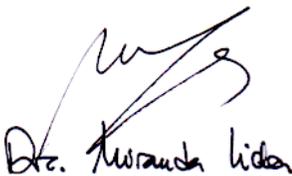


UNIVERSIDAD TORCUATO DI TELLA  
Departamento de Ciencia Política y Estudios Internacionales

**El rol de la Iglesia Católica durante el último régimen militar en Chile y en Brasil**

Alumna: María Sobron Bernal  
Tutores: Miranda Lida y Diego Mauro

Firma de los tutores



Dr. Miranda Lida

Junio 2014

## Resumen

El objetivo de la presente investigación es de analizar el rol de la Iglesia Católica en Chile y en Brasil durante las últimas dictaduras militares en cada país (respectivamente entre 1973 y 1991 en Chile y entre 1964 y 1985 en Brasil). Se intentará destacar y comparar las estrategias de oposición que adoptó el conjunto del cuerpo eclesiástico en cada país. En un marco de alta represión, ambas Iglesias optaron por una postura de oposición movilizándolo a la sociedad civil y creando un marco de expresión para compensar la ausencia de un espacio político propiamente establecido.

Para analizar el involucramiento de la Iglesia en la esfera política, numerosos estudios se focalizaron en la influencia que tuvo la teología de la liberación, pues sus adeptos se mostraron menos complacientes con las dictaduras y se sumaron a movimientos políticos de extrema izquierda reivindicando justicia para los más desfavorecidos. Otros estudios analizaron el papel contestatario a través de una vertiente institucionalista: la Iglesia tuvo que adaptar una línea en sintonía con los dictámenes del Concilio del Vaticano Segundo y las demandas de sus creyentes favoreciendo así la justicia social. En este trabajo se propone revisar de manera crítica y exhaustiva dicha literatura e analizar el rol opositor de la Iglesia planteando dos dimensiones: la canalización de las demandas de la sociedad civil, el conflicto de intereses entre el gobierno autoritario y la Iglesia.

Como conclusión general, se observa que la Iglesia en ambos países se opuso al régimen militar, pues sus intereses divergían: la lucha por la justicia social, sostenida anteriormente a los golpes, era incompatible con las políticas represivas de los gobiernos autoritarios. Las estrategias de oposición de ambos países no variaron en intensidad, pero la estructura de cada Iglesia y su relación específica con la sociedad civil permitió la construcción de dos modos de contestación distintos: la Iglesia Chilena creó espacios para que los partidos políticos pudieran continuar su actividad cuando la Iglesia Brasileña, sumergida en la lucha campesina, permitió la gestación de nuevos movimientos sociales como el Movimiento de los Sin Tierra (MST). Queda pendiente analizar más en detalle la influencia de la Iglesia Católica en los movimientos sociales y el impacto de dichos en la arena política.

**Palabras clave :** Iglesia Católica – Justicia social – estrategias de oposición – dictadura militar – Chile - Brasil

## Indice

Introducción.....	4
1. Entendiendo el rol político de la Iglesia en América Latina... 8	
1. A. La teología de la liberación .....	8
1. B. El debate en torno a esta teología .....	13
2. Iglesia en Chile y Brasil: una aproximación a la estrategia de oposición.....	18
El caso Chileno .....	18
El caso brasileño .....	28
3. Iglesia en Chile y en Brasil: evaluando las diferencias entre las dos Iglesias .....	38
3. A. Las diferencias en la estructura de las Iglesias .....	38
3. B. La relación con los partidos políticos y los movimientos políticos .....	39
Conclusiones.....	47
Bibliografía.....	52

## Introducción

El papel de la religión en los asuntos seculares es un tema que ha sido ampliamente abordado pues sus ejemplos concretos abundan inclusive en este siglo caracterizado, según algunos académicos<sup>1</sup> por la secularidad del poder.

En Rusia, la relación de la Iglesia ortodoxa con el gobierno de Putin es tan cercana que una semana después de la visita del Patriarca Kirill a Siria en Noviembre 2011, el gobierno presentó su veto en el consejo de seguridad de la ONU para evitar una intervención militar en dicho país. El patriarca temía que la caída del régimen de Assad llevara al poder a islamistas Sunís, desbalanceando la pacífica relación entre cristianos ortodoxos y musulmanes.

Asimismo, se pueden destacar otros ejemplos, como el rol de la religión islámica en el mundo árabe, con el acenso de nuevos partidos vinculados con creencias religiosas (*Ennahda* en Túnez, Los Hermanos Musulmanes en Egipto) después de la caída de los regímenes autoritarios de más de medio siglo.

De manera análoga, el ex-presidente americano George W. Bush, influenciado por cierto grupos neopentecostales, acudió a la religión para justificar ciertas decisiones políticas. La ocupación americana en Iraq y en Afganistán fue retratada como una lucha contra el “eje del mal”. Las invasiones eran necesarias para hacer triunfar el “Bien” y sacar al mundo de la oscuridad. Este neopentecostalismo republicano se basaba en la idea que un grupo de cristianos debía luchar proféticamente contra las fuerzas del mal invadiendo el mundo, o la “obra de Dios”. El fundamento del neopentecostalismo remite a la teología de William Braham, un pastor evangélico americano.

En cuanto a la Iglesia Católica, pese a una creciente pérdida de creyentes en Occidente, sigue presente en la esfera civil. Lo que cambió, para esta Iglesia, es la relación que esta última tiene con el poder.

---

<sup>1</sup> Existe un debate acerca de la secularidad del poder, y de la práctica política en general. Académicos como Leffort, E. Gentile, o G. Mosse postulan que en el ejercicio del poder se pueden hallar prácticas, convicciones similares a las que vinculan las autoridades religiosas. En su obra, *Politics as Religions*, Emilio Gentile afirma que algunas entidades políticas seculares como los partidos políticos, el estado, las clases sociales apelan a creencias y mitos, practican rituales y estratificaciones similares a las religiosas. El concepto mismo de secularización se comprende como una composición del orden precedente en el cual el poder religioso y el secular estaban asociados.

El politólogo, Brian Smith (1982)<sup>2</sup> plantea que a lo largo de los siglos, la Iglesia logró establecer una presencia institucional en casi todos los países occidentales. Estas distintas sedes están coordinadas por el Vaticano que hacen de la Iglesia un actor transnacional y a su vez un conglomerado de pequeñas unidades. Esto le dio un peso ideológico importante a la Iglesia pero le valió inherentemente un conflicto con el poder secular- sobre todo cuando a este último le costaba establecer su legitimidad. Desde la pérdida de los Estados papales (1870), se reestructuraron las relaciones entre los dos poderes: se nota un distanciamiento entre la Iglesia y el poder político. La pérdida de algunos privilegios le vale al cuerpo eclesiástico una mayor independencia: el Estado no interfiere en sus asuntos. En suma, para Brian Smith, aun después de esta restructuración la Iglesia no pierde peso en el terreno político, pues si bien no interfiere en los asuntos del Estado, su mayor libertad le da poder para emprender otros caminos de acción en la sociedad civil. Además, el Vaticano gana mayor control en las iglesias nacionales lo cual reforzó el poder internacional de la Iglesia, posicionándola como un actor transnacional de importancia.

En los años 1970 en América Latina, la Iglesia Católica estuvo muy involucrada en la esfera política. En Centro-América, por ejemplo, estuvo presente en el combate político de los opositores a los regímenes dictatoriales. En la revolución Sandinista en Nicaragua, a principios de los años 1980, se destaca la participación “masiva” de cristianos y, sobre todo, de católicos. Según un dirigente político de la revolución, hubo un “impulso inicial originado por parte de la Iglesia Católica que [lanzó] a los cristianos a volcarse a los problemas del mundo (...) y, en un determinado momento esto [coincidió] también con la acción del Frente Sandinista”<sup>3</sup>.

En Chile y en Brasil, el cuerpo eclesiástico también manifestó abiertamente su oposición al régimen.

Durante la dictadura de Pinochet, la Iglesia luchó activamente por los derechos humanos. De hecho, se le atribuyeron varios premios internacionales por ej.: el Premio de Naciones Unidas por la Defensa de los Derechos Humanos (1978) o el premio por los DDHH de la fundación austríaca Bruno Kreisky (1979)<sup>4</sup>. Es sólo cuando Pinochet propone un plebiscito en 1988 que la iglesia

---

<sup>2</sup> Smith, B. (1982). *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, N.J.: Princeton. University Press.

<sup>3</sup> Harnecjer M., (1987) “Los Cristianos y la revolución Sandinista: Entrevista a Luis Carrion, miembro de la Dirección Nacional del FSLN”, *Ediciones Al Frente*.

<sup>4</sup> Aguilar, M. “Cardinal Raul Silva Henriquez, the Catholic Church, and the Pinochet Regime (1973-1980): public responses to national security state”, Third European Congress of Latin Americanists, Amsterdam, Julio 3-6, 2002.

intenta calmar su activismo político y reconciliarse con el poder<sup>5</sup>.

De manera análoga, se destaca el progresismo de la iglesia brasileña. En Noviembre 1976, por ejemplo, la Comisión Central de la Conferencia episcopal redacta un comunicado, *Comunicado pastoral del pueblo al pueblo de Dios* mediante el cual recuerda su defensa de los más humildes y de los prisioneros y de las víctimas de la tortura. Mediante dicho comunicado, los obispos quisieron incitar a los creyentes a no temerle al régimen<sup>6</sup>.

Cabe recodar aquí el restringido marco de acción impuesto a los actores políticos que estaban fuera de la esfera ejecutiva: en Chile el régimen decidió cerrar el parlamento, censurar los medios de comunicación y vigilar de muy cerca los movimientos de los sindicatos de izquierda. En Brasil, la situación fue similar, el gobierno permitió que únicamente subsistieran los partidos que podía controlar y prohibió los movimientos estudiantiles y de trabajadores.

¿Cómo podemos explicar este rol de contestación pese a un contexto de alta represión? ¿Cuáles fueron las estrategias utilizadas para llevar a cabo dicho rol? ¿Cómo entender este rol en su contexto histórico social? ¿Cuáles fueron los recursos usados para sobreponerse a estos regímenes? ¿Cuáles son las principales diferencias entre estas dos estrategias?

Numerosos estudios han explicado el rol contestatario de la iglesia a la luz de la teología de la liberación; teología que empezó a difundirse en América Latina después de la conferencia episcopal de Medellín (1968). Para estos autores, los teólogos de la liberación lograron difundir sus ideas tomando como punto de apoyo los pequeños agrupamientos de creyentes y religiosos, llamados las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs). El impacto de esta teología en las CEB fue un tema ampliamente abarcado y analizado<sup>7</sup> pues esos agrupamientos se situaban en barrios con bajos recursos económicos, demostrándose así la importancia de la teología de la liberación, teología de los “pobres” o los “oprimidos”.

Asimismo, otros estudios se desprenden de la teología de la liberación, tomándola como uno de los factores que contribuyeron a institucionalizar la “opción para los pobres”. Dicha opción representa un giro de la Iglesia hacia los creyentes más pobres. Definida en la Conferencia

---

<sup>5</sup> Bowers, S. (1988). “Pinochet’s Plebiscite and the Catholics: The dual Role of the Chilean Church”, *World Affairs*, 150(2), 51-58.

<sup>6</sup> Marin, R. (2003), “Dios contra César o las metamorfosis del catolicismo brasileño bajo el régimen militar (1964-1985)”. *Historia Crítica*, 24, 49-67.

<sup>7</sup> Drogus, C.A. (1995). “The rise and decline of Liberation Theology: Churches, Faith, and Political change in Latin America”. *Comparative Politics*, 27(4), 465-477.

Episcopal de Medellín (1968), esta opción marca el compromiso de la Iglesia con la justicia social.

La opción para los pobres es explicada por distintas vertientes académicas: la primera evoca el rol de las bases de la Iglesia y de las clases populares en el creación de esta estrategia, esta corriente fue establecida por autores como Barreiro (1982); Betto (1981), Pretto, (1983). Inversamente, otros autores explican que fue la cúpula quién impulsó dicho cambio, esta vertiente fue abarcada por autores como Thomas C. Bruneau y Ralph Della Cava.<sup>8</sup> Sin el apoyo de la cúpula el bajo clero jamás hubiese podido llevar a cabo una estrategia pastoral girada hacia los pobres.

En suma la Iglesia se vio obligada a adaptarse a un entorno cambiante para sobrevivir. Para estos autores, factores externos como el auge del protestantismo o la expansión del comunismo explicaron el giro de la Iglesia. Estos fenómenos tuvieron un impacto mayor sobre las clases más desfavorecidas. Consecuentemente, la clase obrera se fue convirtiendo al ateísmo o al protestantismo a expensas del catolicismo. Al ser dos obstáculos mayores, la Iglesia en Chile y Brasil se esforzó por evangelizar a sus fieles más pobres; a expensas de su alianza tradicional con la elite, sobre todo en el caso chileno (Gill 1998).

Estas diferentes vertientes analizan por separado distintas facciones de la Iglesia (CEB y cúpula de la Iglesia) lo que conduce a una dicotomización poco clara<sup>9</sup>.

En el presente estudio, se abarcará un análisis detallado de esta literatura, haciendo hincapié en la complementariedad de estas visiones que parecen opuestas. Se partirá de la teología de la liberación, su amplia definición generó una cierta ambigüedad conceptual y un debate en torno a ella.

También, se revisaran los factores externos que inciden en la opción para los pobres adoptada por la Iglesia. Por ejemplo, se tendrá en cuenta la relación con el Vaticano, y la influencia de esta: el catolicismo social ya encuentra a finales del siglo XIX con León XIII, su encíclica *Rerum Novarum* (1891).

---

<sup>8</sup> Hewitt, W.E. (1989). "Origins and Prospects of the Option for the Poor in Brazilian Catholicism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(2), 120-135.

<sup>9</sup>Tahar Chaouch, M. (2007). "La teología de la liberación en América Latina", *Revista Mexicana de Sociología*, 69(3), 427-456.

En suma, se analizará detalladamente la incidencia de estos factores en la estrategia de oposición de la Iglesia. La estrategia de oposición se define por la ruptura de la tradicional alianza de la Iglesia con el Estado y la subsiguiente canalización de las demandas de la sociedad.

En la última parte, se intentará establecer las diferencias entre las estrategias de oposición de cada caso. Aquí verificaremos las hipótesis sobre nuestras variables intervinientes, el proceso de industrialización, la estructura de la iglesia y la relación de la Iglesia con los partidos políticos. El hecho de que en Chile la Iglesia haya adoptado una estrategia electoral al asociarse con el partido Demócrata Cristiano va a tener importantes repercusiones sobre la estructura misma de la Iglesia y sobre su oposición al régimen. En Brasil, la Iglesia optó por aliarse con la protesta campesina y consecuentemente controlar los sindicatos campesinos: se convierte entonces en una importante plataforma para el surgimiento de nuevos movimientos campesinos e indígenas.

En suma, en el presente estudio se eligió el método comparativo para entender con más detalle cada uno de estos casos. Las diferencias halladas darán cuenta exhaustivamente de cómo la “opción para los pobres” fue llevada a cabo en estos dos países. No se incluyen en este análisis los casos centro-americanos, en los cuales la Iglesia Católica también tuvo una participación política opositora a los regímenes dictatoriales.

Se analizará la estrategia de la Iglesia durante las respectivas dictaduras militares (1973-1991 en Chile y 1964-1985 en Brasil). Si bien no se superponen con exactitud estos periodos, como queremos analizar la oposición al régimen militar, se juzga importante abarcar el estudio durante la totalidad de respectivos gobiernos.

## **1. Entendiendo el rol político de la Iglesia en América Latina**

### **1. A. La teología de la liberación**

La teología de la liberación surgió en América Latina durante los años 1960. Esta teología estuvo fuertemente influenciada por la postura del Vaticano con respecto a la sociedad y a los más pobres, posición que se refleja en el Concilio del Vaticano II (1962-1965).

Este Concilio es, a su vez, el resultado de una serie de cambios mundiales que se inician a principios del siglo XIX<sup>10</sup>. A diferencia del primer Concilio del Vaticano (1869-1870), mediante el cual la Iglesia quería afirmar su poder frente a los movimientos anti-clericales y revolucionarios que sacudían a Europa; para este Concilio, el clero enfrenta a un mundo menos hostil a la religión pero también menos preocupado por ella. En Europa, el viejo orden social del cual formaba parte la Iglesia había desaparecido y en las ex-colonias las guerras de independencia dificultaron el dominio de la Iglesia. De ahí la necesidad para el cuerpo eclesiástico de volver a expandir su credo en los años 1960. Por otra parte, la mirada social de este Segundo Concilio es fruto de una serie de cambios en el seno propio la Iglesia. Las encíclicas papales “*Rerum Novarum*” (1891) y “*Quadragesimo Anno*” (1931) habían abordado la cuestión de las injusticias sociales como productos del proceso de industrialización en Europa. En esta última encíclica se aborda por primera vez. El autor de dicho documento Pio XI (1922-1939) fue el que impulsó la creación de la Acción Católica para reforzar la participación de los laicos católicos en el apostolado jerárquico<sup>11</sup>. Fue este pontífice el que reforzó el lugar de los laicos en la eclesiología. En el ámbito político, los primeros partidos cristiano-demócratas habían surgido a principios del siglo XX en Francia y Alemania tras reagrupar una parte de la clase obrera en movimientos católicos (por ejemplo l’*Action Catholique Française*). Fue también bajo el papado de Pio XI (1922-1939) en el cual la Iglesia se volvió más tolerante hacia los regímenes democráticos, sobre todo después de las experiencias fascistas nazis y comunistas, todas condenadas por el papa en sus respectivas encíclicas *Non abbiamo bisogno* (1931), *Divini Redemptoris* (1937), *Mit brennender Sorge* (1937), (Smith 1982). Por último, hubieron algunas reformas en los años 1940 y 1950 mediante las cuales se atribuyó un rol más importante a los laicos dentro de la vida religiosa y por otra parte se enfatizó el estudio del la Biblia.

Es así que el Concilio se inscribe dentro de una dinámica de cambios políticos, culturales y religiosos.

Dicho Concilio fue convocado por el Papa Juan XXIII y consistió en una revisión de fondo de la Iglesia y sus actividades para adaptarse a los cambios del siglo XX. A la tradicional noción de Iglesia como estructura jerárquica, se le opuso una visión de la Iglesia como una comunidad compuesta por religiosos y laicos o al decir de D. H. Levine una Iglesia de “los peregrinos de

---

<sup>10</sup> Smith B., (1982), *the Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, N.J.: Princeton. University Press

<sup>11</sup> Carcel Orti, V. (2009). *Historia de la Iglesia III: La Iglesia en la época contemporánea*, Madrid: Ediciones Palabra, S.A.

Dios”<sup>12</sup>. Por ejemplo, durante los tres años del concilio, hubieron conferencias episcopales que garantizaron una mayor coordinación y comunicación entre los obispos tanto a nivel nacional como regional. Los obispos también debían debatir acerca de los temas del Concilio con el clero de su diócesis y debían también invitar a los laicos a unirse (Smith 1982).

Siguiendo aquel postulado, uno de los mayores legados de este concilio fue el énfasis en la doctrina social y el rol de los laicos. Después de las dos guerras mundiales, se vio como primordial la unión de los creyentes a través de la fe. Estas ideas fueron expresadas en cuatro constituciones (que poseen un valor doctrinal permanente). La primera constitución trata de la liturgia (simplifica los ritos y abandona el latín como lengua para las celebraciones), la segunda constitución *Lumen Gentium* hace hincapié en la igualdad entre cristianos y sobre el rol de los obispos y los laicos. De modo similar *Gaudium et spes* postula la existencia de una solidaridad, y de una igualdad entre seres humanos frente a los cambios producidos por la modernidad. Este último texto enfatiza la importancia de la familia y la igualdad social.

Estas ideas impactaron en la organización de la Iglesia. La solidaridad y la igualdad social promovidas por el Concilio, pusieron en relieve la importancia de acción a expensas del rango. En otras palabras, para el bajo clero la importancia de la jerarquía ya no tenía tanto peso (Levine 1986). Esta demanda fue facilitada por el creciente papel de los laicos consagrados, y por la institución de lenguas vernáculas para las celebraciones. Este último hecho cambió por completo la manera de abordar la religión en lo cotidiano; el acceso a la biblia en una lengua viva modifica la manera en la cual los fieles se dirigen a las figuras de autoridad como los curas; lo que cambia la relación entre fieles y religiosos.

Todos los cambios aportados por este Concilio tuvieron un efecto importante dentro de la Iglesia latinoamericana. Por otra parte, a la par del Concilio, se destacan otros procesos regionales importantes.

En la misma época, en América Latina, fue creado en 1960 Consejo Episcopal Latino Americano (CELAM) que permitió la reunión de los obispos de la América latina y el Caribe. Las orientaciones pastorales fueron definidas en las subsiguientes conferencias obispaes.

---

<sup>12</sup> Véase Levine, D. H. (1986). “Religion, the Poor, and Politics in Latin America today” en Levine D. *Religion and Political Conflict in Latin America*, (capítulo 1), Chapter Hill and London: University of North Carolina Press.

Preparando la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), teólogos como Gustavo Gutiérrez recordaron luego que fue el mensaje de solidaridad enfatizado por el Concilio lo que les hizo “partir de la realidad humana del pueblo”<sup>13</sup>.

En suma, inspiradas por la visión moderna del Vaticano, las primeras ideas asociadas con la teología de liberación fueron presentadas en esta conferencia (Tahar Chaouch 2007). Teólogos como Gustavo Gutiérrez, Manuel Larraín y Helder Cámara<sup>14</sup>, tomaron las riendas de la conferencia y difundieron los preceptos básicos de esta teología. En la conferencia siguiente (1969) en Puebla, también hubo un esfuerzo por parte del cuerpo de obispos por predicar la fe cristiana bajo esta nueva doctrina. Los teólogos de la liberación interpretaron las nuevas directivas del Vaticano como una necesidad de estar a la escucha de los mas “oprimidos”: los “pobres”. La Iglesia, al decir de estos teólogos, tenía que estar al servicio de los “pobres” para poder ayudarlos en el camino hacia la propia liberación de esta clase.

Cabe notar aquí que de la noción de solidaridad se desprendió la noción de “liberación” de la clase oprimida. También se constata que la palabra “pobre” y no “clase obrera” o “clase popular” es utilizada. No obstante, es la noción de clase, de conjunto que se destaca en el análisis de los teólogos de la liberación, pues las causas de la pobreza son vistas como estructurales (Levine 1986). En efecto, la pobreza no se debe a la falta de suerte, la falta de voluntad personal, sino que es un producto engendrado por la sociedad capitalista moderna. No son más los individuos que deben combatir el mal, sino una clase popular que debe ser ayudada por los cristianos para combatir el mal alegorizado en el capitalismo y los gobiernos locales. En suma, esta nueva definición permite de justificar una posición activa de lucha contra las desigualdades: no se puede salir del malestar económico sólo con sacrificios económicos sino que se debe luchar por más igualdad y justicia. Al cambiar el problema, también cambia la solución: la Iglesia deja de lado las obras caritativas y las propuestas del catolicismo social pues ya no alcanzan para combatir este tipo de pobreza

Se desprende de este cambio paradigmático, otra consecuencia, tal vez de aun mayor importancia: la definición de la violencia “estructural”. La violencia del estado, de las clases altas es lo que causa la pobreza. De ahí la justificación de los medios necesarios para abolirla: la violencia justificada para derrocar a la violencia de Estado (Levine 1986). Se entiende esta

---

<sup>13</sup> Gutiérrez, G. (2008). “Medellín una experiencia espiritual”, Paginas: Centro de estudios y publicaciones, 33(210), 6-12

<sup>14</sup> Los dos últimos eran respectivamente presidente y vice-presidente de la CELAM en aquel momento

consecuencia a la luz del contexto político latino-americano de los años 1960 que vio surgir nuevos regímenes burocrático-autoritarios en Chile, Brasil y Argentina así como la crisis de regímenes dictatoriales en Centro-américa (Nicaragua, El Salvador) en los años 1970 (Levine 1988).

En suma, el léxico empleado llama al cambio histórico y justifica la acción política. Al respecto, cabe señalar un último punto: la relación de esta teología con el marxismo. Los conceptos de “conflicto”, “liberación”, “opresión”, “jerarquía”, “dominación” (entre otros) son términos tomados del marxismo (Levine 1988). De la misma manera, el énfasis sobre la acción política también puede ser visto como una semejanza más sutil al marxismo cuyos pilares se fundan en el cambio histórico. Igualmente, los teólogos de la liberación se desprenden del marxismo, no niegan tener motivos similares o conceptos similares; pero de ese hecho, para ellos, no se desprende una alianza política (Levine 1988). También, esas similitudes les jugaron en contra pues los detractores de la teología de la liberación pudieron fácilmente utilizar estas analogías para restarle legitimidad. De hecho, la Iglesia en general se posicionaba en contra del marxismo, doctrina atea. De ahí que se desprende toda una ambigüedad alrededor de la relación de la Iglesia con el Marxismo: lo combate pero, a la vez, de alguna manera, utiliza su campo lexical<sup>15</sup>.

Queda en evidencia la posición ambigua de la teología: toma elementos del marxismo pero se distancia de él, justifica indirectamente la violencia (pero sin mencionarla explícitamente), se opone a visiones más conservadoras de la Iglesia pero a la vez forma parte ella. También, todas estas nociones que se desprenden de la teología complican el análisis de dicha. Se ha citado en esta sección el análisis de Levine, pero no todos los académicos comparten sus interpretaciones. La ambigüedad conceptual creó un debate académico en torno a esta doctrina<sup>16</sup>.

La visión moderna aportada por el Vaticano, acentuada por el Concilio, y la creación de la CELAM dieron pie a una teología moderna: la de la liberación. Su influencia es importante, pues hoy en día continua teniendo sus adeptos. Se discute sin embargo su impacto: algunos académicos como Thomas C. Bruneau (1985) y Ralph Della Cava (1974), discuten la influencia que tuvo en la doctrina social de la Iglesia latinoamericana. No es porque existió la teología de la

---

<sup>15</sup> Se volverá a este punto más en detalle en la sección siguiente

<sup>16</sup> Autores como Drogus A. (1995) destacan únicamente el rol de esta teología para la evangelización de las CEBs, otros como Mainwaring y Adriance (1986) o Bruneau(1985) y Della Cava (1974) tratan principalmente de la opción para los pobres y no tanto de la teología

liberación que la Iglesia giró hacia los más pobres. A continuación se intentará resumir algunas interpretaciones de esta teología para comprender mejor su rol en la arena política.

## 1. B. El debate en torno a esta teología

El lugar que ocupó la teología de la liberación dentro de la Iglesia es muy discutido. Los teólogos debaten acerca de su impacto en la comunidad religiosa (si esta dividió la Iglesia en dos campos opuestos) y sobre el legado de esta. ¿Fue la teología de la liberación la que impulsó la doctrina social, la opción para los pobres de la Iglesia Católica Latino-Americano? En este punto es que divergen los académicos. Analizaremos en esta parte cuatro visiones diferentes: la de los partidarios de la teología de la liberación; la de los marxistas; la de los “institucionalistas” y la visión intermedia o conciliadora.

Unas de las explicaciones de la existencia de esta falta de consenso es la heterogeneidad de los casos.

La adhesión a esta doctrina varió entre países: en Brasil, se vio una fuerte expansión de esta teología, pero menos en Argentina y en Colombia, casos en los que la cúpula eclesiástica privilegió el silencio cómplice con la elite gobernante a la opción para los pobres (Gill 1998). En Argentina empero, el movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) contrasta con la pasividad de la cúpula. Desde su creación en 1967 después del “Manifiesto de los 18 obispos”<sup>17</sup>, este agrupamiento se autoproclama como la voz de los “sin voces” alzándose contra el sistema capitalista vigente.<sup>18</sup> Muy interrelacionado con la izquierda peronista, el impacto de MSTM es discutido: en su mejor momento logró reunir a sólo 10% de los sacerdotes del país<sup>19</sup>.

Siguiendo esa dicotomía hay autores que separaron el catolicismo “oficial” de la Iglesia de los pobres (que seguía la teología de la liberación (Tahar Chaouch 2007)). La Iglesia oficial es la que está ligada al poder, a la elite, que contribuye a la perduración de la miseria y de la injusticia social. La Iglesia de los “pobres” se funda en cambio en una alianza entre el clero y las bases populares. Los autores defendiendo esta visión (Oliveiros, 1977; Silva Gotay, 1981; Berryman,

---

<sup>17</sup> Martín, J.P. (1992). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Editorial Guadalupe.

<sup>18</sup> Mangione, M. (2004). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Rosario, Santa Fe: Editorial Último Recurso.

<sup>19</sup> Lanus, L. (2005). *Montoneros, el mito de sus 12 fundadores*, Mexico: ed.Vergara.

1987)<sup>20</sup> eran ellos mismos partidarios de la teología de la liberación: por lo que se puede poner en duda la objetividad del análisis académico que llevaron a cabo. Fundamentaron se trata de un análisis dicotómico basado en una serie de “oposiciones simétricas” y “simplistas” (Tahar Chaouch 2007). Oponen una Iglesia progresista, construida desde las bases con una teología propiamente latino-americana y liberadora a una Iglesia conservadora, compuesta por una jerarquía vertical arcaica causante, por así decirlo, de una alienación religiosa.

Esta literatura militante se aproxima con una literatura académica de corte marxista que explica los cambios en la doctrina de la Iglesia por emancipación popular que afectó a la Iglesia misma. Como Hewitt lo señala<sup>21</sup>, estos autores (Barreiro, 1982; Betto 1981, Pretto, 1983) no destacan el rol de la jerarquía de la Iglesia en estos cambios, omiten el rol que tuvo el segundo Concilio del Vaticano o las Conferencias de Medellín (1968) y de Puebla (1979). Los cambios que ocurren dentro de la Iglesia Católica Latino-americana se deben al conflicto de clase causado por el surgimiento de regímenes de carácter burocrático-autoritario en los años 1960 y 1970. Por las condiciones socio económicas difíciles, los más pobres encontraron dentro de la Iglesia la única plataforma a disposición para hacer oír sus reivindicaciones.

Es preciso notar que estas dos corrientes se parecen en la medida que explican el giro dogmático de la Iglesia desde las bases de esta. Sin embargo, la explicación marxista difiere de la literatura militante en tanto explica que fue la masa de creyentes, la clase popular quien encontró una plataforma para hacer oír sus reivindicaciones. Así, para los marxistas no fue la teología de la liberación la que impulsó el cambio sino la presión que emerge dentro de la sociedad.

En este sentido, esta literatura marxista retoma un poco los análisis hechos por sociólogos americanos acerca de la religión como vector de movilización de recursos. Para esos autores la religión puede ser analizada como una fuente de capital social (« *social capital* ») y de prácticas democráticas (« *democratic skills* »)<sup>22</sup>. No es irrelevante, ya que a la hora de la transición y consolidación de una democracia esta “cultura democrática” juega un rol fundamental<sup>23</sup>.

Sin embargo, a la interpretación marxista de los cambios doctrinales, se puede argumentar que no fueron sólo los pobres los que utilizaron a la Iglesia como vector para hacer oír su voz, muchos

---

<sup>20</sup> citados por Tahar Chaouch (2007)

<sup>21</sup> Ibid 5

<sup>22</sup> Wood, R. (1999). “Religious culture and Political action”, *Sociological Theory*, 17(3), 308-332. El autor hace referencia aquí a los trabajos de Zald and McCarthy 1987; McAdam 1982; Morris 1984; Smith 1991.

<sup>23</sup> O'Donnell, G. y Schmitter C.F. (1986). *Transitions from authoritarian rule: Tentative conclusions about uncertain democracies*, Baltimore, MD : John Hopkins University Press

movimientos políticos de clase media y alta también aprovecharon de la relativa “disponibilidad” de la Iglesia para hacer oír sus críticas al gobierno. Es por eso que esta corriente académica fue criticada; no incluyó dentro de su análisis las reivindicaciones de toda la sociedad.

Además, en cuanto a las reivindicaciones de la clase popular, autores (como Cavendish, 1994) citan la importancia de las comunidades eclesiales de base (CEBs) como grandes instigadoras de la acción política de las clases populares. Este argumento se sostiene difícilmente por un problema estadístico (Hewitt 1989; Fleet 1992). Se calcula que, en Brasil, solo un 5% de la población entera participó activamente en las Comunidades Eclesiales de Base (y en esa época los índices de pobreza eran altos). En Santiago de Chile y la zona conurbana, en el años 1970-1980, solo 2,5% de los católicos activos participaban en la CEBs. Por otra parte, se le suma al problema estadístico un problema más de fondo: el rol de activación política que se le atribuye a estas CEBs.

Michael Fleet<sup>24</sup> argumenta, después de haber realizado un trabajo de campo exhaustivo de encuestas a miembros de CEBs de Chile y de Perú, que las opiniones de los activistas son mucho más moderadas de las que pretenden los teólogos de la liberación. Su relativa radicalidad depende más del entorno dentro del cual se sitúan que de las actividades realizadas y impulsadas por los religiosos de las Comunidades. Esta es una conclusión importante para nuestro análisis del rol opositor de la Iglesia en Chile y en Brasil, pues para Michael Fleet no fue la Iglesia quién impulsó la contestación política de los católicos sino la radicalidad del entorno dentro del cual esta población se encontraba.

En suma, fundamentalmente las Comunidades eran espacios dentro de los cuales se discutían las enseñanzas de la biblia y de los problemas cotidianos. Los participantes no veían dichas comunidades como organizaciones “políticas”. Además, si bien los participantes tenían concepciones más progresistas y una visión de la religión similar a la que vehiculizaban los teólogos de la liberación, estas concepciones no eran mucho más radicales que las de los otros católicos, según Michael Fleet<sup>25</sup>.

Todos estos argumentos le han restado legitimidad a la visión de la Iglesia impulsada por la bases. Además, como hemos visto anteriormente, la literatura que se funda sobre las bases de la Iglesia ignora las acciones llevadas a cabo por la cúpula del poder: las conferencias de Medellín y de Puebla fueron organizadas y protagonizadas por obispos. Asimismo el segundo concilio del

---

<sup>24</sup> Fleet, M. (1992). “Christian Communities in Chile and Peru”, Working Paper num. 182, *the Kellogg Institute for International Studies*.

<sup>25</sup> Se discutirá en la sección siguiente este argumento

Vaticano tuvo una influencia crucial en la orientación del pensamiento teológico en América Latina. No fueron los únicos factores, es cierto, pero es primordial considerar a la Iglesia como un todo. Si no rápidamente se cae en dicotomías en las cuales una parte de la Iglesia influencia a la otra de “centro” a “periferia” o de “base” a “cúpula”.

No obstante, algunas de las diferentes visiones que se presentarán a continuación también se fundan sobre un análisis polarizado (sea porque es la cúpula y no la base la que impulsa el cambio, o sea porque es el centro que influencia la periferia). Sin embargo, el aporte de estas teorías es considerable pues concluyeron que hubo una verdadera “institucionalización” de la opción para los pobres y lograron abstraerse de la visión marxista. Cabe recordar que la visión marxista fue criticada únicamente porque contribuyó a sostener que fue la clase popular la que impulso el cambio cuando sectores de otras clases también participaron en esta transición.

La corriente institucionalista se aparta también de la literatura de los militantes de la teología de la liberación. Como se ha argumentado anteriormente, no son siempre claros los lazos entre la teología de la liberación con la opción para los pobres. Por ejemplo, la Iglesia Chilena, relativamente más conservadora con respecto a otras Iglesias, adoptó una posición abierta a la justicia y la igualdad social sin que por lo tanto todo el cuerpo eclesiástico haya seguido la teología de la liberación.

En suma, esta línea (la visión institucionalista) se distancia por completo de la teología de la liberación y tiene una concepción más weberiana de la religión (Hewitt 1989) en cuanto al análisis externo y objetivo del rol de la Iglesia.

Bruneau (1985) y Ralph Della Cava (1974) por ejemplo explican que hay factores que obligaron a la Iglesia en Brasil a girar hacia una visión más progresista: el crecimiento de la competencia religiosa, la falta de curas. Fueron estos cambios los que habrían conducido a la Iglesia a aggiornar sus normativas teológicas. El fin de la Iglesia era mantener su influencia. En ese sentido estos autores analizan la Iglesia como una organización que frente a un entorno cambiante debe adaptarse para sobrevivir. También parten de la Iglesia en su conjunto, no solo “una secta, un grupo, o un movimiento” (Bruneau 1985).

Otros académicos se sitúan en un intermedio (Adriance 1986; Mainwaring 1986), tomando algunos elementos del enfoque institucional sin negar el aporte de las bases al cambio. Para Mainwaring, la teoría institucional parte del supuesto que la iglesia tiene objetivos bien definidos y que fue la cúpula quién tomo la decisión deliberadamente de orientar su estrategia hacia los

más necesitados. Esta visión de “cúpula” no toma en cuenta la capacidad de influencia que tuvieron las bases y las clases populares sobre la Iglesia. Adriance (1992) sostiene de la misma manera que la institucionalización de la opción para los pobres se puso en movimiento pero que se escapó del control de la cúpula. Una vez que la cúpula se mostró a favor, y expresó su consentimiento explícito a ciertos postulados, estas creencias se institucionalizaron, se convirtieron en una parte de la praxis de la Iglesia permitiendo así una serie de cambios que fueron más allá de la voluntad inicial de la cúpula

Todas estas visiones se completan; tienen en cuenta una multiplicidad de casos y analizan factores internos y externos. Explican cómo se instauró la opción por la justicia social y el rol de la teología de la liberación. También dan cuenta transversalmente de otra diferencia fundamental: los autores de vertiente institucional explican cómo la Iglesia sobre todo la cúpula se ve forzada a institucionalizar el cambio, en cambio los académicos de las dos otras vertientes dan cuenta de la influencia de las bases de la Iglesia y mitigan el control de la cúpula en esta estrategia.

Recordemos, para evitar generar una confusión conceptual, hace falta establecer un lazo entre la teología de la liberación, la opción para los pobres, y la oposición al régimen. Son tres elementos diferentes. Tratándose de la teología sigue siendo como su palabra lo indica una teología. En este sentido, la teología puede ser seguida por el clero o no, dado que existen diferentes órdenes y referencias dentro del catolicismo. La opción para los pobres sería el resultado, la aplicación de las enseñanzas de esa teología- la justicia social y la ayuda a las clases populares. El distanciamiento de algunos miembros de la cúpula a esta teología pero su adhesión a la justicia social nos permite también entender que la teología no fue lo único que impulsó esta opción. En suma, son una serie de elementos como el Segundo Concilio del Vaticano, las Conferencias de Medellín y de Puebla también los que impulsaron un cambio, un giro, una preferencia hacia la acción política que no se limita en la teología de la liberación. Así, dicha teología hace parte de una serie de factores que contribuyeron a que la Iglesia se gire hacia los pobres.

En los capítulos siguientes, se intentarán analizar los aportes de estas diferentes corrientes académicas para el análisis de nuestra variable dependiente: el rol opositor al gobierno.

Primero, se intentará entender el aporte de la teología de la liberación y la opción para los pobres a la estrategia de oposición al régimen militar.

Como se ha señalado en la introducción la estrategia de oposición al régimen representa, en primer lugar, una ruptura de la alianza tradicional del Estado con la Iglesia.

La alianza entre la Iglesia y el Estado es, en América Latina, uno de los legados de la colonización. Tanto en Brasil como en Chile, (Hewitt 1989; Gill 1998) la cúpula de la Iglesia, tenía antes del régimen militar, estrechas relaciones con la clase alta y la burocracia estatal. Esta alianza se debía en gran parte a la necesidad de la Iglesia de los subsidios del Estado para subsistir. Además, las buenas relaciones con la élite del Estado permitían de consolidar su posición de religión hegemónica (y de tal manera frenar los avances del protestantismo).

Por otra parte, la estrategia de oposición al régimen se relaciona con la canalización de demandas por parte de la sociedad civil. Con la proscripción de los partidos políticos, movimientos sociales, grupos políticos han buscado otros canales para movilizarse. Se entiende que la Iglesia, por su sacralidad, constituye un amparo para quienes buscan expresarse sin ser reprimidos. Igualmente, algunos académicos argumentan que los fieles no ven a la iglesia como una arena política. Como hemos visto previamente, Fleet (1991) explicaba que pocos de los miembros de las comunidades eclesiales de base (CEBs) veían a estructuras eclesiásticas como lugares de militancia política. No obstante esto no explica la gestación de ciertos movimientos vinculados a la acción católica. En las secciones subsiguientes se exploraran en detalle estas últimas consideraciones.

## **2. Iglesia en Chile y Brasil: una aproximación a la estrategia de oposición**

### ***El caso Chileno***

#### **2. A. La ruptura de la tradicional alianza con el Estado**

En el caso Chileno, como hemos visto anteriormente la Iglesia tenía estrechas relaciones con el Estado. Esta relación cordial fue un legado colonial que perduró hasta mediados del siglo XX. Como lo postula Samuel Valenzuela: “del pasado colonial, Chile heredó una Iglesia íntimamente ligada al funcionamiento del Estado”<sup>26</sup>. El rey ejercería el patronato: sometía todos los nombramientos eclesiásticos en sus dominios, lo que implicaba que el Vaticano solo tenía que aprobar estas designaciones. También implicaba que el diezmo era recolectado y administrado

---

<sup>26</sup> Valenzuela, S. (1995). “Orígenes y transformaciones del sistema de partidos en Chile”, *Estudios Públicos*, 58(3).

por el Estado y que los laicos consagrados estaban nominados por el Estado. Esta dependencia del poder civil le dio bastante poder a la Iglesia para ejercer su influencia en la sociedad. Las instituciones educativas quedaban principalmente a cargo del cuerpo eclesiástico. Las subdivisiones territoriales coincidían con las subdivisiones parroquiales. Por último, el derecho canónico prevalecía: los matrimonios, los bautismos, los funerales, y la vida familiar quedaban en el registro de la Iglesia (Valenzuela S., 1995).

Después de la independencia, uno de los legados de la corona fue precisamente este régimen de patronato. La elección de los obispos seguía quedando en manos del Estado. En retorno a este privilegio, el Estado le aseguraba a la Iglesia un lugar “privilegiado” en la sociedad (Gill 1998). Sin embargo, pese a que este sistema fue creado por la monarquía, el nuevo gobierno independiente de Chile tuvo que volver a renegociar este acuerdo con el Vaticano cuando quedaron libres, en 1825, dos puestos de obispos. Empezó una disputa entre el gobierno y la santa sede para ver quién nominaría a los obispos. En el año 1832, tras largas negociaciones, el papa cedió y permitió que el Estado quede en cargo de dicha nominación.

Como en los tiempos coloniales, dicho sistema beneficiaba al Estado ya que este último podía ejercer un control más importante Iglesia. A la Iglesia este acuerdo le permitía seguir beneficiándose de los subsidios del Estado.

Sin embargo, empezaron a haber tensiones sobre todo con la llegada de nuevos inmigrantes británicos; alemanes de filiación protestante.

En efecto, uno de los problemas estaba relacionado con el lugar del catolicismo dentro de la sociedad. La libertad de culto estaba legalmente prohibida. Hasta mediados del siglo XIX había una ley prohibiendo dicha libertad a toda persona que no fuese de filiación católica. Sin embargo, no hubo restricciones para los protestantes. Aún más, ya a principios de siglo, bajo el gobierno de O’Higgins (1817-1823), estos últimos fueron incentivados a practicar su culto. También, comenzaba a surgir una creciente tensión entre los liberales regalistas (partidarios de la supremacía de la autoridad civil sobre la eclesiásticas) y los conservadores o “ultramontanos” que defendían la autoridad y las prerrogativas de la Iglesia (Valenzuela S, 1995). Esta disputa se radicaliza después de un incidente en la Catedral de Santiago en 1856. El despido de un sacristán por un sacristán mayor crea una división entre los religiosos: la jerarquía de la Iglesia respaldó al sacristán mayor pero dos sacerdotes decidieron de apelar esta decisión a la corte suprema. El arzobispo R. Valdivieso, un ultramontano se opuso a la inferencia de la corte en los asuntos de la

Iglesia (por más de que el régimen del patronato autorizaba dicha inferencia). El presidente Manuel Montt, regalista se opuso al arzobispo por lo que generó un grave conflicto político.

Esta disputa terminó cristalizando las oposiciones en distintos partidos políticos: por un lado los liberales y los radicales y por el otro los conservadores.

La disputa entre los liberales y la Iglesia apoyada por los conservadores siguió. Durante la presidencia del liberal Federico Errázuriz (1871-1876), se impulsaron otras nuevas reformas legales como el matrimonio civil, la secularización de los cementerios, y la separación de la Iglesia y del Estado.

La Iglesia pudo entonces consolidar su poder a través de la creación del partido conservador. Esto fue una importante ventaja para conservar su poder. Así cuando en 1906, el partido radical propuso una separación de la Iglesia y el Estado los legisladores conservadores, pudieron vetar la ley en el Congreso. (Gill 1998).

Cabe notar que esta alianza con los conservadores hizo perdurar la tradicional alianza de la Iglesia con la élite. La Iglesia podría haber buscado acercarse a sectores de clases media y baja pero no lo hizo.

Muchos académicos explican esta alianza no solo por el temor al liberalismo y sus medidas seculares sino también por las necesidades pecuniarias de la Iglesia.

Esto explica también la ausencia de protesta a la hora de la división de poderes.

La ley de la separación de la Iglesia y del Estado fue finalmente aprobada en 1920. En efecto esta ley fue aceptada por la Iglesia, ya que esta aun podía beneficiarse de los subsidios para la educación y para otros asuntos.

Además, la separación llevó a la eliminación del patronato nacional dándole más poder a la Iglesia. En suma, es un doble beneficio para el cuerpo eclesiástico: pueden mantener su independencia frente al poder secular pero seguir aprovechando sus recursos financieros. En efecto, esto puede parecer paradójico pues la Iglesia en los tiempos de la Corona, le juraba lealtad a esta última y durante las guerras de independencia también luchó para que se mantuviese la monarquía. De ahí que cuando finalmente Chile obtuvo su independencia, el clero tuvo que someterse al poder secular porque no tenía otra opción. De ahí la pelea en 1856 y la consecuente alianza con los conservadores (Valenzuela S., 1995).

La alianza con los conservadores también indica que la Iglesia aún no estaba tan preocupada por el rol del protestantismo. Si bien se preocupaban por las políticas liberales impulsadas que

favorecían al sector mercantil de base mayoritariamente protestante (Gill 1998), los obispos no percibían una amenaza real en cuanto al lugar del catolicismo en la sociedad. Y, de igual manera, aun cuando la Constitución de 1925 instauró la libertad de culto.

Pero rápidamente, a partir de los años 1930 el protestantismo evangélico se arraigó en comunidades rurales y en los lugares remotos que no habían podido ser evangelizados por los sacerdotes católicos.

En un principio de origen norteamericano, los misioneros evangélicos lograron encontrar fieles nativos para expandir su culto.

Los misionarios norteamericanos empezaron a ir a Suramérica a recién partir de los años 1930 porque su principal misión, antes de ese periodo, era evangelizar las regiones en donde el cristianismo no había penetrado (África, Asia). La inestabilidad política de aquellas regiones condujo a los evangélicos a desplazarse hacia Suramérica (Gill 1994). Cifras exponenciales demuestran el crecimiento sostenido de los protestantes: entre 1931-1938 los protestantes aumentaron de 271%, pero entre 1938 y 1957 su cantidad duplicó pasando a un crecimiento de 569%.

En paralelo se destaca que la proporción de curas católicos por habitantes iba disminuyendo cada vez más (Gill 1994). Esta falta de curas conllevó a un difícil arraigo del catolicismo en regiones remotas del país. En efecto la proporción de curas por habitantes era aun menor en las áreas rurales (Fleet y Smith 1991). Esto también da cuenta del poco empeño que le ponía la Iglesia en evangelizar las clases medias y bajas, la tradicional alianza con la élite le traería un costo importante.

Allí donde el catolicismo falló, el protestantismo evangélico triunfó: la habilidad para reclutar religiosos nativos, y el carácter de por sí más espiritual del evangelismo llevó a una rápida expansión de esta religión.

Cabe notar que de este carácter espiritual se desprende en gran parte la cisión que hubo dentro de la Iglesia Metodista Chilena en 1910. Hubo un debate en torno a la racionalidad del culto: muchos pensaban que había que promover métodos más espirituales. Se fundó entonces la primera iglesia Metodista Nacional, pues los más “espirituales” eran en mayoría nativos chilenos. (Gill 1998). Luego, en 1932 otra división separando a la Iglesia Metodista en Iglesia Metodista Pentecostal y Iglesia Evangélica Pentecostal.

Con la llegada de misioneros extranjeros, la rama evangélica del protestantismo se expandió rápidamente, atrayendo a las masas por su praxis espiritual.

En suma, contrariamente al caso argentino por ejemplo, en el cual los misioneros protestantes eran en gran mayoría extranjeros, la división de la Iglesia metodista y la habilidad de los misioneros extranjeros para reclutar a adeptos indígenas convirtieron al protestantismo en un problema chileno.

La reacción católica no tardó en aparecer. Por ejemplo el Padre Hurtado en 1941 en su obra “¿Es Chile un país Católico?”<sup>27</sup> denunciaba el avance del protestantismo explicando a la vez su éxito dentro de las clases populares. (Gill 1998). Llama a los sacerdotes católicos a inspirarse los métodos utilizados por los protestantes. Llama también a los laicos consagrados a aumentar sus esfuerzos, sobre todo a la Juventud Católica de Chile en la cual, al decir del autor, “residía el provenir de la Iglesia y de la Patria”<sup>28</sup>.

Así más de una década antes del Vaticano II, se empieza a expandir el creciente rol de los laicos dentro de la vida religiosa. Fue una de las principales estrategias para combatir al protestantismo. También, este fenómeno fue utilizado para combatir el avance de otras amenazas, como la francmasonería o el marxismo.

El combate del marxismo también surge a principio del siglo XX. Con las encíclicas papales “*Rerum Novarum*” (1891) y “*Quadragesimo Anno*” (1931) que incitaban a proteger a los trabajadores frente a los avances comunistas garantizándoles protección con los abusos del capitalismo. Así en la primera de estas encíclicas, el papa León XIII considera que la opción socialista (es decir la abolición de la propiedad privada) va en “contra de la naturaleza de las cosas”<sup>29</sup> pues la propiedad privada es un derecho inherente al hombre por su condición humana (y no animal). Sosteniendo además que “toda la doctrina de la religión Cristiana, de la cual es intérprete y custodio la Iglesia, puede (...) unir a los ricos con los proletarios, (...) llamando a ambas clases al cumplimiento de sus deberes respectivos, y ante todo a los deberes de justicia”.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Publicado en 1941

<sup>28</sup> citado por Espinoza Santander, P. (2005). “¿Es Chile un país católico? Polémica en torno a un libro del padre Hurtado”, *Teología y Vida*, 46(4), 625-674.

<sup>29</sup> Pontifice Leon XIII,(1891), *Rerum Novarum*, Carta enciclica, (párrafo 13) disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html)

<sup>30</sup> Ibid 29, (párrafo 15)

Pese al llamado del padre Hurtado y los cambios en el Vaticano, la falta de curas limitaba el trabajo que podía hacer la Iglesia con los más humildes más aun cuando le pesaba muy claramente la alianza con los conservadores que, hasta mediados del siglo XX, la Iglesia no se atrevió a romper.

Esto explica porque en un principio el crecimiento de la actividad pastoral a través de la participación laica fue privilegiado. Fueron creados nuevos movimientos como la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Agrícola Católica (JAC) y la Acción Sindical Chilena (ASICH) y el Hogar de Cristo. Las dos últimas fueron fundadas por el padre jesuita mencionado anteriormente: el padre Hurtado. Estas organizaciones se ocupaban de ayudar a los trabajadores que sufrían de malas condiciones laborales.

Además, la Iglesia, para no ser tan criticada por los conservadores buscó la alianza con los sectores de clase media. Sin embargo, este alianza duró poco, pues por un lado, el vínculo estrecho de los miembros de la *Acción Católica* con los demócratas-cristianos llevó a varios de la primera a dedicarse en exclusivo a la actividad política, dejando atrás la religión, sobre todo cuando fue electo el presidente Eduardo Frei en 1964 (Smith 1986).

Por otra parte, pese a los esfuerzos emprendidos durante la presidencia de Frei para mejorar las condiciones socio-económicas de los trabajadores; la situación de esta clase no cambió mucho. Esto terminó volcando la estrategia de la Iglesia hacia los más pobres.

Para concluir todos estos factores socavaron la tradicional alianza de la Iglesia con la élite conservadora. Cabe señalar que dado la amplitud de estos fenómenos y la influencia del Vaticano limitaron el marco de acción de la Iglesia: no le quedaba más que orientar su pastoral hacia los principios de justicia social.

Además, la base tradicional conservadora por entonces se había desmoronado: hubo en 1938 una escisión dentro el partido Conservador. Fue paradójicamente la Iglesia quién causó esta división (Gill 1995, Smith 1986), los católicos más conservadores sorprendidos por la supuesta “manipulación” o interpretación errónea del Evangelio de los más progresistas se reagruparon y crearon la *Falange Nacional* (ala más extremista).

En suma, la ruptura de esta alianza marcaba una verdadera divergencia de intereses con la clase alta conservadora.

A la luz de las enseñanzas del Segundo Concilio del Vaticano y de la Conferencia de Medellín<sup>31</sup> fueron creadas las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) dirigidas por grupos de monjes o sacerdotes y de laicos. Estas comunidades fueron establecidas para que los trabajadores urbanos o los trabajadores rurales, que tenían poco contacto con la religión católica, pudiesen tener un aprendizaje básico de la biblia (Smith 1986)<sup>32</sup>. A su vez estas opciones distanciaron a la élite conservadora quién criticaba la instrumentalización de las CEBs por los marxistas. Durante la dictadura de Pinochet, la junta usó esos mismos argumentos para desacreditar la acción de la iglesia y perseguir a curas “subversivos” (Smith 1986).

## **2.B. La Canalización de las Demandas de la sociedad durante la dictadura**

Estos elementos dan cuenta del panorama político en torno a la Iglesia en las décadas posteriores al golpe. El golpe, interviniendo en un momento de crisis fue en una primera instancia sostenido por la Iglesia para permitir la rápida restauración democrática (Bowers 1988; Gill 1998). También, si bien los obispos eran mayoritariamente progresistas, se oponían intrínsecamente al avance del marxismo. Por fin, el gobierno de Allende había agravado las divisiones y las tensiones entre las clases sociales lo cual dificultaba la actividad pastoral de la Iglesia.

Este apoyo al gobierno no duró mucho, muy pronto surgieron las primeras tensiones con el gobierno. En 1974, después de la conferencia episcopal, los obispos expresaron públicamente su malestar frente al clima de terror impuesto por el gobierno.

El giro progresista de la Iglesia llevó consecuentemente a una alienación de intereses agravada además por el carácter autoritario del régimen.

En 1973, fueron creados por sacerdotes católicos y protestantes el Comité de Cooperación por la paz (COPACHI) y la Comisión Nacional de ayuda a los refugiados (CONAR). Si bien fueron creadas conjuntamente por protestantes y católicos, los esfuerzos y la dedicación de estos últimos fue mayor (Gill 1998).

---

<sup>31</sup> Durante la conferencia de Medellín se ordena la reestructuración de las parroquias en pequeñas comunidades por barrios para poder evangelizar. Esta reestructuración no debía sin embargo conllevar a una separación de estas comunidades de las grandes estructuras nacionales. (Smith 1982)

<sup>32</sup> Brian, S. (1986). “Chile: Deepening the Allegiance of Working- Class Sectors to the Church in the 1970s”, en Levine D. *Religion and Political Conflict in Latin America*, (capítulo 8), Chapter Hill and London: University of North Carolina Press.

Estas dos organizaciones ayudaban a las víctimas del gobierno. Por ejemplo, la CONAR con la ayuda de la Comisión de refugiados para Naciones Unidas, ayudó a 5000 extranjeros a salir del país antes de Febrero 1974. Estos extranjeros habían ido a Chile durante el gobierno de Allende para escaparse de otras dictaduras.

El COPACHI se ocupaba de procurar asistencia legal a los condenados y otros servicios básicos, y a su vez asistencia moral y médica a las familias de las víctimas de la represión organizada por la policía del Estado, la DINA.

Fundado inicialmente en Santiago de Chile, el COPACHI multiplicó sus oficinas rápidamente por todo el territorio. En poco tiempo, esta organización tenía locales en veinte y dos provincias chilenas. Así, del momento de su creación hasta su precipitada clausura en Diciembre de 1975, el COPACHI defendió alrededor de 7000 ciudadanos de Santiago que fueron arrestados y 6000 trabajadores que habían perdido su trabajo por razones políticas<sup>33</sup>.

Por otra parte, además de la represión organizada por la DINA, el giro económico neoliberal emprendido por Pinochet perjudico mucho a los más pobres. El desempleo llegó a 18,7% en 1975.

Los miembros del COPACHI intentaron de remediar a esta situación ayudando a cooperativas rurales y pequeñas empresas (Smith 1986).

También, organizaron a nivel local una extensa red de servicios sociales y abrieron varios centros de salud y cantinas escolares para los niños, centro de rehabilitación para los alcohólicos, clubs para los jóvenes. Estas estructuras pudieron desarrollarse a nivel local ya que el COPACHI trabajo estrechamente con las comunidades eclesiales de base ya desarrolladas a ese nivel.

Por último, los sacerdotes católicos trabajando en la organización garantizaron un asilo seguro a los refugiados políticos en conventos y monasterios y luego ayudándoles a salir de Chile. Por ejemplo, en Noviembre 1975, un grupo de sacerdotes, de monjas y de miembros del COPACHI ayudaron a militantes del *Movimiento de Izquierda revolucionario (MIR)* a escaparse de Chile y encontrar asilo en Costa Rica. Fue en este entonces que Pinochet presionó al cardenal y arzobispo de Santiago de Chile, el Cardinal Silva quién estaba muy involucrado en la COPACHI, para que este cierre la COPACHI.

---

<sup>33</sup> Smith, B. "Old Allies, New Enemies: The Catholic Church as Opposition to Military Rule in Chile, 1973-1979" en Valenzuela, S. y Valenzuela, A. (1986). *Military rule in Chile, Dictatorships and Oppositions*, capitulo 8, Baltimore, MD: John Hopkins University Press

Este último, poco amedrentado por Pinochet, concentró todos sus esfuerzos en la por entonces recién abierta organización llamada la Vicaria de la Solidaridad (Aguilar 2002). Dicha organización seguía ofreciendo los mismos servicios que la COPACHI, pero la gran diferencia fue que esta última estaba más ligada a la Iglesia, ya que el cardenal Silva consiguió integrarla dentro de la estructura del arzobispado de Santiago para que esta quedase bajo su estrecha cautela. Además, esta organización fue empleada por la Iglesia para hacer valer su doctrina social (Smith 1986). En Julio 1975, el arzobispado de Santiago de Chile publicó la *Pastoral de la Solidaridad*, un documento reivindicando la solidaridad y la Vicaria como medios para cumplir este fin. (Aguilar 2002). Hasta 1980, la organización asistió a 900 000 chilenos. En promedio una de cada sesenta personas recibió ayuda de esta organización (Smith 1986). Como el COPACHI, la Vicaria también asistió a varios proyectos llevados a cabo dentro de las comunidades de base.

Todas estas organizaciones protectoras de los derechos humanos tuvieron un impacto positivo ya que pudieron canalizar las demandas de la sociedad civil y sobre todo las de la clase trabajadora. Estas organizaciones recibieron grandes ayudas de la Comunidad Internacional (tanto laica como católica). Entre 1976 y 1979, organizaciones católicas brindaron un apoyo financiero de en total casi 67 millones de dólares de los cuales casi 8 millones fueron acordados a la Vicaria de la Solidaridad. Se observa una extensa red organizada localmente a través de las comunidades y a su vez dirigida nacionalmente por estas organizaciones solidarias.

Como se ha mencionado en el capítulo 1, algunos académicos argumentan que el impacto de las CEBs no fue muy grande (Fleet 1992), solo 2,5% de los habitantes de Santiago de Chile y su conurbano participaban activamente en estas comunidades eclesiales. También postula que era el entorno político, la relativa radicalidad del contexto el factor principal para determinar la radicalidad y la oposición al gobierno de dichas estructuras.

Sin embargo, otros autores como Brian Smith (1986) y Antony Gill (1995,1998) explican que estas estructuras lograron integrarse y formar parte de mas grandes organizaciones como la Vicaria de la Solidaridad.

En este sentido, si se retoma la literatura sobre los movimientos sociales americana que analiza a la Iglesia como una estructura (Zald and McCarthy 1987; McAdam 1982 ; Morris 1984 ; Smith 1991), las organizaciones mencionadas se integran como parte de la Iglesia y forman una red que canaliza las demandas de los más pobres.

Además, muchos miembros de los partidos políticos opositores al gobierno participaron en los servicios sociales desarrollados por la Iglesia. Así activistas de clase media perteneciendo al

grupo socialista, al partido comunista o al partido demócrata cristiano participaron en estos programas.

Esto demuestra el relativo grado de solidaridad que reinaba, y pese a sus diferencias ideológicas los militantes trabajaron conjuntamente pues su interés era el mismo que el de la Iglesia: oponerse al gobierno.

Durante los años 1980, la Iglesia se dedicó a ser una mediadora entre los partidos políticos y el gobierno (Gill 1995). Las confrontaciones directas con el gobierno cesaron para dar lugar al compromiso y mantener el dialogo abierto entre Pinochet y sus aliados. En 1983, el cardinal Silva Henríquez presenta su renuncia debida a su edad avanzada (Aguilar 1982) y el arzobispado de Santiago es retomado por un conservador el Cardinal Fresno Larraín. Pese a su posición conservadora este arzobispo se mostró en algunas ocasiones como defensor de los derechos humanos, y atento a los reclamos de la sociedad civil pero otras veces actuó como cómplice del gobierno (Bowers 1988). Por ejemplo en 1986, el cardenal Fresno y otros obispos se unieron al llamado de huelga nacional en contra del gobierno hecho por los sindicatos. Sin embargo en 1985, el cardenal había hecho una propuesta de acuerdo nacional basada en una fórmula que favorecería a los partidos políticos de centro-derecha, algo visto como aceptable por el gobierno (Bowers 1988).

Otros obispos conservadores hicieron declaraciones también a favor del gobierno. Por ejemplo en julio 1988, el presidente de la conferencia Episcopal Chilena Carlos Gonzales se reunió con el director del Servicio de Voto para discutir acerca del sistema que iba a ser empleado para el plebiscito de ese año. Después de esta reunión declaró públicamente que todos los recursos usados por el gobierno para el Plebiscito eran seguros, y que la posibilidad de fraude sería nula.

Paradójicamente, en julio de 1988, los obispos en la Conferencia Episcopal habían declarado su preocupación por la falta de acceso a los medios de los oponentes al gobierno lo que claramente perjudicaría la validez del plebiscito. También, declararon que la libertad política debía ser acordada y que las declaraciones odiosas incitando a los votantes a votar por facciones del régimen debían cesar pues eran claramente aleatorias y no ayudaban a la justa de liberación (Bowers 1988).

Si se analizan comparativamente todas estas declaraciones se observa una cierta ambivalencia en el discurso de los obispos católicos. Sin embargo, esta ambivalencia lejos de ser el producto de la indecisión, demuestra la voluntad por parte del episcopado de conllevar una relación más cordial

con el gobierno para poder volver rápidamente a la democracia (Bowers 1988, Gill 1998, Aguilar 2002).

Quizás el ejemplo más propicio para ilustrar este punto sea la actividad llevada a cabo por el arzobispo de Santiago. Conservador y en muchas ocasiones aliado del gobierno buscó que los partidos políticos pudiesen dialogar, y dado el cuadro prohibitivo, autorizó a partidos políticos (sobre todo a los demócratas-cristianos) a juntarse en los centros espirituales de retiro y otros lugares que pertenecían a la Iglesia (Aguilar 2002).

Esta ambigüedad se explica por varios factores, el principal siendo el rol del Vaticano quien en varias ocasiones le reprocho a la Iglesia Chilena su rol demasiado político. En 1987, la visita del Papa y sus declaraciones a favor del gobierno son un ejemplo de esto (Bowers 1988). También se recuerda el alto costo financiero inducido por la dependencia económica de la Iglesia al Estado mismo aun después de la separación formal. Por último, la falta de curas fue un gran límite a los esfuerzos ecuménicos llevados a cabo en este periodo.

No obstante, no se puede concluir que esta ambigüedad es el síntoma de una Iglesia dividida, o que solo fueron las bases de la Iglesia las que llevaron a cabo las acciones opositoras al gobierno. Como visto antes, hubo una verdadera ruptura de la tradicional alianza que unía la Iglesia con el Estado, que conllevó a una clara divergencia de intereses. El giro de la Iglesia hacia el progresismo la ponía en total antagonía con el gobierno ya que este último impulsaba políticas de corte neoliberales que iban en contra de los intereses de los trabajadores.

Además, como se ha mencionado previamente, varios partidos políticos participaron de las obras impulsadas por la Iglesia y se beneficiaron de la protección que dicha institución les brindó. Esto demuestra que la Iglesia pudo canalizar las demandas existentes dentro de la sociedad, y pudo abrir y acordar espacios para el debate político. Quizás, la mejor conclusión sea la de Brian Smith: “*institutional resources were more important than its moral voice in alleviating the effects of repressive governments*”<sup>34</sup>. La ambigüedad del discurso no le resta importancia a toda estructura social que esta institución desarrollo durante la dictadura.

### ***El caso brasileño***

---

<sup>34</sup> citado por Bower S. (1988), « Pinochet's Plebiscite and the Catholics : The dual Role of the Chilean Church », *World Affairs*, 150 :2, pag. 51-58

En Brasil al igual que en Chile, la Iglesia se opuso al gobierno al adoptar una estrategia progresista. Sin embargo, una de las mayores diferencias fue la ausencia de una estrategia electoral: no hubo ni una alianza con un partido conservador o demócrata cristiano. La ausencia de esta alianza explica en gran parte la divergencia entre la estrategia de oposición brasileña con la estrategia de oposición Chilena.

Por otra parte, la temprana independencia de la Iglesia con respecto al Estado marcó una distancia entre los dos poderes.

## **2. A. Hacia un sindicalismo campesino: confrontación con la competencia religiosa y el avance comunista**

La separación de la Iglesia y del Estado fue establecida en la Constitución de 1891. Esta separación no fue tan bien recibida por el episcopado ya que se mantuvo el régimen del patronato<sup>35</sup>. Y esto pese a que el Catolicismo haya sido declarado como la religión oficial y que se haya impuesto más o menos un monopolio religioso. Se autoriza la libertad de culto pero no se autorizan las construcciones de lugares de culto que no fuesen católicos. El régimen del patronazgo fue uno de los legados de la corona portuguesa que exigía el sello imperial en importantes documentos eclesiales (decretos de concilios y cartas apostólicas) y el poder para nominar obispos. El estrecho control del Estado causó tensiones durante casi todo el siglo XIX llevando consecuentemente a la caída de la monarquía en 1889 y el fin del patronato. Por otra parte, el clero al formar parte de la burocracia adquirió un peso político importante, fue un importante instrumento del Estado que construyó un cuerpo eclesiástico administrativo distribuido por todo el país.

Sigue un periodo de coexistencia relativamente pacífica entre la elite eclesial y la cúpula del Estado. El proceso de liberalización surgió más tarde que en Chile. Recién después de la Gran Depresión de 1930, comenzó este proceso con el desarrollo de la industria nacional por el proceso de sustitución de importaciones (Adriance 1992). Bajo el *Estado Novo* de Vargas se emprende esta transición de una economía principalmente agrícola a una economía industrial lo que llevó al éxodo masivo de millones de campesinos a centros urbanos.<sup>36</sup> Por otra parte, la

---

<sup>35</sup> Trindade, H. y Salazar, G. (1986). "La construcción del Estado nacional en Argentina y Brasil (1810-1900)", *Revista Mexicana de Sociología*, 48(1), 131-166.

<sup>36</sup> Adriance, M. (1985). "Opting for the poor: a socio-historical analysis of the changing Brazilian Catholic Church", *Sociological Analysis*, 46(2), 131-146.

nueva reforma agraria condujo a que los trabajadores rurales fuesen expulsados de sus propiedades y deban trabajar para los nuevos propietarios por un bajo sueldo. Esto generó una serie de revueltas campesinas y rápidamente se armaron sindicatos y ligas campesinas. Estos sindicatos eran principalmente comunistas. Cabe notar que estos sindicatos comunistas se diferenciaban de las uniones que existían en los centros urbanos pues sus reclamos no eran los mismos. Además los sindicatos urbanos fueron, en un primer momento, controlados, por el Partido Comunista brasileño y luego por el régimen de Vargas con lo que quedaban fuera del alcance de la Iglesia.

Consecuentemente, los primeros giros progresistas de la Iglesia se orientaban a canalizar las demandas de estos campesinos (Adriance 1992).

Sin embargo, la situación en los centros urbanos también alarmaba al clero católico. El masivo éxodo rural condujo a la expansión de templos sincretistas (mezcla de catolicismo con religiones africanas y indígenas) y pentecostales dentro de las ciudades. Estas religiones sobre todo el sincretismo ya existían desde la época colonial, pero solo se transformaron en un problema para los católicos cuando pusieron en peligro el monopolio de su religión.<sup>37</sup>

Este fenómeno fue potenciado por la llegada de nuevos inmigrantes a principios del siglo XX. Al igual que en Chile, el auge del pentecostalismo fue potenciado por la llegada de extranjeros: en 1910 en Sao Paulo un inmigrante Américo-italiano, Luigi Francescon, fundó la Congregación Cristiana de Brasil; un movimiento pentecostal que rápidamente se difundió en los barrios populares de la área metropolitana. También surgió una rama autóctona del Pentecostalismo con la creación de las “Asambleas de dios” en 1910. En los años 1930, rápidamente se expandió esta corriente evangélica a nuevas zonas urbanas como Rio de Janeiro o Puerto Alegre. Así, dichas Asambleas de dios pudieron tener adeptos en regiones urbanas en las cuales residía la mayor parte de la población brasileña<sup>38</sup>. En total, en Brasil los Pentecostales representaban 50-70% de la población protestante cuando en Chile representaban casi 80-90% de esta misma. Pero en los dos casos el impacto de estos misioneros fue una traba para la estrategia de la Iglesia por la atracción que dicha religión lograba ejercer en las clases populares. Así el pentecostalismo en América Latina fue diferente del europeo pero también fue diferente de otras ramas protestantes del mismo

---

<sup>37</sup> Mallimaci F. y Béliveau V. (2007), “Creencias e increencia, en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”, *Revista Sociológica Argentina*, 5(9), 44-63.

<sup>38</sup> Parker, C. (1993). “Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista”, (capítulo siete), México: Fondo de Cultura Económica.

continente. Si bien el proceso tuvo un auge urbano, también como mencionado anteriormente tuvo un peso importante en el dominio rural. En realidad, era todo parte de un mismo proceso si se tiene en cuenta la lógica de poder existente, pues con el auge del capitalismo fueron marginalizados tanto la clase obrera urbana como los trabajadores rurales debiendo adaptarse a las reformas dentro de su territorio ya sean causadas por la repartición de la tierra como por la revolución de las formas de producción (Parker 1993). El Pentecostalismo se convirtió a partir de los años 1930 en una forma de protesta en contra de la oligarquía.

En suma, tanto la competencia religiosa como el auge comunista impulsaron la Iglesia a centrarse en los más pobres. Sin embargo, contrariamente al caso Chileno, no hubo una alianza explícita con la clase conservadora, en gran parte porque la burguesía liberal surgió más tardíamente ya en un tiempo en el que el comunismo y el pentecostalismo se estaban convirtiendo en un peso demasiado importante. Consecuentemente, la iglesia brasileña no tuvo que elegir entre su alianza con los conservadores y su estrategia de evangelización.

## **2. B. La Génesis de la opción para los pobres**

La lucha de la Iglesia por ganar control de los sindicatos progresistas ganó aún más peso durante las décadas subsiguientes (los años 1940-1950) con la creciente preocupación del Vaticano acerca del rol del comunismo.

El rol de los laicos ganó por entonces un peso considerable, gracias a la reestructuración de la Acción Católica, el surgimiento de nuevas organizaciones religiosas compuestas por laicos y en paralelo la creación de la CNBB.

Fundada en 1930, la Acción Católica atraía principalmente a miembros de la clase alta y su marco de acción se limitaba a las obras de caridad (Adriance 1992). Sin embargo a partir de 1948 la Acción Católica es reestructurada por sus dirigentes religiosos como Don Héctor Cámara. Durante esa reestructuración aparecieron nuevas agrupaciones juveniles como la Juventud de Obreros Católicos (JOC), las Juventudes Agrarias (JAC) la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC) (Marin 2003). De hecho, esta reestructuración siguió el modelo francés de organización dentro del cual la Acción Católica es dividida en pequeñas organizaciones dependiendo de la profesión o el entorno (Adriance 1985). En suma, antes de la reestructuración, la AC brasileña seguía el modelo italiano que dividía esta estructura en grupos en función del género y de la edad y luego adoptó el modelo francés.

Por otra parte, poco tiempo después en 1952 fue creada la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños (CNBB) con el acuerdo de la subsecretaria del Estado del Vaticano (Adriance 1985). El acuerdo del Vaticano fue un paso importante, pues nunca hubo en la práctica un acuerdo para la creación de una estructura permanente como esta. Además de eso, en ningún país de América Latina, el Vaticano había expresado su deseo por inmiscuirse en los asuntos de la Iglesia nacional.<sup>39</sup> Quizás el Vaticano percibió el peligro del protestantismo en unos de los países con más fieles en el mundo. Dos años luego de esta creación el Vaticano envió un nuncio, D. Armando Lombardi quién durante diez años orientó junto con Helder Cámara, la política de la CNBB. Quedaba por entonces claro que esta institución se había transformado una instancia que guiaba las decisiones de la Iglesia (Della Cava, 1974).

Toda esta ola vanguardista sacudió los restos del tradicionalismo de la Iglesia Católica y a la vez con estas nuevas estructuras permitieron que el cambio perdurase en el tiempo. La Acción Católica fomentó una nueva generación de curas y obispos progresistas. (Marin 2002). Asimismo, la CNBB y la Conferencia de Religiosos brasileños (CRB) habilitaron una expansión rápida de las ideas progresistas acerca del rol del Estado y de la Sociedad. Por ejemplo en Marzo de 1961, fue acordado entre la CNBB y el estado el lanzamiento del Movimiento de Educación de Base (MEB). El objetivo del movimiento era lograr afirmar la presencia episcopal en el campo y contrarrestar los movimientos sindicales comunistas como la *Ligas Campesinas de Juliao* y el Partido Comunista del Nordeste Brasileño. Por más de que el comunismo también representó una amenaza en los centros urbanos, los sindicatos populistas de las ciudades eran demasiado fuertes para ser contrarrestados (Marin 2002).

Así el objetivo del MEB era educar y por supuesto evangelizar y dotar a los campesinos de una voz que no fuese atea. Financiado por el Estado y controlado por la Iglesia el MEB se expande muy rápidamente, aprovechando las altas tasas de analfabetismo de los adultos. Este movimiento tuvo un impacto considerable también porque fue implementado por jóvenes de la Acción Católica (sobre los de la JUC) que se habían rápidamente politizado y reinterpretado el giro progresista de la Iglesia a la luz de la lucha marxista. La educación paso así por una politización de los campesinos. El carnet de alfabetización nacional *Vivir para Luchar* demuestra el contenido político de la MEB. En suma, las clases de lengua, religión y consciencia social fueron difundidas a través de programas de radio en áreas rurales, el programa se expandió rápidamente a nivel

---

<sup>39</sup> Della Cava, R. (1974). "Igreja e estado no Brasil do Século XX : Sete Monografias recentes sobre o Catolicismo Brasileiro (1916-1964) ", *XXVI Reuniao Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciencia em Recife*.

nacional y en 1963 ya estaba presente en 15 estados nacionales y poseía mas de 7000 escuelas “radiofónicas” en 59 diferente diócesis (Marin 2002).

El golpe le pone un punto final a este giro progresista pues los fondos son rápidamente cortados. En el caos reinante, el golpe es recibido casi unánimemente como un alivio para la mayor parte del episcopado (fuente). Algunos autores como Adriance (1985, 1992) Hewitt (1989) Marin (2002) reinterpretan este retiro de la Iglesia por la fragilidad del movimiento progresista. Pero rápidamente, la opinión de los obispos cambia pues, los católicos (tanto clérigos como laicos) fueron perseguidos y encerrados por el régimen militar. En 1968 por ejemplo, el arzobispo Lorscheider, por entonces secretario general de la CNBB estaba a punto de dar una conferencia en la Universidad Católica de Rio de Janeiro cuando fue detenido por las tropas federales sin ninguna aparente razón. Encarcelado, pudo confirmar los que algunos laicos y clerigos decían sobre el régimen (Adriance, 1985).

Pero inclusive antes de 1968, la Iglesia logró volver a construir la vía progresista que había empezada antes de la dictadura. Por ejemplo con la creación del Plan Unificado de la Pastoral en 1965 que representa la institucionalización de la opción para los pobres aun después que el riesgo comunista haya desaparecido. Este plan sigue el plan fomentado en 1962, el Plan de Emergencia. En 1961, el Papa Juan XXIII escribió una carta para todos los obispos latinoamericanos pidiéndoles de solucionar la falta de pastoral en el continente. Para lograr eso objetivo, el papa pidió que se creen conferencias episcopales, plan pastorales unificados y un mayor compromiso de los obispos. Como en Brasil, ya existía una conferencia episcopal, la reacción fue inmediata, tan sólo meses después fue publicado por la CNBB el Plan de Emergencia. El plan se centraba en cuatro áreas: la renovación del clero, la promoción de la educación católica (vía el MEB por ejemplo), la restructuración de las parroquias y los programas socio económicos. Este programa permitió una restructuración de las parroquias en pequeños agrupamientos. Las Comunidades Eclesiales de Base fueron iniciadas en Brasil antes de la Conferencia de Medellín (1968). El PPC, el Plan de Unificación Pastoral es entonces una continuación del Plan de Emergencia inspirado por otra parte en la reformas del Segundo Concilio del Vaticano.

Así, la estrategia meramente defensiva de la Iglesia para combatir sus dos mayores rivales: el pentecostalismo y el Comunismo se institucionaliza después de la dictadura cuando el riesgo comunista había desvanecido (o por lo menos era la mayor presa del régimen). Además, la temprana organización de las Comunidades Eclesiales de Base, demuestra que esta institucionalización debutó bien antes que en otros países como Chile. Es más, los obispos

progresistas brasileños influenciaron importantemente el rumbo de las dos Conferencias latinoamericanas (Medellín y Puebla) (Adriance 1985).

Algunos autores como Bruneau (1985) destacan que estos cambios constituyen en si una estrategia de adaptación al cuadro sociopolítico al cual la Iglesia se ve confrontada. En una democracia abierta la Iglesia hace frente a una competencia política y moral importante por lo que decide ampliar su pastoral, y en el contexto de la dictadura logra convertirse en plataforma política. Sin entrar en un debate académico una de las mayores razones por las cuales esta estrategia pudo establecerse fue el alto grado de institucionalización de la Iglesia Católica en Brasil. Como se ha mencionado anteriormente, desde el siglo XI el cuerpo eclesiástico tiene una estructura burocrática bien organizada. En un principio le servía al Estado pero después de la separación esta estructura perduró y sirvió para crear una cierta cohesión. Eso no implica que todos los curas sean progresistas, pero si se puede inferir que en un país en el cual el grado de institucionalización de las otras instituciones políticas era bajo<sup>40</sup>, esta cualidad le jugó a favor a la hora del cambio. En suma, no importa que facción de la Iglesia implementara el cambio sino como esta organización pudo implementar el cambio.

## **2. C. Las características de la opción para los pobres**

En Mayo 1970, la XI asamblea general de la CNBB divulga un nuevo documento que denuncia los abusos del régimen militar: la tortura, los procesos jurídicos injustos, la violación de los derechos humanos, y la poca visibilidad de las políticas de gobierno.

Entre 1974 y 1978 la CNBB lidera la resistencia al régimen, sigue denunciando los actos arbitrarios del gobierno. Esta posición atrae a numerosos laicos partidarios de la democracia. Bajo la tutela de Dom Evaristo Arns, el cardenal obispo de Sao Paolo, la CNBB presiona al gobierno para que ponga fin a la tortura, a la ley de seguridad nacional y al AI5<sup>41</sup>. La CNBB, publica una serie de documentos atacando la acción del gobierno y se posiciona claramente a favor del pueblo. En Noviembre de 1977, por ejemplo, la declaración de la CNBB observa que los religiosos que defienden al pueblo brasileño son atacados y perseguidos por el régimen. Sin

---

<sup>40</sup> Se explicara este punto en la sección subsiguiente, la alta fragmentación partidaria y el control de los sindicatos urbanos por el estado le dio margen a la Iglesia para actuar.

<sup>41</sup> AI5 o *Ato institucional num. 5*, es el quinto decreto promulgado por la Dictadura brasileña después del golpe de Estado. Este decreto de 1968 se sustituye a la Constitución del 24 de Enero de 1967 y le otorga poderes extraordinarios al presidente que puede imponer leyes sin tener cuenta de los límites constitucionales. Además, fueron cerrados todos los canales que difundían las reivindicaciones públicas.

ceder a sus convicciones, los obispos declaran que la Iglesia se centra en los más “pobres” y los más “oprimidos” (Bruneau 1981:278) y que no puede permanecer callada frente a la miseria, la hambruna de los más pobres y el desalojamiento de los indígenas de sus tierras. En febrero 1977, fue publicado otro documento intitulado “las Exigencias Cristianas de un Orden Político” (*Exigencias Cristas de uma ordem política*), en la cual los obispos postulan que el Estado debe ser el garante de los derechos individuales, que toda fuerza ilícita es una forma de violencia y por fin que la dicha seguridad nacional no debe ser incompatible con la seguridad de los individuos. Además, los obispos vuelven a afirmar su compromiso con los marginalizados y denuncian las injusticias sociales poniendo en tela de juicio el compromiso del gobierno por el bien común.

Además de las declaraciones de los obispos, la CNBB impulsó varios programas a nivel nacional, como la Comisión por la Justicia y la Paz, creada en 1970 esta fue dividida en varias comisiones a nivel regional o de la diócesis. En 1980, estas comisiones se habían expandido a cuatro regiones diferentes. Estas comisiones se dedicaron a publicar textos y panfletos dedicados a los derechos humanos, asistencia legal para los perseguidos por el gobierno (además de asilo) (Bruneau 1985). También, la CNBB se inmiscuyó en la causa campesina. Por entonces, ya habían sido impulsadas varias reformas agrarias pero ninguna pudo poner un punto final a la distribución desigual de la tierra. El desalojamiento de los campesinos de sus tierras para poder comprar o vender los terrenos (meta especulativa para controlar la inflación) exacerbó la pobreza en el campo. Las anteriores intervenciones de la Iglesia en el campo le habían ya otorgado una creciente masas de fieles dentro del campesinado. Sin embargo, estas intervenciones no habían puesto fin a la distribución desigual de la tierra. Este problema llevó además a un masivo éxodo rural hacia los suburbios pobres de las grandes ciudades. La cantidad de habitantes viviendo en las *favelas* aumentó viviblemente haciendo la marginalización más difícil de combatir.

La Comisión por la Justicia y la Paz (CJPB) junto con la CNBB organizó en 1975 una conferencia para discutir de esa situación. Tres medidas fueron luego impulsadas: la creación de la Comisión de Tierra (*Comissao de Terras*) para promover e impulsar programa a favor de la reforma ; difundir y defender la reforma agraria, incentivar a grupos dentro de los diócesis para organizar asistencia legal y promover campañas de información para los campesinos y otros agentes pastorales. En Noviembre de 1977, la Comisión para la Tierra (llamada entonces “Comisión Pastoral para la Tierra” CPT) se puso en marcha (fueron organizadas conferencias, boletines mensuales, estudios de caso, organización a nivel del diócesis de pequeños grupos de discusión).

Por otra parte, la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) tuvo un vínculo importante con el Movimiento de los Sin Tierra (MST) formando varios de sus líderes.

En paralelo, la CNBB obro por la causa indígena con la creación de la CIMI (*Conselho Indegnista Missionario*). Creada en 1972, esta organización intentaba paliar la ineficiencia de las dos precedentes organizaciones para la causa indígena (*Serviço de Proteção dos Índios* SPI y la FUNAI *Fundação Nacional do Índio* – ambas organizaciones corruptas e ineficientes). La CIMI al igual que la CPT quedo bajo la tutela de la CNBB, lo que le permitió protección con respecto al gobierno militar. Asimismo, CNBB pudo impulsar y coordinar las acciones de la CIMI. En poco tiempo la CIMI adquirió una visibilidad nacional e internacional, obrando por los derechos de los indígenas múltiples veces violados por los *fazendeiros* y las grandes empresas (sobre todo en la Amazonia) (Marin 2002). Uno de sus mayores logros fue el apoyo brindado para organizar las Asambleas de los jefes indígenas (15 asambleas entre 1974 y 1980). Con estas Asambleas los grupos indígenas lograron defender su identidad y oponerse a la política unificadora de la FUNAI (creada por el gobierno militar en 1967). Además, se logró la creación de la *Unao das Nações Indígenas* (UNI), el *Conselho pela coordinaçao dos povos indígenas do Brasil* (CAPOIB) y la *Coordinaçao de Organizações Indigenas da Amazonia brasileira* (COIAB).

En 1979, empieza la *abertura*, proceso político iniciado por el gobierno para darles más lugar a la oposición (a los sindicatos y a los partidos políticos) y la CNBB se retira entonces progresivamente del campo político (Marin, 2002). Igualmente siguió teniendo un rol importante, pues con los partidos políticos obró no sólo para oponerse al gobierno militar sino también para fomentar una solución nacional a la importante crisis económica que golpeaba a Brasil al final de la década de 1980. Para Bruneau (1985) este “nacionalismo” es un elemento importante pues para una institución que fue criticada por el gobierno por ser “extranjera” al depender de Roma y tener varios curas y religiosos extranjeros. Por ejemplo, en Abril 1984, la CNBB dio su apoyo a los partidos políticos de la oposición cuando se discutió en el congreso la enmienda para restablecer elecciones presidenciales directas para 1985. A través de un telegrama la CNBB se posiciono a favor de la enmienda. La enmienda no paso pese al sostén de la oposición de dicha medida y a la considerable movilización de la opinión pública a favor de esta medida. De nuevo, la CNBB impulso y sostuvo esta movilización pública (Bruneau 1985).

La CNBB no fue el único órgano de la Iglesia que jugó un papel determinante durante la dictadura militar. Al igual que en Chile se desarrollan las CEBs organizadas y dirigidas por

laicos, curas, monjas. Estas tuvieron un rol esencial para evangelizar a los creyentes más pobres. En 1990, se contaban entre 60 000 y 80 000 de estas pequeñas agrupaciones<sup>42</sup>.

Dichas agrupaciones forman un conjunto bastante heterogéneo, se tiene en cuenta el tamaño el tipo de organización y el grado de involucración en la arena política. Como mencionado en los previos capítulos, hay un debate académico con respecto al rol de las CEBs: la literatura marxista minimiza el aporte de estas organizaciones y al revés (y como es de esperar) los teólogos de la liberación hicieron de estas Comunidades un símbolo de liberación de las “masas oprimidas” (Hewitt 1990). Sin tomar posición, se puede destacar el aporte de las CEBs al combate agrario. La socióloga Madeleine Adriance<sup>43</sup>, conduce 49 entrevistas en 8 parroquias de la región de Para y en la región del Maranhao (38 laicos mayoritariamente miembros de uniones rurales; 11 agentes pastorales, 4 curas, 4 monjas, 3 laicos consagrados). Estas dos regiones fueron sumamente golpeadas por la cuestión agraria: en 1966, la junta militar crea la SUDAM (superintendencia para el Desarrollo de la Amazonia) que ofrecían incentivos financieros para atraer a inversores locales y extranjeros para desarrollar la agricultura y la minería en la región amazónica poco desarrollada.

Tres de las parroquias en Maranhao estaban localizadas en el Centro Norte de ese estado áreas en las cuales había una ocupación de largo tiempo de la tierra por familias campesinas antes de que, en los años 1970, nuevos terratenientes les quiten el territorio. El conflicto era por entonces bastante agudo pues ya habían tres miembros de la parroquia (que pertenecían a sindicatos agrarios) que habían sido asesinados. Muchos religiosos y laicos ya habían sido amenazados de muerte. En la cuarta parroquia de Maranhao situada en el este de la región, miembros de las Comunidades de base habían organizado varias ocupaciones exitosas. Lo mismo va en la región de Para.

Al entrevistarlos M. Adriance divide a los miembros de las CEBs en dos categorías: el primer grupo ya estaba afiliado a una CEB antes de que surgiese el conflicto con los nuevos terratenientes, en cambio, el segundo grupo no. De estas entrevistas, Adriance concluye que cuando las CEBs ya existían los miembros de estas podían movilizarse con más facilidad, como este testimonio lo muestra: “*By the means of the organization of the communities we learned the struggle for our rights*”. En los casos para los cuales la ocupaciones eran espontaneas, (dos

---

<sup>42</sup> Hewitt, E. (1990). “Religion and the Consolidation of Democracy in Brazil: the role of the Comunidades Ecclesiales de Base”, *Sociological Analysis*, 51(2), 139-152.

<sup>43</sup> Adriance, M. (1994). “Base Communities and Rural Mobilization in Northern Brazil”, *Sociology of Religion*, 55(2), 163-178.

parroquias de Para), se dieron sin organización previa, la respuesta violenta de los terratenientes hizo que estos ocupadores buscaran el apoyo de la CPT. La CPT les aconsejó de organizar CEB para poder actuar colectivamente.

El estudio de Adriance demuestra el rol importante que jugó la CEB como estructura para que los campesinos pudiesen ser movilizados. Igualmente, se entiende que estas dos regiones eran las mas afectadas por el conflicto, y si bien el rol de las CEBs fue en este caso clave, los parroquiales y los religiosos propulsados al centro del conflicto se vieron obligados a actuar.

En suma, estas distintas organizaciones le permitieron a la Iglesia un alto grado de influencia sobre la clase trabajadora tanto en el campo que en la ciudad. La alta organización de la CNBB, la importante cantidad de CEB y el apoyo de los laicos fueron los instrumentos claves de la Iglesia durante este periodo.

### **3. Iglesia en Chile y en Brasil: evaluando las diferencias entre las dos Iglesias**

#### **3. A. Las diferencias en la estructura de las Iglesias**

Las dos Iglesias se opusieron al régimen militar, a través de la creación de una gran red institucional permitiendo movilizar a la sociedad civil.

¿Se podría concluir entonces que no existen diferencias entre la estrategia de oposición? ¿Que no existen diferencias en las estructuras de cada Iglesia?

Lo que queda en evidencia es que la posición de la Iglesia durante la dictadura militar nos hace reflexionar sobre las causas que llevaron a una oposición tan fuerte.

Hubieron factores comunes: el avance del protestantismo, el comunismo hicieron que la Iglesia reoriente su pastoral para re-evangelizar a la clase trabajadora.

Hubo algunas diferencias, y si bien no determinaron el grado de oposición, pues en ambos casos la Iglesia puso en marcha un complejo aparato de oposición, sí determinaron las modalidades de acción. En suma, la Iglesia brasileña se transformó en una plataforma de la cual surgieron movimientos políticos mientras la Iglesia Chilena se posicionó como una mediadora entre el régimen y los partidos políticos.

En efecto, el proceso de industrialización tardía en Brasil, el alto grado de institucionalización de la Iglesia, y la fragmentación del sistema partidario distanciaron el cuerpo eclesial de la esfera

electoral. En el caso chileno, la industrialización temprana hizo emerger una burguesía liberal de origen protestante y a la vez una clase trabajadora urbana que adhería a los ideales marxistas y anarquistas. Para derrotar a estos avances de los protestantes y marxistas, la Iglesia Chilena aprovechó la devoción que el partido conservador le dedicaba. El peso dentro del ámbito político le dio a la Iglesia un cierto margen para buscar alianzas.

En cambio, en el Brasil, la Iglesia no buscó alianzas políticas porque desde la independencia se mantenía fuera del ámbito partidario. Al ser Brasil una monarquía durante el siglo XIX, el lugar de la Iglesia no causó tanta controversia como en el caso chileno. El republicanismo surgió después, cuando ya la Iglesia era independiente. Además de eso, surgió en Brasil muy tempranamente el problema del campo, que perduró a lo largo del siglo XX. Pese a las múltiples reformas, la desigualdad y desapropiación de las tierras siguieron perdurando. Los sindicatos rurales exentos del control del Estado pudieron desarrollarse de manera autónoma en el campo. Es precisamente este espacio “vacante”, esta ausencia del Estado lo que permitió un avance importante de la Iglesia católica. Esto también explica porque la Iglesia no optó por una estrategia electoral.

Por otra parte, el alto grado de institucionalización de la Iglesia en Brasil le dio un mayor poder para poder actuar sin la necesidad de tener una plataforma electoral. Se observa, tras analizar la acción del cuerpo eclesiástico el alto grado de coordinación entre los diferentes diócesis por las reuniones y el trabajo exhaustivo de la CNBB. Los diferentes programas o movimientos tuvieron también un alto grado de organización, de hecho hoy en día siguen existiendo por ejemplo el Movimiento de los Sin Tierra y la Comisión Pastoral de la Tierra. Este alto grado de institucionalización se debe a la adhesión de la Iglesia al cuerpo burocrático durante la monarquía en el siglo XIX y al hecho de que no hubo como el caso Chileno un conflicto que se terminó cristalizando en un partido político católico. También, el contexto socio-histórico del siglo XX brasileño hizo que la Iglesia prevalezca como una institución amplia y organizada comparada con otras estructuras partidarias que eran más pequeñas. El desarrollo importante de los sindicatos dependientes del Estado socavó el poder de los partidos políticos que querían cooptar a la clase trabajadora.

### **3. B. La relación con los partidos políticos y los movimientos políticos**

Volviendo más detalladamente al contexto político del siglo XX brasileño, como lo señalan varios politólogos, la democracia brasileña al igual que la de varios países latino-americanos fue tocada por golpes de Estados y cambios constitucionales que fragilizaron a dicho régimen. Desde la abolición del imperio en 1889, la primera Constitución republicana, basada en el derecho romano y en la Constitución norte-americana, ha sido cambiada varias veces. Fue cambiada para servir los fines autoritarios de Vargas (1934, 1937) y luego por los militares después del golpe de 1964<sup>44</sup>.

A partir de 1930, Brasil contó con sólo 18 años de gobierno democrático de 1946 a 1964.

Otra de las características del contexto político brasileño del siglo XX, un legado importante del régimen de Vargas, fue el control de los sindicatos y la despolitización de estos últimos<sup>45</sup>. En efecto, para ceder a las demandas de clase popular, son promulgadas, a partir de 1930, un conjunto de leyes que acuerdan más derechos a los trabajadores (incluyendo pensiones, seguro e indemnización en caso de accidente y vacaciones). Luego, en 1931, es promulgada una ley que habilita el control estrecho de los sindicatos. Esta ley, elimina a los sindicatos políticos e intenta reagruparlos. Vargas se topa empero con la oposición. A este primer avance hacia el régimen corporativista se opusieron los liberales conservadores y los comunistas. Descontentos del carácter apolítico de los sindicatos comenzaron una revuelta en Sao Paulo en 1932. En 1934, es proclamada una nueva constitución que favorece a los liberales conservadores, pero rápidamente la situación se deteriora: Vargas aprovecha la revuelta del Partido Comunista de 1935 y de la conspiración de 1937 para consolidar sus poderes. Es así que en 1937, asume poderes dictatoriales. Las reformas para controlar a los sindicatos siguen: los sindicatos izquierdistas y sus líderes son reprimidos. El movimiento obrero es así controlado y dirigido por el Ministerio de Trabajo. También se establecen impuestos para los sindicatos; se controla el derecho a intervenir y se monitorean estrechamente las actividades de estos grupos. Por último, se limita la cantidad de sindicatos: uno solo por jurisdicción, incentivos para unirlos son acordados, las federaciones son por sector y solo se admiten siete confederaciones nacionales (Collier.D y Collier R., 1991). Así el modelo Varguista de cooperativismo de Estado fue exitoso pues pudo cooptar al movimiento obrero y reagrupar varios movimientos bajo uno solo. Esta nueva propuesta apolítica limitó la influencia de los partidos políticos. Contrariamente al caso Argentino no hubo un intento

---

<sup>44</sup> Hartyln, J. y Valenzuela, A. (1995). “La Democracia en América Latina desde 1930”, en Bethell, L. A *History of Latin. America*, Cambridge: Cambridge University Press

<sup>45</sup> Collier, R. y Collier, D. (1991). *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

de movilizar el apoyo popular mediante un partido populista (Collier D. y Collier R.). Después de la presidencia de Vargas y durante la Segunda Republica (a partir de 1945) aparecen tres grandes partidos: la Unión Democrática Nacional (UDN), el Partido Social-demócrata (PSD), y el Partido Trabajador Brasileño<sup>46</sup>. En efecto, los partidos políticos de alcance nacional surgieron recién después del régimen corporativista. Como lo postula la socióloga Liliana de Riz<sup>47</sup>, “la política partidaria en Brasil fue un fenómeno tardío (se inicia en 1945) y de corta vida (el golpe de 1964 abortó ese primer intento de nacionalización de la política)”.

La Unión Democrática ya constituida en 1930, había presentando al único candidato de la oposición, desapareció en 1938 pero vuelve al escenario político en la Segunda Republica como el único partido anti- Vargas. Los dos otros partidos surgieron como resultado de las elecciones de 1945 y aglutinaron a las fuerzas de Vargas. El PSD reagrupaba así a los grupos que apoyaban a Vargas dentro de la democracia estatal y el PTB se constituyó a raíz de los sindicatos obreros creados por Vargas. Rápidamente sin embargo, la fuerza electoral de estos tres partidos fue decayendo. La Unión Democrática Nacional, por ejemplo, tenía que formar alianzas con otros grupos para ganar terreno en el ámbito electoral. Además, aparecieron muchas organizaciones políticas de base electoral limitada lo cual fomentó la creación de alianzas y coaliciones con los partidos principales. Es así que por ejemplo en 1962, 33% de los candidatos del PSD, 43% de la UDN y 39% del PTB lograron entrar a la cámara baja mediante alianzas (Aguirre 2001).

Además, la formación de coaliciones de partidos políticos tan diferentes los unos de los otros dificultó la gobernanza durante este periodo<sup>48</sup>.

Teniendo en cuenta este panorama, la Iglesia decide de no respaldar ningún partido cuando se habilitan las elecciones presidenciales de 1945. Además, la Iglesia había respaldado la dictadura de Vargas pues este último le había dejado una cierta libertad para actuar en el campo. Ambos

---

<sup>46</sup> Aguirre, P. (1999). “Sistemas políticos y electorales contemporáneos: Brasil”, *Instituto Federal Electoral*, Mexico.

<sup>47</sup> De Riz, L. (1986). “Política y partidos. Ejercicio de análisis comparado: Argentina, Chile, Brasil y Uruguay.” *Desarrollo económico*, 25(100), 659-682.

<sup>48</sup> Ramírez, H. (2011). “Autoritarismo e democracia na América latina. Uma perspectiva através da história recente da Argentina e do Brasil”, *Naveg@mérica, Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*, vol. 6.

La afirmación de que el sistema multipartidista dificulta la gobernanza fue discutida por varios académicos (Chasquetti 2001, Mainwaring 2001). Sin embargo, se entiende que antes del golpe de 1964 existían tensiones entre diversos sectores lo que llevó finalmente a la toma de poder por los militares (teniendo en cuenta de que la presidencia de Goulart gestada por los militares fue un fracaso).

poderes compartían además el mismo repudio al comunismo. Es así que en 1945, la Iglesia respalda nuevamente el *Estado Novo* a través de grupos de presión y relaciones cordiales con algunos gobernantes eliminando por entonces toda tentativa de organización de partido político católico<sup>49</sup>. Con respecto a la consigna electoral de los votantes, la Iglesia recordó el deber de voto pero sin mencionar a un partido en particular. Como lo sostienen Muñiz de Souza et al. (1981), “el clero debía mantenerse “rigurosamente ajeno a las luchas partidarias, de carácter temporal””. En suma a los obispos no les importaba por quién votarían sus creyentes siempre y cuando estos votos no vayan al Partido Comunista. Mismo aun después de la creación por unos laicos de un partido demócrata cristiano en 1948, los obispos no se metieron en la lucha partidaria (y por ende abortaron la breve tentativa de organización de un PCD), querían seguir manteniéndose cerca del poder sin tener la necesidad de formar un partido político.

Al no meterse en una lucha partidaria, la Iglesia en Brasil logró mantener relaciones cordiales con el poder y a su vez guardar un cierto margen de acción. Como se ha dicho previamente fue durante esos años que se empezó a consolidar su giro hacia los más pobres.

En suma, la estructura de la Iglesia y su independencia de la arena política fueron dos elementos importantes para explicar el éxito de la estrategia de oposición al gobierno militar. No se postula que la Iglesia Chilena no tuvo un importante papel de opositor durante la dictadura pero se entiende que la Iglesia brasileña logró por su estructura ser la plataforma de nuevos movimientos que persistieron en el tiempo.

Por ejemplo retomando el caso del Movimiento de los sin Tierra (MST), como se ha mencionado anteriormente varios de sus líderes fueron formados por la Iglesia.

Como lo explica, Susana Bleil<sup>50</sup>, la Iglesia católica ayudó al movimiento de los “*sem terra*” a poder movilizarse. Yendo más allá, retoma la perspectiva de Charles Tilly<sup>51</sup> de los movimientos sociales: para la toma de acción, la forma de manifestación elegida está intrínsecamente ligada con la identidad colectiva del grupo. La identidad de estos campesinos, que reivindicaban un reparto justo de la tierra, era cristiana. La expresión del catolicísimo se ve en la elección de la forma de movilización: estos campesinos ocupan con sus hijos y sus mujeres de forma pacífica

---

<sup>49</sup> Ferreira de Camargo, C. y Muñiz de Souza, M. y de Oliveira Pierucci, A. y Jasis, M. (1981). “La Iglesia Católica en Brasil: 1945-1970”, *Revista Mexicana de Sociología*, 43(1), 1999-2041

<sup>50</sup> Bleil, S. (2011), “L’occupation des terres et la lutte pour la reconnaissance : l’expérience des sans-terres au Brésil”, *Mouvements*, 65(1), 107-119.

<sup>51</sup> Tilly, C. (2007), “WUNC”, en Schnapp, J.T, Tiews, M. *Crowds*, Capítulo 13, San Francisco, CA : Stanford university Press.

los terrenos y *assentamentos* (parcela de tierra regulada por el Estado y concedida a los trabajadores rurales). Bleil, plantea que el MST pudo ganar visibilidad pública, romper con los prejuicios de la sociedad brasileña que consideraba a estos campesinos como unos “vagos” que no trabajaban, con una buena visibilidad política.

Analiza el caso de un pequeño agrupamiento de militantes que en 1993, se instala en unas tierras abandonadas en el noroeste del Estado de Paraná, cerca de un pueblito llamado Paranacity. Estos militantes (grupo de familias y algunos solteros) decidieron de crear una cooperativa, para poder sobrevivir. Bautizada COPAVI, esta cooperativa representaba para sus integrantes la única manera de salir de la pobreza. Gracias a la gran dedicación de sus usuarios, esta cooperativa pronto dio sus frutos.

Empero, la principal dificultad residía en la aceptación por parte de los otros ciudadanos de la aldea cercana. Estigmatizados por la prensa nacional, estos militantes tuvieron que ganar la confianza del pueblo poco a poco. Uno de los curas de la aldea los ayudó a insertarse incluyéndolos en los partidos de fútbol que hacían los del pueblo. También, en abril 1993, los sacerdotes de toda la región lograron movilizar simpatizantes de la causa de los sin-tierra y militantes para un reagrupamiento político llevado a cabo en el Estado de Paraná. En total, 22 sacerdotes juntaron en total a 3000 personas. Después, los sacerdotes los invitaron a visitar a los militantes de la cooperativa (la COPAVI) en el terreno en donde residían.

Este ejemplo demuestra como la Iglesia logra a construir la identidad de un grupo solidario y muy políticamente activo (unos de los miembros de la cooperativa ejerció un cargo político como representante en el Consejo Municipal de Paranacity) y también como pudo respaldar la acción de los del Movimiento Sin Tierra. Aprovechando su influencia en la sociedad, influencia que consolidó durante la dictadura, logró darle visibilidad pública al Movimiento Sin Tierra, por entonces marginalizado y estigmatizado por la prensa nacional.

El MST fue y es uno de los movimientos sociales más importante de Latinoamérica, como el MAS en Bolivia o FMLM en el Salvador. Ayudó a más de 146 000 familias a obtener terrenos para vivir (más de 5 millones de hectáreas).<sup>52</sup>

Al igual que el MST, el Partido de los Trabajadores se establece como un partido exclusivamente clasista (de ahí su nombre) que busca representar los intereses de los trabajadores. En un artículo

---

<sup>52</sup> Wickham Crowley, T. y Eckstein, S. (2010). “Économie et sociologie politiques du militantisme et des répertoires des mouvements sociaux récents en Amérique latine”, *Revue internationale de politique comparée*, 17(2), 29-52.

la socióloga uruguaya Constanza Moreira (1998)<sup>53</sup> argumenta que este partido desea distanciarse de la clase política dominante (dado el contexto en el cual el PT surge, y la desconfianza en general de la clase política). Queda así muy atado a sus bases: los movimientos sociales que surgen a raíz del trabajo de la Iglesia Católica. Influida por los movimientos cristianos de izquierda (las Comunidades Eclesiales de Base, la Comisión Pastoral de la Tierra, y algunos militantes del MST), el Partido de los Trabajadores quiere representar y canalizar los intereses de estos agrupamientos. Por ejemplo, en Sao Paulo, donde el PT tenía un gran peso político, el partido estableció una estrecha relación con las comunidades eclesiales basadas allí.<sup>54</sup>

Esta distanciamiento y ruptura con los otros partidos políticos es lo que lo convierte en un partido de masas, se establece exclusivamente como un partido formado “desde abajo” (desde las masas y los sindicatos independientes) capaz de cooptar y aliarse con los movimientos cristianos de izquierda.

Sin dejar de lado la estrecha relación del PT con los sindicatos autónomos del sector industrial paulista, se entiende que la Iglesia dio vida y mantuvo una serie de movimientos sociales que el Partido de los Trabajadores intentó luego cooptar. Esta relación con los movimientos sociales es un aspecto característico del PT. Al decir de Constanza Moreira<sup>55</sup>: “la matriz clasista del sindicalismo se multiplicó con la “desconfianza en la política” de los grupos cristianos y dieron como resultado una difícil combinatoria entre “movimiento y partido que el PT no parece haber superado hasta el presente”.

La relación de la Iglesia con los movimientos socio-políticos chilenos fue distinta. En primer lugar, esta estuvo estrechamente vinculada con los partidos políticos desde el siglo XIX. También, es importante recordar que los tres principales partidos (el liberal, el conservador, y el radical) del siglo XIX se constituyeron en torno al debate sobre el rol de la Iglesia dentro del Estado y de las instituciones públicas (Valenzuela S., 1995). Luego en el siglo XX, al clivaje clerical-anti-clerical se le sumó el de las clases lo cual llevó a la creación de un Partido Comunista y –más tarde- un Partido Socialista; ambos estrechamente vinculados con el movimiento obrero (Valenzuela S, 1995). En suma, el sistema partidario caracterizado de

---

<sup>53</sup> Moreira, C. (1998). “La izquierda en Uruguay y Brasil: cultura política y desarrollo político-partidario”, ensayo presentado frente al LASA.

<sup>54</sup> Mainwaring, S. y Viola, E. y Cuminsky, R. (1985). “Los nuevos movimientos sociales, las culturas políticas y la democracia: Brasil y Argentina en la década de los ochenta”, *Revista Mexicana de Sociología*, 47(4), 35-84.

<sup>55</sup> *Ibíd.* 48 página 12, retoma el vocabulario de Sader, 1986:163.

“polarizado”, se constituía como en Europa en torno a un eje izquierda/ derecha. Es así que los tres partidos del siglo XIX, el conservador, el liberal y el radical reorientan su ideología, los dos primeros transformándose en partido de derecha y el último en un partido de centro. Las uniones, los sindicatos obreros pasaron a estar controlados por el partido comunista y socialista y la Iglesia tuvo poco margen de acción. Su alianza con el partido demócrata–cristiano falló en aquel momento pues este no implementó un programa que fuese adecuado para la clase obrera.

Durante la dictadura, los movimientos políticos de izquierda lograron mantener su margen de acción gracias a los recursos desplegados por la Iglesia. La Vicaría de la Solidaridad y la COPACHI atrajeron a católicos, que se habían distanciado de la esfera religiosa durante los años 1960 y también a activistas no creyentes, que antes eran militantes en los partidos Socialistas o comunistas. Al decir de Brian H. Smith, refiriéndose a estos movimientos “they saw ecclesiastical structures as assets since its organizational network offered a unique opportunity to work for human rights”<sup>56</sup>.

Los grupos católicos de izquierda como el MAPU (movimiento para la Acción Popular Unida) o los cristianos para el Socialismo surgieron a finales de los años 1960. El MAPU nació a raíz de una escisión en el PDC. En 1969, la facción del PDC que apoyaba a Frei se acercaba cada vez más a una alianza con la derecha<sup>57</sup>, lo que causó tensiones con las facciones más radicales del partido que decidieron de irse del partido y crear el MAPU (Adriance 1992). El MAPU nunca tuvo la fuerza política del PDC, pero sirvió como amparo para los católicos de la clase media que se habían alejado de la institución eclesiástica y se habían acercado al comunismo. Los militantes del MAPU pudieron combinar su fe católica con creencias marxistas. De manera análoga, los cristianos para el Socialismo compartieron esa mezcla de convicciones religiosas y radicalismo de izquierda. Este partido surgió después de que Salvador Allende fuese electo presidente.

Las convicciones marxistas de estos sectores, por supuesto causaron importantes cimbronazos con la cúpula eclesiástica. Uno de los primeros incidentes que puso en evidencia esta tensión ocurrió en 1968, cuando un grupo de doscientos fieles y nueve sacerdotes, autodenominado el “Movimiento de la Joven Iglesia”, ocupó la catedral de Santiago para pedir que la Iglesia se mostrara más solidaria con los pobres. El Cardenal Silva expulsó a los nueve curas que estaban involucrados en esa ocupación.

---

<sup>56</sup> Smith B.,(1982),*The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Capítulo 9 “the Church and the Chilean Military Regime”, Princeton, N.J.: Princeton. University Press

<sup>57</sup> Para las elecciones de 1970

Pocos años después, en 1971, los cristianos por el Socialismo publicaron documentos criticando escritos de la asamblea de la Conferencia Episcopal Chilena. Los obispos hicieron lo posible para marginalizar este movimiento, prohibiendo a sacerdotes y monjas sumarse. En 1973, la Conferencia Episcopal publicó un documento condenando este movimiento (Adriance 1992).

Pese a la resistencia de la cúpula, el movimiento de los cristianos por el Socialismo logró captar a muchos sacerdotes católicos, pastores protestantes y una gran masa de fieles católicos que establecieron parroquias locales, y trabajaron en comunidades eclesiales.

En suma, la alianza con el Partido Cristiano Demócrata causó una escisión entre los católicos más conservadores y los progresistas. La influencia de la Conferencia de Medellín en 1968 aceleró ese movimiento: una parte del Clero se dedicó a aplicar las enseñanzas de esa conferencia.

Por otra parte, el peso importante en la arena política de los movimientos socialistas y marxistas logró a distanciar a creyentes de la esfera católica, debilitada por la alianza con el PDC. Estos creyentes tuvieron un rol político importante: en Noviembre de 1970, Salvador Allende accedió a la presidencia encabezando la Unión Popular; partido compuesto de diversas facciones entre las cuales se contaba el MAPU.

El golpe encuentra así un episcopado dividido, debilitado por su alianza con el PDC y drenado de sus bases por los movimientos socialistas. Sin embargo, la rigidez del régimen y la rápida persecución de algunos religiosos, recibieron una respuesta bastante uniforme. La acción llevada a cabo por la institución eclesiástica para defender los derechos humanos fue apoyada unánimemente por los sectores laicos y religiosos más progresistas.<sup>58</sup> Los sectores socialistas no creyentes mostraron su apoyo. En 1977, el Secretario General del Partido Comunista Chileno, Luis Corvalan, sostuvo desde el exilio la acción de la Iglesia, respaldando el compromiso de la institución por la justicia y la libertad. Asimismo Carlos Altamirano, Secretario General del Partido Socialista, también dio una apreciación positiva del trabajo de la Iglesia, y sobre todo de los curas que, por su acción opositora, fueron reprimidos por el régimen (B. Smith 1982).

Más aun, estas facciones impulsaron gran parte de las tareas llevadas a cabo: la mayoría de los laicos que ayudaban en los proyectos sociales emprendidos por la Iglesia sostenían unos años antes al gobierno de Allende. Los programas de asistencia a los presos políticos, los programas de asistencia legal, los comedores y centros de día ayudaron a la clase trabajadora, pero también a los militantes de izquierda perseguidos por el gobierno.

---

<sup>58</sup> Los católicos de clase alta, por el contrario se opusieron a las nuevas iniciativas sociales llevadas a cabo por la Iglesia. Algunos de ellos denunciaron abiertamente a la jerarquía, tratándola de hereje y cómplice del Marxismo. Estos sectores apoyaban al gobierno de la junta.

La Iglesia puso a disposición de los diversos movimientos políticos opositores un amparo dentro del cual el dialogo y la entreaayuda fomentaron un clima de unión entres fuerzas que se habían alejado. En efecto, poco a poco, a los trabajadores y los laicos de izquierda, se le fueron sumando más miembros del PDC. Aunque las actividades llevadas a cabo dentro de las organizaciones de derechos humanos no eran estrictamente políticas; permitieron a los sectores reprimidos de mantener una cierta solidaridad.

## Conclusiones

En este estudio se abordó un análisis comparativo del rol de la Iglesia durante las últimas dictaduras militares en Chile y en Brasil. Se analizó en la primera parte de este estudio, las diferentes corrientes académicas que debatieron sobre la posición de la Iglesia latino-americana frente a la opción para los pobres y la justicia social. La literatura abordada en esta primera parte del estudio se focaliza sobre la teología de la liberación: su influencia en la Iglesia Latino-Americana y su marco de acción en la esfera social.

Se detallaron las principales ideas que esta teología vinculaba: la oposición a la jerarquía, la redefinición del concepto del mal como obra de los gobiernos burocrático-autoritarios y por extensión del capitalismo mismo. Pero la ambigüedad de ciertos conceptos, y la lectura marxista de muchos de sus adeptos hicieron de esta teología una teoría difícil de comprender.

El debate en torno a esta teología da cuenta de esto: los autores refutan la influencia de esta teología e intentan explicar de otra manera el rol de la Iglesia en las transformaciones político-sociales de los años 1960-1970. En efecto, la preocupación común de todos estos análisis es la suposición, bastante dudosa, que una teología podía conllevar a una redirección de la pastoral cristiana, cuando el lazo entre teología y acción era evidentemente difícil de demostrar. La redefinición del “mal” como obra del capitalismo, los pobres como victimas que deben luchar para su propia liberación no implicaba ni demostraba la posición de la Iglesia frente a los gobiernos de carácter autoritario.

En suma, el debate en torno a esta teología, las dudas acerca de su verdadera influencia en la esfera de acción llevada a cabo por muchos sacerdotes y curas, nos llevaron buscar otras variables explicativas para analizar el rol de la Iglesia frente a las dictaduras militares. Escogimos el análisis de la canalización de las demandas de la sociedad civil o el rol de la Iglesia en un

contexto de represión para los movimientos sociales y políticos y el análisis de la existencia de un conflicto de intereses.

El estudio comparativo de estos dos casos, nos permitió de analizar en detalle estas dos dimensiones y dar cuenta en detalle de la estrategia de oposición desplegada por cada una de las Iglesias frente a los regímenes militares. Permitted también abordar empíricamente el debate en torno a la teología de la liberación: para no tomar posición teórica en un complejo debate académico, los ejemplos abordados nos habilitaron a aproximarnos a una conclusión más certera. Para elaborar más en detalle una crítica teórica, se hubiera necesitado un estudio mucho más exhaustivo de la cuestión.

A través de este estudio comparativo se pusieron en evidencia ciertos factores comunes que la mayoría de la literatura crítica de la teología de la liberación aborda: el avance del protestantismo y el comunismo que forzaron voluntariamente o involuntariamente a la Iglesia a volcarse a hacia los más pobres. Para analizar estos dos casos, no se tomó partido por ninguna de las vertientes académicas analizadas pero sí se tuvo en cuenta los factores principales que dichas corrientes académicas sostuvieron como el rol de las bases, el rol de la cúpula, los factores contextuales.

En suma, en la segunda parte de este trabajo, lo más concluyente fue el análisis de la ruptura de la alianza con la elite. Se planteó en un principio que la oposición con el régimen militar llevaba necesariamente a una divergencia de intereses. Esto es cierto: hubo claramente en Chile y en Brasil una fuerte tensión, una divergencia en la manera de tratar y dirigir a la sociedad. Sin embargo, se destaca que lo que generó la oposición al régimen se gestó antes de la llegada al poder de los regímenes militares.

En efecto, la Iglesia Católica en Chile y en Brasil se abrió a la justicia social para evangelizar a los más pobres antes de las dictaduras respectivas. Por lo que cuando surgió el golpe, la movida hacia los más pobres ya había comenzado, lo que en gran parte ayudó a que la Iglesia pudiese enfrentarse al régimen. Esto da cuenta de transformaciones sociales propias a cada país, pero también de la influencia de los cambios internos en el Vaticano, aportados a finales del siglo XIX con la doctrina social de León XIII.

En suma, podemos concluir que se pudo generar un movimiento de oposición pese a un contexto de alta represión pues la Iglesia ya había iniciado, en ambos países, su rumbo hacia la justicia social bien antes de que llegasen al poder los militares.

Si bien la Iglesia respaldó en un principio el golpe en ambos países, el hecho de que la represión se extendiera al cuerpo eclesiástico acentuó la diferencia de intereses con la junta militar. El

régimen no solo atacaba a los marxistas sino también a gran parte de la población y además a religiosos, lo que provocó la ira de gran parte de la cúpula eclesiástica.

En Chile, la Iglesia se centró en la creación de organizaciones que defendían derechos sociales y humanos: tratando no solo de apaciguar el malestar provocado por el gobierno sino también de reconciliar a una sociedad muy dividida políticamente a la hora del golpe militar. Se puede argumentar que la tentativa de acercamiento de los diferentes sectores tuvo éxito pues en los servicios sociales de la Iglesia (organizaciones como la Vicaria de la Solidaridad, el COPACHI, la CONAR y las CEBs) participaron activistas perteneciendo tanto al partido demócrata cristiano como al grupo socialista o al partido comunista. Vale recordar también que, durante los años 1980, el arzobispo de Santiago de Chile autorizó a los partidos políticos a juntarse en establecimientos pertenecientes a la Iglesia (centros espirituales) para que pudiesen dialogar.

La Iglesia en Chile obró así para crear una plataforma en la cual los partidos políticos pudiesen encontrar un refugio frente al silencio impuesto por los militares. La estrategia de oposición no consistió en una confrontación directa, sino más bien en la creación de espacio de refugio y entendimiento para la sociedad civil y las facciones políticas.

En Brasil, la acción de la Iglesia fue coordinada por la CNBB que impulsó varios programas a nivel nacional como la Comisión por la justicia y la Paz y la Comisión Pastoral de la Tierra. Se destaca también el papel central de las CEB a la hora de movilizar y aportar un alivio a los campesinos expulsados de los terrenos. El foco central del trabajo de la Iglesia durante el régimen militar se ubica en el campo. En este sentido, hay una continuidad con el trabajo iniciado en la década de 1930 para evangelizar a un campesinado susceptible de vincularse con las ligas campesinas comunistas o la Iglesia pentecostal. Lo que permitió una movilización central encabezada por la CNBB, pero también una acción local y dispersa por todo el territorio, fue fruto de los sucesivos planes de Emergencia (1961) y de Unificación Pastoral (1968) que pautaron una restructuración de las parroquias, la implementación de los programas socio-económicos, y la institucionalización de la opción para los pobres.

Por otra parte, la multiplicidad de recursos institucionales que desplegaron ambas Iglesias ya sean las CEBs, las organizaciones de derechos humanos, las organizaciones en defensa de los indígenas o de los campesinos dan cuenta de la fuerza de la estrategia de la Iglesia y de su interés para los pobres.

Este conjunto de prácticas e instituciones permitieron que la sociedad civil pudiese mantenerse activa. Retomando a O'Donnell y Schmitter (1986), se destaca de la importancia que tuvieron

estas prácticas para mantener una cultura democrática necesaria y para emprender una transición hacia dicho régimen.

Tales conclusiones nos llevan a valorizar la literatura norteamericana sobre la movilización de recursos (abarcada por autores como Zald and McCarthy 1987; McAdam 1982; Morris 1984; Smith 1991), pues si bien algunos discursos podían prestar confusión el marco de acción institucional era un claro reflejo de la acción de la Iglesia.

La tercera parte de este trabajo abarca las diferencias entre la estrategia de oposición de cada una de estas Iglesias. El enfoque sobre la canalización de la demandas de la sociedad civil requería también un estudio de la relación entre la Iglesia y los movimientos políticos. Además, quedaba en evidencia que la divergencia en la estrategia social de cada una de las Iglesias residía en su posición frente a la esfera pública y su vínculo, más o menos estrecho con esta. El proceso de industrialización, el tipo de sindicalismo partidario o apartidario (respectivamente para Chile y Brasil) la estructura propia de la Iglesia fueron elementos que definieron la relación de la Iglesia con los movimientos políticos y los gobiernos sucesivos. En Brasil, la Iglesia se mostró más vale cómplice con el régimen de Vargas precisamente porque la fragilidad de los tres partidos políticos que recién habían surgido y la relativa autonomía con la cual gozaba le garantizaron una posición bastante cómoda frente a sus creyentes más pobres. En Chile, el proceso de industrialización temprana trajo rápidamente el comunismo y el socialismo, y además los partidos políticos se habían construido a raíz del debate en torno al lugar de la Iglesia en la sociedad civil. Estos factores explican la divergencia entre las dos Iglesias, pero también dan cuenta de una diferencia en la manera de actuar frente al surgimiento de nuevos movimientos políticos. La extensa red de organizaciones creadas por la Iglesia Chilena para sostener la oposición a la dictadura fue tomada como una pasarela por muchos militantes de izquierda, partidarios del socialismo de Allende, como un lugar para mantener de alguna manera su actividad social. La imagen de pasarela también surge cuando se analiza el rol de la Iglesia en el plebiscito de 1988, llamando al régimen militar a colaborar para el buen desarrollo del acto y a tomar las disposiciones necesarias en función de los resultados.

Las organizaciones creadas por la Iglesia brasileña permitieron en cambio la gestación de nuevos movimientos sociales: la influencia de la actividad pastoral en el MST refleja esta posición. Al igual que su relación con el Partido de los Trabajadores Brasileño.

Para futuras investigaciones académicas, se podría analizar el legado que dejó esta estrecha relación entre la Iglesia y los movimientos políticos y sociales y analizar la influencia de esta relación para la creación de políticas públicas.

Por ejemplo, Mainwaring, Viola, y Cuminsky<sup>59</sup> en una investigación académica de 1985, analizan los movimientos sociales y políticos que recién habían surgido en Brasil y en Argentina. Analizan el impacto que tuvieron los partidos políticos del PT y la UCR, y algunos movimientos sociales en la formación de políticas públicas para poder explicar cómo estos podían contrarrestar las tendencias autoritarias en la praxis política. Se podría bien incluir un análisis más detallado de estos movimientos con la Iglesia Católica, u otra institución religiosa. La idea es seguir explorando el postulado de Charles Tilly<sup>60</sup>: la expresión de la identidad colectiva de un grupo está intrínsecamente ligada a la identidad misma del grupo. Si la identidad colectiva de un grupo o de un movimiento social es cristiana, la forma de acción más común va a reflejar los principios de esta identidad. Los movimientos sociales ligados a la Iglesia Católica podrán dar cuenta, de su identidad cristiana mediante sus diversas acciones, por lo que sería interesante ver el peso de estos movimientos en la arena política.

De manera más general, este estudio contribuyó a comprender la muy controvertida relación entre Iglesia y poder político. En los países católicos, esta relación dejó un importante legado pues la Iglesia se construyó en el espacio social gracias a la relación que esta tenía con el Estado. También, se destaca la importancia de algunos factores sociales e históricos que dan cuenta de la mutación de los procesos con mucha más fuerza que las ideas vinculadas a la religión. En estos dos casos, el avance del comunismo, del protestantismo, las transformaciones internas del Vaticano dan cuenta de los cambios en las Iglesias de estos dos países de manera más exhaustiva que la teología de la liberación.

---

<sup>59</sup> Mainwaring, S. y Viola, E. y Cuminsky, R. (1985). “Los nuevos movimientos sociales, las culturas políticas y la democracia: Brasil y Argentina en la década de los ochenta”, *Revista Mexicana de Sociología*, 47(4), 35-84.

<sup>60</sup> Tilly. C. (2007), “WUNC”, en Schnapp, J.T, Tiewes, M. *Crowds*, Capítulo 13, San Francisco, CA: Stanford university Press.

## Bibliografía

- Adriance, M. (1985). “Opting for the poor: a socio-historical analysis of the changing Brazilian Catholic Church”, *Sociological Analysis*, 46(2), 131-146.
- Adriance, M. (1994). “Base Communities and Rural Mobilization in Northern Brazil”, *Sociology of Religion*, 55(2), 163-178.
- Aguilar, M. “Cardinal Raul Silva Henriquez, the Catholic Church, and the Pinochet Regime (1973-1980): public responses to national security state”, Third European Congress of Latin Americanists, Amsterdam, Julio 3-6, 2002.
- Aguirre, P. (1999). “Sistemas políticos y electorales contemporáneos: Brasil”, *Instituto Federal Electoral*, Mexico.
- Bleil, S. (2011), “L’occupation des terres et la lutte pour la reconnaissance : l’expérience des sans-terres au Brésil”, *Mouvements*, 65(1), 107-119.
- Bowers, S. (1988). “Pinochet’s Plebiscite and the Catholics: The dual Role of the Chilean Church”, *World Affairs*, 150(2), 51-58.
- Brian, S. (1986). “Chile: Deepening the Allegiance of Working- Class Sectors to the Church in the 1970s”, en Levine D. *Religion and Political Conflict in Latin America*, (capítulo 8), Chapter Hill and London: University of North Carolina Press.
- Collier, R. y Collier, D. (1991). *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- De Riz, L. (1986). “Política y partidos. Ejercicio de análisis comparado: Argentina, Chile, Brasil y Uruguay.” *Desarrollo económico*, 25(100), 659-682.
- Della Cava, R. (1974). “Igreja e estado no Brasil do Século XX : Sete Monografias recentes sobre o Catolicismo Brasileiro (1916-1964) “, *XXVI Reuniao Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciencia em Recife*.

- Drogus, C.A. (1995). "The rise and decline of Liberation Theology: Churches, Faith, and Political change in Latin America". *Comparative Politics*, 27(4), 465-477.
- Espinoza Santander, P. (2005). "¿Es Chile un país católico? Polémica en torno a un libro del padre Hurtado", *Teología y Vida*, 46(4), 625-674.
- Ferreira de Camargo, C. y Muñiz de Souza, M. y de Oliveira Pierucci, A. y Jasis, M. (1981). "La Iglesia Católica en Brasil: 1945-1970", *Revista Mexicana de Sociología*, 43(1), 1999-2041.
- Fleet, M. (1992). "Christian Communities in Chile and Peru", Working Paper num. 182, *the Kellogg Institute for International Studies*.
- Gutierrez, G. (2008). "Medellín una experiencia espiritual", *Paginas: Centro de estudios y publicaciones*, 33(210), 6-12.
- Harnecjer, M. (1987). "Los Cristianos y la revolución Sandinista", entrevista a Luis Carrion, miembro de la Dirección Nacional del FSLN, en Harnecjer, M. *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, capítulo 9 (pp. 178-218), México: Siglo Veintiuno editores.
- Hartyln, J. y Valenzuela, A. (1995). "La Democracia en América Latina desde 1930", en Bethell, L. *A History of Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hewitt, E. (1990). "Religion and the Consolidation of Democracy in Brazil: the role of the Comunidades Ecclesiales de Base", *Sociological Analysis*, 51(2), 139-152.
- Hewitt, W-E. (1989). "Origins and Prospects of the Option for the Poor in Brazilian Catholicism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(2), 120-135.
- Lanus, L. (2005). *Montoneros, el mito de sus 12 fundadores*, Mexico: ed.Vergara.
- Levine, D. H. (1986). "Religion, the Poor, and Politics in Latin America today" en Levine D. *Religion and Political Conflict in Latin America*, (capítulo 1), Chapter Hill and London: University of North Carolina Press.
- Mainwaring, S. y Viola, E. y Cuminsky, R. (1985). "Los nuevos movimientos sociales, las culturas políticas y la democracia: Brasil y Argentina en la década de los ochenta", *Revista Mexicana de Sociología*, 47(4), 35-84.
- Mallimaci F. y Béliveau V. (2007), "Creencias e increencia, en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político", *Revista Sociológica Argentina*, 5(9), 44-63.

- Mangione, M. (2004). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Rosario, Santa Fe: Editorial Último Recurso.
- Marin, R. (2003), “Dios contra César o las metamorfosis del catolicismo brasileño bajo el régimen militar (1964-1985)”. *Historia Crítica*, 24,49-67.
- Martín, J.P. (1992). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Editorial Guadalupe.
- Moreira, C. (1998). “La izquierda en Uruguay y Brasil: cultura política y desarrollo político-partidario”, ensayo presentado frente al LASA.
- O’Donnell, G. y Schmitter C.F. (1986). *Transitions from authoritarian rule: Tentative conclusions about uncertain democracies*, Baltimore, MD : John Hopkins University Press
- Carcel Orti, V. (2009). *Historia de la Iglesia III: La Iglesia en la época contemporánea*, Madrid: Ediciones Palabra, S.A.
- Pontifice Leon XIII,(1891), *Rerum Novarum*, Carta enciclica, disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html)
- Parker, C. (1993). “Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista”, (capitulo siete), Mexico : Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez, H. (2011). “Autoritarismo e democracia na América latina. Uma perspectiva através da historia recente da Argentina e do Brasil”, *Naveg@mérica, Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*, vol. 6.
- Smith, B. (1982). *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, N.J.: Princeton. University Press.
- Smith, B. “Old Allies, New Enemies: The Catholic Church as Opposition to Military Rule in Chile, 1973-1979” en Valenzuela, S. y Valenzuela, A. (1986). *Military rule in Chile, Dictatorships and Oppositions*, capitulo 8, Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Tahar Chaouch, M. (2007). “La teología de la liberación en América Latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, 69(3), 427-456.
- Tilly. C. (2007), “WUNC”, en Schnapp, J.T, Tiews, M. *Crowds*, Capitulo 13, San Francisco, CA : Stanford university Press.

- Trindade, H. y Salazar, G. (1986). “La construcción del Estado nacional en Argentina y Brasil (1810-1900)”, *Revista Mexicana de Sociología*, 48(1), 131-166.
- Valenzuela, S. (1995). “Orígenes y transformaciones del sistema de partidos en Chile”, *Estudios Públicos*, 58(3).
- Wickham Crowley, T. y Eckstein, S. (2010). “Économie et sociologie politiques du militantisme et des répertoires des mouvements sociaux récents en Amérique latine”, *Revue internationale de politique comparée*, 17(2), 29-52.
- Wood, R. (1999). “Religious culture and Political action”, *Sociological Theory*, 17(3), 308-332.