

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Ciencias Históricas

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN TIEMPOS DE LA DICTADURA:

**Religión y resistencia. Coyuntura y estructura.
Pasado y actualidad en cuatro casos chilenos**

Informe final seminario de grado: Mito, religión y cultura para optar al grado de Licenciado en Historia
Estudiante:

Enrique Riobó Pezoa

Profesor Guía: Jaime Moreno Garrido
[2009]

Agradecimientos . .	4
Dedicatoria . .	5
Introducción . .	6
Capítulo I . .	19
Capítulo II . .	32
Conclusiones . .	46
Fuentes . .	51
Bibliografía . .	52
Bibliografía Electrónica . .	52
Anexos . .	54

Agradecimientos

Le agradezco a todos quienes me ayudaron a completar este seminario de grado Primero, y especialmente, a los religiosos y religiosas entrevistadas, Ronaldo Muñoz, Francisca Morales, José Aldunate y Dolores Cruzat. A la universidad Alberto Hurtado por facilitarme las fuentes utilizadas, a nuestro profesor guía, Jaime Moreno, por su ayuda y apoyo. A mis amigas y amigos que me ayudaron con conversaciones, opiniones y críticas, Camila, Feña, Kim, Capitán, Apara, Juani, Chalo, Sazo, Reny, Msn y Willy. Mención aparte a mi ayudante de transcripciones, Carol. Por último me gustaría agradecer a mi padre, madre, por lograr, creo que finalmente, entenderme y apoyarme; también a mis hermanas, Catita y el Baby, así como a toda mi familia.

Dedicatoria

Dedicatoria: Me gustaría dedicarle este trabajo, primero a mi novia, la Rifki, por apoyarme y aguantarme todo este año (y el anterior también). Le dedico este trabajo a mi gran amigo Wilfredo Urbina, esta es mi forma de mostrarte mi apoyo y mi cariño. Este seminario de grado va dedicado también a cesaropapistas, Diego Torres y Sergio Rojas. Por último le dedico este trabajo a Sharito, mi hermana la aventurera.

Introducción

Una de las motivaciones para la resistencia a la dictadura de Pinochet -a través de acciones concretas y formación de nuevas redes sociales- fue el cristianismo, visto desde la perspectiva de la teología de la liberación. Ésta es puesta en práctica, al menos en primera instancia, a través de sacerdotes y monjas, quienes llevan a cabo variadas formas de protesta y resistencia a la dictadura. Dichas acciones (protesta y resistencia por parte de los religiosos) serán el principal eje de este informe de seminario, que tendrá como fin último saber si éstas responden a la coyuntura del momento (dictadura) o a un elemento ideológico e identitario estructural para estos. Me enfocaré esencialmente en cuatro casos significativos.

Antes de abordar la problemática en sí, hay que plantear que la existencia de violencia y de represión totalmente explícita durante la dictadura genera –dentro de los sacerdotes y el movimiento cristiano¹ en general- una reacción importante de resistencia por parte de quienes están en contra de la misma. Pero cuando esa violencia explícita termina, aun cuando siga el orden social injusto y de dominación también denunciado, se debe analizar en qué medida continúa la praxis liberadora. Si fuese necesario el contexto violento y represivo para llevar a cabo la “liberación”, esta teología respondería a un momento político específico; de no ser así, de mantenerse en el tiempo, al menos en algunos sentidos, podría decirse que responde a algo mayor, a estructuras ideológicas y religiosas que se convierten en elementos generadores de identidad y que se mantienen en el tiempo.

Dentro de lo planteado, la pregunta específica que trataré de responder es si la teología de la liberación fue un elemento estructural o coyuntural para los religiosos que lucharon contra la dictadura². Me explico: ¿fue la teología de la liberación sólo un catalizador para generar acciones de resistencia a la dictadura, respondiendo al momento histórico que se vivía, y con el término del mismo, esta visión del cristianismo deja de tener tanta preponderancia, al menos en Chile? ¿O es la teología de la liberación un elemento ideológico estructural dentro de estos sacerdotes y no se queda sólo en la lucha contra la dictadura, sino que va más allá y sigue aún viva como un elemento ideológico estructural? A través de estas preguntas se generan dos ejes. El principal serán los sacerdotes, pero también debemos responder en qué medida la teología de la liberación fue también coyuntural a su momento o una estructura que sobrepasa el mismo. Esto también será respondido a lo largo del trabajo, pero siempre en función de la problemática principal, los propios religiosos.

Antes de responder la pregunta propuesta, considero pertinente definir ciertos conceptos para que la hipótesis planteada sea entendida desde mi perspectiva teórica.

¹ Refiriéndose, claro está, a quienes siguen la teología de la liberación.

² No aspiro a tener la respuesta por todos los sacerdotes que fueron parte de este movimiento, por lo cual me enfocaré en cuatro casos, detallados más adelante, que considero significativos para el estudio de la teología de la liberación en Chile. De ahí también la perspectiva metodológica micro-histórica que propongo más adelante. Por otro lado, se hará un análisis genérico del movimiento a partir de dos periódicos cristianos clandestinos de la época, tanto para comprender mejor las dinámicas a estudiar como para contextualizar de forma más completa las experiencias de los entrevistados.

Partiré por el concepto más complejo, cuya noción es indispensable para la buena comprensión de este trabajo: la religión³.

Parto desde la idea que lo religioso es un elemento fundamental para la comprensión cabal del hombre y de su accionar; el sistema de creencias condiciona de forma total y radical tanto un sistema de “valores” como las acciones que pueda o no llevar a cabo la persona o la sociedad. En ese sentido, planteo que el estudio del elemento religioso trae consigo una herramienta que puede abrir muchas puertas para la comprensión de la acción humana y del hombre en general⁴. La forma de actuar que creamos correcta probablemente será la que aspiremos a llevar. De acuerdo a esto, la comprensión de la religión de uno u otro sujeto histórico se hace elemental para el entendimiento cabal de los procesos y fenómenos sociales.

Ahora bien, cuando me refiero a la “comprensión de la religión”, no hablo sólo de conocer la doctrina, sino a la comprensión teórica; la forma en que ésta es construida históricamente, la manera en que se legitima a sí misma y hacia afuera, si se institucionaliza o no, cómo y por qué. Además hay que responder otras preguntas más importantes, ¿Por qué esta creencia, esta religión es considerada verdadera para quienes tienen fe en la misma?, ¿A qué necesidades responde el elemento religioso?, ¿De qué forma la religión logra satisfacer las mismas? en suma, ¿religión por qué y para qué? Será sólo esta comprensión profunda de los fenómenos religiosos la que nos puede dar la clave para entender al hombre y a la cultura de forma más cabal. No aspiro a responder todas esas interrogantes; intentar hacer en un marco teórico lo que debería hacerse -por lo menos- en varios libros sería una locura, pero planteo estos cuestionamientos para explicitar mis inquietudes frente al concepto.

La religión, para existir, debe satisfacer ciertas necesidades, pero al mismo tiempo debe generarlas. Satisfacer la incertidumbre por lo absoluto, la necesidad del ordenamiento de ciertos elementos de la sociedad o de la vida personal, de darle sentido a la vida o a las acciones que uno lleva a cabo en la misma, de soportar “el mal”; la necesidad de “algo más” que lo existente en el momento, de buscar algo mejor, colectiva, individual o socialmente hablando. Pero el aceptar una religión trae consigo ciertas necesidades también, en función de una esperanza⁵ de llegar a “algo mejor”⁶; necesidades que, en general, son satisfechas

³ Dentro del contexto cultural en el que nos encontramos, no aspiro a definirla universalmente

⁴ Para Durkheim por ejemplo, “...la religión es un sistema solidario de creencias y prácticas que giran en torno a lo sagrado, es decir, separadas, interdictas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que a ellas se adhieren” (Mardones, José María. “Sociología del Hecho Religioso” EN: Fraijó, Manuel. Filosofía de la Religión: estudios y textos. Editorial Trotta, Madrid, 1994. Pp. 136) En el mismo texto, hablando de Alexis Tocqueville, se plantea que dicho autor: “Concedió una gran importancia social a la religión dada su influencia sobre las costumbres y la moral social. Entendía que no podía subsistir una sociedad sin una cierta coherencia de valores y comportamientos morales.” (Mardones, José María. Op.Cit. Pp. 134) Thomas Luckmann: entiende la religión “como un concepto que generalmente se refiere a una parte concreta de la existencia humana, la sobrenatural, la de los últimos significados de la vida y de la trascendencia” (Mardones, José María. Op.Cit. Pp. 146) que sería según dicho autor “cualquier sobrepasar la pura situación aquí y ahora biológico. Es decir [...] que el trascenderse humano coincide con el proceso de humanización y de construcción de la realidad social [...] No hay seres arreligiosos.” (Ibíd.) Se puede estar de acuerdo o no con los planteamientos de estos autores, pero es innegable la importancia que le dan al estudio de lo religioso para poder posibilitar una mejor comprensión de la sociedad.

⁵ Esperanza que no existiría sin la “religión”, y en ese sentido es también parte de una necesidad de darle una razón a la praxis; ¿para que actuar sobre “algo” o para “algo”, si no se cree que dicho “algo” puede ocurrir?

⁶ Utilizo las palabras “algo mejor” ya que es difícil plantear un objetivo común que quieran lograr todas las religiones y todas las personas. Pero siempre ese objetivo va a ser algo mejor de lo que existe en el momento, a ojos de quién lo busca.

a través de la praxis ritual⁷. Así, para el católico –por ejemplo- las necesidades generadas por el catolicismo pueden ser la consecución de los sacramentos, la caridad, la solidaridad, el respeto por ciertos símbolos, personas o ideas, etc., y el cumplimiento de éstas a través de las formas o canales apropiados⁸ -la praxis ritual- nos daría una mayor seguridad de poder vivir la vida eterna⁹, de “irnos al cielo”.

Así, podríamos darle asidero a la siguiente definición, propuesta por Marx: “La religión es, cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un mediador. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su servidumbre religiosa, así también el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad, toda su no-servidumbre humana.”¹⁰

El sólo hecho que la esperanza de ese “algo mejor” emane de la religión, o que la forma de actuar de una cierta sociedad o individuo tenga relación con lo religioso, nos permite decir que el hombre no se autodefine ni se auto-reconoce, sino a través de este rodeo. Para poder reconocernos sin la religión, debemos haber cubierto todas las necesidades que la misma satisface, cosa que no se ha logrado; o no tener necesidad de reconocimiento, de esperanza o de identidad¹¹. Así, el auto-reconocimiento a través de la religión se hace necesario y puede ser radicalmente opuesto a la idea de opio del pueblo; una religión puede verse como opresora y liberadora al mismo tiempo, dando el mismo rodeo desde dos extremos ideológicos opuestos; dependiendo de quién y en qué contexto haga esta operación.

Así, podemos plantear que la religión, al dar una esperanza de “algo mejor”, rompe con la idea de “conciencia mítica”¹²; inhibe la posibilidad de satisfacernos con un absoluto dado, ya que es eso mismo lo que cuestiona, al existir la posibilidad de algo mejor. Con esto no quiero decir que rompa con el mito, sino lo racionaliza, lo hace ver como posible.

Sin la religión, el hombre se vuelve estático, sin sentido. Con todo dado de antemano viviendo por el hecho de vivir; no existe nada a lo que llegar ni existe nada a lo que recurrir, de modo que la vida se volvería sin sentido sin esta “esperanza”¹³. Por ello, sin

⁷ Todo ritual imita el accionar mítico; si así se hizo, nosotros debemos hacerlo igual.

⁸ Aceptados por la Iglesia Católica; por ejemplo, uno de los sacramentos es la comunión, la que se puede hacer de una forma contraria o irónica respecto de la forma “católica”, y por ende se hace importante plantear que en un institución, los rituales se hacen de la forma institucional, de la forma correcta y el resto de las formas deja de ser católico en este caso (o no una de la mejor manera al menos), a los ojos del núcleo, la Iglesia Católica.

⁹ Lo cuál está satisfaciendo ciertas necesidades.

¹⁰ Marx, Karl. Sobre la cuestión judía. Disponible en: <http://www.marxismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm> Visitado el 13/09/08

¹¹ Ser un Dios o un Imbécil. Para todos los que estamos entremedio está la necesidad de este “rodeo”.

¹² Que podría plantearse como la conciencia que genera el primer conocimiento, la que es generada cuando se vive en un mundo en el que existe la seguridad ontológica de que lo que existe en lo que se debe hacer; es una conciencia no-crítica, donde lo dado es lo real y lo real es lo posible; no hay nada más allá de eso. “[...] el hombre, por instinto, busca estructuras cerradas, que sean garantía contra los acontecimientos y sus amenazas. Gracias al mito lo insólito se convierte en habitual: ocurre siempre la misma cosa, es decir, no ocurre nada. En todo el sentido de la palabra, el mito es un principio de conservación para el grupo humano, que reduce toda la experiencia posible a un gigantesco fenómeno ya visto.” (Gusdorf, Georges. *Mito y metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1960. Pp. 33)

¹³ Comprendo que esta aseveración puede sonar muy osada; especialmente viniendo de alguien que se declara ateo –no por ello me declaro no religioso. Pero considero que es importante tratar de redefinir el concepto de religión partiendo desde bases

la religión o vivimos en lo absoluto, que sería la idea de “conciencia mítica”, donde todo es incuestionable, o vivimos en el relativismo extremo, donde ocurre todo lo contrario. En ambos se llega a un estado estático, donde nada cambia ni se mueve; por un lado porque nada se cuestiona y por el otro por qué nada se acepta sino lo mío¹⁴, o nada se tiene por qué aceptar.

Así, podría decirse que la religión es algo que nos saca de lo estático al darle racionalidad al mito, porque puede convencer, racionalmente de creer en el mismo, de compartir los ideales que nos muestra y de tener una esperanza en su cumplimiento. La religión hace que el “mito” sea “posible” y no absoluto. Para poder llegar a lo posible no se puede ser estático, y para poder creer en lo posible, éste tiene que ser “racional”. Llegar a pensar que hay algo posible “más allá”, implica que debemos asumir que hay un “más allá” del aquí y del ahora; y por ende la necesidad de auto-definirse por medio de un rodeo se hace evidente. La religión se basa en el absoluto, pero un absoluto buscado y a buscar, no dado. Así, una buena definición de religión sería **“lo que nos hace sentir como posible, racionalmente, lo absoluto¹⁵ y nos da la esperanza para buscarlo más allá del aquí y del ahora”**¹⁶.

Esta definición nos plantea dos elementos. Primero, la necesidad de ser religioso en tanto se crea en la existencia de algo “superior” al hombre¹⁷, que sería el absoluto, el rodeo. Luego nos muestra que la fe se tiene tanto en la posibilidad del “absoluto” como en la necesidad de éste. Si en la religión está una forma de reconocernos, entonces la comprensión de ésta se hace necesaria para poder entender cabalmente cualquier acción del Hombre o la sociedad. Parto desde esa perspectiva para validar mi propuesta de investigación.

que no sean las que tradicionalmente se aceptan o se usan. En ese sentido busco la originalidad en mis planteamientos, por lo cual existe una posibilidad latente de objetar lo que aquí digo. Sin embargo, creo explicar de forma precisa lo que entiendo por religión y es eso a lo que aspiraba en este marco teórico. Tal vez sea un error tratar de olvidar las cargas culturales de la palabra religión; pero si no lo hiciese no sería justo con mi pensamiento y con mi trabajo.

¹⁴ Y la religión no puede ser algo eminentemente personal; debe enmarcarse dentro de una construcción colectiva de los mitos y por ende de verdad y de realidad; asimismo, lo absoluto no puede ser personal, aun cuando las motivaciones para llegar a ello si lo sean. Si los mitos que se creen son únicos y personales, se queda uno fuera de la semiósfera; al no compartir la misma realidad ni la misma verdad. Por eso los mitos y la religión se plantean como construcciones o realidades colectivas y no individuales.

¹⁵ El rodeo, como lo plantea Marx.

¹⁶ Planteo una definición parecida a la de Horkheimer: *“¿Qué es religión?: El inextinguible impulso, mantenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso a la justicia”* (Horkheimer, Max. Anhelos de Justicia: Teoría crítica y religión, Ed. Trotta, Madrid, 2000. Pp. 226) Sin embargo, éste le pone una carga valórica muy clara a lo que él considera como ontológico en la religión (el anhelo de justicia); ya que para él *“El bien es bueno no en cuanto triunfa, sino en cuanto resiste al triunfo”* (Horkheimer, Max. Op.Cit. Pp. 235) y por ende la religión deja de ser tal en el momento en que triunfa, deja de lado la resistencia. En ese instante deja de lado su afán de justicia (elemento ontológico de la misma) y pasa a “traicionarse”. No estoy de acuerdo con darle una carga valórica tan importante a lo que planteo como “algo mejor”, que Horkheimer entiende como anhelo de justicia; ya que sería muy excluyente; aun cuando me gustaría pensar que lo absoluto es igual para todos, no importa la motivación por la cual lleguemos o tratemos de llegar a él, pero no me atrevería a decir cual es dicho absoluto. Eso no quita, en todo caso, que crea que hayan esperanzas de “algo mejor”, más válidas y más acorde con mi pensamiento que otras. Coincido, en todo caso, en el ver a la religión como un elemento contrario a lo “conservador”, como se ha visto tradicionalmente; ésta debe ser, creo yo, un elemento de cambio.

¹⁷ Hombre no en tanto individuo sino como genérico.

La teología de la liberación toma una importancia fundamental dentro de este contexto teórico. Al ser ésta una forma de interpretación del cristianismo alternativa a la tradicional, se genera una nueva manera de reconocer y de definir¹⁸ tanto al hombre como a la sociedad –acorde con la definición ya planteada- y en ese sentido, es importante analizar la manera en que ésta influye en el comportamiento político, análisis que busco llevar a cabo en los tiempos de la dictadura chilena, así como –aunque con menor énfasis- antes y después de la misma.

Esta forma de interpretación cristiana tiene como elementos constitutivos la inversión del método teológico¹⁹, la noción de pecado social²⁰, la necesidad de una praxis liberadora²¹ y la opción radical por los pobres²². Sin embargo explicarla sólo a partir de estos conceptos sería poco riguroso.²³ La teología de la liberación va más allá de estos cuatro conceptos

¹⁸ Por parte de quienes la siguen.

¹⁹ Se plantea que la reflexión teológica debe partir desde la realidad cotidiana, la cual debe ser reflexionada a la luz de la palabra de Dios, para llevar esta reflexión a la práctica. La teología clásica (escolástica), por su parte, debe partir desde la palabra de Dios, según la cual se interpreta y se explica la realidad.

²⁰ "Los Obispos en Medellín consideran que el desarrollo integral del hombre se ve imposibilitado por las condiciones socioeconómicas imperantes, de ello concluye que la opción de la iglesia es participar de esta liberación, frente a todo tipo de alienación: Cultural, político y socioeconómico. Para Medellín el 'pecado' no sólo recae en el individuo, sino también en las 'estructuras' sociales injustas, cuyo frío entramado da forma a la 'violencia institucionalizada': pobreza, opresión, ignorancia, etc."Concha Oviedo, Héctor. La Iglesia Joven y la "toma" de la catedral de Santiago: 11 de Agosto de 1968 Pp. 3 Disponible en: http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf.

²¹ Esta necesidad de praxis lleva a lo siguiente: "*Inutilidad de la fe sin obras*". No se establece aquí una oposición entre la fe y las obras, sino entre fe viva y fe muerta. Tiene una fe muerta el cristiano "clasista" que introduce en la vida social un principio discriminatorio, porque no aplica a la vida concreta las consecuencias de la aceptación del resucitado como fuerza única, poder y ciencia." (Rivera, Luis Fernando. "Sobre el socialismo de Santiago." Pp. 282 En *Teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica Vol. XIV, Santiago, Chile 1973) La teología de la liberación plantea como una de sus premisas la necesidad de liberar del pecado social al pueblo, y eso no se puede lograr sino a través de la praxis.

²² La acción que se genera no es para el pobre, no es caridad, sino que es por el pobre, es el darse uno mismo por el otro, para su liberación; ésta es la opción total y radical por los pobres. La opción por los pobres, es justificada, teológicamente hablando, bajo el siguiente parámetro: "*Jesús acompañaba su crítica con frontal oposición a los ricos y poderosos y con una radical opción por los pobres: la actitud frente a ellos decide la validez de todo comportamiento religioso, es, ante todo, por ellos por quienes ha venido el Hijo del Hombre.*" (Gustavo Gutiérrez. "Jesús y el mundo político" En *Teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica Vol. XIV, Santiago, Chile. 1973 Pp. 270)

²³ Por ejemplo yo aquí planteo los elementos que para mí son fundamentales para comprender la teología de la liberación, pero para Malik Tahar, los presupuestos que unen esta teología dentro de la su diversidad son los siguientes: "*El paradigma postuló primero una cierta visión científica o ideológica de la realidad social. Esta última estaba sistemáticamente entendida en términos dialécticos, o más bien duales, como una división entre dominantes y dominados; por tal razón existe en ella, necesariamente, una aspiración histórica hacia un salto cualitativo que supere la dominación social y sus efectos deshumanizantes. El segundo presupuesto, de tipo filosófico o antropológico, no concebía una teología separada de la realidad humana y, a la inversa, percibía una dimensión teológica en toda realidad humana, incluso en contextos no-religiosos. Finalmente, el tercero, de tipo "epistemológico", y consecuencia directa del anterior, consideraba como indisociables, pero no confundibles, los puntos de vista de las ciencias sociales, de la filosofía y la teología.*" (Tahar, Malik. "Cristianismo y política en América Latina: El paradigma de la teología de la liberación." Pp. 176 En: Desafíos, nº 17 (2007) Bogotá. Pp: 157-199). Para Michael Dodson, por ejemplo, debe agregarse otra idea para poder comprender bien la teología de la liberación, la función profética, que: "*has two basic aspects. First, the detection and denunciation of sin in social structures and the consequent desacralization, or delegitimization, of those structures. Through a continuous challenge to exploitative social structures and institutions, the Church enables the common man to see the dominant social elements in a critical light. In the words of a leading Brazilian theologian, Hugo Assman, the Church "opens 'breaches' in the superstructure." The second aspect is to*

claves, “Es así como, según la muy clásica fórmula de Gustavo Gutiérrez, más que un cambio de contenido temático para la reflexión teológica, la TL ²⁴ proponía un cambio de método, “una nueva manera de hacer la teología” como “reflexión crítica sobre la praxis histórica” (Gutiérrez, 1971: 33). ²⁵De esta manera debe comprenderse que “Analysis must also move beyond liberation theology as a system of ideas, to ask how such ideas are received and acted upon by concrete individuals, groups, societies, and political systems. Who is the audience of liberation theology, and why do its characteristic notions appeal and make sense to them? For a body of thought like liberation theology to have impact, it must affect behaviour in regular and lasting ways.”²⁶

Acorde a lo dicho, debemos considerar la importancia de la propia vivencia de los sacerdotes. Haremos primero esta revisión bibliográfica y luego la comprenderemos desde la experiencia misma de los religiosos entrevistados. Para Michael Dodson: “*The theology of liberation essentially grew out of the Church's involvement with the working-class poor, both urban and rural. This involvement began quietly and modestly in the early 1960's as a result of worker-priest programs in such countries as Argentina, Chile, and Uruguay. As the Church seemed to be losing contact with the masses, particularly in the cities, bishops in many dioceses supported a plan for parish priests to take employment in factories and workshops in order to get closer to working people, gain a better understanding of their needs, and develop an appropriate pastoral ministry [...] For most worker-priests direct involvement was a profoundly unsettling experience. They soon realized that the Church was alienated from the poor, and they began to see both religion and the social order through a Marxian lens. Their church appeared as an agent of pacification and cooptation in the absence of any effort to change or draw attention to the real-life situation of the poor and the structural causes responsible for their plight. The clergy, in short, became radicalized by their experience; and those who wished to bring about changes from within the Church had to reassess the priestly vocation, the mission of the Church, and the very meaning of faith itself.*”²⁷

Al ver como indisoluble la realidad de la teología, se buscan nuevas formas de comprender la sociedad. Así, se comienzan a utilizar las Ciencias Sociales -incluyendo categorías marxistas- para poder comprender la realidad. A partir de esto se entiende que: “La teoría de la dependencia fue la justificación “científica” de los primeros textos de la TL. Assmann evocaba una conciencia nueva la cual había descubierto que los pueblos de América Latina no eran insuficientemente desarrollados, sino mantenidos en el subdesarrollo (Assmann, 1971: 40). Ambas surgieron de un contexto ideológico y político caracterizado por la atracción bipolar de la Guerra Fría, la conciencia creciente

provide leadership or guidance for projects on community organization for political action. In this capacity the Church does not merely pretend to be an example.” That is, the Church must do more than merely pass judgment on social ills; it must become active in the political struggle to correct those ills. Thus, the pastor becomes instrumental at the political level” (Dodson, Michael. “Prophetic Politics & Political Theory in Latin America,” Pp. 401 En: Polity, Vol. 12, No. 3 (1980), pp. 388-408 (traducción libre en anexo 1)

²⁴ Esta es la abreviatura usada en el texto para referirse a Teología de la Liberación

²⁵ Tahar, Malik. Op.Cit. Pp. 117

²⁶ Levine, Daniel. “Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America”, Pp. 242. En: The Review of Politics, Vol. 50, No. 2 (1988), pp. 241-263 (Traducción libre en anexo 2)

²⁷ Dodson, Michael. Op.Cit. Pp. 395 Traducción libre en Anexo 3.

de la originalidad de las experiencias del "Tercer Mundo" y el desarrollo de una cultura generacional contestataria."²⁸

Estos planteamientos han sido también blanco de críticas, y no sólo por su relación con el cristianismo, sino que por fallas teóricas en el análisis social mismo, lo cual a su vez deslegitimaría esta teología. Vemos así lo que nos dice Michael Dodson nuevamente: "A related aspect of this simplification of dependency 'theory' is the tendency to treat Latin America as an undifferentiated whole; but, of course, the region is characterized by great diversity of socio-economic and political conditions. Argentina's social or economic situation can hardly be compared with that of Bolivia. [...] Yet the Movement of Priests for the Third World has consistently analysed the Argentine situation as if the two countries shared identical problems and those problems had precisely the same causes."²⁹ Esta es sólo una de las tantas críticas que se la hacen a la teología de la liberación, las que van desde su relación con el marxismo o con la política hasta críticas a las mismas comunidades cristianas de base, entre muchos otros tópicos que no vale la pena ahondar aquí, ya que me desviaría del tema.

Propongo -a la luz de lo dicho- una definición de lo que se entenderá por teología de la liberación: Una interpretación cristiana que plantea que la experiencia de Dios se puede vivir sólo en tanto se viva la praxis de la fe enfocada necesariamente en la liberación del "oprimido", del "pobre". Así, sólo en tanto praxis de la fe existe la posibilidad de solucionar el pecado social -que llega a ser detectado a través del análisis de la realidad por medio de las Ciencias Sociales-, y sólo en tanto esa acción sea liberadora del oprimido, liberadora del pobre, tomando a este último como el momento de reflexión teológica por excelencia.

Se puede comprender, de esta manera, la justificación teológica-religiosa de la resistencia política: "Un Dios que le ofrece la fuerza del amor liberador para ponerse de pie como pueblo y luchar por la dignidad humana"³⁰

Tomando en cuenta lo ya dicho podemos decir que quienes vean el cristianismo a través de la teología de la liberación dentro del contexto de la dictadura de Pinochet, tendrán una responsabilidad de lucha y de resistencia ante el mismo, la que se da de variadas formas; desde periódicos clandestinos, denuncias, huelgas de hambre, y especialmente en la formación de nuevas redes sociales, entre otros métodos. En ese sentido, la creencia religiosa se cruza de forma total con la acción política que lleven a cabo estos cristianos, y también se hace importante un estudio sobre esta religiosidad para poder comprender de mejor manera la razón de dichas prácticas políticas.

Planteo que dentro de este contexto la resistencia es eminentemente política, en contradicción con la "no-política" que emana de la dictadura. Para Hannah Arendt, "La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias."³¹ Y dentro de esa organización política, podemos comprender que "Ir a ese lugar y participar en las asambleas que se celebraban allí (en el ágora en Grecia y en el foro de Roma) equivalía no sólo a reafirmar una definida

²⁸ Sahar. Malik. Op.Cit. Pp. 172

²⁹ Dodson, Michael. "Liberation Theology and Christian radicalism in contemporary Latin America". Pp. 211. En Journal of Latin American Studies, Vol. 11, No. 1 (1979), pp. 203-222 (Traducción libre en anexo 4)

³⁰ Muñoz, Ronaldo. "Dios liberador en América Latina". En, V.V.A.A. "Iglesia, Teología, Política", Ediciones Chile y América, Santiago. 1984 Pp. 103

³¹ Arendt. Hannah, ¿Qué es la Política? Ed Paidós, Barcelona. 1997. Pp. 45

identidad social, cultural y aun religiosa (la soberanía popular implicaba la fusión de todas las divinidades), sino, sobre todo, a constituir y ejercer el poder político de la comunidad. El “poder”, en ese contexto, surgía de la deliberación de la comunidad reunida en pleno en el ágora o foro, no de los individuos actuando aisladamente en privacidad y según su interés particular. El verdadero ‘poder’ debía estar constituido por la razón, voluntad y legitimidad colectivas de la asamblea de ciudadanos celebrada en el sitio que simbolizaba su identidad histórica. El poder que no surgía de allí no tenía legitimidad. Carecía de racionalidad colectiva, de fundamento comunicativo y deliberativo. Y el poder que carecía de todo eso no era ‘poder’, sino la negación del verdadero poder: era, sólo, ‘fuerza’. O violencia. La deliberación soberana de la comunidad de ciudadanos era el único fundamento originario y definitorio del “poder”. Era esta cualidad cívica —no el miedo a la muerte que difunde el empleo de la fuerza — la única que podía revestir el poder con la ‘majestad’ y la ‘sacralidad’ necesarias para que impusiera y lograra respeto y acatamiento.”³²

En contradicción a estas dinámicas podemos ver que “eliminar a los hombres en tanto que activos es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, sólo que no a escala mundial —bien sea en la forma (para nosotros extraña y pasada de moda) de la tiranía, en la que la voluntad de un solo hombre exigía vía libre, bien sea en la forma del totalitarismo moderno, en el que se pretende liberar «fuerzas históricas» y procesos impersonales y presuntamente superiores con el fin de esclavizar a los hombres. Lo propiamente apolítico [“unpolitisch”] —en sentido fuerte— de esta forma de dominación es la dinámica que ha desencadenado y que le es peculiar: todo y todos los que hasta ayer pasaban por «grandes» hoy pueden —e incluso deben— ser abandonados al olvido si el movimiento ³³ quiere conservar su ímpetu.” Dentro de esta definición, podríamos considerar la dictadura de Pinochet como una forma apolítica de dominación, en contradicción con la forma de resistencia política que puede ejercerse desde las bases.

Podemos comprender que en tanto el poder no emerge de la comunidad organizada políticamente; del estar juntos, de la racionalidad colectiva, éste no es legítimo para la misma comunidad. La resistencia al poder ilegítimo —dictadura— por parte de la comunidad es eminentemente política, parte desde la base y genera el legítimo poder.

Ahora bien, para efectos de este trabajo, consideraré —al menos en parte— a las comunidades cristianas de base como este espacio común y deliberativo del cual emana la política y el poder legítimo. Claro está que las comunidades no son el centro del estudio que quiero llevar a cabo; pero los sacerdotes son parte de éstas y por ende son parte de esta política. A partir de ello, veo su acción como parte de una resistencia política que, si bien va más allá de lo que estoy estudiando, se hace patente en contradicción a la dictadura.

Considero que si bien la teología de la liberación, y esencialmente las comunidades cristianas de base pueden haber tomado la importancia que tuvieron por la coyuntura de la dictadura³⁴, en el caso de los sacerdotes no ocurre lo mismo. Estos tienen a la teología

³² Salazar, Gabriel. *Ferías libres: Espacio residual de soberanía popular*. Ediciones Sur. Santiago, 2003. Págs. 16-17.

³³ Arendt, Hannah. *Op.Cit.* Pp. 50

³⁴ Existe un consenso relativo en que el movimiento de las comunidades cristianas, al menos en Chile y otros países de Latinoamérica ya no tiene la misma fuerza o importancia que durante las épocas de crisis —esto no es una negación, en ningún caso, de su relevancia hoy en día—: “*Although there is no evidence of a decline in CEB membership beyond Hewitt’s study, there is every reason to believe that the decline is more widespread. Two factors suggest that such a decline might be happening throughout Brazil and Chile. First, many members of the Catholic Church hierarchy, responding to statements by the Vatican, have in recent years withdrawn their support for base communities, especially those that have been politically active (see Mainwaring 1986:223; Hewitt*

de la liberación como un elemento ideológico estructural, además de ser la piedra angular de su visión religiosa, lo que se puede explicar debido a la naturaleza del movimiento teológico, como a través de las fuentes consultadas y las entrevistas realizadas. Creo que la principal razón para que esta forma de ver el cristianismo haya sido estructural para los sacerdotes –no por ello lo es en el sistema teológico³⁵– es que éstos, al tener la religión como principal elemento ideológico, no pierden la esperanza de llegar a este “absoluto”, que en este caso sería una sociedad sin pecado social, sin injusticia y basada en el amor al prójimo y a Dios.³⁶ Asimismo, al contextualizar históricamente la formación de estos sacerdotes, bajo una politización radical, con una iglesia que con la Conferencia de Medellín (1968) se ve cada vez más comprometida y politizada, podemos comprender que la teología de la liberación se convierta en un elemento ideológico estructural. Sin embargo, no creo que ésta sea estática, sino se va adaptando a los nuevos momentos; es una manera de interpretar la realidad, y en tanto ésta cambie, la interpretación también lo hace.

1989, 1990). *Since many of the people who joined these groups did so at the Church's invitation - or at least felt justified doing so because of the Church's approval - it is not unlikely that some will leave the CEBs to return to the more traditional parish settings. A second reason why membership decline is likely is the fact that many Christian base communities in post-transition countries no longer appear to have a clearly focused agenda. With the transitions to democracy, many CEB leaders feel that the movement has lost one of its defining characteristics: a space for organizing against the military regime. As an aide to a Brazilian bishop once stated, "During the dictatorship, the groups had an enemy to confront. It gave them strength. But now, in democracy, they have weakened. Their siege mentality has weakened" (in Hewitt 1991:95). As Mainwaring and Viola (1984:53) point out, with the reemergence of political parties, CEBs were also faced with the question of autonomy versus participation in a party, and many chose the latter. Similar reports were made by Church officials and sociologists with whom I spoke in Santiago, Chile in June and July of 1992. One Chilean sociologist, Christian Parker, described what he referred to as the crisis of Christian base communities in Chile today: The project of the CEBs was to reform the whole church. This project had a clearer focus and a greater degree of support during the time of Pinochet. While the project of CEBs has re- mained the same (i.e., a reform of the church to the concerns of the poor), the sociopolitical situation, which served as an inspiration for the work of CEBs, has been removed. It is in this sense that we speak of changes in the popular movements - it's difficult to fight for certain values (e.g., justice, liberation, democracy) when it is unclear what these values mean today, in the post-Pinochet Chile ... CEBs no longer have the same political influence.* (Cavendish, James. "Christian Base Communities and the Building of Democracy: Brazil and Chile." Pp. 192-193. En: *Sociology of Religion*, Vol. 55, No. 2 (1994), pp. 179-195, traducción libre en anexo 5) Asimismo, con una visión más optimista, podemos leer lo que nos plantea Daniel Levine: *"Latin America. Liberation theology is clearly not limited to moments of crisis and extremes of authoritarian rule. Its presence, and a vigorous role for CEB's, is notable in a broad range of cases. [...] In recent years, a number of major South American countries have returned to civilian rule. At the same time, freer social organization and a resurgent democratic culture and political life have emerged across the region. The whole process raises obvious questions for our subject . If, as suggested here, liberation theology's impact was substantially magnified by the crises of the last few decades, what will new circumstances and less extreme conjunctures bring? What elements can give it enduring presence and value? Structures are of fundamental importance. They reinforce general commitments with bonds of human solidarity [...] This capacity to mediate between everyday life and big structures is critical to the possible impact liberation theology may have, now or in the future."*(Levine, David. Op.Cit. 257-258, el subrayado es mío. Traducción libre en anexo 6)

³⁵ La forma de analizar la sociedad, y por ende de interpretar el cristianismo no se ha mantenido igual desde el comienzo de la teología de la liberación hasta hoy en día. Veremos esto de forma más profunda a lo largo del trabajo.

³⁶ En contraste con un movimiento (comunidades cristianas de base) que, probablemente, veía en el término de la dictadura, este “absoluto” y por tanto no se va a tratar de buscar más allá del “aquí y ahora”. A esto debemos sumarle la acción de la jerarquía eclesial, que después de la dictadura genera un movimiento casi descabezador de las comunidades cristianas, a través, esencialmente, de cambios de sacerdotes de un lugar a otro y de un cambio en la vocación de muchos sacerdotes, que al entrar al magisterio en plena dictadura, no se verían relacionados con el movimiento teológico de la liberación.

Para poder explicar el meollo del problema, utilizaré dos tipos de fuentes, los periódicos *No Podemos Callar* y *Policarpo*³⁷ y fuentes orales –entrevistas-. En el primer capítulo se revisarán los periódicos y en él aspiro a lograr los siguientes objetivos³⁸, describir cuál es el contexto histórico en el que nace la teología de la liberación, comprender el rol que juega la religión como motivación para la resistencia –genéricamente-, comprobando cuál es el papel de la dictadura -y sus cambios a lo largo de los años- en la reflexión teológica, y analizar la forma en que cambia la percepción de la Iglesia institucional³⁹ a lo largo de la dictadura y por qué.

En la segunda parte, la principal, será donde a través de entrevistas a dos religiosos y dos religiosas: trataré de describir cuál fue el contexto histórico en el cual los sacerdotes se comienzan a identificar con la teología de la liberación y en qué medida éste condiciona dicha decisión, entender cuáles fueron sus motivaciones más esenciales para la resistencia a la dictadura, comprobar si la teología de la liberación sigue siendo –en un contexto post-dictatorial- un elemento ideológico estructural para ellos, y en qué sentido se adapta -o no- a un nuevo contexto histórico, político, religioso y social; para lo cual me propongo describir y analizar los cambios que hay en la interpretación de la realidad antes, durante y después de la dictadura.

Finalmente, con respecto a lo metodológico⁴⁰, planteo este problema desde la perspectiva de la microhistoria, al menos en el análisis de las entrevistas, de dos sacerdotes y dos monjas⁴¹. Parto desde la definición que da Giovanni Levi de microhistoria⁴²: *“La Microhistoria es la historia general, pero analizada partiendo de un acontecimiento, un documento o un personaje específico. Haciendo una analogía, es como si se utilizara un microscopio; se modifica la escala de observación para ver cosas que, en una visión general, no se perciben . Por ejemplo, yo estudié un pueblito en Piamonte, pero mi problema era tan general que mi libro fue traducido en doce idiomas. Porque a través de el análisis microscópico de una situación se podía poner preguntas y respuestas generales que en otros lugares tenían sentido por la relevancia de las preguntas.”*⁴³

³⁷ Sendos periódicos cristianos clandestinos, que aparecieron durante la dictadura y los primeros años de democracia. Ambos fueron obra, en buena medida, de José Aldunate, sacerdote entrevistado para este trabajo. Estos periódicos se encontraban dentro del paradigma de la teología de la liberación. *No Podemos Callar* se editó desde 1975 hasta 1981. *Policarpo* se editó desde 1981 hasta 1995.

³⁸ Propongo mi red mis objetivos de esta manera ya que planteo los dos capítulos desde perspectivas históricas distintas. En ese sentido, vemos objetivos parecidos, pero que se cumplirán de manera diferente, para analizar desde dos instancias (una genérica y otra micro-histórica) los ejes planteados.

³⁹ En contraste con la “Iglesia popular”.

⁴⁰ Considero necesario explicitar mi fórmula de referencias. Las fuentes serán citadas (excepto algunos casos) con letra más pequeña y al centro de la página, mientras la bibliografía será parte del mismo párrafo, usando letra cursiva para distinguirla.

⁴¹ Segundo capítulo.

⁴² La microhistoria también puede caracterizarse por siete elementos: 1- La reducción de escala. 2- El debate sobre la racionalidad. 3- El pequeño indicio como paradigma científico. 4- El papel de lo particular. 5- La atención a la recepción y al relato. 6- Una definición específica del contexto. 7- Rechazo al relativismo. Elementos que creo están planteados, de mejor o peor manera, a lo largo del trabajo.

⁴³ Entrevista a Giovanni Levi disponible en: <http://usodelapalabra.blogspot.com/2005/04/giovanni-levi.html>. Revisado el 10/10/08. (Destacado mío)

Utilizo esta metodología debido a que veo la realidad como discontinua y heterogénea por lo tanto las conclusiones alcanzadas en referencia a un determinado ámbito no puede ser trasladadas automáticamente a uno más general⁴⁴ –no por ello niego esta posibilidad, de hecho lo hago; sólo planteo que no hay una relación automática-, y por lo tanto, la microhistoria permite aceptar esta heterogeneidad y nos da la posibilidad de comprender desde otras perspectivas fenómenos y procesos que, sin esta metodología, no podríamos entender en toda su riqueza. Para la elección de la teoría de la microhistoria consideré también que: *“Es imprescindible captar las estructuras de significación y determinar el campo social del informante y su testimonio para explicarlas después. El testimonio es una fuente más que hay que interpretar. Para ello la microhistoria nos aporta el detalle significativo, la representatividad de lo particular, lo social de lo individual.”*⁴⁵

Asimismo, debemos plantear que “La microhistoria desde siempre ha considerado toda acción social como resultado de una transacción constante del individuo, de la manipulación, la elección y la decisión frente a la realidad normativa que aunque sea omnipresente, permite, no obstante, muchas posibilidades de interpretación y libertades personales. El proceso, sin embargo, no es individual pues el significado de los símbolos se funda en el hecho de ser compartidos y, por tanto, comunicables entre los miembros de un grupo pequeño o grande: en primera instancia el pensamiento se organiza de acuerdo con las estructuras públicas disponibles y sólo después adquiere privacidad según G. Levi”⁴⁶.

Nos damos cuenta que la microhistoria⁴⁷ es una buena manera de abordar la problemática de este trabajo. La resistencia a la dictadura es una “acción social como resultado de la transacción con realidad normativa”, por el hecho de considerarla ilegítima y contraria. Asimismo, esta resistencia no es, por ningún motivo, individual, sino que es totalmente social, pero, si se ve de forma individual, o en una pequeña cantidad de personas, se pueden comprender algunos matices que no son captables cuando se comprenden los procesos macro, como ver la forma en que la dictadura condicionó la manera de vivir e incluso de pensar de los individuos o captar como el cristianismo afectó las formas de actuar y reflexionar durante distintos momentos, pero dentro de un mismo contexto.

Tomando en cuenta lo anterior, se puede plantear que la historia vista desde la experiencia de sujetos y/o comunidades particulares puede que no sea representativa de una sociedad o de una nación; pero sin lugar a dudas es significativa tanto para quienes la vivieron, como para quienes la estudiamos y, en cierta medida, nos ayuda a explicar y a analizar de mejor manera los procesos históricos macro; al ver sus consecuencias y sus condicionamientos de una forma mucho más cercana, que permite comprenderlos en

⁴⁴ Y viceversa, las conclusiones sacadas del estudio general no pueden ser, inmediatamente, homologadas a lo particular.

⁴⁵ Microhistoria, microsociología y microetnología. Por una antropología del mundo de los informantes. Romera, Juan Carlos. Pp. 3

⁴⁶ Burke, Peter. Formas de hacer historia. Alianza Editorial. Madrid. 2003. Pp. 129-130

⁴⁷ Al menos desde los punto de vista de Levi, ya que, como plantean Serna y Pons, “No existe espacio institucional o académico que permita ser identificado como el recinto de la ortodoxia historiográfica. Más aún, cuando en los años noventa Giovanni Levi, Carlo Ginzburg o Edoardo Grendi han hecho balance de lo publicado a requerimiento de algún seguidor extranjero sólo han coincidido en lo que negaban, la supuesta empresa común o la pretendida filiación de escuela; y han descartado, en fin, que hoy en día pueda seguir hablándose de “la” microhistoria.” (Serna, Justo y Pons, Anacleto. “Formas de hacer microhistoria.” Publicado en Àgora, Revista de Ciencias Sociales, núm. 7 (2002), disponible en: <http://www.uv.es/jserna/Fhm.htm>)

un nivel de complejidad mayor y por ende entenderlos de forma más completa. Así, otro elemento que considero importante recalcar para entender la riqueza de esta perspectiva histórica es que “Como hemos indicado en otras ocasiones, en estos Talleres⁴⁸, se producían dos tipos de experiencias relevantes entre los participantes. Por una parte, narrar la historia propia implicaba una resignificación de sus propias vidas o experiencias individuales y colectivas (era un sentirse con historia, siendo parte de una historia. Por otra parte, narrar sus experiencias históricas, tanto individuales como colectivas, hacía emerger un conocimiento nuevo, el de una historia que no estaba escrita en ningún texto.”⁴⁹

Para la recolección de información utilicé técnicas cualitativas, enfoque que exige la libre manifestación de los sujetos de sus intereses informativos, es decir, sus recuerdos espontáneos, creencias y deseos. Específicamente realicé siete⁵⁰ entrevistas abiertas semiestructuradas⁵¹ para obtener la información deseada, lo que además impulsó a mis entrevistados a explayarse en los temas que ellos consideran más relevantes, y por ende, se hizo más fácil comprender cuáles son los elementos claves de su experiencia entre los años '70 y la actualidad, pero enfocándome en la época dictatorial.

Una vez recopilados los datos, se llega a la etapa de análisis de la información, la cual implica trabajar los datos, buscar regularidades, modelos, etc. Según Pérez Serrano⁵², en el análisis de datos se pueden utilizar planos, cuadros, diagramas, de acuerdo a lo que necesite el/la investigador/a en su búsqueda de tendencias, tipologías, regularidades o patrones. En este caso, más que nada, la búsqueda fue tanto de tendencias como de divergencias en elementos claves; dejaré de lado la utilización de maneras de sistematizar la información como tablas, diagramas o cuadros.

Como otra herramienta metodológica tomo ciertos elementos de la semiótica de la cultura de Lotman, ya que algunas de sus nociones me resultan muy cómodas para tratar este tema, principalmente la idea de frontera, que debe ser comprendida desde el concepto de semiósfera.

La semiósfera⁵³ es el espacio, no necesariamente geográficamente delimitado, dentro del cual se hace posible el proceso que se desarrolla en la mente del intérprete y que se inicia con la percepción del signo y finaliza con la presencia en su mente del objeto del signo; es el espacio dentro del cual se hace posible la comunicación, el diálogo y por ende, la generación de textos culturales, que serían los dispositivos a través de los cuales se

⁴⁸ Refiriéndose a los “Talleres de recuperación de memoria”, experiencia realizada por ECO a principios de los '90

⁴⁹ Garcés, Mario. “La historia oral, enfoques e innovaciones metodológicas”. Pp. 2 Recurso online disponible en: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/garcesm/garcesm0007.pdf

⁵⁰ Dos del 2007, una a Álvaro Ramis y una a Dolores Cruzat. El 2008 las entrevistas fueron dos a Ronaldo Muñoz, una a Francisca Morales, una a José Aldunate y otra a Dolores Cruzat. Mostraremos la relevancia de estas personas más adelante en el trabajo.

⁵¹ La entrevista abierta semiestructurada puede definirse básicamente como una conversación cara a cara que permite en base a una pauta semiestructurada obtener información de las personas, creando un ambiente de conversación sobre una o varias temáticas específicas. (Ver García Ferrando, M.; Ibáñez, J. Alvira., “El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de Investigación”. Editorial Alianza, Madrid. 2003. Pp. 33.)

⁵² Ver Pérez Serrano, Gloria Investigación cualitativa. Retos e Interrogantes II. Técnicas y análisis de datos. Editorial la muralla, Madrid. 1994

⁵³ Según Lotman: “es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” Lotman, Iuri. “Acerca de la semiósfera”. Editorial Cátedra, Madrid, 1996. Pp. 24

transmite la información. El autor nos plantea otras características de la semiósfera, sin las cuales la comprensión de su sistema y en última instancia del método semiótico, se haría, al menos, incompleta.⁵⁴ Las semiósferas están dentro de contextos socio-culturales determinados, dentro de los cuales existen otras semiósferas; en ese sentido, la noción de frontera⁵⁵ es indispensable para la existencia de una semiósfera, ya que ésta es, por antonomasia, individual y homogénea. La frontera es lo que diferencia lo semiótico de lo extrasemiótico, pero que al mismo tiempo traduce, filtra y adapta lo que está fuera para su comprensión dentro de la semiósfera. La frontera podría comprenderse como la membrana, abstracta, a través de la cual los mensajes extrasemióticos son traducidos y son codificados para posibilitar la comprensión dentro de la semiósfera.

La frontera es también un elemento existente dentro de las semiósferas, puede determinar, por ejemplo, el núcleo y la periferia de la misma. Podemos asumir entonces que si la frontera es una membrana que separa semiósferas y dentro de éstas puede haber fronteras, es posible concluir que la semiósfera, si bien es individual, puede contener otras dentro de sí misma.⁵⁶ Existe una mezcla de los niveles semióticos dentro de las semiósferas; el texto es un nivel semiótico así como lo es un país o una comunidad.

Esta frontera necesita, por definición un entorno exterior no semiótico⁵⁷ para existir; la frontera no es si no limita una semiósfera con otra, y el límite no existe si no hay un entorno no semiótico al exterior de este contexto cultural. En el caso en que este entorno no exista o se desconozca, se construye, el planteamiento “civilización v/s barbarie” podría ser un buen ejemplo de este fenómeno.

Este idea de frontera la utilizaré para ayudarme a entender la forma en que la dictadura condiciona la teología de la liberación, en tanto reflexión teológica y praxis liberadora; pero esencialmente la utilizó para comprender cómo este movimiento se relaciona con el resto de la Iglesia católica, observando especialmente la forma en que se ve a la jerarquía dentro del contexto teológico estudiado, y en qué manera la acción de esta institución respecto de la dictadura, genera cambios en la percepción de ésta para con los sacerdotes con los que trabajé, así como en este movimiento cristiano en general.

Desde esta perspectiva teórico-metodológica considero que se simplifica el trabajo de dilucidar hasta qué punto la teología de la liberación fue coyuntural o estructural para los entrevistados, al darle una gran importancia al estudio de su propia experiencia, así como el contexto (histórico y religioso) en el que se encontraban.

⁵⁴ “Estamos tratando con una determinada esfera que posee los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado en sí mismo. Sólo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información. (Lotman. Op.Cit. Pp. 23)

⁵⁵ Según Lotman es: “un mecanismo bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiósfera y viceversa. Así pues, sólo con su ayuda puede la semiósfera realizar los contactos con los espacios no-semiótico y alosemiótico [...] no se debe olvidar que, para una determinada semiósfera, esta realidad sólo deviene “realidad para sí” en la medida en que sea traducible al lenguaje de la misma.” (Lotman. Op.Cit Pp. 26)

⁵⁶ Esto también se aplica para la idea de “núcleo” y “periferia” dentro de las mismas semiósferas.

⁵⁷ Para la semiósfera en la que nos encontramos.

Capítulo I

La teología de la liberación aparece como un movimiento religioso importante en la II conferencia general del episcopado latinoamericano, en Medellín⁵⁸, en 1968, donde se sistematiza y se legitima, casi como una política institucional, un movimiento sacerdotal que ya tenía varios años⁵⁹ e incluso puede tener sus antecedentes en Thomas Müntzer, en el siglo XVI. Es en esta conferencia donde, a partir de ciertas nociones fundamentales, se condenan la pobreza, la violencia institucional y se llama, hasta cierto punto, a una lucha contra ambas. Esto se justifica en tanto se hace bajo el alero teológico del Vaticano II⁶⁰; Medellín era “bajar” el concilio a Latinoamérica.

Debe comprenderse el contexto latinoamericano⁶¹ en el cual se da esta conferencia. Se sufrían una oleada de dictaduras militares y de conflictos nacionales a lo largo de América

⁵⁸ Aun cuando toma el nombre del libro “Teología de la liberación”, de Gustavo Gutiérrez, editado por primera vez en 1971.

⁵⁹ El ejemplo de Clotario Blest lo vemos como un importante antecedente del movimiento católico de los 60, al menos en Chile, movimiento al cual él, de hecho, participó: *“Iglesia Joven (movimiento del cual Clotario Blest era parte) se autodenomina grupo profético, como tal, considera su acción un acto destinado no sólo a denunciar la situación socioeconómica (como lo habría hecho Cristo, el ‘subversivo’ de Nazareth, de acuerdo a esta lectura), sino a la propia jerarquía Eclesiástica, comprometida con dicha situación. Estos reclamos incorporaban a sacerdotes en el ejercicio de sus funciones, lo que aumentaba la gravedad de lo ocurrido. En el Manifiesto que acompañó a la ocupación, éstos señalaban: “Nada personal tenemos con nuestro Pastor, el Cardenal. Nada tampoco contra su Santidad el Papa. Nuestra lucha es contra las estructuras caducas. Queremos una Iglesia sin santos de yeso y con seres humanos. Una Iglesia con menos Pastorales, Encíclicas y buenas intenciones, pero que se atenga al evangelio”* Concha Oviedo, Héctor. *La Iglesia Joven y la “toma” de la catedral de Santiago*: 11 de Agosto de 1968 Pp. 6. Disponible en: http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf

⁶⁰ *“Yo creo que hay que defender el Vaticano II, el cambio de paradigma institucional en la Iglesia hoy en día, que se ve en mayor centralización, el regreso de la misa en latín, el regreso del control de los laicos, una iglesia que tiene menos participación...En los años 60 se decía que la iglesia daba dos pasos adelante y uno atrás, pero avanzaba, habían signos contradictorios, pero la suma daba para sumar, más que restar...en los años 90, da un paso adelante y dos para atrás. Como instalar el debate sobre el sueldo ético, ese es el paso adelante, pero los para atrás no aparecen en las noticias. Es por eso que sigue un desmantelamiento de las prácticas sociales ligadas a la Iglesias (como las comunidades cristianas de base), su acción es netamente asistencialistas, ha roto sus lazos con los movimientos sociales, ha creado una nueva religiosidad alienante, si antes funciono para despertar las conciencias, actualmente sirve para controlarlas, manipularlas y mercantilizarlas (a las conciencias)”*. (Entrevista realizada el 05/09/07 a Álvaro Ramis, teólogo laico y parte del Centro Euménico Diego de Medellín)

⁶¹ *El descubrimiento que hizo Gustavo Gutiérrez, fue ponerle nombre a algo que pasaba espontáneamente, la gente fue capaz de conjugar; la reflexión teológica y la mediación socio analítica, es decir, la teología medieval uso solamente a Santo Tomas para interpretar el mundo, Gustavo plantea usar el Marxismo para interpretarlo. Pero usarlo en la clave Mariateguista, un Marxismo Americanista, Indigenista con una visión integradora de Latinoamérica, lo vincula con la teoría de la dependencia, haciendo una síntesis entre Desarrollismo y Marxismo. Luego viene una segunda fase de relación con el Marxismo más academicistas, donde se aprecian los diálogos de Leonardo Boff con Althusser. La tercera fase, como lo expresa Rolando Muñoz, quien habla del Marxismo Popular, porque cuando se trabaja en la población no se encuentran eruditos en Marxismo, sino con militantes, obreros cuyos análisis no son muy ortodoxos, pero si tienen claro un esquema de clase que le explica el mundo. En los noventa viene la explosión de esos paradigmas, aparecen otras miradas, sin despreciar al Marxismo, pero como crítica al Desarrollismo y al problema ambiental, aparece la teología ecológica, ese creo el viraje del paradigma de los noventa, donde se plantea una sociedad armoniosa, mas sustentable, con economías de escala, criticando el crecimiento por el crecimiento, pero no basada en las visiones más conservadores, sino una*

latina⁶², la guerra fría⁶³ dividía al mundo en dos polos, y la Iglesia no comulgaba con ninguno completamente. La noción de una tercera vía, cristiana, se hacía cada vez más importante, por ejemplo, en Chile.

Dentro de este contexto latinoamericano, tanto político como intelectual, es que se produce el golpe de estado en Chile. Así la dictadura, o al menos sus efectos en las distintas esferas de la sociedad son, gran parte del tiempo, el centro de la reflexión teológica⁶⁴. Esto se puede comprender debido a la manera en que la teología de la liberación se plantea frente a la realidad; es una forma de interpretación de la misma -a través de un prisma hermenéutico cristiano- y al ser la dictadura el condicionante principal de la realidad chilena, ésta se hace también el eje de la teología de la liberación. Hay que tomar en cuenta la noción de pecado social para poder dar cuenta de la importancia de la dictadura en la reflexión teológica, y dentro de ese contexto se cuestiona el “catolicismo” profesado desde la dictadura. Para estudiar esto, voy a utilizar en los periódicos Policarpo y No Podemos Callar, como ya se dijo.

Podemos ver, en No Podemos Callar de Septiembre de 1976, cómo la dictadura y su acción, en este caso una misa militar para celebrar el once de septiembre, se hace el centro de una profunda reflexión, que incluso niega el status de católica a dicha ceremonia:

El 11 de septiembre reciente, se celebró una misa en la Escuela Militar que fue presenciada por todo Chile desde las pantallas de televisión. Fue celebrada por el obispo militar, General Francisco Gillmore y concelebrada por un número importante de capellanes militares. Participaron, ubicados en sitaliales especiales, frente al altar, los cuatro miembros de la junta y sus esposas. Los ocho comulgaron. Asistieron, en correcta formación, los Altos Mandos, otros jefes militares de alta graduación. Ministros de Estados, Sub-Secretarios, etc. Igualmente cadetes de las cuatro ramas, sub-oficiales y tropas. Cantó un coro compuesto por uniformados de ambos sexos. Un crecido número de toda esta asamblea militar recibió la comunión de mano de los capellanes Los redactores de N.P.C. [no podemos callar], como cristianos, queremos pedir perdón por esta

relación mas cercana con la naturaleza, en algunas partes se incorporan elementos del mundo oriental, etc. Esto sucede porque el Marxismo no puede explicar todo, se necesitan paradigmas que expliquen las contradicciones de genero, las contradicciones de raza, los problemas culturales, etc. Pero son sumatorias, no son exclusiones, es tratar de ver otras dimensiones. Ibid.

⁶² Existían conflictos, dictaduras o faltaba poco para ellas en la gran mayoría de los países latinoamericanos. En Argentina, se derroca a Arturo Illia en el '66, Bolivia estuvo sumida en una seguidilla de gobiernos militares entre el '64 y el '82, en Brasil se da un golpe militar el '64, y este gobierno que terminaría el '70, en Colombia, si bien no hay un golpe de estado en la época, la violencia política y civil comenzaba un alza importante en estos años (FARC se funda en '64 y ELN el '66), en Paraguay el general Stroessner, quien tuvo el poder 34 años, estaba en el gobierno. En Uruguay se da un caso parecido al chileno, con un alza de fuerzas revolucionarias contrarrestadas por movimientos de ultra derecha; la violencia y el deterioro político va a terminar en un golpe de estado el mismo '73. En Chile todos conocemos la situación como para plantearla acá. Asimismo, la teología de la liberación ha tenido una importancia grandísima en Centroamérica, por ejemplo, en la revolución Sandinista. En Guatemala – el de Carlos Arana (1970-74) será el primero de una larga serie de gobiernos militares- y El Salvador –bajo gobiernos militares (hasta 1979) y luego en guerra civil (1980-1982)- la Iglesia, influenciada por la teología de la liberación, terminó por avalar acciones del pueblo en contra de las dictaduras como una causa cristiana.

⁶³ El '68 es, por ejemplo, la primavera de Praga,

⁶⁴ De la liberación.

misa a nuestros hermanos de izquierda, especialmente a quienes son marxistas y no creyentes. Para nosotros, esa no fue una celebración cristiana.⁶⁵

A través argumentos teológicos, que desembocarán en presupuestos ético-políticos, es que la cita anterior es legitimada; a través de una serie de observaciones, tanto al contexto en el cual se da la misa, como a la misa misma. A continuación vamos a revisar algunos de los argumentos más importantes:

No fue una celebración cristiana, en primer lugar, por la oportunidad. La liturgia católica no celebra de esa manera un acontecimiento tan trágico y sombrío como fue el 11 de septiembre, en el cual se dio en nuestra patria un violentísimo golpe de Estado que derribó al Gobierno constitucional, quitando la vida al presidente y provocando una multitud de enfrentamientos crueles y sangrientos entre hermanos, que costaron millares de vidas de chilenos a lo largo de todo el país. [...]En Santiago, son solamente los militares-capellanes quienes, haciendo caso omiso de esa reserva, -que, lamentablemente, no los obliga jurídicamente a ellos,- celebran públicamente y en recintos militar, la misa ese día.⁶⁶

Claramente se hace un juicio de valor sobre lo que significa el once de septiembre, eminentemente ético-político, pero éste no es una razón per se para poder deslegitimar la misa. El argumento para ello es eminentemente religioso, teológico. En ese sentido, podemos ver otras observaciones realizadas a la misa:

Esa misma no fue una celebración cristiana, por su forma. La muerte y la Resurrección de Jesucristo, expresada en la celebración de su Cena, no tiene el sentido genuino de su institución cuando se convierte, como lo vimos ese día, en un signo e instrumento de poder político y militar. No lo fue, tampoco, por el sentido que se dio a los textos y palabras que se emplearon en la celebración. Se escogió el texto de S. Pablo sobre las virtudes (Efesios 6, 10-17) por ninguna otra razón, al parecer, que la de usar el Apóstol allí una comparación donde enumera ciertos atuendos militares de su época [...]El texto del Evangelio de la Transfiguración del Señor, fue despojado de su valor cristológico y místico, para acomodarlo, -en la homilía del obispo militar y en una acotación del guía, capellán Infante, -a la situación confortable, -“qué bién que se está aquí”,- que experimentaba ese día la concurrencia a esa misa al comprobar que, desde hace tres años, el país, cuya dirección han usurpado, se ajusta perfectamente a sus deseos y conveniencias.⁶⁷

Dejar de lado el sentido último de la Biblia, refrendando y legitimando el poder de la junta así como el de la dictadura es, de hecho, una forma tergiversada de llevar a cabo la misa.

Podemos ver los últimos argumentos para negar la condición católica de esta ceremonia:

La del 11 fue una misa de vencedores, en la que se humilló a los vencidos. Fue la expresión de una Iglesia triunfalista. Allí no estuvo para nada la presencia de los pobres, sino que fue una alusión de petición postiza, paternalista: -“pidamos por los pobres”- que sonó, a los oídos de los aludidos que la escucharon por la radio, como un sarcasmo. [...] La iglesia de la misa del 11, no pareció ser la

⁶⁵ *No Podemos Callar*. N° 12. “Una misa militar de una iglesia militar” Septiembre 1976. Pp. 1-4.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

Iglesia de Jesucristo, sino una iglesia distinta, aparte, particular. El obispo que la preside es un General del Ejército. Sus sacerdotes son capellanes que tienen grado militar [...] La asamblea de ese día pertenecía, en casi su totalidad, a ese mundo exclusivo que es el de las FF.AA. y en el cual esa iglesia se encierra y acuartela [...] Curiosamente, la misa del 11 que fue muy apegada a las rúbricas se saltó “olímpicamente”, el rito penitencial de la primera parte. El Guía mencionó ese rito como de paso pero ni los celebrantes ni la asamblea lo cumplieron. No hubo ni confesión de culpas ni petición de perdón. ¿Es que los militares pueden presentarse ante el Dios todopoderoso de igual a igual? ¿Es que, ante Dios y los hermanos, no tiene nada de qué arrepentirse? [...] No fue esa una celebración cristiana, por el escándalo y contrasentido que implicó la recepción de la Comunión del Cuerpo de Cristo por quienes son responsables de los atropellos y torturas a ese mismo Cristo en tantos de sus Miembros que, durante estos tres años y hasta ahora, han estado siendo víctimas de la represión oficial. Lamentable. Indignante. Doloroso. ¡Guárdenos el Señor, en el día de mañana, cuando las cosas estén cambiadas de caer en actitudes semejantes! La fe del Señor Jesús es otra cosa. El espíritu de la liturgia es muy otro. El amor de Jesucristo y su Evangelio, son muchísimo más diferente todavía.⁶⁸

Podemos ver como se plantea esta Iglesia popular frente a lo que son los rituales católicos que emanan desde los círculos de la dictadura; su deslegitimación, como vimos, siempre tiene en el centro el elemento teológico, acompañado por los juicios políticos y éticos (necesarios para dicha reflexión). La importancia de la dictadura en la reflexión teológica se hace patente cuando vemos que los hechos de violencia extrema ocurridos en la dictadura se enfrentan de la siguiente forma:

Nos preguntamos atónitos qué puede significar esta burla cruel. ¿Qué racionalidad puede tener este último y gratuito atropello? (Refiriéndose a la negación de entrega de los cuerpos de los muertos en Lonquén hacia sus familias) Una larga tradición tiene una respuesta teológica para esta pregunta. Tales hechos de absoluta inhumanidad postulan un influjo demoníaco: la Bestia del Apocalipsis está aquí obrando. ¿Qué otra explicación se puede dar a esa violencia despiadada, esa mentira cínica, ese desprecio vengativo contra los familiares, mujeres de nuestro pueblo y campesinos? ¿Quién infla esa soberbia prepotente que habla desde la propia sede del Gobierno. Y por encima de todo, ¿cómo explicar de otra manera el olvido de Dios que lo ve todo, y de un Cristo que sufre con el más pequeño?⁶⁹

En el primer número de *No Podemos Callar*, en su primera página podemos leer lo siguiente, donde se pone énfasis en la necesidad de denuncia⁷⁰:

Para esto nací, para esto vine al mundo, para ser testigo de la verdad (Juan 18,37)... y (Pilatos) lo entregó para que fuese crucificado. (Mat. 27,26) Así fue el testimonio de El ante las autoridades. Y, desde entonces, la declaración de

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *No Podemos Callar*, N° 44. Octubre 1979. Editorial: “Cuando los hombres se convierten en bestias.” Pp.: 1-2. Lo escrito entre paréntesis es mío.

⁷⁰ No por ello, como hemos visto, se deja de lado el análisis y la reflexión.

la verdad quedó valorizada en la más alta estimación de la humanidad: Había sido refrendada con el sangre de Hijo de Dios. La declaración explícita de la verdad adquirió eficacia liberadora. Los primeros discípulos, los Apóstoles fueron los primeros en declarar la verdad. “No podemos callar lo que hemos visto y oído” (Hechos 4) Recientemente (lo veremos en el Próximo Número) dos Obispos: Helmut Frenz, luterano y Carlos Camus, católico, por testimoniar la verdad de hecho o de palabra han sentido también el “haber sido considerados dignos de sufrir por el nombre de Jesús. Contribuir en esta hora de Chile, a la misión de Jesucristo, de sus discípulos y de su Iglesia en la línea de la simple proclamación explícita de la verdad, asumir sus riesgos pero también su eficacia liberadora es la tarea de “NO PODEMOS CALLAR.”⁷¹

En el primer número de *Policarpo*, podemos ver un cambio en el énfasis, esta vez se pone la reflexión y el análisis de la dictadura –siempre a la luz del cristianismo- como el eje del periódico:

Esta nueva situación (la constitución del 80) afecta muy profundamente la vida ciudadana y el futuro del país. Repercute muy hondamente, mucho más de lo que sospechamos, en la vida de la Iglesia y en la vivencia cristiana de las comunidades. No podemos vivir al margen de un proceso que nos engloba a todos y desde todos los ángulos, en lo económico, social, político y cultural, en lo ético y religioso. Ya no bastara pues denunciar lo que no podemos callar. Será necesario analizar juntos esta nueva situación y elaborar estrategias de resistencia y de lucha que permitan no solamente la sobrevivencia de una fe viva y evangélica, sino también su plena expresión en la reconstitución de la convivencia nacional. Una segunda constatación se añade a ésta primera y hemos de ser sinceros en manifestarla. Alrededor nuestro y hasta en respetables jerarquías, encontramos una gran desorientación. Falta exactitud en el diagnóstico de los hechos, claridad en los pensamientos, visión para dirigir la acción. No hablemos de viejos dogmatismos que se quieren aún aplicar, ni de prácticas de cristiandad que se pretende aún mantener no obstante la realidad que pide nuevas perspectivas. Falta sobre todo una teología. Los espíritus más abiertos a los tiempos buscan en el seno de las comunidades vivas y en el contacto comprometido con los pobres la perspectiva verdadera para leer los caminos del futuro. Un grupo de cristianos vinculados a sectores vivos de la iglesia de Santiago y también de provincias, hemos sentido en esta coyuntura nuestra responsabilidad. No presumimos –ni mucho menos- tener lo que a otros les falta; sino que pensamos poder dar, con sencillez y mucha verdad, nuestra contribución para una reflexión común y un común compromiso en forjar nuestro destino.⁷²

A través de los párrafos anteriores podemos entender como la teología de la liberación se aplica para poder denunciar, deslegitimar, analizar y “comprender” la coyuntura política del momento –así como reflexionar sobre ella-.⁷³ En ese sentido podemos comprender la

⁷¹ *No Podemos Callar*, N°1. 1975, Santiago, Chile. “Editorial”. Pp.1

⁷² *Policarpo*. N°1 Julio 1981. Santiago, Chile. “Editorial”. Pp. 2-3

⁷³ Ver Anexo A para imágenes sobre este tópico.

teología de la liberación como una motivación para poder generar resistencia a la dictadura que, por parte de los sacerdotes, podría ser dividida en dos ramas. La organización social de base, a través de las comunidades cristianas⁷⁴, y la resistencia explícita a la dictadura, a través de huelgas de hambre, protestas, denuncia, la misma vicaría de la solidaridad, así como el trabajo intelectual o periódicos clandestinos.

Dentro de este contexto considero que la religión es la principal motivación que tienen los sacerdotes para poder llevar a cabo la resistencia a la dictadura. Esto no implica que lo político no sea una motivación, pero creo que la teología de la liberación engloba tanto elementos políticos, sociales e incluso económicos⁷⁵, dentro de un contexto y una interpretación eminentemente religiosa y, en ese sentido, la religión es el principal motivador del, hablando genéricamente, movimiento de resistencia. Cuando se plantea que *“Hoy en la mayoría de América Latina el pensar es subversivo, el intentar racionalizar la situación de nuestras sociedades es subversivo, y por tanto ser cristiano tiene que ser subversivo, en esta lógica fascista”*⁷⁶, podemos comprender hasta qué punto el cristianismo era, de hecho, una opción política.

El planteamiento religioso de la liberación es, en cierta medida, de clase, en tanto que manifiesta una opción total por los pobres⁷⁷, que podemos comprender con el artículo escrito por Ronaldo Muñoz, “La Iglesia y su opción por los pobres”, el cual será analizado a continuación:

Es una opción En el conflicto de su tiempo entre los ricos y los pobres, entre los fariseos y los pecadores, Jesús tomó partido por los pobres y los pecadores. No porque los ricos y los fariseos fueran todos personalmente malvados, ni porque los pobres y los pecadores fueran inocentes. Sino porque en ese conflicto la causa de los pobres y los pecadores era justa a los ojos de Dios y la otra no, y por esa causa pasaba la obra del reino que con Jesús comenzaba a llegar a los pobre y ricos, a los pecadores y también a los fariseos. (Puebla 1141-1144) Es por los pobres... ..sean o no pobres de espíritu, y no por los ricos, aunque sean pobres de espíritu. En nuestra América Latina, pobres son la inmensa mayoría de nuestros hermanos, que carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría, y que en el plano de la dignidad humana carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros indígenas, campesinos, obreros, marginados de la ciudad y, muy especial, la mujer de esos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginada. (Puebla 1135)⁷⁸

⁷⁴ Que no será tocada en este seminario más que tangencialmente.

⁷⁵ En vastos pasajes de estos periódicos se pueden ver sus análisis de la situación económica del país. Ver Anexo 7 para transcripción de textos sobre este tema. Ver anexo B para imágenes de Policarpo sobre las problemáticas económicas.

⁷⁶ *No Podemos Callar*. N° 13 Octubre 1976. Pp. 1 “La Iglesia Popular Perseguida.”

⁷⁷ De ahí, al menos en parte, su contradicción radical con la dictadura. Asimismo, se ve que son los pobres quienes más sufren en la dictadura: *“Testimonio público y manifiesto de una terrible verdad: ¡Jesús está hoy crucificado en Santiago, en los pobres, en un permanente Viernes Santo!”*. Policarpo. N°1 Julio 1981. “Una peregrinación distinta: Viernes Santo de las comunidades cristianas populares de Santiago.” Pp. 16) y en ese sentido podemos ver una reafirmación de esta opción por los pobres. Ver Anexo C para un apoyo iconográfico es estas ideas.

⁷⁸ *Policarpo N° 3 Junio 1987 “La iglesia y su opción por los pobres” Pp. 8-9*

Esta opción por los pobres es, a la vez, religiosa y política; se basa en preceptos católicos y bíblicos para ser sustentada y por lo tanto, teóricamente, es eminentemente religiosa, pero, en la práctica es una opción totalmente política, por la acción que implica llevar a cabo dicha elección. Ésta posibilita la acción de la Iglesia dentro de la sociedad en pos de una parte de la misma; lo que reafirma aún más su naturaleza religiosa, obliga a buscar más allá del aquí y del ahora, al ir en contra de la pobreza, como vemos a continuación:

Es contra la pobreza: La pobreza, el hambre de pan y todas las miserias que la siguen, es un mal que debe ser combatido de raíz. Dios ha creado los bienes de la tierra para que todos los hombres los trabajen y gocen de sus frutos. Es el pecado del hombre el que ha roto y sigue destruyendo ese orden de vida, por el individualismo posesivo, la acumulación egoísta, la soberbia prepotente de personas y grupos sociales. La miseria de las grandes mayorías de nuestro continente es una injusticia y un pecado social que clama al cielo (Puebla, 28,87). Si no somos capaces de poner efectivamente el trabajo y la vida digna de los pobres antes que el poder económica y la propiedad de los ricos, seremos condenados por el Señor de nuestra vida “porque tuve hambre y no me diste de comer, estuve desnudo y no me vestiste (Mateo 25)”⁷⁹

A través de la teología de la liberación, lo religioso pasa a tener una implicancia política. Es dentro de este contexto que podemos comprender, por ejemplo, que la parábola del buen samaritano sea planteada de la siguiente manera:

Iba Juan Pablo construyendo el camino de la historia y cayó en manos de bandidos, algunos de los cuales, fuertemente armados llevaban sus caras pintadas. Lo despojaron de todo, incluso de su dignidad, y después de haberlo molido a golpes lo dejaron medio muerto a la vera del camino, amordazado, para que no se pudieran escuchar sus protestas. Pos casualidad, pasaba por ahí un sacerdote, quien al verlo, atravesó y siguió de largo. Odiaba la violencia, viniera de donde viniera, y no quería implicarse en hechos terroristas; además iba apurado a la ceremonia del Te Deum donde se quemaría incienso a Dios, con la asistencia del Becerro de Oro. Lo mismo hizo un doctor de la Ley al llegar a ese lugar: vió un hombre caído, tomó el otro lado del camino y pasó de largo. Tenía que llegar puntual a la Suprema para rechazar algún recurso de amparo y además reconstituir una escena en la que era Ministro en Visita. Pero llegó cerca de Juan Pablo un samaritano que iba de viaje; no era nativo y tenía todas las apariencias de ser moscovita de acuerdo a una división de la ciudadanía establecida por el Presidente del Sanedrín, autodenominado poder legislativo. Los moscovitas tenían prohibición de juntarse con los nativos por su nefasta influencia desquiciadora y atea. Pero este samaritano vió a Juan Pablo, se le acercó, le quitó la mordaza de su boca, curó sus heridas y se las vendó, lo puso en el vehículo y lo condujo a una pensión donde se encargó de cuidarlo. Al día siguiente abonó la cuenta y le encargó al dueño de la pensión que lo atendiera sin escatimar esfuerzos diciéndole que lo que gastará de más se lo pagaría a la vuelta. Jesús entonces preguntó: según el parecer de usted ¿cuál de estos tres se portó como prójimo de Juan Pablo que cayó en manos de los salteadores? Le contestaron: el que se compadeció de él. Jesús les dijo: vayan y hagan lo mismo.

⁷⁹ *Ibíd.*

Al irse, algunos salieron comentando que Jesús desconocía la legalidad vigente, que atacaba el “orden” establecido, que llaman, y que se metía en política al desenmascarar así la injusticia de los poderosos; de modo que se confabularon para acusarlo de subversivo, juzgarlo de acuerdo a la ley de seguridad interior de sus intereses y crucificarlo, a El y a todos los que a lo largo de la historia emprendieron la lucha por la justicia y la solidaridad de los hombres.⁸⁰

Veo en esta parábola una fórmula fundamental para el movimiento católico que busco estudiar; un planteamiento católico-bíblico es entendido y reinterpretado a través de la realidad actual, a través de la cual emana el juicio político y crítico hacia la dictadura; lo que implica una resistencia a la misma. Esta fórmula tiene como base el método teológico del “ver-juzgar-actuar”⁸¹. Se ve la realidad, se juzga a la luz de la palabra y luego se actúa. Se compromete (políticamente en este caso), para poder lograr el cambio de la misma. Considero que ese método es, a grandes rasgos, el que se lleva a cabo en este artículo y en la gran mayoría de la reflexión teológica de la época –dentro de este contexto de la liberación, claro está-. Profundizaremos en esto en el próximo capítulo.

Dentro de este contexto, se puede entender que para Ronaldo Muñoz lo planteado como opción por los pobres, que implica opción política a favor de los mismos, de su liberación, y en contra de la dictadura, deba ser una opción de la Iglesia en general:

Es de la iglesia No es de “los cristianos de izquierda”, ni de “las comunidades populares”, ni de la “teología de la liberación”,...sino de toda nuestra Iglesia católica en América latina, con los obispos a la cabeza y el claro respaldo del papa... como la única manera de ser fieles al Evangelio de Jesucristo en las actuales condiciones de nuestro continente, y en este mundo actual “que parece una versión gigantesca de la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (Juan Pablo II, RH, 16). La opción evangélica por los pobres compromete y juzga hoy a la entera iglesia de Jesucristo. Ronaldo Muñoz ss.cc.⁸²

Esta opción por los pobres, de la Iglesia entera, no es siempre tomada en cuenta por la jerarquía, y en ese sentido podemos darnos cuenta, al pasar los números de No Podemos Callar y Policarpo, que existen cambios importantes en la forma de ver a la Iglesia jerárquica desde la “Iglesia popular”. Dependiendo de las coyunturas políticas, y de la forma en que la institución reacciona ante ellas, se condiciona la percepción que este movimiento sacerdotal va a tener de la jerarquía eclesial:

Lo que el pueblo no entiende: Empezamos por evitar la generalización. No todos los obispos chilenos hablan en el mismo estilo. Nos parece que los obispos Camus, Houston, Ariztía, Tomás González y quizás también, -aunque se les

⁸⁰ Policarpo Julio Año 5 N° 4. “Parábola del Samaritano y la Vicaría”. Pp.6-7

⁸¹ “Ver, juzgar y obrar. En el ver se plantea la realidad, cada miembro plantea la realidad que ha vivido en esa semana. Que ha sido lo que le ha llegado más, ya sea positivo o negativo. Que es lo que le ha impactado más. Por ejemplo, hace dos semanas a todos les había impactado que se haya llegado a los 51 femicidios. O sea, cada uno plantea, sea a nivel personal, familiar, nacional, no interesa. Después que se pone en común el ver se lee la lectura y se ilumina la realidad y se reflexiona la palabra. Ya vimos la realidad con nuestros ojos, al leer la Biblia la vemos con los ojos de Dios, ¿que nos dice la palabra del señor? Luego en el juzgar, que es la tercera parte es el compromiso. Por eso, Ver, juzgar y obrar, o comprometerse, es lo mismo. Es el método, que la Iglesia Jerárquica trae de Medellín cuando se hace la primera conferencia latinoamericana para aplicar el concilio a Latinoamérica. De ahí partieron ellos, viendo la realidad”. (Entrevista a Dolores Cruzat, realizada el 9/10/07)

⁸² Policarpo, Op.Cit. “La iglesia y su opción por los pobres”

escucha menos en el ámbito nacional-, los obispos Caviedes e Ysern, utilizan un lenguaje más directo, menos circunloquial que otros cuando hablan personal y separadamente. El problema de “tonalidad” que estamos comentando, nos parece particularmente ambiguo en las declaraciones colectivas del episcopado o, a veces, cuando alguno de los pastores se expresa como vocero del conjunto [...] (en una declaración del episcopado sobre la protesta del 27 de marzo) “En cuanto a la aplicación de medidas administrativas, -censura de prensa, relegación y exilio-, hubiéramos preferido que el gobierno hubiese renunciado al uso de estos procedimientos, dejando toda medida punitiva en manos del Poder Judicial” (El subrayado es nuestro) [...] se trata de una denuncia hasta por ahí no más. La expresión que nosotros hemos subrayado: “hubiéramos preferido” es justamente una de esas expresiones que quita toda su fuerza a una denuncia que, de acuerdo al contexto, debiera ser tajante y definida. [...] Pues bien, estos hechos no merecen aquí un rechazo de los Sres. Obispos. Por el contrario: los aceptan. Solo que: “hubieran preferido” otra cosa. Preferir una alternativa significa no rechazar la otra.”⁸³

El rechazo y la crítica a la Iglesia jerárquica no se dieron sólo bajo la dirección, claramente más conservadora, del monseñor Fresno, sino que también en los principios de la dictadura, en el primer número de *No Podemos Callar*; bajo la autoridad de Raúl Silva Henríquez, hacia 1975:

Como el Señor, cuyo ejemplo acabamos de evocar, llevamos nuestra patria muy adentro y a nuestro Gobierno actual como a todos los anteriores le damos una colaboración, a veces crítica, pero siempre constructiva. Queremos sinceramente el éxito del Gobierno, porque el verdadero éxito de un Gobierno es “el reino de la justicia, del amor y de la paz” (Evang. y Paz III, C.1) “El nuevo cuadro político del Gobierno (...) es de tal naturaleza totalitaria que deja atrás, lejos, en este dominio los regímenes militares más duros de Am. Latina. (...) Toda actividad política está suspendida, así como las manifestaciones, reuniones, asambleas y otros actos de carácter político (...) la supresión de todas las asociaciones patronales, sindicales, profesionales, escolares y universitarias (...) Todos los dirigentes debieron dimitir inmediatamente. Están prohibidas las huelgas, etc.” (Doc. De la Comis. Social del Episcop. Boliviano, Diciembre 1974) “Infortunadamente quienes, por el peso moral de sus palabras, debieran hablar de modo que se detuviese el mal, no lo hacen, o lo hacen en lenguaje tan débil, ambiguo, indirecto, o tan privadamente que nada o muy poco es lo que logran. Sin embargo, un día se comprometieron a “defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruya la paz social: Injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad; denunciar enérgicamente los abusos...” (Episcopado Latino Americano en Medellín 1968. Doc. “Paz” n°s 22 y 23)⁸⁴

⁸³ *Policarpo*, Año 3 N° 27. “Lenguaje episcopal.” Págs. 8-10.

⁸⁴ *No Podemos Callar*, N°1. 1975, Santiago, Chile “Evangolio y Paz”: Hablan nuevamente los obispos chilenos.” (Citas comparativas con documentos de otros episcopados en situaciones similares) Pp. 3

La crítica a la reacción pusilánime de la Iglesia católica chilena es explícita e innegable, y podemos comprenderla a la luz de lo planteado anteriormente. La no denuncia de los abusos y el apoyo de la Iglesia a la dictadura son, en un primer momento, foco de crítica acérrima por parte de este grupo católico. Sin embargo, mientras avanzan los años, la postura eclesial se hace cada vez más crítica y dispuesta a colaborar, tanto con la denuncia como con la resistencia⁸⁵. A medida que los distintos obispos disidentes alzan la voz contra la dictadura, la posición de No Podemos Callar y de Policarpo cambia, se adapta a la nueva realidad y suaviza⁸⁶, e incluso termina con su crítica hacia la alta jerarquía católica.

Si bien existe una crítica hacia toda la jerarquía en ciertos momentos (o al menos a su acción en conjunto), hay instancias donde se enfoca en ciertos sacerdotes -claros partidarios de la dictadura- y, se basa tanto en preceptos teológicos divergentes, como en la inacción política que generan, siendo esto último contrario a la misión cristiana:

El domingo 9 de agosto se le ocurrió a Policarpo hacer un recorrido por las emisiones católicas de Radio y TV. Sintonizó seis de ellas. Aquel día el tema de la primera lectura de la misa (si bien no todos los programas que oyó transmitían una misa) era un trozo de la vida del profeta Elías en el cual Yavé Dios, después de anunciarle su presencia, no llega en el huracán, ni con el terremoto, ni con el rayo, sino que se oye su voz en “el murmullo de una suave brisa”. El episodio del evangelio traía la escena de Jesús caminando sobre las aguas hacia la barca de Pedro estremecida por la tempestad. Primero Policarpo escuchó al P. Hasbún en Radio Chilena. Habló de la oración en su comentario del evangelio; y en el segundo tema –de actualidad-, habló de los árboles y del peligro de extinción forestal en Chile. Luego oyó al P. José Miguel Ibáñez, en Minería. Este habló de la vanidad; de la preocupación excesiva por el prestigio propio: “los aplausos pasan, las pifias también”, dijo. Él es crítico literario de El Mercurio. [...] Mons. Pienovi, también en el canal porteño, nos exhortó, -al anochecer-, a hacer silencio en nuestros corazones para escuchar a Dios y dejarnos conducir a la perfección Policarpo se pregunta: ¿Es que no pasa nada en Chile? La Palabra de Dios, ¿tiene sólo proyección personal, individual, a la sola perfección del creyente? ¿No tiene el evangelio una proyección social? El episodio de la tempestad ¿no permite iluminar situaciones más concretas y conflictivas que la oración en general, o que el prestigio (sin denuncia a quienes procuran malamente) o que los árboles o que los retiros sobre la muerte? ¿Nada sucede

⁸⁵ Gran parte del financiamiento de las comunidades cristianas de base venía de la propia Iglesia jerárquica

⁸⁶ “En efecto, en su declaración los obispos reclaman para sí la competencia de pronunciarse en política cuando ésta afecta a aspectos de la moral y la pastoral. Y se basan para ello nada menos que en un documento del concilio Vaticano II. Citan los obispos chilenos: “... la iglesia puede en todo momento y en todas partes enseñar su doctrina sobre la sociedad y dar su juicio moral incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de las personas. (Gaudium et Spes). La doctrina esta clara, la fuente es irreprochable y nadie puede negar la oportunidad de la toma de posición de los obispos: “cuando lo exijan los derechos fundamentales de las personas”. Lo que puede extrañar es que no lo hicieran, tan explícitamente, antes. ¿Cómo no van a meterse en política los pastores cuando la política oficial hambrea la población, esclaviza a los trabajadores, hunda la vida familiar manteniendo una situación de cesantía, volatiliza a centenares de personas a las cuales se detiene y luego desaparecen, engaña a la ciudadanía silenciando a la prensa y a los partidos, reprime con el aparato policial a la población intentando convertirla en un rebaño?” No Podemos Callar, N° 19, 1977. “Hora de Decisión: Un documento más que importante.” (Pp. 1-2)

entre nosotros que se asemeje a una tempestad? ¿No se ha desatado desde hace ocho años un temporal devastador sobre los pobres de Chile?⁸⁷

En contraste con la hegemonía católica en los medios de comunicación, se muestra el caso de Enrique Alvear:

Menos mal que Policarpo pudo escuchar también la homilía de Mons. Enrique Alvear ese día de Lourdes (radio Santiago). Desmitificó interesantemente el concepto de oración que muchos tiene. No se trata de esperar la solución del cielo de buenas a primeras, sin hacer nada nosotros. Jesús no vino sino en la cuarta vigilia de una noche de tempestad; confió en que los apóstoles sabrían luchar en las horas anteriores. Significó Mons. Alvear, a la tempestad como las situaciones límites en las que cabe esperar una ayuda más directa de Dios cuando todo se ha hecho y nada se ha logrado. Entonces, en referencia a esto, hizo una excelente proyección de actualidad. “Yo pido, dijo, a los dirigentes sindicales Manuel Bustos y Alamiro Guzmán, que están injustamente detenidos, que no pierdan el ánimo y claman al Señor.” Monseñor Alvear fue el único que, ese domingo nos hizo recordar que el evangelio está escrito para hoy y para esta tierra.⁸⁸

Podemos ver claramente que la crítica, más que ir hacia a la institución, es hacia cierta parte, más conservadora, de la jerarquía⁸⁹, a diferencia de los primeros años de la dictadura.

Creo haber mostrado que la teología de la liberación no es una forma rígida ni ortodoxa de interpretación; se modifica a medida que los momentos políticos cambian. El cambio más radical, tanto en la reflexión como en la interpretación podemos verlo analizando el antes y el después del cinco de octubre de 1988, el plebiscito donde ganó el no. En 1987 se planteaba lo siguiente:

El cristiano y la transición a la democracia: Una de las trampas en que la Iglesia Latinoamericana puede caer es la aceptación fácil e ingenua de la democracia restringida. Es decir, la restitución formal de algunas libertades y derechos individuales, pero que dejaría intacta la profunda desigualdad social y económica existente. La denuncia a las violaciones de los derechos humanos que ha hecho un sector importante y avanzado de la Iglesia se convertiría en una postura de poco alcance si se contentara con una apertura democrática hacia los sectores

⁸⁷ **Policarpo.** N° 2. Agosto 1981. “Evangelio sobre las nubes, Evangelio para la tierra.” Pp. 16. Ver anexo D.

⁸⁸ **Ibíd.**

⁸⁹ **P:** Le queríamos preguntar sobre la relación entre el movimiento de comunidad de base y la iglesia jerárquica **R:** Usted está poniendo el dedo en la llaga, eso se llama poner el dedo en la llaga... en ese tiempo que me tocó estar afuera, yo me enteré que el arzobispo de Santiago, monseñor Oviedo, disolvió la coordinadora de comunidades de base, pero sucede que quedó ya en la mente de nosotros y de la iglesia Pueblo de Dios, como lo definió el Concilio, ese ir a ese lugar emblemático el día de viernes santo, y antes que estuviera Villa Grimaldi, íbamos por la Recoleta, por allá íbamos, y los milicos todos al lado. El primero de mayo íbamos a la catedral... un día un primero de mayo se abrió la catedral y entraron los militares y tomaron todos los asientos... el cardenal con dos lagrimas nos llamó a los agentes pastorales a sentarnos con él en el presbiterio, así que estábamos todos dando vueltas en el altar. Estas cosas han pasado...entonces hay relación y relación; una cosa es con el cardenal Silva, que se jugó entero, otra cosa es con este cardenal que tenemos ahora, y otra cosa fue con Oviedo, como distintas jerarquías, lo mismo con distintos sacerdotes, porque los sacerdotes y los obispos son jerarquía, el resto somos Pueblo de Dios, los religiosos somos laicos consagrados... nos distinguimos perfectamente de la jerarquía, este arzobispo es del movimiento Schoenstattiano, de esa línea...(Entrevista a Dolores Cruzat, realizada el 9/10/07)

medio, e incluso con sólo una mayor flexibilidad en la dominación que hoy se ejerce sobre las clases populares.⁹⁰

Podemos notar que la idea de democracia restringida -de hecho el sistema después de la dictadura- es objetado y objetable a la visión de Policarpo; lo que va en consonancia con lo que se ha planteado anteriormente. De hecho va más allá y plantean lo siguiente, a poco tiempo del plebiscito:

[...] Yo pienso que ante un futuro democrático incierto, por decir lo menos, ante una salida puramente política, sin cambios económicos ni sociales, lo que es más permanente y conforme a la enseñanza social de la iglesia y del evangelio, es la reafirmación de la OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES. [...] la opción preferencial por los pobres debe dejar de ser asistencialismo, para ser una exigencia de la Iglesia al gobierno y a los partidos, que debe reflejarse en leyes. Una salida política hoy, para ser aceptada por los cristianos debe contemplar cambios económicos y políticos esenciales: participación de los pobres en instancia de gobierno, en las decisiones políticas y proyectos globales que devuelven los derechos a los pobres: trabajo, vivienda, salud y educación. Desde esta posición evangélica los políticos y cuentistas cristianos deben estudiar y organizar salidas reales a esta situación. Esta posición, a la larga, más eficaz que todas esas declaraciones coyunturales casi siempre partidarias de la moderación” (subrayado mío).⁹¹

En cambio, pocos meses más tarde podemos ver un cambio radical en la forma de plantearse frente al nuevo momento político; el condicionamiento que genera la victoria del cinco de octubre es superlativo para poder entender los siguientes planeamientos:

[...] 4.-Porque el verdadero proceso de liberación del pueblo va ahora por otro lado, por el camino de la votación popular, les guste o no les guste a Uds. 5.-Porque la verdadera y grande derrota que ha sufrido el régimen ha sido el plebiscito del 5 de Octubre, que tiene a Pinochet marginado y en problemas y una segunda derrota electoral está llamada a completar esta victoria. 6.- Porque aunque sea verdad que para conseguir una verdadera liberación del pueblo, todos los medios de lucha podrían ser legítimos, no se pueden usar al mismo tiempo, y en este tiempo el camino indicado es el político electoral y la violencia es contraproducente.⁹²

Se puede ver como, con el término de la dictadura, se rompe, en buena medida, con una forma de análisis mucho más radical, comprometida y política; se aboga por la salida electoral y pactada, exactamente lo que se criticaba algunos números antes. En ese sentido veo, al menos en este tópico, un análisis eminentemente coyuntural.

A lo largo de este capítulo podemos ver unas primeras ideas esenciales para poder responder a la problemática principal. Vimos el contexto en el que aparece la teología de la liberación, un condicionante fundamental para su nacimiento y su buena comprensión. Asimismo vimos como la Iglesia, o partes de ella al menos, generaron formas importantes de resistencia y de denuncia a la dictadura; Policarpo y No Podemos Callar en este caso.

⁹⁰ Policarpo. Año 5, N° 6 Septiembre 1987. “Inserciones”, Pp. 3

⁹¹ Policarpo “Misión de la iglesia en la coyuntura presente” N° 6 Septiembre 1988 (Pp. 3-4)

⁹² Policarpo, Julio 1989 N° 67. “Para los que disparan contra carabineros” (P. 9)

Pudimos comprender la centralidad de la religión y de la fe en los análisis de la actualidad existentes en estos periódicos, lo que se condice con quienes eran los editores. Por otro lado, se puede entender que el movimiento sacerdotal fue uno de denuncia y de resistencia contra la dictadura, pero no generaba un choque violento con la misma, y si bien no condenaba del todo la violencia en defensa del pobre y del oprimido, no avalaba la lucha armada como una forma de avanzar juntos hacia la liberación del otro. Vimos también como la dictadura jugaba el rol esencial en la reflexión teológica, debido al método mencionado. Por último pudimos ver, a lo largo de los análisis, la forma en que los distintos momentos políticos iban condicionando las reflexiones. Es dentro de este contexto que la planteo como coyuntural, pero esto no implica que no sea un elemento estructural para los religiosos que la creen. Esto será lo que veré a continuación.

Capítulo II

Antes de cualquier análisis, considero necesario introducir a cada uno de los entrevistados, para poder mostrar su relevancia en el contexto religioso que estamos tratando. Los entrevistados fueron la hermana Francisca Morales, parte de la Congregación del Amor Misericordioso y de importancia en la defensa de los derechos humanos y parte de comunidades cristianas hasta el día de hoy, Ronaldo Muñoz, sacerdote de la congregación de los Sagrados Corazones, destacado teólogo chileno y miembros de comunidades cristianas, Dolores Cruzat, miembro y fundador de la comunidad Cristo Liberador de Villa Francia, actualmente es parte de la comisión ética contra la tortura, y José Aldunate, sacerdote jesuita, defensor de los derechos humanos y fundador del movimiento contra la tortura Sebastián Acevedo y parte importante de los periódicos estudiados en este trabajo.

Uno de los elementos de análisis más importantes para poder comprender bien un fenómeno de cualquier índole es el contexto en el que este aparece. Ya se hizo, de forma genérica, en el primer capítulo de este trabajo. En este caso veré de forma más específica cuál fue el contexto en el que cada uno de los entrevistados comienza en el camino de la teología de la liberación, para tratar de comprender la forma en que el mismo influye en quienes entrevisté, durante la dictadura y hasta el día de hoy.

Antes de plantear cada uno de los casos es importante comentar que existen dos elementos de suma importancia para cada uno de los entrevistados y que son comunes a sus testimonios al momento de preguntarles cómo conocen la teología de la liberación. El primero es el concilio Vaticano II⁹³, que se ve como una apertura de la Iglesia⁹⁴, que los posibilita a vivir la experiencia –el segundo elemento común- de los pobres, los obreros, los estudiantes, dependiendo del testimonio.

Es esta experiencia la que todos valoran como fundamental para poder comprender la riqueza de la teología de la liberación. Veamos el ejemplo de Francisca Morales:

Era una fe que nosotros no tratábamos de transmitir a través de las categorías institucionales de la Iglesia sino más bien a través de la vida y descubriendo con

⁹³ Concilio que para Dolores Cruzat es especialmente significativo, ya que ella lo presenció en Roma: “*Tu sabes que a mí me tocó hacer la teología en Roma en todo el concilio así que a mí me tocó pasar de esto a lo otro. Así que nuestros profesores traían apuntes totalmente nuevos, ya no usaban los libros. A mi congregación le dieron una beca porque no teníamos casa en Roma y decidieron que fuera yo. Una ávida de querer captar y captar todo lo nuevo... y eso lo he madurado con el tiempo yo, pero luego con la práctica y con el golpe no te digo nada, hice un curso acelerado ahí.*” (Entrevista a Dolores Cruzat)

⁹⁴ “El concilio pide que los religiosos seamos capaces de vivir con valores alternativos, que son la propuesta del evangelio” (Francisca Morales), “Cuando declararon a la Iglesia pueblo de Dios se hizo un cambio copernicano, antes el mundo daba vueltas en torno a la iglesia ahora la iglesia en torno al mundo para servir al mundo, entonces eso te va creando una actitud en ti de servicio permanente, y quien es el más necesitado, el pobre, el desposeído, el oprimido...el marginado.” (Dolores Cruzat), Para José Aldunate, la importancia del concilio Vaticano II es que se da un vuelco de la iglesia hacia la modernidad, se da una apertura a la izquierda, el socialismo; ya no se condena per se y se abren posibilidades de diálogo; “entonces descubrí que los pobres no solo tienen carencias, sino que también valores propios, tradiciones, sabidurías, y derechos atropellados sistemáticamente en una sociedad injusta, eso llegó con cierta fuerza al concilio del vaticano II en los primeros años 60 con Juan XXIII, las cartas de Juan XXIII sobre la paz, sobre la situación de los campesinos, sobre la situación de la justicia causaron grande impacto en círculos de la iglesia y eso provocó toda una abertura (Ronaldo Muñoz)

la gente misma que muchas cosas que ellos viven son centrales del evangelio y más importantes que otras cosas que son más normativas y rituales que son la consecuencia de una fe viva y no al revés, cumplir reglas y obligaciones y no conocer las razones de fondo que motivan esas normas y obligaciones, te fijas, entonces era muy muy entretenido e íbamos descubriendo muchas cosas. Una indignación grande, por ver los abusos la gente tenía una pobreza que realmente dolía el corazón, cosas tan horrendas que lo que tú finalmente ibas acumulando es rabia. Felizmente como nosotros lo rezábamos, poníamos delante del Señor, rezábamos con el obispo y entre nosotras esa rabia iba transformándose en energía y ganas de ayudar que la gente se promoviera, se organizara, se respetaran sus derechos verdad.⁹⁵

Para Francisca, un momento importantísimo en su formación al lado del pobre fue la elección de Allende, presidente por el cual votó. Asimismo, nos dice que su formación teológica se fue moldeando, tanto de la experiencia junto al pobre como con la reflexión latinoamericana:

Llegamos en un momento, en general en Chile, o por lo menos en Santiago, el año 64 que fue Frei, el 67 llegué a la población y fuimos las primeras hermanas en llegar a la población. Íbamos descubriendo clarito que había un proyecto popular y que no podíamos ausentarnos de esas búsquedas del pueblo, de esos anhelos, que al contrario teníamos que animarlos aunque no tomáramos compromiso partidario, pero a raíz del evangelio podíamos también mostrar razones de fe a la gente por lo cual era legítimo luchar por sus derechos, alegar mejor vida, acceso a la cultura, a la educación, a la salud, en fin. Entonces todo esto se fue tejiendo, se fue tejiendo hasta que llegó el 70 verdad, donde ya había un claro proyecto de la UP. En el 70 ya estaba la conferencia de Medellín que fue el 68 y que se hablaba claramente de una violencia institucional (aquí hubo una interrupción de la entrevista porque entró Sandra, quien vivía con la hermana Francisca) Entonces Enrique, te contaba, ¿cuando fue Medellín? El 68. Ah, sí, pero lo importante es que había documentos latinoamericanos de la Iglesia Latinoamericana que hablaban de la violencia institucionalizada verdad, que la paz tiene que ser fruto de la justicia. Y que tenía que haber primero justicia, amor solidario verdad, y luego la paz. La paz no era una cuestión que se podía decretar ni que se puede imponer. Es fruto de un proceso de búsqueda de la justicia, de las igualdades, de establecer fraternidad, de vivir el amor y ahí florece la paz. La otra paz es una paz que no sirve pa' na', como un mentolatum puesto en una herida que requiere antibióticos. Entonces uno empezó a juntarse entre nosotros los teólogos, yo estudié teología también en ese tiempo. Empecé a estudiar teología un poquito antes del '67 y la terminé estando en la población, entonces también, con sacerdotes y otras religiosas que con todas estudiamos teología, pero también con laico, gente muy competente, luchadores sindicales. Entonces hacíamos diálogo para ir confrontando lo que era el proyecto popular, lo que era la UP con la doctrina de la Iglesia en el fondo, y encontramos muchas coincidencias. Ahora, las religiosas, en general, creo que no militamos en los

⁹⁵ Entrevista a Francisca Morales, 14/04/08

partidos políticos, no sé si algunos sacerdotes, pero sí teníamos una convicción sociopolítica clara que era de izquierda y que obedecía al proyecto popular, de izquierda en el sentido amplio no, entonces fundamos cristianos por el socialismo. Participamos mucho ahí, en las reflexiones a nivel latinoamericano, yo misma estuve yendo a cursos en Perú de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, cursos que se daban en Lima y mucho otros, fuimos muchos los que íbamos a Perú a prepararnos teológicamente en una espiritualidad liberadora. Y fuimos entablando amistad con mucha gente y finalmente yo creo, no sé, te puedo decir por mi, en conciencia voté por Allende. Nunca pensé que iba a llegar a votar por un marxista como Allende, pero yo voté por Allende, convencida que era la única salida, la única mediación histórica que hacía posible un proyecto diferente al de la burguesía. Entonces por ahí empezó un poco todo un camino de compromiso con el pueblo. Era un hermoso proyecto, con sus debilidades, con sus fallas, como todo proyecto humano, pero era lo que más se parecía a un proyecto evangélico de fraternidad universal, derechos humanos para todos, lo que Dios quiere, la felicidad de todos los hombres.⁹⁶

La importancia de la experiencia se hace también patente en el testimonio de Dolores Cruzat; vivir el proceso del Vaticano II en Roma le da la posibilidad de vivir esta experiencia que “te da vuelta la teología” ya que “Tú lees el evangelio de otra manera.” En ese sentido, Dolores Cruzat nos plantea lo siguiente:

¿Quiénes son en este momento los más perseguidos? Nuestros hermanos mapuches, nuestros hermanos estudiantes, nuestros hermanos trabajadores, es como escalonado esto, está todo relacionado. Entonces se justifica que mi manera de ver sea desde la mirada de los pobres, que es donde yo descubro quién soy, para qué soy, a dónde vamos y dónde tenemos que ir, yo descubro que otro mundo es posible, y esa mirada yo no la tenía en Roma, pero me dieron la espina dorsal. Yo después con la vivencia, con la experiencia fui revisando mi modo de pensar, de actuar y de comprometerme.⁹⁷

Dolores comienza esta experiencia con los estudiantes universitarios, pero luego se amplía a los sectores más desposeídos; donde vivirá la experiencia junto al pobre. Antes de la dictadura ella se encontraba viviendo en Concepción, en las comunidades insertas.

Cuando llegué a Chile el cardenal pidió dos religiosas para trabajar con universitarios. Así fue que estuve treinta años, mira que llegué a quedar sorda de oír universitarios, en Santiago y en Concepción. Fue la primera comunidad mi congregación que se fue a una población donde no había nada nada nada nada, nos fuimos tres de nosotras y tres misioneros españoles.⁹⁸

Después del golpe militar, se vendrá a Santiago, donde llevará a cabo la comunidad Cristo Liberador de Villa Francia:

Estábamos con el padre Mariano Puga. Él inició la comunidad Cristo Liberador, creo que el año '69 se vino con un grupo de seminaristas y dos profesores

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Entrevista a Dolores Cruzat y Clara Romero 3/11/08*

⁹⁸ *Ibid.*

del seminario e hicieron ellos una comunidad, y no celebraron sacramentos. Con el andar del tiempo se fueron metiendo con los laicos que había acá y fueron armando esta comunidad Cristo Liberador. Y (en) ese primer tiempo nos dedicábamos, yo llegué aquí en seguida del golpe, a principios del año 74. Llegamos como comunidad, a pedido de monseñor Ariztía, que viniéramos a acompañar a esta comunidad, la cual tiene cuatro personas desaparecidas y figuran en reclusión 19: el encargado de bautismo, el encargado de primera cena y el encargado de los jóvenes.⁹⁹

El testimonio de José Aldunate da muestras de la misma importancia de la experiencia de vivir con los pobres:

Yo siempre fui profesor en la universidad católica y en mi cátedra hablaba de la justicia y la situación social y obrera pensé que bueno que yo estoy muy cómodo aquí hablando de estas cosas hay que conocerla de cerca, hay que experimentar lo que eso significa y por eso opté por dedicar seis años al mundo obrero, tal vez me hubiese quedado mucho más tiempo pero ya tenía cierta edad y como no había trabajo, después volví a la universidad, pero con la experiencia de haber estado con el pobre y con estos menesteres de proteger la vida. Eso es la teología de la liberación que he aprendido mucho en Latinoamérica, porque toda Latinoamérica está muy necesitada de esta ideología de estas metas y se llama de la liberación porque para nosotros Dios quiere la liberación de toda la opresión de todas las personas en el mundo.¹⁰⁰

De hecho, José Aldunate nos cuenta que para el golpe él estaba trabajando como obrero en Concepción, y que durante la dictadura trabajó mano a mano con el desposeído, en el PEM y el POJ, y también vivió en la Villa México:

El golpe me tocó en Concepción, estábamos en la construcción ahí trabajando como obreros y llegaron los tanque y nos dijeron: Bueno, un golpe en Santiago, vuelvan mañana. Y ahí comenzó mi experiencia. Yo en ese tiempo vivía yo muy cercano de, de la gente [...] Trabajé en el PEM y en el POJ y mi experiencia era meterme en el mundo del trabajador para conocer un poco su estilo de vida, su suerte y participar un poco en la vida, para conocer y explorar un poco el mundo del trabajador así que estuve seis semestres en eso.¹⁰¹

Para Ronaldo Muñoz, su experiencia parte con su época de estudiante universitario, de arquitectura, en la Universidad Católica, a principios de la década del '50. En las dos entrevistas hechas, él le puso un énfasis importante a este momento de su vida como condicionante de su visión teológica posterior:

Yo soy parte de ese movimiento, yo era muchacho, fui estudiante universitario, fui dirigente universitario, fui miembro de la FEUC en la católica, organizamos paros, echamos rectores, cortamos la Alameda, todo eso en los primeros años 50. Yo no conocía la teología de la liberación, pero habían muchos cambios, la iglesia se hizo más permeable a los clamores de la injusticia, de la pobreza, del

⁹⁹ Entrevista a Dolores Cruzat, 9/10/07

¹⁰⁰ Entrevista a José Aldunate, 25/04/08

¹⁰¹ *Ibíd.*

hambre en el mundo, todo eso, y todo eso no fue solamente una experiencia social, histórica, sino vivida desde adentro, es decir, todo eso fue influyendo en un cambio en nuestra manera de entender la fe, de leer el evangelio, de descubrir a un Jesús pobre, humilde, oprimido con los oprimidos, y obsesionado por el sufrimiento injusto de su pueblo, y viendo ahí que se contradice el proyecto de dios, el sueño de dios para todos sus hijos, todo eso fue tomando una dimensión de espiritualidad y de teología¹⁰²

La experiencia de Ronaldo no se queda en la universidad; él también participó en la reflexión teológica latinoamericana que se hacía en los '60 y su experiencia cercana al pobre condicionó, y era condicionada también por la visión de cristianismo que se iba formando en la época:

la teología es una reflexión mas sistemática sobre la fe, tratando de encontrar su coherencia interna ,tratando de entender mejor lo que creemos y aprender a expresarlo en un lenguaje más actual, que no solo sea un lenguaje para iniciados, más interno, como diciendo ya están los curas con su blablabla de siempre, sino un lenguaje que toque la vida, como el mensaje de Jesús, como el testimonio de Jesús, como su actividad, Jesús pasaba sanando, liberando, levantando, dignificando, predicando la hermandad, la esperanza, siempre desde los pobres desde abajo, no se negaba a hablar con los que venían de otros sectores sociales, con los líderes religiosos, pero ahí era muy franco también con ellos, y eso lo tuvo que pagar caro, bueno, todo eso es un proceso que ya en un post concilio en América latina empezó a hablarse, por lo tanto del año 65 para adelante, empezó a hablarse de una iglesia que tenía que abrirse a los pobres, que ya lo estaba haciendo, pero en forma muy insuficiente, de una vida cristiana entendida realmente como una manera de vivir, de convivir, y no solo una manera de pensar o de poder rezar, eso fue tomando forma en el gran momento q uno puede identificar donde todas estas corrientes, experiencias se recogieron, se pensaron mejor, se reflexionaron, y partió de ahí una misión un poco más clara que podemos llamar teología de la liberación, pero no sólo teología de la liberación, iglesia liberadora, espiritualidad liberadora, fe más ligada a la vida y a la vida de las mayorías pobres, bueno, todo eso, ese momento en que esto cuajó en una manera más clara fue en la conferencia de los obispos en Medellín, donde no solo había obispos, había teólogos, y había científicos sociales, había economistas, antropólogos, analistas, especialistas en el tema de la violencia, de la justicia social, de las culturas populares, bueno, yo no estuve en Medellín pero empecé a trabajar con otros teólogos o teólogas en el año 65, o sea , en el año en que recién había terminado el concilio vaticano II, fue una reunión en Río de Janeiro, de unas 30 o 40 personas, había 2 o 3 teólogos europeos, norteamericanos, pero más como observadores que como protagonistas, eso ya el año 65, no se hablaba todavía de teología de la liberación, pero estos temas estaban en el tapete, en el corazón, en la mente.¹⁰³

¹⁰² Entrevista a Ronaldo Muñoz, 20/10/08

¹⁰³ *Ibíd.*

Podemos decir entonces que la experiencia de vivir o de estar con los pobres fue al mismo tiempo una manera nueva de vivir la fe, un nuevo modo de sentir el momento histórico en el que se vivía, al que se le va a terminar dando una trascendencia popular, y en muchos casos un sentido de reivindicación social. Tomando en cuenta lo anterior es que veo que el contexto histórico en el que los entrevistados comienzan a acercarse a la teología de la liberación, condiciona de forma importantísima dicha decisión, así como el camino de servicio que seguirían a lo largo de su vida. El momento histórico que vivía la Iglesia, que se tradujo en un movimiento religioso importante¹⁰⁴, especialmente en Latinoamérica, generó la posibilidad de que estos curas y monjas viviesen con los pobres, esta nueva experiencia de fe; y por ende este momento histórico puede verse traducido, al menos en parte, en cada uno de sus testimonios.

Este condicionamiento histórico de la visión religiosa está dado por los momentos anteriores a la dictadura; y por lo tanto se enfrentan a ésta con una fe más madura y comprometida con respecto a la teología de la liberación; y por lo mismo en una contraposición explícita con la dictadura. En ese sentido, la fe es el elemento más importante para poder comprender la acción política y social de los curas y monjas entrevistados; es su motivación esencial:

Mira nosotros hacemos voto de dar la vida por nuestros hermanos pero dar la vida como uno que va gastando con los años su cuerpo y dar la vida. No sabíamos lo que era arriesgar el pellejo hasta que nos pudieran matar. Y en ese tiempo lo supimos. Mataron a varios curas, expulsaron monjas nos allanaron las casas, o sea ahí supimos de verdad lo que era el voto que hacíamos de entregar la vida por los hermanos.¹⁰⁵

La fe es también un elemento central en la creación de comunidad y de hermandad; tanto en las comunidades cristianas como con religiosos o perseguidos políticos, a quienes ayudaban. La fe cristiana, al menos desde su perspectiva, daba directrices claras de acción a favor de quienes lo necesitaban:

Pero sabes tu que la fuerza de la fe como tu dices muy bien es una cosa que te hace superar el miedo y como entre nosotros nos queríamos mucho, nos apoyábamos los curas y las monjas, era una verdadera fraternidad de gente que tenía una mística con nuestro laicos de comunidad igual, entonces éramos un grupo que nos sabíamos hermanos luchando por una misma causa y reconociendo, en gente que nunca conocíamos que eran ateos, algunos continuaron siempre siendo ateos pero que nos llamaba la vicaría de la solidaridad y nos decía, hay esta persona que hay que guardar. Y me decía mira, Juan de Castro u otro encargado, mira esta persona, está es la situación de ella; hay que guardarla por dos o tres semanas no más. A veces estaban tres meses porque los trámites costaba montón hacerlos. Pero conocimos amistades valiosísimas, amistades profundas te digo, con gente atea, gente que se mantuvo con su postura atea siempre pero de una gran calidad humana que se mantuvo con nosotros siempre, entonces fue una experiencia tan hermosa descubrir el hermano donde tu crees que puede haber rechazo, diferencia. En lo humano

¹⁰⁴ Que existía desde antes del Vaticano II, pero que a partir de este se sistematiza y se legitima a los ojos de buena parte de la jerarquía.

¹⁰⁵ *Entrevista a Francisca Morales*

éramos profundamente igual no, y lo importante era que en ese momento el hermano era víctima de una persecución injusta que atropellaba sus derechos y cuya vida había que salvarla, exponiendo la propia, o sea no quedaba otra. Era como tan normal, lo hacíamos con alegría con generosidad, sin pensar demasiado. El evangelio lo decía clarito te fijás, entonces había que hacerlo. Nadie te preguntaba oiga usted tiene partida de bautismo o está casado por la Iglesia, no, la gente llegaba y llegaba nomás [...] todo con entusiasmo y con cariño.¹⁰⁶

Ronaldo Muñoz nos plantea que lo religioso es la motivación última de la acción suya como de las comunidades, pero plantea una forma de ver lo religioso no tradicional:

en mi caso y de la gente de las comunidades en la raíz está una motivación religiosa, pero religiosa entre comillas porque Jesús no fue un hombre religioso, no fue cura, no trabajó en el templo, ni atendía una sinagoga, sino que era un hombre de las calle, de los caminos, de las poblaciones, un hombre de campo, no fue un profesional de la religión, por supuesto que a través suyo nos llega el gran mensaje, no es un dios de los templos y de los sacrificios, sino que es un dios de la vida cotidiana, el dios de la justicia, hermandad, esperanza, de la vida plena, el sueño de que a ningún niño le falte el pan, el cariño, eso es lo que nos transmite Jesús, eso está en las raíces.¹⁰⁷

Para José Aldunate, la fe fue también la motivación más importante para poder llevar a cabo su acción contra la dictadura:

Evidentemente la fe y la religión defienden la vida los derechos humanos no, porque según la fe Dios creo el hombre, así que el hombre es algo que hay que respetar la vida, es algo sagrado, hay un mandamiento, el quinto mandamiento que se dice que dios le entregó a moisés, un mandamiento muy importante que dice no matar. Y como nosotros veíamos todo esto estaba pasando tuvimos que movilizarnos y de hecho la Iglesia y el cardenal llegaron a ser opositores. La fe cristiana nos movía a protestar por todas las barbaridades contra la vida que estaba haciendo el gobierno militar. La iglesia tuvo que tomar ciertas iniciativas que no toma en tiempos ordinarios, como ayudar gente a salir del país y defender también, apoyar a la agrupación de familiares de detenidos desaparecidos.¹⁰⁸

Este jesuita llevó a cabo el Movimiento contra la tortura Sebastián Acevedo, también editó los periódicos No Podemos Callar y Policarpo, ya revisados; por lo tanto podemos comprender de que manera la religión y la fe condicionaba y motivaba de forma total su accionar contrario al gobierno de Pinochet.

Por otro lado, Dolores Cruzat -que en buena parte de la dictadura vivió en Villa Francia- llevó a cabo una importante cantidad de acciones de protesta y de denuncia en la época. Una de las más significativas fue, probablemente, la huelga de hambre que llevó a cabo en conjunto con otros tantos religiosos y laicos a modo de protesta por los detenidos desaparecidos y la violación a los derechos humanos. Esta acción, totalmente política, tiene

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ *Entrevista a Ronaldo Muñoz*

¹⁰⁸ *Entrevista a José Aldunate*

para ella un significado religioso y teológico importante; por lo cual se legitima, tanto para quienes la llevaron a cabo como para la alta jerarquía eclesiástica:

Nosotros con el padre Mariano conversamos acá cuando entraron en huelga los familiares de detenidos desaparecidos, entró un grupo al santuario del padre Hurtado. Dijimos, “nosotros los religiosos sólo hacemos adhesiones, hagamos un gesto ahora, vamos y estamos al lado de ellos”. Y estuvimos por 17 días. El grupo salía de aquí (Villa Francia) todos los días, pasaban por la Robert Kennedy, pasaban por la otra población hasta que llegábamos allá donde estábamos en huelga. Iban con una vela y con la Biblia en la mano y afuera hacían oración mientras nosotros estábamos adentro en oración. Nosotros decíamos ese fundamento de la Biblia “hay demonios que sólo se echan con ayuno y oración”. Ese era nuestro fundamento.¹⁰⁹

Para Dolores este tipo de acciones se justificaban en el método de la teología de la liberación, el del “ver, juzgar y obrar”¹¹⁰, que se llevaba a cabo dentro de las comunidades cristianas de que era parte. En este testimonio ella nos plantea su visión sobre este método y como se pone en práctica, en la actualidad, en las comunidades:

Ver, juzgar y obrar. En el ver se plantea la realidad, cada miembro plantea la realidad que ha vivido en esa semana. Que ha sido lo que le ha llegado más, ya sea positivo o negativo. Que es lo que le ha impactado más. Por ejemplo, hace dos semanas a todos les había impactado que se haya llegado a los 51 femicidios. O sea, cada uno plantea, sea a nivel personal, familiar, nacional, no interesa. Después que se pone en común el ver se lee la lectura y se ilumina la realidad y se reflexiona la palabra. Ya vimos la realidad con nuestro ojos, al leer la Biblia la vemos con los ojos de Dios, ¿que nos dice la palabra del señor? Luego en el juzgar, que es la tercera parte es el compromiso. Por eso, Ver, juzgar y obrar, o comprometerse, es lo mismo. Es el método, que la Iglesia Jerárquica trae de Medellín cuando se hace la primera conferencia latinoamericana para aplicar el concilio a Latinoamérica. De ahí partieron ellos, viendo la realidad.¹¹¹

Este método como lo plantea en la actualidad Dolores Cruzat, podemos verlo de forma implícita en la manera en que Ronaldo Muñoz nos plantea como se llevaba a cabo la reflexión teológica y la resistencia durante la dictadura:

Entiendo lo que me preguntas o creo entenderlo, pero yo tiendo a formularlo desde otro lado, cuán centrales eran los derechos humanos básicos de la gente, cuan central era el tema de la desaparición de personas, de los torturados, porque el maltrato y la tortura sistemática de mucha gente que después fue dejada en libertad, no sólo fue el sufrimiento de los días o los meses o los años en que vivió esa situación, sino que estaba dirigida a destruir las personas, por eso hablamos de terrorismo de estado, es decir, centrar el terror, conseguir que las personas queden neutralizadas para siempre, por supuesto eran cosas de vida o muerte y cosas de todos los días, eso era lo central, lo urgente, lo otro habría sido si mismo, si se te estaba incendiando la casa, bueno, todo lo

¹⁰⁹ Entrevista a Dolores Cruzat

¹¹⁰ En realidad todos lo planteaban, pero ella le puso mayor énfasis.

¹¹¹ *Ibíd.*

demás queda un poco entre paréntesis, no es que no sea importante, pero o te sirve para apagar el incendio o lo siento mucho, pero yo me dedico a apagar el incendio, se trata de la vida misma, de la supervivencia, hoy se habla de la calidad de vida, mayor o menor, pero en ese entonces era vivir o morir y de morir muchas veces en situaciones de dolor, humillación, degradación humana terrible, claro que era central eso; y que eso se traducía en un resistir, no solo a la represión y sobrevivir a la represión, sino resistir a la ideología dictatorial, a la ideología que ponía encima de todo a la seguridad de los pudientes, y que al resto, no sólo los controlaba y reprimía, sino que se difundía una ideología terriblemente degradante, eso de los humanoides o la chusma, había que defender no sólo la vida de los pobres, sino que la vida digna de los pobres, alimentar la dignidad, la esperanza, la solidaridad práctica del día a día, entre vecinos, compañeros, etc., y de eso tenía también un sentido de amparar en cierta manera los espacios de reflexión política, de compromiso, en la lucha contra la dictadura, y ahí en ese marco se dio todo un debate muy hondo sobre el tema de la violencia, de la vía armada como se decía, muchos cristianos tomaron ese camino pero fuera de una que otra excepción muy contada, no era la línea de las comunidades, porque no es la opción de Jesús y también porque para una política responsable no se puede echar a la gente a, no sólo a las patas de los caballos, si no que a las orugas de los tanques, el control militar, policial era muy al detalle, estaban presentes en todas partes, absolutamente, y en las fuerzas de las armas no había posibilidad de comparación, si ya no estamos en la época de la revolución francesa que con horquetas y chuzos se puede resistir más o menos a un ejército regular, no sé si va para allá tu pregunta más o menos.¹¹²

Si bien el testimonio explícito es de la actualidad de las comunidades, el método dicho se usaba durante la dictadura. Esto implicaba que la acción de ésta se juzgaba a través del evangelio y luego se trataba de obrar sobre dicha realidad para cambiarla. Tomando esto en cuenta se nos hace más simple la comprensión de la acción de los religiosos contra el régimen de Pinochet, ya sea de denuncia, de ayuda a las víctimas o de una oposición más frontal. El método teológico era el punto de partida de la acción; la fe era la motivación esencial, desde mi perspectiva al menos, si tomamos esto en cuenta.

Podemos ver como la teología de la liberación, que jugó un papel fundamental en la resistencia a la dictadura que analizamos en este trabajo, no termina con ésta, sino que se mantiene hasta el día de hoy, y dependiendo de cada testimonio, el enfoque que le ponen en la actualidad; Ronaldo Muñoz sigue la tendencia más contemporánea de los teólogos de la liberación, en tanto Dolores Cruzat la plantea más parecida a la teología de las últimas décadas del siglo XX; mientras que Francisca Morales se encuentra en una posición más intermedia. José Aldunate es algo más difícil de dilucidar, ya que se encuentra “retirado” y nuestra conversación no se enfocó en la actualidad. Para ninguno, en todo caso, es posible dejar de aplicar la teología de la liberación en la realidad actual. Para Francisca Morales por ejemplo:

Si tú lees los evangelios te encuentras con un Jesús muy bondadoso y misericordioso pero terriblemente fustigador de la hipocresía de los que dicen hacer las cosas bien y las hacen mal. Entonces una Iglesia no puede ser

¹¹² Entrevista a Ronaldo Muñoz

solamente sanadora de heridas; la herida más grande es el atropello del hombre y hacerle creer que su vida no vale na', el ninguneo. La sociedad de ahora, la sociedad capitalista atea, globalizada, de ahora es una sociedad que no sólo tiene víctimas de pobreza sino excluye del mundo de los que significan y valen a un montón de gente. Quedan en la exclusión, y esa es la manera más tremenda de ser pobre, y además no sólo pobre, sino que excluido, no cuenta, da lo mismo. Estrujar la vida del pobre da lo mismo, que el pobre se muera porque se le cayó el andamio, que importa, es uno más. Como dice la gente, reclaman, y les dicen ya po, si queri te vay, hay miles de wueones haya afuera esperando trabajo, da lo mismo, ándate po. Porque reclama, te fijas.¹¹³

Los problemas del presente siguen siendo vistos desde la perspectiva de la teología de la liberación; problemas como el consumismo, el desempleo, ciertos aspectos valóricos:

Hoy en día a la gente le importa la plata, pero no importa la vida, vende su trabajo por lo que sea y no reclama, no reclama por tener esa migaja de trabajo. Y hoy día la UDI dice la migaja de diez mil pesos que le van a dar a los pobres. Oye y la migaja de sueldo que dan ellos diría yo, porque ellos pagan trabajo y pagan una porquería, es como los que dicen no, el aborto no. Y porqué no les pagan mejores salarios a los pobres pa' que tengan todas las guaguas que dios manda en buenas condiciones de salud, de mamá, pagan unas porquerías de salarios, ¿como quieren que la gente quiera tener todos los hijos que lleguen? Ellos pueden tener catorce hijos si quieren, pero esas son las cosas que te indignan, la hipocresía. Cómo, si piensan en el bien del otro tendrían que ellos ser justos, pagar salarios dignos.¹¹⁴

Incluso se pone en cuestionamiento la idea de progreso que existe hoy en día:

Yo no estoy en contra del progreso, pero no puedo aceptar un progreso sin conciencia crítica. O sea lo de ahora ¿es progreso?, ¿es humanización? Yo prefiero cosas que me humanicen más, que me hagan más persona, pero no cualquier cuestión. La farándula de porquería por ejemplo.¹¹⁵

Para Dolores Cruzat el problema de todo esto pasa por el sistema opresor que impera hasta hoy día, y que desde ahí la teología de la liberación no pierde ningún tipo de legitimidad en la actualidad:

En este sistema neoliberal el mundo entero está oprimido. De ahí que yo diga que vivimos una democradura en Chile, es una mezcla de democracia y dictadura.¹¹⁶

En ese mismo sentido, Dolores nos dice, en tres momentos distintos de la conversación, que:

Y si sigo en esto yo, es porque la tortura está viva [...] Es que el problema no está en la teología, está en la sociedad, esta es una sociedad enferma a mi modo de

¹¹³ Entrevista a Francisca Morales

¹¹⁴ Entrevista Francisca Morales

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Entrevista a Dolores Cruzat y Clara Romero

ver, con el neoliberalismo. [...] Es el sistema, no la teología. Con mayor razón la teología de la liberación tiene espacio, tiene lugar y se justifica.¹¹⁷

Ronaldo Muñoz plantea una idea que va en una dirección diferente a la de Dolores, ya que considera que el momento histórico es apto para poder ampliar el horizonte de la teología de la liberación, debido a que reconoce la existencia de un cambio en la sociedad entre la dictadura y el día de hoy; cambio que es eminentemente formal para Dolores Cruzat, como vimos antes. Esto no implica, en ningún caso, que la teología de la liberación pierda su sentido y su trascendencia popular, aunque sí considero que se hace menos central:

yo diría que, los análisis y la reflexión, los análisis de la realidad, las experiencias y la reflexión teológica que le sigue y más o menos orientaciones prácticas, para el caso de la iglesia hablamos de orientaciones, hablamos de pastorales, yo creo que terminada las urgencias de vida o muerte, de la represión dura, hubo más espacio, más sensibilidad para descubrir o analizar o darle, reconocer la importancia que tienen otras dimensiones de la vida, otras formas de opresión, entonces el tema de la cultura o las culturas, de las relaciones de géneros, del machismo, la opresión de la mujer, los temas de las culturas aborígenes, despreciada, desconocida, el tema de la economía, de los recursos naturales, del medio ambiente, son temas como el tema de la afectividad, son temas que estaban presentes, pero estaban como postergados. Después eso emerge y eso ha traído un gran enriquecimiento, de la fe, de la mirada, de las prácticas cristianas, el mismo tema de lo que le escuchamos a Leonardo, el planteamiento de la carta de Luis Infanti no, y son temas que no son temas apartes, si no que constituyen toda la trama, el tejido, de la vida de las personas, grupos sociales, de los pueblo, y eso ha sido un enriquecimiento muy grande creo yo; al mismo tiempo, ha habido que resistir frente a una tendencia en la iglesia más a veces en general y a veces nosotros mismos de decir, bueno, ya pasó el tiempo más duro, más tremendo, ahora dediquémonos a tener comunidades bonitas, a hacer mejor la catequesis, la liturgia, con más profundidad, cosas que están bien, pero no podemos darle la espalda a la realidad cotidiana, devolvernos para la casa y dejar al pueblo abandonado de una fe que toque su vida, que le traiga dignidad y esperanza, y que lo invite a un compromiso, y a crecer y a ser protagonista, a luchar por una sociedad verdaderamente democrática, no sólo de nombre, o porque hay votaciones o porque hay instituciones con gente elegida, si no que una democracia realmente participativa, popular, no se trata de excluir a nadie, pero acá el pueblo está excluido ahora, entonces como la tentación de echarse, de sentarse en un sillón y dedicarse a cosas más suavécitas no.¹¹⁸

Esta apertura hacia nuevos horizontes y enfoques de liberación no se da sólo en los planteamientos de Ronaldo Muñoz, pero éste es quién le pone mayor énfasis. Clara Romero por ejemplo nos plantea lo siguiente:

No solamente hablan del pobre como pobre, sino que ahora se habla de los migrantes, de los afro, de los indígenas, se amplía lo que son. Más que nada los

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Entrevista a Ronaldo Muñoz*

excluidos, y en ese sentido entran las mujeres, los gay, la gente más marginada hoy.¹¹⁹

Asimismo, a medida que avanzaba la conversación, tanto con Francisca como Dolores y Clara, uno podía darse cuenta que los planteamientos cercanos a la ecología y las consecuencias que últimamente ha sufrido son un nuevo centro de reflexión de la teología de la liberación. Basta recordar que hace algunos meses Leonardo Boff vino a Chile a hacer su conferencia “Ante la crisis, cambio de rumbo” y a presentar la carta del obispo de Aysén “Danos hoy nuestra agua de cada día”. Asimismo, tanto Dolores y Clara como Francisca estaban organizando sendos eventos respecto a la ecología dentro de sus comunidades.¹²⁰ En ese sentido es que Clara Romero nos plantea lo siguiente:

Ahora los teólogos de la liberación se están un poco perfilando también en esta línea (ecoteología) y es que lo que pasa a nivel ecológico, las heridas de la naturaleza también tienen que ver mucho con los pobres y la teología de la liberación se enfocó un poco sobre todo a la liberación de los pobres, pero hoy en día también tenemos que hablar de la liberación de la tierra. El mismo grito de los pobres es el de la tierra, porque los que más sufren la contaminación, los lugares cercanos a ríos contaminados, son los pobres.¹²¹

Ahora, la actualidad de la reflexión teológica no es lo mismo que la actualidad del movimiento teológico de personas, tanto laicos como religiosos, y existen posiciones divergentes frente a este tema¹²². Para Francisca Morales por ejemplo:

Hay un hecho sociológico innegable que los viejos nos estamos muriendo, y los curas nuevos tienen una formación muy desarraigada de la sociedad, entonces son hombres buenos pero formados no para un sacerdocio de servicio sino para un sacerdocio de ritos y ministerio, alejados de la vida del pueblo, y que no se contaminan con las organizaciones populares. Los de la vieja escuela son distintos, y los que somos religiosos también porque nosotros estudiamos teología más en la línea de la liberación. Los religiosos somos mucho más abiertos que los curas diocesanos.¹²³

Ronaldo Muñoz, plantea este tema de una manera distinta:

Ahora, yo te digo que la teología, hay toda una nueva generación de teólogos y teólogas muy esperanzadora, eso lo he podido palpar a nivel latinoamericano, por ejemplo en los últimos congresos de teología¹²⁴

¹¹⁹ *Entrevista a Dolores Cruzat y Clara Romero*

¹²⁰ Ver anexo E para el afiche del evento en Villa Francia. Cabe destacar también que la comunidad de Francisca Morales ganó fondos municipales para su “semana de la ecología”.

¹²¹ *Entrevista Dolores Cruzat y Clara Romero*

¹²² Dolores Cruzat dijo no conocer a ningún cura joven, y Clara Romero dijo lo siguiente ante la pregunta ¿Cómo ve usted la formación de los sacerdotes jóvenes? ¿cada vez más alejada de la teología de la liberación?: *Yo no tengo mucha información, pero por lo que nosotros percibimos yo diría que sí.*

¹²³ *Entrevista a Francisca Morales*

¹²⁴ *Entrevista a Ronaldo Muñoz*

Pero sin embargo, esta idea se aplica a un nivel latinoamericano, y cuando se lleva a la realidad chilena más inmediata, la percepción cambia hacia un enfoque más pesimista, y más acorde con las ideas de Francisca:

cosas como esas están apareciendo en toda América latina (refiriéndose a una actividad cristiana en La Legua), y que por lo general con mucha más vitalidad que en Chile, la iglesia chilena como que se ha arrancado, por la jerarquía, los curas, hay toda una nueva generación de hermanos curas de los seminarios, que llamamos diocesanos, que han sido formados con un horizonte mucho más estrecho, gente que gestiona parroquias, que organiza las catequesis, las misas, la atención de los enfermos, cosas buenas que hay que hacer, pero sin mucho horizonte respecto a la vida diaria de la gente, sin darle la palabra a los laicos, o dándose ¿??, son curas que buscan ayudantes para su tarea de cura, pero no que estimulan el crecimiento de la gente, el protagonismo de la gente, no son cosas de iglesia, sino cosas sociales y políticas, ahí falta mucho, era un cierto repliegue de la iglesia, en la post dictadura¹²⁵

Igualmente para Ronaldo, la visión no es nunca tan negativa como la de Francisca, de hecho plantea "que la teología de la liberación está más viva y más extendida ahora que en los años 70 y 80 en general, más en algunos países que en otros", y bien ve un lado negativo en las nuevas tendencias, lo positivo es para él, más importante:

la realidad cambia, la interpretación cambia, pero yo creo que un aspecto negativo es que los problemas aparecen como menos urgente y por lo mismo los niveles de compromiso real en la vida cotidiana, de mucha gente que hacemos teología se ha ido debilitando, pero por otro lado, en cambios positivos, ha sido esta apertura del abanico, son otras dimensiones de la vida que han captado también nuestra atención, por ejemplo los problemas de una cultura machista, patriarcal, la dignificación de la mujer, que son cosas también a nivel popular tremendamente importante, esta temática, los recursos naturales, el medio ambiente, también es tremendamente importante, el asunto de las culturas y las religiones aborígenes, también muy importante; este librito que parece insignificante a mí me ha cambiado muchas cosas en mi visión, es un excelente análisis de lo que es la religión mapuche con todas sus variantes, y con las diferencias entre los del sur, de la ciudad de Santiago, en el sur la comunidad mapuche en el campo, en la pre cordillera, en la costa, o los que están en Temuco, o en la costa, o en río Bueno, y esto es mirado desde adentro, es un mapuche que conoce también bien la fe cristiana y la teología cristiana, esto es algo que nos ayuda enormemente para aterrizar, además no te presenta los mapuches como un bloque homogéneo, parejo, sino con muchas variantes¹²⁶

El problema respecto a esta nueva visión de la teología está en que lo negativo que plantea Ronaldo, es esencialmente lo que hacía de esta forma de interpretación tan importante, tan significativa y tan fundamental para quienes la vivieron. Volveré sobre esto en las conclusiones.

¹²⁵ *Ibid.* Lo escrito entre paréntesis es mío.

¹²⁶ Entrevista a Ronaldo Muñoz.

Podemos sacar algunas conclusiones acerca de lo tratado en este capítulo, como la importancia de ciertos hitos y experiencias históricas en la formación de todos los entrevistados: el Vaticano II, la Conferencia de Medellín o la vida con los más desposeídos; y la forma en que éstas condicionan a todos de distintas maneras, configurando su visión del cristianismo. Se puede decir también que la importancia de la religión en la lucha contra la dictadura es gigantesca, en tanto la interpretación de la realidad está sujeta a la fe de cada uno de ellos y es ésta la que condiciona la acción contra el gobierno militar. De la misma manera podemos ver como la teología de la liberación configura la forma de ver la realidad en la actualidad y como ésta va mucho más allá que una coyuntura, es una forma de vivir la vida y la fe.

Conclusiones

Considero que el problema planteado tiene una respuesta bien clara. Para los entrevistados la teología de la liberación fue y sigue siendo un elemento totalmente estructural. Sin embargo, esta confirmación de la hipótesis no estaría completa si no se hace un análisis más acabado de lo desarrollado a lo largo del trabajo. En ese sentido me parece que se podría plantear a la teología de la liberación -y el movimiento que ésta generó- como estructuralmente coyuntural. Si bien es una estructura ideológica dentro de los sacerdotes, veo que se hacen necesarias las coyunturas de dominación, en ciertos casos totalmente explícitas, para que se haga igual de patente y explícita la praxis liberadora y la opción por los pobres, como lo fue durante la dictadura. Dentro de la misma podemos ver esta misma realidad; el cambio de No Podemos Callar a Policarpo, y el correspondiente cambio de énfasis, responde también a un cambio en el momento político y en la crueldad de la dictadura. Después del plebiscito de 1988 se puede ver un giro en muchas de las opiniones más radicales contra la dictadura, hacia la aceptación de la vía “democrática-consensuada” para salir del régimen militar. Así, la coyunturalidad del análisis es explícita. De esta manera, pudimos ver como la dictadura y la actualidad en general jugó -y juega- un rol esencial en la reflexión teológica, tanto en los periódicos como en los entrevistados. Esto nos reafirma lo planteado en el marco teórico sobre la teología de la liberación, y nos ayuda a comprender mejor el por qué en la coyunturalidad del análisis teológico.

Pudimos ver también como la visión con respecto de la Iglesia jerárquica cambia, en la medida en que las coyunturas y la acción de esta misma cambian también. En ese sentido podemos visualizar la importancia de esta “frontera semiótica”. En un principio la Iglesia institucional –al menos parte de ella- era, de hecho, un espacio no-semiótico para la Iglesia popular; existían contradicciones insalvables. Sin embargo, a medida que la institución fue cambiando su accionar, se puede ver un acercamiento semiótico entre una y otra forma de ver la Iglesia –lo cual no implica que la frontera se anule-. En todo caso, siempre existió una contradicción total con ciertos sectores de la Iglesia, los más conservadores y favorables al régimen de Pinochet, los cuales, sin lugar a dudas fueron entornos no-semióticos; en esos casos ocurrió lo contrario. Esto nos muestra también –al menos en parte- la coyunturalidad de la reflexión.

Lo anterior debe comprenderse debido a que, si bien la estructura metodológica y teórica de la teología de la liberación puede ser –a grandes rasgos- la misma hasta el día de hoy, al ser eminentemente una forma de interpretar la realidad, está condicionada totalmente por la coyuntura histórica del momento.

De esta manera, planteo esta teología –y la praxis que genera- como estructuralmente coyuntural. Sin la coyuntura de dominación que necesite resistencia y genere acción, la teología de la liberación se queda en la teoría; y sin una coyuntura explícita para luchar en contra, se hace más difícil llevar a cabo la praxis liberadora, más allá de la acción de los sacerdotes, o más allá del entorno inmediato de los mismos (comunidades cristianas de base). Mientras más explícita la dominación, es más reconocible y existe una mayor necesidad de praxis ya que la necesidad de liberación es también más clara.

La teología de la liberación sí es un elemento estructural para los sacerdotes, al menos con quienes trabajé, pero esto no es suficiente para que ésta se lleve a cabo,

por su necesidad de praxis. Se debe comprender que ellos ya están en una avanzada edad¹²⁷ y por ende la acción que puedan llevar a cabo ahora no es comparable con la de mediados y finales del siglo pasado. Asimismo la praxis liberadora no pasa sólo por la acción de los sacerdotes y de las monjas, sino que de toda la comunidad, las que -según fragmentos seleccionados por Ronaldo Muñoz en "Eclesiología de Base"- se han adaptado de la siguiente manera a los nuevos tiempos:

De lo político a lo social y civil: no es que la dimensión política en sentido amplio haya desaparecido de la conciencia de las CEBs, pero, ante cierto descrédito de los partidos, se prefiere incidir en lo social (solidaridad) y en lo civil (grupos y asociaciones de vecinos, jóvenes, mujeres, derechos humanos, defensa de la tierra, defensa de la vida...). -de lo profético-apocalíptico a lo sapiencial: no es que se haya abandonado la profecía, o que se vea innecesaria la profecía, ni que se haya sustituido la profecía por mística alienante, ni que hayan desaparecido los ídolos de muerte o los dragones apocalípticos, sino que se vive en una experiencia cristiana más ligada a la sabiduría del pueblo, a la cotidianidad, con un saber más práctico, más vivencial, sin el entusiasmo místico de la revolución, con el realismo de la vida de cada día, con su pobreza, su prosa, su vulgaridad, sus contradicciones, en un constante deseo de superación, de luchar por la vida propia y de los demás, en un espíritu de fe y de esperanza en Dios. -de un complejo de élite eclesial, a religiosidad popular: las CEBs no miran desde arriba al resto del pueblo, como tal vez en algún momento pudo suceder, sino que se sienten pueblo con todos los demás, incluidas las manifestaciones de la religiosidad popular, de las que participan y a las que intentan iluminar con la Palabra... -del voluntarismo de la praxis a la experiencia de la gratuidad: si en otros momentos las CEBs se distinguían por su compromiso político un tanto voluntarista y ético, hoy enmarcan su compromiso social y cívico en un ámbito más amplio, en un clima de oración, de acción de gracias por la vida de cada día, por la experiencia de la comunidad, en una atmósfera de fe y oración, que a veces puede incluso recordar la de ciertas comunidades carismáticas.¹²⁸

Tomando en cuenta esto podemos decir que la Teología de la liberación, si bien no ha "muerto", al menos ha cambiado de forma importante¹²⁹ a medida que pasan los años, lo que es perfectamente comprensible por lo ya dicho. Considero que esta visión cristiana mantiene ciertos elementos, esencialmente el método teológico, pero pierde otros, como el

¹²⁷ José Aldunate ya no vive en una comunidad de base, está prácticamente ciego y retirado donde los jesuitas (su congregación), Ronaldo Muñoz forma parte de una comunidad cristiana en Lo Espejo, pero, por ejemplo, este año estuvo muy enfermo. Dolores Cruzat aún vive en Villa Francia, pero su edad es muy avanzada, Francisca Morales también pertenece a una comunidad cristiana en La Granja, y hasta donde supe también estuvo bastante enferma hace poco.

¹²⁸ Muñoz, Ronaldo. *Ser iglesia de Jesús en poblaciones y campos. Eclesiología de Base. Centro ecuménico Diego de Medellín. Santiago, Chile. 2002. Pp. 113-114.*

¹²⁹ "La teología ha cambiado de paradigma, en los años 80 la posición era muy marxista histórica, era muy importante el pobre, el pobre hombre: trabajador obrero. Actualmente han aparecido Teologías ecológicas, feministas, anticoloniales, gay, etc. Es un movimiento más plural, diverso, que está confortando a diversos paradigmas, operan en distinta clave, no se van a encontrar comunidades como antes, donde los temas no son sobre la dictadura, sino que se plantean en debate de ser gays y cristiano, por ejemplo. Las prácticas de la teología de la liberación han cambiado de acuerdo a los problemas actuales." Entrevista a Álvaro Ramis, realizada el 27/09/2007.

compromiso político; se suaviza la noción de pecado social, y en dicha medida, la acción liberadora cambia de enfoque.¹³⁰ Asimismo la importancia política, y en general, de las comunidades de base ya no es la misma que durante la segunda mitad del siglo XX.

Por otro lado, me gustaría hacer una reflexión sobre la forma en que se va actualizando la teología de la liberación, el por qué esta nueva generación que ya no está tan comprometida, ya no está tan cercana a la teología de la liberación. Para mí la respuesta está en las condiciones históricas y culturales en las que cada una de estas generaciones aparece. Para José Aldunate por ejemplo existía una religión pre-Vaticano II y una del Vaticano II; por lo que veo aquí, ahora están las generaciones post-Vaticano II. En la generación del concilio, se vivió Medellín, la Unidad Popular y luego el golpe militar; todo esto condiciona su forma de ver la realidad, todo esto dentro de un contexto de Guerra Fría y de politización mundial y local totalmente radical, que no dejó afuera a la religión. Los mismos papas (Juan XXIII y Pablo VI) eran mucho más progresistas y las nuevas corrientes teológicas tomaron en cuenta esto y se sistematiza la teología de la liberación dentro de Latinoamérica.

La generación post-Vaticano II no vive las mismas condicionantes, no vive en un mundo hiper-politizado, al menos no en Chile, ni tiene la posibilidad de crear y de vivir un proyecto con los pobres como lo hizo la generación anterior. Los más nuevos van a vivir en la post-modernidad y en la globalización, donde la politización ya no es tan importante, donde se mueve el eje de la reflexión teológica a elementos, que si bien son importantes, no generan tanto compromiso como la opción política por el pobre.

Sin embargo, el contexto en el que vive el pobre no ha cambiado mucho, y en muchos casos ha empeorado:

Pero mira también se están dando cosas en Santiago, por ejemplo en el decanato José María Caro, que llamamos en la iglesia católica lo que es la comuna de Lo Espejo, mas o menos 150 mil habitantes, bien popular, con muchos problemas de violencia, droga, de muchas carencias, con educación de pésima calidad, salud muy deficiente, todos los problemas del transantiago, una vida bastante deteriorada, mucha gente que lleva muchas heridas, una buena parte de energía de las comunidades de base del sector se tiene que invertir en sanar heridas, en rehacer personas, o darle oportunidades para que la gente se vaya rehaciendo, es una vida muy dañada, más que en el tiempo de la dictadura diría yo, bueno, en ese contexto histórico popular, que no es el contexto que tu vas a conocer a través del Mercurio, de La Tercera, ni en los canales de televisión, salvo cuando aparecen los asaltos.¹³¹

Los condicionamientos históricos que existen hoy en día en el cristianismo, anulan, en buena medida, la posibilidad de seguir llevando a cabo una manera de ver la teología que, social y teóricamente, como lo dijeron todos los entrevistados, debería estar igual o más vigente que el siglo pasado. Podemos ver aquí también las consecuencias negativas de la nueva teología de la liberación que se plantean en la nota 126.

¹³⁰ Esto, como se revisó en el capítulo II, no puede ser visto como homogéneo. Quienes estén más cercanos al debate teológico actual son también más propensos a este "cambio de paradigma" (como Ronaldo Muñoz); pero en otros casos, como Dolores Cruzat, la visión teológica sigue siendo mucho más parecida a la de los '70 que a la actualidad.

¹³¹ *Entrevista a Ronaldo Muñoz*

En ese sentido, la teología de la liberación, aun cuando acepta que parte de la realidad, y por más que abrace su vínculo indisoluble con la historia y la opresión latinoamericana, por el hecho de ser una interpretación cristiana, busca la trascendencia, el absoluto; es una forma de acercarse al evangelio, a Cristo y a Dios, una forma distinta a la tradicional, a través de distintas maneras, pero tiene el mismo objetivo.

Al ver como indisoluble la realidad de la teología, se provoca un condicionamiento histórico demasiado fuerte. Al absolutizar esta búsqueda¹³² -por su raíz religiosa- y luego al cambiar los momentos históricos, esta teología pierde ciertos aspectos que fueron definitorios en los primeros años, y que se vieron reflejados en la Unidad Popular y en la lucha contra la dictadura¹³³. Para mí esto es, al menos en cierta medida, una contradicción.

Se hace necesario reflexionar sobre los límites de esta investigación, así como los tópicos que quedan abiertos. Creo que para poder darse un panorama más completo del movimiento católico de la época, existe la necesidad de ver la relación semiótica entre Iglesia Jerárquica e Iglesia Popular desde ambas perspectivas. En este caso la vi en sólo una dirección, debido al énfasis que tuvo este seminario.

Considero que para entender de forma más completa el movimiento religioso popular durante la dictadura, se hace imprescindible realizar un estudio del movimiento de las comunidades cristianas de base -a partir también de la microhistoria- pero que no pude realizar acá, debido a la extensión que ello implicaría para este seminario, y a que tampoco disponía del tiempo, las posibilidades ni, posiblemente, la habilidad para llevarlo a cabo.

Me hubiera gustado también ponerle un mayor énfasis a la praxis que llevan a cabo hoy en día las comunidades cristianas de base, y los mismos sacerdotes, para generar una comparación con lo ocurrido durante la dictadura. Esto no pudo realizarse debido a que implicaba una investigación más presencial dentro de dichas comunidades, lo cual desviaría el foco de este seminario. Posiblemente, también faltó un trabajo más acabado en prácticas de resistencia más específicas durante la dictadura y la actualidad. En ese sentido, creo que hizo falta la perspectiva de algún religioso joven -que fuese parte del movimiento teológico de la liberación- para poder contrastar sus planteamientos con los ya analizados.

Considero, en todo caso, que estas son limitantes fuera de lo que yo plantee como problema y objetivos; las propongo más como elementos a estudiar para poder comprender de mejor manera el proceso trabajado, que como fallas de este trabajo en sí. Sin embargo se hace necesario plantearlas, como tareas pendientes para mí y para poder abrir nuevas perspectivas de estudio.

Por otro lado, más positivo -pero no por ello menos importante- me parece haber mostrado que la religión era la motivación esencial para poder resistir a la dictadura, esencialmente desde dos puntos de vista. Primero, y como ya ha sido planteado, porque la teología de la liberación es una forma de interpretar la realidad y segundo, debido a la necesidad en la defensa de la vida humana; la que parte también de una convicción religiosa. En ese sentido la acción de la dictadura en la cotidianeidad de los entrevistados era lo que -a mí parecer- más generaba motivación y fuerza para la lucha.

De esta manera, veo como una valiosa reflexión la importancia de la experiencia en la mejor comprensión de los fenómenos históricos macro. Lo micro como significativo para

¹³² Lo cual no implica que este no esté sujeto a las coyunturas del momento, como dijimos es "estructuralmente coyuntural", pero igualmente la teología de la liberación adoptó características propias del momento en que nace.

¹³³ Esto no implica una crítica per se a las nuevas tendencias de la liberación, ni que estas sean las "culpables" de esta contradicción.

poder entender mejor problemáticas “mayores”. Así, la historia vista desde la experiencia de sujetos y/o comunidades particulares puede que no sea representativa de una sociedad o de una nación; pero sin lugar a dudas es significativa tanto para quienes la vivieron, como para quienes la estudiamos y nos ayuda a explicar y analizar de mejor manera los procesos históricos macro; al ver sus consecuencias y sus condicionamientos de una forma mucho más cercana, desde la cotidianeidad, lo que permite comprenderlos en un nivel de complejidad mayor y por ende entenderlos de forma más completa. La experiencia sería una nueva manera de mirar la historia para quienes la estudian; una forma innovadora y enriquecedora; sería una nueva manera de mostrar la historia para quienes la aprenden, pero que también la viven día a día en la cotidianeidad; es lograr que se sientan parte de la historia y que no sólo tienen que vivir en el alero de una élite que sí que tiene historia; o al menos, historiografía.

En este trabajo utilicé formas de análisis complementarias que me ayudaron a comprender de mejor manera un momento histórico. Pude entender la teología de la liberación dentro de un contexto específico, y no tan genérico como el “latinoamericano”. Esto me permitió ver de más cerca, a través de ejemplos y experiencia concreta, la praxis liberadora, la noción de pecado social, la opción radical por los pobres y la inversión del método teológico. En ese sentido se hizo más fácil de comprender todo este proceso que si lo hubiera hecho dentro del contexto latinoamericano, más amplio pero más volátil – tomando en cuenta mis limitaciones actuales-.

A manera de reflexión final me gustaría también plantear cual fue para mí el sentido de este trabajo. Para hacer esto vuelvo a lo planteado en el marco teórico, mi noción de religión: “lo que nos hace sentir como posible, racionalmente, lo absoluto y nos da la esperanza para buscarlo más allá del aquí y del ahora”. Esa es la importancia de la teología de la liberación, la posibilidad que dio a quienes la vivieron, de sentirse cercanos a Dios a través de la ayuda al prójimo, a través de la búsqueda de una sociedad justa e igualitaria. De esta manera, creo que las reglas o los análisis que se aplican a las distintas esferas de la sociedad, no pueden ser los mismos que a la religión. Si la teología de la liberación es más o menos legítima, coyuntural, estructural, racional desde mi punto de vista, no importa mucho para quienes tienen fe en este cristianismo. La importancia de la teología de la liberación es la forma en que te muestra el absoluto y la forma en que te llama a buscarlo. Que esta forma de ver el cristianismo haya estado condicionada por la realidad de la época y que, probablemente, se esté perdiendo en la actualidad no es tan importante como el aporte que se hizo gracias a la misma: la experiencia de la Unidad Popular, la resistencia a la dictadura y al sistema impuesto por la misma. Su importancia se ve reflejada hasta el día de hoy en las comunidades de base y en quienes pertenecieron alguna vez a ellas.

Ver el ejemplo de lucha, de esperanza, de resistencia, de anhelo de justicia y liberación que nos muestra tanto la acción como la experiencia de estos sacerdotes y monjas es, sin lugar a dudas, una forma reconocer la importancia de la religión y la fe en la búsqueda de un ideal. Poder comprender esto fue lo que le dio sentido a este trabajo.

Fuentes

No Podemos Callar. Nº 1, 1975
No Podemos Callar. Nº 2, 1975
No Podemos Callar. Nº 5, 1975
No Podemos Callar. Nº 11, 1976
No Podemos Callar. Nº 12, 1976
No Podemos Callar. Nº 13, 1976
No Podemos Callar. Nº 19, 1977
No Podemos Callar. Nº 36, 1978
No Podemos Callar. Nº 37, 1979
No Podemos Callar. Nº 44, 1979
No Podemos Callar. Nº 45, 1979
No Podemos Callar. Nº 49, 1979
Policarpo. Nº 1, 1981
Policarpo. Nº 2, 1981
Policarpo. Nº 3, 1981
Policarpo. Nº 8, 1982
Policarpo. Nº 10, 1982
Policarpo. Nº 16, 1982
Policarpo. Nº 27, 1984
Policarpo. Nº 28, 1984
Policarpo. Nº 29, 1984
Policarpo. Año 4, Nº 1
Policarpo. Año 4, Nº 3
Policarpo. Año 5, Nº 3
Policarpo. Año 5, Nº 4
Policarpo. Año 5, Nº 6
Policarpo. Año 6, Nº 3
Policarpo. Año 7, Nº 6
Policarpo. Nº 67, 1989

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *¿Qué es la Política?* Ed Paidós, Barcelona. 1997
- Boff, Leonardo. "La era del espíritu." En *Teología y Vida*, Facultad de Teología, Universidad Católica. Vol. XIV, 1973
- Burke, Peter. *Formas de hacer historia*. Alianza Editorial. Madrid. 2003
- [Cherkashin, Viviana. *Las comunidades de base en el régimen militar : \(1973-1989\) Seminario de Grado para optar al Grado de Licenciado en humanidades con mención en Historia, U.De Chile.*](#)
- [Delumeau, Jean. *El hecho religioso* . Taurus, México D.F. 2005.](#)
- [Fraijó, Manuel \(compilador\) *Filosofía de la Religión: estudios y textos* , Ed. Trotta, Madrid. 1994.](#)
- García, Manuel; Ibáñez, Jesús; Alvira, Francisco (compiladores) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de Investigación*. Editorial Alianza, Madrid. 2003.
- [Gusdorf, Georges. *Mito y metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1960](#)
- [Gutiérrez, Gustavo. "Jesús y el mundo político". En *Teología y Vida* , Facultad de Teología, Universidad Católica Vol. XIV, 1973 .](#)
- [Horkheimer , Max. *Anhelos de Justicia: Teoría crítica y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 2000](#)
- Lotman, Iuri. *Acerca de la semiósfera*. Editorial Cátedra, Madrid, 1996.
- [Muñoz, Ronaldo. "Dios liberador en América Latina." En *V.V.A.A. Iglesia, Teología, Política* , Ediciones Chile y América, Santiago. 1984](#)
- Muñoz, Ronaldo. *Ser iglesia de Jesús en poblaciones y campos*. Eclesiología de Base, Centro ecuménico Diego de Medellín. Santiago, Chile. 2002.
- Pérez Serrano, Gloria. *Investigación cualitativa. Retos e Interrogantes II. Técnicas y análisis de datos*. Editorial la muralla, Madrid. 1994
- [Rivera, Luis Fernando. "Sobre el socialismo de Santiago". En *Teología y Vida* , Facultad de Teología, Universidad Católica Vol. XIV, 1973](#)
- [Salazar, G. *La historia desde abajo y desde dentro* , Ed. LOM, Stgo, 2003.](#)
- [Salazar, Gabriel. *Ferías libres: Espacio residual de soberanía popular* . Ediciones Sur. Santiago, 2003](#)
- [V.V.A.A. *Crónicas de una Iglesia liberadora* . LOM, Santiago, 2000. Pág. 119](#)

Bibliografía Electrónica

-
- [Cavendish, James.](#) “Christian Base Communities and the Building of Democracy: Brazil and Chile.” En: [Sociology of Religion](#), Vol. 55, No. 2 (1994), pp. 179-195. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3711856>
- [Concha Oviedo, Héctor.](#) [La Iglesia Joven y la “toma” de la catedral de Santiago : 11 de Agosto de 1968](#) [Disponible en:](#) http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf
- Dodson, Michael. “Liberation Theology and Christian radicalism in contemporary Latin America.” En: [Journal of Latin American Studies](#), Vol. 11, No. 1 (1979), pp. 203-222. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/156414>
- [Dodson, Michael.](#) “Prophetic Politics & Political Theory in Latin America”, En: [Polity](#), Vol. 12, No. 3 (1980), pp. 388-408. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3234213>
- [Fernandez, David](#) [La Iglesia que resistió a Pinochet](#) , IEPALA, Madrid, 1996. [Disponible en:](#) http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0003.pdf
- [Garces, Mario.](#) [La historia oral, enfoques e innovaciones metodológicas.](#) Recurso Disponible en: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/garcesm/garcesm0007.pdf
- [González, Antonio.](#) [La vigencia del método teológico de la teología de la liberación](#) [Disponible en:](#) http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0021.pdf .
- Levine, Daniel. “Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America.” En: [The Review of Politics](#), Vol. 50, No. 2 (1988), pp. 241-263. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1407649>
- [Marx, Karl.](#) [“ Sobre la cuestión judía.”](#) Disponible en: <http://www.marxismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm> Visitado el 13/09/08
- [Romera, Juan Carlos.](#) [Microhistoria, microsociología y microetnología. Por una antropología del mundo de los informantes.](#) Disponible en: <http://ipes.anep.edu.uy/documentos/adscriptores/materiales/historia/jrn.pdf>
- Serna, Justo y Pons, Anacleto. “Formas de hacer microhistoria.” En: [Ágora, Revista de Ciencias Sociales](#), N° 7 (2002), disponible en: <http://www.uv.es/jserna/Fhm.htm>)
- [Tahar, Malik.](#) “Cristianismo y política en América Latina: El paradigma de la teología de la liberación.” En: [Desafíos](#), n° 17 (2007) Bogotá. Pp: 157-199 Disponible en: http://www.urosario.edu.co/cienciapolitica/documentos/cepi/articulos_revista_desafios/Revista%20Desafios%2017.pdf

Anexos

Ver anexo en:

www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2008/riobo_e/sources/riobo_e_anexo.pdf