

La "Iglesia" que resistió a PINOCHET

David Fernández

IEPALA, Madrid 1996.

157 páginas

Indice

Palabras Preliminares

Prólogo de María Dolores Pérez Murillo

Prólogo de Enrique Dussel

Introducción

Capítulo 1: Del cristianismo de avanzada a la Iglesia que resistió a Pinochet.

- 1.- Trascendencia del Concilio Vaticano II.
- 2.- La Misión General de Santiago.
- 3.- Contexto político.
- 4.- Cristianos de avanzada.
 - 4.1. La vía de la reflexión intelectual.
 - 4.2. La vía de la "encarnación".
- 5.- El movimiento Iglesia Joven.
- 6.- Contexto eclesial de finales de los sesenta.
 - 6.1. Medellín.
 - 6.2. La teología de la liberación.
- 7.- Crisis política de la Democracia Cristiana en Chile.
- 8.- Católicos de izquierda.

Capítulo 2: Junta militar y jerarquía católica: poder versus poder.

- 1.- La Junta militar: una dictadura neoliberal.
 - A) Represión política.
 - B) Represión económica.
- 2.- La jerarquía católica.

Capítulo 3: Respuestas de la Iglesia católica ante los atropellos de los Derechos Humanos: "Iglesia samaritana".

- 1.- Comité de Cooperación para la Paz en Chile (COPACHI).
- 2.- La Vicaría de la Solidaridad.
 - 2.1. La Vicaría con Cristián Precht como vicario.
 - 2.2. Empieza el repliegue de la Vicaría de la Solidaridad.
 - 2.3. ¿Por qué Ignacio Gutiérrez?.
 - 2.4. La Vicaría en los años previos a la "transición hacia la democracia".
 - 2.5. Valoraciones de la Vicaría de la Solidaridad.

Capítulo 4: Respuestas de la Iglesia católica chilena ante el sistema neoliberal impuesto: "Iglesia profética".

- 1.- Iglesia de base
 - 1.1. Identidad de la Iglesia de base en Chile.
 - 1.2. La dimensión profética y liberadora de las comunidades de base.
- 2.- Coordinadora de comunidades cristianas populares.
 - 2.1. Origen y planteamientos institucionales.
 - 2.2. Convocatoria popular de la Coordinadora: Vía Crucis y Encuentros.
 - 2.3. Relación de la Coordinadora de comunidades cristianas populares con la jerarquía eclesiástica.
 - 2.4. Coordinadora y religiosidad popular.
- 3.- La Vicaría de Pastoral Obrera y el Movimiento contra la Tortura "Sebastián Acevedo".
 - 3.1. La Vicaría de Pastoral Obrera.
 - 3.2. El Movimiento contra la Tortura "Sebastián Acevedo".
- 4.- La teología de la liberación bajo la dictadura.

Epílogo. La Iglesia en la transición: buscando su identidad. Conclusiones.

Fuentes escritas y bibliografía.

Palabras Preliminares

La publicación de este trabajo opino que abre un capítulo en la historia oral de la Iglesia en América Latina, en un período extremadamente importante.

Durante tiempo se ha hablado de la necesidad de elaborar una historia de épocas recientes a partir de testimonios orales. La "historia oral" es efectivamente el único recurso, o un recurso complementario en el caso de haber suficientes documentos, en la historia reciente. En este trabajo se ha utilizado ese método de tal manera que demuestra la capacidad hermenéutica basada en testimonios de autores, cada uno de los cuales manifiesta una perspectiva que aunque es propia va configurando una visión equilibrada por oposiciones.

La importancia no sólo consiste en el método. Es también un trabajo de un momento clave de la Historia de la Iglesia del continente y muy especialmente de Chile. En el próximo futuro sería necesario efectuar trabajos semejantes en países tales como Argentina, Uruguay, Brasil, Paraguay, etcétera, que sufrieron dictaduras que agobiaron a los cristianos que lucharon en favor de los pobres y por la libertad de los ciudadanos. Es un momento central en la Historia de la Iglesia latinoamericana en su conjunto.

Enrique Dussel, México 1996

Prólogo

El libro que se presenta, titulado: *La "Iglesia" que resistió a Pinochet...*, forma parte de una amplia labor de investigación realizada por David Fernández Fernández, y que se vio configurada en su Tesis Doctoral, defendida en la Universidad de Cádiz el pasado 11 de septiembre de 1995, a los 22 años del fatídico golpe militar. El autor quiso elegir dicha fecha de presentación de Tesis para homenajear a todas las víctimas de las dictaduras latinoamericanas, a todos los que en el mundo padecen la intolerancia y la violencia ejercidas desde el poder. No es casual que el Tribunal, que hubo de juzgar dicha Tesis, estuviera presidido por Enrique Dussel, historiador, filósofo y teólogo que, víctima de la dictadura militar de su país natal (Argentina), reside actualmente en México enseñando en la UNAM y siendo miembro de CEHILA, de la que fue fundador y presidente durante veinte años.

La investigación del Dr. David Fernández utiliza el testimonio oral como fuente primordial, lo cual representa una significativa novedad para el americanismo español y, sobre todo, andaluz, siempre centrado en la veneración al documento escrito de época colonial, que hace del Archivo de Indias la casi única y ortodoxa fuente de estudio americanista. Lejos de menospreciar el ingente aporte documental del archivo sevillano, del que nos hemos nutrido y seguimos nutriendo los americanistas de todo el mundo; queremos reseñar en el presente Prólogo la heterodoxia de este libro, no sólo en cuanto al carácter oral de sus fuentes, sino también respecto a la temática y cronología. Investigar la Iglesia periférica bajo una dictadura militar latinoamericana es una ardua, apasionante y arriesgada tarea; es sacar a la Historia del encasillamiento "museístico" e incorporarla a la vida misma, haciendo protagonistas de ella a los hombres y mujeres silenciosos y sin "historia oficial", a los vencidos de las dictaduras militares, a los antihéroes plenos de solidaridad. Esta nueva concepción de la Historia, nos conduce a hacer nuestras las palabras de Eduardo Galeano:

"El pasado, por la pura contemplación de lo que fue, la ofrenda floral al pie de la estatua de mármol o de bronce, es una cosa que me aburre mucho, no me da pasión, me da sueño. Ahora, el pasado, como clave de la realidad actual que me sirva y sirva a la gente con la que me siento identificado, que son los mal comidos, mal dormidos, los malditos de la tierra, para hacer una realidad diferente, para cocinar con esos barros de trabajadores y alfareros de la historia, cocinar con esos barros una realidad distinta, ahí sí que la historia me interesa y apasiona, me da aliento y enloquece. Pero esa es la historia mirando hacia adelante. No la que mira atrás. La historia como una obra de esperanza."

Para concluir, quiero hacer constar que la dirección de la tesis del Dr. David Fernández fue, ante todo, un aprendizaje, un placer y un honor, iniciándose con ella una nueva forma de hacer Historia de América, basada en la Intrahistoria y la Oralidad.

M^a Dolores Pérez Murillo

Cádiz, Abril de 1996.

"El problema es que tenemos mucho miedo a reconocer que los cristianos tenemos que ser revolucionarios, tenemos que serlo; si de otra forma no somos cristianos, somos cualquier cosa pero no cristianos. A nosotros nos han dicho que los chiquillos murieron fuera de tiempo, que se adelantaron, que a lo mejor somos gente demasiado vehemente. Bueno, hace dos mil años le dijeron lo mismo a Cristo, dos mil años atrás. ¿Cuándo es el tiempo entonces?, ¿cuándo?, ¿hasta cuándo vamos a esperar?, si es hoy día".

Luisa Toledo, madre de
dos jóvenes asesinados
por el régimen militar.

INTRODUCCION

Este libro nace del encuentro "cara a cara" con los informantes que han aportado sus testimonios para que pudiéramos hacer una reconstrucción de la historia de la Iglesia chilena durante la dictadura a partir de la "oralidad". Esto no quiere decir que no hayamos utilizado otras fuentes, pero sí que la fuente oral ha sido la más importante, lo que nos ha permitido remirar la historia que se ha construido sólo a partir del discurso escrito, enriqueciéndola con el aporte de aquellos cuyas voces no han sido retenidas por las historias oficiales porque no tienen poder. En este sentido, la historia oral nos permite rescatar del olvido, consciente o inconsciente, a los que son marginados por sus opciones de liberación, y por lo tanto son molestos para las autoridades establecidas, y a los que son marginados por la galopante exclusión socioeconómica que implanta el sistema capitalista (cuyo fundamento, aunque se le quieran poner apellidos que lo humanicen, es fortalecer y aumentar el Capital en detrimento de la vida de los más débiles).

Desde el primer momento quiero dejar claro que esta historia es una historia situada (como todas las historias, lo que ocurre es que hay quienes van por ahí alardeando de objetividad para esconder que no sólo son parciales, sino que además manipulan la historia). Creo que parcialidad es sinónimo de opción, y yo he optado por mirar la historia desde la realidad de los marginados, de los excluidos, de los que no tienen poder. Opción que supone un esfuerzo de "objetividad" en el intento de comprender siendo honesto con la realidad histórica. Estar situado no quiere decir que uno malee la historia para conseguir el resultado que le interesa, sino que uno relea los hechos desde un lugar determinado, y ese lugar en mi caso, como he indicado, es el lugar de los marginados. La historia lleva demasiado tiempo atada a las visiones unívocas de los historiadores que miran desde el sistema dominante, y nos han hecho creer que esa mirada es la "objetiva", la "imparcial", la correcta, la única. Por eso, cuando uno opta por mirar la historia desde los más pobres pueden lloverle todo tipo de acusaciones que pretenden desautorizar la calidad de su investigación, porque hilar una historia de la gente anónima, de los excluidos, es peligroso para quienes apuestan por el mantenimiento del sistema vigente. Peligrosidad que radica en el carácter subversivo que puede llegar a tener la memoria viva de quienes lucharon o luchan (aunque ya no esté de moda) por una verdadera liberación de la opresión y la exclusión. Y para esto, la historia oral es un instrumento muy útil.

Dicho esto, quiero presentar los tres objetivos básicos que me he propuesto en este trabajo de investigación:

- El primero es escribir una historia de la Iglesia desde el "pobre", entendiendo al "pobre" como *"el injustamente tratado"*, como el oprimido. Es decir, colocar al "pobre" como lugar hermenéutico desde el que se interpreta el sentido de los hechos. Y no sólo de los "pobres", sino también de los que *"eligen ser pobres"* comprometiéndose con la realidad de los oprimidos, intentando, en este caso, analizar si los católicos que se constituyen en vanguardia de liberación son una élite al servicio de los sectores populares que saben ver, comprender y vivir la realidad popular, o son élites que se sectarizan en posturas de liberación y acaban convirtiendo su opción por los

oprimidos en un "todo por los pobres pero sin los pobres", excluyendo a los oprimidos del protagonismo de su propia liberación.

- Muy cercano al anterior se sitúa el objetivo de contrastar el discurso de la liberación con la vida y acción liberadoras, para lo cual la historia oral nos proporciona elementos importantes para el análisis comparativo. La historia no se puede reducir a la historia de los discursos.

- Y en tercer lugar, el objetivo de cuestionar a la Iglesia como poder. Para mí la Iglesia es ante todo comunidad de cristianos, de gente que quiere seguir a Jesús. Y seguir a Jesús de Nazaret lleva necesariamente a cuestionar el rol de poder jugado por la Iglesia jerárquica chilena (como todos los entramados jerárquicos).

Esto me lleva a hablar del título. En él aparece la palabra Iglesia entre comillas. ¿Por qué?, porque este libro trata el tema de la Iglesia (católica) que de forma efectiva resistió a Pinochet, y no de otra Iglesia. Normalmente el término Iglesia ha sido asimilado de tal forma a lo que es la Iglesia jerárquica que el término se identifica sin más con ella. Podía haber utilizado otra palabra en vez del término "Iglesia", pero es que la Iglesia es el conjunto de comunidades que siguen a Jesús, y aunque alguien me dijo una vez que no merece la pena gastar energías en recuperar palabras que ya están tan identificadas con los que tienen el poder, no me resigno a dejar que la "Iglesia" sea sólo el mundo de lo eclesiástico, porque ni es lo más importante de la Iglesia, ni muchas veces lo más evangélico. Así pues, voy a hablar de la Iglesia (ya sea Iglesia oficial o Iglesia marginal a los centros de poder), entendida ésta como pueblo de Dios, que fue capaz de articular resistencia al régimen. Ahora bien, ya analizaremos en su momento qué tipos de resistencia se dieron. Hay que señalar, eso sí, que no todos los miembros de la Iglesia católica resistieron a la dictadura. Una parte, la más integrista, la defendieron; otros, en cambio, se mantuvieron en la ambigüedad que hace cómplice. Además, la Iglesia católica no monopolizó la resistencia al régimen militar. Miembros de las Iglesias protestantes, por ejemplo, jugaron un papel destacado en la misma. Que no profundicemos en ellos no quiere decir que no participaran activamente en esa lucha, lo que ocurre es que nuestra investigación se ha centrado en la Iglesia católica.

Expuesto esto, voy a detenerme un instante en algunos conceptos claves que van a aparecer a lo largo de este libro y sobre los que es conveniente tener claros algunos matices que a veces no son sólo circunstanciales, sino que esconden una determinada posición y/o comprensión de la realidad social y eclesial.

A) Lo primero que vamos a abordar es la diferencia entre **comunidad cristiana de base**, **comunidad eclesial de base** y **comunidad cristiana popular**.

Las comunidades de base son:

"... grupos de ocho, diez personas que generalmente comparten la lectura de la Palabra de Dios, que se reúnen en sus casas, etc. en contraste con lo que puede ser una comunidad eclesial de base que es lo que se menciona hoy día, que es un grupo mayor, es como la capilla dentro de una parroquia. Un grupo mayor que incorpora grupos de conjuntos de familia".

Es decir, en Chile se establece una diferencia de tamaño entre **comunidad cristiana de base** y **comunidad eclesial de base**.

Mientras que la **comunidad cristiana de base** es el espacio íntimo y cotidiano donde se comparte la vida y la fe, la **comunidad eclesial de base** se presenta como "*un nuevo modo de vivir la Iglesia, en comunión y con participación de todos los bautizados*". La **comunidad eclesial de base** se define como la Iglesia que se hace presente en la base, y la **comunidad cristiana de base** aparece como las pequeñas células que están dentro de aquellas. El tema realmente es complejo. Lo que nos interesa es dejar claro que en Chile la **comunidad eclesial de base** suele utilizarse como sinónimo de **capilla**; **capilla** que es la presencia física de la parroquia en un sector de ella, ya que al ser parroquias muy extensas tienen que descentralizarse. Entonces, nos quedaría que las **parroquias** se dividen en **capillas (comunidades eclesiales de base)** y éstas en **comunidades cristianas de base**. Esa es la teoría. Dos observaciones al respecto:

a) La primera es que el término **comunidad cristiana de base** es anterior al de **comunidad eclesial de base**. En Medellín se habla, por ejemplo, de **comunidades cristianas de base**. El apelativo eclesial surge después, cuando la Iglesia oficial se asusta y empieza a temer que realmente las **comunidades cristianas de base** empiecen a funcionar como "*primero y fundamental núcleo eclesial*" tal como lo planteaba Medellín. En este sentido Leonardo Jeffs comentaba que la Iglesia "*se asusta de este movimiento y empieza, incluso, a cambiarles (el) nombre, a hablar de comunidades eclesiales...*" La cuestión es que las **comunidades de base** crecieron más de lo esperado y ante el temor que siempre le produce a la jerarquía la autonomía de los laicos, reforzó la dependencia del organigrama jerárquico parroquializando las **comunidades de base** con el apelativo "eclesial", ¡como si las **comunidades cristianas de base** no fueran eclesiales!

b) En la práctica no es tan fácil establecer ciertos límites conceptuales, preocupación que por otra parte la tienen más los que estudiamos el tema que los que lo viven. Además, nuestros informantes pasan de la utilización de la expresión **comunidad cristiana de base** a la de **comunidad eclesial de base**, o simplemente **comunidad de base** sin hacerse mucho problema. Nosotros no vamos a entrar en diferenciaciones específicas entre ambos niveles, primero porque en la fecha en que empieza nuestro análisis no existe esa duplicidad de términos, y por otra parte porque cuando ya sí existe no influye en nuestra línea argumental. Nuestro interés va a estar en el movimiento comunitario de base como conjunto, por eso hemos elegido la expresión **comunidad de base** o **Iglesia de base**.

A estos dos términos se les une "**comunidad cristiana popular**". Alfonso Baeza lo explica así:

"La comunidad eclesial quería agrupar a todos (y) parte de esos puede ser gente que se llama comunidad cristiana popular, porque esa gente está más sensible a los problemas de la comunidad, a los problemas de los que no son creyentes, a la cuestión de la injusticia, de la violación de los Derechos Humanos. O sea, está mucho más hacia fuera, y otros están más metidos hacia dentro: preocupados de la liturgia, de la catequesis, de la preparación sacramental. Entonces, eso ha sido una distinción. En algunas partes lo único que existía era esta comunidad cristiana popular. En otras partes no existían, no las dejaban. Y en otras partes existía, como por ejemplo en la "Caro" donde yo vivía, existía la

comunidad eclesial y dentro de ella existía una pequeña o mayor comunidad cristiana popular, que ligaba con ese tipo de inquietud".

Sin embargo, estas matizaciones tan valiosas que hace Alfonso Baeza a partir de su experiencia no coinciden exactamente con lo que serán las **comunidades cristianas populares**, que por presión jerárquica tendrán que cambiarse el nombre durante el régimen militar de Pinochet. Este tipo de terminología puede dar la sensación de comunidades estancas separadas unas de otras: por un lado las eclesiales, más atentas a lo religioso, y por otro las populares, más atentas a lo social. El esquema no es tan simple porque, por ejemplo, las **comunidades cristianas populares** tienen una dimensión evidentemente religiosa, ¡por eso se denominan cristianas!, no son comunidades orientadas sólo a lo sociopolítico. Esa imagen es falsa. Además, cuando la Coordinadora de comunidades exista, las **comunidades cristianas populares** se van a definir como comunidades cristianas que están insertas, que pertenecen al mundo popular, a las bases del mundo popular. Si volvemos la mirada a la definición de **comunidad eclesial de base** que dábamos antes, ésta también se caracteriza por ser la Iglesia presente en la base. Las connotaciones que las diferencian habría que buscarlas en otra parte. En el trasfondo del rechazo jerárquico de las **comunidades cristianas populares** está el temor de que sea una Iglesia paralela, porque para la jerarquía autonomía es sinónimo de paralelismo, por eso prefiere amarrar el fenómeno comunitario a la "eclesialidad" (entendida ésta a menudo como sinónimo de dependencia de la jerarquía). Lo mejor es ver la aplicación concreta de estos conceptos en cada momento ya que la pura clasificación teórica no nos aporta demasiado. Los analizaremos a lo largo de nuestro trabajo.

B) Otro término que creemos necesario aclarar es el de **teología de la liberación**, que nos va a aparecer con frecuencia. Esta definición de Raúl Rosales nos parece bastante aclaradora:

"Teología de la liberación designa a aquella corriente dentro del cristianismo latinoamericano que ha intentado expresar una novedosa experiencia de fe de nuestro pueblo. Al interior de la tradición teológica cristiana del continente, esta teología tiene la pretensión de ser una nueva manera de pensar a Dios y todo lo relacionado con él. A partir del horizonte de la liberación se iluminan y ubican todas las cosas produciendo nuevos significados. Pero más aún, lo realmente significativo de esta teología es el hecho de que ha tomado en serio una pregunta urgente para las Iglesias del continente: ¿Cómo predicar al Dios de la vida en medio de la situación de miseria injusta en que vive la mayoría de la población del continente? Articular esta pregunta que parte de la experiencia de los cristianos en Latinoamérica con la Revelación de Dios a su Pueblo ha sido, pues, el principal afán de esta teología".

La clave de la **teología de la liberación** es un interrogante: cómo hablar del Dios de la vida en medio de una situación de miseria. La **teología de la liberación** es una teología situada que nace de una pregunta que surge en la experiencia cotidiana de los cristianos latinoamericanos. Así pues, lo primero es la práctica, la vivencia, el cuestionamiento, y luego, al llevar esa experiencia ante la Palabra de Dios, al contrastar vida y Evangelio, empieza a articularse la teología, la respuesta desde la Revelación. De ahí brota algo novedoso: *"una nueva manera de pensar a Dios y todo lo relacionado con él"*.

Ahora bien, **la teología de la liberación** ¿es sólo labor de los teólogos profesionales?, ¿quién es el sujeto de esta teología?. Lo más conocido es la reflexión de los pensadores que escriben, y dentro de éstos unos son más conocidos que otros. Pero lo conocido no es habitualmente lo único, y a menudo ni siquiera es lo más importante. Sintetizando, podríamos decir que habría dos formas de plantear la **teología de la liberación** como mínimo: como labor específica de quienes hacen teología escrita en torno a un corpus más o menos definido de conceptos y con una metodología determinada; o como la reflexión teológica de todo cristiano inmerso en un contexto de miseria injusta que intenta descubrir la voluntad de Dios en la historia. En este caso praxis existencial y teológica del pueblo estarían muy vinculadas. Este segundo aspecto nos abre la perspectiva de un sujeto histórico del quehacer teológico desde el horizonte de la liberación mucho más amplio. Cuando en el desarrollo de la historia de la Iglesia chilena que hemos construido hagamos referencia a la **teología de la liberación** especificaremos a cuál de estos dos niveles nos estamos refiriendo.

Además, Sergio Silva nos comentaba que desde su punto de vista había dos tipos de influencia de la **teología de la liberación**: conceptual y afectiva.

"Sobre la influencia de la teología de la liberación acá yo creo que hay que distinguir dos niveles de la influencia: por un lado el nivel más conceptual, más de los contenidos de la teología de la liberación, y por otro una influencia más de tipo afectivo. Hay una influencia afectiva muy fuerte. Alguna vez, hace algunos años, los estudiantes de la Facultad de Teología organizaron un encuentro para conversar sobre temas teológicos y quisieron poner como requisito previo ser de la teología de la liberación. Entonces, alguno de los profesores les preguntó a los organizadores qué significaba esto de ser de la teología de la liberación y no supieron responder porque intelectualmente no pueden dar cuenta, pero afectivamente en Chile mucha gente está por ese lado".

Esta matización es muy importante porque nuestro análisis de la **teología de la liberación** se va a dar fundamentalmente en la práctica, aunque dediquemos espacios para los "teóricos" de la misma, pero no nos interesa tanto hacer un recuento de teólogos como captar las influencias reales que se daban, rastreando en los testimonios orales expresiones de esa teología liberadora que el mismo pueblo realiza y que no está escrita en ninguna parte.

Para terminar, queremos apuntar que entendemos la **teología de la liberación** como una nueva forma de hacer teología y no sólo como un tipo de teología pastoral. La peligrosidad que ésta tiene para el orden eclesiástico establecido, y por lo tanto su persecución, provienen precisamente del hecho de querer ser una teología que repiensa todos los grandes temas teológicos desde la perspectiva de la liberación. Sin embargo, hay quienes sostienen, Segundo Galilea entre ellos, que la **teología de la liberación** es sólo una teología sectorial, como pueda serlo una teología de la caridad, una teología de la esperanza o una teología de los sacramentos. Es decir, la liberación quedaría reducida a un tema más dentro de la larga lista de temas que suele tratar la teología. Nosotros no lo percibimos así, al igual que la mayoría de los teólogos de la liberación, que mantienen el carácter no sectorial de la **teología de la liberación**. Esto explicaría iniciativas como la colección "Teología y Liberación" o *Mysterium Liberationis*, en las que se intenta rehacer toda la teología desde lo más hondo de la tradición

cristiana pero en una perspectiva liberadora. El jesuita José María Castillo lo expresa así:

"(...) la teología de la liberación no se presenta como un nuevo sector de la teología en general, es decir, de la misma manera que hay teología fundamental, teología dogmática, teología moral o teología pastoral; así ahora tendríamos un nuevo campo del quehacer teológico: teología de la liberación. No se trata de eso. La teología de la liberación no es un nuevo sector de la teología, sino un nuevo modo de hacer teología, ya sea en teología fundamental, en teología dogmática, en teología moral, etc."

Y Enrique Dussel, de forma más sintética, de esta otra manera:

"La teología de la liberación no es un capítulo de la teología; es una manera de hacer toda la teología".

Por último, para cerrar esta Introducción, voy a presentar brevemente, a partir de lo que ellos dicen sobre sí mismos, a los informantes que van a aportar su testimonio a lo largo de este libro.

José Aldunate: sacerdote jesuita chileno, nacido en 1917. Ha pasado por los distintos escalafones por los que puede pasar un jesuita en Chile: maestro de novicios, responsable de la revista "Mensaje", provincial de la Compañía, etc. Es doctor en Teología Moral y ha sido profesor de Moral en la Universidad Católica durante más de treinta años. Como él mismo dice, empezó una nueva vida cuando descubrió que la teología debía ser pensada desde las situaciones reales y no desde principios teóricos; proceso en el que tuvo mucho que ver la teología de la liberación. Con más de cincuenta años se hizo cura obrero y se fue a vivir a una población. En los años ochenta formó parte del Movimiento Contra la Tortura "Sebastián Acevedo", convirtiéndose en un carismático opositor al régimen de muerte de Pinochet. Ha profundizado en toda una ética de la liberación desde el punto de vista de los Derechos Humanos.

José Aguilera: laico, modisto de profesión, es actualmente secretario ejecutivo de la Vicaría de Pastoral Obrera, y colabora con las revistas "Mensaje" y "Pastoral Popular", además de ser el subdirector de la revista de la Vicaría, "Dialogando". Fue uno de los fundadores del MOAC (Movimiento Obrero de Acción Católica) en Chile. Llegó a ser coordinador del MOAC y miembro y coordinador del Movimiento Internacional de Trabajadores Cristianos entre 1970 y 1974. También fue militante del MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria). Fue uno de los pocos laicos que participaron activamente en las discusiones de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968).

Fernando Aliaga: laico, historiador, miembro de SERPAJ (Servicio Paz y Justicia). En Valparaíso participó activamente en los años 1969-1973 en la organización del Movimiento Juvenil "Palestra", inspirado en el compromiso social planteado por la Asamblea de obispos de Medellín. Estuvo clandestino desde 1974 hasta 1977, año en el que fundaron SERPAJ y se incorporó a la Comisión Nacional de Pastoral Juvenil. Actualmente sigue en ambos organismos y, además, imparte clases en el Instituto Alfonsiano de Teología y Pastoral. Ha escrito libros y artículos sobre la historia de la Iglesia en Chile.

Alfonso Baeza: sacerdote, es desde 1977, fecha de su fundación, vicario de la Vicaría de Pastoral Obrera. Auna estudios de Ingeniería Civil en la Universidad Católica y de Ciencias Sociales en la Gregoriana de Roma (donde estuvo tres años), especialmente en el campo económico. Se consagró sacerdote en 1960 y desde 1965 fue asesor del MOAC. Fue uno de los fundadores del llamado grupo de "los ochenta", que posteriormente sería Cristianos por el Socialismo, en época de Allende. Actualmente, además de vicario de la Vicaría de Pastoral Obrera, es pro-vicario de Pastoral Social (desde 1993) y párroco de la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús.

Leonardo Cáceres: periodista del diario "La Nación". Fue uno de esos laico que, impulsados por Medellín y el contexto de los sesenta, apostó por los cambios. Perteneció al movimiento Iglesia Joven y después, durante la Unidad Popular, se implicó en la política partidista apoyando la construcción del socialismo. Tras el golpe militar tuvo que salir al exilio con su familia, ejerciendo de periodista en la RDA, URSS, España y Argentina.

Sergio Cárdenas: laico, en el momento de la entrevista era miembro de una ONG llamada "El Molino", y estaba trabajando en un proyecto junto con el CEDM (Centro Ecueménico Diego de Medellín) en el decanato Raúl Silva Henríquez, que consistía en una asesoría en el terreno de la formación y de la organización pastoral destinada a los miembros de las comunidades del sector. Estuvo vinculado a la Pastoral Obrera de Puente Alto en torno a 1977-78. Introducido por el sacerdote Andrés Labbé, fue miembro de la Coordinadora de comunidades cristianas populares, de la que llegó a ser secretario ejecutivo tras pasar por distintas responsabilidades. En 1985 participó en el COMIN (Comunidades y Ministerios laicales) de la zona Oriente. También trabajó en ECO (Educación y Comunicación) mientras que esta ONG se ocupó del tema de las comunidades de base.

Patricio Cariola: jesuita, nacido en 1928, fundador y actual director del CIDE (Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación). Estuvo vinculado al Comité Pro Paz hasta que fue detenido junto con otros jesuitas por haberle facilitado asistencia médica a Nelson Gutiérrez, prófugo del MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria). Tras un mes de cárcel fue "amnestiado". Recuerda como muy importante su experiencia en una población obrera junto con Ignacio Vergara, cura obrero jesuita; experiencia que le permitió conocer el mundo popular creyente y no creyente.

Viviana Díaz y Sola Sierra: miembros de la AFDD (Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos). Desde que desaparecieron su padre y su esposo, respectivamente, en 1976, han luchado por esclarecer los hechos.

Jaime Escobar: laico, ha estudiado Economía y Teología. Perteneció al partido Izquierda Cristiana y, durante la dictadura, al Movimiento Contra la Tortura "Sebastián Acevedo". Es un luchador por la justicia que centra parte de su trabajo en la concientización a través de la formación y de la publicación de la revista "Reflexión y Liberación". Es un apasionado divulgador de la teología de la liberación.

Vicente Espinoza: investigador especializado en la historia del movimiento de los pobladores. Trabaja en una ONG llamada SUR Profesionales.

Pablo Fontaine: sacerdote chileno de los Sagrados Corazones. Como es habitual en las Congregaciones ha pasado por diferentes funciones, desde profesor en el seminario de Los Perales hasta rector del colegio de Santiago. En los sesenta fue asesor de grupos de Acción Católica en la Universidad. Perteneció al grupo de "los ochenta", que después sería Cristianos por el Socialismo, y al grupo de "los doscientos", pero siempre con una pertenencia crítica. Sus escritos sobre la liberación y las diferentes corrientes dentro del cristianismo en los sesenta y principios de los setenta son importantes como testimonio de la configuración de un pensamiento cristiano crítico y comprometido con los más pobres.

Germán Fuenzalida: laico, actualmente dirige la oficina de Cáritas-Santiago, concretamente es el jefe del Departamento de Acción Solidaria, que se engloba dentro de la Vicaría de Pastoral Social. Perteneció a una Comunidad de vida cristiana (CVX) de inspiración jesuítica. Toda su vida de servicio ha estado muy vinculada a proyectos de promoción.

Segundo Galilea: sacerdote y pastoralista chileno. Durante muchos años ha estado vinculado al IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano). Fue director un tiempo de la revista "Pastoral Popular". En sus escritos ha abordado fundamentalmente temas de espiritualidad; también de catolicismo popular y de teología de la liberación, aunque él no se siente representante de esa corriente teológica.

Mario Garcés: laico, historiador. Fue líder juvenil de la JEC (Juventud Estudiantil Católica). Tras ser apartado de la misma por la jerarquía, debido a su radicalización, perteneció a Cristianos por el Socialismo en Concepción. Después del golpe, vivió una experiencia comunitaria muy fuerte en la comunidad "Cristo liberador" de Villa Francia, Santiago. Actualmente trabaja en ECO (Educación y Comunicación), en donde está abriendo camino en la historia oral de pobladores y pobladoras.

Carmen Garretón: actualmente es secretaria ejecutiva de la "Fundación Archivos de la Vicaría de la Solidaridad". Vicaría en la que ha trabajado desde 1979 en todo lo referente a la información y los archivos. Ella y su familia apoyaron políticamente a la UP, lo que les llevó al exilio, del que volvieron cuando en Argentina empezó también la represión.

Esteban Gumucio: sacerdote de la Congregación de los Sagrados Corazones. Desde los 17 años en que ingresó en la Congregación ha pasado por diferentes etapas: educador, rector del colegio, provincial, maestro de novicios. A raíz de la puesta en marcha de la parroquia de San Pedro y San Pablo, marchó a vivir a una población marginal y desde entonces su vida ha estado arraigada al sentir y a las luchas de los pobladores y las pobladoras. Formó parte del grupo de "los ochenta" y de Cristianos por el Socialismo. Acompaña la vida del pueblo con sus escritos llenos de ternura y honda sensibilidad poética, no exentos de una tajante denuncia de todo tipo de violencia contra el pobre y de una búsqueda incesante de Dios en la historia a partir de lo cotidiano.

Rafael Agustín Gumucio: laico, hermano de Esteban, hombre de vocación y cualidades políticas. Fue uno de los jóvenes que fundaron la Falange Nacional tras romper con el Partido Conservador. Posteriormente la Falange Nacional pasaría a ser

Democracia Cristiana. Luego perteneció al sector más de izquierda que se desgajó de la DC formando el MAPU, para finalmente, ya durante la UP, salir del MAPU por su cercanía al marxismo-leninismo y fundar la Izquierda Cristiana. Fue presidente de la Falange Nacional, primer presidente de la Democracia Cristiana chilena y ocupó cargos de representatividad y responsabilidad en MAPU e IC. Además, fue senador por Santiago con la UP y presidente de la federación de partidos que formaban esa coalición de izquierda. Tras el golpe se exilió a Francia. Regresó para luchar contra la dictadura en 1983. Actualmente es el director de la revista "Reflexión y Liberación".

Rafael Hernández: sacerdote chileno. Actualmente es vicario de la zona Sur de Santiago y responsable del Area CEB, encargada de coordinar y atender el mundo de las comunidades eclesiales de base. Tiene cuarenta y nueve años y su formación se desarrolló en plena efervescencia conciliar.

María Antonieta Huerta: laica, historiadora de ILADES.

Diego Irrázaval: sacerdote de la Congregación de la Santa Cruz, nacido en 1949. Impartió clases en la Universidad Católica hasta 1973. Perteneció al movimiento Cristianos por el Socialismo y, tras el golpe, trabajó en el Comité Pro Paz, hasta que tuvo que exiliarse a Perú, perseguido por las fuerzas represivas del régimen militar. Actualmente sigue en ese país, concretamente en Puno, trabajando con comunidades aymaras. Es uno de los teólogos de la liberación con más sensibilidad hacia todo lo que es la religión popular.

Leonardo Jeffs: laico, imparte clases de Historia en la Universidad Blas Cañas. A finales de los sesenta perteneció al movimiento Iglesia Joven, en el que desempeñó responsabilidades directivas. Actualmente sigue perteneciendo a una comunidad cristiana de base que entronca con dicho movimiento; comunidad que se reúne en las casas y camina al margen de la Iglesia oficial.

Carlos Lange: en los años sesenta era miembro de la Congregación de los Sagrados Corazones. Fue uno de los fundadores de la parroquia de San Pedro y San Pablo, en la zona Sur. Su inserción en la población le llevó a asumir compromisos concretos en pro de la liberación de los sectores oprimidos y en busca de una Iglesia más acorde con el espíritu del "aggiornamento" eclesiástico vociferado por el Vaticano II. Participó en la toma de la catedral de Santiago el 11 de agosto de 1968 y fue (y es) miembro del movimiento Iglesia Joven que nació tras ella. Fue apartado del ministerio y "reducido" al estado laical. Estuvo trabajando en la televisión como productor de programas y actualmente trabaja en la Biblioteca de los Sagrados Corazones.

Lucho Medina: laico, poblador, trabajador de un Centro de Salud. Participó en la toma de la catedral de Santiago en 1968 y fue (y es) miembro de la Iglesia Joven. Es un "legendario" dirigente social de la población Malaquías Concha. Ha estado involucrado en la lucha por la liberación antes, durante y después del gobierno de la Unidad Popular. Actualmente sigue vinculado activamente al movimiento social y, en lo referente a lo eclesial, ha sido apartado del consejo pastoral de su capilla, exclusión motivada por el hecho de que para el cura de la misma no estar de acuerdo con su punto de vista era ir contra él.

Tony Misfud: jesuita nacido en Malta en 1949. Llegó a Chile en 1974 tras haber estudiado Literatura Inglesa en su país de origen y Filosofía en Italia. En Chile hizo Teología y, más tarde, entre 1977 y 1980 se especializó en Moral en Comillas, con Marciano Vidal. Desde 1987 es director de ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales).

Francisca Morales: religiosa chilena de la Congregación del Amor Misericordioso. Como tal vivió toda la renovación de la vida religiosa que trajo consigo el Concilio y formó parte de las religiosas "de avanzada" que se insertaron en sectores populares en los que todavía no había presencia oficial de Iglesia, desempeñando labores pastorales "de frontera". Perteneció al movimiento Cristianos por el Socialismo en la época de la Unidad Popular y estuvo cercana a los eventos convocados por la Coordinadora de Comunidades Cristianas Populares durante la dictadura. Ha pasado por diferentes cargos de responsabilidad en su Congregación y en el CONFERRE (Conferencia de Religiosos de Chile). Tiene estudios de Teología y durante un tiempo formó parte de ESTEPA (Equipo de Estudios Teológicos y Pastorales).

Ronaldo Muñoz: sacerdote y teólogo de la Congregación de los Sagrados Corazones, nacido en 1933. Suele ser situado entre los teólogos de la liberación más importantes de Chile. Impartió clases de Teología en la Universidad Católica hasta que fue apartado durante la dictadura. Su participación en el equipo teológico de la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos) le abrió a una dimensión latinoamericana de la realidad, que ha estado (y está) presente en su teología. Formó parte del grupo de "los ochenta", posteriormente Cristianos por el Socialismo, y del grupo de "los doscientos". En el tiempo de la dictadura acompañará a comunidades de base de la parroquia de San Pedro y San Pablo, en la zona Sur. Ha sido director de la revista "Pastoral Popular" desde 1982 hasta hace 1994. Además, ha sido responsable de ESTEPA (Equipo de Estudios Teológicos y Pastorales). Actualmente imparte clases en el Instituto Alfonsiano de Teología y Pastoral y trabaja en la población Yungay en una experiencia de acogida y educación alternativa de niños drogadictos.

Enrique Palet: diácono, ha estado vinculado a organizaciones de la Iglesia durante muchos años. Periodista de profesión, empezó a asumir responsabilidades como dirigente desde su juventud. Ha trabajado en programas de tipo social a través de ONGs. Tras el golpe, el sacerdote Fernando Salas lo invitó a ser miembro de su consejo asesor en el Comité Pro Paz. Continuará siéndolo cuando el Comité pasó a ser Vicaría de la Solidaridad. Fue secretario ejecutivo de la misma desde 1981 hasta 1989. Actualmente es secretario de la Vicaría de Pastoral.

Eduardo Rojas: laico, es actualmente el secretario ejecutivo de la Vicaría de Pastoral Social, que viene a sustituir lo que fue la Vicaría de la Solidaridad, desarrollando su actividad en dos ámbitos: educación en los Derechos Humanos y el trabajo social.

Raúl Rosales: teólogo laico, nacido en 1957. Hizo el bachiller en Teología en la Universidad Católica de Chile y, posteriormente, se licenció en Sao Paulo, Brasil. Desde 1983, momento de su fundación, ha estado vinculado al CEDM (Centro Ecueménico Diego de Medellín), del que es coordinador desde 1994. También imparte clases en el Instituto Alfonsiano de Teología y Pastoral.

Maximiliano Salinas: laico nacido en 1952. Estudió Teología en la Universidad Católica en los años de la UP. Se licenció en 1975 y se doctoró en Salamanca en 1985. Desde que empieza a leer la obra de Enrique Dussel, 1972-1973, intuye que lo suyo es hacer una Teología vinculada a la Historia del pueblo creyente. Desde 1980 se vincula a CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). Ha colaborado con la Vicaría de la Solidaridad, con la Vicaría de Pastoral Obrera y con el CEDM. Ha pertenecido a ESTEPA (Equipo de Servicios Teológicos y Pastorales) desde 1986 hasta 1992.

Daniela Sánchez: laica, actualmente desempeña funciones directivas en el DIAL (Departamento de Investigación y Acción Laboral) dependiente de ILADES. Trabajó en la asistencia y defensa de los perseguidos por el régimen militar como asistente social en el Comité Pro Paz. Posteriormente proseguiría su labor en la Vicaría de la Solidaridad, en donde se centró sobre todo en el trabajo zonal que se ocupaba de los Derechos Humanos socioeconómicos, no sólo a través de comedores u otras iniciativas que permitieran la supervivencia, sino también alentando la reorganización social de pobladores y pobladoras.

María Luisa Sepúlveda: asistente social de profesión. Después de ser cesada del policlínico en donde trabajaba, tras el golpe militar, por haber apoyado a la UP, se incorporó al Comité Pro Paz y, más tarde, a la Vicaría de la Solidaridad. Pertenecía a una comunidad cristiana de profesionales. Ha sido la última secretaria ejecutiva de la Vicaría de la Solidaridad antes de su cierre. Actualmente tiene un cargo de responsabilidad en la "Fundación Archivos de la Vicaría de la Solidaridad".

Hernán Silva: laico, obrero de la construcción, de 47 años de edad. Fue miembro de la JOC (Juventud Obrera Católica) desde los 21 años. Ahí descubrió su dignidad como persona y como obrero: se le despertó la conciencia y la necesidad de transformar la realidad. Participó en la "toma" de la catedral de Santiago en 1968 y fue miembro del movimiento Iglesia Joven. Activo militante del MAPU, llegará a ser dirigente regional. Tras el golpe estuvo tres meses encarcelado. Bajo la dictadura organizó en la parroquia, en la población San Gregorio, junto a Pablo Fontaine, una instancia de formación que se llamará FOLICO (Formación de Líderes Cristianos Obreros). A partir del año 82, siendo cesante, se incorporó a la Vicaría de Pastoral Obrera. Actualmente trabaja en la División de organizaciones sociales del gobierno de la Concertación, intentando potenciar la relación entre las organizaciones sociales y el Estado.

Sergio Silva: sacerdote chileno de la Congregación de los Sagrados Corazones, nacido en 1939. Es doctor en Teología en la Universidad de Ratisbona, Alemania. Actualmente es decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica. Realizó su Tesis sobre "Fe y Política en Chile", tema muy propio del postconcilio que le permitió descubrir la historia más reciente de su país. Teológicamente ha abordado el tema de la Modernidad y del desarrollo técnico- científico en la sociedad actual.

Gabriel Valdivieso: sociólogo chileno laico que trabaja en el CISOC (Centro de Investigación Sociológica), organismo de los jesuitas. Ha trabajado el tema de las comunidades de base desde el punto de vista sociológico.

CAPITULO 1

Del cristianismo de avanzada a la Iglesia que resistió a Pinochet.

Este capítulo es un breve recorrido por la historia de la Iglesia católica chilena (Iglesia que era pionera del catolicismo social en América latina) durante los años sesenta y el trienio de la Unidad Popular (1970-1973), periodo en el que encontramos hechos claves que nos permiten comprender la posterior articulación de la resistencia durante la dictadura militar.

1. Trascendencia del Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II es un acontecimiento eclesial de repercusiones mundiales que marca un hito fundamental en la historia de la Iglesia católica. Desde ese momento habrá un antes y un después del Concilio. Convocado por Juan XXIII y clausurado por Pablo VI, tendrá lugar entre 1962 y 1965.

El Concilio Vaticano II remeció las anquilosadas estructuras eclesiásticas de cristiandad e intentó ponerlas al día ("aggiornamento"). La Iglesia católica se abre a la modernidad modernizando su organización y rompiendo el hermetismo rancio que la alejaba de la realidad, que la hacía ser un ente al margen de la historia. Esta apertura conciliar dará argumentos a los cristianos que querían construir una Iglesia más acorde con los tiempos que se vivían. Pondrá los cimientos de una nueva identidad eclesial: diálogo con el mundo, con la cultura; faz humanista y evangélica frente al legalismo; justicia social; papel del laico, que empieza a ser considerado como adulto; Iglesia como pueblo de Dios en la historia; ecumenismo; renovación litúrgica... Ahora bien: el Concilio, ¿supuso realmente una ruptura definitiva con la mentalidad eclesial anterior?. **Pablo Fontaine** relata así cómo lo vivió:

"Yo creo que fue una ruptura. Yo lo siento como una ruptura. Yo recuerdo una conversación mía con el abate Pierre, que estaba aquí en Chile, en que los dos hablábamos con entusiasmo de la Iglesia de los pobres que surgía del Concilio de Juan XXIII. Nunca la realidad fue tan entusiasta como lo era esa conversación, porque estábamos recién saliendo del Concilio".

Segundo Galilea, sin embargo, prefiere hablar de crisis, porque *"ruptura es mucha palabra"*. Dejamos planteada la cuestión acerca de la ruptura para que, a medida que avancemos, vayamos viendo hasta qué punto el Concilio significó algo nuevo y hasta dónde la Iglesia siguió anclada en pautas de comportamiento preconciliares. Ahora bien, de lo que no cabe duda es de que el Concilio influyó

poderosamente en la configuración de una nueva conciencia cristiana. **Carlos Lange** señala un rasgo fundamental de ésta: el Vaticano II proporcionó libertad a los laicos. Pero, libertad ¿para qué?. Libertad para vivir *"una fe que brota de la cultura real que nosotros tenemos como chilenos, como pueblo"*.

No obstante, antes que el Concilio hubiera articulado el concepto "Iglesia pueblo de Dios" como "novedad", ya había cristianos que se habían arriesgado a vivir su fe con autonomía respecto a la jerarquía, siendo críticos hacia una Iglesia oficial vertical y autoritaria. Y ahora, una vez que el Vaticano II había dado su beneplácito a la madurez del laico, muchos cristianos empezaron a vivir esa autonomía con la seguridad del respaldo jerárquico (lo que no deja de ser paradójico):

"Los chilenos entendimos que podíamos reaccionar lícitamente respecto de lo que habíamos recibido. Por ahí recibimos una iluminación evangélica de la Iglesia que ha sido fundamental... Como éramos niños chicos como que necesitábamos un encaminamiento, que nos dijeran: 'sí, se puede por ahí. Es bueno, es mejor ir por ahí'. Entonces entraron las guitarras a la liturgia de las capillas, entró esta costumbre de comentar el Evangelio que se lee en la misa, de que puede una persona objetar o preguntar dentro de la liturgia..."

Además, junto al llamamiento a la madurez de los laicos, otros dos elementos influyeron decisivamente en la creación de esa nueva conciencia: la apertura de la Iglesia a los pobres y el planteamiento de una pastoral de encarnación en el mundo moderno.

El primero parte de las palabras que Juan XXIII dijera el 11 de septiembre de 1962: *"La Iglesia se presenta, para los países subdesarrollados, tal como es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres"*. Con esta afirmación el Papa marcaba el rumbo del Concilio. Por cierto que el teólogo Juan José Tamayo llama la atención sobre la relación que establece Juan XXIII entre Iglesia de los pobres y países subdesarrollados, relación que en la práctica será una realidad. En Chile, país subdesarrollado, estas palabras no quedarían en una mera teoría. Fue uno de los argumentos que espoleó la radicalización del compromiso social de los cristianos y abrió la Iglesia a los pobres, con todo lo que eso supondrá de denuncia de las alianzas seculares de la Iglesia con los que tienen poder.

El segundo elemento que tendrá un gran influjo será el contenido de la constitución "Gaudium et Spes" sobre la pastoral de la Iglesia en el mundo moderno. Hasta ese momento la pastoral de la Iglesia había tenido un carácter defensivo respecto al mundo: ante la ciencia, ante el marxismo...ante todo aquello que podía poner en peligro la "salvación de las almas". A partir de ahora se ponen las bases para una relación más auténtica. No hay dos historias paralelas: una historia de la salvación y otra historia profana. Sólo hay una historia, y en ella actúa Dios. Por lo tanto, la Iglesia no puede vivir al margen del mundo.

"Yo creo que en toda mi primera formación cristiana de esta época si hay algún documento por decirlo de algún modo, algún símbolo, alguna referencia, era el famoso documento de "Gaudium et Spes", que partía diciendo esto de que las angustias, las esperanzas, las alegrías del hombre de hoy son las angustias, las esperanzas, las alegrías de la Iglesia de Jesucristo, es decir, había una

conexión que a mí me marcó mucho; y que permitió que muchos jóvenes del colegio donde yo estudiaba nos interesáramos en esto, en este cristianismo que tenía vínculos con la vida social".

Estos tres aspectos: protagonismo del laico como miembro de pleno derecho de una Iglesia pueblo de Dios, Iglesia de los pobres y encarnación de la Iglesia en la historia, conjugados en el contexto chileno de los 60, van a ser fundamentales.

Ahora bien, no sólo el postconcilio sino el propio desarrollo del Concilio fueron vividos con gran entusiasmo; con mucha intensidad. En los seminarios, siguiendo la costumbre de leer durante las comidas, se leían los discursos conciliares o reportajes en torno al mismo hechos por teólogos como Congar. Fueron cuatro años de ebullición en los que la Iglesia empezaba a recuperar un sabor más cercano al Evangelio: *"vivimos un redescubrimiento muy hermoso de la Iglesia, de la Iglesia como comunidad viva"*. **Sergio Silva** reconoce que la Iglesia que él había vivido no tenía mucha relación con la comunidad que retrataban los Hechos de los Apóstoles o las Cartas de Pablo.

Entre la comunidad de los primeros cristianos y la Iglesia masificada, de individuos yuxtapuestos buscando sacramentos, distanciados entre sí y lejos, muy lejos de los ritos en latín, había un conflicto silenciado durante mucho tiempo por una Iglesia oficial demasiado vinculada al poder. El Concilio intentó sacudir los viejos esquemas para poner nuevos cimientos (que en el fondo eran los cimientos tradicionales, y siempre nuevos, del Evangelio): *"la renovación era como un ir redescubriendo la realidad de esa Iglesia del Nuevo Testamento"*. El Vaticano II no inventó nada, pero tuvo que dismantelar una mentalidad católica que hundía sus raíces en la cristiandad.

"Ese redescubrimiento de la Iglesia, yo, y creo que mi generación, lo vivimos como un ir derribando muros: derribar los muros entre clero y fieles; derribando muros entre una Iglesia mayoritariamente de clase media y alta y el pueblo; derribando muros entre el mundo sacral de la Iglesia y el mundo de la gente, el mundo profano por así decirlo. Fue un hermoso proceso de ir derribando muros y de ir haciéndonos nosotros, seminaristas o clero joven, y la Iglesia entera mucho más cercana a la gente, a la vida real".

Constantemente la Iglesia aparece como "algo distinto" a la vida del pueblo. Sin embargo, el pueblo de Dios no está formado sólo por los "funcionarios" de las estructuras eclesíásticas, sino por el pueblo cristiano que vive cotidianamente en los entramados del mundo. La Iglesia empezaba a descubrir la vida de las personas.

No obstante, todo el mundo no reaccionó de la misma manera ante el Concilio Vaticano II:

- Los sectores tradicionales, anclados en una mentalidad de cristiandad, criticaron duramente un Concilio que demolía sus tradiciones, verdaderos dogmas rituales como la misa en latín. Es la postura de la oligarquía para la que ser católico "practicante" formaba parte de su status.

- Los sectores populares, con una religiosidad "a su manera" alimentada durante siglos, tampoco veían con buenos ojos una renovación que quería cambiar su

religiosidad sin intentar comprender su lenguaje simbólico. El cristianismo de los pobres siguió viviendo al margen de la Iglesia oficial.

- La clase media emergente, con un catolicismo más impregnado de la inquietud social, apoyó el Concilio. Ellos potenciarán la renovación litúrgica, pastoral...

De éstos, los más avanzados en su compromiso social se encontrarán cara a cara con los sectores populares. De ese encuentro saldrá una postura que va más allá de la posición conciliar:

"Son los que consideran que el Concilio se quedó corto y que había que hacer un compromiso más directo con la realidad chilena y latinoamericana, y que son los grupos que optan por la teología de la liberación y por construir una Iglesia del pueblo".

Otra cuestión, junto a las diferentes reacciones de los distintos sectores católicos, será la de la viabilidad de llevar a su plenitud el Concilio Vaticano II, al menos tal como fue planteado en los documentos conciliares. **Rafael Agustín Gumucio** opina que el Concilio fue revolucionario, pero tenía un obstáculo: *"al conservar el poder los más reaccionarios dentro de la Iglesia, la interpretación que dan al Vaticano II les favorece a ellos en sus posiciones reaccionarias"*. Es decir, el Concilio nació con grandes limitaciones internas, limitaciones que en un primer momento de deslumbramiento progresista no se percibieron con claridad, pero limitaciones que contradecían el espíritu del Vaticano II. La Iglesia oficial lanzaba un discurso más radical de lo que estaba dispuesta a asumir en la práctica con todas sus consecuencias. El Concilio provocó, sin lugar a dudas, un vuelco en la Iglesia al alejarla de algunas expresiones arcaicas, pero la mentalidad de cristiandad no se atacó con la energía suficiente como para ser superada. La Iglesia pueblo de Dios fue más un concepto "moderno" a la altura de los nuevos tiempos que un proyecto que se quisiera construir de verdad, con todo lo que eso conllevaba de renuncia del poder jerárquico autoritario y vertical. De todas formas, a pesar de esas limitaciones en la esfera más institucional, el Concilio Vaticano II, en manos de cristianos que se lo tomaron en serio y se dispusieron a hacerlo realidad, se convirtió en el punto de referencia obligado de una Iglesia que quería recuperar la autenticidad evangélica ahogada por el formalismo y el poder.

2. La Misión General de Santiago.

Al mismo tiempo que se desarrollaban las sesiones conciliares, en 1963, tuvo lugar en Santiago de Chile, tras el llamamiento del arzobispo Silva Henríquez, una Misión General con la finalidad de evangelizar esa macrociudad que crecía de manera desbordante.

La Misión se recuerda como un hecho muy importante. Mucha gente se incorporó activamente a la Iglesia a partir de este llamado misionero: *"nosotros aquí partimos con la Misión, de ahí partió la parroquia"*. La eficacia de ésta estuvo en que ofreció un nuevo rostro de la Iglesia. No era la típica misión tradicional patrocinada por los dueños de los fundos en la que *"durante el verano todos estos curitas que*

hacían clase o eran profesores en Santiago o en otras ciudades iban al campo a misionar una semana, 15, 20 días, y punto menos que con manguera bautizaban y casaban". El sistema del "manguerazo colectivo" fue sustituido por un contacto más directo y humano. **Esteban Gumucio** nos narra así su experiencia:

"La Misión tuvo una nota muy peculiar que no sé si fue tan pensada, pero fue providencial. Fue la consigna de encontrar varones dentro del pueblo, darle prioridad a los varones, y con lo que ellos fueran, con lo que tenían, trabajar con ellos y darle responsabilidades desde el primer momento. Esa fue la técnica de la Misión".

De esta forma, yendo de casa en casa, iban conectando con hombres que, por su educación religiosa o por alguna experiencia relacionada con la Iglesia, quisieran tomar contacto activo con

ella. Aquellos hombres que se animaban se incorporaban a la tarea de seguir misionando:

"Entonces fue muy interesante porque esa persona ya estaba trabajando y para poder trabajar había que preparar un tema ¿no es cierto?, y el tema era centrado bastante en la Iglesia: qué era la Iglesia para ti, para el pueblo. Yo soy Iglesia. Ese tema que es también tan fuerte en el Concilio: nosotros somos Iglesia".

Los sacerdotes se dedicaban a preparar a los "misioneros" adaptándose a sus horarios y delegando bastantes responsabilidades. Además, se organizó la catequesis contando con las mujeres. Una catequesis cuyo catecismo lo hicieron los laicos junto a los sacerdotes: *"toda la catequesis desde el primer momento en el 64 ha estado en manos de los laicos, y el sacerdote para formar catequistas, para formar laicos apostólicos"*. Hasta aquí el testimonio de Esteban Gumucio.

Francisca Morales, por su parte, alumbra con sus palabras otro de los aspectos importantes de la Misión: *"estando el Concilio en proceso se hizo aquí en Santiago la Gran Misión, Misión General, y eso permitió descubrir el potencial evangelizador de las religiosas de una manera sorprendente"*.

Hasta ese momento el rol de las religiosas había estado totalmente subordinado al poder de los sacerdotes. Las religiosas eran meras auxiliares de éstos, que solían acaparar las actividades pastorales más interesantes, quedando para las religiosas aquellas otras tareas que el clero no quería realizar. Otro aspecto importante de la Misión será el trabajo conjunto de diversas congregaciones que abrirá una perspectiva de trabajo pastoral en común. Hasta entonces había congregaciones muy celosas de "su" trabajo pastoral y de su carisma, como si su identidad específica fuera una barrera que les aislara de una búsqueda en común.

Pero la Misión no sólo tuvo importancia dentro de la estrategia pastoral de la Iglesia oficial. El nuevo rol que el laico empieza a asumir gracias a ella es fundamental: la conciencia de que el laico pertenece a la Iglesia de pleno derecho, que la Iglesia no es patrimonio del clero. Un ejemplo interesante que nos habla de esta toma de conciencia cotidiana del laico nos lo cuenta **Mario Garcés**: *"yo era un niño todavía, tenía 12 años, pero sí recuerdo que mi familia, que no tenía vínculo muy activo con la*

Iglesia, en ese momento sí establece un vínculo". El vínculo se expresará de forma muy concreta en el barrio popular donde vivía su familia. A partir de la Misión sus padres y otros vecinos empezaron "a sentir que tenían ciertos derechos en la Iglesia". Este descubrimiento se tradujo en un conflicto abierto con el párroco, que tenía un estilo muy tradicional: "su forma de decir la misa todavía estaba en latín, con resistencia se abría la posibilidad de hacerlo en castellano, y los vínculos sociales que la Iglesia tenía con la población eran mínimos". El punto de conflicto será el reparto de víveres, llegados vía Alianza para el Progreso, por parte del párroco, que sólo distribuía una mínima porción de lo que recibía. El conflicto se hizo tan agudo que el párroco fue cambiado por las autoridades de la Iglesia y su padre se hizo cargo del reparto de las ayudas. Hasta aquí el testimonio de Mario Garcés.

La invitación que la Misión le hizo al laico para que se interesara por las cosas de la Iglesia fue tomada en serio por muchas personas, que no sólo van a trabajar en la Iglesia sino que van a cuestionar la función de una Iglesia yuxtapuesta al barrio, ajena a su realidad, como el ejemplo que hemos visto. El tema que empieza a insinuarse en estos años es que el cristianismo no era algo desvinculado de lo social. Esta insinuación va a tener bastante repercusión en los medios populares. Ahora bien, tomar conciencia del papel fundamental que le corresponde al laico en la Iglesia será un proceso lento, lleno de contradicciones, fortalecido por declaraciones episcopales, debilitado por prácticas autoritarias.

Además, de la Misión General nacerán nuevas comunidades de cristianos, aunque éstas ya existían desde finales de los años 50. El precedente inmediato eran los grupos bíblicos. Grupos que se reunían en torno a la Biblia para reflexionar sobre la Palabra de Dios. **Segundo Galilea** especifica que *"eran comunidades de base pero en torno a la Biblia, sumamente religiosos: rezaban, leían la Biblia. Eran de base parroquial"*. Pero, ¿cuál era el origen de las comunidades de base? Una necesidad pastoral. En Santiago las parroquias eran y son enormes. Los sacerdotes y religiosas no daban abasto. A la extensión de las parroquias había que unirle la escasez endémica de sacerdotes en Chile. La única forma de abarcar pastoralmente Santiago era depositando responsabilidades en los laicos, de ahí el gran esfuerzo por ir descentralizando las parroquias en comunidades de base en las que los laicos asumieran roles más activos al ir pasando, poco a poco, de la reflexión bíblica a la actividad apostólica. Respecto a este impulso institucional de la pastoral de comunidades **Raúl Rosales** dice:

"Aquí el proceso de comunidades de base lo iniciaron obispos que después fueron muy conservadores, como don Emilio Tagle, administrador de Santiago por allá por los años 60, 62. Inició un proceso de renovación pastoral increíble en la diócesis de Santiago. Empezó a descentralizar las parroquias hacia las capillas, hacia el mundo popular. Un obispo que después fue ultraconservador".

Este fragmento es muy importante. Las comunidades de base nacieron como instrumentos de la jerarquía para tener más llegada a la población de Santiago, especialmente a los sectores populares, que seguían creciendo desmesuradamente. Sin embargo, muchas de ellas, en los sectores populares de Santiago, irán tomando una dinámica propia y específica en los años siguientes hasta superar con creces las expectativas de la jerarquía y convertirse no ya en un instrumento pastoral de ésta sino en una nueva forma de ser Iglesia. Nada más alejado de las intenciones de la

Iglesia oficial, que buscando nuevas formas de control destapó la autonomía de las comunidades.

En síntesis, la Misión General propuso una Iglesia más cercana a la realidad de la gente e invitó al laico a participar activamente en ella, dando lugar al surgimiento de nuevas comunidades de base que irán madurando su fe y su compromiso al calor del Vaticano II.

3. Contexto político.

Y a este contexto eclesial, hay que añadirle la influencia de la revolución cubana, que introdujo con fuerza el término "revolución" dentro de las categorías sociopolíticas de América Latina. Desde inicios de los años 60 hasta 1973 el horizonte será la revolución; cada cual le pondrá sus apellidos, pero no cabe duda de que hacer la revolución es el destino de aquellos que son interpelados por la miseria de la mayoría de la población. Y lo que es igualmente importante: el entusiasmo que inunda esos años no se debe a un sueño lejano difícilmente realizable. Se discutirá sobre tal o cual manera de hacerla realidad, pero de lo que tampoco se dudará es de que es totalmente posible. La revolución es un proyecto viable. Cuba es la prueba de ello.

El tema de la revolución empapa el discurso del cristianismo progresista de tal manera que, en diciembre de 1962, la revista "Mensaje" publicaba un número especial sobre "Revolución en América Latina". En él analizaba la situación de América Latina y, tras un detenido diagnóstico, advertía sobre la situación "pre-revolucionaria" que se estaba viviendo en el Continente. En octubre de 1963 editaba un nuevo número especial dedicado a "Reformas Revolucionarias en América Latina". En él se intentaba concretar cuáles eran los cambios estructurales que requería América Latina de forma urgente. Además, era una llamada de atención ante el peligro de una "revolución descontrolada". Frente a esa posibilidad había que construir con urgencia una revolución de inspiración cristiana. Así pues, los círculos cristianos entraron de lleno en la discusión sobre la viabilidad y la necesidad de la revolución: *"la palabra revolución se manejó bastante en ese tiempo por la misma Iglesia, por los católicos"*.

Otro hecho continental importante va a ser la "contraofensiva" de EEUU ante la amenaza revolucionaria: la Alianza para el Progreso formará parte de la misma. En este programa de ayuda a los países latinoamericanos EEUU va a apostar por las "democracias representativas" y las reformas sociales de carácter moderado; la reforma agraria entre ellas. Sin embargo, lo que en un principio era una propuesta de desarrollo para los países de América Latina acabará siendo un negocio redondo para EEUU. Los créditos que EEUU concedía estaban condicionados a la compra de productos estadounidenses, de los más caros del mercado, de tal forma que América Latina terminó exportando capitales hacia su vecino del norte. Siete años después de ponerse en marcha la Alianza para el Progreso, en 1968, Richard Nixon reconocía que la desnutrición no sólo no había bajado sino que se había agravado.

Por otra parte, en el contexto político de Chile es importante destacar que en 1957 la Falange Nacional pasará a ser Democracia Cristiana. Este partido asumirá llevar a la práctica política un proyecto socialcristiano que acabe con los acuciantes problemas sociales de Chile en vivienda, salud, educación... Su propuesta de acción

política, que será fruto de una conciencia social formada en la Acción Católica, se moverá entre la revolución y el progreso, intentando abarcar las dos inquietudes que se estaban despertando con fuerza en ese momento: la justicia social y el desarrollo económico. Propuesta de acción que les conducirá al gobierno en 1964 bajo el lema "Revolución en libertad". Se había encontrado el camino cristiano para realizar la revolución que pedía a gritos la realidad chilena. Muchos lo esperaban todo de ese camino: *"el optimismo era por todas partes; la palabra desarrollo, casi mágica, democracia y revolución en libertad, cambio de estructuras"*. La Democracia Cristiana propondrá una revolución legal, no violenta, en contraposición con la imagen de revolución violenta ejemplarizada por la experiencia cubana.

En resumen: a nivel latinoamericano, auge y urgencia de la revolución y estrategia de EEUU para amortiguarla a través de una propuesta de desarrollo "financiada" por ellos. Y en Chile, un partido demócrata-cristiano, expresión política del catolicismo progresista oficial, que potencia una revolución de inspiración cristiana basada en el desarrollo del país.

4. Cristianos de avanzada.

En la segunda mitad de los sesenta, en el marco del "aggiornamento" eclesiástico y la "revolución" social desatados en los años anteriores, se produce un redescubrimiento del Evangelio desde la realidad de los oprimidos que da pie a experiencias innovadoras que pretenden autentificar las estructuras de la Iglesia, para que fuera realmente una Iglesia pueblo de Dios, y, junto a esto, articulan un discurso y una acción encaminados a transformar una realidad social marcada por el subdesarrollo, la miseria y la dependencia. Los sujetos de este proceso teórico y vivencial, "cristianos de avanzada",

rompen con las posturas progresistas moderadas demócratacristianas y se radicalizan hacia la izquierda. Son los años de la urgencia revolucionaria. Analicemos este proceso.

La expresión "cristianos de avanzada" es muy utilizada en estos años para designar la actitud de aquellos cristianos que, al hilo de los acontecimientos sociopolíticos y eclesiales, están dispuestos a construir la nueva identidad de la Iglesia a partir del rumbo marcado por el Concilio Vaticano II a nivel mundial y por el catolicismo social chileno en su evolución particular. La Iglesia oficial chilena era una Iglesia inquieta por las cuestiones sociales: divulgadora de la Doctrina Social de la Iglesia y promotora de iniciativas de promoción popular y desarrollo. La Democracia Cristiana, intento político de realizar la Doctrina Social de la Iglesia, era la expresión partidista de una revolución de "inspiración cristiana". Pues bien, en este contexto de neocristiandad, donde poder político y poder religioso están muy cercanos y el proyecto de sociedad para la mayoría de los católicos pasa por el filtro de la "inspiración cristiana", surge en el seno de la Iglesia chilena una corriente de pensamiento y acción, de vida, que empieza a hacer una profunda autocrítica de la lentitud de las transformaciones estructurales de la Iglesia, al mismo tiempo que, interpelada por el clamor de la miseria de una gran parte de la población chilena, cuestiona el modelo de desarrollo practicado por la Democracia Cristiana. Los que avanzan en esta búsqueda de caminos nuevos de verdadera liberación para los más pobres serán denominados "cristianos de avanzada". Avanzadilla que quiere ir más

allá de la "revolución en libertad" de Frei y del progresismo moderado del catolicismo social chileno. Ahora bien, la experiencia de los "cristianos de avanzada" no es uniforme. Dentro del "cristianismo de avanzada" hay una vertiente de reflexión intelectual y otra de encarnación en los sectores populares. Al presentar ambas vertientes en apartados diferentes no queremos decir que sean fenómenos aislados el uno del otro. Lo hacemos así para facilitar la exposición y comprensión de ambos procesos.

4.1. La vía de la reflexión intelectual.

El diálogo con el mundo "inaugurado" oficialmente por el Vaticano II (diálogo que en lo cotidiano ya existía para aquellos para los que cristianismo y vida nunca habían sido excluyentes) trajo consigo el diálogo con el comunismo, tradicional enemigo de la fe. Cristianismo y marxismo empiezan a descubrirse verbalmente. Un ejemplo de este debate abierto, que venía ya de los años 50, pero que se agiliza ahora, es el artículo del jesuita Arturo Gaete sobre "El largo camino del diálogo cristiano-marxista". En él aborda la dimensión doctrinal acerca de la cuestión de si católicos y comunistas pueden hacer algo juntos, interrogante que estaba en el ambiente. Como respuesta plantea la necesidad de que cristianismo y marxismo se conozcan realmente en toda su profundidad para eliminar las falsas diferencias que existen entre ellos, las cuales les impiden realizar un diálogo que *"es no solamente necesario, sino además urgente"*.

Diálogo que Camilo Torres llevó hasta sus últimas consecuencias, convirtiéndose, junto a Ernesto Che Guevara, en el símbolo de la revolución necesaria, posible, urgente y, además, compatible con el cristianismo:

"Dos símbolos con mucha fuerza para muchos de nosotros fueron: por un lado el Che y por otro Camilo Torres. El Che porque venía del mundo marxista, de la revolución cubana y, sin embargo, colocaba temas que nos conectaban profundamente: este tema del hombre nuevo, este tema de los estímulos morales y no materiales. Y por otra parte el testimonio directo, o sea, el tipo que abandona todos los privilegios que le otorga el poder y se interna en Bolivia, en la selva; era una cosa muy potente, con mucha fuerza. Y en el caso de Camilo lo mismo, digamos, o sea, el cura que cuelga la sotana y dice 'mire no, esto así en serio implica poner la vida en juego'. En fin, yo diría que eran dos símbolos muy cristianos, y muy cristianos en el sentido de su radicalidad".

Camilo Torres, sacerdote que "colgó la sotana" para unirse a la guerrilla colombiana en 1965, personificará el compromiso radical con la revolución de su pueblo. La imagen del cura guerrillero formará parte de la mística revolucionaria de estos años. Victor Jara, comunista, representante de la canción revolucionaria, recogerá en una de sus canciones el testimonio de Camilo Torres, muerto en febrero de 1966. Algunos de sus versos dicen así:

*"Donde cayó Camilo nació una cruz,
pero no de madera sino de luz.
Lo mataron cuando iba por su fusil.
Camilo Torres muere para vivir".*

Junto a esta imagen de un Camilo Torres que ilumina el camino de la opción revolucionaria con su vida, aparece la imagen de Dios optando por la revolución:

*"Cuentan que tras la bala se oyó una voz,
era Dios que gritaba: ¡Revolución!"*

Y también se produce la identificación del sufrimiento del guerrillero con la pasión de Jesús:

*"Lo clavaron con balas en una cruz,
lo llamaron bandido como a Jesús".*

La imagen de un Jesucristo revolucionario circulaba por los grupos de católicos comprometidos en la lucha contra la injusticia. Los más permeables a esta imagen fueron los jóvenes.

Ernesto Che Guevara era el otro mito revolucionario. La vida y la muerte del Che se convierten en *"ejemplo y lección"* que los cristianos deben *"meditar largamente y con recogimiento"*, según palabras de la revista "Mensaje". ¿Por qué? Porque su vida fue un ejemplo de coherencia en su objetivo de *"romper las cadenas de los oprimidos, unirlos en una cruzada solidaria de liberación, hacerlos que redescubriesen en ellos mismos su poder y su dignidad de hombres"*. Además, queda planteado el tema de la violencia de los revolucionarios. Para "Mensaje" la violencia del Che es una violencia *"paradojalmente penetrada de amor, destinada a romper cadenas y despertar lo humano en el hombre, a sustituir la injusticia instalada por una auténtica fraternidad"*.

Fruto del imperialismo y no del amor es, sin embargo, la violencia que EEUU descargaba sobre Vietnam, otro de los símbolos del lenguaje revolucionario de la segunda mitad de los sesenta. La terrible violencia desatada sobre el pequeño país del sudeste asiático arrancó del silencio la denuncia de cien sacerdotes de Santiago:

"Cristo no está con los agentes de esta guerra abominable... Cristo no puede aceptar que la riqueza del mundo, que en justicia debería servir para el desarrollo de los pueblos más pobres, se emplee con criminal eficiencia en destrucción y muerte".

El fragmento citado pertenece a la carta que dichos sacerdotes enviaron a los gobernantes de EEUU, China y "Rusia" (textual). Carta cuya lista de firmas estaba encabezada por Fernando Ariztía, obispo auxiliar de Santiago. A partir de ella, la editorial de "Mensaje" reflexiona sobre las causas de la guerra del Vietnam y sobre aquellos que han acusado a los cien sacerdotes de hacer política por el hecho de denunciarla. Sobre esta segunda cuestión escribe: *"La acusación es vieja. Fácilmente nos olvidamos que Cristo fue condenado a muerte por razones políticas... Si Cristo hubiese callado no habría muerto en la cruz"*. Además, respecto a la guerra en sí hace una pregunta en voz alta muy significativa: *"¿Por qué empeñarse a priori en negar al régimen comunista toda posibilidad de evolución?"*. La negación incontestable del comunismo que había abanderado el catolicismo oficial durante décadas no estaba ya tan clara. Se abrían otras posibilidades. Posibilidades que de alguna manera eran facilitadas por el contenido de la encíclica social de Pablo VI: "Populorum Progressio", publicada en 1967:

"La cuestión social ha tomado una dimensión mundial... Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos. La Iglesia se estremece ante este grito de angustia, y llama a todos para que respondan con amor al llamamiento de sus hermanos" (nº3).

La encíclica era un llamamiento urgente a la acción: *"la hora de la acción ha sonado ya" (nº80)*. Acción que se concreta en el desarrollo integral de los pueblos subdesarrollados; desarrollo que no es posible sin la solidaridad de todos los hombres y de todos los pueblos. Desarrollo solidario que exige asistencia, justicia y caridad (nº44). Aludiendo a la misma, "Mensaje" señalaba que Pablo VI justificaba lo que ellos definían como *"revolución"*. Y citaba este fragmento:

"La situación presente tiene que afrontarse valerosamente y combatirse y vencerse las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes" (nº32).

Como comentario al mismo, "Mensaje" especificaba que el texto latino es más fuerte porque habla de transformaciones audaces *"que renueven radicalmente las estructuras" ("quibus rerum forma penitus renovetur")*.

Las actitudes revolucionarias fueron respaldadas por la "Populorum Progressio" en todo lo que contenía de llamamiento urgente para cambiar las estructuras injustas.

En este contexto se elabora un pensamiento social cristiano que rompe con los planteamientos reformistas del catolicismo social chileno. Un papel destacado en toda esta elaboración sobre la marcha, al ritmo de los acontecimientos, lo tendrá la Compañía de Jesús. En diciembre de 1966, el General de la Compañía, Pedro Arrupe, envió una carta a los Provinciales jesuitas de América Latina. En el nº de marzo-abril de 1967, la revista "Mensaje" publicaba íntegramente la carta bajo el título: "Los jesuitas y la justicia social". En esta carta Pedro Arrupe reafirma la vocación social de los jesuitas y reflexiona sobre los CIAS (Centros de Investigación y Acción Social) que los jesuitas tenían en América Latina, y cuyo primer encuentro a nivel latinoamericano había sido del 25 al 29 de julio de 1966 en Lima.

El objetivo de los CIAS era el cambio de mentalidad y de estructura. Un fragmento importante de la carta dice así:

"Asimismo es innegable que el cambio de estructuras temporales como tales, en lo que tiene de actividad secular, corresponde propiamente a los laicos, mientras nuestra tarea más bien se centra en el cambio de mentalidades. Pero no podemos olvidar que las mismas actividades seculares no son exclusivas de los laicos".

La labor fundamental de los jesuitas, según ese objetivo, era cambiar las mentalidades: producir pensamiento y difundirlo para ir mermando los esquemas de injusticia anquilosados en la mente de la mayoría. La mentalización como forma de llegar a la justicia social. Ahora bien, Arrupe no excluye la intervención directa de los jesuitas en la transformación de las estructuras que generan la desigualdad y la

miseria de tantos latinoamericanos: *"las mismas actividades seculares no son exclusivas de los laicos"*.

Esa necesidad de que las coordenadas mentales fueran modificadas para hacer posible una sociedad más justa queda confirmada también en estas palabras del dirigente obrero Víctor Arroyo: *"se necesitan ideólogos populares que violenten y destruyan esquemas, no las cosas"*. Es decir, era necesario y urgente no sólo cambiar las estructuras sociales, sino también cambiar las estructuras mentales, sin cuyo cambio ninguna transformación sería sólida. En esta onda de cambio de las estructuras mentales se sitúa el pensamiento "de avanzada" de Gonzalo Arroyo (que será uno de los dirigentes de Cristianos por el Socialismo). Veámoslo a través de tres de sus artículos.

- El primero de los tres artículos de Gonzalo Arroyo a los que vamos a hacer referencia se llama: "Doctrina, utopía y subversión". En él plantea la necesidad de reformular la Doctrina Social de la Iglesia, la cual es percibida por los "cristianos de avanzada" como una doctrina estática, ahistórica y con poca eficacia para la acción. En un momento en que para los "cristianos de avanzada" lo que cuenta es *"la acción en favor de los pobres"*, la Doctrina Social se presenta como una reflexión abstracta, llena de categorías fundamentales como libertad, solidaridad, bien común, pero sin referentes concretos, lo que deja esos conceptos en palabras huecas sin contenido histórico real. Esto es lo que explicaría el acercamiento de muchos "cristianos de avanzada" hacia el marxismo, el cual hace proposiciones concretas de acción. Es por eso que Gonzalo Arroyo llega a la conclusión de que *"urge una reflexión cristiana sobre el cambio social enraizada en las situaciones concretas vividas en cada país"*. Dicha reflexión deberá ser menos dogmática y apoyarse más en las ciencias y la historia, lo que llevaría a un mayor realismo político.

- El segundo artículo que nos interesa es "Rebeldía cristiana y compromiso cristiano". Y como él mismo especifica en el subtítulo, esta reflexión surge "A propósito de un viaje a Bolivia". Este artículo supone una toma de conciencia radical sobre el fracaso de *"la vía pacífica del desarrollo evolutivo"* y sobre la necesidad de autenticar el compromiso de los cristianos:

"Hay conciencia creciente entre sacerdotes y laicos de avanzada que su falta de compromiso personal y eclesial los hace cómplices de una hipocresía colectiva. No basta hablar contra el 'capitalismo internacional del dinero' (Populorum Progressio) mientras de hecho los cristianos pasiva y aun activamente obstaculizan seriamente la revolución social. No podemos declarar con sinceridad que 'la Iglesia debe ser rescatada del capitalismo' (Manifiesto de 17 Obispos del Tercer Mundo), mientras no luchemos para obtener que hasta el último de sus colegios, universidades y otras obras, se liberen del compromiso que de hecho mantienen con los poderosos".

La ambigüedad de las declaraciones oficiales de la Iglesia son desenmascaradas: les sobra verbalismo y les falta coherencia en la práctica. El rechazo del capitalismo *"debe ser protesta, no verbal, sino autenticada con la vida"*. Gonzalo Arroyo termina el artículo esbozando lo que el bautiza con el nombre de *"comunidades rebeldes e inconformistas"*, que será el tema del tercer artículo que queremos reseñar.

- "Las `comunidades rebeldes'. Respuesta a unas interrogantes" nace del esbozo que había hecho Gonzalo Arroyo en el artículo anterior, para responder a las personas que querían saber qué era eso de las "comunidades rebeldes". Como el mismo autor reconoce, le cuesta trabajo escribir sobre una experiencia revolucionaria que todavía no se vive. A pesar de ello, se pone manos a la obra y construye intelectualmente qué deberían ser esas "comunidades rebeldes": las "comunidades rebeldes" deberían vivir un estilo de vida al margen de los esquemas del capitalismo como avance de la opción por construir una sociedad futura más humana y solidaria; sería un empezar a vivir ya esa utopía, construyendo espacios de humanización que cuestionaran la violencia estructural que golpeaba a millones de latinoamericanos. Además, las "comunidades rebeldes" se dedicarían a una tarea de *"concientización social y de irradiación inconformista"*, todo dentro del ámbito de una acción no-violenta.

En resumen: el "ambiente" de la segunda mitad de los años 60 se caracteriza por la profundización del diálogo entre cristianos y marxistas; y por la existencia de una "mística revolucionaria" cuyos mitos (Camilo Torres, Che Guevara; Cuba, Vietnam) acercan ambos "mundos" en el horizonte de la revolución anti-imperialista. Por su parte, la Doctrina Social recibe un importante aporte de manos de Pablo VI con su encíclica "Populorum Progressio", que invita a una acción inmediata. Y, además, en este marco, se articula un pesamiento cristiano de avanzada en el que, siguiendo a uno de sus más destacados artífices, se plantea la necesidad de una reflexión social cristiana que sea histórica y no abstracta; que dicha reflexión sea autenticada con la vida y no se quede en simples discursos con buena voluntad; y en el que se propone como modelo la comunidad cristiana que viva un cristianismo de avanzada inserto en los medios populares que sea testimonio de inconformismo frente al sistema capitalista y anticipo de la sociedad futura.

4.2. La vía de la "encarnación".

Tras la Misión General de Santiago y el Concilio Vaticano II la Iglesia había marchado a las poblaciones buscando ser la Iglesia de los pobres. Sacerdotes, religiosas, religiosos y laicos se van a instalar en los barrios de la periferia de Santiago buscando la identificación con los oprimidos. La "aventura" no estuvo exenta de cierto romanticismo en sus motivaciones. Pero, más allá del entusiasmo por descubrir el mundo de los pobres y evangelizarlo, se produjo un verdadero encuentro entre los que llegaban desde fuera para quedarse y los pobladores. Este encuentro produjo un proceso de "encarnación" de los agentes pastorales en las realidades cotidianas del pueblo y un descubrimiento de la fe de los "pobres" y sus potencialidades liberadoras. Los sacerdotes llegaban para enseñar al pueblo, para evangelizarlo, y muchas veces fueron ellos los evangelizados en la medida en que se metían de lleno en la lógica de los "pobres". Además, hubo gente de los sectores populares que se descubrió a sí misma y al otro a partir de la presencia de sacerdotes y religiosas que testimoniaron una Iglesia cercana al pueblo.

Lucho Medina nos cuenta que los curas empezaron a hacer una relectura del Evangelio, y no sólo del Nuevo Testamento sino también del Antiguo Testamento, donde *"aparece un pueblo perseguido, oprimido, que busca su libertad de acuerdo al plan de Dios"*. Había una comunicación entre sacerdotes y pobladores: *"ellos traen quizás el estudio, traen toda la reflexión teológica, nos enseñan, pero aprenden también de nosotros nuestras ansias de libertad, quizás no muy manifestada todavía en aquel*

tiempo, pero sí hay un deseo de organizarse". Lucho compara la población con un diamante en bruto que los sacerdotes ayudaron a pulir. Y añade: *"ellos aprendieron mucho de nosotros. Hicieron opciones"*. Por otra parte, con gran sentido del humor, Lucho Medina recuerda cómo descubrió al otro-ateo como hermano. Él era católico y, por supuesto, anticomunista, como todo buen cristiano debía ser: *"mi postura como católico, apostólico, romano, me decía que no podía estar al lado de los comunistas"*. Sin embargo, en la práctica, a la hora de luchar en la población, para defender el sitio que habían comprado ante el temor de una estafa, por ejemplo, se encontraban juntos enfrentando el mismo problema. Será la llegada de *"los amigos de los Sagrados Corazones"* la que empezará a desmontarle ese anticomunismo a priori que se le había inculcado a los católicos durante décadas. Con ellos aprenderá a conocer *"en el amigo ateo, en el vecino ateo, en el compañero ateo, un hermano que no conocía a Cristo"*. El comunista era un hermano, no era un enemigo. Lo único que le separaba de él era la fe, y ese no era motivo para odiarlo. Es más, Lucho Medina descubrió que el comunista: *"era hijo de Dios igual que yo"*. Todo eso le va revelando un Dios padre para el que todos los hombres son hermanos, lo que conlleva que no sólo los católicos son hijos de Dios. Este descubrimiento es muy importante en ese momento.

A partir de ahí, Lucho Medina avanza más en su reflexión. No sólo descubre que es hermano del amigo comunista, descubre también su propia dignidad como hijo de Dios. Y más aún: descubre que es hermano del latifundista, del banquero, del patrón, del cristiano que gobierna, del *"que usa la autoridad, y me manda y me domina"*. Ese también es su hermano. Entonces, surge una contradicción, un interrogante, *"una angustia, un gran signo de interrogación"*: *"qué es lo que pasa con ese hermano que me rechaza a mí, que me domina a mí y que me quita la libertad siendo yo hermano de él"*. Lucho Medina, a partir de ese interrogante, descubre que el hermano comunista no conoce a Cristo pero está cercano en su vivencia, en su lucha por la dignidad de los pobladores, sin embargo, el hermano patrón le domina, le explota aunque *"comulga todos los días, habla de Cristo, participa en la Iglesia"*. Y descubre que la Iglesia está muy vinculada a los patrones que le explotan y a los políticos que gobiernan. De ahí nacerá una actitud crítica que le hará descubrir y vivir un cristianismo más evangélico; un cristianismo que no esté atado al poder de los explotadores, por muy católicos que digan ser, pues seguir a Jesús y explotar al otro son caminos que se contradicen. Esto le llevará, como a otros cristianos de base que experimentan ese proceso, a un acercamiento hacia los que luchan por un mundo justo, sin explotación ni desigualdad, y a un distanciamiento de los que utilizan su poder para quitarle la vida a los pobres. Vida que es pan, que es trabajo, que es salud, que es educación... Y para ello tendrá que salir fuera de los límites de la capilla porque dentro de ellas *"estamos tranquilos, estamos seguros, no nos pasa nada"*, pero *"Cristo está en el hermano que sufre"*. Lucho Medina opta por luchar en toda la cuestión social. Esa es su opción: *"como decía Segundo Galilea hace muchos años atrás, estar en la frontera"*.

Francisca Morales destaca la importancia que tuvo para ellas, religiosas del Amor Misericordioso, el año que estuvieron en la población sin responsabilidades pastorales: *"fue un año para nosotras muy rico de encuentro con el pueblo sin tarea evangelizadora inmediata"*. Fue un tiempo de tomarle el pulso a la vida de la población: *"conocer la mentalidad, el estilo de vida de la gente"*. Y un tiempo para descubrir las organizaciones propias del pueblo: *"era la época de la promoción popular y había mucho movimiento social. Había centros de madres, centros de jóvenes..."*. Y no sólo descubrirlas, sino introducirse en ellas, ya que ella y sus hermanas de congregación

habían optado por vivir como pobladoras en todos los aspectos: *"las hermanas partimos a vivir, a formar parte de estas agrupaciones como una vecina más, sabiendo la gente que éramos religiosas y todo, pero metiéndonos así"*. Y además, mostraron una gran sensibilidad para captar por dónde iba el pueblo en sus inquietudes cotidianas. Para ello visitaban a las familias, dialogaban con ellas, se mostraban cercanas, lo que no resultaba difícil teniendo en cuenta que se estaban implicando en la vida de la población, que no se limitaban a venir desde fuera.

Su ideal era ir formando a los laicos para que éstos asumieran responsabilidades dentro de la Iglesia, y *"no ponernos nosotras a reemplazar al curita y hacerlo todo en torno a nosotras sin hacer que la gente creciera"*. Por eso, siguiendo las directrices de Fernando Ariztía, empezaron a formar comunidades, *"pequeños grupos en las casas de los vecinos"* y a dinamizar una catequesis familiar donde se fueran incorporando parejas como guías y no sólo mujeres, puesto que el rostro de quienes construían la Iglesia en las poblaciones era mayoritariamente femenino: *"las mujeres fueron asumiendo la catequesis de una manera realmente extraordinaria"*. Era una Iglesia más femenina a pesar del machismo estructural del orden eclesiástico: las hermanas eran las formadoras y las catequistas eran mujeres.

Los hombres se incorporaban sobre todo a los grupos comunitarios y allí *"casi siempre asumían puestos de dirección, porque como tienen el hábito..."* (claro ejemplo del machismo del que hablábamos), pero poco a poco las mujeres fueron asumiendo *"roles de conducción pastoral en igualdad de condiciones"*.

De esta manera las comunidades de base se convertían en una expresión de la "encarnación" de la Iglesia según la lógica de los pobladores y pobladoras. Aunque su origen hubiera sido una decisión de la jerarquía para descentralizar las parroquias, las comunidades fueron más allá de ser simplemente una unidad administrativa. Fueron una realidad viva, creativa, hasta tal punto de que antes de que Ronaldo Muñoz llevara a la teología el concepto de "Iglesia hogar", las comunidades de base vivían ya la "Iglesia hogar" como *"una nueva manera de ser Iglesia marcada mucho por el estilo de la mujer"*. Las comunidades se van transformando así en una "instancia familiar"; la fe se encarna en una vivencia de la fraternidad que tiene sabores a té y pancito:

"Las mujeres generalmente se reúnen y llevan su termito, o llevan cosas para preparar té y pancito o calzones rotos, cualquier dulce en fin, y siempre las reuniones son sirviéndose alguna cosita, o sea, los hombres no se preocupan de esas cosas, pero las mujeres sí".

Otro aspecto importante de las comunidades de base es el redescubrir el Evangelio desde su realidad: *"una descubre que la gente le pone la salsa de la vida y lo va aplicando a su propia realidad humana"*. De esta forma, a veces, son destacadas cosas del Evangelio que para la vida del "pobre" son importantes, pero que son olvidadas por las prédicas de los sacerdotes. Las palabras de Francisca Morales sobre la lectura del Evangelio por parte del pueblo son fundamentales:

"Para poder leer el Evangelio la gente necesita traer su manera, sus situaciones de vida, sus hechos de vida, que se llama formalmente,(...) para poder iluminar su vida con el Evangelio".

Y ese llevar la vida al comentario del Evangelio:

"...va dándole al Evangelio mismo una interpretación nueva a partir de la experiencia vital, cosa que generalmente en las prédicas no se da. Entonces, es muy rico este compartir en torno a la Palabra. La Palabra empieza a ser redescubierta también por el pueblo".

Y en ese proceso el pueblo se autodescubrirá como sujeto histórico capaz de transformar la realidad:

"La gente va teniendo acceso a una Palabra que tiene que ver con su vida directamente y que es novedosa porque va descubriendo como toda esta preferencia de Dios por el pobre, este actuar de Dios que de la debilidad se vale para hacer su obra, y que los pobres tienen capacidad, fuerza histórica no sólo para construir la Iglesia, sino también la sociedad".

Otro ejemplo de esta Iglesia que se va construyendo al servicio del pueblo es la experiencia de **Ignacio Pujadas**. En 1966 la revista "Pastoral Popular" publicaba un extenso artículo titulado: "¿Qué hago en América?...", escrito por el sacerdote catalán Ignacio Pujadas, cuyo discurso no era abstracto o hipotético, sino el fruto de su experiencia como sacerdote en un barrio popular chileno. Su testimonio es importante para entender el nuevo modo de ser Iglesia que se estaba instalando en los sectores populares y, además, porque refleja el sentir de todo un grupo de sacerdotes que trabajaban en ambientes populares.

Ignacio Pujadas, al llegar a Chile en 1963, tuvo la percepción de una Iglesia donde la parroquia aparecía alejada del barrio como un mundo aparte. Destinado a Forestal Alto, población obrera de Viña del Mar, intentó junto con sus compañeros en el sacerdocio, llevar a cabo un nuevo estilo de estar entre los "pobres", basado en Charles de Foucault y recogiendo el llamado de Juan XXIII para que la Iglesia fuera una Iglesia de los pobres. Igual que Francisca Morales, Ignacio Pujadas estuvo un año viviendo en la población sin estructurar nada: solamente con la tarea de conocer a la gente y dejarse conocer. Después de ese año de convivencia, comprendieron que no podían quedarse en un mero identificarse con el pueblo, sino que tenían que avanzar más. Tenían por delante dos caminos: 1) seguir las directrices de la Iglesia en el campo "sacramental" (es decir, construir una capilla y difundir los sacramentos como tarea primordial) y en el campo de la "acción militante" (es decir, creación de la Acción Católica especializada); 2) plantearse "una misión mucho más amplia", y no limitarse a la formación de militantes siguiendo el esquema de la Acción Católica, dentro del cual se sentían muy limitados:

"Por su confesionalidad católica explícita, por partir por el `tejado'-la directa formación de cristianos militantes-, por lo reducido de su número -debido a su alto objetivo- y por su acento primordial, dirigido al incremento de la Iglesia, veíamos que la cosa no caminaba".

Desechada la vía de la Acción Católica especializada, optaron por orientar la presencia de la Iglesia hacia el servicio desinteresado del barrio: "servicio desinteresado en lo que él más necesitaba (y no en lo que nosotros como Iglesia necesitábamos)". Y se pusieron manos a la obra creando un Centro Juvenil Cultural, y participando en las organizaciones del barrio: Juntas de Vecinos y Centros de madres.

Ignacio Pujadas agregaba: *"nuestra misión como sacerdotes ha sido ponernos al servicio de las Juntas de Vecinos y Centros de madres, para cooperar con ellos en la solución de los problemas en que están empeñados"*.

El testimonio de Ignacio Pujadas hace un replanteamiento global del quehacer y de la identidad de la Iglesia: una Iglesia que no se afana en sumar pertenencias eclesiales sino en estar presta al servicio del pueblo sin pedir nada a cambio. Además, a nivel pastoral, recogerá las formas de expresión que la sensibilidad de los "pobres" capta mejor: dramatizaciones (en Navidad y Semana Santa), danzas y cantos a la Virgen (fiesta del 8 de diciembre), "misas folklóricas" con guitarras y acordeón (fiesta de la Primera Comunión), procesiones... La dimensión religiosa de los "pobres" entraba de lleno en la liturgia.

A partir de ahí, de esa experiencia de convivencia y de estar al servicio del barrio, una serie de personas se habían ido vinculando por lazos *"de amistad y fraternidad, de ayuda mutua y de acción hacia el barrio"*. A esto Ignacio Pujadas lo llamaba *"nueva religión del pueblo", la Comunidad Cristiana construida desde abajo*.

En fin, los testimonios de Lucho Medina, Francisca Morales e Ignacio Pujadas plantean diversas características de la encarnación en los sectores populares de una Iglesia abierta al mundo. Iglesia que descubre el mundo de los pobladores al mismo tiempo que éstos descubren una Iglesia que quiere nacer desde ellos. Ahora bien, la experiencia no es uniforme. Como toda búsqueda se hace un poco a tientos. Y al ser una búsqueda de "encarnación" en la realidad compleja, creativa y dinámica de los "pobres", los frutos serán cualquier cosa menos recetas estandarizadas.

5. El movimiento Iglesia Joven.

Resultado de la confluencia de todos estos elementos: cristianismo y revolución no son incompatibles, la liberación es un proceso histórico, descubrimiento e interpelación de la realidad de los oprimidos... etc, surgirán en Chile expresiones articuladas del cristianismo de avanzada. La más importante en la segunda mitad de los años sesenta por lo que supuso de remecimiento de la Iglesia católica chilena fue el movimiento Iglesia Joven.

El 11 de agosto de 1968 un grupo de doscientos laicos, tres religiosas y siete sacerdotes tomaron la catedral de Santiago y colocaron una pancarta con el lema: "Por una Iglesia junto al pueblo y sus luchas. A partir de ese acontecimiento nació el movimiento **Iglesia Joven**. Pero, ¿quiénes eran los que tomaron la catedral?. Uno de sus miembros, **Leonardo Jeffs**, lo recuerda así:

"¿Cómo surge todo lo que converge en la toma de la catedral? Fundamentalmente de dos parroquias inmersas en el sector popular: la parroquia San Pedro y San Pablo, que está en el sector sur de Santiago, en torno a la población Joao Goulart fundamentalmente, pero que también involucra gente de la población La Castrina, la población Malaquías Concha. Y la otra es la parroquia San Luis Beltrán de Barrancas. Son sectores eminentemente populares".

Junto a los pobladores participaron también grupos de profesionales cristianos y de estudiantes universitarios. Y entre estos últimos había miembros del movimiento "Camilo Torres", que había surgido a partir de una juventud democratacristiana que se había alejado del partido y que estaba muy influenciada por el testimonio revolucionario de Camilo Torres.

El objetivo de la toma era ser un gesto público de denuncia a propósito de la visita de Pablo VI a Colombia:

"A nosotros nos habían dicho que al Papa cuando llegara a Medellín le iban a regalar una caja de oro que costaba un millón de dólares. Y en Colombia morían niños de hambre, es decir, la injusticia era muy grande en Latinoamérica".

Ahora bien, la visita del Papa a Colombia fue el detonante que puso en movimiento una experiencia cotidiana más profunda: la indignación ante el escándalo de la miseria y el sufrimiento de tantos chilenos y latinoamericanos objetos de explotación, negados en su dignidad de seres humanos, y el descubrimiento de que la Iglesia tenía que autentificar sus estructuras para ser realmente fiel a Jesús de Nazaret, el cual iba siendo redescubierto a partir de la lectura del Evangelio desde la vida.

La identidad del movimiento quedó perfilada en el "Manifiesto de la Iglesia Joven" y el comunicado "Por una Iglesia servidora del pueblo" que acompañaron el gesto de la catedral verbalizando los motivos y los objetivos de la toma y del movimiento que nacía a partir de ella. En el Manifiesto, después de dejar claro que consideran la catedral como su casa y que lo único que les impulsa es la verdad del Evangelio, explicitan lo que quieren:

"Queremos volver a ser una Iglesia del pueblo, como en el Evangelio, viviendo su pobreza, su sencillez y sus luchas".

Acto seguido rechazan una Iglesia que es esclava de las estructuras sociales, que está comprometida con el poder y la riqueza, que impone un esquema jerárquico al pueblo cristiano y que tiene miedo de afrontar la historia. Y en contraposición afirman una Iglesia libre que sea servidora de los hombres, que se arriesga a ser pobre, cuyos pastores nacen del pueblo y buscan con él y que se compromete valientemente en la lucha por *"la auténtica liberación del pueblo"*. El Manifiesto continúa denunciando el *"desorden establecido"* (violencia de los ricos y poderosos; explotación del hombre por un sistema basado en el lucro; *"el imperialismo internacional del dinero"*; el engaño de una falsa democracia controlada por una minoría; la manipulación de la conciencia a través del monopolio de los medios de información; *"la segregación racial, cultural y económica"*; *"la instrumentalización de la educación en favor de las clases dirigentes"* y *"la división del pueblo para consagrar su dominación"*). Y termina con un proyecto de liberación:

"Sí a la lucha por una nueva Sociedad que dignifique a la persona humana y donde sea posible el amor".

Por otra parte, el comunicado "Por una Iglesia servidora del pueblo" es un documento más extenso que el anterior y centra su atención en aspectos internos de

la Iglesia, después de que en el Manifiesto ésta quedara definida como una institución comprometida con el *"desorden establecido"*. El comunicado deja claro que su denuncia es contra *"la estructura de poder, de dominio y riqueza en la que se ejerce a menudo la acción de la Iglesia"* y que no es un ataque personal contra el Papa ni contra el Cardenal de Santiago. Continúa tomando una actitud crítica frente al Congreso Eucarístico de Bogotá, símbolo de una Iglesia de gestos grandilocuentes que cae en el mero verbalismo al no realizar lo que dice, y pidiéndole a la Iglesia *"que se defina en defensa del oprimido, que se arriesgue a perder su situación de privilegio"*. Además, dentro de la misma, aboga por una eucaristía autenticada por el compromiso con los que sufren la miseria y se queja de los limitados canales de expresión que existen, lo que les obliga a realizar gestos como la toma de la catedral. Por último, para conseguir el cambio interno de la Iglesia proponen cinco puntos: a) una estructura evangélica (*"estructura ágil, pobre, audaz"*); b) una Iglesia pobre; c) una Iglesia libre; d) una Iglesia servidora; e) una Iglesia abierta al hombre.

Si la toma de la catedral tuvo un impacto enorme sobre la Iglesia católica en particular y la opinión pública en general, no menos eco tuvo la protesta pública que el movimiento Iglesia Joven realizó el día de la consagración episcopal de Ismael Errázuriz (4 de mayo de 1969):

"Su consagración episcopal fue en la iglesia del Bosque, una de las iglesias más retrógradas de Santiago por la configuración de su comunidad. Nosotros nos hicimos presentes para reclamar y exigir otro de nuestros puntos de lucha, que era la elección del obispo por la comunidad".

El gesto quería denunciar el autoritarismo con el que la curia vaticana imponía la designación de los obispos y reclamaba la participación del pueblo de Dios en la elección de los mismos. El revuelo que se armó fue enorme. No era habitual que en medio de una consagración episcopal alguien se levantara y empezara a leer un comunicado protestando por la forma en que eran elegidos los obispos. En él se pedía: *"que se suspenda esta consagración, como signo de protesta por parte de la Iglesia de los marginados de Santiago contra una estructura que los aísla y como signo de una nueva etapa en la marcha de los cristianos en la historia"*.

Realmente se estaba entrando en una nueva etapa de la historia de la Iglesia; etapa en la que surge un pensamiento cristiano de avanzada que hace un replanteamiento crítico, en el discurso y en la praxis, del rol de poder que históricamente había jugado la Iglesia oficial. "Cristianismo de avanzada" que está en el origen de la teología de la liberación chilena y de la radicalización hacia la izquierda de grupos de católicos que terminarán apoyando la candidatura de Salvador Allende en 1970 como camino concreto, político, de liberación.

6. Contexto eclesial de finales de los sesenta.

6.1. Medellín.

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín es un hito en la historia de la Iglesia Latinoamericana que influye en todas las Iglesia locales de una u otra forma. Medellín, además, se enmarca en los acontecimientos que

hemos ido describiendo y se celebró en un año emblemático: 1968 (del 24 de agosto al 6 de septiembre). La idea de Medellín fue gestada en la mente de Manuel Larraín al final del Concilio Vaticano II. Pablo VI le dio vía libre para llevar el Concilio a América Latina y Manuel Larraín acometió el proyecto como presidente del CELAM. Su muerte en 1966 le impidió realizarlo. Su sucesor, el brasileño Dom Avelar Brandao Vilela, retomó el empeño y le dio forma a lo que sería la II Conferencia General.

"La Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano" fue el eje de la reflexión. No era sólo un ejercicio de implantación del Concilio Vaticano II, sino una relectura de la presencia de la Iglesia en Latinoamérica iluminada por el Vaticano II pero desde la realidad concreta del continente; y la realidad concreta era una realidad de miseria colectiva, injusticia estructural y ansias de transformación. Desde ahí, siguiendo el esquema clásico de la Acción Católica (ver-juzgar-actuar), hicieron un análisis de la realidad latinoamericana, lo contrastaron con el Evangelio y los documentos de la Iglesia, y terminaron haciendo propuestas de actuación acordes con la reflexión que habían hecho. Ahora bien, Medellín fue lo que fue porque su organización y realización estuvo en manos de los obispos más progresistas.

José Aguilera, uno de los pocos laicos que tuvieron acceso a las comisiones de trabajo (él fue uno de los *"quince o veinte"* laicos latinoamericanos, pertenecientes a diversos grupos: JOC, Movimiento familiar cristiano, universitarios, MOAC..., que estuvieron presentes en la Conferencia), quien formó parte de la comisión que trabajó el tema "Paz", uno de los documentos más importantes de Medellín junto al de "Justicia", destaca

como algo muy importante en *"el apoyo que la Iglesia dio a los incipientes movimientos de dignificación del hombre que existían en ese momento"*. Los obispos latinoamericanos no sólo denunciaban, sino también se implicaban en la tarea de transformación. Ahora bien, Medellín no "inventó" nada. El logro de Medellín fue que se institucionalizaran una serie de planteamientos progresistas que hasta entonces habían crecido sin confirmación oficial a nivel continental. En este sentido, el compromiso social del cristiano fue legitimado e impulsado: es una llamada a que los cristianos se embarquen en lo social buscando *"transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras"* ("Paz" n°16).

Sobre la Conferencia el teólogo **Diego Irarrázaval** hace una distinción interesante entre lo que es el documento y lo que es la recepción de ese documento:

"La recepción es muy importante porque el Espíritu Santo está muy presente en eso. Hay una recepción donde saltan a la luz, saltan a primer plano elementos que están en estos (documentos) pero que a veces no están en primer plano en el momento en que se realizan".

Salvo ciertos sectores más intelectuales y lectores, muy poca gente va a leer el documento de Medellín entero, sin embargo, una serie de contenidos se van a popularizar y el documento se irá haciendo cotidiano: *"nunca leímos todos los textos, en fin, pero algunos textos como que nos resonaron mucho; fueron de alguna manera incorporados al sermón o al comentario de la misa, de la comunidad"*.

Pablo Fontaine, por su parte, liga el acontecimiento de Medellín con todo el movimiento que había en Chile pidiendo la renovación evangélica de las estructuras de la Iglesia y expresa el entusiasmo que a ellos les produjo: *"estábamos completamente fascinados por este concilio "ad hoc" que nos había llegado"*. A diferencia de su fascinación, a muchos de ellos les pareció que los obispos chilenos *"recibían esto con bastante frialdad, por decir lo menos"*. Y añade un comentario que le dijo un obispo: *"mire, esto fue una cosa que armaron los jesuitas allá, no tiene mayor importancia"*. Pero sí que la tuvo, entre otras cosas porque la comunidad cristiana de base salió fortalecida: *"ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo"* (*"Pastoral de Conjunto" n°10*). **Francisca Morales** indica al respecto que Medellín *"nos confirmó en esta línea que habíamos conversado tantas veces con el obispo de ir formando comunidades y de asentar la catequesis en manos de los laicos"*.

El protagonismo laical también saldrá fortalecido. Y junto a él se legitima la irrupción de los "pobres" en la Iglesia; pobres con rostros concretos: mujeres, mapuches, obreros, pobladores... **Francisca Morales** dice: *"realmente fue como un despertar de las mujeres en la Iglesia con un papel más activo"*. **Jaime Escobar** corrobora la irrupción de los "pobres":

"Después de Medellín vino una explosión, lo que llaman los teólogos una irrupción de los pobres en la vida de la Iglesia. Los seminarios se abrieron a los mapuches. Las mujeres fueron más participativas. Bueno, en realidad algo impresionante".

Y **Maximiliano Salinas** añade:

"Medellín fue un momento choro porque eran tipos que ya estaban viviendo con los pobres, y los pobres los estaban transformando; y esa sí que es otra vaina, cuando uno va donde los pobres y los pobres lo empiezan a transformar a uno".

Además, algunas de las peticiones que grupos como el movimiento Iglesia Joven estaban solicitando sobre la renovación evangélica de la Iglesia fueron recogidas en Medellín. Por ejemplo, en el documento "Juventud", después de elogiar la búsqueda de autenticidad de los jóvenes, los obispos recalcan la necesidad de dialogar con ellos lo que *"implica la respuesta a los legítimos y vehementes reclamos pastorales de la juventud, en los que ha de reconocerse un llamado de Dios"*. Para ello sugieren que la Iglesia se presente con el *"rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo hombre y de todos los hombres"*; que el lenguaje de la Iglesia sea asequible a la gente sencilla, que esté de acuerdo con *"la vida real"* de los hombres del momento y que se viva una autoridad que tenga carácter de servicio y esté exenta de autoritarismo.

Los obispos en Medellín alientan la acción transformadora y confirman el discurso teológico del "cristianismo de avanzada": la teología latinoamericana de la liberación, que estaba recién naciendo en estos años. Sin embargo, el carácter profético de Medellín está más encaminado a los cambios en la sociedad civil que a las transformaciones que la propia Iglesia necesitaba para poder ser realmente una Iglesia

pobre desvinculada de los poderosos. El discurso por sí mismo no hacía milagros. Las palabras tenían que ir acompañadas de cambios vitales en la estructura de la Iglesia: se echa de menos *"un llamado más directo a la propia Iglesia y a sus instituciones para extirpar de su propio seno todo resquicio de injusticia y atropello a la dignidad de la persona humana"*.

6.2. La teología de la liberación.

Gustavo Gutiérrez, que tuvo un destacado papel en Medellín, fue uno de los primeros teólogos que utilizó la expresión "teología de la liberación". Teología que, en su caso, va a ser articulada a partir de su experiencia pastoral en un barrio marginal de Lima, del acompañamiento y la reflexión como asesor de grupos de la Acción Católica especializada y de sus contactos con la teología progresista europea.

Ahora bien, como ya explicamos, nosotros no vamos a utilizar el término teología de la liberación sólo en su sentido estricto. Es decir, como labor científica, sistemática, académica. La teología, entendida como búsqueda de Dios en la historia, hecha por los cristianos en su vida desde la perspectiva de la liberación, a partir del discernimiento cotidiano, es también teología de la liberación. En este doble marco de comprensión vamos a situar la teología de la liberación, y teniendo siempre presente, además, que la teología de la liberación se define como acto segundo, que lo primero es la praxis liberadora y después, no antes, la reflexión teológica.

En Chile, durante la segunda década de los 60, e incluso durante el trienio de Allende, se va a escribir poca teología. Algunos de los informantes nos hablaron del carácter fundamentalmente oral de la cultura chilena. Este dato sociológico unido a que son éstos años de intensa actividad hace comprensible que los acontecimientos vayan más rápidos que el discurso teológico.

Mario Garcés distingue dos momentos de la teología de la liberación en Chile: el primero en los años 60 y el segundo durante la dictadura. La primera etapa Mario Garcés la identifica como preámbulo de lo que será la teología de la liberación en años posteriores. La ve muy vinculada a Medellín, *"como parte de la Iglesia oficial"*. Para él en ese primer momento están ya los elementos básicos de la teología de la liberación: *"que tienen que ver sobre todo con esto de la conexión de la fe con la vida de la gente, del pueblo. Y por lo tanto la exigencia cristiana de hacerse cargo de esta situación, de vivir una fe encarnada en esta realidad y no en otra"*. **Rafael Hernández** hace hincapié en lo dicho por Mario Garcés sobre el interés de *"cómo encarnar más el Evangelio, cómo identificarse más con la lucha del pueblo y sus necesidades,(con) el sufrimiento del pobre"*. Y opina que en Chile no se ha elaborado mucha teología de la liberación, aunque ésta ha influido en mucha gente dándole argumentos.

La teología de la liberación en Chile va a tener sus raíces arraigadas en la teología centroeuropea, en Medellín y en *"todo lo que es el método de la JOC del ver, juzgar, actuar"*. Básicamente las mismas fuentes de donde va a surgir en otros países latinoamericanos, pero añadiéndole Medellín que es a la vez cosecuencia y motor de la teología de la liberación, ya que estuvo controlada por teólogos progresistas, lúcidos y atrevidos en sus planteamientos. Hay que tener en cuenta que el cristianismo progresista estaba en alza tras el Vaticano II, todo lo contrario que el catolicismo conservador, que estaba en horas bajas, desorientado y desarticulado, tras el

"aggiornamento". A esos teólogos que impulsan la tendencia progresista en Medellín y abren espacios para una radicalización al amparo de la institución, Christian Smith los denomina "líderes" de la teología de la liberación, los cuales no sólo impulsan una nueva forma de hacer teología sino todo un movimiento social que se adhiere a la teología de la liberación.

Ahora bien, si realmente la teología de la liberación nace de la praxis de liberación, podemos decir que el movimiento de la teología de la liberación surge en el instante en que los cristianos inmersos en situaciones de miseria y sufrimiento empiezan a luchar por transformar las estructuras de opresión y a interrogarse en la práctica sobre el Dios de Jesús de Nazaret. En medio de la vida descubren un Dios cercano que opta por los pobres y se compromete con su liberación. Este proceso se puede observar, por ejemplo, en el movimiento Iglesia Joven que, aunque no elabora un corpus teológico sistemático, se compromete con la liberación del pueblo chileno oprimido desde una comprensión profunda del Dios que siente debilidad por los más pequeños, por los más "pobres". Los sujetos de esa teología eran los miembros del movimiento: universitarios, profesionales, pobladores, obreros, sacerdotes, religiosas...

Por otra parte, en lo que respecta al discurso escrito, el protagonismo lo van a tener las revistas que, al fin y al cabo, son una manera de pensar sobre la marcha. Artículos sí los habrá: artículos que avanzan a tientas, como los que comentamos de Gonzalo Arroyo, situado entre los teólogos de la liberación por algunos autores como Christian Smith. Precisamente éste autor, basándose en la información que le proporcionan Sergio Torres y Pablo Richard, al hablar de la primera generación de teólogos de la liberación nombra a los siguientes chilenos: Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Sergio Torres y el ya nombrado Gonzalo Arroyo. A ellos hay que unirles varios teólogos extranjeros que estuvieron en Chile y dejaron huella en el quehacer teológico y social: el brasileño Hugo Assmann, el belga José Comblin y el alemán Franz Hinkelammert.

Echamos en falta, en un primer momento, nombres a lo mejor no tan "internacionales" pero no por ello menos importantes como Pablo Fontaine o Esteban Gumucio (teólogo popular a través de sus cuentos y poemas). La lista habría que ampliarla posteriormente con teólogos que maduran con los vaivenes del proyecto chileno hacia el socialismo y con la cautividad del pueblo chileno bajo las botas de los militares. De todas formas, la mayoría de los teólogos nombrados van a irrumpir con fuerza a principios de los setenta vinculados al movimiento social en favor del socialismo más que como creadores de una teología de la liberación en su definición más estricta. En esta línea, **Eduardo Rojas**, tras preguntarse de qué habla uno en el fondo cuando habla de la teología de la liberación, especificaba que *"reflexión teológica, propiamente tal, fuerte, fue poca"*; y concluía que lo que sí hubo en Chile fue un *"movimiento de católicos de izquierda"* muy importante.

Sobre la influencia de la teología de la liberación en Chile, **Segundo Galilea** señala que:

"Dentro de la Iglesia siempre fue un sector minoritario, pero significativo. Minoritario, significativo e influyente más allá de su número porque responde a una experiencia existencial".

Y agrega un dato muy importante:

"No quiere decir que no haya bajado a las bases, es decir, en Chile ya desde los 60, los 70, el tema fe-liberación, fe-política, en muchas comunidades de base era muy vigente".

Pablo Fontaine, por su parte, destaca el protagonismo laical y las comunidades de base como los elementos de la teología de la liberación que más han influido en Chile, pero tiene la impresión de que *"nunca ha sido tan honda como en otras partes"*. Y añade que la *"teología de la liberación ha influido en todo eso a través del pensamiento del clero en general"*. Ahora bien, las comunidades de base y el protagonismo del laico empezaron a ser dinamizados antes que la teología de la liberación tomara forma. Entre comunidad de base y teología de la liberación se establece una relación recíproca de mutua influencia: por un lado, las comunidades están en la base de la teología de la liberación (protagonismo laical, relectura del Evangelio desde la realidad... Recordemos cómo Francisca Morales hablaba de la experiencia comunitaria de una Iglesia hogar, y cómo después Ronaldo Muñoz introduce el concepto en su teología); y por otro, la teología de la liberación le dará a las comunidades de base más importancia de la que tenían en un principio, y eso se expresa magníficamente en las conclusiones de Medellín, al decir que las comunidades de base son *"el primero y fundamental núcleo eclesial"*.

En síntesis: Medellín confirma e impulsa el camino abierto por los "cristianos de avanzada" a través de la "encarnación" en los sectores populares y del discurso social cristiano radical, que va naciendo en el contacto directo con la miseria de los sectores populares chilenos y a través del análisis de las causas de esa situación de "violencia estructural". Al mismo tiempo, la teología latinoamericana de la liberación toma forma como tal en un proceso recíproco de influencias entre los teólogos de la liberación y los cristianos de las bases. Además, cobra impacto continental a partir de su legitimación en Medellín.

7. Crisis política de la Democracia Cristiana en Chile.

Ganar el discurso, como ocurrió en Medellín, por parte del "cristianismo de avanzada", no era transformar la realidad. Para llevar adelante un nuevo sistema de convivencia más humano eran necesarias actuaciones políticas enérgicas que pusieran sus cimientos. Con la idea de hacer una verdadera revolución desde la libertad, el partido Demócrata Cristiano había asumido en 1964 el poder. **Vicente Espinoza** observa que en esos años había una identificación entre ser católico y ser militante demócratacristiano:

"Había mucha gente que se formó en la Iglesia católica y se formó en esta idea de promoción de los pobres, de liberación...(que) se convierten en demócratacristianos porque ven la urgencia de transformar esto en una acción política más directa".

Pues bien, en 1968, el entusiasmo que había despertado el proyecto de Frei se había tornado en desencanto y en búsqueda de auténticos cambios que quebraran el sistema capitalista, puesto que los esfuerzos de modernización y desarrollo del país eran estériles si no se rompía con la dependencia de los países desarrollados que

configuraban el capitalismo "central". Los países del Tercer Mundo, Chile entre ellos, cumplían un rol internacional de países subdesarrollados, de periferia del capitalismo mundial, por lo que cualquier intento de desarrollo que no pasara por una verdadera liberación de las estructuras internacionales de dominación sería un mantenimiento de la dependencia. Entroncando con este planteamiento, se difundió en esos años la teoría de la dependencia, trabajada por diversos científicos sociales. Según esta teoría, de forma simplificada, que es además la manera como llegó por vía oral a la mayoría de los "cristianos de avanzada", el subdesarrollo no sería una etapa anterior al desarrollo que sería superada con la modernización de forma evolutiva. El subdesarrollo es definido en función al desarrollo a partir de una relación de dependencia. Hay países enriquecidos porque hay países empobrecidos cuya economía está al servicio del desarrollo de aquellos (produciendo alimentos y materias primas para la exportación e importando productos manufacturados para el consumo interno). Pero el descubrimiento de la dependencia no se va a reducir al plano económico. La dependencia se percibe en la cultura que se consume, en las directrices políticas, en las modas sociales...y en la teología. Uno de los descubrimientos que van a hacer los teólogos latinoamericanos en estos años es que teológicamente dependían de Europa y EEUU. El mismo Concilio Vaticano II es un "producto" plenamente primermundista. A partir de ese descubrimiento los teólogos se van a empeñar en romper esa dependencia teológica y hacer teología desde América Latina: una teología situada en el corazón de un continente subdesarrollado. **Gonzalo Arroyo** escribirá:

"Hay que cesar de ser Iglesia-reflejo de teologías, instituciones, estilos de vida, espiritualidades de la Iglesia europea, para llegar a ser Iglesia-fuente, creadora de nuevas estructuras y actitudes para servir en una sociedad subdesarrollada y en trance revolucionario".

Al quedar desenmascado el carácter tecnocrático y populista del proyecto demócratacristiano que, además, encubría la *"violencia disimulada"* que sufría el pueblo chileno, se alzaría una dura crítica contra él desde la lógica de la "encarnación". El dirigente obrero **Victor Arroyo**, por ejemplo, denunciaba que: *"se trata de modificar las aspiraciones del pueblo para que busque más confort que dignidad"*. Y en la primera mitad de 1970, todavía bajo mandato de Frei, **Esteban Gumucio** escribió una carta a un sacerdote amigo suyo que terminó convirtiéndose en un artículo muy difundido. La revista "Mensaje" lo tituló "El hambre al acecho" y la revista "Pastoral Popular" lo introdujo con el título: "Un sacerdote destapa la olla podrida del régimen". En esa carta Esteban Gumucio relataba diversos casos que retrataban la miseria en la que vivía el pueblo: *"sólo en lo que va de esta semana me he encontrado 15 familias en situación de hambre"*. Sin embargo, no era la dimensión de la miseria lo que le había impresionado. La miseria había estado siempre presente en la población a lo largo de los seis años que llevaba allí. Lo que le había impactado, y que era el motivo de la carta, era el hecho de que esas familias callaran su hambre por dignidad y la constatación de que estaban indefensas. El pueblo vivía un ambiente de *"miedo"*; el fantasma del hambre merodeaba sus vidas. Y ese clima de temor era explotado por el sistema capitalista que imponía condiciones laborales inhumanas a los trabajadores, aprovechándose de que el cesante que buscaba trabajo incansablemente, día tras día, quedaría marcado por el miedo a perder el trabajo de nuevo de tal manera que estaría *"dispuesto a doblar el espinazo y a comer mierda, si es necesario, si así se lo mandan sus patrones"*.

Esteban Gumucio, tras recorrer diversas experiencias de sufrimiento del pueblo con el que vivía, concluía afirmando que *"bajo apariencias pacíficas, los obreros de Chile están viviendo un régimen de terror"*.

Ante este panorama la unidad del partido demócratacristiano se fue resquebrajando. Primero con una radicalización dentro del mismo de la izquierda demócratacristiana. Más tarde, cuando los equilibrios eran imposibles, con la ruptura del partido. Así, el 4 de mayo de 1969 nació el MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria) como una escisión de la Democracia Cristiana: a la teoría desarrollista de la DC, los cristianos de izquierda agrupados en el MAPU van a oponer la teoría de la dependencia; y de la misma forma que la DC se sentía interpretada por la Doctrina Social y bebía de ella, una relación parecida va a desarrollarse entre los cristianos de izquierda y la teología de la liberación. Teología de la liberación que es percibida por muchos como muy vinculada a la revolución. **Pablo Fontaine**, por ejemplo, define en ese momento la teología de la liberación como *"una reflexión a partir de la praxis revolucionaria, confrontada con el Evangelio"*. Como ya dijimos, en Chile la reflexión teológica va a estar muy conectada a la acción, y más concretamente en estos años que se inauguran con el surgimiento del MAPU, muy, muy vinculada a la praxis revolucionaria en que estaban empeñados los cristianos de izquierda junto a todos aquellos chilenos que desde una opción política querían acabar con la injusticia.

Impulsados por una fuerte mística revolucionaria, los cristianos de izquierda solían incorporarse al MAPU más que a otros partidos de la izquierda clásica. La razón es que ellos pretendían ser un partido auténticamente revolucionario:

"El grupo del MAPU parte teniendo una actitud de extrema izquierda. De la exagerada. Critica a todos los partidos tradicionales de la izquierda chilena: comunistas, socialistas... Ellos son más de izquierda".

Este partido recogerá a mucha de la gente cristiana que tenía un compromiso en lo social o en lo sindical. Pero además, confluirán en él personas que venían de otros sectores, incluso de otros partidos políticos como el Partido Socialista. El MAPU acabará jugando un importante papel en la configuración de la Unidad Popular.

Para *José Aguilera* la experiencia política del MAPU fue muy interesante, aunque muchos trabajadores cristianos que optaron por militar en este partido tuvieron problemas por no tratarse de un partido con una definición doctrinal cristiana como lo era la DC. Él mismo tuvo complicaciones por su opción. Pero, a pesar de las dificultades, la experiencia fue un gran descubrimiento. Hasta entonces habían tratado de unir la vida y la fe a partir del Evangelio, y ahora, de repente, se encuentran con todos los instrumentos de análisis sociológicos, marxistas y no marxistas, que les ayudan a interpretar la realidad. José Aguilera enfatiza que fue un descubrimiento muy importante. A él le llevó a una maduración humana y a otros a una crisis de fe. Unos prescindieron del Evangelio y otros utilizaron los métodos de análisis de las ciencias sociales sin que eso fuera contradictorio ni con el Evangelio ni con su fe. Y por último, José Aguilera matiza que a partir del año 67 la realidad chilena cambió porque grupos importantes de trabajadores, entre los que se encontraba él, se van a incorporar no sólo al movimiento sindical o poblacional, sino también a la acción política, y muchos no sólo con una presencia periférica sino con cargos de dirección.

En síntesis: crisis del proyecto desarrollista democratacristiano y auge de la teoría de la dependencia que conllevaba la necesidad de cambios estructurales que rompieran con el "imperialismo internacional del dinero". Esta crisis desemboca en la ruptura de la DC y en la aparición del MAPU, que va a aglutinar a gran parte de los cristianos de izquierda con una opción revolucionaria.

8. Católicos de izquierda.

A partir de 1970, con las elecciones presidenciales a la vista y con la posibilidad real de que Salvador Allende pudiera llegar al poder, la relación entre el catolicismo y la izquierda se convierte en un tema referente a nivel teórico y en una realidad a nivel práctico.

Ya hemos visto cómo surgió el MAPU, que va a aglutinar a la mayoría de los cristianos con una opción política de izquierda.

Que hubiera cristianos que fuesen de izquierda no era algo nuevo. En los sectores populares, ser de izquierda y ser cristiano no era una contradicción práctica aunque lo fuera a nivel doctrinal para la Iglesia oficial. Eso sí, el trabajador que era creyente y al mismo tiempo comunista a menudo lo vivía como dos dimensiones desgajadas de su ser. Es lo que Claudio Rammsy llama la inserción "*anónima*" de cristianos en el mundo socialista. Aunque a veces no era tan anónima, pero sí una experiencia marginal a la Iglesia oficial (por ejemplo, el líder obrero Clotario Blest y el cristianismo que él representa). Lo novedoso de estos años, finales de los 60 y principios de los 70, es que el tema va a dejar de ser algo anónimo o marginal y va a pasar al primer plano de la discusión y de la vivencia. La opción de izquierda es lícita para el cristiano, y no como algo adosado a su cristianismo, sino como opción iluminada por su fe. Se busca la articulación de la fe con el compromiso político de izquierda.

Diversos artículos de ese momento se hacen eco de esta cuestión, que consagraba la ruptura de la unidad política de los católicos progresistas en torno al proyecto democratacristiano. Un ejemplo es el artículo de **Gonzalo Arroyo**: "Católicos de izquierda en América Latina", publicado en agosto de 1970 por la revista "Mensaje". En él hace especial hincapié en los movimientos sacerdotales de América Latina (Golconda en Colombia, ONIS en Perú, Tercer Mundo en Argentina) y centra su reflexión en el papel del sacerdote de izquierda cuya preocupación fundamental no es la política eclesiástica en el seno de la Iglesia, sino "*luchar por la liberación del pueblo que surge de su compromiso de fe*". Según Gonzalo Arroyo "*la nueva Iglesia, ya despojada y realmente Iglesia de los pobres nacería con la toma del poder por y para el pueblo*".

Ahora bien, mientras los laicos luchan por llevar a Allende a la presidencia desde los partidos de izquierda tradicionales (Partido Socialista, Partido Comunista) o desde la nueva izquierda (MAPU, MIR), los sacerdotes que estaban vinculados a los sectores populares van a reflexionar sobre cómo evitar que la Iglesia chilena quedara al margen de los procesos populares como había ocurrido en Cuba. Al principio la reflexión tendrá como objetivo saber acompañar al pueblo en su lucha. Cuando la UP gane las elecciones la cuestión será qué es lo que debían aportar los cristianos para la construcción del socialismo. Esta inquietud por acompañar al pueblo llevará a

muchos sacerdotes de las poblaciones a estudiar el marxismo para comprender porqué tenía tanto atractivo para los sectores populares.

Tras la victoria de la UP, este grupo de sacerdotes que se habían estado reuniendo para formarse en el marxismo hizo una jornada en diciembre de 1970 que fue *"como un intercambio de preocupaciones, de anhelos en ese sentido"*. De ésta surgió la necesidad de convocar una jornada más amplia, que se celebró del 14 al 16 de abril de 1971. El objetivo de la jornada de abril era servir como lugar de encuentro entre diferentes agentes pastorales inmersos en el mundo popular para reflexionar sobre la renovación de la Iglesia ante los desafíos de la construcción del socialismo: *"la evangelización de los trabajadores exigía a nuestro juicio una postura muy cercana, muy favorable a este proceso"*. Ahora bien, según Alfonso Baeza, en ningún momento pensaron que la jornada tendría la publicidad que posteriormente tuvo. Unos cuantos decidieron llamar a la prensa y acabar el encuentro con una declaración pública que se conoce como "Declaración de los ochenta", porque está firmada por 80 sacerdotes. En ella optan por el socialismo frente a la opresión capitalista, socialismo que no es sólo una economía nueva sino también valores nuevos. Además, afirman que no ven contradicción entre socialismo y cristianismo; la opción que han hecho encuentra su razón más profunda en la fe en Jesucristo, la cual les hace estar atentos a las circunstancias históricas. Para ellos:

"Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado".

La declaración termina con un apoyo explícito a la construcción del socialismo sin renunciar a la crítica, crítica que debe realizarse desde dentro del proceso revolucionario, y con un llamamiento a la unidad de los trabajadores en torno a este proceso que es una oportunidad de *"lograr sustituir el actual sistema capitalista dependiente y hacer avanzar la causa de la clase trabajadora en toda América Latina"*.

En septiembre de ese mismo año, 1971, nació "Cristianos por el Socialismo" como un movimiento organizado, partiendo de ese primer núcleo que había sido el grupo de "los ochenta". CpS nació como un movimiento sacerdotal.

Con el nacimiento de CpS se abre una etapa de dos años que ha marcado profundamente la historia de la Iglesia chilena, hasta tal punto que la jerarquía todavía no ha terminado de procesar el trauma que para ellos supuso este movimiento. De hecho se suele pasar de largo por este tema: unos porque condenan sin paliativos el movimiento y todo lo que pueda tener un ligero sabor a él, y otros porque denuncian el carácter elitista del mismo, su ideologización y su distanciamiento del cristianismo de los pobres. El caso es que CpS aparece como un error del que muy pocos quieren hablar en voz alta. Paradójicamente, los testimonios más fecundos para comprender CpS en todas sus dimensiones, y no sólo en su aspecto de vanguardia sacerdotal enfrentada con la jerarquía y disputada como "frente" por los partidos políticos de izquierda, nos lo ofrecen las personas que estuvieron en la periferia del mismo, al margen de la dirección, o bien personas que ni siquiera pertenecieron a CpS. Situado en este segundo caso **Raúl Rosales** nos dice:

"Nunca vi esa cosa ni participé porque estaba muy chico, pero me ha impactado terriblemente, siempre me impacta, la profunda trascendencia que

tuvo y cómo ha marcado a la Iglesia chilena hoy. Es impensable la acción pastoral de la Iglesia chilena de estos últimos años sin desenmascarar ese tema. Es impensable. Yo no creo que se pueda hacer una historia muy objetiva si no desmontas ese tema, porque ¡es tan grande!..."

Para **Sergio Cárdenas** CpS fue una experiencia que tuvo diferentes grados de influencia, para bien o para mal según a quien se le pregunte, pero de lo que no cabe duda es de que fue una experiencia que marcó mucho a la Iglesia chilena. Y agrega que CpS fue un movimiento más amplio que lo que fue el primer núcleo inicial del grupo de "los ochenta".

Ahora bien, vista su importancia, hay que señalar que CpS, que como hemos dicho anteriormente empezó su existencia siendo un movimiento sacerdotal, quería ser:

"Un organismo de testimonio público de la fe más que de reflexión y de proclamación pastoral; también hubo algo de eso, habrá reflexión, habrá la implicancia de todo esto en la pastoral, en el trabajo eclesial concreto, en espiritualidad...Habrá elementos pero lo central de CpS fue tener una voz distinta al socialcristianismo, distinta a las fórmulas democratacristianas".

En CpS se agruparon sacerdotes que convivían con los pobladores y/o trabajaban como un obrero más para vivir. También sacerdotes más específicamente dedicados a labores intelectuales.

Para algunos todo esto fue un invento de los curas extranjeros que siempre estaban intentando poner en práctica en países ajenos lo que no podían realizar en los suyos. Ésta es la opinión de **Segundo Galilea**: *"la mayoría de los sacerdotes que lideraban CpS, la mayoría de los sacerdotes de CpS eran extranjeros. Había muy poco clero chileno. La directiva de CpS tenía un solo chileno, que era Sergio Torres"*. Y añade que hablando en confianza con Sergio Torres una de las veces que fue a Chile (él andaba entrando y saliendo de Chile por responsabilidades en el CELAM), éste le dijo : *"yo estoy hasta aquí (gesto de estar harto) con estos sacerdotes norteamericanos, españoles, franceses, holandeses... con diferente motivación. Parecen pensar que la Iglesia comienza con ellos... Y no renuncio para no dejar esto en manos de españoles y norteamericanos"*. Otros en cambio tienen una visión más positiva del papel desempeñado por los sacerdotes extranjeros. **Pablo Fontaine** constata la mayoría de clero extranjero pero observa que la idea de que éstos venían a Chile a realizar sus utopías está demasiado inflada. Pudo haber algo de eso, pero la verdad es que la mayoría de los sacerdotes extranjeros *"estaban siempre jugándose el tipo"* en las poblaciones más marginales. Si estás en el barrio alto es fácil no ser conflictivo. Pero si estás en la zona sur la realidad es más conflictiva. Allí había una gran mayoría de extranjeros: *"es uno de los motivos por lo que nosotros decíamos no movernos de aquí por ningún motivo, porque era uno que otro chileno, la verdad"*. Pablo Fontaine reconoce que llegó a escribir un artículo en la revista "Mensaje" para agradecerle a los extranjeros cuanto habían hecho.

CpS no era un invento descarnado de los curas extranjeros. Éstos pertenecían al movimiento en cuanto sacerdotes encarnados en medios populares, y no en cuanto que eran extranjeros. Había muchos en CpS porque muchos estaban en las poblaciones marginales.

Ahora bien, **Segundo Galilea** llega a afirmar en su testimonio que *"el clero chileno de más peso intervino muy poco"* en CpS. Sin embargo, la lista de sacerdotes chilenos vinculados, y no sólo como miembros sino como dirigentes, es importante. Chilenos con cargos directivos fueron Gonzalo Arroyo, Pablo Richard, Diego Irarrázaval...y no sólo Sergio Torres. Además de la participación crítica de Pablo Fontaine, Ronaldo Muñoz, Esteban Gumucio...

Respecto a la labor que realizó el movimiento se pueden distinguir muchas dimensiones, pero la que más resalta siempre es su dimensión pública de comunicados, actos, encuentros... Se convirtió en una corriente de opinión, *"y una corriente de opinión muy controversial al interior de la Iglesia"*. Se les acusó de crear división en la Iglesia, pero, como matiza **Diego Irarrázaval**, *"esas divisiones las había antes y las hay hoy día"*. Siempre ha habido corrientes y tendencias. Otra de las dimensiones de CpS era el trabajo de base en los sectores populares. Y entre una y otra habrá una tensión constante dentro del movimiento, porque unos querrán potenciar más la primera y otros la segunda. Al final, quizás por el carácter controversial que fue tomando cada declaración de CpS, el trabajo más ideológico de desmontar una Iglesia casada con el capitalismo tuvo más peso que el trabajo de base.

Además, a pesar de que CpS se definía como un movimiento social y su compromiso era con el cambio de la sociedad, hará críticas explícitas a la Iglesia oficial: *"la participación de sacerdotes hacía que fuera una crítica por sí misma a la jerarquía de la Iglesia en su posición frente al proceso político"*.

Junto al conflicto en el seno de la Iglesia, cada vez más evidente, se producirá la "expansión" más allá de Chile. Dos hechos van a latinoamericanizar la experiencia de CpS (tengamos en cuenta que Chile estaba bajo la mirada de toda América Latina, muy atenta a la vía chilena hacia el socialismo): la visita de Fidel Castro a Chile en noviembre de 1971 y el "Primer Encuentro latinoamericano de CpS" celebrado en Santiago en abril de 1972.

La visita de Fidel disparará ideológicamente a los dirigentes de CpS. La adhesión al socialismo empezó a no ser tan crítica. Hecho que se consumó de alguna manera con la devolución de la visita a Cuba por parte de doce sacerdotes, como respuesta a la invitación hecha por Fidel Castro al movimiento. La revolución socialista triunfante los deslumbró.

Por otra parte, al Encuentro acudieron cristianos de diversos países. Se reunieron unos 400 participantes entre laicos, religiosas y sacerdotes. Acudió también Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca (México), única presencia jerárquica en el mismo. El objetivo central del Encuentro era: *"intercambiar, analizar y profundizar las experiencias de compromiso efectivo de cristianos en la revolución liberadora de América Latina"*. La jerarquía chilena, dicho sea de paso, había hecho circular un documento entre los episcopados de los demás países latinoamericanos para advertirles de las características del Encuentro y decirles que el episcopado chileno no tenía nada que ver con su organización.

El fruto del Encuentro, después de escuchar las diferentes ponencias y discutir durante horas, fue un documento que se consideró la "carta magna" de todos los

grupos que se situaran en la corriente de CpS tanto a nivel latinoamericano como internacional. El documento fue ampliamente difundido. Además, se publicó una versión popular para su divulgación. En un artículo de mayo de 1972, Giulio Girardi, teólogo italiano que había participado en el Encuentro, en un intento de destacar la importancia que tuvo, hacía un paralelismo entre Medellín y Santiago:

"Medellín es una expresión de la colegialidad episcopal a escala continental. Santiago es a esta misma escala continental, una expresión de renovación de la conciencia cristiana. Renovación que es, por cierto, de la comunidad cristiana de base".

Girardi presentaba el Encuentro de Santiago como un acontecimiento que tenía las dimensiones de Medellín en el sentido de que también sería decisivo en la historia de la Iglesia Latinoamericana. Mientras que Medellín estaba en la onda del Concilio, Santiago era una expresión postconciliar en la que se trazan los límites del "aggiornamento" y del progresismo conciliares ante la situación de América Latina. Santiago desbordaba el Vaticano II y Medellín.

Visto el impacto internacional del movimiento, queremos ahora contrastar las vivencias de tres personas que estuvieron en él. Las tres eran cristianos con una opción por el socialismo como sociedad igualitaria, libre y fraterna. Tres testimonios de vida que alumbran la complejidad de CpS y nos alejan de visiones monolíticas: **Ignacio Pujadas, Francisca Morales y Mario Garcés.**

a) Ya hemos visto anteriormente la experiencia del catalán **Ignacio Pujadas** en la comunidad de Forestal Alto en Valparaíso: experiencia de inserción, de Iglesia al servicio del pueblo muy atenta a las expresiones propias de los pobres. Pues bien, Ignacio Pujadas va a participar en CpS desde que éste recién empezaba siendo grupo de "los ochenta". Ignacio Pujadas estará en el comité coordinador del diálogo entre Fidel Castro y "los ochenta" y, posteriormente, será uno de los doce curas que viajaron a Cuba.

Antes de la visita de Fidel Castro y del viaje a Cuba, Ignacio Pujadas participa en la constitución de una "comunidad de cristianos revolucionarios" en Forestal Alto. Su Declaración de principios fue aprobada el 17 de octubre de 1971. En ella especifican que su objetivo era *"vivir la fe en Cristo desde el seno de la revolución chilena"*, a la luz de las palabras de Camilo Torres y Che Guevara sobre el deber revolucionario de todo cristiano. El objetivo no tiene dobleces. La comunidad quería ser fiel a Jesucristo desde la revolución, interpretando los signos de los tiempos para que su fe no estuviera descarnada sino profundamente inserta en la vida del pueblo y sus luchas. El objetivo plantea la necesidad de que los cristianos participen activamente en el proceso de liberación de los oprimidos. Pero, más allá del objetivo, en los siguientes puntos de la Declaración, se especifica una serie de principios algunos de los cuales están llenos de dogmatismo que pretende ser revolucionario.

- En el punto 7, por ejemplo, después de dejar claro la prioridad de la reunión mensual de la comunidad, se añade que si alguien no pudiera asistir debería notificarlo a alguno de los miembros del Comité Responsable, *"el cual hará las veces de Tribunal Revolucionario"*. Si la falta fuera considerada injustificada ese miembro podría ser expulsado de la comunidad.

- O el punto 9, en el que se deja claro que nadie tiene derecho a estar en la comunidad si no es "*cristiano y revolucionario activo*", por lo que para participar en la comunidad "*se deberá reconcurrar mensualmente*".

- El punto 11 y definitivo concluye que:

"Sólo una disciplina revolucionaria nos puede llevar a una moral revolucionaria. Sólo una moral revolucionaria nos puede llevar a un cristianismo revolucionario. Sólo un cristianismo revolucionario puede ayudar a la liberación del hombre".

Pablo Richard, al presentar esta Declaración de principios elaborada por una comunidad de CpS, escribe que este documento refleja "*lo que era la vida en las bases del movimiento*". En realidad el documento refleja normas, y normas rígidas e intransigentes, con mucha inflación de verbalismo ideológico, pero con poco sabor a vida. Como dice **Alfonso Baeza**: "*en ese tiempo todo se denominaba revolucionario*".

b) Francisca Morales, religiosa inserta en poblaciones marginales que perteneció a CpS, pero con una presencia más periférica de la que pudo tener Ignacio Pujadas (periférica en el sentido de que no perteneció a la minoría dirigente) siente que CpS "*fue un grupo muy importante que nos ayudó a muchos sacerdotes y religiosas a entender la fe con los ojos de los pobres, a vivir una inserción más lúcida en el mundo de los pobres*". Hasta ese momento la cercanía de la vida religiosa y de la Iglesia en general era una cercanía desde arriba, "*dando cosas, socorriendo, siendo bastante samaritana*", pero no había sido una Iglesia formada ni por pobres ni por agentes pastorales que vieran la vida "*desde el mundo de opresión e injusticia en que vive el pobre*". Así que fue CpS lo que le ayudó a articular la oposición que había entre estructura social y Reino de Dios y a "*articular mejor una fe que se comprometía en la transformación de esta sociedad, que preparaba el Reino preparando el país también*".

Francisca Morales valora como negativa la implicación de sacerdotes y religiosas en partidos políticos de forma directa, y apunta que muchos creyeron que todo el movimiento estaba implicado en partidos políticos: "*y la verdad es que había mucha gente que no participaba en los partidos políticos*". Lo que sí tenían claro era la opción de izquierda y por el socialismo, pero la vinculación orgánica a los partidos (MIR, MAPU, PC, PS) sólo la tenían algunos miembros.

Antes de la elección de Allende, los agentes pastorales de la zona hicieron un discernimiento junto a Fernando Ariztía, obispo auxiliar de Santiago, contrastando los diferentes programas de los partidos políticos con el Evangelio y Medellín. En el grupo que estaba Francisca Morales, formado por teólogos, pobladores, trabajadores y el propio Fernando Ariztía, llegaron a la conclusión de que las 40 medidas de la UP eran las que más coincidían con lo que ellos pensaban que era un caminar más cercano al Reino de Dios. No todos los agentes pastorales que participaron eran de izquierda, ni tampoco se intentó convencer a la gente de que votar a Allende era lo mejor. Lo más importante para ellos era que "*votara por quien votara la gente viera las implicancias y la dimensión política de la fe; que no se puede votar al lote*". Y tras las elecciones, por una cuestión de coherencia, se involucraron en el proyecto que el pueblo había elegido. Un proyecto que tenía en cuenta a los "pobres". Y en este contexto de trabajo en las

organizaciones poblacionales o en las instancias gubernamentales de trabajo popular (alfabetización, programas contra la droga y el alcoholismo...), CpS les proporcionaba un marco de referencia que les daba una mística y una serie de análisis de coyuntura útiles para comprender la complejidad del entramado social.

Francisca Morales añade que para ella y para otros que llevaban varios años viviendo en la población todo eso, CpS y la teología de la liberación que estaba en efervescencia, les proporcionaba las respuestas a todas las inquietudes que habían ido acumulando al convivir con los pobres. Cuando ella llegó a la población el cambio respecto al lugar de donde venía, clase media profesional, fue brutal. A los dos años de estar en la población llegó a enfermar al tomar conciencia de la gravedad de la injusticia *"y que ésta forma parte de una estructura, que no es una cuestión casual, ni flojera de los pobres, ni por falta de educación"*. Que la falta de educación era también expresión de la injusticia. Toma conciencia de las incidencias brutales de la injusticia sobre la vida de los pobres y, entonces, todo lo que había aprendido, lo que había estudiado, empezó a darle vueltas y empezó a ver las cosas al revés: *"empezar a sentir con el corazón y los ojos de los pobres es otra cosa"*. Y desde ahí descubrió que *"la gente tiene una práctica de fe que no está expresada en manuales de catecismo, pero una práctica de fe mucho más lógica desde el punto de vista humano que lo que tú has aprendido en montones de cosas"*. Y agrega que mirar el mundo desde la experiencia de los "pobres" *"es muy abrumador"*, pero también te abre a toda la riqueza de su fe, y que no todo es *"error doctrinal o ignorancia, o religiosidad popular con deformaciones"*. La gente sencilla vive cotidianamente valores muy importantes del Evangelio: *"una libertad evangélica para vivir la solidaridad que es impresionante; una confianza activa en la Providencia; una manera de responder a los requerimientos del amor fraterno..."*.

Francisca Morales concluye que CpS ayudó a iluminar toda esa experiencia: que es verdad que algunos de una forma infantil se entusiasmaron políticamente, pero eso no quita lo positivo que tuvo en cuanto a una espiritualidad de raigambre bíblica que avalaba, fortalecía y daba sentido a esa experiencia de compromiso y vida entre los pobres.

c) En tercer lugar vamos a escuchar a **Mario Garcés**, coordinador de la parte universitaria de CpS en Concepción por aquellos años. Para ellos el objetivo del movimiento era mostrarle a la sociedad y a la Iglesia que era posible abordar el tema del socialismo.

Mario Garcés constata que la imagen de CpS como un movimiento clerical era la más fuerte. Si embargo, después de un inicio en que sólo formaban parte del movimiento *"una élite de la Iglesia"*: teólogos y sacerdotes progresistas, éste se abrirá a los laicos y las religiosas, a las comunidades. En este sentido la experiencia de CpS en Concepción es diferente a la de Santiago. La realidad de Concepción es la de una de las provincias que por su historia y su composición social tenía una tradición izquierdista: clase obrera minera, clase obrera textil... En Concepción toda la actividad política y cultural tenía mucho componente popular. CpS no va a escapar a esta influencia, de tal manera que el movimiento incorpora a comunidades poblacionales y a grupos de Acción Católica especializada que iban en esta línea (recordemos que Mario Garcés perteneció a la JEC). Había sacerdotes y religiosas también, pero no eran la mayoría.

En Concepción realizaron encuentros regionales de CpS donde la mayoría de los participantes eran laicos: en concreto, en el encuentro de noviembre de 1972 realizado en un local de la CUT, de los más de 400 participantes sólo entre 30 y 40 pertenecerían al clero; *"el resto era mundo cristiano de comunidades, de parroquias"*.

La lógica de CpS en Concepción no era tan clerical como en Santiago. De hecho, cuando los miembros de CpS de Concepción iban a los encuentros nacionales les llamaba la atención la insistente alusión a los conflictos con el cardenal: *"y nos dábamos cuenta que ellos lo vivían con mucha angustia, y para nosotros no representaba tanta angustia"*. Su opción era hacer que el mundo popular de la Iglesia participara en la construcción del socialismo, y no se atascaban en actitudes confrontacionales contra la jerarquía. Estaban más atentos a la dimensión social que a la intraeclesial. Así pues, para Mario Garcés el error no fue la existencia de CpS, como afirman, entre otros, algunos de sus protagonistas que quedaron traumatizados por todo lo que ocurrió después. El error fue que CpS derivara en un conflicto al interior de la Iglesia *"cuando en realidad lo que interesaba era procesar el conflicto global que vivía la sociedad chilena más que el conflicto dentro de la Iglesia"*.

En síntesis: una experiencia de CpS como vanguardia de la revolución con un fuerte sabor a sectarismo; una experiencia de CpS como iluminación de la inserción de los agentes pastorales en los sectores populares, lo cual les permite articular, junto con el pueblo, un proyecto de liberación con nombre concreto (socialismo) contrastándolo críticamente con el proyecto del Reino de Dios; y una experiencia de autonomía al interior de CpS, donde los laicos asumen el protagonismo y no se quedan encajonados en los estrechos límites de una dirigencia sacerdotal excesivamente pendiente de lo intraeclesial. Tanto Francisca Morales como Mario Garcés aportan vivencias fundamentales para comprender la articulación de la resistencia tras el golpe militar. La vanguardia dirigente tuvo que exiliarse, pero quedó la base de CpS con un sedimento importante de compromiso sociopolítico liberador a nivel conceptual y vital.

Tras el golpe la jerarquía lanzó una condena pública del movimiento CpS que todavía muchos no entienden. Bien es verdad que nunca estuvieron de acuerdo con él, pero sacar la condena en ese momento suponía "hacer leña del árbol caído". Hecho que se interpreta como un gesto para congratularse con el nuevo régimen. A partir de entonces quedó una imagen negativa de CpS que ha perdurado hasta hoy día. La valoración peyorativa de **Pierre Bigó** puede servirnos como reflejo de la opinión oficial de la Iglesia chilena:

"No queda nada de 'los cristianos por el socialismo', pero sus declaraciones permancen como testimonio de una especie de locura colectiva que se había apoderado de ciertos clérigos en América Latina en esa época".

Una vez más la miopía reduccionista condena la totalidad de una experiencia que ha dejado muchas cosas positivas en la Iglesia chilena. Como todo movimiento que emprende un camino nuevo corrió el riesgo de equivocarse. Los cristianos que optaron por el socialismo cometieron errores, pero los cometieron jugándose por mejorar las condiciones de vida de los "pobres" chilenos. Y este dato parece no ser apreciado en su justo valor. Es fácil mirar con lupa las equivocaciones de los demás. En este sentido

Raúl Rosales aporta un comentario fundamental para empezar a comprender un criterio de interpretación que suele ser dejado de lado: él percibe que entre los mismos miembros de lo que fue CpS hay una cierta valoración negativa por el fracaso de la experiencia (como si en el fondo se culpabilizaran del golpe de estado y todas las consecuencias que trajo); no hay la madurez suficiente para decir "*¡la embarramos!, pero también fue bonito mostrarle al pueblo un ideal, que había sacerdotes que estaban por el cambio*". Ese es precisamente el criterio al que nos referíamos: lo que se buscaba era dignificar la vida de los "pobres". **Pablo Fontaine** lo expresa de una forma sencilla y elocuente:

"(Los) errores han sido muy grandes, sin embargo, como me decía una periodista a quien yo le lloraba este mismo canto, me decía `joye!, pero nosotros hemos estado por lo menos por una buena causa, no fue por ganar plata".

No hay que olvidar que lo que provocó el golpe no fue la acción de CpS; ni tan siquiera la propia gestión de la UP fue la principal responsable a pesar de sus errores y limitaciones: el golpe de estado fue alentado por los más poderosos de Chile (por esos que se llevaban los capitales al extranjero y boicoteaban la economía chilena con el respaldo de las multinacionales norteamericanas y de la CIA). ¿Por qué? Porque "*en el gobierno de la UP se ayuda al más necesitado*" y se quiere redistribuir la riqueza de una forma más justa. Y esto no hay que perderlo de vista.

CAPITULO II

Junta militar y jerarquía católica: poder versus poder.

INTRODUCCION

Vamos a dividir este apartado en dos partes: una primera dedicada a lo que supuso el golpe de estado y la proyección política de la Junta militar en Chile, y una segunda en la que analizaremos las diferentes reacciones en el seno de la Iglesia tras el derrocamiento de Allende, haciendo especial hincapié en la actitud de la jerarquía chilena (pues sobre el cristianismo de base profundizaremos más adelante).

1) LA JUNTA MILITAR: UNA DICTADURA NEOLIBERAL.

El 11 de septiembre de 1973 el legítimo gobierno de Salvador Allende fue derrocado violentamente por un golpe de estado capitaneado por Augusto Pinochet. El bombardeo de la Moneda ponía fin al proyecto socialista que había entusiasmado a la mayoría de las clases populares chilenas y abría una nueva etapa en la historia de Chile.

El golpe fue el instrumento utilizado por la burguesía chilena y las multinacionales norteamericanas para que los sectores pudientes de la sociedad recuperaran el poder político. Lo habían intentado con un empeinado boicot económico, pero, a pesar de la escasez que produjo el bloqueo de los sectores principales de la economía chilena, gran parte del pueblo chileno siguió apostando por Allende. Entonces, la burguesía echó mano de los militares y éstos decantaron la lucha de clases en favor de los más poderosos económicamente.

Ahora bien, el gobierno de la UP estaba ya muy debilitado no sólo por la presión del capitalismo nacional y transnacional, sino también por su falta de unidad interna. Les ocurrió lo que en 1971 Esteban Gumucio había avisado a través de una pequeña parábola que tituló: "Las comadronas y las esclavas embarazadas". En ella narraba la historia de unas esclavas (metáfora de las repúblicas latinoamericanas) que vivían en el harem de un sultán. Éste las utilizaba sólo como criadas de la reina. Pero sucedió que un mancebo plebeyo enamoró a las esclavas y las dejó embarazadas. Éstas querían ser madres y soñaban con que sus propios hijos las librarían de su esclavitud, así que ocultaron su embarazo para que el sultán no lo descubriera. Cuando llegó el momento del parto el sultán fue informado y ordenó aborto general. Las comadronas decidieron desobedecer al sultán, pero al atender a la primera parturienta tuvieron una disputa sobre el nombre que debía tener el primer nacido (si Cristián o Marxio), de tal manera que el sultán se percató y yendo con sus eunucos asesinó al niño que nacía. ¿Qué tiene esto que ver con el golpe de los militares en Chile?. La conclusión de la parábola nos alumbró la relación:

"¿No os parece que habría sido más sensato ayudar a nacer a un niño sin nombre pero vivo en vez de llorarlo con nombre y apellido en las sombras de la muerte? A veces el sectarismo ideológico y el sectarismo partidista distrae a los parteros de la Revolución de su tarea fundamental, el nacimiento de una humanidad nueva y verdaderamente libre".

La UP no escapó al sectarismo ni tampoco a cierta ingenuidad ante la viabilidad real del proyecto socialista: sólo tenía el apoyo incondicional de 1/3 de los chilenos.

La crisis profunda que se vivía en Chile en septiembre de 1973 (prácticamente desde el "paro de octubre" de 1972 el deterioro había ido en aumento) hacía presumible que algo iba a ocurrir, que algo tenía que ocurrir: *"el país no tenía otra salida que un golpe de fuerza. El golpe vino de la derecha, pero el país así no podía seguir. Tenía que haber un golpe de fuerza porque se había perdido la gobernabilidad".*

Esteban Gumucio coincide en la apreciación de que el golpe se veía venir: *"veíamos venir el golpe militar, lo veíamos venir. Sabíamos que había algunos grupos de nazis que estaban ensayando con gente de aquí mismo (de la población), a usar armas, y sabíamos que eran nazis".*

Sin embargo, no todos esperaban que el desenlace fuera un golpe de estado. **Ronaldo Muñoz** lo recuerda así:

"Desde fuera de Chile muchos amigos, muchos grupos, muchos intelectuales nos han dicho 'pero cómo ustedes, chilenos, no veían venir esto'. Hasta el final muchos chilenos pensábamos que en Chile no podía ocurrir una cosa así".

Esta miopía respecto a la posibilidad de un golpe de estado se explica por el tradicional orgullo chileno de tener (por lo menos hasta ese momento) unas FF.AA. respetuosas de la Constitución. Chile se vanagloriaba de tener la tradición democrática más antigua y estable de América Latina. De todas formas, sin ir más lejos, en octubre de 1969 hubo un intento de golpe conocido como el "tacnazo", tentativa llevada a cabo por el Regimiento de Artillería Motorizada n°1 Tacna de Santiago, a cargo del cual estaba el general Roberto Viaux Marambio. La revista "Mensaje" se hizo eco de este hecho en su editorial de diciembre de ese mismo año y apuntó que determinados elementos militares habían tomado conciencia de la posibilidad real de convertirse en "grupo de presión". Y añadía: *"este hecho viene a configurar un nuevo panorama social y político"*. Objetivamente la posibilidad de un golpe de estado no era tan improbable como muchos chilenos creían o querían creer.

Para aquellos que habían comprometido su vida en la construcción de una sociedad más justa donde las estructuras no estuvieran al servicio de la opresión de los sectores populares el golpe militar supuso *"una especie de fin de mundo"* en sus proyectos personales y colectivos. Para la burguesía monopólica y la oligarquía latifundista, sin embargo, la Junta militar se erigió en la encargada de reconstruir el orden y la paz: la responsable de restablecer el capitalismo en Chile.

En su Bando N°5 la Junta militar, después de afirmar que el gobierno de Allende había sembrado el caos, la anarquía, *"el desquizamiento moral y económico"*, y había propiciado la ruptura de la unidad nacional y la inseguridad nacional, interna y externa, agrega sus propósitos:

"Nuestro propósito (es) restablecer la normalidad económica y social del país, la paz, tranquilidad y seguridad perdidas";

"...asumiendo el poder por el solo lapso en que las circunstancias lo exijan, apoyado en la evidencia del sentir de la gran mayoría nacional, lo cual de por sí, ante Dios y ante la historia hace justo su actuar".

En octubre de 1973, Jaime Ruiz-Tagle escribió un comentario sobre el nuevo gobierno militar en el que resaltaba tres características principales a partir de sus comunicados públicos: el nacionalismo (el año 1973 se llamó "el año de la restauración nacional"), el tecnicismo (para la "reconstrucción nacional" recurrirá fundamentalmente a técnicos y profesionales) y el gremialismo.

El bien de la nación (concepto abstracto construido por la burguesía criolla) aparece como el eje de la acción de la Junta. Nación que tiene que sobreponerse al partidismo político y a la división de clases sociales y que debe extirpar de sí *"el cáncer marxista"*, según la ideología de los militares en el poder. Éstos emprenderán una cruzada contra el marxismo izando la bandera de la *"civilización occidental y cristiana"* de la que serán paladines infatigables. El nacionalismo será pues nacionalcatolicismo (al menos al principio, antes de entrar en conflicto con el cardenal. Cuando la Junta descubra que no tiene la aprobación incondicional de todo el catolicismo oficial buscará también el apoyo de las iglesias protestantes más conservadoras). Nacionalcatolicismo que tendrá como ideólogos a miembros del Opus Dei, los cuales articularán una ideología para la Junta basada en *"una mezcla de integrismo religioso y desarrollismo tecnocrático"*.

A pesar de las declaraciones sobre la provisionalidad de su gobierno (*"tan pronto el país se recupere y olvide el caos, tengan la certeza de que la Junta entregará en forma leal el Gobierno a quien el pueblo designe"*), la Junta instauró un régimen fundacional: *"el proyecto de estos militares no era un golpe para salir del paso, sino que más bien hacen una barrida completa y la idea es hacer una nueva Constitución, o sea, un régimen fundacional"*. No existía tal provisionalidad: la Junta pretendía extirpar de cuajo todo lo anterior y poner las bases de algo completamente distinto, hasta tal punto que Daniela Sánchez cuenta cómo a principios de los ochenta percibieron que la dictadura se había institucionalizado a través de un *"proyecto fundacional, de un nuevo estilo"*. Nuevo estilo que *"había modificado toda la situación del Estado"* a través de *"medidas de modernización liberal dentro del país, de descentralización del aparato estatal"*, entre otras. Cuando Pinochet dejara el poder el neoliberalismo estaría tan implantado en Chile que no habría otra opción viable ni a corto ni a largo plazo, con lo que se cerraba definitivamente las puertas a cualquier intento de volver a lo que había antes del 11 de septiembre de 1973.

La implantación de ese nuevo orden socioeconómico se hizo utilizando la violencia: la maquinaria represiva del estado totalitario allanó el camino para que las medidas económicas del gobierno militar no encontraran obstáculos. Pero antes de analizar la represión política y la represión económica que llevó a cabo la Junta queremos detenernos en el carácter latinoamericano que estaba adquiriendo este tipo de estrategia. El gobierno militar chileno se enmarca dentro de lo que eran los gobiernos de Seguridad Nacional, experimentado en Brasil desde 1964 y en expansión por América Latina.

Los dos ejes de la doctrina de la Seguridad Nacional eran la seguridad y el desarrollo. Seguridad que consistía en acabar con la amenaza comunista. Desarrollo que se fundamentaba en la acción de las transnacionales. La Junta militar chilena, siguiendo los postulados de la Seguridad Nacional, pondrá en práctica un nacionalismo al servicio de las transnacionales. Transnacionales que habían participado directamente en el golpe de estado. Ya desde antes de la subida de Allende al poder, cuando era evidente la posible victoria de la UP, la ITT empezó a mover sus peones políticos en EEUU y Chile para intentar bloquear ese proceso que se le presentaba muy negativo para sus intereses particulares. En 1972 se publicó un libro titulado *Los documentos secretos de la ITT* en el que el periodista Jack Anderson desvelaba el poder de esta multinacional y su lógica imperialista. Para los directivos de la ITT *"el mundo libre está en peligro en la medida que peligran las inversiones de la empresa privada"*. Además, según aquellos, la solución para el desarrollo económico y social de América Latina pasaba por la empresa privada. Desde esta perspectiva, desde el mismo instante en que Allende se convirtió en presidente de Chile, la ITT buscó la manera de acabar con el gobierno de la UP acusándolo de totalitario y levantando el estandarte de la democracia para encubrir sus verdaderos intereses:

"Para la ITT es 'democrático' todo lo que contribuye a impedir el triunfo del marxismo y otorgue a las empresas privadas norteamericanas suficientes garantías. Esto es lo único que importa: 'el clima apropiado' que le permita seguir obteniendo utilidades. Todo ha de subordinarse a la gran causa: más dinero, más poder. Y esta causa justifica y legitima cualquier medio empleado".

Entre la estrategias que barajó la ITT para derrocar a Allende estaban: provocar a la izquierda para que ésta reaccionara violentamente, provocar un colapso económico, animar la participación de potencias extranjeras en Chile y, cómo no, respaldar un golpe militar, para lo cual se había puesto en contacto con la CIA. La ITT es una muestra ejemplar del nuevo tipo de imperialismo que se estaba imponiendo en el mundo: el imperialismo de las transnacionales.

Así pues, Allende tenía bien ganada la enemistad de estos conglomerados empresariales de carácter internacional puesto que la nacionalización llevada a cabo por la UP en sectores importantes de la economía chilena perjudicaba los intereses de los mismos, acostumbrados a disponer de la riqueza ajena sin obstáculos. Tal fue el caso de la Anaconda, la Braden Cooper y la Kennecott Mining, dueñas de las minas de cobre chilenas, las más ricas del planeta, hasta que fueron nacionalizadas por Allende. Desde ese instante se potenció lo que el Presidente chileno llamó el bloqueo *"invisible"*. Y decimos "se potenció" y no "empezó" porque desde el día 15 de septiembre de 1970 Nixon había resuelto que *"el programa de ayuda a Chile sería interrumpido; su economía debía ser exprimida hasta que gritase"*.

En fin, la intervención del gobierno de los EEUU, de la CIA y de las transnacionales norteamericanas en el golpe de estado chileno es evidente. Tras el mismo pasarán factura a la Junta militar. El capital estadounidense vuelve a Chile para seguir expoliando su riqueza.

Para llevar a cabo la extirpación del marxismo, el retorno de las transnacionales y la construcción de una sociedad de consumo donde el libre mercado fuera la ley

sagrada del credo social, la Junta utilizará la represión como instrumento que desarticulara las organizaciones populares que podrían resistirse y domesticara al pueblo a través del miedo. Los militares golpistas sembraron el pánico en el país: desarrollaron un terrorismo de Estado sistemático, organizado. No fue sólo la obra de algunos militares que se excedieron. Fue una estrategia de Estado. No había otra forma de acabar con la utopía revolucionaria de las clases populares y hacer un régimen fundacional de carácter neoliberal cargando todo el peso sobre el pueblo:

"Todo fue trágicamente frustrado, cortado. Y claro, para volver al cauce de la sumisión a un pueblo así (vital, despierto, puesto en pie), había que usar mucha violencia. No porque el pueblo estuviera armado, sino porque era necesario interiorizar en el pueblo el terror".

Vamos a dividir en dos grandes vertientes la represión ejercida por la dictadura sobre el pueblo chileno: represión política y represión económica.

A) Represión política.

Fue la represión dirigida hacia todas aquellas personas que habían participado de alguna forma en el proyecto de la UP. El abanico de afectados era muy amplio: desde líderes de partidos políticos o sindicatos hasta personas que sólo habían participado en alguna manifestación a favor de la UP o simplemente tenían algún tipo de preocupación social. De todas formas, aunque la acusación de la Junta fuera la de ser marxista, por ejemplo, esto no implicaba siempre que la persona reprimida lo fuera. La Junta golpeó todo lo que tuviera alguna connotación a marxismo o revolución. Y siempre, desde la lógica de la Seguridad Nacional, se justificaba la represión argumentando que iba específicamente dirigida sobre peligrosos terroristas que amenazaban la seguridad de la nación. La verdad es que la represión fue dura, muy dura, y a menudo indiscriminada. A ella no escaparon los extranjeros: *"todos estábamos considerados cubanos; y todos comunistas"*, testimonia **Helmut Frenz**, obispo luterano del que hablaremos más adelante.

Vamos a analizarla en profundidad a través de los testimonios y otras informaciones documentales.

Los sectores populares fueron los más golpeados. En las poblaciones se vivió el golpe *"con toda su crueldad, (con) todo el terror que significó, calculado con una saña, con una crueldad terrible"*. Numerosos cadáveres fueron apareciendo en las poblaciones y en el río Mapocho: *"a los quince días (del golpe), la madre Olga podía dar fe de 64 cadáveres hallados en las riberas del Mapocho"*. A veces la gente superaba el miedo y enterraba a los muertos, otras, en cambio, permanecían a la vista de todos por temor a las represalias. Se dio el caso incluso de que los militares recogieran algunos cadáveres cuando aparecían varios en un lugar, pero siempre dejaban al menos uno. ¿Por qué?. Ellos comentaban *"que era bueno que la gente viera a dónde se llegaba con el marxismo: Tiene que podrirse ahí para que ustedes vean hasta dónde llega el marxismo"*.

Sergio Silva nos narra cómo su comunidad (vivía con Ronaldo y Pablo Fontaine) va descubriendo las consecuencias del golpe:

"Ronaldo, desde el día 13 que acabó el toque de queda, empezó a recorrer en bicicleta las comunidades populares que él conocía de sus amigos curas y cada día traía novedades más turbulentas que el anterior. Él mismo se encontró cadáveres baleados por la espalda en muchos lugares".

Un día Ronaldo Muñoz se acercó a uno de ellos, buscó su carnet de identidad y fue a buscar a su familia: *"encontró a la viuda, que no sabía nada de su marido. Acompañó a la familia a buscar el cadáver, levantarlo y celebró la eucaristía de funeral con ellos".* Se trataba de un dirigente sindical de un supermercado y lo habían matado por la espalda: *"lo tomaron preso y el 12 o el 13 lo mataron y lo dejaron botado en la calle para escarmiento. Lo dejaron adrede para que la gente se asustara".*

El Estadio Nacional de Chile o el buque Esmeralda fueron algunos de los lugares donde los detenidos eran recluidos y torturados. Después de la tortura algunos permanecían detenidos en los campos de concentración improvisados por el régimen, otros eran asesinados, puestos en libertad o simplemente desaparecían. Los testimonios de Viviana Díaz y Sola Sierra son muy significativos. **Sola Sierra** relata:

"El 15 de diciembre de 1976 fue detenido mi esposo junto al profesor universitario Fernando Ortiz. Ellos eran miembros del PC y ese mismo día miércoles 15 de diciembre fueron detenidas 9 personas en distintos puntos de Santiago; todas ellas miembros del PC".

Viviana Díaz, por su parte, testimonia la desaparición de su padre:

"Yo tengo a mi padre detenido desde el 12 de mayo de 1976. Al momento del golpe militar era el subsecretario general del PC de Chile y también dirigente de la Central Unica de Trabajadores, razón por la cual él, inmediatamente después de producido el golpe en nuestro país, empezó a ser intensamente buscado por los servicios de seguridad y tuvo que pasar a vivir en la clandestinidad".

Tras 32 meses de búsqueda, la DINA (Dirección de Inteligencia Nacional) detuvo a su padre y desde ese momento se encuentra en paradero desconocido. Los organismos de seguridad del Estado siempre negaron tal detención. Su casa fue allanada en varias ocasiones y en una de ellas, ante la persistente búsqueda de su padre desaparecido, miembros de la DINA les amenazaron: *"y fueron a amenazar a la casa de que nosotros molestábamos demasiado, que nos dejáramos de buscar porque hiciéramos lo que hiciéramos a él nunca lo íbamos a encontrar".*

Viviana Díaz distingue varias etapas de represión en los inicios de la dictadura: *"del 11 de septiembre a diciembre del 73 la represión fue indiscriminada. Se detuvo mucha gente sin razón".* Pero luego empezó a ser más dirigida: *"la represión se centró en el 74 en dirigentes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). El 75 fue dirigida al Partido Socialista. Y el año 76 al Partido Comunista".* Y añade: *"el año 76 todas las personas que son detenidas desaparecen. Son más de cien personas las que ese año se detienen y de las cuales hasta el día de hoy no (se) ha logrado saber qué pasó".*

Por su parte, **Sergio Silva** nos relata las detenciones de varios miembros de su Congregación. Para él el caso más notable fue el de Miguel Cabello, *"porque es más bien de derechas"*. Éste se encontraba en Colombia colaborando con el CELAM. Allí habló sobre la situación de Chile y dijo que *"a él le parecía que había instalada una dictadura muy dura que había conculcado muchos Derechos Humanos"*. Una religiosa que escuchó sus palabras se las comunicó al obispo castrense chileno que estaba de paso por Colombia. Éste se lo comunicó al Ministerio del Interior chileno y cuando Miguel Cabello regresó a Chile:

"...lo tomaron en el aeropuerto y lo tuvieron cuatro días sentado en una silla con los ojos vendados, amarrado a la silla, y a él por ser cura lo dejaban ir a hacer sus necesidades a un baño. Y sin ser interrogado, nada. Cuatro días que te pueden volver loco, (que) pueden destruir a una persona".

Sobre Ronaldo Muñoz y Manuel Donoso, Sergio Silva añade: *"los tomaron juntos un primero de mayo con un grupo de unas 16 personas de la comunidad de aquí de la parroquia"*. Los trasladaron al cuartel donde, después de vendarles los ojos, les hicieron un simulacro de fusilamiento: *"uno joven de unos 17 años se quebró psicológicamente. Después tuvo que estar en tratamiento porque se quebró"*. Después del simulacro los tuvieron muchas horas manos en alto contra un muro. Estuvieron un día detenidos. Al segundo o tercer día después de la detención amanecieron con los brazos hinchados por la mala circulación durante tantas horas: *"hay muchas experiencias en carne viva"*, sentencia Sergio Silva.

La brutalidad de la dictadura se dirigió también contra la barba, el pelo largo y las mujeres con pantalones: los esbirros del nuevo régimen tenían la consigna de limpiar el país en todos sus sentidos. Sergio Silva nos relató cómo desapareció un vecino suyo que era borracho. Su mujer lo empezó a buscar *"y lo encontró muerto en la Morgue, baleado por la espalda"*. Ellos *"se sintieron en esos primeros días autorizados a limpiar este país. Mataron muchos homosexuales, mucha prostituta, mucho alcohólico, en las noches, en las calles"*. Además, *"obligaban a los jóvenes a cortarse el pelo"*. Y humillaban a las mujeres que llevaban pantalones rajándoselos con cuchillos *"para que no los pudieran volver a usar más"*. Y *"las dejaban así, con las carnes al aire"*.

Y otro aspecto no menos bárbaro fue la quema de libros que ellos consideraban peligrosos. Este hecho provocó anécdotas pintorescas fruto de la ignorancia de los encargados de realizar tal labor, que eran capaces de quemar un libro sobre la "revolución del acero" y salvar de la quema *La Sagrada Familia* de Marx por pensar que se trataba de un libro religioso. En este sentido Sergio Silva recuerda que Pablo Fontaine fue detenido una vez porque le encontraron en la casa literatura subversiva: uno de los libros en cuestión era "La revolución de 1891", que era un libro de historia sobre ese proceso en Chile, y lo demás era por el estilo. Asimismo *"a algunos intelectuales de izquierda les quemaron libros de Max Weber"* creyendo que eran de Marx.

Muchos chilenos además tuvieron que salir al exilio para evitar las consecuencias de la persecución desatada en Chile. Tal es el caso de **Carmen Garretón**, que se exilió a Argentina donde le tocó vivir la represión de ese país: *"toda la gente de alrededor nuestra en Argentina, argentinos en general, están o muertos o"*

desaparecidos". Los chilenos normalmente salían a otros países latinoamericanos o a Europa.

La represión política en Chile no fue sólo asunto de los primeros años. Estuvo presente durante los diecisiete años de régimen militar. Con ella pretendieron acallar cualquier conato organizado de rebeldía que pudiera hacer peligrar el sistema económico y social que se estaba implantando.

Mario Garcés lo explica así: *"el golpe en Chile tiene un efecto desarticulador muy grande sobre la clase obrera chilena, que había sido el actor principal del proyecto de la UP"*. Éste será el actor más reprimido, *"incluso en las estadísticas de los desaparecidos, un tercio de los desaparecidos son clase obrera, o un poco más quizás"*. Los sectores obreros son asesinados, desaparecidos, torturados, y sus organizaciones son desmanteladas por el descabezamiento de las mismas y por las prohibiciones que la dictadura va a imponer para impedir cualquier acción colectiva.

B) La represión económica.

Es aquella que va a ejercer la dictadura neofascista de Pinochet en la medida en que introduzca sin contemplaciones el neoliberalismo en Chile. Chile será un laboratorio donde los pupilos de la Escuela de Chicago pongan en práctica las enseñanzas de Friedman. La supervivencia diaria será el objetivo fundamental de las clases populares, acosadas por un lado por el terrorismo de la DINA (posteriormente se llamará CNI, Central Nacional de Informaciones) y por otro por el hambre.

La devolución de las empresas a los empresarios y la "política de choque" de 1975 que inicia un proceso de desindustrialización del país, con el consiguiente incremento de la tasa de desempleo, golpea duramente a los obreros chilenos. Se produce un deterioro acelerado de las condiciones de vida de los sectores populares, los cuales son excluidos de los logros macroeconómicos del país: *"yo diría que el sistema neoliberal es perverso (...) porque además de producir la pobreza produce la exclusión"*. **Ronaldo Muñoz** valora que la crueldad de la dictadura se manifestó en esos *"ajustes económicos que se hicieron no importando que la mitad de los chilenos padecieran años de hambre y que toda una generación creciera con insuficiencia biológica en muchos casos irreparable"*.

Desde finales de 1974 José Aldunate se dedicará periódicamente a analizar los precios reales que la población encuentra diariamente a la hora de conseguir lo necesario para subsistir, en comparación con las cifras macroeconómicas que la dictadura muestra como logros económicos del país. El contraste es revelador. De septiembre de 1973 a septiembre de 1974 el poder adquisitivo de *"un funcionario público de sueldo mínimo y tres cargas familiares"* ha disminuido un 50%, a pesar de que aparentemente podría pensarse lo contrario al haber aumentado su sueldo de 7.290 escudos en septiembre de 1973 a 81.240 escudos en septiembre de 1974. En ese periodo de tiempo el pan había aumentado 22 veces su precio (de 11 a 250 escudos el Kg.), el azúcar 17 veces (de 17 a 500 escudos el Kg.), el aceite 31,7 veces (de 36 a 1.140 escudos el litro), la leche 22 veces (de 5,5 a 120 escudos el litro), el arroz 53 veces (de 16 a 850 escudos el Kg.), etc... La conclusión es que el coste de la vida se había encarecido. Ésta va a ser la dinámica durante la dictadura.

En 1976 José Aldunate hacía un análisis sobre la geografía del hambre en Chile. Destacaba siete sectores afectados: 1) el grupo calificado de "extrema pobreza" (que era un 21% de la población chilena) formado por antiguos pequeños agricultores (muchos indígenas), pequeños artesanos, comerciantes, etc.; 2) el mundo de la cesantía, de la desocupación; 3) los semi-cesantes o subempleados; 4) los que trabajan en el "empleo mínimo" con un reducido salario; 5) los asalariados de ingresos mínimos; 6) los jubilados y "montepiados"; 7) el sector campesino. Además indicaba que el índice de desnutrición nacional para los niños menores de 6 años era del 17,8%, según datos de abril de 1975.

En dicho artículo, José Aldunate plantea un interrogante que pone al descubierto la represión económica, más sutil que la represión política, que estaba realizando la dictadura: *"es hora de preguntarse si el hambre no ha llegado a ser oscuramente un instrumento de dominación"*.

Las consecuencias del hambre no son solamente físicas sino también morales: *"ningún factor externo hiere tanto al hombre como el hambre alimentaria"*. El hambre produce el desgarramiento familiar. Deshumaniza y, por supuesto, evita que el pueblo ande pensando en revoluciones. No hay más utopía que la supervivencia diaria.

Ya en 1975 la revista "Mensaje" denunciaba:

"...el liberalismo económico, dogmático y trasnochado, que desconociendo nuestra historia, nuestro modo de ser y nuestra real situación, quiere privilegiar sin contrapeso alguno la libre competencia, el individualismo, el primado absoluto de lo económico y el incontrolado afán de lucro".

Y concluía:

"Las grandes víctimas de un desarrollo construido sobre ese esquema serán los trabajadores que verán su trabajo humano convertido en vulgar mercancía".

Y efectivamente fueron las grandes víctimas. Esteban Gumucio con su despierta sensibilidad hacia el sufrimiento del pueblo capta en esta líneas el deterioro de la vida en los sectores populares:

"Se cansan los amores fundamentales: el amor a la vida. Cuántas veces he escuchado esa frase que me produce escalofríos: 'Padre, he pensado que lo mejor sería morirme yo con mis hijos'. Pienso en la madre que llevaba cinco días dándole mamaderas de agua de té con o sin azúcar".

Y ahonda en el hundimiento moral de muchos hombres que, según la lógica machista de la sociedad, se sienten disminuidos al no poder mantener a su familia y, en vez de superar la situación, van cayendo en *"una actitud de nerviosismo, de aburrimiento y de brusquedad..."*. Dentro de la familia popular aumentan las tensiones y la agresividad. El alcoholismo y/o la droga son abrazados por muchos como medio para evadirse de la realidad. La dignidad de los sectores excluidos por el sistema

neoliberal es pisoteada cotidianamente. Y la mujer es a menudo la más golpeada, teniendo que recurrir incluso a la mendicidad y/o la prostitución para poder sobrevivir:

"La prostitución de las hijas, y en ciertas ocasiones, incluso la prostitución de las esposas de los trabajadores cesantes, sin o con la autorización de éstos, es una forma creciente que comienza a utilizar el mundo popular para enfrentarse al hambre que los oprime".

El hambre fue sin duda un elemento de represión utilizado por la dictadura para quebrar la dignidad de los sectores populares y garantizar su sumisión.

En 1978 se publicaba en el exilio un libro titulado *La vida diaria en Chile bajo la Junta*. En él se recogían diferentes testimonios que pretendían ser una radiografía de la vida cotidiana en el Chile de ese momento, *"el Chile de la subsistencia"*. Queremos reproducir unos fragmentos de uno de sus capítulos en los que se relata la vida de **Segundo** y **Rosa** tras el golpe militar. Este testimonio expresa la vivencia de muchos chilenos de los sectores populares durante la dictadura.

Segundo tenía 35 años y se encontraba cesante en ese momento. Antes había trabajado durante 22 años como obrero de la construcción. Estaba casado con Rosa y tenían tres hijos. Rosa, mientras buscaba un trabajo más estable, mantenía a sus hijos con lo que sacaba con su máquina de coser. Cada día Segundo partía a las cinco de la mañana para cruzar Santiago, *"que es tan ancho y tan extendido"*, y llegar a las zonas donde estaban las obras para ver si se había producido alguna vacante. Segundo hacía todo el trayecto a pie desde la población porque "la plata" no daba para la micro. La relación entre Rosa y su esposo se reducía a un rato por la noche *"porque viene cansado"*.

Segundo expresa sus inquietudes...:

"Es en los niños en que piensa uno, son ellos los que miran con sus caritas flacas sin entender, sin comprender nada. ¿Y uno qué puede decirles? ¿Qué puede hacer uno para que no miren así?"

...y su amor hacia su compañera en medio de la penuria:

"A veces yo mismo me digo que debo ser más cariñoso con mi compañera, debo quererla más porque también sufre más, en la casa ella con los tres niños, los niños de los vecinos y los nuestros que a veces tienen hambre y no hay fruta, no hay con qué llenarlos más que con un pedazo de pan. Por eso pienso que debo ser más cariñoso, porque ella ve a los niños con los estómagos que se les salen, flacos, esqueléticos, muchos esqueléticos que ya casi están en los puros huesos y con los estómagos que se les salen. Por eso me digo que debo quererla más, porque ella lo necesita y se lo merece".

Mientras Rosa acompaña con ternura la impotencia de su esposo:

"Tenía que ayudarlo, darle ánimos y consolarlo porque muchas noches no podía pegar los ojos. Se daba vueltas y vueltas en la cama y a pesar del cansancio que traía no se quedaba dormido. Otras veces lloraba por las noches

cuando pensaba que yo no lo oía. Pero muchas veces lo oía, lo sentía llorar despacito".

Y el miedo, interiorizado en lo más profundo de sus vidas, está continuamente presente. Miedo a la detención:

"Muchas veces en las mañanas pienso ¿y si no volviera? Me quedo pensando cuando mi marido parte a las cinco y media de la mañana ¿y si lo detienen, si lo vuelven a tomar preso? Después pienso que es una tontería, me convenzo de que no hay motivo y me quedo más tranquila. De todas maneras, la única tranquilidad me la da el verlo llegar por las noches, el que esté conmigo".

Miedo al hambre de sus hijos:

"Entonces pienso que el miedo más grande es que mis hijos no coman. Eso sería lo más grave, que no coman, que se enfermen con las diarreas del verano ahora que es verano y que no podemos comprar los remedios, que no podemos pagar las consultas del médico ni las hospitalizaciones".

En fin, el miedo enroscado en las entrañas, un miedo que paraliza y adocena:

"A uno lo dejan con miedo, queda temeroso. No se atreve a ninguna cosa después, anda viendo milicos en todas partes, en cada esquina y parece que todos lo miran a uno, como si supieran quién es. Se siente una cosa extraña, un sentimiento de como si siempre lo estuvieran persiguiendo, como si no se pudiera confiar en nadie, ni siquiera en uno mismo porque uno también se traiciona, se va de la lengua por ahí y es peligroso. Pero a veces pienso que eso es lo que quieren, que uno ande de esa manera, porque así nadie reclama, nadie abre la boca".

2) LA JERARQUIA CATOLICA.

El 19 de septiembre de 1973 el sacerdote Joan Alsina fue detenido y fusilado por los militares golpistas. La noche antes había escrito unas palabras en su diario que se han convertido en un verdadero testamento profético. En ese último escrito antes de ser asesinado una pregunta aflora desde el centro de su vivencia en esos días tras el golpe; una pregunta que golpea e interpela la actitud de la Iglesia oficial tras el derrocamiento de Allende:

"¿Y nuestra Santa madre...? No se puede improvisar. El equilibrio sólo sirve para tiempos de `paz`".

Algunos días después del asesinato de Joan Alsina, Miguel Jordá escribía un comentario a las últimas palabras del cura-obrero catalán. Sobre el fragmento citado escribe:

"Esta es la pregunta que te inquieta: ¿Qué hace la Iglesia? ¿Qué dice la Iglesia en este momento? ¿Tiene o no tiene que decir en este momento crucial aquella Iglesia que ya desde Medellín había propiciado un acercamiento a los pobres y un compromiso cristiano con miras a la renovación de las estructuras?".

El interrogante surge de la constatación de que la Iglesia oficial no había hecho un pronunciamiento profético, claro y consecuente respecto al golpe. Había preferido mantener el equilibrio: *"la declaración del Comité Permanente del Episcopado te pareció débil y casi colaboracionista. Es la tentación histórica de la Iglesia"*, continúa Miguel Jordá.

Hemos querido empezar con esta pregunta de Joan Alsina porque nos parece fundamental analizar la actitud de la Iglesia oficial frente al golpe y la posterior articulación de la dictadura neofascista. Pocos días después del golpe, cuando en las poblaciones marginales se vivía la situación que hemos descrito anteriormente de violencia y terror, Joan Alsina, desde el centro sufriente de la represión, planteó una pregunta que no puede quedar sin respuesta. El compromiso que la Iglesia fue tomando más tarde a favor de la defensa de los Derechos Humanos a menudo ha desviado la mirada hacia todas las vidas que la Iglesia salvó, lo que es innegable, pero ha hecho que se olvide, o al menos que se analice menos, la postura de la Iglesia respecto al régimen militar, lo que nos parece clave para hacer una valoración crítica de lo que fue realmente la posición de la jerarquía en los años que duró la dictadura. No podemos obviar las vidas que se perdieron quizás porque la jerarquía de la Iglesia no hizo una denuncia más clara y contundente desde el principio, y no sólo por la violación de los Derechos Humanos, sino también por la imposición de un sistema basado en la violencia y no en la legitimidad democrática, que es precisamente lo que Joan Alsina echó de menos. A lo más que llegará la Iglesia oficial en el máximo apogeo de su prestigio será a cuestionar las consecuencias del sistema implantado, pero no al régimen en sí mismo. Analicémoslo poco a poco.

Tras el golpe la jerarquía se mantuvo a la expectativa. Haciendo equilibrios entre el silencio y el apoyo a la legitimidad de la Junta puesto que la situación del país con la UP era insostenible:

"El comité episcopal de alguna manera avalaba el golpe, o lo comprendía, y algunos sectores lo deseaban".

Creyendo sinceramente en la provisionalidad del gobierno y en la pronta restauración del orden democrático burgués:

"Las declaraciones de la Conferencia Episcopal saludan el pronunciamiento militar porque la mayoría de los obispos, incluso los obispos que han sido más activos en la lucha de los Derechos humanos posteriormente al golpe, todos, pensaron que los militares chilenos no eran golpistas, que nunca habían dado un golpe en su historia, lo cual no es tan cierto, pero era un decir que nunca habían dado un golpe, que eran respetuosos de la Constitución y las leyes, etc. Iban simplemente a poner orden y después devolver el poder a la civilidad".

En este sentido el 13 de septiembre el Comité Permanente del Episcopado hizo pública una declaración en la que quedaba plasmada la postura de la Iglesia jerárquica. Queremos citar dos de sus puntos. El punto quinto decía:

"Confianza en el patriotismo y desinterés que han expresado los que han asumido la difícil tarea de restaurar el orden institucional y la vida económica del país, tan gravemente alterados, pedimos a los chilenos que, dadas las actuales

circunstancias, cooperen a llevar a cabo esta tarea, y sobre todo, con humildad y con fervor, pedimos a Dios que los ayude".

Y el sexto añadía:

"La cordura y el patriotismo de los chilenos, unidos a la tradición de democracia y humanismo de nuestras Fuerzas Armadas, permitirán que Chile pueda volver muy luego a la normalidad institucional, como lo han prometido los mismos integrantes de la Junta de Gobierno, y reiniciar su camino de progreso en la paz".

Por otra parte, estando el cardenal en Roma hizo unas declaraciones en las que decía:

"Como Cardenal, en nombre de la Iglesia, ofrecí al nuevo Gobierno de Chile la misma colaboración que la Iglesia había dado, en todas las obras de bien común, al Gobierno marxista del señor Allende. Al mismo tiempo, cosa que las autoridades aceptaron, he exigido la misma libertad de acción de que gozaba la Iglesia con el Gobierno precedente".

Y en Bonn había declarado que *"no hay ningún motivo para condenar al régimen derrocado y tampoco lo hay para condenar al actual"*. El hecho de equiparar un gobierno elegido democráticamente por el pueblo chileno con un gobierno militar que ha conseguido el poder con la fuerza de las armas, supone ya una opción política del cardenal y de la Conferencia Episcopal.

De hecho a la jerarquía le costó creer que se estaba asesinando a gente de forma sistemática. Incluso cuando la **madre Olga** le contó al cardenal la aparición de cadáveres en el Mapocho, a éste le costó trabajo creerlo: *"¡esa es la gente que cuenta estas historias!"*, le respondió. Pero la madre Olga insistió: *"¡Pero yo lo vi...!"*. Y declara: *"No me creyó"*. La jerarquía tenía una confianza ciega en la buena voluntad de los golpistas: *"no dudamos de la recta intención ni de la buena voluntad de nuestros gobernantes"*. Y sus declaraciones van a ser una constante afirmación de la legitimidad del régimen, aunque dando rodeos para no decirlo con demasiada claridad. En el fondo veían con buenos ojos que alguien hubiera acabado con la experiencia marxista (la durísima condena de CpS de la que hablamos en el capítulo anterior es elocuente). Desde su lógica los militares restablecerían el orden, y ese orden sería más "cristiano" que el de la UP. Sobre la Declaración de principios de la Junta militar proclaman:

"Su inspiración explícitamente cristiana es valiosa, y estimamos que, no obstante ciertas insuficiencias en la formulación del ideal cristiano para la vida social y política, ella constituye una base para orientar la acción cívica y social en esta situación de emergencia. Ojalá que todos, gobernantes y gobernados, se atengan fielmente a su espíritu en la búsqueda del bien común".

La reacción de la jerarquía es la reacción de una Iglesia que a pesar de su progresismo (ciertamente moderado) en lo social se mantiene dentro de los esquemas de neocristiandad. La clave para entender la actitud del cardenal Silva radica en el hecho de que *"él sostenía que él no podía romper relaciones con el gobierno"*. Pero ¿por qué no podía?. **José Aldunate** responde con lucidez:

"Yo creo que en el fondo actuaba en él como toda una tradición latinoamericana de cristiandad, como que la Iglesia no podía oponerse al régimen político. La Iglesia tenía que mantener una situación, un papel de protección de la sociedad civilizada, un poco como la Iglesia de la Edad Media, que podía tener conflictos con el poder secular, pero ella debía mantener siempre su status social y reivindicar su derecho a estar, a intervenir como madre y maestra de los pueblos".

Desde esta perspectiva el marxismo es un rival más peligroso para el catolicismo que el neoliberalismo. En el neoliberalismo la Iglesia puede jugar a tener su status de poder, entre otras cosas porque el neoliberalismo nunca va a cuestionar el rol de una Iglesia que es funcional a su ideología en la medida en que no cuestiona en profundidad sus raíces de injusticia. En cambio, el marxismo es mucho más crítico con una Iglesia que legitima el poder de los poderosos por omisión de la denuncia o por maridaje con el poder. En este sentido, aunque la jerarquía católica no abrazara totalmente la dictadura neofascista, no le interesaba oponerse porque veía en ella un vehículo para reconducir a la sociedad chilena hacia el proyecto demócratacristiano. Ese *"reflejo de cristiandad"* explica muchas cosas. Como por ejemplo el polémico "Te Deum", acto religioso que se celebraba cada 18 de septiembre, día de la Fiesta Nacional. Sacerdotes cercanos al cardenal le insistieron para que no lo realizara, pero desde la lógica de éste era impensable no hacerlo. Eso sí, le daría un carácter de oración por *"los caídos"*:

"Hubo presiones para que no se hicieran estos Te Deum: ¿cómo va a estar ahí la Iglesia sentada con alguien que era en el fondo un criminal, llevando adelante desaparecimientos y torturas y todo lo demás!. Pero sin embargo el cardenal mantuvo eso".

Tradicionalmente el "Te Deum" se celebraba en la catedral con la participación del presidente en cuestión. Éste sin embargo se celebró en el templo de la "Gratitud Nacional". Algunos de nuestros informantes interpretaban ese cambio de lugar como una iniciativa del cardenal para evitar que, si se celebraba en la catedral, el Te Deum pudiera ser interpretado como una legitimación del golpe:

"Yo creo que el triunfo que él tiene es lograr que se haga un Te Deum no en la catedral... Entonces, reconociendo que es un régimen de facto no le hace el Te Deum en la catedral, sino que se lo hace en la Gratitud Nacional".

Sin embargo, contrastando esta visión con otra documentación y escuchando lo que el mismo cardenal decía al respecto, lo que realmente ocurrió es que la Junta militar le dijo al cardenal que por problemas de seguridad la catedral no era el lugar adecuado para realizarlo y le ofrecieron la posibilidad de hacerlo en la Escuela militar. A esto se negó el cardenal y al final decidieron hacerlo en la "Gratitud Nacional". Que el cardenal se negara a hacerlo en un recinto exclusivamente militar es un dato que nos habla de cierta distancia frente a la ideología de la Junta y también de que el Cardenal no estaba dispuesto a perder la autonomía de la Iglesia.

El contenido del "Te Deum" también fue polémico. A la derecha no le gustó. A los opositores más lúcidos de la dictadura tampoco. Es verdad que el cardenal no

convirtió el "Te Deum" en un acto de *"acción de gracias porque Dios (les) había librado del marxismo que iba a comerse las guaguas y que iba a destrozarse todo Chile"*, como pretendían los sectores católicos más integristas. Pero su lenguaje fue ambiguo:

"Venimos aquí a orar por los caídos y venimos, también y sobre todo, a orar por el porvenir de Chile. Pedimos al Señor que no haya entre nosotros ni vencedores ni vencidos y, para esto, para reconstruir Chile, quisiéramos ofrecer a los que en horas tan difíciles han echado sobre sus hombros la pesadísima responsabilidad de guiar nuestros destinos, toda nuestra desinteresada colaboración..."

Hablar de *"los caídos"* implicaba reconocer el carácter de guerra civil ("guerra santa") que la Junta le había imprimido a su acción. No son *"los caídos"*, en abstracto, son chilenos asesinados. Por otra parte era iluso pedir que no hubiera vencedores ni vencidos cuando una parte de los chilenos se había impuesto a la otra de forma violenta, destrozando con brutalidad a los vencidos. Sin embargo, en las palabras del cardenal pareciera que, encima, los chilenos le tenían que estar agradecidos a los golpistas por ser tan generosos de asumir la responsabilidad de dirigir los destinos de la nación.

La ambivalencia, la ambigüedad ante el golpe de estado, pero una ambigüedad que reconocía la legitimidad de la acción de los militares, es la valoración más generalizada entre nuestros informantes sobre la Iglesia jerárquica. Veámoslo.

Queremos reproducir textualmente lo que **Sergio Silva** aporta sobre esta cuestión en su testimonio:

"Yo creo que la actitud de la Iglesia chilena frente al gobierno de Pinochet fue muy ambivalente, porque yo creo que la inmensa mayoría del clero y de los obispos y también del pueblo fiel es más bien demócratacristiano. Entonces, el golpe lo vivieron por un lado como liberación de la cosa peligrosa de la UP, pero también se dieron cuenta muy rápidamente, la mayoría, que habían actuado con una brutalidad, (con) una falta de respeto por la gente muy grande. Entonces, ahí hubo mucho clero y muchas monjas que se jugaron la vida por salvar gente en esos primeros meses. Es la Iglesia entera la que es ambivalente. Tiene gente que se entrega de esa manera, que arriesga su vida, y hubo una serie de curas muertos, por distintas razones, pero murieron varios curas en esos primeros meses. Hubo gente que arriesgó su vida por salvar a los perseguidos y otros que estaban muy contentos. Y eso se refleja un poquito en las primeras actuaciones del Episcopado".

Carmen Garretón piensa que efectivamente la actuación de la Iglesia fue muy ambigua al comienzo: *"no hubo un rechazo en seguida"*. El rechazo vendrá posteriormente ante los abusos de la represión, pero al comienzo a la Iglesia no le disgustaba que se hubiera roto con el gobierno de Allende. Y aunque se diga que la Iglesia no oficializó el nuevo régimen: *"la idea del Te Deum es una manera de oficializarlo"*.

Hernán Silva, por su parte, recuerda los intentos de la Iglesia por salvar la institucionalidad democrática antes de que se produjera el golpe, sin embargo, la Iglesia no rechazó de forma absoluta lo que sucedió: *"a veces hizo llamados a respetar a los caídos, a los vencidos, pero a la Iglesia le preocupaba la situación de la gente más humilde pero no había un rechazo, una condena frontal al golpe"*.

Alfonso Baeza confirma la ambigüedad de la Iglesia ante el golpe. Ambigüedad que para unos fue *"una cobardía, viendo tanta maldad, tanta destrucción, tanta crueldad"*, y que para los golpistas fue dolorosa porque ellos esperaban que *"los católicos íbamos a salir a abrazarlos como los liberadores"*. Es verdad que ellos, Alfonso Baeza y los cristianos con más implicación social, esperaban una postura más dura por parte de la jerarquía, pero, desde el punto de vista de la dictadura, la ambigüedad fue el inicio de la *"ruptura"* posterior. Alfonso Baeza agregó que él nunca pensó que la dictadura iba a ser breve *"por la experiencia que tenía de contactos con la gente de Brasil, con la gente que había sufrido en Bolivia"*. Ellos habían hecho análisis de geopolítica y veían que:

"Esta cuestión era una onda que venía desde EEUU, y la Doctrina de Seguridad Nacional era un cambio largo, no era cuestión de los golpes que habían habido en América de golpes personalistas, sino que esto era una cosa que tenía un respaldo mucho mayor y que se pretendía un cambio de raíz, de extirpar".

De todos los informantes es el único que afirma haber vislumbrado con claridad las dimensiones profundas del golpe. Una pregunta brota rápidamente: ¿realmente Alfonso Baeza fue clarividente o es que no se quiso ver lo que se le venía encima a Chile? Cuesta trabajo creer en tanta "ingenuidad" de la Iglesia oficial ante el golpe.

Leonardo Jeffs hace hincapié en las contradicciones de la jerarquía y recalca que aunque el "Te Deum" no se hiciera en la catedral, al hacerlo en la iglesia de la "Gratitud Nacional", iglesia *"que fue erigida como una especie de acción de gracias después de los triunfos militares en los que se había involucrado Chile frente a países vecinos"*, sirvió de todas formas como *"una especie de legitimación del golpe, aunque después la conducta de la jerarquía vaya por otro lado"*. En definitiva, *"posición ambigua"*.

Pablo Fontaine reafirma la ambigüedad de la jerarquía y resalta el autoritarismo del cardenal Silva. Una vez le envió una carta en nombre de un grupo de sacerdotes que se oponían a que el cardenal fuera a un encuentro con Pinochet y *"la respuesta de él, una respuesta de cuero de diablo, porque el cardenal no dudaba en pegar el palo contra estos curas que tratan de guiarlo..."*.

Maximiliano Salinas incide en la ambigüedad de la Iglesia católica tras el derrocamiento de Allende y dice *"nunca he pensado si llegó a legitimar, ¡claro!, se quedó callaita. Estuvo a la espera"*.

Pero una espera activa. A mediados de octubre, incluso, el cardenal emprendió un viaje a Roma para apaciguar al Papa Pablo VI, el cual tenía pensado hacer una denuncia pública de las barbaridades del régimen militar en Chile. La estrategia del cardenal era otra: esperar el retorno a la institucionalidad democrática, que sería el

retorno de la Democracia Cristiana: *"en el fondo el alma de Monseñor Silva Henríquez es la de un democratacristiano a fila"*.

Ahora bien, ¿cuándo y por qué reaccionó la jerarquía católica contra los abusos del régimen?. La Iglesia oficial empezó a reaccionar cuando la dictadura cuestionó su poder y cuando el sufrimiento concreto de tantos chilenos empezó a traspasar la burbuja en que se encontraba metida. La mentalidad de neocristiandad del cardenal no podía permitir que la dictadura le privara del rol de mediador entre el Estado y el pueblo. Rol que había desempeñado desde la separación oficial de la Iglesia y el Estado en 1925. Entonces, *"no es el problema de los Derechos Humanos, ni la cuestión económica"* la que enfrenta al cardenal con la Junta, sino:

"...la exclusión de la Iglesia. La Iglesia pasa a ser solamente capellanes del ejército. El primer punto donde él se revela es éste. Y cuando él va a pedir los primeros favores va convencido de que es jerarca y de que los va a conseguir. Y cuando comienza a darse cuenta que se lo niegan, entonces, comienza la reacción fuerte que él va a tener en contra de la dictadura".

El cardenal no podía tolerar que la Iglesia dejara de ser un poder dentro del país. De hecho, a pesar del enfrentamiento con la dictadura, la relación entre ambos poderes va a ser bastante cordial. Es decir, habrá enfrentamiento pero no ruptura. La dictadura siempre respetó a la Iglesia, *"a la Iglesia jerárquica, no así a la Iglesia pueblo"*. En un tiempo en que estaba prohibido cualquier tipo de reunión sin previa autorización de las autoridades, la Iglesia convocaba reuniones sin grandes dificultades:

"Nosotros hacíamos las reuniones que quisiéramos y el cardenal nos daba a nosotros en el arzobispado (una) tarjetita que atestiguaba que eran reuniones autorizadas por un vicario, por un párroco o por el obispo. Y eso servía. Llegaban los carabineros y nosotros mostrábamos eso, y en la mayoría de las veces no hubo problemas. Era como una legislación, una vivencia paralela...".

Y la Iglesia respetó a la dictadura utilizando siempre un *"lenguaje un poco disfrazado"*. La Iglesia expresó su preocupación pero *"nunca como unas palabras enérgicas o decisivas frente al gobierno"*. En el caso de los detenidos-desaparecidos, por ejemplo, *"que fueron una institución que usó el gobierno para aterrorizar a sus oponentes, la Iglesia nunca se pronunció sobre esto hasta el año 78. Siempre diciendo los supuestos detenidos-desaparecidos, pero nunca afirmando que se daba este abuso, aunque ella sabía que se daba"*. O hablar de *"interrogatorios con apremios físicos y morales"* en vez de hablar claramente de tortura.

Y en el centro de esos equilibrios frente a la dictadura el hecho de preservar la "unidad" de la Iglesia: *"hay ahí un manejo político muy importante para mantener su unidad, y su unidad, yo diría, política"*, afirma Daniela Sánchez. Y esa unidad, añade, *"siempre se producía en el centro"*. Cabe preguntarse qué papel jugaba realmente el seguimiento de Jesús, el nazareno que fue crucificado por no pactar ni hacerle el juego a ningún tipo de poder, en todos estos movimientos políticos que se daban dentro de la Conferencia Episcopal. El poder de la Iglesia oficial contradice la vida del que teóricamente afirman seguir. Como decía **Carlos Lange** en su testimonio: *"teniendo*

poder, teniendo posesiones, teniendo bienes, teniendo seguridad, no puede ser evangélica".

Sobre el poder de la Iglesia jerárquica hay que añadir un dato más muy representativo: tenía una lógica "jerarquicocéntrica". Los laicos no tenían poder; el poder lo tenían los curas y, sobre todo, los obispos, y a los ojos de éstos el sentido de pertenencia del clero a la Iglesia es mayor que el de los laicos. Lo explicamos con un ejemplo: para la jerarquía no era lo mismo la detención de un cura que la detención de un laico (incluso la misma dictadura intentaba evitar la detención de sacerdotes después de los primeros meses en que asesinó a algunos). **Daniela Sánchez** lo testimonia así:

"Se detenía a un laico cristiano, se preguntaba de qué partido era. Se detenía a un religioso y se decía '¡oh, detuvieron a un religioso!'. Y la defensa era cerrada: '¡no me tocan a nadie!'. Y a un laico había que inspeccionar de que por algo será. ¿Entiendes? O sea, la indefensión nuestra era muy grande".

Poder eclesiástico que se incrementó al quedar la Iglesia como "el único actor y la única voz que queda bajo la dictadura".

Por otra parte, la Iglesia oficial además de empezar a reaccionar cuando su poder fue cuestionado, tuvo que hacer algo ante la avalancha de denuncias que alumbraban la masacre que se estaba produciendo. Al principio veían en ellas la acción de individuos concretos que cometían atrocidades a nivel personal, excesos de unos incontrolados, pero, pasado el primer momento tras el golpe, quedará al descubierto que era una estrategia de Estado. A este proceso algunos lo llaman "conversión" ante el sufrimiento del pueblo. Los cristianos que vivían en las poblaciones no necesitaban de esa "conversión" puesto que veían y vivían la represión. La burbuja de la jerarquía era, sin embargo, opaca ante ciertos sufrimientos, ante ciertas realidades. Cuando el maquillaje ideológico de la Junta militar deje de ocultar la represión ante lo evidente de sus consecuencias, la jerarquía optará por luchar a favor de la defensa de los Derechos Humanos.

Sobre el tiempo que tardó la jerarquía en descubrir la realidad los testimonios son contradictorios. Para unos la respuesta fue rápida, para otros se demoró excesivamente. Ateniéndonos a los hechos, se constata que el Comité para la Paz en Chile fue creado a principios de octubre para atender a los chilenos que sufrían las consecuencias del golpe. Lo que ocurre es que este hecho es sólo significativo a medias del grado de conciencia de la jerarquía frente a la represión de la dictadura. En ese momento no se había dimensionado todavía la truculencia de la represión. Sobre el Comité para la Paz en Chile y las demás respuestas que la Iglesia generó para atender a los perseguidos por el régimen militar hablaremos en profundidad más adelante. Ahora nos interesa analizar simplemente el hecho mismo del descubrimiento del sufrimiento del pueblo y cómo éste dinamizó una actitud de oposición a la dictadura en la Iglesia jerárquica. Oposición pero no ruptura, lo que es representativo de una determinada mentalidad. Escuchemos algunos testimonios de gran valor para comprender este proceso.

Mario Garcés compara la actitud de la Iglesia con la del Buen Samaritano para definir el carácter de su reacción. Y para ilustrar su opinión nos cuenta la experiencia

de un sacerdote amigo suyo cuya comunidad un día había rechazado a alguien que había acudido a pedirles ayuda. En la eucaristía de esa noche alguien dijo que no tenían derecho a celebrarla porque habían rechazado a una persona que necesitaba su ayuda. A partir de ahí empezó la reacción de esa comunidad. No podían cerrar los ojos ante el necesitado:

"Había algo en la conciencia de altos sectores de la Iglesia que, habiendo deseado el golpe, o habiéndolo comprendido en fin, por la vía de los hechos se ven enfrentados ante la parábola del Buen Samaritano, el tener que reaccionar frente a la dictadura".

Eduardo Rojas afirma que *"a la Conferencia episcopal (que había visto con tranquilidad el pronunciamiento militar) le costó muchísimo convencerse de que los militares estaban matando gente, estaban desapareciendo, estaban torturando"*. Hasta que no fue *"evidente e indesmentible"* no reaccionó. Ahora bien, los excesos sí los percibieron desde bien pronto, pero pensaron que eran cosas aisladas:

"El proceso de darse cuenta que esto era una dictadura y no simplemente hechos aislados fue lentísimo, lentísimo. Yo creo que casi dos años se demoró la opinión pública católica, por así decirlo, no sólo la Conferencia Episcopal, sino también importantes líderes católicos en darse cuenta que esto era así. Yo creo que recién el año 75 se viene a tomar conciencia de que esto es una dictadura y antes había una cierta ceguera frente a eso. Se negaba a ver para dónde podía conducir".

La reacción de la Iglesia es realmente contra los excesos, no contra el sistema, y este punto nos parece clave para entender toda la acción de la jeraquía durante la dictadura.

Un testimonio más, el de **Sola Sierra**, esposa de un detenido-desaparecido. Ella confirma que la reacción de la Iglesia jerárquica estuvo motivada por la urgencia del momento, por la constatación de lo terrible de los acontecimientos: *"la Iglesia tuvo una actitud de defensa del ser humano"*.

Patricio Cariola califica de *"milagro moral"* la forma en que reaccionó la Iglesia tras escuchar y sentir el sufrimiento de la gente. El catolicismo social impulsado por la jerarquía desde hacía varias décadas floreció en esos momentos con un rostro de lucha contra la violación de los Derechos Humanos.

En conclusión, dos claves explican la reacción de la Iglesia frente a los abusos de la Junta militar: el cuestionamiento por parte de la Junta de su rol de intermediaria entre el Estado y el pueblo, lo que suponía un ataque a su "poder moral", y la experiencia en carne viva del sufrimiento de todas las personas que estaban padeciendo la represión del régimen.

La Iglesia, reafirmando su poder y su actoría indiscutibles en los acontecimientos, se convirtió en el alero protector de los perseguidos. Alero al calor del cual se refugiarán también las organizaciones populares, que encontrarán allí un espacio de rearticulación del que hablaremos en el siguiente capítulo. Si en los años sesenta el movimiento fundamental fue la apertura de la Iglesia al "mundo popular", ahora se

produce un movimiento a la inversa, el "mundo popular" se guarece bajo la protección de las estructuras eclesiológicas (es lo que se ha llamado la "irrupción de los pobres" en la Iglesia). Y en este segundo movimiento, en el cual los "pobres" buscan el amparo de la Iglesia, la Iglesia jerárquica se siente más segura, más firme en su posición: se reafirma una identidad que había entrado en crisis ante el encuentro cara a cara con la realidad de los sectores populares a finales de los sesenta y principios de los setenta:

"Llega el golpe y ahí como que recobran la identidad, la Iglesia recobra su identidad perdida y se dedican a los Derechos Humanos, y no sólo los derechos humanos, pasa a tener otra vez un rol político, poder".

Sobre lo que se ha llamado la "irrupción de los pobres" en la Iglesia hablaremos más adelante. Ahora hacemos alusión a ese proceso porque creemos que todo este fenómeno de buscar espacios bajo el alero de la Iglesia por parte de los sectores más castigados por la dictadura se ha interpretado a menudo como la más clara expresión de lo que es la "Iglesia de los pobres", conceptualización que nos parece excesiva a tenor de los hechos. Que la Iglesia fuera el alero de los "pobres" no quiere decir que la Iglesia chilena fuera la "Iglesia de los pobres" proclamada por Juan XXIII y ansiada por los cristianos con una opción radical a favor de la liberación de los sectores populares oprimidos de Chile y de toda América Latina. La reacción de la Iglesia chilena frente a la violación de los Derechos Humanos es lo mínimo que se podía esperar de ella teniendo en cuenta la evolución del catolicismo social en Chile.

Ahora bien, este hecho de innegable valor (sobre todo si se compara con la complicidad abierta de la jerarquía argentina con la dictadura de su país) nos habla de una "Iglesia alero", de una Iglesia que jugó el rol de "madre y maestra", como lo expresa el cardenal Silva, pero no necesariamente de una "Iglesia de los pobres" y, mucho menos, de una "Iglesia pobre", entre otras razones porque mientras que la Iglesia tenga poder no podrá ser la Iglesia de los excluidos, de los marginados, de los que no tienen ningún poder. Ser realmente una Iglesia formada por "pobres" implicaría sin lugar a dudas la exclusión de ésta de los centros de poder. Y como hemos analizado, la Iglesia jerárquica reivindicaba su "poder moral" dentro del panorama nacional. Un poder que se oponía al poder exclusivo de los militares, pero que según una lógica de neocristiandad no rompía con él. Como nos decía Maximiliano Salinas:

"Yo diría que en la dictadura militar quedaron en pie las dos grandes instituciones de América Latina, que son el ejército y la Iglesia".

Y añade:

"Quién más poderoso que la Iglesia, pero poder frente al ejército que ocupó este país. Una Iglesia capaz de enfrentarse a ese poder, el único capaz de enfrentarse. Poder contra poder, eso (fue) en muchas circunstancias la Iglesia bajo Pinochet. ¿Quién no pensó en Silva Henríquez como posible presidente de la República? En tiempos de la dictadura, ¿quién le podía hacer la competencia a Pinochet sino Silva Henríquez?. Poder versus poder".

La Iglesia oficial actuó según un criterio de "populismo progresista" intentando combinar con equilibrio la "cristiandad" y el progresismo social moderado. **José Aldunate** dice que el cardenal Silva, "que era un hombre bien astuto y amante de la justicia", creó instrumentos que le permitieron a la Iglesia defender a los oprimidos

(Comité para la Paz en Chile; Vicaría de la Solidaridad) pero manteniendo una duplicidad entre lo que hacían aquellas instituciones y las declaraciones o acciones del cardenal: *"el cardenal podía almorzar con Pinochet y al mismo tiempo la Vicaría de la Solidaridad difundía dentro del país y en el extranjero todas las barbaridades que hacía Pinochet"*, de tal manera que *"él como autoridad no se comprometía con lo que hacían estas instituciones"*.

La actitud del cardenal es de *"oposición encubierta"* al régimen, según José Aldunate, porque aunque él cuestionaba a la dictadura por la violación de los Derechos Humanos, en el fondo *"obedecía a una teología de cristiandad"*:

"En materia teológica creo que él más bien sostenía que la Iglesia debía mantener un status, una posición, y por tanto ella no podía oponerse diametralmente al régimen sino que debía concurrir con el régimen político para crear la mejor situación. Entonces, por un lado como un deber de colaboración que tenía él, no podía oponerse de frentón al régimen, pero por otro lado debía defender los Derechos Humanos. Entonces había como una cierta duplicidad ahí".

Cuando todavía no había transcurrido un año desde el golpe militar, Gonzalo Arroyo escribía estas palabras en las que calaba la duplicidad del cardenal:

"¿Cuál es la razón de este silencio inexplicable del cardenal y, en general, de gran parte de la Iglesia jerárquica frente a hechos absolutamente condenables y de una magnitud tal que ha recibido el calificativo de 'casi genocidio'? Tocamos aquí lo que sin lugar a dudas constituye el fondo de la actitud del cardenal, así como el grave peligro que ella representa, peligro que amenaza a toda la iglesia en situaciones de este tipo. Para poder ir en ayuda de cuantos la junta detenía y perseguía, para llevar a cabo una caridad individual, el cardenal transigió con cosas muy graves que afectaban a toda la sociedad. Con ello ha dejado el paso libre a la ideología de la junta, ha legitimado a la junta".

No se puede hablar de "Iglesia de los pobres" cuando existe esa contradictoria ambivalencia.

Por otra parte, es verdad que la Iglesia siguiendo la parábola del Buen Samaritano se acercó al herido, cargó con él y lo atendió, pero esto no implicaba que la Iglesia se hiciera de los pobres, sino simplemente que reaccionaba ante el sufrimiento del otro. Reacción que no llevó consigo en ningún momento el cuestionamiento de la estructura de poder vertical y autoritaria de la jerarquía (estamos hablando de la Iglesia oficial, otra cuestión será la "Iglesia real" de las bases).

Poder y autoritarismo cuyo mejor representante es el cardenal Raúl Silva Henríquez, cuya figura ha adquirido a menudo rasgos un tanto "épicos", fruto del cariño que el pueblo chileno le tiene a un hombre que se opuso a la violación de los Derechos Humanos en Chile y creó iniciativas para defender la vida de los sectores más perseguidos y empobrecidos por la política económica neoliberal del gobierno militar. El agradecimiento de los chilenos hacia Silva Henríquez es grande, hasta tal punto de decirse que: *"una figura de la Iglesia chilena que en cierto modo encarna (la) fe del pueblo es el cardenal Silva, porque a partir del golpe, ya de antes, pero sobre todo a partir del golpe tomó ciertas actitudes de defensa del pueblo chileno"*. O la imagen

sobredimensionada que **Maximiliano Salinas** ofrece del cardenal en su libro *Historia del pueblo de Dios en Chile*, donde nos presenta a Silva Henríquez como "lo más valioso que ha producido el catolicismo social, sus valores más sobresalientes".

Como comenta **Fernando Aliaga**, en la dictadura se produce "la unión de la Iglesia oficial con los sectores marginales en la defensa de los Derechos Humanos", pero de ahí a que la Iglesia oficial se hiciera realmente, y no como teoría o como práctica populista, una "Iglesia de los pobres" hay una distancia: la distancia del poder vertical y autoritario.

Ahora bien, sí podemos hablar de miembros de la jerarquía que a nivel personal testimoniaron un proyecto de Iglesia diferente, como por ejemplo **Enrique Alvear** (1916-1982), conocido como el "Obispo de los pobres". Sobre él queremos apuntar que fue el máximo representante dentro del Episcopado de una opción radical por los excluidos: en la zona oeste de Santiago desarrollará "en plenitud toda esta opción que él veía con los más postergados". Será "pastoralmente progresista" y estuvo muy cerca "de la situación que vivieron los presos políticos, los detenidos-desaparecidos"; "muy, muy cercano al sufrimiento de la gente y eso para la gente es muy importante". Además, promovió incansablemente la existencia de comunidades cristianas en la zona pastoral bajo su responsabilidad. Maximiliano Salinas, que tiene un gran conocimiento de la vida de Enrique Alvear (ha escrito sobre él en varias ocasiones) dice con rotundidad:

"Era el máximo símbolo posible de una Iglesia que era capaz de acompañar a los pobres, y eso yo creo que históricamente va a quedar, esa imagen de un tipo que fue capaz de acompañar a los pobres y sobre todo por una cosa más evangélica, desde el Evangelio, porque no era un viejo muy político. Todo lo que dice es muy santo, muy místico. Un contemplativo de mucha oración. No era un tipo politiquero, eso es interesante. Yo creo que por eso avanzó tan lejos también. Fue capaz de calar muy hondo, de llegar más a los pobres también".

La lucidez de Enrique Alvear llegó hasta el momento de su muerte en el que legó como herencia el camino a seguir para conseguir que la Iglesia fuera realmente la "Iglesia de los pobres", un camino que se distanciaba del poder y descubría al "pobre" como sujeto:

"Me llamó la atención una frase de él cuando se está muriendo y le dice a una mujer, a una laica, a una mujer laica que había trabajado con él en la zona oeste: `ustedes tienen que hacer, tú y tus comadres (y él estaba en Chiloé), ustedes tienen que hacer una nueva eclesiología, una nueva Iglesia. Ustedes".

Un sujeto nuevo, sin poder, en la base de los sectores populares. No sólo un sujeto laico, sino un sujeto mujer, el más excluido en el mundo de los excluidos. Enrique Alvear vislumbró que "el futuro de la Iglesia tenía que pasar por otros sujetos: mujeres, laicas... Hay una intuición grande ahí. El viejo ya muriendo se quería dejar un mensajito. Yo siento que no era Ronaldo Muñoz el que tenía que hacer la eclesiología del futuro, por decir, por más teólogo o eclesiólogo...".

La lógica de la "Iglesia de los pobres" no pasa por el poder, sino por el desprendimiento del poder y por el protagonismo como sujetos de los excluidos. Pero protagonismo real y no sólo formal.

Por todo lo dicho hasta ahora sostenemos que no puede decirse que la Iglesia oficial de Chile durante la dictadura pueda conceptualizarse como "Iglesia de los pobres", aunque algunos de sus miembros fueran testimonio de ella. La fórmula "Iglesia de los pobres" expresaba *"más un programa que una identidad real"*.

La Iglesia jerárquica durante la dictadura no sólo no se despojó del poder, sino que incrementó su prestigio y su fuerza:

"La Iglesia alcanzó su cima de prestigio dentro de lo que yo he conocido y tal vez de este siglo".

"(Durante) el gobierno militar los bonos de la Iglesia subieron. Nunca la Iglesia ha tenido tal prestigio".

Prestigio que le vino del hecho de haberse convertido en *"la voz de los que no tienen voz"* frente a Pinochet:

"La Iglesia debe ser la voz de todos y especialmente de los que no tienen voz".

La Iglesia chilena amplificó la voz de los más débiles, asumió el rol de tutor de los excluidos, buscó espacios en su interior para que los sectores populares pudieran hablar, pero ni denunció con energía ni rompió con el sistema que enmudecía a los excluidos desapareciéndolos, asesinandolos, torturándolos o domesticándolos a través de la explotación laboral o la cesantía bajo la amenaza permanente del hambre. Un funcionario de lo que fue el Comité para la Paz en Chile dice refiriéndose a la respuesta de la Iglesia: *"su respuesta, aunque valerosa, no fue suficientemente enérgica para detener la maquinaria de muerte"*.

Es por ello que decíamos más arriba que nos interesaba fijarnos no ya en las vidas que salvó la Iglesia oficial con su despliegue solidario, sino en las que pudo haber salvado y no salvó por su ambigüedad "política" respecto al régimen militar. Entre la opción *"samaritana"* y la opción *"profética"* eligió ser preferentemente *"samaritana"*.

Empezamos esta parte con una pregunta de Joan Alsina, queremos terminarla con otra pregunta, esta vez de **Ronaldo Muñoz**. Partiendo de las respuestas concretas que tanto la Iglesia jerárquica como la Iglesia de base dieron ante el régimen militar, una pregunta que se hacía Ronaldo Muñoz muy pronto, en octubre de 1975, va a estar latente en los siguientes capítulos:

*"En la situación que vivimos, ¿en qué medida las instituciones y comunidades de la Iglesia, sus agentes pastorales estamos realmente **sirviendo a la gente**, a partir de sus propias urgencias; o estamos inconscientemente **sirviéndonos de la gente**, aprovechándonos de sus urgencias para atraerlos a la Iglesia, para quedar bien puestos nosotros, para extender la acción de la parroquia, para difundir la imagen de una Iglesia que sirve al hombre...?"*.

CAPITULO III

Respuestas de la Iglesia católica chilena ante los atropellos de los Derechos Humanos: "Iglesia samaritana".

INTRODUCCION

Si la segunda mitad de los años sesenta y el inicio de los setenta estuvieron marcados por el tema de la revolución como mística de futuro y motor de acción en el presente, la dictadura va a traer consigo un cambio en la práctica y en el discurso de los cristianos comprometidos con los más "pobres". La palabra revolución es sustituida por el binomio supervivencia-derechos humanos: por un lado, se produce en esos años el desarrollo de una verdadera "cultura de la supervivencia" en los sectores populares y, por otro, el discurso pone "defensa de los derechos humanos" allí donde antes ponía revolución. Es un periodo de resistencia y lucha por la vida. Las ideologías quedaron temporalmente aparcadas ante la urgencia de combatir las consecuencias del régimen militar. Los cristianos de izquierda cerraron filas tras la jerarquía para trabajar al resguardo de su "alero", ya que era la única forma de poder combatir a la dictadura con ciertas garantías, lo cual no quiere decir que hubieran desaparecido las diferencias en el seno de la Iglesia. Simplemente se obviaron para enfrentar la difícil situación con cierta unidad (unidad de la que quedan excluidos los católicos que apoyaron a la Junta militar incondicionalmente): *"la gente empieza a reencontrarse frente a este enemigo tan duro que persigue, que mata"*.

Una vez que empezó a dimensionar las consecuencias más visibles del golpe militar, la Iglesia respondió con urgencia ante la situación de emergencia creada. La atención inmediata desbordó los esquemas clásicos y tuvo que improvisarse una estructura de acogida y auxilio para los perseguidos por el régimen militar. Ahora bien, esa respuesta tan inmediata de la Iglesia frente al sufrimiento de la gente no se puede entender sin el trabajo previo que habían realizado los cristianos comprometidos en los sectores populares:

"Yo creo que si no hubiese habido ya un caminar de Iglesia de base con presencia de sacerdotes, de religiosas y de laicos habría sido muy difícil articular todo lo que se articuló en el primer momento del golpe, porque en el primer momento del golpe se articuló una red de gente que empezó a arriesgar su pellejo por salvar la vida de la gente".

Además, hubo un florecimiento de gente anónima que asumió riesgos por salvar vidas de personas concretas. Los "protagonistas" de los años anteriores pasaron a un segundo plano, entre otras razones porque fueron asesinados o detenidos, se tuvieron que esconder o salieron al exilio:

"En esa época de incertidumbres se reveló el verdadero rostro de las personas; los dirigentes políticos más combativos fueron los primeros en sumirse"

en el silencio o escapar del país, en cambio otra gente que había llevado existencias sin bulla, demostraron un extraordinario valor".

Y dentro de esa gente anónima que se implica en la defensa de los Derechos Humanos y mantiene en pie los pilares organizativos de la supervivencia hay que destacar el rol fundamental de las mujeres. Mujeres que salen de la invisibilidad y toman las riendas de la oposición a la dictadura y de la lucha por la vida: *"la lucha de las mujeres fue la primera lucha que se dio en Chile contra la dictadura y a favor de los Derechos Humanos"*. Todo el potencial organizativo de resistencia y creatividad de las mujeres chilenas emerge en estos años.

En fin, en este capítulo vamos a analizar esa resistencia al régimen militar a través de las instituciones de la Iglesia que dinamizaron la defensa de los perseguidos y la organización de la supervivencia. Vamos a hablar de la vertiente "samaritana" de la Iglesia, opción fundamental del catolicismo oficial chileno durante la dictadura.

1) EL COMITÉ DE COOPERACIÓN PARA LA PAZ EN CHILE (COPACHI).

El **COPACHI** nació el 6 de octubre de 1973. Días antes diversos representantes de distintas confesiones religiosas de Chile se habían reunido para tratar cómo afrontar la situación que estaba viviendo Chile, donde el problema de los refugiados extranjeros y los chilenos golpeados por la violencia reclamaba una respuesta de las iglesias. A raíz de dicha reunión se acordó crear dos organismos ecuménicos: uno para ayudar a los refugiados extranjeros y otro para socorrer a los chilenos afectados por el golpe. La secretaría ejecutiva del primero de ellos estaría a cargo de las Iglesia evangélicas, y la del segundo a cargo de la Iglesia católica. Así nacieron el "**Comité Nacional de Ayuda a los Refugiados Extranjeros**" (CONAR) y el "**Comité de Cooperación para la Paz en Chile**" (COPACHI). Aunque ambos surgieron con un carácter provisional, la labor del COPACHI se extendió a lo largo de dos años y terminó desembocando en la Vicaría de la Solidaridad, que existirá durante toda la dictadura acompañando el sufrimiento de los chilenos.

El COPACHI tenía dos copresidentes: el obispo católico Fernando Ariztía y el obispo luterano Helmut Frenz. El Directorio estaba formado además por representantes de las distintas iglesias que participaban en el Comité: Iglesias bautista, metodista, metodista pentecostal, ortodoxa y Comunidad judía, además de las Iglesias católica y luterana. Como secretario ejecutivo fue elegido el jesuita Fernando Salas, quien se rodeó de un equipo de profesionales con quienes organizó la atención y puso en marcha el Comité.

Los objetivos fundamentales del Comité eran tres:

- Proporcionar *"ayuda material y espiritual a todas las personas y familias afectadas por la situación existente"*.

- Proveer *"asistencia legal y judicial para la defensa de los derechos de las personas afectadas"*.

- Recoger y dar a conocer a las autoridades *"en forma responsable y documentada los hechos irregulares que suceden y dañan gravemente la dignidad de las personas"*.

El espíritu que animaba al COPACHI era *"el afán de colaborar en una pacificación basada en la justicia"*.

Esta defensa de los chilenos afectados por el régimen se hizo desde el primer momento colocando como criterio fundamental la vida; cualquier persona era atendida sin importar su ideología o su militancia. Desaparecieron las barreras partidistas ante la urgencia de salvar vidas, de "socorrer al herido del camino".

Daniela Sánchez, llamada por Fernando Salas para participar en el COPACHI expresa así la motivación que le vinculó a esta labor:

"Yo creo que llegué ahí por una motivación de ayudar a otros y viendo que el problema de otros era mayor que el mío, un problema a vida o muerte. Nosotros en la familia estábamos solamente cesantes, pero gozábamos de vida y eso era algo que agradecer, y partí llamada por un sacerdote".

Ese sacerdote, Fernando Salas, había recibido el encargo del cardenal de organizar *"un grupo de laicos para que se preocuparan de estos problemas que no se sabía exactamente dónde terminaban"*. Abogados, asistentes sociales, médicos...se pusieron manos a la obra y en las oficinas de la calle Santa Mónica, a través de la gente que iba llegando a solicitar ayuda, fueron descubriendo la dimensión del entramado represivo. Todas las informaciones que ellos recibían eran minuciosamente contrastadas, puesto que la credibilidad de sus denuncias tendría que ser uno de los pilares de su eficacia.

"Día a día íbamos llegando gente que podíamos colaborar en él (COPACHI): primero son abogados, asistentes sociales para la atención de público, detección de ciertas emergencias de vida o muerte, gente que preguntaba por sus parientes, gente que quería salir del país, gente que decía que tenía un detenido y no podía llegar a él y no tenía certeza de que estaba vivo, y por detenido hay que pensar en lugares no tradicionales de detención: Estadio Nacional, Estadio de Chile, barcos en Valparaíso, rumores que venían, sacerdotes y religiosas que nos contaba de gente que aparecía muerta en las noches en las poblaciones, o en el río Mapocho".

María Luisa Sepúlveda, al igual que Daniela Sánchez, entró en el Comité como asistente social. Sobre el mismo matiza que no *"era una institución confesional en términos de práctica religiosa convencional"* y que fue *"una institución que se fue especializando en la defensa de los Derechos Humanos"*. Desde su punto de vista fue muy visionario por parte del cardenal Silva la creación de una institución especializada para atender estos casos *"porque había riesgos de seguridad también para los sacerdotes"*. Desde el mismo instante del golpe, laicos, religiosos y sacerdotes, a nivel personal, se habían implicado en el *"salvataje"* de personas perseguidas escondiéndolas en su casa o buscando los medios para sacarlas del país. La iniciativa del Comité institucionalizaba esa ayuda. María Luisa Sepúlveda recuerda que atendían a cientos de personas al día: *"iban a denunciar la detención de familiares o la gente iba a pedir apoyo para poder seguir viviendo porque lo estaban buscando, porque ya al amigo lo habían matado..."*.

El interior del Comité era un *"espacio absolutamente esquizofrénico de la realidad"*. La gente no sólo tenía problemas (detención de un familiar, necesidad de huir para no ser detenido...) sino que además no podía expresar lo que estaba sufriendo. Tenía que ocultar la represión que padecía para evitar el rechazo de los demás, porque ser víctima de la represión *"contaminaba el ambiente, la familia"*. Te marcaba. El Comité era realmente el único lugar donde la gente podía contar lo que les sucedía: *"allí se permitía llorar, se permitía expresar afecto, pena, rabia, etc."*. Había como dos mundos completamente distintos: el formal y el real. Ni siquiera los mismos funcionarios del Comité podían hablar fuera de lo que ocurría:

"Y lo que fue más fuerte para nosotros era que de alguna manera en el día, mientras estábamos en esto estábamos con alma, cuerpo y vida, pero si uno salía y conversaba con sus amigos y parientes nadie creía esto. Entonces, una sensación de locura muy grande ¿no?".

Además, al principio la represión era muy generalizada. Era difícil saber a quiénes iba dirigida especialmente, para así ordenar con objetividad la finalidad de la represión y evitar temores infundados de la gente y de los propios funcionarios del Comité: *"el primer tiempo de la represión fue muy generalizada. O sea, caía el militante, la mamá, la señora que hacía la cena en la casa, entonces tú no lograbas distinguir cuales eran los ingredientes para poder ser víctima"*. Luego se fue haciendo más específica, como ya vimos con anterioridad.

Poco a poco los funcionarios del Comité fueron descubriendo la categoría de detenido-desaparecido. No fue algo que vislumbraran desde el principio: *"fuimos entendiendo a medida que pasaban los meses que era una categoría de personas que no iba a aparecer y la única explicación era su exterminio"*. Al principio era más fácil hacer la relación entre desaparición y muerte porque los cadáveres aparecían. Cuando éstos dejaron de aparecer y fueron escondidos se perdió esa relación lógica, complicándose además el tema con casos de desaparecidos que aparecían después de llevar mucho tiempo detenido:

"...de repente los detenidos aparecían seis meses después y a veces yo me acuerdo que para la navidad del 74 apareció una persona que llevaba un año en calidad de no reconocida como detenida, entonces, todo eso te iba inhibiendo a tú considerarlos o institucionalmente darlos por muerto".

A fines de 1974 nació al amparo del Comité la **Agrupación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos** (AFDD). Cuando empezaron los conflictos con el gobierno militar los trabajadores del Comité se dieron cuenta de que en cualquier momento la Junta militar intentaría eliminar al COPACHI, por lo que empezaron a insistir en la organización de la gente *"para que se mantuvieran unidas para afrontar los momentos difíciles que venían"*. En este contexto surgirá la AFDD. Los familiares de los detenidos-desaparecidos habían empezado a ir por el Comité en el año 1974 para informarse sobre si se sabía algo de las personas que estaban buscando. Se atendía a cada familiar por separado, pero los funcionarios del Comité se dieron cuenta de que esa situación no se podía mantener así. Entonces, a los familiares de aquellos casos para los que no había respuestas de un día para otro empezaron a atenderlos grupalmente: *"y ya a finales del 74 ellas empiezan a tomar conciencia de la necesidad"*

de la organización". Y añade María Luisa Sepúlveda: "nos íbamos dando cuenta que la organización nos permitía atenderlos con mayor racionalidad".

Otra inquietud que nació pronto en el Comité fue la de llevar la organización de la solidaridad a los sectores, es decir, no sólo organizar a las víctimas, sino también a los sectores populares para que ellos mismos tomaran la iniciativa de la atención en su zona. **Daniela Sánchez**, que era la jefe del área encargada de promover la solidaridad en el mundo poblacional, nos dice:

"Muy pronto, el año 74-75, nos dimos cuenta, y en eso veo la acción de Fernando Ariztía, muy fuerte su impronta, su sello, y de don Enrique Alvear muy luego también, de que esta defensa de los Derechos Humanos que se había hecho por las iglesias no podía concentrarse en un organismo porque ese organismo era fácilmente riesgoso de que desapareciera".

Entonces surgió la idea de que *"había que generar y fortalecer núcleos en los lugares donde la gente vivía, especialmente en los sectores populares"*. El objetivo era que *"ellos tomaran en sus manos la solidaridad con las víctimas"*. Además, perciben que la política económica aplicada por el gobierno militar había producido un incremento de la cesantía y *"muchos problemas en los más débiles"*. A la falta de trabajo se unía la falta de alimento. Percibieron que no sólo había represión política sino también económica. Esta intuición de *"poner la fuerza en la gente más que en una gran institución poderosa de Iglesia"* fue muy importante. Supuso la dinamización de la Iglesia de base y, a la larga, la rearticulación del tejido popular.

Todo este trabajo de defensa del perseguido, al ser la Iglesia el único espacio autónomo que quedó en pie, hizo que se diera una relación muy fecunda entre la Iglesia y la izquierda chilena "no creyente": *"se rompieron las barreras y viene un acercamiento, y yo creo (que) muy significativo, que no se va a borrar así no más"*. En este fenómeno jugaron un papel fundamental los cristianos de izquierda que hicieron de puente entre unos y otros. **Patricio Cariola**, que no puede ser considerado precisamente un hombre de izquierda, nos presenta una interpretación que consideramos de gran valor:

"Yo tengo la teoría de que esta acción de la Iglesia se debió como razón de fondo al catolicismo social, pero más inmediatamente a estos cristianos, militantes cristianos que se habían ido al MAPU, se habían hecho marxistas, y porque guardaban sus amistades con sacerdotes y sectores de Iglesia, tendieron este puente a través de un obispo luterano y de mí con la Iglesia, que hizo posible el Comité Pro Paz".

Y agrega que *"la Iglesia entró a tratar con gente que conocía, que confiaba, que era suya"*. Es realmente paradójico, pero la misma gente que fue marginada dentro de la Iglesia por su compromiso abierto de izquierda antes del golpe, se va a convertir en la gente que va a posibilitar un encuentro de la Iglesia oficial con los perseguidos. Ya lo decíamos al principio cuando citábamos a Francisca Morales, quien testimoniaba que nada se podía entender sin tener en cuenta a todos esos cristianos que se habían encarnado en los sectores populares en los años anteriores al derrocamiento de Allende. Patricio Cariola, con una visión más desde la oficialidad que Francisca Morales, confirma su análisis. Y va más lejos:

"Históricamente esto que apareció como un éxodo de la Iglesia, de hecho constituye posteriormente un puente para la Iglesia, para llegar a otros sectores que yo creo que desde el punto de vista de la evangelización ha sido muy, muy importante".

Es decir: cuando la construcción del socialismo estaba en juego, la Iglesia oficial se fijaba y cuestionaba el apelativo "de izquierda" de los cristianos de izquierda, pero ahora que los militares estaban en el poder no se fijaba tanto en que fueran de izquierda como en el hecho de que fueran cristianos, hasta tal punto que Patricio Cariola llega a decir que la Iglesia sabía que era gente suya y que se fiaba de ella. Una pregunta nace inmediatamente: ¿Por qué tanta confianza y tanto reconocimiento de pertenencia eclesial ahora y tanta desconfianza y tanta marginación antes?, ¿oportunismo?, ¿conversión?. Patricio Cariola llega a firmar que el que se hubiese dado ese puente *"constituyó una gran bendición para la Iglesia, una inmensa gracia de Dios para la Iglesia"*. El papel de los cristianos de izquierda en la respuesta de la Iglesia jerárquica frente a la violación de los Derechos Humanos es fundamental, aunque no suela decirse muy alto.

En este sentido, **Daniela Sánchez** confirma que en un primer momento se involucró en la lucha contra los abusos de la dictadura un grupo de gente *"que había creído y que había militado de alguna manera en el proceso de la UP"*. Después se incorporó otra gente con otras vinculaciones ideológicas, pero, en un primer momento, quienes reaccionaron fueron aquellos para los que el mundo popular no les era ajeno porque ya estaban muy cercanos a él a través del proyecto de la UP. Esto provocó una importante revisión de la relación Iglesia católica oficial-izquierda chilena. En la izquierda chilena se empezó a producir *"una lectura y una visión distinta de lo que era la Iglesia"*,

lo que le llevó a replantearse su visión tradicional de la religión como opio del pueblo:

"Esta asistencia humanitaria práctica de la Iglesia es una acción que es muy potente respecto a la izquierda, que le habla muy fuerte a la izquierda, y por lo tanto la izquierda necesariamente empieza a generar una actitud distinta, de mayor acercamiento, de mayor comprensión, de moderar estos discursos tradicionales un poco dogmáticos, y a reconocer que la Iglesia es un actor político muy importante en Chile".

Como dice **Viviana Díaz**: *"nosotros conocimos a la Iglesia y ellos nos conocieron también a nosotros"*. Y como bisagra, los cristianos de izquierda.

La acción del Comité se convirtió en una especie de *"contrapeso frente al poder militar"*, lo que le creó mucha incomodidad al régimen porque esa acción en defensa de los Derechos Humanos permitía *"moderar en alguna medida los efectos de la violencia de Estado"*. Es por eso que la Junta militar intentó acabar con la labor del COPACHI aunque evitando un conflicto abierto con la jerarquía católica. **María Luisa Sepúlveda** constata que la dictadura fue muy torpe en sus intentos de desprestigiar al Comité: *"nunca tuvo una estrategia adecuada para sacarnos de en medio y yo creo que por un error político. Yo creo que podría haberlo hecho y lo hizo mal"*. Y añade un ejemplo: una de las acusaciones del gobierno militar hacia el Comité es que eran *"todos comunistas"*.

En el Comité, y después en la Vicaría, había gente que era comunista, pero la Junta militar "en lugar de haber hecho la lista de los comunistas, que eso habría asustado a la Iglesia, hacía listas y metía comunistas, demócratacristianos o personas que no tenían militancia explícita, entonces anulaba la validez de su denuncia".

De todas formas, la dictadura desarrolló una estrategia sistemática para minar el carácter ecuménico del COPACHI y así debilitar su acción. **Cristián Precht** lo recuerda así:

"Primero, con una acción sobre las iglesias más débiles que formaban parte de la organización, manipulando sus asuntos internos gracias a sectores o pastores que eran proclives a él y gracias a la amenaza que hacía pender sobre el estatuto jurídico otorgado por el Estado a esas iglesias para que pudieran actuar en Chile. Segundo, dividiendo a las iglesias que aparecían como más fuertes y respaldadas. Fue el caso del luteranismo, que se escindió. También con presiones sobre los judíos, una comunidad en la que, bajo un régimen militar, se despertaron temores obvios. Más tarde se produjo el alejamiento del obispo Fernando Ariztía, quien debió hacerse cargo de la diócesis de Copiapó, con lo que el comité perdió la influencia de su activo co-presidente católico. Después se prohibió el ingreso al país del pastor Helmut Frenz, co-presidente luterano, con lo que se dejó sin cabeza al comité. Entonces se produjo la acción final, que desmanteló la jefatura más importante: la de José Zalaquett, y quedamos realmente solos".

La expulsión de Helmut Frenz es explicable por el hecho de tratarse de un extranjero. Lo que no se puede explicar tanto es el "exilio" a Copiapó de Fernando Ariztía. Ese traslado sólo pudo hacerse por vía eclesiástica: y ahí surge el interrogante de quiénes y porqué facilitaron el alejamiento de Fernando Ariztía del Comité. De hecho Cristián Precht lo incluye como uno de los pasos del desmantelamiento del COPACHI.

Uno de los acontecimientos que más irritaron a la Junta fue la aparición de una noticia en el diario "Excelsior" de México, el 15 de mayo de 1974, que denunciaba las violaciones de los Derechos Humanos por parte de la dictadura chilena. El informe publicado había sido realizado por Julio Scherer a partir de un informe confidencial del Comité que alguien le había facilitado. Este hecho hizo que la represión de la Junta pasara a primera página a nivel internacional. Desde ese momento los funcionarios del COPACHI estuvieron en el punto de mira de la DINA, puesto que el gobierno descubrió la peligrosidad que éste suponía para su poder.

Además se abrió una nueva etapa en el Comité: hasta entonces las labores fundamentales habían sido de carácter asistencial, jurídica o laboral. Sin embargo, no habían practicado la denuncia. A partir de la denuncia del "Excelsior", el Comité asumió también la tarea de denunciar los abusos del régimen. Este nuevo paso abrió diferencias internas sobre cual debía ser el proyecto del COPACHI. Diferencias que fueron alimentadas por la dictadura, como ya hemos visto, a través de la presión individualizada sobre cada una de las iglesias participantes en el Comité.

En noviembre de 1975 Pinochet pidió al cardenal Silva Henríquez la disolución del Comité, después de que entre los meses de septiembre y noviembre fueran

detenidos diez funcionarios del mismo y el 3 de octubre le fuera negado el regreso a Chile a Helmut Frenz. El cardenal aceptó disolverlo pero rechazando las acusaciones que argumentaba Pinochet para el que el Comité era *"un medio del cual se valen los marxistas leninistas para crear problemas que alteran la tranquilidad ciudadana y la necesaria quietud, cuya mantención es mi deber principal de gobernante"*. Por su parte, el cardenal Silva manifestaba que en ningún caso el Comité era *"simplemente un medio utilizado por los marxistas leninistas para alterar la quietud del cuerpo social"*. Y añadía que *"el Comité Pro-Paz ha estado desarrollando, en medio de circunstancias muy difíciles, una tarea asistencial de clara raigambre evangélica y enmarcada en la legislación vigente"*.

En el instante de ser disuelto el Comité, sus estadísticas indicaban que desde el 11 de septiembre de 1973 hasta diciembre de 1975 habían sido detenidas 6.994 personas, de las cuales 1.048 continuaban desaparecidas. Los problemas que habían motivado la creación del COPACHI seguían existiendo. El primer día de enero de 1976 el cardenal Silva firmó el decreto por el cual se creaba la Vicaría de la Solidaridad. Cristián Precht, que había sido el secretario ejecutivo del Comité durante el último año de éste, fue elegido como vicario de la nueva Vicaría.

2) LA VICARIA DE LA SOLIDARIDAD.

La Vicaría de la Solidaridad va a nacer como una continuidad del COPACHI. De Santa Mónica trasladó su sede a Plaza de Armas 444, pero básicamente el equipo de funcionarios va a ser el mismo que el del Comité. Cristián Precht fue designado vicario y éste eligió a Javier Luis Egaña como secretario ejecutivo. De todas formas, a pesar de mantener la estructura básica del Comité y los objetivos claros (en el texto en el que el cardenal decretaba el nacimiento de la nueva vicaría se decía que los objetivos *"del nuevo organismo eclesiástico `ya estaban contemplados' en el decreto arzobispal que había dado existencia al Comité de Cooperación para la Paz"*), los comienzos fueron difíciles porque pesaba la decisión del cardenal de disolver el COPACHI y había recelos entre algunos de los funcionarios que interpretaban la Vicaría de la Solidaridad como una solución de compromiso que le hacía el juego a la Democracia Cristiana o incluso al mismo Pinochet. Sus inicios fueron de tanteo. Construyendo el diseño de lo que sería sobre la marcha, sorteando las desconfianzas, y apoyándose en la fuerza institucional que podía adquirir la defensa de los Derechos Humanos tratándose de una Vicaría de la arquidiócesis de Santiago. Se debilitó el ecumenismo pero se ganó institucionalidad.

"Recontratan a casi todo el personal del Comité por la Paz, le asignan las mismas tareas que el Comité. O sea, definen toda la continuidad del Comité asumiéndolo ahora como una vicaría episcopal, es decir, como el obispo mismo comprometido en ese trabajo. Ya no era una cosa institucionalmente ecuménica, al lado de la Iglesia, con el patrocinio de la Iglesia, sino que ahora es la Iglesia misma la que se compromete y a un alto nivel, como vicario episcopal, es decir, con el obispo mismo (un vicario episcopal es la misma persona del obispo que se proyecta), es decir, la potenció en términos institucionales, la aseguró".

Seguridad que provenía del hecho de que a la Junta militar, después de vociferar que ellos lo que querían era reconstruir la civilización cristiana, no se le iba a ocurrir pedir la disolución de la Vicaría de la Solidaridad, porque sería solicitar la disolución

del propio obispo en la medida en que la Vicaría era una "proyección" de éste, el cual delegaba en un vicario. La Vicaría se había convertido en el brazo solidario de la Iglesia oficial, y, por lo tanto, atacar a la Vicaría era una forma de atacar a la misma Iglesia. Y ya hablamos sobre cómo defiende la jerarquía lo que es suyo. Los problemas podían venir de los obispos que apoyaban al régimen, aunque, siguiendo la tradición histórica desde los tiempos de la colonia, el arzobispo de Santiago era el que marcaba la pauta de la relación con las autoridades civiles, en este caso militares, por lo que el cardenal ejerció en ese sentido un liderazgo decisivo para fortalecer la Vicaría. En el terreno de los Derechos Humanos *"su liderazgo fue absolutamente claro, perentorio, irreductible"*. La Vicaría respondió a la necesidad que había de que existiera *"una institución de prestigio que pudiera en cierta manera defender a las víctimas"*.

Además, la Vicaría de la Solidaridad se presentaba como el organismo que debía coordinar todo lo que se realizara en el campo de la promoción y el desarrollo: *"se trataba de ligar la defensa de los derechos humanos a toda una concepción de promoción y desarrollo para alejarla del campo de la querrela inmediata"*.

En septiembre de 1976 el boletín "Solidaridad", instrumento de información de la Vicaría de la Solidaridad, publicaba una entrevista al vicario Cristián Precht en la que éste dibujaba los perfiles de la nueva Vicaría, después de más de ocho meses de funcionamiento. Queremos extraer algunos párrafos importantes de dicha entrevista.

Sobre la Vicaría de la Solidaridad **Cristián Precht** explica que *"ha servido para organizar muchos elementos solidarios ya existentes, para estimular y apoyar otros nuevos de acuerdo al tiempo en que estamos viviendo"*. Destaca además ciertas características que la Iglesia de Santiago quería darle a la acción solidaria: *"la participación del afectado, vincular esta labor a los Derechos Humanos básicos (...) y abrir las puertas de esta obra a personas que quizás no son explícitamente creyentes"*. Y deja muy claro qué es lo más importante para ellos: *"socorrer al necesitado"* como en la parábola del Buen Samaritano, que se va a convertir en el punto de referencia evangélico por excelencia de la Vicaría de la Solidaridad, cuya primera publicación se llamó precisamente "Abrir las huellas del Buen Samaritano". Y especifica que el servicio que presta la Iglesia de Santiago a través de la acción solidaria no es:

"...por una ideología, no por un oportunismo temporal, no con afanes de poder, no porque nos interese juntar prosélitos para la Iglesia, no porque queramos ayudar a los caídos de un color en desmedro de quienes triunfan con otros colores, sino simplemente porque así lo hemos aprendido de Jesucristo, que es nuestro único Señor. Es una manera válida, lícita y necesaria de proclamar hoy día el Evangelio de Jesucristo".

En síntesis, la Vicaría de la Solidaridad *"es el organismo de la Iglesia de Santiago encargado de animar e impulsar la Pastoral de solidaridad"*. Pastoral de solidaridad que va a ser llevada a cabo a través de diferentes áreas de acción que continuaban el camino abierto por el COPACHI. Sobre ellas algunos de nuestros informantes hacen un detallado recorrido en sus testimonios. Escuchémoslos.

Una característica muy importante que destaca **Eduardo Rojas** es el protagonismo que se le da a las personas que acuden a la Vicaría a hacer alguna denuncia: *"la Vicaría prestaba la asistencia para que fueran los familiares los que resolvieran el problema"*. Los funcionarios de la Vicaría hacían todo lo posible por no

asumir ellos el protagonismo y se esmeraban en *"ayudar a la gente a promover su dignidad y que ellos mismos defendieran sus derechos"*. Así, por ejemplo, en el área jurídica, que era una de las tareas a la que la Vicaría prestaba más atención y esfuerzo, los mismos afectados eran los que presentaban la demanda, y además se potenciaba que se organizaran para afrontar colectivamente su problema, como en el caso de los familiares de detenidos-desaparecidos que ya vimos (había también una agrupación de arrestados, por ejemplo). Otra característica que se aprecia perfectamente en el área jurídica es el carácter integral de la acción:

"En el ámbito jurídico que estaba diciendo estaba la asistencia social, la defensa jurídica, estaba la denuncia, que era ante los Tribunales de Justicia, en lo posible ante la opinión pública y ante los organismos internacionales, entiéndase Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, o la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, es decir, presentar ante el Foro público y utilizar los instrumentos internacionales de protección de los Derechos Humanos muy fuertemente. Estaba la atención médica, también ligada a todo el circuito que ahí se creaba y los planes de protección y apoyo a las personas que eran víctimas de torturas, los familiares de desaparecidos, las personas que salían exiliadas, etc. Es decir, se creaba una red en que la atención era integral".

Otra área de trabajo era la referente a la recopilación y procesamiento de toda la información referente a la violación de los Derechos Humanos que dio lugar a un importante archivo, *"el archivo más completo que existe"*. La información de la Vicaría nunca pudo ser desmentida. La credibilidad en el manejo de la información era una de sus bazas más importantes para mantener su prestigio y por lo tanto su fuerza. Hasta tal punto llegaba su veracidad que:

"Solamente en una ocasión hubo una denuncia que la Vicaría había hecho y que la propia Vicaría descubrió que estaba errada y ella lo dio a la luz pública antes de que fuera denunciado este error".

Un ejemplo concreto de la importancia de controlar la información se produjo cuando el embajador del gobierno militar ante Naciones Unidas negó que hubiera personas desaparecidas en Chile y afirmó que tales personas que eran dadas por desaparecidas ni siquiera existían. Inmediatamente la Vicaría respondió enviando a Naciones Unidas *"un dossier donde había certificados de nacimiento, certificados de fe de bautismo y múltiples pruebas de que esa persona había vivido y además pruebas de que había desaparecido"*. La Vicaría tuvo siempre la información controlada, siempre sabía el número exacto de víctimas:

"En la Vicaría siempre hubo cifras. Y eso yo creo que fue la mayor fortaleza porque de verdad la información es poder. En la medida en que tú tienes la información muy clara es incontrarrestable. Y además es la fuerza de la verdad la que está ahí en juego en definitiva".

Otro ámbito fundamental de la acción de la Vicaría fue el encargado de la promoción en los sectores populares: *"es decir, el apoyo a los pobladores para que se organizaran, para que ellos mismos defendieran sus derechos"*. El objetivo era lograr que los pobladores tuvieran *"actoría social"*, que la Vicaría no fuera eternamente la voz de los que no tienen voz sino *"ayudar a los que no tienen voz a que ellos la tengan"*. Y toda esa organización, que luego se iría convirtiendo en una organización de carácter

sociopolítico que irá recomponiendo el tejido social popular destruido por la dictadura, empezará dando respuesta a las necesidades básicas de la supervivencia. Sobrevivir es el motor que articula tras el golpe las primeras organizaciones más o menos estructuradas en los sectores populares: *"el trabajo de la Vicaría consistió en ayudar a los pobladores a organizarse de acuerdo a sus necesidades básicas"*. Así, por ejemplo, respecto al tema de la escasez de viviendas alentó la creación de comités de viviendas y de comités de allegados *"para que lucharan por su derechos a tener una vivienda"*; y respecto al tema de la alimentación apoyó la creación de *"ollas comunes"* y *"comprando juntos"*.

Daniela Sánchez, que trabajó en ese ámbito desde que la Vicaría era todavía Comité, nos contaba que el Departamento de zonas agrupaba todos los *"programas solidarios"* encaminados fundamentalmente *"a promover la organización de los afectados en torno a los problemas de supervivencia más básica"*. Sobre la metodología de ese Departamento a la hora de dinamizar esos programas Enrique Palet señala:

"El mérito que tuvo a mi juicio es que se realizó desde el comienzo mismo y desde la concepción de sus programas por la vía de la participación de las personas, y por lo tanto, con una metodología sustancialmente promocional y democrática. De tal manera que todos los programas se realizaban fundamentalmente por la vía de organización de la gente, de las organizaciones sociales y de las organizaciones solidarias, y de las organizaciones populares. Eso permitió que en miles y miles y miles de personas en Santiago, en la arquidiócesis, pero también en otras diócesis, la gente hiciera la experiencia de encontrarse con otros y no sólo para comer juntos sino para reflexionar juntos su propia realidad y su contexto. Y eso ejercido de una manera democrática. Entonces, eso gestó una enorme cantidad de organizaciones sociales, de organizaciones solidarias en las cuales se pudieron preservar valores democráticos".

Daniela Sánchez, por su parte, añade que toda esa organización surgió en torno a problemas básicos como:

"... el hambre, porque faltaba comida especialmente para los niños y los ancianos; la salud, porque los que habían sido exonerados por razones políticas de la administración pública o del sector privado quedaban sin ninguna cobertura previsional en salud; problemas de falta de trabajo, por lo tanto, bolsas de cesantes se organizaron. Hubo mucho problema con los niños y los jóvenes que no tenían espacios donde juntarse, no había donde hacer reuniones y así una infinidad de problemas que tenían que ver con lo que antes había tenido lugar en todo lo que era la gran organización vecinal. Esa organización vecinal también fue concertadamente destruida, sin mayores legislaciones, solamente poniendo autoridades designadas en la Juntas vecinales en distintos lados y por lo tanto se desmanteló, así como la organización sindical, toda la organización vecinal".

La promoción volvía a ocupar un lugar destacado en la acción de la Iglesia católica, esta vez a través de un organismo como la Vicaría de la Solidaridad. Pero esta vez, al menos teóricamente, quería ser una promoción realmente desde los pobladores y no una promoción como la de los años de Frei, que fue una promoción desde arriba cuyo protagonismo lo tenían siempre los agentes externos que llegaban a los sectores populares. La Vicaría de la Solidaridad decía, al referirse a los rasgos característicos de la acción del Departamento de Zonas, que quería: *"mirar la realidad a través de los*

ojos de los pobladores y desprenderse, por lo tanto, de prejuicios e ideas preconcebidas". Es decir, no mirar desde el "elitismo" de los funcionarios de la Vicaría sino desde los mismos afectados por la violación de los Derechos Humanos socioeconómicos ejercida por el régimen militar. Mirar desde los más "pobres". Y no sólo eso, también: "aprender de los pobladores". Aprender de ellos y colaborar activamente para que éstos tuvieran "la máxima autonomía y desarrollo de las organizaciones populares".

Aunque la palabra "liberación" es sustituida por "promoción", se percibe la influencia de todo el movimiento de liberación que se dio en Chile hasta que el golpe lo abortó. Recordemos que muchos de los funcionarios de la Vicaría o eran cristianos de izquierda o eran "no creyentes" que habían estado vinculados a la UP. El sabor a liberación late en expresiones como las que estamos analizando: que los pobladores sean sujetos de su promoción, aprender de ellos y fortalecer su autonomía (no era pues una acción confesional, al menos explícitamente).

Daniela Sánchez constata que:

"Nuestra intencionalidad de organizarse y responder en forma solidaria a la satisfacción de necesidades básicas de la población iba dando muchos frutos y resultados. Y ahí la gente se fue sintiendo acogida, fue teniendo espacios de libertad para decir lo que le pasaba, fue teniendo espacios para compartir los mayores problemas".

Y toda esa organización:

"...que nosotros no fuimos muy conscientes de que se iba dando, que se iba vitalizando, nucleaba, afiliaba a la gente que optaba por una estrategia de vida que era solidaria, es decir, de enfrentar con otros la dificultad".

La manera de expresar las ansias de liberación era la solidaridad. En este sentido la solidaridad como estilo de vida aglutina no sólo a quienes luchan por sobrevivir, sino también a los que empiezan a recomponer un proyecto liberador desde el cautiverio militar. Pero esto lo analizaremos más ampliamente en el siguiente capítulo. Sí queremos anotar ahora el importante movimiento de solidaridad de base que se articuló bajo la dictadura, fruto en parte del acompañamiento de los funcionarios de la Vicaría y en parte de la creatividad popular:

"Fue un periodo de mucha creatividad, de mucha generosidad, sobre todo en los pobladores, en los pobres. Yo creo que los curas, las religiosas, hicimos una escuela, es decir, el pueblo nos enseñó la creatividad del pueblo y nos fuimos poniendo al servicio de todo este movimiento de solidaridad de base que fue subiendo a niveles de organización de Iglesia hasta arriba, la Vicaría de la Solidaridad, los compromisos claros de denuncia y de apoyo a las víctimas de parte de los obispos chilenos".

Francisca Morales hace hincapié en el rol fundamental de las mujeres en toda esa solidaridad de base:

"La Iglesia se fue enriqueciendo por esta participación en la lucha por la justicia y por la presencia de mujeres muy líderes en toda la línea de la solidaridad, tanto en la participación en organizaciones y movimientos contra la

dictadura como en cosas de supervivencia. Toda la situación de pobreza, de cesantía que se dio hizo rápidamente aflorar comedores infantiles, ollas familiares, ollas comunes, y allí la presencia de la mujer era determinante".

Las mujeres asumen la responsabilidad de mantener la subsistencia de la casa mientras que la mayoría de los hombres se vienen abajo como consecuencia de una concepción machista de los roles sociales, en la cual el hombre vale en la medida en que puede trabajar para mantener su hogar:

"Los hombres cuando quedan cesantes como que pierden la razón de vivir casi, no se descubren como que valen si no son capaces de aportar para la olla común, decimos aquí en Chile. Entonces casi siempre los hombres se deprimen y se avergüenzan mucho de tener que ir a buscar comida fuera de su casa para su hogar cuando él ha sido capaz de mantener el hogar, y se sienten con las manos cortadas por la cesantía".

Ante ese hundimiento psicológico de los hombres, las mujeres reaccionan y empujan la lucha por la vida hacia adelante a partir de experiencias comunitarias como la "olla común", "comprando juntos" o los "comedores infantiles", que garantizaban al menos la alimentación de los más pequeños. Y además tendrán un protagonismo indiscutible en el desarrollo de los talleres artesanales: *"dentro de la Iglesia florecieron toda clase de talleres solidarios con participación de las mujeres de Iglesia y también con mujeres que no eran de Iglesia, pero que se incorporaban a este movimiento de lucha por la vida buscando fuentes de trabajo".* De ahí pasarán a una lucha más directa contra la dictadura: las mujeres fueron capaces de juntarse más allá de las ideologías para luchar por la vida e hicieron posible una unión *"en forma de frente a favor de la vida muy determinante en el movimiento popular".*

En fin, la mujer *"para sobrevivir creó, inventó"*.

Otro ámbito de acción muy importante de la Vicaría de la Solidaridad fue la edición de un Boletín, que luego se convirtió en revista, llamado "Solidaridad": *"uno de los órganos más importantes que ha habido en Chile"*, el cual salió a la luz por primera vez en mayo de 1976 y se distribuía siguiendo las redes organizativas de base de forma gratuita, aunque se admitían aportes económicos para financiarlo. Vamos a detenernos un momento en el contenido de algunas de sus "editoriales-reflexiones", que de alguna manera son la voz de la Vicaría, mientras Cristián Precht fue el vicario de ésta, ya que nos parece un momento fundamental en la configuración de la Vicaría de la Solidaridad. Hasta mayo de 1978, dos años desde su nacimiento, Cristián Precht y Gonzalo Aguirre se fueron turnando en la redacción de la "editorial-reflexión" que cada número abordaba un tema de interés. Sin lugar a dudas, las reflexiones más críticas vinieron de parte de **Gonzalo Aguirre**; crítico tanto con la sociedad como con la misma Iglesia, lo que le hace estar en guardia frente al posible "proselitismo" de la Iglesia y frente a las estructuras injustas de la sociedad chilena. Sobre lo primero escribe:

"Hoy encontramos formas modernas de proselitismo en la Iglesia: `arreglar' matrimonios en una misión, hacer rezar a cesantes por la sola razón de que se

reúnen en la parroquia, catequizar a las mamás de un comedor sin que lo hayan pedido, y así podrían citarse otros ejemplos".

Sobre lo segundo puntualiza:

"Cuando unos pocos tienen acceso a los bienes básicos y la gran mayoría está marginada de ellos es que existe un orden social injusto. La justicia exige el cambio de la estructura de esa organización social.

Cuando se ha generalizado la cesantía, el hambre y la desnutrición, el alcoholismo, la enfermedad, la carencia de educación, que son efectos de una desigual distribución, hay que suprimir las causas que los producen.

Si en una situación de emergencia hay que organizar auxilios, éstos deben entregarse de tal modo que quienes los reciban se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa. El pueblo postergado es quien debe organizarse para enfrentar las causas y transformar una sociedad que les ha negado el derecho a la independencia".

Gonzalo Aguirre habla de rechazar el "proselitismo" religioso, y aunque reconoce que estaba en descenso, todavía existía incluso en actividades relacionadas con la Vicaría, a pesar de que **Cristián Precht** afirma que *"lo único que estaba prohibido en la Vicaría era hacer proselitismo religioso o político. Nosotros no cambiamos Derechos Humanos por bautismo, ni por pan, ni por militancia"*. Darse sí que se daba el proselitismo según los ejemplos que testimonia Gonzalo Aguirre. Otra cuestión es que la Vicaría no lo potenciara como línea de actuación, esto es verdad (será con el cardenal Fresno cuando la labor de la Vicaría adquirirá institucionalmente rasgos más confesionales y esto provocará tensiones al interior de la misma de las que hablaremos un poco más adelante). De hecho, dos de las características fundamentales de la identidad de la Vicaría eran el pluralismo y el ecumenismo. Como dice **Eduardo Rojas**: *"se convocaba a todas las personas en cuanto pobre, no en cuanto católico"*. Aunque esto no excluye que algunos de los católicos vinculados a las tareas de la Vicaría aprovecharan ese contacto para "ganar adeptos". El planteamiento de **Gonzalo Aguirre**, sin embargo, es otro. Recuerda el lugar central del hombre en cuanto hombre, y no en cuanto católico, en el plan de Dios: *"hemos releído el Evangelio y redescubierto que la persona es el centro de la preocupación de Jesucristo y que sólo pueden conocer al Padre quienes respetan y quieren desinteresadamente al hombre"*.

Gonzalo Aguirre plantea también en esos párrafos la necesidad de luchar contra las causas de las desigualdades. Habla de cambio de estructuras porque el orden social que existe en Chile no es justo. Va más allá de la solidaridad con los afectados por el régimen militar. Cuestiona el régimen en sí mismo como orden injusto y hace un llamado a la organización popular para que luche contra las causas y transforme la sociedad: liberación en el terreno de las estructuras sociales. Esto supone un avance en la reflexión teniendo en cuenta que viene de un órgano oficial de la Iglesia chilena. Estos fragmentos citados hunden sus raíces en el pensamiento cristiano de la liberación que, junto a la teología de la liberación, fue articulado desde la práctica liberadora a finales de los sesenta. Liberación que es mucho más que sobrevivir o promocionarse a nivel laboral o socioeconómico, como plantea el mismo Gonzalo Aguirre. Y liberación que no busca la confesionalidad ni el proselitismo, sino que las estructuras sociales permitan que el hombre pueda ser hombre.

Además, Gonzalo Aguirre plantea una pregunta:

"¿Cuál es nuestra contribución a esa violencia institucionalizada que existe en el falso orden y tranquilidad social impuestos por los menos que explotan a los más?"

Recopilando, tres ámbitos de acción son fundamentales en la Vicaría de la Solidaridad: el jurídico, el de promoción de los sectores populares y el de la revista "Solidaridad".

Queremos ahora analizar distintos acontecimientos que hablan del estilo de la Vicaría y de su evolución desde 1976 hasta el momento de su desaparición.

2.1. La Vicaría con Critián Precht como vicario.

Un hecho muy significativo, que aunque no es promovido específicamente por la Vicaría es realizado por gente cercana a ella (AFDD), es la huelga de hambre que 28 familiares de detenidos-desaparecidos realizaron el 14 de junio de 1977 en las oficinas de la CEPAL. El ayuno duró nueve días y sirvió para despertar la solidaridad a nivel mundial. **María Luisa Sepúlveda** destaca su importancia: *"la primera vez que se empieza a hablar del tema de los Derechos Humanos por la prensa con un poco más de apertura fue a raíz de la primera huelga de hambre de los familiares de los detenidos-desaparecidos en el año 77"*. Este ayuno no sería el único que la AFDD hizo para denunciar el tema de los detenidos desaparecidos en Chile y exigir la verdad. **Mario Garcés** recuerda especialmente el de mayo de 1978. Esta vez duró 17 días y se hizo en parroquias de Santiago y en la sede de la CEPAL y de la Cruz Roja. En ese momento había ya 618 casos de desaparecidos. A partir de la investigación que Mario Garcés está realizando sobre el tema llega a la conclusión de que la huelga de hambre tiene *"un valor de articulación simbólica muy fuerte en el 78, porque es la primera vez que la oposición puede hacerse visible"*. El ayuno sirvió, además de "altavoz" de la oposición, como lugar de encuentro de diferentes grupos populares que apoyaban la huelga:

"En el año 78 me tocó estar en un ayuno de cien personas en la noche, cosa que en (ese) periodo, con el peso y la fuerza de la dictadura era un desafío enorme, un acto de mucha audacia y que permitía reforzarse muchísimo, de poder romper el aislamiento y la atomización en que vivían las organizaciones e incluso las propias comunidades".

Este tipo de hechos van abriendo una línea de denuncia más frontal a la dictadura que la que la Iglesia oficial había realizado hasta entonces.

Respecto a la Vicaría más concretamente, el año 1978 es importante por varios acontecimientos. Analicémoslos.

El primero de ellos es la realización en Santiago de un "Simpósium Internacional de Derechos Humanos" del 22 al 25 de noviembre, con motivo de que se cumplían los treinta años de la Carta de Naciones Unidas de los Derechos Humanos. Bajo el lema *"Todo hombre tiene derecho a ser persona"* se reunieron personalidades religiosas y de organismos internacionales de todo el mundo. Evidentemente a la Junta no le gustó que tal evento se realizara en Chile y como no lo podía impedir sin entrar en un duro conflicto con la Iglesia jerárquica intentó al menos que no se realizara en la catedral. Los canónigos de la catedral estaban divididos a este respecto. Al final se llegó a una

solución intermedia: la inauguración y la clausura serían en la catedral y los encuentros del simpósium en los locales de la Vicaría, que estaban colindantes con la catedral. Momento fuerte del acto inaugural fue la "Cantata por los Derechos Humanos" escrita por Esteban Gumucio. Éste evoca así el simpósium:

"Había que inventar cosas que pudieran ser públicas, ser una voz que alentara a la gente , y que pudiera suceder dentro de una dictadura. Entonces ahí se inventó un `Simpósium de los Derechos Humanos' y antes que lo supieran siquiera ya estaba invitada gente muy importante: cardenal Daniels, arzobispos de Europa, de EEUU también... gente importante a nivel mundial. No podía Pinochet sin echar a perder su figura decir que no".

Sobre la gestación de la cantata añade:

"Me pidieron que yo escribiera algo, inventara una cantata, algo así. El músico fue un joven músico. Es bonita, salió muy bien la cantata. Y fue un acto muy importante, muy lindo. Precioso. En plena catedral, con un coro hermoso, una orquesta de cámara, un conjunto de música latinoamericana y un solista. Curiosamente el que hizo de solista, también un hombre de teatro, era marxista no creyente. Fue muy bonito".

Después de compartir experiencias, testimonios y ponencias sobre el tema de los Derechos Humanos durante cuatro días, el Simpósium acabaría con la firma de la "Carta de Santiago", en la que se exhortaba a hombres y mujeres para que defendieran y promocionaran los Derechos Humanos allí donde éstos son violados.

En su testimonio sobre los Derechos Humanos en Chile, **Cristián Precht** resaltó todas las cosas que la Vicaría había aprendido en su servicio a las víctimas, entre ellas que la promoción es mucho mejor que la asistencia, y afirmó que se había redescubierto el valor de la palabra profética, que ser voz de los sin voz era una exigencia del Evangelio y no un mero slogan y que la Iglesia al asumir la defensa de los Derechos Humanos había entrado *"en el campo de lo político, pero no actúa como partido político ni se deja instrumentalizar"*.

El Simpósium fue todo un éxito que avaló la actividad de la Vicaría, como también la avaló la obtención del premio a los Derechos Humanos otorgado por Naciones Unidas como reconocimiento por su labor en diciembre de 1978. El prestigio de la Vicaría alcanzaba dimensiones internacionales.

De la misma forma que el prestigio de la Vicaría servía para atraer la mirada del mundo hacia Chile, otro hecho amplificó a nivel internacional el eco de la masacre de los militares en el país: estamos hablando de los hallazgos de Lonquén.

Días antes del Simpósium, un anciano que buscaba desde hacía años a su hijo desaparecido acudió a la Vicaría y le desveló a Gonzalo Aguirre que había recorrido los cerros buscando posibles indicios de su hijo desaparecido, y que en los hornos abandonados de Lonquén había encontrado restos de seres humanos. Ponía esa información en manos de la Vicaría para que ella se hiciera cargo del asunto. Cristián Precht y Javier Luis Egaña decidieron dejar aparcado el tema de Lonquén hasta que pasara el Simpósium. ¿Por qué? El primero de ellos lo explica así:

"Mandamos a averiguar si efectivamente habían restos allí y nos pareció que si lo dábamos a conocer en el Simposio era desvirtuar el sentido del evento. El Simposio venía a ser una manifestación de apoyo a la Iglesia y al pueblo chileno, y de promover positivamente los derechos humanos. Si nosotros dábamos a conocer lo de Lonquén en ese momento creo que hasta el día de hoy habrían pensado que organizamos un gran show publicitario para denunciar un hecho. Entonces no nos pareció que era lo más conducente".

"Extraña" lógica la de tener en cuenta lo que pudiera pensar el régimen militar que asesinaba, torturaba y desaparecía gente. No, no acabamos de comprender con claridad las razones de callar el hallazgo hasta después del Simposio.

Tal como lo habían planeado, tras el evento dieron a conocer el hecho. En Lonquén aparecieron un total de quince cuerpos. El explosivo descubrimiento ponía sobre el tapete la brutalidad del terrorismo de Estado practicado por la dictadura de Pinochet. Brutalidad que se dimensionó aún mayor si cabe cuando descubrieron que los cuerpos tenían las manos amarradas y sólo uno de ellos tenía un impacto de bala, lo que hizo suponer que fueron enterrados vivos. Hasta ese momento todavía se hablaba con cautela de los detenidos-desaparecidos, poniéndole delante la etiqueta de "presuntos" detenidos-desaparecidos. Las prácticas terroristas del Estado dejaron de ser "presuntas" y pasaron a ser evidentes. Pero el asunto no acabó ahí, después de las "investigaciones" pertinentes, los restos fueron robados por los sabuesos de la dictadura y enterrados en una fosa común de forma anónima para evitar que "el entierro se convirtiera en elemento político emocional contra el régimen".

El 25 de febrero de 1979 se realizó una romería a Lonquén:

"En una larga columna, por caminos de montaña, avanzamos más de 1.500 'romeros' en busca de los hornos de cal de Lonquén, escenario de trágicos sucesos. Ibamos campesinos de la zona, mujeres y niños, familiares de desaparecidos y sus amigos, pobladores de distintos sitios de Santiago (15 micros habían hecho viaje especial) y ciudadanos de todo tipo".

Lonquén era el símbolo del encubrimiento sistemático de la violencia institucionalizada del Estado. Por eso el gobierno, después de la "romería", mandó dinamitar los pozos, para evitar que Lonquén se convirtiera en un lugar de peregrinación popular. La Junta no se contentaba con desaparecer a personas, también desaparecía los símbolos en un vano intento de borrar la verdad de su crueldad y evitar la fuerza simbólica de ciertos lugares y/o personas que serían capaces de aglutinar el descontento frente a la opresión.

Por otra parte, a finales de 1978, el cardenal Silva anunció que Cristián Precht sería sustituido en su cargo de vicario. Cristián Precht, sorprendido, intentó sin éxito que el cardenal revocara su decisión. Él estaba dispuesto a seguir. El cardenal le expuso que "en la Iglesia algunos pensaban que la Vicaría había crecido en exceso y que podía quedar fuera de control". Además, la Vicaría de la Solidaridad se estaba identificando demasiado con una persona concreta. Decir Vicaría era decir Cristián Precht. El cardenal Silva consideraba que se había llegado al final de una etapa y que era necesaria la renovación para seguir caminando. Incluso le comentó a Cristián Precht que su imagen se podría deteriorar de continuar en el cargo de vicario, a lo que

éste respondió que *"si continuar aquí significa renunciar a la mitra y al báculo de obispo, entonces sigo"*. En más de una ocasión Cristián Precht había dicho que *"la Iglesia no busca poder ni popularidad"* con su labor de defensa de los Derechos Humanos; en ese instante se mostró coherente con su visión de la Iglesia y él mismo renunciaba al poder y a la popularidad en los medios eclesiásticos con tal de proseguir en esa lucha. Pero, a pesar de sus réplicas, la decisión ya estaba tomada y el cardenal no pensaba cambiar de opinión. Desde abril de 1979 se abría una nueva etapa de la Vicaría con un nuevo vicario: Juan de Castro.

María Luisa Sepúlveda explica así el aporte de Cristián Precht a la Vicaría:

"Él es el que hace el gran aporte más doctrinal de la preocupación de la Iglesia por los Derechos Humanos. Cristián le da la forma y el contenido a lo que es la Vicaría. Además, él es una persona en lo personal muy carismática, entonces le daba mucha confianza a los sectores que recurrían a la institución".

2.2. Empieza el repliegue de la Vicaría de la Solidaridad.

Al cambiar de vicario la Iglesia oficial optaba por una línea que fuera menos incisiva políticamente. La Vicaría con Cristián Precht había desbordado el proyecto original que ella tenía: *"la Iglesia quería tener una institución que apoyara y que estuviera presente y todo, pero tampoco quería que fuera la vanguardia del movimiento político del país"*. Ya hemos comentado las limitaciones políticas que tenía la Vicaría al no hacer una denuncia explícita y contundente contra el régimen militar como sistema de muerte. Su denuncia se centraba especialmente en las violaciones de los Derechos Humanos por parte del régimen, pero pocas veces avanzaba más allá hacia un cuestionamiento directo de la Junta, y decir que la existencia de la dictadura en sí misma era una violación de los derechos de los chilenos, eso, era ya impensable. Pues bien, a pesar de esas limitaciones a la Iglesia oficial le parecía que lo que hacía la Vicaría era excesivo en relación con lo que ella pretendía, por lo que le paró los pies y colocó al frente a un vicario con menos carisma y más acorde con sus intenciones: *"su proyecto era menos protagónico, menos político"*. Juan de Castro hizo hincapié en los aspectos más asistenciales de la Vicaría y avanzó hacia una mayor descentralización de la misma en las zonas pastorales:

"Juan llega en un momento donde la Vicaría quiere como redefinir parte de su trabajo que tiene que ver, más que con la cosa vinculada a la represión, el trabajo que hace la Vicaría de apoyo a los sectores populares en las Vicarías zonales. Ahí hay como una descentralización de todo lo que (es) el trabajo en las Zonas, lo que son los comedores infantiles, lo que es el trabajo con el mundo de los cesantes. Juan hace un trabajo más para adentro, yo diría".

Daniela Sánchez habla de 1980-1981 como el comienzo de la gran crisis en la Vicaría de la Solidaridad: *"la Iglesia católica empieza a decir, bueno, quién es quién aquí en todo este tema de los Derechos Humanos"*. Daniela Sánchez alude a las presiones de la solidaridad internacional que proporcionaba cuantiosos recursos financieros y humanos y que, por lo tanto, quería controlar a quién se le mandaba esa ayuda y para qué. Esto hace que la Iglesia se vuelva más quisquillosa y se empieza a cuestionar a gente que estaba en la Vicaría trabajando, *"se le empieza a pedir el carnet de afiliación a la Iglesia, cosa que antes no había hecho porque tampoco había mayor disponibilidad"*

de gente para hacer esta tarea". Digamos que la Iglesia empieza a "confesionalizar" la lucha contra los Derechos Humanos, para no perder la financiación, para poder rechazar las acusaciones del gobierno de que la Vicaría cobijaba a comunistas y porque con Juan Pablo II empieza un retorno a lo "religioso" y una desvinculación de lo político, proceso que se culminará con Fresno, sustituto del cardenal Silva Henríquez en la arquidiócesis de Santiago, que reforzó el proceso de descentralización de la acción social de la Vicaría:

"Los equipos profesionales se fueron descentralizando para que obraran desde cada zona pastoral y eso ha creado un cambio porque hacía una distinción entre la oficina de la Vicaría propiamente tal, donde se concentraban en lo jurídico, y por tanto lo más político, con esta acción de terreno con los pobladores, a la cual se le va a empezaba a exigir más explícitamente que fuera una acción pastoral. Eso empieza a marcar otra diferencia y grandes tensiones entre los equipos de profesionales en terreno con sus vicarios zonales o con los curas párrocos más cercanos. Esto va llevar a que progresivamente va a haber un cambio de profesionales. Se empiezan a ir los profesionales antiguos y empiezan a entrar profesionales nuevos, cosa que no ocurre en el centro, donde se mantienen el grueso de los profesionales que vienen desde el Comité Pro Paz. Es decir, se crean dos estilos, por así decirlo".

Mientras que la Vicaría funcionaba en Plaza de Armas como una ONG, en las Zonas los profesionales tenían que estar en consonancia con los vicarios zonales. Todo este proceso fue muy lento, con avances y retrocesos, pero en torno a 1988 se puede decir que *"está tendiendo a resolverse más bien hacia la perspectiva de que es un trabajo ejercido por católicos, no por cualquier hombre de buena voluntad, sino que a los profesionales se les empieza a exigir que sean católicos"*. Con ello la Vicaría culminaba su proceso de "confesionalización" del personal y el ecumenismo quedaba aparcado.

A principios de los ochenta también se comprueba que el régimen militar pretendía institucionalizar oficialmente su poder, y para ello convocó un plebiscito en donde el pueblo chileno debía realizar un discernimiento sobre una nueva Constitución. Todo el plebiscito fue un montaje para asegurar en el poder a Pinochet no ya como dictador sino como presidente. Las irregularidades de todo el proceso fueron evidentes, pero la Iglesia católica decidió no intervenir directamente. Por su parte, frente a esta institucionalización de los militares en el poder a través de un pseudoplebiscito, el PC, que había buscado hasta entonces sin éxito una estrategia de pacto antifascista con la Democracia Cristiana, decidió alentar la *"rebelión popular"* animada por el reciente triunfo de la Revolución sandinista, la cual testimoniaba que era posible hacer una Revolución en América Latina a pesar de los regímenes de Seguridad Nacional y del imperialismo de EEUU.

El año 1983 será el año del inicio de las *"protestas nacionales"* en Chile, que tendrán un gran dinamismo pero que traerán consigo un incremento de la represión por parte del gobierno de Pinochet. Ese mismo año la Iglesia de Santiago acoge a un nuevo arzobispo: Juan Francisco Fresno, que, como dijimos antes, sustituía a Raúl Silva Henríquez, jubilado de su cargo. Fresno fue acogido con frialdad por los cristianos más comprometidos en las luchas populares y en la defensa de los Derechos Humanos. Era una persona abiertamente de derecha:

"Ya en ese tiempo la Iglesia tenía una posición más de derecha. El nuncio favorecía el nombramiento de obispos muy de derecha también, algunos pinochetistas. El cardenal Silva se encontró bastante solitario. Debía renunciar. Tenía la edad. En Roma no le hacían mucho caso cuando habló de su sucesor. Había caído en cierta desgracia en Roma. Y entonces nombraron sucesor a alguien que era mucho más de derecha, monseñor Fresno. Un hombre bueno, pero yo creo que estructuralmente, visceralmente de derecha. Tenía más confianza con los militares que con los opositores".

Dos hechos le servían como carta de presentación: su comprensión del golpe cuando éste se produjo y la frase que exclamó la esposa de Pinochet cuando fue anunciada su designación, dando a entender que por fin Dios había escuchado sus plegarias mandando a Fresno como arzobispo. El gobierno militar se alegró con el nombramiento de Fresno, pero éste *"tomó una posición crítica frente a la dictadura"*. Ahora bien, Fresno venía con *"órdenes precisas de hacer que la Iglesia se retire como actor político"*.

2.3. ¿Por qué Ignacio Gutiérrez?.

Dentro de la lógica de distanciamiento de la Iglesia de lo político que hemos descrito, sorprende la elección del jesuita Ignacio Gutiérrez como vicario de la solidaridad. **Ignacio Gutiérrez** era un sacerdote español que en el momento de ser designado vicario, en diciembre de 1983, llevaba once años viviendo en la Zona Oeste inserto en medio del pueblo, ejerciendo su labor sacerdotal y aprendiendo de una experiencia de Iglesia profundamente viva. Los últimos seis años había sido párroco de la parroquia Jesús Obrero, donde le había tocado acompañar a uno de los sectores populares que más duramente había sufrido la represión del Estado. Ignacio tenía una clara *"opción por los más pobres"* y era muy crítico del asistencialismo al que se había visto abocado la Iglesia:

"La Iglesia no está feliz con los comedores. Porque la Iglesia no anuncia los comedores: anuncia el Reino".

En 1985, cuando había sido expulsado de Chile por su labor como vicario de la solidaridad escribiría:

"Hoy, al pensar en los muchos centenares de comedores infantiles y más tarde familiares que se abrieron en todo Chile, pero primordialmente en Santiago, para paliar el hambre y la mortalidad infantil temo que se pudo dar un balón de oxígeno a los causantes de tal genocidio y se permitió, sin quererlo, que el pueblo pobre se acostumbrara a gritar su descontento en las reuniones del comedor donde se juntaban algunos de los innumerables hambrientos y que su lucha fuese desviada hacia la organización interna de esa nueva institución, pero perdiera horizontes populares más amplios de dignificación".

Ignacio Gutiérrez no era precisamente la persona más adecuada para conducir la Vicaría hacia un trabajo más pastoral que político, más intraeclesial que social. Él mismo no acaba de entender porqué fue elegido. Nunca había hablado con Fresno antes de ser vicario, y pocas veces lo hizo después del nombramiento. Su primer encuentro con el arzobispo fue frío y escueto. Al parecer, como llegó a descubrir

tiempo después, los propios trabajadores de la Vicaría eran los que habían propuesto su nombre para sustituir a Juan de Castro.

El contexto en el que tenía que asumir la conducción de la Vicaría era muy duro:

"La situación que en ese momento imperaba en el país era atroz. El fracaso del modelo económico era total. Políticamente el gobierno no tenía otra línea que el endurecimiento progresivo, la represión a ultranza, el golpe y el castigo sin contemplaciones".

El interrogante era cómo tendría que actuar la Vicaría durante 1984 teniendo en cuenta la dureza de la represión. Una Vicaría que en los últimos tiempos había tenido menos protagonismo en el tema de la promoción y de la defensa de los Derechos humanos, siguiendo la estrategia que expusimos antes. Ambigüedad ante el sufrimiento que la Vicaría palpaba directamente en su contacto con la gente o compromiso abierto y consecuente con el pueblo empobrecido: esas eran las opciones. Ni Ignacio Gutiérrez ni los funcionarios de la institución querían que la Vicaría de la Solidaridad quedara convertida sólo *"en posta de primeros auxilios de tantos atropellos"*. Así pues, Ignacio Gutiérrez definió su tarea desde el primer momento como un compromiso *"por contemplar a Chile desde los ojos de los pobres"*. Y asumió la defensa de cada persona como un asunto de suma trascendencia, porque le preocupaba que pudiera haber situaciones a las que la Vicaría no les diera toda la importancia que merecían, lo cual sería una manera de colaborar con la represión. La opción del nuevo vicario era radical y tajante:

"Deseaba que nos supieran en lo grande y en lo pequeño atentos y dispuestos a ponernos por entero del lado de toda víctima de abusos. Además, los Derechos Humanos y su defensa o privilegian los derechos de los pobres o se convierten en retórica publicitaria".

Además, no estaba dispuesto a callar frente a la represión:

"No hablar significaba vaciar de contenido parte de la labor que era preciso hacer para que la publicidad de los crímenes al menos si no borrara sí pudiera contener el progresivo aumento de los desmanes. El silencio era dar carta blanca".

Numerosos hechos de violación de los Derechos Humanos tuvo que afrontar la Vicaría mientras Ignacio Gutiérrez llevó el timón de la misma, pero hubo uno que sacudió especialmente la conciencia nacional: se trata del caso de María Loreto Castillo y su compañero Héctor Muñoz. Ambos habían salido a pasear con unos amigos y nunca habían vuelto a su casa, según denunció la madre de María Loreto en la Vicaría de la Solidaridad. El 18 de mayo aparecía una noticia en la prensa en la que se informaba que una mujer "extremista", cuyos datos se desconocían, había muerto a causa de la explosión de una carga de dinamita que estaba colocando en una torre de alta tensión. Tras realizar las oportunas investigaciones los funcionarios de la Vicaría descubrieron que se trataba de María Loreto Castillo. Al mismo tiempo recibieron pistas del posible paradero de su compañero desaparecido. Miembros de la Vicaría lo localizaron, dialogaron con él y consiguieron descubrir lo que realmente había pasado: la noche que salieron de paseo y que desaparecieron habían sido detenidos por agentes de la CNI, los cuales, después de golpearles y acusarlos de supuestos atentados, los utilizaron para simular un acto terrorista en una torre de alta tensión.

Héctor Muñoz recuperó el sentido antes de que la dinamita que habían colocado junto a él estallara y pudo escapar. Su compañera no tuvo tanta suerte y murió dinamitada. Los titulares de los periódicos habían presentado el tema como "La extremista explosionada". El 3 de junio la Vicaría de la Solidaridad convocó una rueda de prensa en la que Héctor Muñoz relató todo lo que había ocurrido la noche del 18 de mayo y quedó al descubierto que María Loreto Castillo era realmente una mujer inocente que había sido dinamitada por agentes de la CNI y no una terrorista. Desde ese momento el gobierno militar empezó a rumiar la expulsión de Chile de Ignacio Gutiérrez.

Evento importante de ese mismo año, 1984, fue la "Jornada Chile Defiende la Vida", organizada por la Vicaría de la Solidaridad junto a otras organizaciones. Con ella la Vicaría pretendía ir más allá del amparo y la defensa de las víctimas y promover *"una fuerte campaña de movilización ciudadana"*. La cuestión era plantarle cara al régimen para que no siguiera pisoteando los derechos de los chilenos. Sin embargo, como hemos visto, este tipo de iniciativas contradecía las directrices que el anterior vicario había marcado por mandato de la jerarquía y que ahora reafirmaba Fresno con su actitud de "apoliticismo" y repliegue eclesial. De hecho, la Vicaría no sólo no organizaba actos masivos desde 1978, sino que los funcionarios de la misma tenían prohibido participar en actos públicos contra el régimen.

"En general la gente de la Vicaría tenía prohibición de participar en actos públicos por varias razones: una para no comprometer el trabajo mismo de la Vicaría, otra porque a veces tenía informaciones (entonces) si la detenían podía ser peligroso incluso para otras personas, y en general hubo siempre rechazo a que la gente participara".

Lo de evitar una detención que pudiera poner en peligro información confidencial era algo más lógico que prohibirlo porque pudiera "comprometer" el trabajo de la Vicaría. Esta segunda razón implicaba una determinada línea de acción que evitaba el conflicto directo, lo cual era muy difícil puesto que *"la Vicaría era el conflicto. La definición de conflicto estaba ahí"*. No se podía eludir salvo cayendo en complicidades con el régimen militar.

Carmen Garretón recuerda así lo que originó la "Jornada Chile Defiende la Vida" que se celebró el 9 de junio de 1984:

"En 1984 de repente vimos que en un año, entre mayo del 83 y mayo del 84, había alrededor de cien personas muertas por situaciones así como de manifestaciones, muchas manifestaciones desde las protestas, del 1º de mayo, en esas circunstancias habían personas muertas. Entonces se hizo conciencia de eso y la Vicaría editó un libro que se llamaba 'Por una Cultura de Vida... Basta de muertes', y cuando se lanzó ese libro se llamó al mismo tiempo a una jornada por la vida que no fue llamada sólo por la Vicaría, pero la Vicaría estuvo en la convocatoria, aunque nosotros en general no participábamos".

Reivindicar el derecho a la vida se convertía así en la petición más radical frente a un régimen que basaba su poder en la muerte. Decir vida era denunciar el terrorismo de Estado. Y en Plaza de Armas el pueblo se reunió para gritar de forma no violenta: ¡basta ya de muertes!

"Y ésta fue una cosa muy masiva, fue frente a la catedral con velas. Una cosa muy linda, muy masiva y no violenta".

La tensión entre el vicario de la solidaridad y el gobierno aumentaba en la medida en que aquel insistía en la denuncia. Al mismo tiempo se incrementó la tirantez entre Francisco Fresno e Ignacio Gutiérrez, que al no verse apoyado presentó su dimisión, la cual, sin embargo, no fue aceptada. Definitivamente, en octubre de 1984, estando Ignacio Gutiérrez en Europa, a donde había acudido para: reunirse en Roma con chilenos exiliados, visitar a las agencias europeas que cooperaban con los programas de la Vicaría y recoger el premio de los Derechos Humanos "Bruno Kreisky" en Viena, se le notificó que el gobierno militar chileno había decretado su expulsión de Chile, por lo que no podría volver a Santiago. Inmediatamente Fresno pidió su dimisión como vicario de la solidaridad.

Desde ese instante Ignacio Gutiérrez empezaba su exilio. No había cumplido ni siquiera un año como vicario. Ignacio Gutiérrez había hecho mucho daño a la imagen de la dictadura y por eso ésta se atrevió a apartar de Chile a un miembro de la Iglesia oficial. Que el gobierno militar expulsara al vicario no es extraño porque, aunque la dictadura quisiera evitar el conflicto directo con la jerarquía, no era la primera vez que atentaba contra los derechos de funcionarios de la Vicaría, ni sería la última (en 1985 José Manuel Parada, funcionario de la Vicaría, será degollado por los "escuadrones de la muerte" del gobierno chileno). Lo sorprendente es la pasividad de la jerarquía ante la expulsión de un vicario episcopal. Si, como dijimos más arriba, el vicario es el representante del arzobispo, la agresión era contra la Iglesia de Santiago. Sin embargo, un hecho que en otras circunstancias hubiera dado que hablar, se admitió sin más, ¿por qué?, porque el arzobispo, Francisco Fresno, era el primero que no estaba de acuerdo con la estrategia confrontacional de Ignacio Gutiérrez. Mientras que Fresno aconsejaba a sus vicarios que guardasen silencio, el vicario de la solidaridad no calló porque *"el silencio ante la escalada de represión y allanamiento era un escándalo para el pueblo"*. De ahí que la expulsión del vicario no fue sólo obra de Pinochet, la Iglesia oficial chilena fue su cómplice al no apoyar al vicario que ella misma había designado.

2.4. La Vicaría en los años previos a la "transición hacia la democracia".

El nuevo vicario elegido fue Santiago Tapia:

"Don Santiago era un personaje de Iglesia, un hombre bastante mayor. Don Santiago tenía setenta y tantos años. Él había trabajado dos temas: uno el tema de la Doctrina Social de la Iglesia y otro el tema del ecumenismo. Uno de los pocos curas que creen de verdad en el ecumenismo era don Santiago".

Además, era un hombre que llegó enfermo, padecía cancer, enfermedad que le causará la muerte el 14 de junio de 1987. Desde el primer momento encontrará el apoyo del obispo Sergio Valech y del secretario ejecutivo de la Vicaría, Enrique Palet, que desempeñaba esa función desde 1981 (y la desempeñará hasta 1989).

Vamos ahora a analizar dos acontecimientos muy importantes relacionados con la Vicaría que suceden en ese periodo que va desde finales de 1984 hasta el inicio de la "transición hacia la democracia": el asesinato de José Manuel Parada y el conflicto con la Fiscalía Militar.

El 29 de marzo de 1985 José Manuel Parada, trabajador de la Vicaría de la Solidaridad, y Manuel Guerrero fueron detenidos por un "comando de la muerte". Al día siguiente aparecieron degollados, junto a Santiago Nattino, en las cercanías del aeropuerto de Pudhauel. El hecho no sólo impactó enormemente a los funcionarios de la Vicaría, sino que conmovió a la opinión pública. **Carmén Garretón**, que trabajaba con él en la unidad de computación, lo recuerda así:

"Cuando lo mataron fue muy fuerte. Además, el día anterior habíamos estado realizando el archivo de muertos y viendo todas las clasificaciones. Al día siguiente tuve que ponerlo a él en el archivo. Eso fue muy fuerte".

Los tres asesinados eran comunistas. Ese era el nexo en común que podría explicar sus muertes:

"José Manuel Parada y Manuel Guerrero eran comunistas públicos. José Manuel Parada era hijo de padres comunistas, o sea tenía toda una trayectoria comunista".

Para Carmen Garretón hay tres posibles causas que podrían explicar su asesinato: el ser comunista, el ser funcionario de la Vicaría y que estaba investigando a partir de las declaraciones de un desertor de los organismos de seguridad, Andrés Valenzuela, la existencia de lo que después se llamó el "comando conjunto", que era responsable de la desaparición de muchas personas del PC.

El otro hecho fue el conflicto con la Fiscalía Militar. **María Luisa Sepúlveda** recuerda que en el año 86 llegó a la Vicaría un hombre que dijo que había salido a buscar trabajo por la mañana y que se encontró en medio de una situación de enfrentamiento y, al intentar alejarse de la misma, había recibido un balazo. Solicitaba atención médica en la Vicaría porque no quería acudir al servicio público, puesto que su hermano había sido secuestrado unos meses atrás. Comprobaron los hechos y efectivamente su hermano había sido secuestrado por los carabineros y lo habían dejado en un estado lamentable. En la Vicaría comprendieron el temor del hombre herido y le proporcionaron asistencia médica en un centro privado. Más tarde descubrieron que la historia era mentira y que ese hombre había participado en un asalto en el que había muerto un carabinero:

"A raíz de esa atención fue detenido un abogado nuestro y un médico. El médico estuvo más de un año preso y el abogado estuvo unos meses. Fuimos interrogados cuarenta funcionarios".

A raíz del proceso que abrió la Fiscalía Militar ésta pretendió investigar todos los archivos de la Vicaría, especialmente los que hacían referencia a la atención médica. Ahí saltó el conflicto porque *"la Iglesia decidió no entregarle información a la Fiscalía Militar"*. Los recursos llegaron hasta la Corte Suprema que dictaminó a favor de la Fiscalía en el sentido de que la Vicaría le tenía que facilitar la información, pero *"la Iglesia, la Vicaría, monseñor Valech, que era el vicario, se declaró en rebeldía y dijo que por un problema de conciencia no iba a entregar la información"*. El conflicto entre la Vicaría y el gobierno militar duraría ya hasta el final de éste.

Este hecho nos demuestra que la Iglesia podía plantar cara al régimen, y que de hecho lo hizo para algunas cuestiones, las que estaban en consonancia con la lógica de acción que se había marcado, y proteger la información de la Vicaría entraba dentro de esa lógica.

2.5. Valoraciones de la Vicaría de la Solidaridad.

Para terminar, queremos detenernos en la valoración que hacen de la Vicaría de la Solidaridad algunos de nuestros informantes. Vamos a escuchar a dos personas que pertenecieron a la Vicaría (Enrique Palet y Daniela Sánchez), a dos personas que nos hablan desde el exterior de esa institución (Maximiliano Salinas y Sergio Cárdenas) y a una persona que pertenece a la AFDD, que sin ser específicamente de la Vicaría, nació dentro de ella y mantuvo una relación muy especial con la misma hasta que la Agrupación se hizo autónoma.

- Para **Enrique Palet** la Vicaría de la Solidaridad interpretó lo que el cardenal Silva llamaba *"el alma de Chile"*: *"fue como el reservorio de valores y de características muy propias del alma del pueblo chileno en términos de solidaridad, de justicia, de Derechos Humanos"*. Para él la experiencia de la Vicaría fue *"extraordinaria"* tanto desde la perspectiva eclesial como teológica. Una experiencia que se proyectó a nivel latinoamericano e internacional y que, incluso, influyó en la Conferencia de Puebla. Además, la acción de la Vicaría, verdadero *"testimonio profético"* para Enrique Palet, sirvió para salvar vidas, preservar la libertad y potenciar la defensa de los Derechos Humanos como *"un valor esencial"* de la sociedad. Los Derechos Humanos pasaron a ser un tema que inquietó y movilizó a mucha gente a partir de la labor de la Vicaría. Labor que fue ejercida con mucha profesionalidad y transparencia. Labor que es *"un trabajo claramente eclesial"*, asumido por la Iglesia *"como una dimensión legítima (...) en sus características de servicio al hombre, todo hombre, sin distinción de posiciones religiosas ni de ningún tipo"*. Ahora bien, a pesar de definir a la Vicaría con esa característica de *"servicio a todo hombre"*, Enrique Palet reconoce con honestidad que *"alguna vez no fuimos demasiado justos, tuvimos que rechazar algunos casos que podían poner muy en riesgo la institucionalidad"*, porque podían dar al traste con la potencialidad de atención a miles de personas. En ese sentido fueron muy rigurosos con los criterios de trabajo.

- **Daniela Sánchez**, por su parte, partiendo de cuando la Vicaría era Comité, destaca todo lo que supuso de *"conversión personal"* frente al sufrimiento de la gente que acudía a pedir ayuda. Su acción no estaba motivada ni por el cambio de estructuras, ni por hacer una *"Iglesia especial"*, sino *"con una conciencia más bien de responder a la emergencia del primer momento"*. Posteriormente, cuando queda al descubierto la intención de crear un régimen fundacional por parte de la dictadura, el trabajo se plantea ya más a largo plazo, poniendo el énfasis en lo social, *"en el cambio sociocultural"*. Para Daniela Sánchez, el hecho de que en el plebiscito de octubre de 1988 se le dijera que NO a Pinochet fue fruto de ese trabajo a nivel de base que permitió *"un mayor desarrollo de identidades, de identidades en lo personal, de identidades en lo social"*. Todo un trabajo de reconstrucción del tejido social a nivel poblacional *"donde trabajamos con estas voluntades de promoción y defensa de los Derechos Humanos socioeconómicos"*. Todo lo cual se puede valorar como un *"trabajo de oposición, por su vinculación ¿no es cierto?, a través de la Vicaría, como gran símbolo..."*. Además, añade que para ella hay varias tensiones que emergen en la labor

de la Vicaría, tres de las cuales son: la tensión entre pastoral y acción social, la tensión entre asistencia y promoción, y la tensión entre "lo eclesial" y "lo político-partidario". Sobre éste último punto de conflicto Daniela Sánchez puntualiza que la Iglesia no tuvo una actitud de rechazo hacia la política en general, *"sino más bien a ciertos grupos dentro de la política que eran a su vez los grupos que por su disidencia de la dictadura fueron los grupos mayormente reprimidos"*. Sin embargo, no dudaban tanto ni tenían temores de los grupos *"formalmente llamados cristianos en la política"*, los cuales *"siempre actuaron con mayor impunidad al interior de la Iglesia"*. Como valoración global, Daniela Sánchez aporta que *"el balance de estos años cada vez que nos juntábamos la gente es el balance de una vida con mucho sentido"*. Las personas que trabajaron ahí pusieron *"las mejores reservas de uno mismo; las grandes tareas hacen grandes personas, ¿no?"*.

- Aunque **Maximiliano Salinas** perteneció al equipo de la Vicaría encargado de las publicaciones y la reflexión teológica, podemos decir que su vinculación es circunstancial, simplemente "pasó" por la Vicaría (llegó el 76 y la dejó el 77) por lo que su valoración la consideramos como la de alguien externo a la institución. Maximiliano Salinas compara el rol de la Vicaría de la Solidaridad con el que jugaron los obispos de la colonia: *"la Vicaría de la Solidaridad es el paralelo de los obispos de la Colonia, que eran funcionarios del rey, pero que tenían que defender la cagá que estaban dejando los conquistadores reales"*. En este sentido la Vicaría defendía la vida de la gente, *"de estos compadres que los están matando, eso tenía que hacerlo"*, pero su acción tenía un techo: *"tú no puedes llegar a cuestionar, no, no...paradigmas establecidos"*. La Vicaría no los cuestionó. Y Maximiliano pone el ejemplo de un folleto que él escribió en 1976 para la Vicaría titulado "Chile, la lucha de un pueblo de hermanos". En él intentaba conectar con el método de hacer historia de Enrique Dussel y CEHILA y se aventura a *"escribir una historia de Chile desde el punto de vista de los Derechos Humanos"*. El folleto abría como un flanco nuevo dentro de la acción de la Vicaría, un flanco *"que no estaba dispuesta la Vicaría a asumir"*. Demasiado tenía con el tema jurídico como para además: *"plantear el problema ideológico y de interpretación de la historia. Entonces, ese libro fue más bien ocultado, no se distribuyó. Además, provocó polémica al interior de la Iglesia, de los historiadores. Salió un historiador de la Iglesia criticando el texto, diciendo 'esto es marxismo', la típica cosa. Y entonces eso ayudó a que en ese momento Cristián Precht, vicario, (dijera) 'no, ahora no es ese asunto'"*. Finalmente, Maximiliano Salinas plantea que la Vicaría fue *"fruto de esa misma élite misionera de los 60 que quiere ir a los pobres, pero también con la ampliación de fronteras del imperio"*.

- **Sergio Cárdenas**, que perteneció a la Coordinadora de comunidades cristianas en sectores populares, piensa que la labor que realiza la Vicaría es fundamental *"en un momento histórico en el que se necesitaba una instancia de ese tipo"*: un organismo que denunciara los atropellos de los Derechos Humanos. Ahora bien, en la Vicaría *"no había una denuncia explícita frente al sistema político"*. No denuncia la totalidad del sistema que provoca esas violaciones de los Derechos Humanos. Además, a la hora de sacar un comunicado público tenía mucho cuidado para no poner en peligro su *"prestigio"* o provocar conflictos. Sergio hace hincapié también en la autonomía que existía a veces en el trabajo por zonas: *"la Vicaría sabía que a nivel de zonas la gente hacía su trabajo y muchas veces no tenía mucho que ver con lo que la Vicaría quería que hicieran, pero lo hacían igual"*. Eso sí, la Vicaría ofrecía una buena cobertura de apoyo formativo y recursos a nivel poblacional. Por cierto que Sergio destaca el papel tan importante que van a tener los simpatizantes y *"militantes de partidos claramente"*

definidos" (de la UP), creyentes o ateos, en todo el contacto de la Vicaría con el mundo poblacional, ya sea como funcionarios de la Vicaría o a partir de un trabajo en el seno de las poblaciones marginales. Por último, Sergio Cárdenas comenta que la Vicaría era una institución a la que llegaba "mucha plata" de fuera y "son muy famosos los pelambres, como decimos acá, o sea, las cosas que se comentan bajo bambalina digamos, de que los profesionales de la Vicaría de la Solidaridad ganaban mucha plata, mucho dinero en un momento en que la gente no ganaba mucha plata, digamos" (la solidaridad "profesional" estaba bien pagada).

- Para **Sola Sierra**, la Iglesia jugó un papel fundamental creando espacios donde la gente pudiera encontrarse. Reconoce que no estaban *"preparados anímicamente ni psicológicamente para lo que pasó"* y que las iniciativas del Comité para la Paz y la Vicaría ayudaron a asesorar a los desorientados por el golpe. La Iglesia actuó por *"una actitud de defensa del ser humano"*. Respecto a la relación de la Vicaría con la AFDD, Sola Sierra se fija especialmente en el papel que la AFDD jugó como conciencia crítica en la misma. Escuchémosla a ella directamente:

"Muchos vicarios que nombraban en la Vicaría de la Solidaridad, cuando recién llegaban decían 'luego se va a cerrar esto'. Y pasaba un tiempo y nosotros conversábamos con ellos hasta que lo lográbamos sensibilizar y llegaba a tener una posición acorde con las circunstancias. Y luego lo cambiaban y llegaba otro y llegaba también con esa disposición que había que hacer cambios y volvíamos a la carga y volvíamos a arremeter con ellos, y a conversar y le mandábamos una persona y le mandábamos otra. Entonces, también hasta el propio último vicario, que fue monseñor Valech, que también era obispo auxiliar de Santiago y era persona muy dura, después él llegó a reconocer que la presencia nuestra en la Vicaría y todo el trabajo que nosotros hacíamos a ellos los cambiaba y empezaban a sentir que el Evangelio era lo que nosotros hacíamos".

En fin, tanto el Comité de Cooperación para la Paz en Chile como la Vicaría de la Solidaridad fueron dos instrumentos de defensa de los Derechos Humanos y atención "al herido del camino" que testimoniaron la vertiente "samaritana" de la Iglesia católica chilena durante la dictadura. "Iglesia samaritana" que no estuvo exenta de contradicciones y necesidad de conversión, como nos decía Sola Sierra, al contacto con los que sufrían. La defensa de los Derechos Humanos en Chile a través de estos organismos oficiales, ecuménico el primero y católico el segundo, salvó vidas de las garras de la represión, evitó que hubiera más desaparecidos, alimentó a través de la creación de comedores y un largo etc. de acciones asistenciales y de promoción, pero lo que no hizo fue cuestionar desde su raíz el sistema de muerte que provocaba esa situación de injusticia. No sirvieron como "profetas" que denunciaran las causas profundas de la esclavitud del pueblo y anunciaran la verdadera salida del "Egipto chileno". Pinochet, su "Faraón", no vio amenazado su poder de asesinar en nombre de la civilización cristiana y occidental, o lo que es lo mismo en ese contexto, del neoliberalismo puro y duro.

CAPITULO IV

Respuestas de la Iglesia católica chilena ante el sistema neoliberal impuesto: "Iglesia profética".

INTRODUCCION

De la misma forma que la Iglesia "*gran institución*" articuló una respuesta frente a la violación de los Derechos Humanos, la Iglesia "*red de comunidades*" de base va a gestar maneras de oponerse, resistir y denunciar el sistema de muerte implantado por la dictadura chilena.

A través del Departamento de Zonas de la Vicaría de la Solidaridad, como ya vimos, la Iglesia oficial conectaba con las bases y canalizaba su apoyo en favor de la lucha por la supervivencia y de la promoción de los pobladores. Toda la dimensión asistencial, infravalorada en los años anteriores por los "cristianos de avanzada" que tenían sus miras en la revolución, va a ser apreciada y potenciada en estos años de cautiverio militar. Ahora bien, ya en 1975 Pablo Fontaine matizaba que este boom de la acción asistencial no consistía en "*un simple retorno a las formas antiguas de beneficiencia*", criticadas por la gente de izquierda porque eran un "*parche*" que mantenía la explotación del sistema capitalista aliviando de vez en cuando algunos de sus efectos más duros, pero no transformando de fondo las causas de tanta injusticia. Así, para que el trabajo asistencial sea "*válido y respete el crecimiento del pueblo*" debe tener estas características: a) no dar de lo que sobra sino de lo que se necesita y que los que tienen más tengan clara conciencia de que la ayuda no es una limosna sino "*una obligación en justicia*"; b) los que reciben la ayuda tienen que organizarse y no esperar pasivamente que se lo den todo hecho; c) los beneficiados deben reflexionar juntos sobre su situación para tener viva "*la conciencia de comunidad en la pobreza y en el esfuerzo por salir de ella*"; d) la necesidad de ayudar a otros debe "*aguijonear para que quienes pueden hacerlo busquen soluciones que hagan finalmente innecesaria dicha ayuda*". Pablo Fontaine además citaba unas palabras de Fernando Ariztía:

"Hay diversas actitudes que se podrían tomar: la primera es el solo quejarse con amargura sin mover un dedo; la otra sería contentarse con buscar parches asistenciales, y finalmente una tercera es el despertar de la población que los haga reaccionar frente a sus propios problemas. En esta línea van la Comunidades Cristianas".

Y efectivamente muchas comunidades cristianas, después de un primer momento de desconcierto, empezaron a reaccionar. Y sus respuestas a veces empezaron a ir más allá de la asistencia y/o la promoción. Empezaron también a cuestionar el sistema desde sus raíces y, en un derroche de creatividad, realizaron una denuncia profética directa y arriesgada contra el régimen militar. La lógica profética no entendía de posturas diplomáticas (esas suelen responder más a una

lógica sacerdotal, como puede constatarse en Chile mismo). Sobre esa dimensión profética de la Iglesia de base bajo la dictadura es sobre la que vamos a profundizar en este capítulo. Para ello vamos a analizar el papel de varios actores colectivos que responden a una lógica profética más que a una lógica asistencial o promocional (aunque lo normal es que en las comunidades convivan esas dimensiones: es decir, lo profético es fruto de una relación "cara a cara" con el sufrimiento de la gente que demanda, en un primer momento, una acción inmediata de asistencia; acción ésta que conduce, como consecuencia, a una búsqueda de las causas de ese dolor y a combatirlos). Esos actores serán: por un lado, la **Coordinadora de comunidades cristianas populares** y el **Movimiento Contra la Tortura "Sebastián Acevedo"**, ambos autónomos de la orgánica estructural de la Iglesia oficial, y por otro la **Vicaría de Pastoral Obrera**, que a pesar de ser una institución de la Iglesia "gran institución" va a jugar un rol profético importante, entre otras razones porque las personas que la van a dirigir tienen hondas raíces en los movimientos liberacionistas de los años sesenta. Además, vamos a analizar la **teología de la liberación** como teología profética durante estos años de represión militar; teología en la que se enmarcan esos tres actores. Pero antes de todo eso, vamos a analizar algunas características importantes de la **Iglesia de base** que nos van a permitir comprender con mayor claridad la acción de los actores colectivos que hemos elegido, porque la Coordinadora coordinará a comunidades cristianas populares, el Movimiento "Sebastián Acevedo" estará formado por cristianos de base y la Vicaría de Pastoral Obrera estará al servicio y "se llenará" de cristianos del mundo obrero que viven su fe en comunidades poblacionales.

1) IGLESIA DE BASE.

1.1. Identidad de la Iglesia de base en Chile.

No sólo la Iglesia "gran institución" se convirtió en el "alero" protector de los perseguidos. Las capillas de las poblaciones se convirtieron también en lugares de acogida para los perseguidos y lugar de encuentro para aquellos que querían reunirse y no podían hacerlo en otra parte. **Sergio Cárdenas** nos habla de ese rol de la Iglesia como espacio de encuentro donde se da una mutua influencia entre la gente de la comunidad y las personas no creyentes que llegan a la capilla buscando, sobre todo, el espacio físico donde poder reunirse:

"Durante la dictadura todo lo que son instancias sociales, todos los espacios de participación social fueron cerrados. Totalmente cerrados. Entonces, la Iglesia aparecía como el único lugar que no fue vulnerado en esos términos. Entonces, mucha militancia política se involucró, empezó a participar dentro de la Iglesia y fue una especie de evangelización para ellos porque muchos se hicieron cristianos. Muchos entraban simplemente para capear el temporal, pero de hecho terminaron siendo guías, participando en una comunidad. Entonces, yo creo que la participación de muchos políticos ayudó también a la Iglesia y a la gente que estaba dentro de la Iglesia a tomar más conciencia social".

Dos observaciones al respecto:

- La primera es que la Iglesia fue respetada en comparación con otras instituciones que fueron arrasadas, pero la invulnerabilidad no fue absoluta. Además, en el interior de la Iglesia, la vulnerabilidad ante la represión de las capillas de las poblaciones era mayor que la vulnerabilidad de la catedral, símbolo del poder eclesiástico. Es decir, la dictadura intentó tocar lo mínimo a la Iglesia, pero cuando la tocó lo hizo más veces en los barrios marginales que en el centro de Santiago. En este sentido **Jaime Escobar**, en su libro *Persecución a la Iglesia en Chile (martirologio 1973-1986)*, detalla la represión del régimen militar sobre las comunidades cristianas de base. En lo referente a los allanamientos y/o atentados realizados sobre recintos de Iglesia entre 1973 y 1986, demuestra que es más frecuente que sea sobre locales de parroquias y capillas en zonas periféricas que sobre el centro de Santiago. En este mismo libro se recoge también un texto de *Esteban Gumucio* titulado "Quemazón de iglesias" (con fecha 4/6/84) en el que el autor reflexiona sobre las capillas quemadas: *"Han quemado una Iglesia, tres y cuatro; pero nunca se sabe quiénes son los incendiarios...Nunca se sabe, cuando no quieren saber los del CNI"*. Pero más dura que los atentados contra los edificios fue la represión contra las personas, contra la Iglesia de base, porque la Iglesia son las personas y no el edificio. Esteban Gumucio lo expresa así:

"A Dios no le importa mucho que destruyan el templo de madera o de piedra. Lo que le importa a Dios es el dolor de los pobres que lo construyeron. A Dios -dijo don Lucho- le importa el motivo de las llamas, el corazón de odio comenzó el incendio.

Puede parecer chocante que lo diga yo, que soy un sacerdote: pero la verdad es que a Dios no le importan mucho los altares, ni le ofenden mucho que se desmoronen los ladrillos de sus templos y se pongan negros de humo los ángeles de yeso que regaló la señora Teolinda; lo que le importa a Dios es la pena de la señora Teolinda que compró suspirando de contenta por poder regalarlos a la comunidad; lo que le importa a Dios son los hombres, las mujeres y los niños que se juntan en el templo a escuchar la Palabra, a comentar la vida, a encender la esperanza, a decir la verdad.

Dios tiene unos templos de arquitectura de carne y sangre, unos templos pobres intocables. Cuando los idólatras del dinero y del poder, los torturan, los ultrajan, los queman de hambre, entonces, sí, están cometiendo un sacrilegio. Con cada uno de los torturados y desaparecidos de Chile, los incendiarios anónimos están quemando la nave principal de la Catedral del mundo, que son los pobres y los indefensos. Cuando destruyen por el terror las nevaduras del pueblo; cuando matan de hambre a los niños de nuestro pueblo; entonces están echando al suelo columnas del verdadero templo de Dios. ¡Eso sí que es sacrilegio!

En el corazón de las comunidades, seguiremos construyendo otros templos que no se pueden destruir por el fuego o la dinamita. Son templos delicados y fuertes a la vez. Sólo se rompen desde adentro, cuando los cristianos olvidamos edificar muros de justicia y ventanales que dejen entrar la libertad".

- La segunda observación es que la relación entre los cristianos de las comunidades y los militantes de las organizaciones populares no fue siempre una relación idílica. Se abrió toda una línea de reflexión para intentar comprender qué tipo de relación debía establecerse entre comunidades de base y movimiento popular, teniendo en cuenta que *"exagerando un poco, parecería, por ejemplo, que no es tanto la*

parroquia la que está en la población, sino la población la que trata de entrar a la Iglesia".

Sobre la relación entre comunidades de base y movimiento popular volveremos más adelante. Ahora vamos a analizar algunos aspectos de las comunidades. Para empezar es necesario recordar lo que ya dijimos en la *Introducción* al abordar la cuestión de los términos: comunidad cristiana de base, comunidad eclesial de base y comunidad cristiana popular. La realidad que se intenta captar con esas denominaciones es compleja. No es fácil dar una definición clara y concisa que abarque la totalidad y la diversidad de experiencias que se esconden tras esos nombres. Hay comunidades que potencian unas dimensiones y comunidades que potencian otras. Decir que la comunidad cristiana de base es el grupo formado por unas diez personas que se reúne habitualmente para reflexionar la Palabra de Dios y vivir comunitariamente la fe y que la comunidad eclesial de base hace referencia al grupo de unas doscientas familias que están vinculadas a una capilla en torno a diversas actividades y/o la celebración eucarística, nos aproxima a una conceptualización formal, numérica, pero no nos habla del estilo: si es una comunidad orientada sólo hacia lo eclesial, si tiene una dimensión social pero de carácter confesional (por ejemplo, los grupos de ayuda fraterna) o si, en cambio, sus miembros tienen una militancia activa en el movimiento popular a nivel personal, o, incluso, si es toda ella una comunidad que se inserta en lo social como comunidad desarrollando una gran conciencia política entre sus miembros... La realidad de las comunidades es compleja, no es monolítica. Es una experiencia viva, dinámica. Su configuración dependerá del talante de sus miembros, y demasiado a menudo, como muestra una vez más del poder del clero, del talante de los sacerdotes que se encargan de ellas, hasta tal punto que cuando el sacerdote es cambiado por otro cura más involucionista, muchas comunidades perderán su dinamismo y el laico más comprometido acabará dejando la comunidad.

Además, la comunidad de base no es necesariamente sinónimo de corriente progresista, "Iglesia liberadora" (que es un término que se utilizará mucho durante la dictadura) o "Iglesia de los pobres". Fernando Castillo, teólogo laico que asesorará a la Coordinadora de comunidades cristianas populares durante toda su existencia, escribe:

"No cabe duda que la inmensa mayoría de las Comunidades de Base han surgido y se han desarrollado en los sectores populares, esto es, en 'el mundo de los pobres', tanto en medios rurales, como en las poblaciones de las ciudades. Por otra parte, sin embargo, también es cierto que numerosas comunidades quedan atrapadas, desde su nacimiento, en el circuito estrecho de las preocupaciones, tareas y prácticas puramente intraeclesiales, sin poder desarrollar una identidad popular propia".

En septiembre de 1977 se reunieron en una jornada, celebrada en la casa de retiros "Padre Hurtado", laicos, sacerdotes y religiosas que pertenecían a comunidades de las zonas Sur, Oeste, Oriente y Norte de Santiago. En total fueron unos noventa participantes. Entre todos elaboraron una tipología de comunidades:

a) Comunidades cerradas: *"son comunidades cuyos miembros realizan actividades de socorro mutuo. Responden más bien a un tipo de comunitarismo.*

Comunidades más bien metidas para dentro, cerradas, intraeclesiales que le llamábamos, y con poco contacto explícito con el mundo poblacional, en los ámbitos más sociales, políticos, económicos...";

b) Comunidades abiertas. Se podían distinguir cuatro tipos:

1) la comunidad asistencial, *"en las que funcionan bolsas de trabajo, comedores, equipos de salud... pero todo meramente asistencial. Había conciencia social de que había problemas de pobreza, necesidades, etc., etc., pero se quedaban meramente en lo asistencial, como quien dice (eran) meros calmantes para la problemática que desde el punto de vista de nosotros era mucho más profunda";*

2) la comunidad de participación, que *"entregan la responsabilidad a los propios beneficiados que toman la dirección de la iniciativa". Estas comunidades tenían una relación más explícita con las organizaciones sociales de la población;*

3) comunidad de concientización, *"comunidades (que) se interrogan permanentemente acerca de las causas de los hechos periféricos con que se ven diariamente confrontados. Hay una lucha constante contra el acostumbrismo". Trabajaban mucho el análisis de la realidad, "eran comunidades con bastante conciencia crítica frente a todo lo que estaba sucediendo, tanto a nivel sociopolítico, como a nivel de la Iglesia";*

4) comunidad de compromiso, en la que ya *"no se trata del compromiso individual de los miembros de la comunidad sino de la comunidad como tal con los intereses de la clase trabajadora". Son comunidades que se plantean en profundidad el tema de las causas que provocan la situación en que están viviendo los sectores populares chilenos.*

Ahora bien, Sergio Cárdenas nos decía que ellos reconocían que ninguna comunidad vivía *"químicamente pura"* alguno de los *"tipos"* que habían elaborado. En la práctica se entremezclaban las distintas características. De todas formas, Fernando Castillo comenta que la comunidad de compromiso, en la que se trataba que *"la comunidad como tal asumiera un compromiso, no sólo frente a las consecuencias sino frente a las causas más permanentes de la situación de pobreza y opresión del mundo popular"*, se proponía como *"ideal"*. La definición de la comunidad de compromiso será la que sirva de marco práctico y conceptual de las comunidades que se vincularán en torno a la Coordinadora como comunidades cristianas populares.

Vamos ahora a escuchar varios testimonios en los que nuestros informantes hablan sobre las comunidades de base aportando elementos para la comprensión del fenómeno comunitario de base en Chile.

- **Gabriel Valdivieso** nos aporta la visión del sociólogo que ha trabajado el tema de las comunidades de base en Chile. En la investigación en la que él participó, en los años 1987-1988, pretendían analizar dos cosas: la inserción eclesial y la inserción societal de las comunidades de base. Respecto a la primera, se trataba de averiguar

cuál era *"la percepción que tenían de la jerarquía, cuál era la incorporación que las comunidades tenían a nivel parroquial, en sus actividades, etc.; si eran algo como paralelo dentro de la jerarquización de la Iglesia, dentro del organigrama de la Iglesia, o si estaban insertas, si se sentían insertas a ella"*. Y respecto a la segunda, la inserción societal, investigar *"cual era en el fondo su participación y su actitud frente a la política"*. Como resultado de su análisis llegaron a la conclusión de que las comunidades de base tenían una motivación fundamentalmente religiosa, *"era gente que no se planteaba conflictivamente, en general, frente a la jerarquía de la Iglesia"*, y desde el punto de vista sociopolítico *"eran más bien opositores del gobierno en ese momento sin ser revolucionarios, sí opositores. Sí se declaraban del lado de los perseguidos, del lado de los pobres, en contraste al gobierno de Pinochet aliado con los ricos, al poder"*.

Desde su punto de vista se había hecho mucho *"mito"* de las comunidades cristianas de base. *"Mito"* alimentado por la Coordinadora de comunidades cristianas populares, que presentaba el panorama de las comunidades cristianas de base como si éstas tuvieran *"una actitud muy combatiente, muy combativa, muy decididamente política"*, y *"mito"* alimentado también por los incondicionales del gobierno, como las editoriales del *"Mercurio"*, que insistían en *"el peligro de la Iglesia popular"*, es decir, *"como de una Iglesia totalmente paralela, ajena al Papa, digamos, ajena al arzobispo de Santiago, a la jerarquía"*. Para Gabriel Valdivieso no existía ni lo uno ni lo otro. Las comunidades de base tenían una actitud crítica hacia la jerarquía, pero *"en ningún caso una actitud contestataria"*. Eso sí, decían *"ojalá ellos nos representaran mejor, representaran mejor a los pobres, fueran más defensores de los Derechos Humanos"*, pero en general había también una *"actitud de aceptación frente a la acción de la jerarquía de la Iglesia durante ese tiempo"*.

- **Raúl Rosales**, teólogo laico, hace hincapié en la importancia de las comunidades de base durante la dictadura, importancia que radica en el hecho de que las comunidades eran y son más que un proyecto pastoral, *"implica toda una nueva comprensión de la realidad"*. Además, en el mundo popular la comunidad es una *"necesidad vital (porque) te ayuda a crecer. Empiezas a hablar. Empiezas a conversar, porque le tienes desconfianza a todo el mundo, porque no te atreves a plantear tus inquietudes por el temor a la represión, o lo que sea"*. En este sentido la comunidad de base es un lugar, no sólo espacial sino vital, donde se fue reconstruyendo el sujeto social durante la dictadura:

"El tener un espacio comunitario era una cosa que tú palpabas la trascendencia que había ahí, la importancia que tenía para reconstruir el sujeto social, reconstruir el tejido social, hacer que la gente perdiera el miedo, se comunicara, expresara sus problemas, fuera más sujeto, se atreviera a hacer algo en la realidad, saliera a la calle, defendiera sus derechos, etc. La comunidad es una cosa muy concreta. Un espacio para reencontrar la alegría de vivir, de celebrar la fiesta, la recuperación social, en fin, toda una cantidad de connotaciones muy concretas, muy corporales, muy materiales, ¿te fijas? (es) la comunidad".

Raúl Rosales añade que las comunidades son un fenómeno *"global, social, colectivo"*. Son un fenómeno de tanta trascendencia que no se puede reducir al calificativo de *"fenómeno religioso"*: *"la importancia simbólica que tiene la comunidad en medio de nuestros sujetos sociales tan disgregados, tan excluidos socialmente, es"*

incalculable". Y aporta un ejemplo: las comunidades fueron durante la dictadura verdaderos "semilleros de líderes": "si tú haces una encuesta en lo que es la zona Sur, ¡la cantidad de dirigentes de juntas de vecinos que surgieron de las comunidades de base!". Cantidad de gente con "vocación de servicio comunitario" o "capacidad de liderazgo" que se puso al servicio del movimiento popular. En fin, las comunidades de base "fueron clave en la rearticulación del movimiento social".

- Por su parte, **Ronaldo Muñoz**, teólogo y sacerdote, destaca el impulso inusitado que tomaron las comunidades de base durante el régimen militar.

"Las comunidades de base tomaron una fuerza, una importancia en medio del pueblo, que no habíamos esperado. Fuimos obligados a descubrir dimensiones del Evangelio mucho más profundas, mucho más exigentes, mucho más radicalmente liberadoras. No sólo en cuanto pueden inspirar, orientar un programa político para una sociedad más justa, sino en cuanto deben inspirar una resistencia, una fuerza para seguir luchando, siguiendo, amando, creyendo en la esperanza, creyendo en seres humanos, en situaciones de una violencia represiva extrema".

Todo eso significó, añade Ronaldo Muñoz, un reencuentro de la Iglesia de base, de *"la gente que se alimentaba del Evangelio en esa situación"*, con dimensiones de la vida del pueblo, *"de la memoria histórica de las luchas populares del pueblo y del catolicismo popular que hasta ese momento estaban un poquito dejadas al margen de nuestra reflexión, incluso de nuestra pastoral renovada por el Concilio"*. En este momento se promueven comunidades de base *"más populares, que venían menos de modelos un poquito gestados en el ambiente estudiantil, en ambientes de clase media"*. En fin, se tomó más en serio la tradición comunitaria del pueblo chileno, tradición que se remonta *"al pueblo andaluz": "la solidaridad popular, el sentido de la fraternidad, el sentido del compadrazgo, el sentido de la fiesta y de alimentar la fe, la alegría en medio de la dificultad, la pobreza, los miedos y las amenazas ¿verdad?"*. Y además, la recuperación de *"tradiciones de resistencia, tanto religiosa como del movimiento sindical o político de izquierda"*.

- **Mario Garcés**, laico, historiador, formó parte de la comunidad "Cristo Liberador" de Villa Francia: *"era una de las comunidades más activas de Santiago"*. En ella jugaron un papel muy importante sacerdotes como Mariano Puga y Roberto Bolton y *"un grupo de laicos que se había formado en el periodo de la UP, y algunos, incluso, como la Luisa Toledo, Manolo Vergara, que venían del MOAC"*. Ellos formaron un *"núcleo base"* que facilitó el proceso de encuentro entre *"el mundo cristiano y el mundo popular no cristiano, de izquierda, por decirlo así"*. A partir de ese encuentro *"se constituyó allí una comunidad tremendamente potente"*. Para Mario Garcés no hay dudas del rol de las comunidades cristianas: *"claramente la comunidad cristiana en ese momento es espacio de articulación de las distintas expresiones populares"*. Sobre todo en el periodo entre 1978 y 1983 *"las comunidades son el lugar de articulación del movimiento popular chileno. Yo lo digo casi con esa radicalidad"*. Hay una relación más fluida entre *"este mundo cristiano que forma parte de la Iglesia, por decirlo así, y este mundo de izquierda que llegó a la Iglesia"*. Se produce *"lo que Fernando Castillo llama la irrupción de los pobres en la Iglesia"*. Hay un incremento de la presencia popular en la Iglesia.

Cada uno de estos testimonios aporta matices que, lejos de contradecirse, configuran el mosaico de las comunidades de base en Chile. Ciertamente, como vimos brevemente en el primer capítulo, el origen de las comunidades de base fue una decisión pastoral de la jerarquía orientada a la descentralización de las parroquias. Además, en el origen de la mayoría de las comunidades chilenas se encuentra la Catequesis familiar. No hay motivos para cuestionar el origen y el talante religioso de las comunidades de base tal como lo plantea Gabriel Valdivieso. Ahora bien, él mismo dice que las comunidades eran fundamentalmente opositoras al régimen. Esa es ya una opción política, es decir, las comunidades se posicionan políticamente ante el sistema, que en este caso es la dictadura neoliberal. La comunidad es un microcosmos vital que permite vivir unos valores diferentes, valores que tienen sabor a vida y a fiesta, a justicia y a esperanza. Vivir la fraternidad como proyecto comunitario es ya en sí mismo un cuestionamiento para un sistema de muerte que se basa en el miedo, la represión y el individualismo. En este sentido, la comunidad de base no se reduce al ámbito reducido de la "sacristía", aunque eso es precisamente lo que se quiere decir a menudo cuando se dice que la comunidad es sobre todo un fenómeno religioso, como si lo religioso no tuviera nada que ver con la vida concreta, cotidiana. Por eso las comunidades pueden ser perfectamente un fenómeno específicamente religioso pero al mismo tiempo *"global, social, colectivo"*, como nos dice Raúl Rosales, No existe contradicción, aunque a veces haya quien lo viva y lo plantee como "departamentos estancos" en la vida del cristiano y de la comunidad.

Por otra parte, la dimensión social de la comunidad puede vivirse de formas diferentes: bien siendo *"semillero de líderes"*, animando al compromiso personal de los miembros de la comunidad en las organizaciones de la población, bien tomando un compromiso colectivo como comunidad, como es el caso de la comunidad "Cristo Liberador" de Villa Francia, o bien siendo sólo, que no es poco, espacio de rearticulación del entramado social al dar cobijo a los militantes del movimiento popular.

Por último, un dato importante que aportan Ronaldo Muñoz y Mario Garcés: la entrada de lo popular en la Iglesia. Ronaldo lo plantea como un ir descubriendo la propia tradición del pueblo "pobre" en todo lo que tiene de valores comunitarios. Es decir, que las comunidades tengan el arraigo popular que no tuvo el "cristianismo de avanzada" de los sesenta. Que la identidad popular no fuera sólo una palabra, sino un verdadero protagonismo de los sectores populares como sujetos de las comunidades de base y de las luchas populares. La "irrupción" de los "pobres" en la Iglesia se produce con fuerza durante la dictadura, y ese proceso es motivo de conversión.

1.2. La dimensión profética y liberadora de las comunidades de base.

La conclusión a la que llegamos después de analizar la "tipología" de comunidades de base de la que nos hablaba Sergio Cárdenas y de escuchar los cuatro testimonios anteriores es que la realidad del movimiento de comunidades de base en Chile es compleja. Hay comunidades que van desde el polo más religioso, entendido como comunidad intraeclesial en exclusividad, hasta comunidades que se convierten en vanguardia de reivindicación política frente al sistema de opresión impuesto por el régimen militar. Nosotros vamos a analizar ese grupo que se acerca más a este segundo polo, que es el que asume a pesar del riesgo la conflictividad del talante

profético. **Fernando Aliaga**, en su testimonio, dibuja el perfil de ese talante con bastante precisión. Las personas que viven el talante profético se caracterizan por cuatro rasgos:

1) Por su estilo de vida (el profetismo es sobre todo un estilo de vida). En el caso de los sacerdotes o religiosas que se insertan en las poblaciones, *"estilo de vida de pobreza junto a los pobres"* que les lleva a ganarse el pan con su trabajo y a *"dejar la comodidad de la parroquia e irse a vivir a una media-agua"*.

2) Por denunciar los atropellos que se hacen contra la vida de los "pobres": en esto ellos tienen una postura *"muy tajante, muy intransigente"*.

3) Por hacer un opción política desde las organizaciones de los "pobres": *"ellos entienden que sin una propuesta política no hay salida, el evangelio no tiene frutos, no tiene posibilidades de ser semilla que crezca"*. Favorecen todo lo organizativo.

4) Por su crítica a la estructura de la Iglesia.

Es decir, estilo de vida de "pobreza", denuncia tajante, opción por la organización de los sectores populares y crítica de las estructuras de poder de la Iglesia. Poder que está en manos de sectores eclesiásticos que en el mejor de los casos mantienen actitudes de defensa "diplomática" de los Derechos Humanos (además de la ambigüedad del discurso y de la complicidad abierta de los que son "allegados" al régimen) frente a ese sistema que le quita la vida a los "pobres". En cambio, desde el no poder, la "lógica profética" se sitúa en la periferia del sistema, denuncia radicalmente el centro económico, político e ideológico que lo sostiene y apuesta por la organización de las bases para "salir fuera" del mismo. No se contenta con poner "parches", sino que desafía las causas que matan a los "pobres". La "lógica profética", además, suele ser bastante autónoma de la "lógica sacerdotal", por lo que entrará en contradicción con ella originando el conflicto.

En 1981 **Ronaldo Muñoz** escribía un artículo: "La acción social, desde la perspectiva de los pobres". En él realizaba un comentario sobre las "Orientaciones Pastorales" de los obispos de Chile para el periodo 1982-85. Después de precisar que la asistencia, la promoción y la solidaridad, acciones indicadas por el documento, eran tres líneas de acción precisas para enfrentar los males sociales, apuntaba que:

"Llama la atención que no se haga aquí ninguna referencia al sistema económico, político e ideológico que nos rige, sistema que constituye la causa estructural de esos males sociales".

Después de referirse a las alusiones abstractas del documento sobre el sistema (*"necesidad de criticar y transformar las estructuras pecaminosas de la sociedad"*), añadía que: *"no se le `pone nombre' a la dictadura capitalista que históricamente nos oprime y nos corrompe"*. Acto seguido abordaba con claridad y rotundidad el tema del *"Evangelio frente al sistema"* y escribía:

"Me parece de vital importancia reaccionar contra una tendencia en la Iglesia a escamotear -por miedo, por cansancio o por un `realismo' dudosamente cristiano- la cuestión del sistema que nos rige. No podemos `sacarle la vuelta' a

esta cuestión, ni en el nivel del diagnóstico, si realmente miramos nuestra realidad social `con los ojos de Jesús' y `desde la perspectiva de los pobres'; ni en el nivel de la acción, si realmente queremos ser un Samaritano que no sólo `pone de pie al herido', sino también trabaja `para que nunca más haya heridos en el camino'".

Su análisis proseguía señalando las consecuencias que se derivarían si la Iglesia no afrontaba "la cuestión del sistema":

"De otro modo, podríamos sanar o aliviar algunos efectos del sistema, pero estaríamos al mismo tiempo -tácitamente- reconociendo el sistema mismo como sagrado e intangible; estaríamos reduciendo la acción de la Iglesia al espacio que el mismo sistema nos asigna, de acuerdo con la ideología y los intereses del grupo dominante".

Anotaba la indispensabilidad de la lucha contra el sistema...

"Pero es indispensable también la acción frente al sistema mismo, es decir, frente a las estructuras socio-económicas, políticas e ideológicas que configuran e imponen ese `contexto en que vivimos'".

...Y la necesidad de realizar efectivamente la "misión profética" de la Iglesia:

"Tiene también frente al sistema una responsabilidad directa, por su misión profética. Ésta incluye la denuncia pública y `por su nombre' de las estructuras de pecado que institucionalizan la injusticia, la violencia y la idolatría".

Las comunidades de base que se plantean con más radicalidad la denuncia del sistema con "nombre y apellidos" serán las que, de una u otra manera, se vincularán a través de la Coordinadora de comunidades cristianas populares. Vinculación que, como ya veremos, se dará en diferentes niveles.

Fernando Castillo, que como dijimos fue el asesor de la Coordinadora, define lo que es la "Iglesia liberadora", que no es más que la parte de la Iglesia de base que tiene una opción frente al sistema más tajante. Vamos a detenernos en la identidad y en la proyección política de este concepto porque recoge claves importantes para comprender la lógica de acción de las comunidades de base que luchan por una verdadera liberación. Eso sí, de la misma forma que al hablar de la Iglesia oficial se puede relacionar cada concepto con una realidad concreta al tratarse ya de una Iglesia establecida, dentro de la definición de "Iglesia liberadora" hay mucho de proyecto, es decir, a menudo las definiciones no nos dicen sólo lo que es sino lo que quiere ser, de tal manera que va abriendo una corriente al interior de la Iglesia a través de lo que se avanza en la praxis y en el discurso (y ya sabemos que el discurso tiene siempre "más altos vuelos"). Y la verdad es que no se le puede pedir más a una experiencia de Iglesia de base que apenas tenía dos décadas de vida, vida por lo demás llena de acontecimientos acelerados, persecuciones y construcciones teológicas sobre la marcha. La "Iglesia liberadora" era, pues, un proyecto de Iglesia que diversas comunidades de base empezaban a vivir, y a pensar, en medio de las dificultades de la dictadura, echando raíces en el periodo anterior pero matizando nuevos descubrimientos.

Como rasgos que definen la *"nueva identidad cristiana"*, Fernando Castillo señala cuatro: *"la opción por los pobres"*, *"el compromiso con el pueblo y su liberación"*, *"la defensa de los derechos humanos"* y *"las prácticas de solidaridad"*. Básicamente, los aspectos que a partir del testimonio de Fernando Aliaga hemos considerado como definitorios de una línea profética. Ahora bien, ¿cómo se expresa la dimensión política de la *"Iglesia liberadora"*? *"se ha expresado tanto en el rechazo al sistema vigente como en la afirmación de su superación"*. Éste es fundamentalmente el compromiso político de la *"Iglesia liberadora"*. Fernando Castillo especifica qué es lo que se rechaza: *"la dictadura militar por ser un sistema político que niega y viola los derechos humanos"*, el *"sistema económico neoliberal, porque pisotea los derechos más elementales de las clases populares, y establece el dinero y el lucro como los criterios principales de la vida social"*, el *"sistema ideológico basado en la 'doctrina de la seguridad nacional' y en la cultura del consumismo e individualismo"*. Después, concreta qué es lo que se afirma desde la *"Iglesia liberadora"*: *"la democracia como sistema político que hace posibles la libertad no sólo formal, sino real, y la dignidad humana tanto a nivel personal como colectivo"*, *"los derechos humanos como concreción del derecho fundamental a la vida"*, *"la participación popular como contenido real de un sistema democrático"*, *"la solidaridad como eje de una nueva cultura, popular y liberadora"*, *"un cambio profundo en la sociedad hacia la superación del capitalismo, esto es, hacia el socialismo"*.

En conclusión, una *"nueva identidad cristiana"* más profética, que rechaza el sistema de la dictadura neoliberal y afirma la construcción de un nuevo sistema democrático que se fundamente, no en cualquier democracia (ya que el neoliberalismo como sistema puede seguir dominando a través de las democracias formales), sino en una democracia donde el pueblo sea sujeto real, activo, y se construya una nueva cultura que hunda sus raíces en la solidaridad y no en la expoliación. El horizonte utópico de las propuestas no se rebajan a pesar de las dificultades. Se tiene conciencia de que el que aplasta la vida del pueblo no es sólo el dictador sino el sistema económico que necesita de dictadores para poder implantarse.

Además, precisar que si en los años sesenta la opción de las comunidades de base que buscaban la liberación fue una *"opción por el socialismo"* (que no incluía un proyecto de Iglesia), ahora, durante la dictadura, la *"opción por los pobres"* se va a definir como la opción fundamental de la *"Iglesia liberadora"*:

"Ahora, en cambio, hay un proyecto de Iglesia: la opción por los pobres es fundamental. A ninguno de nosotros, en los 60, se nos ocurrió optar por los pobres, sino que optamos por el socialismo, por una ideología y por un movimiento. Ahora se está hablando de un proyecto de Iglesia, de Iglesia popular, de Iglesia liberadora, de Iglesia de los pobres".

Por último, comentar que aparece una alusión explícita al socialismo, entendido éste como *"proyecto popular"* y no como adhesión a una ideología exclusivamente predefinida por el *"marxismo-leninismo"*: *"no se ve el socialismo como 'aplicación' de una teoría o ideología, sino como resultado del quehacer de un pueblo"*. Hay que tener en cuenta que la mayoría de los cristianos vinculados a la Iglesia de base en esta dimensión más profética o eran de izquierda o estaban cercanos a la izquierda, por lo que el proyecto de un socialismo como construcción popular era algo que estaba presente.

2) COORDINADORA DE COMUNIDADES CRISTIANAS POPULARES.

2.1. Origen y planteamientos institucionales.

En 1979 fue creada la Coordinadora de comunidades cristianas populares en Santiago. Coordinadora que pretendía servir como aglutinante de las experiencias comunitarias de base que se vivían con un mayor compromiso político. La Coordinadora, desde sus primeros pasos, fue una instancia que quería estar al servicio de las comunidades cristianas populares, tanto a nivel de reflexión como a nivel de la organización de actos que pudieran aunar a las comunidades en expresiones colectivas de fe en el Dios de la vida frente al sistema de muerte implantado en Chile. No se trataba de una Coordinadora "orgánica" al movimiento de comunidades en el sentido de arrogarse una representatividad del conjunto de las comunidades como si la Coordinadora fuera una especie de comité ejecutivo de las mismas. La Coordinadora no tenía un talante ni ejecutivo ni directivo, sino de servicio.

"Fue una instancia, su nombre lo dice, de coordinación. Una cosa que es importante aclarar: nunca la Coordinadora ejerció ni pretendió ejercer una coordinación permanente de la vida y de la línea de las comunidades, sino que fue una instancia para organizar algunos eventos, encuentros o expresiones de fe y esperanza populares de las comunidades. ¡Puntuales, puntuales! Nunca hizo más que eso, ni pretendió hacerlo. Yo creo que eso es importante. Puede ser que una que otra persona de ahí haya tenido personalmente una posición como que hubiera deseado o esperado más de la Coordinadora, pero yo creo que es importante aclarar eso porque en lo positivo eso significó que las comunidades en momentos importantes y muy significativos de la vida de la ciudad, del pueblo o del país, pudieron expresar con un lenguaje creyente y popular un sentir profético que brotaba de la fe del pueblo y que era un mensaje para el propio pueblo".

¿Quiénes formaban parte de la Coordinadora? Laicos, sacerdotes y religiosas vinculados a la vida de las comunidades. Gente que participaba de esa experiencia y tenía cierta llegada a ese mundo como para dinamizar la participación de las comunidades en los eventos coordinados por la Coordinadora.

No se trataba de una representatividad "orgánica", es decir, una comunidad, un representante. No, no era ese tipo de coordinación. Siempre hubo más comunidades vinculadas a la Coordinadora que miembros tuvo ésta. Era una coordinación más bien "carismática". A la Coordinadora se incorporaban personas que querían prestar ese servicio al mundo de las comunidades cristianas populares. No era una incorporación tras previa elección ni nada por el estilo. La forma como se incorporó **Sergio Cárdenas**, que llegó a ser secretario ejecutivo unos años después, nos alumbra la forma de incorporación y de pertenencia a la Coordinadora:

"Andrés (Labbé) me invitó a participar, o él me habló y me invitó a participar en la Coordinadora de comunidades cristianas populares. La cosa es que yo empecé a participar en el año yo diría 79, 80".

La Coordinadora se configuró como una minoría muy dinámica y capacitada, como una verdadera "élite" que era vanguardia del proyecto de "Iglesia liberadora": *"yo me encontraba que estaba con grandes próceres de la Iglesia, de la Iglesia liberadora como decíamos".* Sergio Cárdenas comenta:

"Cuando yo llegué a la Coordinadora yo recuerdo que me impresionó mucho porque sentía que era gente como muy capa, como decimos acá, pastoralmente muy capa, que tenían una capacidad de expresar, de verbalizar su experiencia, su denuncia, su propuesta, que a mí me llamaba mucho la atención viniendo de laicos. No me llamaba tanto la atención que fueran curas o teólogos, en fin, no me llamaba mucho la atención, porque era esperable de ellos una cosa así. Pero laicos que fueran tan conscientes, tan metidos en la pelea y tan pastoralmente maduros a mí me llamaba mucho la atención, no era una práctica que yo tenía, digamos".

Otros testimonios también hacen alusión a la gente que participaba en la Coordinadora, enfatizando igualmente la presencia de personas significativas, "los más puntuos", en lo que era el mundo de las comunidades cristianas populares:

"La Coordinadora era un grupo de personas muy significativo, cristianos muy conscientes: había agentes pastorales de todas las zonas, representantes de los decanatos, gente clave, laicos también clave de algunos sectores".

Una cuestión permanente en la Coordinadora fue la cuestión de la identidad de las comunidades cristianas populares. ¿A qué se podía llamar comunidad cristiana popular?. Aclarar esa identidad era fundamental, entre otras cosas, para saber a quién coordinaba realmente la Coordinadora. Como ya vimos antes, el mundo de las comunidades de base era complejo y heterogéneo. De ahí la necesidad de marcar unos perfiles mínimos que permitiera saber de qué se estaba hablando cuando se decía comunidad cristiana popular. Según la tipología que analizamos más arriba, que había sido elaborada en la jornada de comunidades de base de 1977, el "ideal" propuesto era la "comunidad de compromiso". **Raúl Rosales** dice al respecto: la Coordinadora "trata de aglutinar más bien las comunidades con mayor conciencia política, con mayor visión de la coyuntura, dijéramos, las más politizadas, podríamos decir". De todas formas, aunque básicamente ese fuera el criterio, afinaron la definición no sólo por una cuestión de tener clara su propia identidad, sino también para evitar conflictos con una Iglesia jerárquica que veía el fantasma de "Cristianos por el Socialismo" en todo aquello que tuviese connotaciones de "Iglesia de los pobres" o "Iglesia liberadora". Además, tras la revolución nicaragüense de 1979 y el surgimiento de la Iglesia popular en Nicaragua todo "lo popular" se miraba con lupa.

En la jornada de noviembre de 1978, conducida por la Vicaría de Pastoral Obrera (todavía la Coordinadora no existía como tal) el tema de la identidad es analizado y se trazan unas pinceladas que intentan identificar quiénes son:

"Se trata de comunidades que `en mayor o menor grado' se caracterizan así: `Sus integrantes, trabajadores cristianos, tienen algún grado de conciencia de la realidad y problemática de los trabajadores'; `realizan la evangelización a partir de la realidad'; `tienen alguna participación en las organizaciones obreras".

La definición es todavía muy vaga y además hace excesivo hincapié en el carácter obrero de las comunidades, teniendo en cuenta que éstas realmente van a estar más configuradas por "lo poblacional" (mujeres, cesantes, jóvenes...) que por lo específicamente obrero, aunque también participaran trabajadores en las comunidades, por supuesto. Esto se puede deber a la influencia de la Vicaría de Pastoral Obrera, cuyo centro de actuación era el mundo de los trabajadores, y a la

influencia del marxismo ortodoxo, para el cual el sujeto por excelencia de transformación social era el obrero, de ahí el protagonismo que se le otorgaba. De hecho, en ese encuentro participaron 164 personas que representaban a 51 comunidades. De esas 164, las actas decían que 123 eran trabajadores. Sergio Cárdenas, al comentar dichas actas, recordaba que no sólo hubo trabajadores, que también hubo cesantes, los cuales no están recogidos como tales en el recuento, lo que hace pensar que fueron englobados como pertenecientes al mundo del trabajo a pesar de la cesantía, lo cual no es demasiado real porque, como analizaba Mario Garcés en su testimonio, la vida del cesante va a girar más en torno de la población que de la fábrica. Este esquema tan marcado por el mundo obrero va a ser superado cuando la Coordinadora surja como tal y la identidad empiece a girar en torno a "lo popular", concepto que puede resultar ambiguo y que ellos se esfuerzan en definir con la mayor precisión posible. Bajo "lo popular" tiene ya cabida tanto la dimensión poblacional como la obrera.

En este sentido, el documento elaborado por la Coordinadora en mayo de 1981 a raíz de una jornada de reflexión de las comunidades, va a sistematizar la experiencia de éstas desde dentro de la propia Coordinadora (y no como otros documentos que habían sido elaborados desde la Vicaría de Pastoral Obrera). Para Sergio Cárdenas este documento, que aclara la identidad y la estrategia de las comunidades cristianas populares y de la Coordinadora, es un "*documentazo*".

Una primera parte del documento está destinada a aclarar lo que no es una comunidad cristiana popular y lo que sí es una comunidad cristiana popular. Seis rasgos la caracterizan:

"a) Somos un grupo del pueblo; b) somos pueblo creyente, discípulos de Cristo Liberador; c) que partimos de la vida y realidad del pueblo; d) que a la luz de la Biblia, discernimos la realidad y nuestras prácticas; e) que celebramos la vida y muerte del pueblo en la fe y en la esperanza; e) que transformamos".

Una segunda parte del documento aborda el tema de "*La comunidad cristiana popular, su inserción, comunión y autonomía*". En ella se dejaba claro su doble vertiente: popular y eclesial. Popular por su inserción en los sectores populares. Eclesial por su comunión con la Iglesia. Inserción y comunión que se vivían desde la autonomía. El porqué de esa autonomía queda expresado en estas palabras de Sergio Cárdenas sobre la propuesta de autonomía respecto a la Iglesia oficial que planteaba Fernando Castillo, asesor teológico de la Coordinadora:

"Fernando siempre apostó por una estrategia de autonomía de la Iglesia, digamos, no paralelismo ni Iglesia popular paralela, sino que él decía que estaba dentro de la Iglesia fundamentalmente, pero que la Iglesia siempre tenía un tope, en la Iglesia siempre había un techo que al final hacía muy difícil poder desarrollar orientaciones más liberadoras. Entonces, había un aspecto que se podía desarrollar dentro de la Iglesia, pero otro que no, que tenía que desarrollarse necesariamente fuera. Y eso lo podían hacer las comunidades. Las comunidades tenían autonomía y podían hacer efectivamente esa experiencia autónoma de mucha más denuncia".

A pesar de que la Coordinadora explicitó en repetidas ocasiones su comunión con la Iglesia, su eclesialidad, la Iglesia jerárquica se mostró a la defensiva ante esta experiencia que se escapaba a su control directo. Ser autónomo era pasar a ser inmediatamente sospechoso de paralelismo. Sospecha que hundía sus raíces en la posibilidad de que una experiencia como "Cristianos por el Socialismo" pudiera renacer y, además, sospecha que era alentada por la sombra de la "Iglesia popular" nicaragüense, y eso a pesar de que la definición de comunidad cristiana popular que se hizo estaba más cerca de las conclusiones de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano celebrada en Puebla en 1979, que de la definición y vivencia de la "Iglesia popular" en Nicaragua. Las comunidades cristianas populares defendieron la legitimidad de la "Iglesia popular" en Nicaragua frente a los ataques de la jerarquía y la autoridad vaticana, pero eso no quiere decir que no percibieran que la experiencia nicaragüense tenía un carácter distinto a la experiencia de las comunidades de base en Chile. La Coordinadora no buscaba reproducir la "Iglesia popular" de Nicaragua en Chile. Pero eso quedaba patente en la definición de su identidad, aunque para la jerarquía chilena no quedara claro:

"Muchas veces, en las preguntas o en las opiniones que emitían algunos miembros de la jerarquía o los asesores teológicos de ella se dejaba ver que ellos tenían una imagen de las CCP como si éstas fueran comunidades organizadas 'al margen' de la Iglesia, o al margen de la pastoral normal; comunidades que serían paralelas a las comunidades 'eclesiales' y que entrarían en competencia con ellas".

Sin embargo, las comunidades que coordinaba la Coordinadora eran las mismas "pequeñas comunidades -muchas veces organizadas en torno a una capilla poblacional- que constituían la presencia 'oficial' de la Iglesia en esos barrios populares". Eso sí, de entre todas esas, las que optaban por un mayor compromiso profético eran las que se vinculaban en torno de la Coordinadora. Pero su origen era el mismo, no eran ajenas a la pastoral oficial.

De todas formas, para evitar conflictos innecesarios, a fines de 1982 se cambió el nombre de la Coordinadora, que pasó a llamarse **Coordinadora de comunidades cristianas en sectores populares**, aunque el proceso posterior dejará al descubierto que el problema no era el nombre. **Sergio Cárdenas** recuerda que cambiaron el nombre para aclarar que:

"Lo que queremos decir es que son comunidades cristianas de sectores populares o en sectores populares, ¡como quieran!, pero de sectores populares. Esa era la idea. Entonces, el nombre tiene que ver primero con una ubicación geográfica, territorial, específica. Son comunidades que están dentro de los pobres. Son del pueblo. Son de poblaciones. No son cualquier comunidad. Segundo, tiene que ver el nombre con una opción también que hace la Coordinadora. O sea la Coordinadora quiere hacer una coordinación de comunidades que tienen una opción por los pobres, una opción popular aunque sean pobres. O sea, ser pobre no es una ventaja ni una tarjeta de presentación de que, por sí mismo, ya estoy optando por los pobres y tengo asumido el tema de los Derechos Humanos en mi práctica, en mi compromiso".

Las comunidades cristianas populares, o "en sectores populares" como se llamarán después, querían hacer realidad la tan nombrada "Iglesia de los pobres", la

cual implicaba un proyecto de liberación auténtico para los excluidos y oprimidos por el sistema. De ahí su insistencia en el carácter profético de la Iglesia. Profetismo que adquiere gran importancia en la vida de las comunidades durante el cautiverio militar y que se va a expresar con gestos que denuncian claramente no sólo los atropellos de los Derechos Humanos, sino la dictadura como sistema de muerte.

Además, un rasgo más caracterizaba el proyecto de "Iglesia liberadora": que realmente los laicos asumieran el protagonismo del que tanto se había hablado desde el Concilio Vaticano II. Se pondrá especial empeño en hacer esto realidad, a pesar de las dificultades del "clericalismo" del pueblo chileno. Los propios sacerdotes de las comunidades de base, a pesar de apostar abiertamente por no utilizar el "poder" que tenían por el hecho de pertenecer al clero, a menudo era gente con tanto carisma que en el fondo eran ellos los que marcaban el estilo de las comunidades, lo cual creará un déficit de madurez en las mismas. El testimonio de Sergio Cárdenas al referirse a los "*próceres de la Iglesia liberadora*" que formaban parte de la Coordinadora ya lo expresaba al hacer alusión, por ejemplo, a Mariano Puga, un sacerdote de tal carisma que había que "*escucharlo no más*".

Todo esto significaba no sólo una propuesta de acciones en común, sino una propuesta de Iglesia que se definía a partir de la vida de fe y compromiso de las comunidades de base, comunidades que querían articularse a la manera de "red", configurando una nueva organización eclesial: "*la propuesta nuestra en el fondo era (que) la Iglesia tiene que ser una Iglesia de comunidades. La Iglesia de base es una comunidad de comunidades*". Nueva manera de ser Iglesia que traería consigo un cambio en el centro de gravedad con respecto a la Iglesia "gran institución".

2.2. Convocatoria popular de la Coordinadora: Vía Crucis y Encuentros.

Esta corriente de vida y pensamiento teológico y social que representan las comunidades cristianas en sectores populares se expresará colectivamente a través de varios gestos. El más importante de ellos por su poder de convocatoria fue el "**Vía Crucis Popular**", expresión profética del pueblo creyente chileno que reactualizaba la pasión de Jesús por las calles de Santiago, como memoria subversiva que clamaba en medio de la dictadura denunciando "esa pasión" tantas veces repetidas. El primero de ellos se organizó en 1980:

"Peregrinó hacia el patio 29 del Cementerio General, donde - según se rumoreaba ya entonces- había gran cantidad de tumbas signadas con 'N.N.' y que correspondían a detenidos desaparecidos. En el contexto político de entonces, se trataba de un inusitado acto público de denuncia frente a la dictadura y sus prácticas represivas. De ahí en adelante se fue afianzando un estilo en los Vía Crucis Populares en los que la denuncia profética adquirió rasgos simultáneamente políticos y religiosos".

Lucho Medina destaca el rol que jugaron los "Vía Crucis Populares" en un momento en el que "*la Iglesia jerárquica no tenía una presencia profética*". En cambio, en los "Vía Crucis" había "*una presencia popular profética que fue muy rica y creo yo que muy evangelizadora*". **Sergio Cárdenas**, por su parte, destaca que fueron una "*instancia pública de una corriente de Iglesia que quería manifestar su descontento, su denuncia social, frente a la dictadura*". Los "Vía Crucis" eran una mezcla de

manifestación hondamente religiosa y cuestionamiento ético-político de la dictadura: "era la única expresión litúrgica, celebrativa, con contenidos religiosos que era una denuncia a las atrocidades que estaba cometiendo el régimen". Denuncia que se apoyaba en textos de la biblia:

"Lo que colocábamos en los letreros, en los lienzos, en las pancartas que hacíamos eran textos bíblicos. Todos eran textos bíblicos. Siempre había un texto de algún compadre desubicado que se metía y que colocaba cualquier cosa, claro. Nunca tuvimos el control absoluto de todo".

Sergio Cárdenas añade al respecto:

"De hecho me acuerdo que en algunos Vía Crucis se acercaban unos pacos, los carabineros, la policía uniformada ¿no es cierto?, que andaban en sus vehículos y nos acompañaban, nos hacían guardia todo...(entre paréntesis, nosotros siempre íbamos a avisarles que hacíamos un Vía Crucis, pero no le llegamos a pedir permiso. No, simplemente 'veníamos a avisarles que este es el mapa por el que vamos a pasar', se lo pasábamos y nos íbamos, nada más. Estaban al tanto, estaban informados). Entonces, esas pancartas que te decía, esos lienzos, decían palabras del profeta: 'maldito de ti que te fijas más en el dinero y no en la viuda y el pobre...', y eran cosas fuertísimas decirlo de esa manera. O de la Virgen María, un momento dado: 'el Señor ensalzó a los pobres y a los ricos (los despide vacíos)'... Eran cosas en ese contexto histórico muy fuertes. Entonces, lo que hacían los carabineros era anotarlos, anotarlos todo y después buscaban algunas cosas para acusar, en fin... Y se acercaban a Mariano, a un cura, y le preguntaban y al final uno sacaba la biblia y '¡vente acá, vente acá!', y empezaba a hacer lo que Mariano decía 'un trabajo evangelizador con los carabineros', digamos. ¡Claro!, no había por dónde pillarnos al final. Nunca hubo que yo sepa una acusación formal, legal, al Vía Crucis o algún acto que nosotros hicimos".

Los "Vía Crucis" fueron arraigando en los sectores cristianos populares a pesar de lo arriesgado que era salir a la calle formando parte de esa peregrinación de oración y denuncia, puesto que los integrantes de la misma se exponían a ser fotografiados por los organismos de seguridad del Estado, que se pasaban todo el trayecto custodiando y fichando fotográficamente a esos cristianos "subversivos". A pesar de las represalias el número de participantes se incrementó cada año y el "Vía Crucis" se convirtió en un lugar de encuentro anual para las comunidades de base en la década de los ochenta.

"Nació, surgió, con ochocientas personas el primer Vía Crucis. Pero después, en el año 86,87, teníamos diez mil personas en la calle. O sea, en ese tiempo, y en plena protesta, digamos, 85,86,87, teníamos ya, para no ser extremado, yo diría que en los mejores momentos juntamos alrededor de diez mil personas en la calle, pero en general, yo diría el promedio de cinco mil, seis mil personas, que en ese tiempo y en las calles de Santiago, y en los sectores donde nos atrevíamos a hacer los Vía Crucis era una cuestión que cualquier partido quisiera tener un evento de ese tipo".

Cada año se elegía un "lema" y un recorrido que fueran eco crítico de lo que sucedía en el país en ese momento. Así, por ejemplo:

"El año 82 el tema -en medio de la aguda crisis económica que había provocado el modelo de la `escuela de Chicago'- fue `Cristo crucificado en la clase trabajadora' y las `estaciones' del Vía Crucis se refirieron a la cesantía, el asesinato del líder sindical Tucapel Jiménez, a los bajos salarios y a la inseguridad laboral. El Vía Crucis se realizó por una deprimida zona industrial del Sur-Oriente de Santiago".

En este sentido, **Sérgio Cárdenas** hace en su testimonio una riquísima descripción de uno de los "Vía Crucis" que más le impactaron. Fue el del año 1987, pocos días después de que el Papa se hubiera ido de Chile tras la visita pastoral que realizó ese año. Durante la estancia del Papa se habían producido disturbios y la represión se había endurecido. El clima era tenso y, además, ese año el "Vía Crucis" fue convocado sólo por la Coordinadora (otros años habían sido convocados conjuntamente con el vicario de la zona por donde se hacía el recorrido), lo que le restaba el apoyo oficial de la jerarquía. Sergio Cárdenas lo recuerda así:

"Había una preocupación, y a nosotros no nos pasó por el lado sino que también nos preocupó porque nosotros a la semana siguiente teníamos el Vía Crucis, teníamos que hacer el Vía Crucis en un sector muy importante en la zona Oeste. Partíamos del `Hogar de Cristo' y pasábamos por un sector en donde fueron quemados la Carmen Gloria Quintana y el Rodrigo Rojas Denegri... fue una protesta que se hizo en el 87, una de las tantas protestas que hicimos, y una patrulla de militares los roció con combustible y los quemó. Uno de ellos murió, Rodrigo Rojas Denegri, y la Carmen Gloria quedó deformada prácticamente. Tuvo que ir a Canadá y le hicieron... fue sometida a una serie de operaciones de cirugía plástica para hacerle de nuevo la cara prácticamente. Fue muy nombrado eso. Causó mucha conmoción en Chile ese hecho. Entonces, el Vía Crucis (al que te estoy haciendo alusión, en ese contexto, después de la visita del Papa, con toda la represión ¿no es cierto?, con todo el enfrentamiento que hubo y con toda la disponibilidad por parte del gobierno para reprimir cualquier cosa, digamos, y con toda la disponibilidad de grupos opositores para también protestar en cualquier espacio público que tuvieran disponible, generaba un ambiente de mucha preocupación, de mucho terror. Entonces, nosotros pensamos mucho en hacer ese Vía Crucis. Inclusive de la jerarquía y muchos amigos nuestros que trabajaban muy cercanos a nosotros nos dijeron que no lo hiciéramos, que era muy peligroso hacer un Vía Crucis en esa... Y al final nosotros decidimos hacerlo de todas maneras, porque decíamos que de todas formas era un espacio...que los costos iban a ser mucho mayores si no lo hacíamos (...) Comenzamos en el `Hogar de Cristo' con mucho susto, con mucho miedo. Hablando mucho con los partidos políticos antes para que controlaran a sus militantes... Yo me atrevería a decir que fue uno de los mejores Vía Crucis que hemos hecho. Realmente muy, muy bueno: ¡cómo funcionó el equipo de sonido, los símbolos, los signos de la gente!. Estábamos en el `Hogar de Cristo'. El `Hogar de Cristo' acoge a la gente, a los botaitos que decimos acá en Chile, a los botados, a la gente que no tienen hogar, no tienen familia, no tienen nada. A la gente que es botada, botada en el suelo, digamos, que nadie se preocupa de ellos. Los más marginados. Por eso la estación se llamaba `los marginados de nuestra sociedad', los excluidos de

nuestra sociedad, es decir, los que no tienen derecho a nada. Y el 'Hogar de Cristo' simbolizaba un poco eso para nosotros. Entonces, nosotros pedimos ahí un gesto y decimos 'estamos en el Hogar de Cristo, entonces, solidaricémonos con el 'Hogar de Cristo', y les dijimos, 'pero no nos solidaricemos con lo más fácil porque meternos una mano en el bolsillo y sacarnos plata, una moneda, es fácil, es muy fácil hacer eso y eso no nos cuesta mucho. Nos va a costar pero no tanto. Inclusive vamos a dar cien pesos, doscientos pesos y no nos va a ser tan doloroso. Lo que queremos pedirle en esta oportunidad...'; y además me tocó decirlo a mí, mucha gente pensó que lo habíamos improvisado, pero eso lo teníamos preparado... 'lo que le pedimos a la gente es que se saque algo que anda trayendo puesto, algo de valor, algo que le guste, que quiera'. Fue una cosa extraordinaria: gente que se sacó la camisa, gente que se sacó anillos de oro, gente que se sacó los zapatos, sacó chalecas, se sacó ropa, ropa bonita, ropa buena, zapatillas bonitas... y las fueron colgando en las cruces, porque el Vía Crucis se caracterizaba justamente porque las comunidades llevaban sus cruces que las identificaban, y las fueron colgando en las cruces y fueron en procesión al 'Hogar de Cristo' a llevarlas. Entonces eso marcó el ambiente del Vía Crucis... y el Vía Crucis se celebró. Fue un Vía Crucis sumamente concurrido. Siete mil personas. Extraordinario. Entonces, fue una prueba de fuego que nosotros pasamos bien...".

El contenido de cada estación era también muy importante. Queremos extraer algunos fragmentos del "Vía Crucis" que **Esteban Gumucio** escribió en 1988 y que tituló "Vía Crucis del pobre". En él va captando con gran sensibilidad cómo los "pobres" de Chile van siendo conducidos hacia el lugar de la crucifixión por el sistema de muerte que clava a los oprimidos, insistentemente, en cruces de exclusión para que no les estorbe.

En la tercera estación escribe:

"El pobre cayó al peso de la cruz.

Lo empujaban a caer. El no quería caer.

Lo obligaban a cargar la cruz; él pensaba que no tenía por qué llevarla.

Entonces dijeron que era subversivo y sedicioso. Gritaban:

'¡a los pobres les corresponde ser pobres!... así es el orden. Rebajémosles el sueldo. Establezcamos un sueldo vital que no les permita vivir; entonces tendrán que levantar la cruz aunque no les guste y tendrán que llevarla cuesta arriba... ¡así es la ley de la oferta y la demanda...!'. Dios no quería que el Pobre fuese pobre. No estaba aquello en el plan del Dios de la vida...

Pero el Pobre tomó su cruz para tener derecho a caminar, aunque fuese a medio crucificar".

Mientras que en este fragmento de la décima estación refleja con cierta ironía el cinismo del régimen militar:

"Los interrogó un agente de la CNI; pero no existe tortura mientras no se pruebe ante la ley su existencia. El Pobre estaba desnudo, cuando colgado de las muñecas, se desmayó de dolor. La confesión del torturado es prueba suficiente para crucificarlo jurídicamente, dijo un Ministro de la Corte".

Y en éste de la decimoprimera estación toca el núcleo del sistema que crucifica a los excluidos.

*"Es tan simple crucificar al Pobre.
Dile que no puedes pagarle más; que hay muchos otros que
ya se quisieran poder trabajar. Dile que vuelva otro día. Dile que la nación
necesita del sacrificio de los pobres para que la economía nacional de los ricos
guarde su estabilidad".*

La palabra profética se unía al gesto profético en ese camino simbólico, lleno de cantos al Dios de la vida, que denunciaba las cruces reales que crucificaban al pueblo chileno. Palabra y gesto proféticos que serán tildados de "políticos", de "politizados", tanto por el régimen militar como por sectores de la Iglesia oficial. Como si los problemas de Chile no fueran una cuestión política. Como si Jesús mismo no hubiera sido un ejecutado político. La tibia ambigüedad de la Iglesia oficial es cuestionada al mismo tiempo que la brutalidad de la dictadura y del sistema de libre mercado (que tiene mucho de totalitarismo económico y poco de libertad real). Ante las acusaciones de que el "Vía Crucis" era más político que religioso (¡cómo si la vida se pudiera fraccionar en dimensiones "estancas"!), **Lucho Medina**, desde su experiencia como poblador, testimonia su valoración del "Vía Crucis" en lo que tenía de expresión política. Escuchemos a Lucho Medina:

"A mi modo de ver yo diría que... ¿politizados?, ¡claro que sí!, politizados, digamos, subrayado y con mayúsculas, en el sentido que hay una acción política. Para mí el Evangelio es una opción política también, que tiene una connotación frente al sistema, por ejemplo. Una persona que lee, que relee el Evangelio no puede estar ausente de una postura crítica, analítica, de lo que es este sistema de corrupción, de dominación, de explotación. Entonces, ¡claro que son políticos!. Y yo creo que ahí se hizo una acusación gratuita, una acusación a la Iglesia popular, a estos Vía Crucis Populares para destruirlos, porque era un peligro: estaba la Iglesia jerárquica siendo sobrepasada en cuanto su misión profética y es evidente que es riesgo para el orden".

Francisca Morales hace la misma valoración pero aplicándola a la propia Coordinadora convocante y agrega una diferencia importante: la politización de la Coordinadora no implicaba necesariamente una partidización de la postura. No se hacía política partidista, sino un posicionarse críticamente frente a la dictadura:

"Depende un poco de lo que tú entiendes por política. Si por política se entiende la preocupación por la coyuntura nacional, yo creo que sí. Pero de allí a que toda la gente estuviera en una línea de partido, no me parece".

Segundo Galilea en cambio, afirma rotundamente el carácter político de los Vía Crucis pero dándole un matiz negativo a la politización:

"Todo el mundo estaba en desacuerdo de los Vía Crucis menos la Coordinadora, porque eran muy políticos. Una cosa es en un Vía Crucis sacar consecuencias sociales de solidaridad, justicia, ¡bien!, y otra cosa es que un Vía Crucis...es decir, la pasión de Cristo es un pretexto, entiendes, para hablar de cantidad de cosas, con muchas pancartas... cristianas, pero, digamos, de política cristiana".

Lucho Medina y Francisca Morales tienen una mirada desde dentro de los sectores populares. Segundo Galilea más bien desde la "institución". Ahí radica en parte la diferencia. Además, la Coordinadora se movía dentro de la onda de la teología de la liberación, lo que era suficiente para ser sospechosa de politización y marxistización dentro de los círculos "oficiales" de la Iglesia:

"El Vía Crucis era una expresión pública de la Iglesia popular, de la Iglesia de los sectores populares con tendencia progresista y muy cercana, digamos, o sea, que hacía suya todo lo que era la teología de la liberación, o sea, ese es el sector que de alguna forma se expresaba a través de los Vía Crucis, y también otra mucha gente muy sensible al tema, no era cerrado".

Otro momento importante en la vida de las comunidades cristianas en sectores populares era el Encuentro anual que organizaba la Coordinadora como espacio de reflexión colectiva. Se solía celebrar en octubre de cada año. La Coordinadora era la encargada de la organización del mismo. Para elegir la temática del Encuentro hacían una consulta entre las comunidades para sondear qué tema respondía más a las inquietudes de las comunidades en ese momento. En estos encuentros se podían llegar a reunir *"en los mejores momentos alrededor de noventa, cien comunidades de base, comunidades eclesiales de base"*, lo que suponía *"alrededor de trescientas personas"*. Ahora bien, **Raúl Rosales** apunta que para mucha gente el Encuentro, además de un espacio de reflexión, era un lugar para ver a otras personas y, además, que no todo el mundo que asistía tenía necesariamente una vinculación permanente con la Coordinadora:

"La Coordinadora lo organizaba, ponía una agenda, una temática que la discutían con algunas comunidades y organizaban los panelistas, organizaban el trabajo de los grupos, etc... pero iba ahí toda la gente que estaba en esta corriente, ¿te fijas?... ¡y la Coordinadora le importaba un bledo!... ¡ahí se encontraba! , iba allá para encontrarse con la demás gente, para discutir un tema , para ventearse un poco. Era el gran catalizador, y se hablaban los grandes temas nacionales".

"Vía Crucis" y **Encuentro** eran los dos grandes eventos que la Coordinadora organizaba al año, pero no eran los únicos. Además, se celebraba un acto en **memoria de Joan Alsina** en septiembre: *"nosotros celebrábamos su memoria por el testimonio que él dio, porque era un signo, es hoy día, todavía lo sigue siendo para mucha gente, un símbolo muy importante"*. Otros sacerdotes que fueron asesinados en Chile, como **Andrés Jarlan**, también serán recordados. Lo mismo que **Oscar Romero** tras su asesinato el 24 de marzo de 1980. Oscar Romero se convertirá en el símbolo del obispo-profeta que es ejecutado por optar radicalmente por la liberación de los oprimidos. Los "mártires", personas que habían perdido su vida al entregarse totalmente, desde su adhesión a Cristo, al servicio de los más "pobres", de los perseguidos y excluidos, ocupaban un lugar especial en la memoria de las comunidades de base como testimonio de radicalidad evangélica.

Otro tipo de actividad fue la **peregrinación al cerro de San Cristóbal** con ocasión del mes de María (que en Chile, respetando el símbolo de hacerlo coincidir con la primavera, se celebra durante el mes de noviembre y finaliza el 8 de diciembre, día de la Inmaculada):

"Siempre fue más bien minoritaria en relación al Vía Crucis que juntaba cinco o seis mil personas. Ésta podrían ser unas quinientas, seiscientas personas. Nos juntábamos a las seis, siete, de la mañana y empezábamos a marchar. Era importante porque la orientación que se le trataba de imprimir también era muy parecida al Vía Crucis".

Se intentaba resaltar a María desde la mirada de fe de los pobladores: "cómo los pobres veían a María, y cómo a través de esta experiencia de peregrinación nosotros la expresábamos".

Además, un lugar importante en la actividad de la Coordinadora lo ocupan sus comunicados públicos o sus "cartas a las comunidades" a través de los que proporcionaban un análisis y un discernimiento desde la fe sobre acontecimientos concretos que sucedían en Chile.

En fin, la actividad de la Coordinadora giraba en torno a varios eventos puntuales a lo largo del año, que se convirtieron en lugares habituales de encuentro para los miembros de las comunidades de base que se movían dentro de una onda opositora al régimen militar y cercana a la teología de la liberación:

"Nosotros teníamos como cuatro o cinco actos en el año que eran como muy importantes y la Coordinadora se caracterizaba por convocar esos actos. La gente sabía ya y estaba dispuesta a que en esos momentos del calendario anual quienes convocábamos éramos nosotros. Y la Coordinadora se validó mucho en un momento dado porque yo creo que fue capaz de interpretar desde la fe la denuncia que querían hacer vastos sectores de la Iglesia de base con tendencia o de la corriente liberadora. Yo creo que esa fue la validez de la Coordinadora, que fue capaz de recoger esa inquietud, esa necesidad y de canalizarla a través de actos".

Vamos ahora a analizar la relación de la Coordinadora con la jerarquía de la Iglesia chilena y con la religiosidad popular. Cada una de estas relaciones nos dan claves de comprensión sobre el papel de la Coordinadora.

2.3. Relación de la Coordinadora de comunidades cristianas populares con la jerarquía eclesiástica.

La relación con la jerarquía chilena fue muy conflictiva. Ésta no aceptaba que una instancia autónoma convocara a las comunidades. Desde su punto de vista, la Coordinadora se entrometía en "su" espacio de acción pastoral ejerciendo sobre las comunidades de base una influencia que no había pasado por el filtro de la oficialidad. De ahí surgirá la acusación de Iglesia paralela o de magisterio paralelo. La Iglesia popular se presentaba a los ojos de la jerarquía como un desafío a su autoridad y como un peligro de "cisma" respecto a las directrices que la Iglesia oficial marcaba. No vamos a insistir sobre lo que ya expusimos sobre la Iglesia popular más arriba. Lo que nos interesa en este momento es contrastar varios testimonios que analizan la relación Coordinadora-jerarquía. Vamos a escucharlos.

Sergio Cárdenas comenta que "cuando hablamos de Iglesia popular o comunidades cristianas en sectores populares surgía el fantasma de la Iglesia paralela".

Para **Ronaldo Muñoz** tal paralelismo no existía salvo en la mente de algunos obispos *"traumados por los conflictos frontales que se vivió en Cristianos por el Socialismo, y sobre todo los sacerdotes de Cristianos por el Socialismo y la jerarquía episcopal chilena"*. Y concluye: *"creo que objetivamente no había base para eso"*. Esta sería una forma de plantear el conflicto en la que la clave estaría en descubrir si hubo o no hubo paralelismo. Lo que ocurre es que posiblemente este camino nos lleve a una discusión estéril y sin muchos horizontes de solución. ¿Por qué? Porque de entrada se parte de un juicio a priori, a saber: si hay paralelismo la Coordinadora es condenable y si no hay paralelismo sería aceptable. Pero ¿quién marca los límites de lo que es paralelo?, y, además, ¿paralelo a qué?. Cualquier experiencia que sea autónoma de la jerarquía puede ser perfectamente tachada de paralela desde el punto de vista de la oficialidad, por lo que lo que se condenaría en el fondo no sería el paralelismo sino la autonomía. Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, el planteamiento de **Rafael Hernández** nos parece sumamente sugerente:

"Yo pienso que la existencia de la Coordinadora es una cosa compleja, porque yo creo que es paralela indudablemente, pero, ahora, si eso es bueno o es malo eso puede ser otra cosa. Este grupo convocaba a la misma gente o mucha de la gente de las mismas comunidades de la parroquia, por eso digo que es complejo, porque en ese sentido son paralelos. Ahora, hicieron un aporte muy, muy positivo y valioso en los años más duros, en los años difíciles de la persecución convocaron, hicieron gestos proféticos muy, muy positivos".

Rafael Hernández centra el conflicto en lo realmente importante: ¿fue o no fue positivo el aporte de la Coordinadora?. Decir que la Coordinadora es paralela a la Iglesia oficial no es suficiente para descalificar la experiencia de la misma. El criterio para verificar la autenticidad evangélica de los gestos proféticos que la Coordinadora convocó habría que buscarlo en el Evangelio, y no en la subordinación a los esquemas pastorales de la Iglesia oficial. El mismo Rafael Hernández añade que *"la Coordinadora hizo cosas que seguramente nosotros, el área, no habría hecho, no ha hecho en esos años"*. Rafael Hernández se refiere al **"Área CEB"** que la Iglesia de Santiago creó en 1986, la cual, inmediatamente después de su creación, fue utilizada como excusa para decirle a la Coordinadora que ya existía una instancia oficial para la coordinación de las comunidades de base y que, por lo tanto, ya no tenía sentido su existencia. Pero, tal como el mismo Rafael Hernández reconoce, y él es vicario de la zona Sur y responsable del "Área CEB", ésta no habría hecho nunca lo que hizo la Coordinadora, y de hecho no lo hizo desde el 86 en adelante. Es decir, no sólo se pretendía la desaparición de la Coordinadora, sino también la desaparición del tipo de actividades que realizaba, lo que se entiende teniendo en cuenta que la estrategia de la jerarquía no era nada confrontacional al régimen militar como tal, según analizamos antes.

Rafael Hernández ofrece un elemento más que es muy interesante; al hablar de lo que ellos hacían con las comunidades desde el trabajo pastoral más oficial de la Iglesia, reconoce que también perseguían el que las comunidades de base despertaran, tuvieran más conciencia e, incluso, que se denunciara a los que oprimían, pero la gente de la Coordinadora *"lo hacían con más libertad"*. Y añade: *"ahí está el problema del laico en la Iglesia: cuál es su espacio, su lugar. Yo creo que es un problema muy... no resuelto"*. Y dice aun más: *"la Coordinadora era un espacio que tenía más libertad, pero también generaba conflictos porque uno no sabía de quién dependía"*. Ahí está la clave del conflicto: la Coordinadora no dependía, no estaba subordinada a la jerarquía.

Acusar de paralelismo "peligroso" a la Coordinadora porque era autónoma implicaba tener una visión de la Iglesia como patrimonio del clero. Desde esa "lógica sacerdotal", efectivamente, cualquier expresión que escape a su "domesticación" será negativa. El conflicto, como decía **Lucho Medina** más arriba, se cifra en que *"la Iglesia jerárquica estaba siendo sobrepasada en cuanto su misión profética y es evidente que es riesgo para el orden"*. **Sergio Cárdenas** agrega:

"Para la Iglesia era una cosa que le incomodaba mucho que una instancia laical, no laical, digamos, pero una instancia autónoma que no está formalmente integrada dentro del organigrama pastoral de la Iglesia de Santiago, o sea, que no tuviera un status, una formalidad, convocara (por ejemplo) a un encuentro de este tipo".

Fijémosnos en que Sergio Cárdenas rectifica cuando dice laical, y rectifica bien porque aunque la mayoría de los miembros eran laicos, el "poder" lo tenían los curas que participaban en la Coordinadora, poder positivo en el sentido de tener autoridad como para convocar, para tener espacios dentro de la Iglesia oficial de las Zonas, para llegar a ciertos lugares y a ciertas personas, pero "poder" al fin y al cabo.

"Los sacerdotes tienen mucho más poder de lo que ellos mismos piensan que tienen. Tienen mucho poder que, bien utilizado o mal utilizado, ese no es el punto, tienen poder. La palabra de un sacerdote para la gente en muchos lados es sagrada. Entonces, lo que diga o no (diga) un sacerdote es una cosa importante".

Mientras que los vicarios en Santiago eran personas como Enrique Alvear o Jorge Hourton, el conflicto no se agudizó y la Coordinadora encontró espacios en el seno de las estructuras oficiales. De hecho, a menudo se convocó al Vía Crucis junto con el vicario de la zona por donde iba a transcurrir, aunque el parto de una convocatoria conjunta fuera siempre difícil. Pero cuando desde el Vaticano se fueron designando obispos abiertamente conservadores e involucionistas, el conflicto se polarizó: *"por decirlo de una manera elegante, en el fondo fueron sacando toda la gente que molestaba, que molestaba y que olía a Iglesia popular, olía a Iglesia liberadora, y fueron colocando por lo tanto gente como más obediente, más sana desde el punto de vista dogmático o doctrinal"*.

Pues bien, retomando el hilo, decimos lo del "poder" de los curas de la Coordinadora porque **José Aguilera**, al referirse al conflicto entre ésta y la jerarquía, hace hincapié en que se trataba de un conflicto entre curas y jerarquía:

"Yo creo que los problemas, las crisis con la jerarquía son siempre crisis de curas con la jerarquía, nunca crisis de laicos con la jerarquía. Y cuando son crisis de laicos con la jerarquía es porque detrás de los laicos hay un cura que está jodiendo. Los laicos nunca peleamos con la jerarquía ni con los curas porque, ¡mira!, ¿para qué peleamos con la jerarquía?, ¿qué ganamos?, ¿va a andar más la democracia si ganamos a la jerarquía o si perdemos?. El conjunto de la vida tiene más elementos que estar peleando con la jerarquía o con los curas. Si uno pelea con la jerarquía pero ¿para qué?, ¿para decirle que las comunidades cristianas populares son muy importantes?. Y ellos nos dicen '¡mira!, no son importantes', ¿y qué ganamos?".

La reflexión de José Aguilera es muy importante porque aunque en la Coordinadora se dieran otros elementos de conflicto con la jerarquía, uno fundamental es que participaran sacerdotes en esa instancia, porque, al fin y al cabo, el sacerdote es el representante del obispo en la comunidad, por lo que desde la "lógica sacerdotal" es inadmisibles que emprendan caminos de autonomía con comunidades de laicos. Para la Iglesia jerárquica es fácil mantener en la marginalidad a un grupo de laicos, pero no lo es tanto si tiene sacerdotes con ellos. Ahora bien, en el momento en que doblega a esos sacerdotes, el grupo de laicos que había basado su existencia en el "poder" de los sacerdotes tiende a desinflarse. Esto se aprecia en el proceso de marginalización que experimentó la Coordinadora y que fue minando su fuerza a raíz de la "toma" involucionista de las estructuras de la Iglesia chilena, de acuerdo con la coyuntura de la Iglesia a nivel mundial. Sergio Cárdenas lo expresa así:

"La marginalidad cada vez fue minando de alguna manera la experiencia nuestra como Coordinadora porque, querámoslo o no, y esa es una debilidad de la Coordinadora, yo creo que nosotros siempre defendimos en la Coordinadora la importancia que tenían los sacerdotes, digamos, para influir y para promover estas experiencias".

O sea, una experiencia que quería aglutinar a las comunidades cristianas en sectores populares que comulgaban con la "Iglesia liberadora" caía en el mismo error que criticaban de la Iglesia oficial: la dependencia respecto al poder del clero. La autonomía de la Coordinadora fue una autonomía a medias: autónoma de la jerarquía pero no de la tutela eclesiástica, la cual, cuando desapareció, provocó el fin de la experiencia:

"Estos sacerdotes que estaban en parroquia fueron sacados también, fueron trasladados, cambiados. Entonces, empezaron a llegar como una nueva oleada de curas, especialmente curitas nuevos del seminario que venían con una mentalidad... de restaurar el poder, la unidad de la Iglesia, pero la unidad de la Iglesia en torno al pastor. El pastor es el que tiene la primera, la última, la segunda, la tercera y todas las palabras. Cuando estos pastores con esta tendencia entraban en la comunidad con esta gente que tenía más conciencia y era más crítica, entonces, se producía el problema, y era obvio que quien tenía que salir de ahí no era precisamente el cura, digamos".

La Coordinadora, a pesar de tener como proyecto la Iglesia de los pobres, cayó en la dependencia de una élite eclesiástica con poder que, al desarticularse, acabó con los pasos de una experiencia que quería ser eclesial pero autónoma. Como apostilla **Pablo Fontaine**: "si hubiera sido una cosa más de fondo hubiera podido resistir".

2.4. Coordinadora y religiosidad popular.

La otra dimensión que queríamos analizar era la relación que existió entre la Coordinadora y la religiosidad popular. En los años sesenta y principios de los setenta el "cristianismo de avanzada", el "cristianismo revolucionario", había menospreciado el valor de la religiosidad popular por considerarla una expresión alienante y alienada del pueblo creyente. Ello motivó un distanciamiento entre el discurso político racional de la élite cristiana con conciencia de los mecanismos de opresión y las masas populares empapadas de religiosidad popular. Tras el golpe de estado se produjo una

irrupción de los sectores populares en la Iglesia que se ha querido ver como una expresión de la Iglesia de los pobres. En el segundo capítulo analizamos la consistencia de esa realidad llamada "Iglesia de los pobres". No vamos a volver otra vez sobre ello, ahora bien, lo que sí queremos comentar es que el hecho de que los "pobres" buscaran el alero protector de la Iglesia no significó necesariamente un descubrimiento real de la religiosidad popular (y ya analizamos que no se puede hablar de "Iglesia de los pobres" con propiedad si los pobres no son realmente sujetos de esa Iglesia, pero sujetos de verdad). La Coordinadora quería coordinar a las comunidades cristianas que estando en sectores populares tuvieran una mayor conciencia política, una mayor inquietud profética. Ante ese objetivo, nuestra pregunta es si supo captar las dimensiones liberadoras que contenía la religiosidad popular (dimensiones que intuyó Diego Irrarrázaval siendo todavía miembro de "Cristianos por el Socialismo"). Porque, ¡claro!, la Coordinadora introdujo el término popular en su discurso y en su práctica, pero ¿a qué aspectos de lo popular se refería fundamentalmente?. Sobre todo al mundo de las organizaciones populares. Y hay que tener en cuenta que "el mundo de los pobres" no es un mundo que gira sólo en torno a las organizaciones de base. Entonces, para que la Coordinadora fuera realmente animadora de una "Iglesia liberadora", entendida como Iglesia que ubica su centro de gravedad en "el mundo de los pobres", es decir, entre las clases y grupos oprimidos y marginados, hay que tener en cuenta hasta qué punto estuvo presente la religiosidad popular, elemento constituyente de la existencia cotidiana de los excluidos, en las comunidades cristianas populares, porque tachar el lenguaje simbólico de la religiosidad popular de mera expresión alienante y alienada es una forma más de exclusión.

El testimonio de **Sergio Cárdenas**, miembro de lo que fue la Coordinadora, es muy autocrítico sobre la relación de la Coordinadora con la religiosidad popular. Escuchémoslo.

"¡Mira!, yo creo que el tema de la religiosidad popular nunca fue algo lo suficientemente trabajado. Yo creo que en los orígenes de toda esta corriente de Iglesia más crítica, más denunciante, yo creo que la religiosidad popular era una cosa muy criticada, era algo muy... lo devocional, la cosa de los santitos, la cosa de las fiestas, yo creo que es una cosa criticada, inclusive, en un momento dado, calificada de inconsciencia religiosa, de alienación, de enajenamiento, de tergiversación de la verdadera religiosidad. Yo creo que hicieron críticas muy fuertes que se hicieron desde comunidades, desde grupos de personas o de cristianos en la corriente liberadora, que fueron muy radicales".

Para Sergio Cárdenas no hubo una comprensión de la religiosidad popular, aunque poco a poco se empezó a valorar aspectos de ésta y a descubrir su origen:

"En el fondo es como una reacción frente a una religiosidad impuesta, digamos, es decir, el pobre de alguna forma acepta una religiosidad impuesta, pero en el fondo él al final termina teniendo su propia religiosidad, que responde un poco a sus maneras y a su cultura, a su vida, a su forma de entender a Dios, digamos, que se relaciona con el campo, que se relaciona con la siembra, que se relaciona con los santitos, que se relaciona con personas que para él fueron importantes".

Tras la aparición de una concepción totalmente mágica de Dios se condensa una religiosidad muy profunda y que expresa la fe del "pobre": *"o sea, el pobre a través de las animitas está de alguna forma reconociendo que en la animita hay vida, que las personas se mueren pero no se mueren para siempre, o sea, el hecho de la vida es algo que permanece..."*. O por ejemplo, el rezo del rosario *"es una de las formas que elige la gente para relacionarse con Dios"*, implica una *"una cierta manera de entender a Dios"*. Y el rezo del rosario en los velatorios es *"una manera de solidarizar con la gente que está sufriendo"*.

Además, la religiosidad popular se caracteriza por una fuerte creencia en Dios y una profunda devoción a la Virgen María, que es percibida como una mujer que creyó en Dios a toda costa, *"que fue capaz de decirle que sí a Dios"*. En el pueblo las mujeres *"sienten a la Virgen María una aliada de ellas"*.

En fin, la gente expresa a través de la religiosidad popular *"sus maneras de entender la fe, expresa su manera de entender la santidad"*, santidad que no necesita pasar por el filtro de la canonización oficialista. Y esta religiosidad popular, todavía hoy, *"es un aspecto que es muy desconocido"*.

La Coordinadora, vanguardia profética frente a la dictadura, cifró en el aspecto sociopolítico su "opción por los pobres", descuidando la religiosidad popular. Existían muchos prejuicios que evitaban su comprensión, y para comprenderla, y comprenderla bien, había que mirarla desde los mismos "pobres" (y no desde la arrogancia intelectual, por muy liberadora que quisiera ser):

"Uno tiene que ser más empático con este tipo de expresiones de fe. Ser más empático, es decir, tratar de meterse en la mentalidad, de despojarse desde la propia cultura, si es que mentalmente se puede hacer eso, despojarse de los prejuicios para entender más claramente qué es lo que hay detrás de la religiosidad popular. Yo creo que efectivamente hay cosas que son muy importantes y que reflejan una gran fe de la gente".

En síntesis, conflicto con la jerarquía y miopía frente a la religiosidad popular.

Para finalizar, decir que la Coordinadora vivió sus momentos de mayor intensidad entre 1983-1986; después empezó a agudizarse el proceso de marginalización en el interior de la Iglesia, que acabaría con su disolución al iniciarse la década de los noventa, pero ésto lo abordaremos en el siguiente capítulo. En fin, tanto la Coordinadora como la "Iglesia liberadora" fueron obras de una minoría que cuestionó el modelo de Iglesia oficial religada con el poder del Estado y potenció una "Iglesia-movimiento" (según expresión de Fernando Castillo):

"La experiencia de la Iglesia de base, de la Iglesia liberadora, no fue una experiencia mayoritaria en la Iglesia. Fue una experiencia relevante, importante, marcadora, fundamental en un momento de la experiencia de la Iglesia, pero quienes participaban en esta experiencia de Iglesia liberadora con las características que te nombré de mucha denuncia social, de participación en los Vía Crucis... yo creo que era un grupo más bien minoritario dentro de la Iglesia. La mayoría de la gente yo diría que hacía un trabajo más bien al interior, intraeclesial, al interior de la Iglesia tenían conciencia social, hacían la denuncia, pero explícitamente no se expresaban. Era una minoría".

3) LA VICARIA DE PASTORAL OBRERA Y EL MOVIMIENTO CONTRA LA TORTURA "SEBASTIAN ACEVEDO".

Junto al rol profético desempeñado por las comunidades de base de los sectores populares frente a la dictadura, queremos destacar el importante papel desempeñado por una Vicaría de la Iglesia oficial de Santiago y un movimiento cristiano autónomo en todo lo que fue la denuncia del sistema neoliberal alentado por Pinochet y de los mecanismos represivos utilizados para limpiar el país de disidentes. Nos referimos a la **Vicaría de Pastoral Obrera** y al **Movimiento contra la Tortura "Sebastián Acevedo"**.

3.1. La Vicaría de Pastoral Obrera.

La Vicaría de Pastoral Obrera fue creada por el cardenal Raúl Silva Henríquez el 9 de marzo de 1977. Ya en la homilía del 1 de mayo de 1976, el cardenal se había comprometido explícitamente a defender los derechos laborales de los trabajadores chilenos, puesto que la defensa de los Derechos Humanos conllevaba también la defensa de los derechos socioeconómicos de los chilenos. Antes de que pasara un año desde sus palabras, creaba la Vicaría y la ponía en manos del sacerdote **Alfonso Baeza**, lo que es un hecho muy importante que va a marcar el talante de la nueva Vicaría. Alfonso Baeza, como ya vimos, había sido asesor del MOAC en los años sesenta y posteriormente había sido uno de los fundadores de "Cristianos por el Socialismo". La amistad personal con el cardenal le salvó de la persecución de la que fueron objeto otros sacerdotes miembros de ese mismo movimiento. Así pues, la experiencia de Alfonso Baeza va a estar marcada por un MOAC muy radicalizado desde la perspectiva de la liberación de los trabajadores frente a la opresión del sistema capitalista y por una experiencia de apoyo explícito al proyecto socialista. Sin duda, Alfonso Baeza era la persona más adecuada para comprender el mundo de los trabajadores, mundo en el que llevaba inserto muchos años. Junto a él va a estar **José Aguilera**, obrero cristiano, uno de los fundadores del MOAC en Chile, persona de experiencia directiva a nivel latinoamericano en el mundo de los trabajadores cristianos, "hombre de Medellín" (ya vimos su participación) y miembro del MAPU antes del golpe. Es decir, los dos hombres que van a conducir la Vicaría de Pastoral Obrera van a ser cristianos de izquierda muy influidos por la teología de la liberación y con una clara opción contra el sistema neoliberal. Esto va a marcar la acción de esta Vicaría de "frontera" que, a pesar de ser un órgano oficial de la Iglesia, va a caminar con bastante autonomía. Vicaría que no va a tener tanta fama como la Vicaría de la Solidaridad, pero que va a realizar una labor de rearticulación del tejido organizativo del mundo obrero que va a ser fundamental. Trabajo más silencioso y menos vistoso, pero no por ello menos efectivo.

La primera urgencia que se planteó la Vicaría de Pastoral Obrera fue la defensa jurídica de los trabajadores, que estaban siendo perseguidos y encarcelados o estaban sujetos a leyes laborales dictadas por el régimen militar que eran extremadamente rígidas y que echaban por tierra todos los logros de la clase obrera chilena en tantos años de lucha por conseguir unas condiciones de trabajo dignas. En este contexto nació la Vicaría:

"El cardenal Silva, siendo muy visionario en ese punto de vista, creó la Vicaría de Pastoral Obrera junto a la Vicaría de la Solidaridad para que fuera un lugar de encuentro de los trabajadores, para que hubiera un lugar en el cual los trabajadores pudieran seguir formándose, hablar de sus derechos, tener un lugar en el cual tuvieran abogados capaces de defender los derechos de los trabajadores incluso en los Tribunales de justicia y tener un lugar en el cual pudiéramos de nuevo ayudar a articular el movimiento sindical chileno".

En este sentido, la Iglesia se convertía en amparo de los trabajadores, intentando ser fiel a lo que su propia doctrina social decía sobre los derechos de los obreros. Se trataba de mantener encendida la llama vacilante de la organización obrera en esos duros tiempos de represión: *"(apoyamos) al pequeño grupo de dirigentes que querían seguir sacando la cabeza y querían seguir actuando públicamente y reivindicando el derecho de los trabajadores"*. Y junto al apoyo organizativo, la dimensión evangelizadora, el anuncio de la "buena noticia" de Jesús de Nazaret. Anuncio que no fue imposición o chantaje proselitista, aprovechando que la gente tenía que acudir a la Vicaría. La Vicaría intentó testimoniar institucionalmente la presencia de la Iglesia en medio del mundo de los trabajadores y potenciar el sentido de pertenencia de los sectores populares en una Iglesia que realmente era de ellos. **Hernán Silva**, al respecto, comenta que la Vicaría fue un importante *"testimonio de la Iglesia en favor de los trabajadores"*, y matiza que se estaba al servicio de todos los trabajadores *"pensaran como pensarán"*. Y **Alfonso Baeza** escribía unas palabras en 1977 que alumbraban el *"itinerario de liberación"* al que se comprometía la Vicaría:

"Ser buena noticia para los trabajadores tiene que ser participar, apoyar y estimular todos los esfuerzos que hacen los trabajadores y muchos hombres por erradicar la miseria, la injusticia, la explotación, la desnutrición, la mentira, etc."

Y añade una actualización de un texto bíblico que es un verdadero ejercicio de teología de la liberación:

"Los cojos andan, los ciegos ven y los sordos oyen'. Los cesantes tienen trabajo, los niños comen bien, los jóvenes pueden estudiar, las familias tienen casa, los enfermos son bien atendidos".

Se pueden distinguir tres grandes etapas o momentos en la evolución de la Vicaría desde 1977 hasta la transición a la democracia:

a) Una primera etapa en la que se trató de vincular a la gente que andaba dispersa a raíz de la represión, conseguir que se vieran, que dialogaran, que empezaran a recobrar la confianza mutua. Que empezaran a tener una relación muy de piel, cara a cara. José Aguilera dice que fue *"una etapa muy especial"*.

b) Una segunda etapa en la que se planteó la necesidad de recomponer los liderazgos en el mundo obrero. El régimen militar, precisamente, se había cebado muy especialmente con todos los obreros que desempeñaban cargos de responsabilidad en el mundo laboral, desde el líder de carácter nacional hasta el representante sindical de un pequeño supermercado de barrio. El desmantelamiento se hizo con esmero. Así pues, una de las urgencias del mundo obrero era recomponer su entramado organizativo y de responsabilidades para lo que la formación era fundamental. Ese rol formativo lo asumirá la Vicaría a través de cursillos, "escuelas de verano", etc.:

"La Vicaría fue un medio muy importante en la formación de los dirigentes sindicales nuevos. Jugamos ahí un rol de capacitadores de esa gente que no tenía mucha idea de lo que era un sindicato, de cómo dirigir una reunión, de cómo llevar una contabilidad, de cómo coordinarse con otros sindicatos, o de cómo saber trabajar también en un gobierno autoritario como el que existía en ese momento".

En la medida en que los sindicatos fueron articulándose y tomando protagonismo social la Vicaría se apartaba y les dejaba hacer a ellos. De ninguna manera pretendía la Vicaría suplir a las organizaciones propias de los trabajadores. Y dentro de este estilo de actuación, cuando los líderes que van apareciendo en el mundo organizativo de los trabajadores a nivel nacional vayan tomando autonomía y/o reciban influencia directa de los partidos políticos u otras instancias a nivel formativo, la Vicaría centrará su atención fundamentalmente en lo que Alfonso Baeza llama los *"sargentos"*, que son la gente que ocupan las zonas intermedias entre la cúpula de un sindicato, por ejemplo, y las bases propiamente dichas. Es decir, la Vicaría no se preocupó sólo de formar a los que serían futuros dirigentes, sino también a los que sin tener un rol tan protagónico asumían responsabilidades importantes en el día a día del funcionamiento de la organización popular. De la misma forma que la disolución había sido completa por parte del régimen militar, la reconstrucción quería serlo también.

c) La tercera etapa sería *"la preparación de la democracia"*, que es prácticamente la etapa en la que sigue hoy día la Vicaría buscando la forma de adecuarse a la nueva situación que vive Chile de democracia con "tutela" militar.

La Vicaría de Pastoral Obrera dispuso además de una revista, **"Dialogando"**, como medio de expresión en el mundo de los trabajadores. "Dialogando" aportaba información y reflexión desde una perspectiva de la liberación de los trabajadores. Alfonso Baeza nos comenta: *"ha habido una gran coincidencia entre grandes postulados de la teología de la liberación (y) lo que que sin ser teólogos de la liberación intentamos hacer todos estos años"*.

Ejemplo del talante que quería tener la Vicaría fue su interés por rescatar y difundir la historia del gran líder de los trabajadores chilenos Clotario Blest, testimonio de cristianismo autónomo y profético. El libro le fue encargado a Maximiliano Salinas en 1978 y en él se recoge sobre todo la vertiente sindicalista de Clotario Blest. El libro tiene, además de la aportación de su contenido, un significado simbólico en dos dimensiones:

a) Por un lado expresa el sentir de los que trabajan en la Vicaría, en el sentido de que el modelo propuesto al mundo obrero es Clotario Blest y no otro; y eso implica una apuesta por cristianos que se integren en las organizaciones populares junto a los no creyentes, como un único pueblo, para transformar la realidad desde las organizaciones propias de los sectores populares y no desde organizaciones confesionales, "católicas".

b) El libro, que se publicó en 1980, sirvió como testimonio de vida de un trabajador que había pasado toda su vida luchando contra la opresión en un momento en que el movimiento social empezaba a despertar, por lo que Clotario Blest aparecerá

como ejemplo a seguir y como rescate de la lucha histórica del movimiento obrero por la dignidad y la justicia.

La Vicaría de Pastoral Obrera, a pesar de haber tenido menos eco en la opinión pública que la Vicaría de la Solidaridad, fue muy peligrosa para la dictadura ya que ésta basaba su poder en la domesticación de la clase obrera. Despertar al mundo de los trabajadores a través de la formación, la concientización, el rescate de la historia y la potenciación de los símbolos de los trabajadores (por ejemplo el 1 de mayo) fue una labor profética que denunciaba el orden establecido y anunciaba la liberación.

3.2. El Movimiento contra la Tortura "Sebastián Acevedo".

Por otro lado, en el terreno de la tortura, el Movimiento contra la Tortura "Sebastián Acevedo" realizó una tarea de desenmascaramiento de los mecanismos represivos del régimen militar de gran importancia, sobre todo por lo directo de su denuncia, que consistía en señalar públicamente los centros de tortura que existían en Santiago.

El nombre del movimiento mantenía viva la memoria de **Sebastián Acevedo**, minero del carbón, que se prendió fuego ante la catedral de Concepción como protesta por las torturas a las que la CNI (Central Nacional de Información) estaba sometiendo a sus hijos (un hijo de veintidós años y una hija de veinte). El testimonio de Sebastián Acevedo reflejaba la impotencia y la desesperación del pueblo ante los mecanismos represivos del Estado. Y dejaba de manifiesto la inexistencia de organismos que pudieran frenar la tortura con rapidez.

La propia Iglesia oficial había mostrado su ambigüedad ante la tortura en más de una ocasión y no había realizado una condena enérgica, lo suficientemente enérgica como para que el gobierno militar se diera cuenta de que iba lo bastante en serio como para enfrentarse abiertamente contra él. La actitud de la Iglesia oficial hacia la tortura era más bien la de una condena tibia, sin contundencia. De hecho, en 1980 empezó a tomar forma entre algunos obispos la idea de excomulgar a todos aquellos individuos que participaran en la aplicación de torturas. Pese a la negativa del cardenal Silva de firmar los decretos de excomunión contra los torturadores, ocho obispos chilenos sí lo hicieron en sus respectivas diócesis. En el decreto, publicado el 12 de diciembre de 1980, no sólo se excomulgaba al que aplicara, incitara u ordenara la tortura, sino también al que *"pudiendo impedirla, no la impide"*. Una fuente anónima de los autores de *Chile: la memoria prohibida* señala que:

"El hecho tuvo un efecto muy importante dentro de la Conferencia Episcopal, porque el tema de la tortura en Chile no podía ser ya más soslayado. Había ocho obispos que acababan de hacer un decreto de excomunión y ello quería decir que la existencia de la tortura era indiscutible".

Es decir, en 1980 todavía, a pesar de los testimonios de gente torturada recogidos por la Vicaría de la Solidaridad, el Episcopado chileno no terminaba de darse por enterado, salvo esos ocho obispos que tomaron la iniciativa de excomulgar a los torturadores, iniciativa por lo demás bastante ineficaz para detener las torturas al no ir acompañada por una postura de fuerza hasta sus últimas consecuencias de toda la jerarquía chilena. Además, al Vaticano tampoco le agradó el decreto de excomunión.

Retomando la tragedia de Sebastián Acevedo, ocurrida en 1983, se puede constatar la soledad de las víctimas y de los familiares de la víctimas ante la tortura. Paradójicamente, el único argumento que escuchó el régimen para concederle a Sebastián Acevedo su petición fue su autoinmolación. Debido al impacto que ésta tuvo ante la opinión pública su hijo y su hija *"fueron sacados de las cámaras de torturas, tal como el padre mártir lo había exigido con su vida, y puestos a disposición de los tribunales ordinarios"*.

La indignación ética ante la tortura hizo que un grupo de laicos, religiosas y sacerdotes, crearán en 1983 un movimiento de protesta contra ella que utilizará métodos no-violentos, pero más confrontacionales con el régimen militar que los utilizados por la Vicaría de la Solidaridad. Se trataba de avanzar más en la defensa de los Derechos Humanos, avanzar hacia la condena explícita de los lugares donde se realizaba la tortura y del gobierno que potenciaba su existencia. El Movimiento "Sebastián Acevedo", que así se llamó, *"creaba resistencia al régimen, pero la Vicaría (de la Solidaridad) no"*.

Las acciones del Movimiento eran rápidas y por sorpresa. La idea era armar mucho ruido a plena luz del día en un lugar prefijado, que solía ser algún edificio identificado como centro de tortura. Una vez juntos en el lugar acordado, desplegaban pancartas que decían cosas como: "Aquí se tortura"; cantaban, rezaban y esperaban a que llegaran los carabineros para disolverlos y/o detenerlos, porque, como dice **José Aldunate**, *"cuando no había escándalo, ni policía, ni palos, entonces los diarios no hablan, no daban la noticia"*. **Jaime Escobar** lo recuerda así:

"Íbamos a pararnos frente a los cuarteles de torturas de la CNI y nosotros cantábamos una canción ahí, 'Yo te nombro, libertad', y después rezábamos hasta que llegaban las fuerzas represivas, carabineros o civiles y con gases lacrimógenos, con agua o con golpes nos dispersaban, pero después volvíamos otra vez. Y así todas las semanas el Movimiento contra la Tortura 'Sebastián Acevedo' cumplía estas acciones no violentas pero enfrentando el aparato represivo del régimen y denunciando al mundo esos centros de torturas".

Por más que los carabineros disolvieran o detuvieran a los miembros del Movimiento, éstos, envueltos en una "mística" de lucha y esperanza, seguían denunciando, voz en grito, el terrorismo de Estado sobre la sociedad chilena; sociedad donde muchos vivían en una burbuja protectora para no ver "las sombras" (parafraseando a Isabel Allende). Parte de esa "mística" se expresaba en la canción de la que hablaba Jaime Escobar: "Yo te nombro, libertad". Canción cuya letra es un auténtico manifiesto contra la dictadura y la represión; todo un símbolo del movimiento de protesta contra la tortura en Chile. Un fragmento de la misma dice así:

*"Por el pájaro enjaulado,
por el pez en la pecera,
por mi amigo que está preso
porque ha dicho lo que piensa.
Por las flores arrancadas,
por la hierba pisoteada,
por los árboles podados,
por los cuerpos torturados,*

yo te nombro, libertad.

*Por los dientes apretados,
por la rabia contenida,
por el nudo en la garganta,
por las bocas que no cantan.
Por el beso clandestino,
por el verso censurado,
por el joven exilado,
por los nombres prohibidos,
yo te nombro, libertad.*

*Te nombro en nombre de todos
por tu nombre verdadero.
Te nombro y cuando oscurece,
cuando nadie me ve:
escribo tu nombre
en las paredes de mi ciudad (bis).
Tu nombre verdadero,
tu nombre y otros nombres
que no nombro por temor".*

La fuerza del Movimiento radicaba en el hecho de que al ser sus actos públicos, a la vista de todos, las detenciones también lo eran, por lo que las fuerzas represivas se lo pensaban un poco más antes de desaparecer o torturar a alguien. Además, el que hubiera sacerdotes entre los miembros del Movimiento enfadaba mucho a los carabineros ya que, al no poder identificarlos a simple vista, no podían evitar el detenerlos, y eso de detener a un cura le daba más publicidad a la protesta y se volvía contra un régimen que se declaraba "cristiano". **José Aldunate** recuerda que cuando le preguntaban la profesión él contestaba: "*¿Yo?, Profesor*".

En fin, el Movimiento contra la tortura "Sebastián Acevedo" se fue haciendo desde la praxis profética, actuando a partir de la indignación frente al sufrimiento que provocaba la dictadura y creando un estilo propio de acciones de calle, ágiles y con enorme eco en la opinión pública, que resistían a la imposición de un sistema de muerte.

4) LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DURANTE LA DICTADURA.

La teología de la liberación se caracterizaba desde sus inicios, entre otras cosas, porque remarcaba mucho que la teología era un acto segundo, que lo primero era la praxis liberadora del pueblo y que a partir de ésta se repensaba la vida desde el Dios de Jesús. Chile había sido a fines de los sesenta un claro ejemplo de este proceso: primero praxis liberadora y después, en la medida en que se podía, articulación teológica. La elaboración teológica desde una perspectiva liberadora no era excesivamente extensa en esos años y no sólo era un acto segundo, sino a veces, incluso, un acto casi olvidado que iba a remolque, intentando mantener el ritmo acelerado de los hechos. El golpe militar, como hemos analizado, supondrá un parón brusco y violento del proyecto socialista que había arremolinado en torno a él las

ansias de liberación de los sectores populares chilenos. Tras el derrocamiento de Allende se abrirá una nueva etapa para la praxis del pueblo que, de ser una acción de construcción de la utopía socialista, pasará a ser una acción de resistencia ante la agresión de la dictadura neoliberal. Resistencia que como hemos examinado revestía diferentes matices según la lógica desde donde se articulaba. De la misma forma, el panorama teológico chileno recogerá la nueva situación y el discurso va a llenarse de esos mismos elementos de resistencia que se armaban en la vida cotidiana para sobrevivir.

Si antes del golpe la referencia al Éxodo era una constante en quienes se sentían en consonancia con la teología de la liberación, ahora, bajo la dictadura, el tema del cautiverio y la liberación de dicho cautiverio adquieren una importancia mayor, sobre todo en las comunidades cristianas de los sectores populares donde se articula todo el tema de la "Iglesia liberadora", que ya hemos analizado anteriormente. El tema de los Derechos Humanos, por supuesto, también "invade" la disertación teológica con mucha fuerza en un intento de demostrar ante el régimen militar, "cristiano y occidental", que la violación de los derechos de los chilenos contradecía el Evangelio y, también, en un intento de que todos los que se consideraban cristianos se involucraran activamente en la defensa de los derechos conculcados por la dictadura. **José Comblin** escribe que en estos años:

"La teología de la liberación va dejando de ser una reflexión sobre una praxis y se convierte en una teología profética, es decir, en una teología sin sujeto histórico, una teología de denuncia y anuncio en el mundo de la utopía, de la esperanza pura, más que en el mundo de la historia real".

No es nuestra intención levantar una discusión teológica, pero no tenemos tan clara esa afirmación si la aplicamos a Chile, país por lo demás que José Comblin conoce muy bien. Evidentemente hay un florecer de una teología profética, de anuncio de la liberación y denuncia del sistema de muerte impuesto bajo la bandera bicolor de la Seguridad Nacional y el neoliberalismo. Pero una teología profética mucho más conectada con la praxis concreta del pueblo de lo que fue la teología chilena anterior al golpe, que por lo demás, como ya hemos dicho, fue una teología más bien escasa. Decir que la teología profética que se desarrolla bajo la dictadura no tiene sujeto histórico, nos parece una afirmación más teórica que real. El sujeto de la praxis (porque bajo la dictadura también hay praxis) es el conjunto de los sectores populares que, a veces mejor y a veces peor, se organiza simplemente para sobrevivir o también, los más avanzados, para resistir al régimen. Y esa resistencia, praxis de liberación en medio del cautiverio, es la que es llevada a la reflexión teológica. No nos parece acertado afirmar, como lo hace Comblin, que esa teología está más cerca de la "esperanza pura" (es decir, en las nubes) que de la historia real. Al contrario, pensamos que la teología de la liberación, o mejor dicho, parte de la teología de la liberación que se gesta en Chile bajo la dictadura tiene más sabor a vida que muchas de las reflexiones teológicas que se articularon en los años anteriores y que, por nombrar mucho la expresión "sectores oprimidos", creían que efectivamente los sectores oprimidos eran los sujetos históricos reales de esa teología liberadora, cuando en realidad muchas veces era el producto intelectual de una minoría bastante sobreideologizada.

Dicho esto de que la teología de la liberación chilena sí tiene sujeto histórico y, además, una correlación con una praxis que es liberadora "como puede", en la medida en que esquivó la represión, pasamos ahora a analizar el calificativo "profética" que se le añade como apellido.

Antes de que se cumpliera un año del golpe militar, la revista "Mensaje" lanzó el concepto de "*misión profética*" de la Iglesia a través de dos artículos, precisamente de **José Comblin** (por cierto, como paréntesis, es curioso observar como, según la coyuntura, el espacio de discusión teológica que ofrecía esta revista es ocupado por unos teólogos determinados o por otros. Tras el golpe, por ejemplo, Gonzalo Arroyo desapareció y otros teólogos ocuparon un lugar en "Mensaje" con más asiduidad). Como decíamos, José Comblin reflexiona sobre "*la misión profética*" de la Iglesia en dos artículos (en realidad uno publicado en dos partes) que no tuvieron problemas con la censura. En el primero de ellos hablaba del profeta y su misión, aludiendo a gente como Maritain y Mounier, y analizando qué cosas decían estos filósofos católicos sobre el profetismo, para luego ir hacia atrás, recordar al "*profeta de los tiempos modernos*" Bartolomé de Las Casas, y terminar con una mirada sobre el profetismo en la biblia.

Por cierto que, al analizar los contenidos del profetismo en la biblia, le encontramos a José Comblin una contradicción con lo que nos decía antes de la teología de la liberación como teología profética "*en el mundo de la utopía*".

Comblin dice que los profetas:

"... hablan dentro de una situación determinada sobre acontecimientos determinados para personas determinadas. No enuncian principios como los libros sapienciales. Hablan de realidades de la historia actual, de lo que está pasando ahora (...) Lo característico de la palabra profética es su inserción en un tiempo concreto".

Aquí sí coincidimos con Comblin y, llevando esa definición a la teología de la liberación, podemos sostener que para que sea realmente profética tiene que ser una teología con los pies bien puestos en el suelo (aunque sin disminuir un ápice el horizonte utópico).

Pero, no perdamos el hilo. En el segundo artículo, publicado un mes después, Comblin continuará con su reflexión sobre el profetismo. Lo que queremos apuntar sobre esos artículos es que la definición de profetismo es lo suficientemente abstracta como para que Comblin pueda afirmar que "*una exigencia especial de profetismo y de radicalidad está conferida a los miembros de la jerarquía*", sin que por ello implique una propuesta realmente radical. El profetismo práctico de la jerarquía será lo bastante ambiguo como para no ser realmente profético. No tocará el sistema de muerte e idolatría del capital que implantó la Junta militar. Así pues, aunque el discurso de la Iglesia oficial empiece a reflejar una inquietud por lo profético, no será la jerarquía la que asuma la radicalidad del profetismo, sino los sectores populares cuya praxis estaba en la onda de la teología de la liberación.

En los testimonios que hemos analizado hay referencias explícitas al carácter profético de la teología de la liberación bajo la dictadura, referencias concretas y vinculadas a la vida real, a la historia.

Sergio Cárdenas plantea con claridad la relación entre teología de la liberación y la realidad del pueblo:

"Interpreta las necesidades de la gente y entrega elementos de reflexión que son muy esperanzadores para la gente en su propio lenguaje, y muy proféticos yo diría, o sea, es una teología muy profética".

Jaime Escobar, por su parte, avanza más y llega a afirmar que la lucha contra la dictadura no hubiera sido tan eficaz sin el utillaje conceptual y práctico que proporcionó esta teología: *"no hubiera sido posible la efectividad de la lucha contra la dictadura si no hubiera existido ese instrumental de teología de la liberación"*. Sin embargo, para **Eduardo Rojas** la elaboración y la discusión teológica en Chile durante la dictadura fue mínima, no influyó decisivamente, mientras que lo que sí influyó fue la Doctrina Social de la Iglesia y los documentos del Episcopado chileno: *"yo creo que en Chile lo que centralmente influyó ha sido una lectura progresista de las encíclicas papales"*. Como podemos observar, dos valoraciones diferentes del rol jugado por la teología de la liberación en Chile. Valoraciones, por lo demás, que no son contradictorias porque mirando desde dónde habla cada uno, el primero desde el cristianismo de base y el segundo desde el cristianismo oficial, se comprende que tengan visiones divergentes. Ahora bien, no nos interesa tanto medir cuantitativamente la influencia de la teología de la liberación en Chile, como constatar su presencia y su peso en ciertos sectores del catolicismo chileno, fundamentalmente en los católicos de izquierda y en las comunidades cristianas de base de los sectores populares. Y no sólo constatar su presencia, sino sus implicaciones de desafío del sistema económico y sociopolítico injusto y del propio catolicismo en cuanto que es una religión de poder (y en eso conecta con lo que ya se había esbozado en los sesenta). Y ese será uno de los puntos de fricción entre la Iglesia oficial y la teología de la liberación: para los sectores conservadores del catolicismo, que desde la reunión de Sucre en 1972 empezaron a retomar el timón del Episcopado latinoamericano, el peligro que suponía la teología de la liberación era su cuestionamiento del poder de la Iglesia, Iglesia que los cristianos comprometidos con la liberación veían como aliada de los poderosos.

La preparación de la Conferencia General del Episcopado latinoamericano, que se celebraría en Puebla en 1979, tensó las posturas a nivel latinoamericano entre defensores y detractores de la teología de la liberación y de la Iglesia de los pobres concretada en "Iglesia popular". Puebla se presentaba para los sectores conservadores, que cerraban filas en torno a monseñor Alfonso López Trujillo, como el momento oportuno para asestarle un revés definitivo a Medellín. De hecho, los teólogos de la liberación fueron excluidos de la lista de asesores oficiales de la Conferencia, lo cual no había ocurrido en la Conferencia anterior. De todas formas, muchos de ellos estuvieron presentes como asesores informales de algunos de los obispos participantes en Puebla, haciendo un seguimiento de la Conferencia y prestando asesoramiento desde el exterior, de tal forma que la presencia de los teólogos de la liberación se dejó sentir a pesar de la exclusión. Las conclusiones serán densas, sin la frescura de Medellín. Éstas hicieron matizaciones sobre qué teología de la liberación y qué "Iglesia popular" eran válidas, pero no podrán acabar con ellas. El texto central de Puebla será el de la *"opción preferencial por los pobres"* que, según Enrique Dussel, salva por sí solo toda la Conferencia. Ahora bien, lo importante de Puebla no fue tanto el documento como el *"acontecimiento"* Puebla. Puebla despertó reacciones espontáneas

del pueblo latinoamericano desde el primer momento, cuando intentaron imponer un documento de trabajo donde se atacaba a Medellín y no se condenaba con claridad ni la violación de los Derechos Humanos ni a los regímenes de "Seguridad Nacional". Lo importante será el "acontecimiento" Puebla, es decir, la forma en que el pueblo se acercó al documento y lo hizo suyo haciendo hincapié en la praxis, en todo aquello que reafirmaba la opción por los pobres de una manera concreta. Sobre Puebla, **Diego Irarrázaval** dice:

"Puebla es un escrito sobre todo doctrinal: la doctrina sobre Dios, la Iglesia, el hombre, y esto es doctrinal, pero la manera como ha sido recogido Puebla ha sido mucho en términos de opción por los jóvenes y opción por los pobres y otros elementos más. Entonces, es importante el proceso de recepción. Lo central de Puebla no es la opción por los pobres. Lo central de Puebla era transmitir estas doctrinas en medio del debate que había (en) esos años. Se decía: hay que hacer una mejor transmisión de la doctrina, pero eso no es lo que queda básicamente. Para gruesos sectores queda otra cosa de Puebla".

En definitiva, la "lucha" por la interpretación de Puebla será fundamental, y es lo que hará que para los cristianos de los sectores populares Puebla se convierta en un punto de referencia en relación a la "opción por los pobres", cuando en realidad es un documento profundamente doctrinario. El pueblo se queda con lo que realmente le dice algo de la realidad que vive, es decir, realiza una apropiación "selectiva". No necesita más, y menos si son disertaciones abstractas.

Volviendo a Chile, **Fernando Aliaga** nos decía sobre la teología de la liberación que lo que la gente sabía de esta teología se reducía a unas cuantas claves muy simples y muy repetitivas (en cierto modo el mismo proceso de apropiación que de las conclusiones de Puebla), y que si sacabas a la gente de ahí se despistaba profundamente. Y precisamente lo que él exponía como argumento para decir que la formación rigurosa y sistemática sobre teología de la liberación era muy escasa entre los chilenos, a nosotros nos sirve como dato que nos revela que la teología de la liberación no se reduce a la reflexión de los "sabios" en teología, sino que la gente del pueblo, con dos o tres elementos básicos, por muy repetitivos que fueran, podía interpretar sus vivencias desde una perspectiva liberadora y que esos elementos teológicos sencillos se incorporaban a su vida cotidiana como "mística" de acción. En este sentido **Sergio Cárdenas** comenta:

"Yo creo que cuando se hablaba de teología de la liberación, a lo mejor hay gente que no leía mucho la teología de la liberación, yo creo que en las bases, el pueblo, la gente... (son) gente que no lee tanto los grandes textos de Leonardo Boff, ni de Gustavo Gutiérrez, que no lee tanto. No leía, (pero) conocía a esas personas, conocía partes, textos de esa gente que les gustaba mucho, digamos, se sentían muy interpretados por lo que ellos planteaban".

Y en toda esa difusión de los contenidos básicos de la teología de la liberación tenía mucha importancia la transmisión oral: a través de cursillos, charlas... Y, sobre todo, a través de algo que es difícil de dimensionar porque forma parte de la intimidad de las comunidades: la lectura de la Biblia desde la perspectiva de la liberación. Podríamos cuantificar si nos lo propusiéramos el número de cursillos que se hacían, por ejemplo, en una zona de Santiago, los ponentes que daban las charlas, los libros o las revistas que se leían, etc., pero lo que no podemos cuantificar, y sin embargo tiene

muchísima importancia, son las consecuencias de la lectura de la Biblia por parte de las comunidades de base, lectura que les va descubriendo *"una experiencia en donde Dios toma partido por los más desposeídos, por la gente que está más marginal"*.

Un testimonio importante de esta impregnación cotidiana de la teología de la liberación en la vida de la comunidad de base nos lo ofrece **Mario Garcés** desde su vivencia comunitaria en la comunidad "Cristo Libertador" de Villa Francia:

"En el sermón, en el discurso de él (de Enrique Alvear) hay un esfuerzo muy grande por procesar teológicamente la experiencia que está viviendo la Iglesia chilena. Yo siempre recuerdo una liturgia en el caso de la comunidad en que yo participaba, una liturgia donde él insiste en la noción de que hay una sola historia. No hay una historia de la salvación que funciona paralela a la historia de los hombres. Esos eran mensajes, eran ideas fuerza que tenían mucho impacto en las comunidades. Y eso es teología de la liberación, por lo menos yo lo viví de ese modo".

Los elementos más importantes y básicos de la teología de la liberación aparecen incorporados a la vida de las comunidades de base con un compromiso más explícito por la liberación. Eso se percibe muy bien en la experiencia de las liturgias bajo la dictadura. En ellas todo el lenguaje simbólico se llena de sentido a la luz del contexto de represión y lucha por la vida. Se celebra con fuerza al Dios de la vida a pesar del entorno de muerte. Mario Garcés relataba cómo Enrique Alvear vertía en las homilias conceptos de la teología de la liberación, **Francisca Morales**, en cambio, nos va a comunicar en su testimonio la experiencia de cómo las comunidades cristianas populares influían en los religiosos:

"Además, las comunidades cristianas populares nos ayudaron a los religiosos a asumir nuestro propio carisma profético, de compromiso con el pueblo de mejor forma. También marcaron estilo de liturgia, de oración. Era muy pedagógico todo lo que se hacía. Entonces, todo eso iluminaba la vida eclesial normal en cada lugar. La vida corriente estaba iluminada por esas experiencias de Dios y de fe, de expresión de vida, de fe comunitaria, que daba como libertad para introducir en la liturgia, en nuestras propias celebraciones de casa, como quien dijera, elementos así de la vida, la simbología, todo eso. Yo creo que fue un mutuo alimentarse".

En Chile, la praxis liberadora tenía más consistencia que la reflexión. Siendo como es, un país donde la tradición oral es tan importante, para valorar la influencia real de la teología de la liberación, y la propia creación de una estrategia y un pensamiento liberador de "andar por casa", es decir, para el día a día de la resistencia, es necesario tener en cuenta todo este tipo de gestos comunitarios y acciones colectivas. **Sergio Silva**, por ejemplo, que es muy crítico con las expresiones de teología de la liberación que él considera más obsesionadas con la cuestión política, fruto de *"pequeños grupos de teólogos más puntuos"* que buscan una "Iglesia popular" y se desgastan en choques con la jerarquía, apunta que , aun sin tener en cuenta a esos grupos minoritarios más radicalizados, *"el 99% del pueblo católico metido en comunidades es onda teología de la liberación, pero no ideologizado"*. Es decir, la teología de la liberación, como praxis, está en el ambiente de las comunidades de base,

forma parte del ser comunitario en mayor o menor medida, y de una manera más o menos procesada.

En esta línea **Tony Misfud** aporta una opinión muy acertada para la comprensión del fenómeno de la teología de la liberación en Chile: influyó más una "teología práctica" que una "teología formulada"; "el ejemplo", según el teólogo jesuita, era el elemento que más influía, más que cualquier disertación teórica. Y en este sentido, Tony Misfud destaca "el ejemplo" de Raúl Silva Henríquez, de sacerdotes y monjas, de laicos... o sea, el testimonio como transmisor de un cierto talante de compromiso práctico con la liberación:

"Entre un grupo, no sé si minoritario o no minoritario, no me atrevo a pronunciar, que más que teología de la liberación lo importante era liberar. Entonces, más que usar grandes palabras es liberar de una manera integral: la fe, la justicia, tratar de no crear esquizofrenia, sino mi fe en un Dios justo significa que he de ser justo, mi amor tiene que ser efectivo, que hay cosas que no se pueden transar. Más que hablar de teología de la liberación, un grupo que dice '¡liberemos!', que es lo más importante".

Ahora bien, junto a esa práctica cotidiana empapada de una ética liberadora, hay también un grupo minoritario de teólogos que acompañan la vida de fe y compromiso liberador del pueblo chileno intentando procesar teológicamente la experiencia de ese pueblo en su encuentro con el Dios de la vida en medio de la historia. Aunque somos conscientes que cualquier intento de clasificación es parcial dependiendo de los criterios que utilicemos, puesto que destacaremos unos aspectos y posiblemente desatenderemos otros, de todas formas, creemos que una clasificación puede ser útil para entender la diversidad y la complejidad de la realidad. Desde esta perspectiva vamos a analizar las clasificaciones que nos proponen **Diego Irrázaval** y **Ronaldo Muñoz**, como medio para acercarnos a las diferentes tendencias que se engloban bajo la expresión teología de la liberación.

- La propuesta de **Diego Irrázaval** está planteada en un artículo que se publicó en 1980 titulado "Notas sobre el quehacer teológico de los pobres". En él analiza la religiosidad y la teología del "pobre", tema que se había revalorizado durante los años setenta en algunos ambientes católicos, lo que dio lugar a un intento de comprensión de ese mundo religioso de los "pobres" desde la teología más formal. Diego Irrázaval destaca cuatro maneras diferentes de acercarse al pensamiento teológico del pueblo:

a) El acercamiento de **Maximiliano Salinas** al pensamiento religioso popular de Chile.

b) Los aportes de **Esteban Gumucio** a través de sus parábolas, reflexiones y cantos.

c) El estilo de **Ronaldo Muñoz** "con su hermenéutica de la práctica solidaria".

d) Y **Segundo Galilea**, "con sus aportes en la evangelización de la religiosidad".

De estas cuatro vertientes, la de Segundo Galilea no podemos considerarla teología de la liberación porque, como él mismo nos decía en su testimonio, no se

considera teólogo de la liberación. De las otras tres, más en consonancia con una teología desde la perspectiva de la liberación, vamos a fijarnos ahora en Esteban Gumucio, "teólogo" que no aparecerá luego en la clasificación de Ronaldo. A éste y a Maximiliano Salinas los abordaremos después.

Esteban Gumucio, a quien entrecomillamos el título de "teólogo" porque no lo es profesionalmente, representa una forma de hacer teología desde la vida del pueblo que se expresa a través del lenguaje poético. De gran sensibilidad para las maneras del pueblo, Esteban Gumucio articuló en sus versos una verdadera teología de lo cotidiano, una teología que une textualmente la vida del pueblo y el hablar de Dios. No es una teología sistemática, "científica", pero no por ello deja de ser una expresión importante de teología liberadora. A menudo las clasificaciones de teólogos suelen dejar fuera este tipo de expresiones teológicas, como si sólo fueran admisibles las teologías "serias" escritas en prosa. Esteban Gumucio, ejemplo de sacerdote inserto en los sectores populares, capta en sus versos la mirada de quien intenta hacerse "pobre" con los más "pobres" escuchando su clamor, acompañándolos y participando en sus intentos de liberación. Los diversos fragmentos de Esteban Gumucio que hemos ido extractando al hilo de los acontecimientos a lo largo de este trabajo, ya sean de artículos, reflexiones o poemas, nos hablan de una teología inserta en la experiencia de Dios que tiene el pueblo. Es una teología poética en la práctica de los sectores populares, con sus vaivenes de vida y muerte, de esperanza y cansancio. A modo de ejemplo queremos citar estos versos:

*"Mirando el pesebre me gustaría poder gritar:
`miren, nosotros los cristianos seguimos a un hombre
que no tiene cuna de reyes, sino brazos de carpintero'.
Sigo a un hombre que no es de mi raza, ni es de mi siglo siquiera.
Sigo a un tal Jesús de Nazaret que no ha escrito libros
ni ha mandado ejércitos.*

*Sigo a un hombre que me quiere libre, sin cadenas.
Sigo a un hombre que siendo mi Señor, es mi mejor amigo.*

*Si Uds. han sentido un cierto perfume sobrio de esperanza,
y han gustado un pan con sabor a trabajo y a cansancio de pobres...
Si Uds. lo han divisado en la larga fila de los que lloran...
Si lo han encontrado entre los perseguidos, los postergados,
los desaparecidos, los exiliados, los marginados...*

Déjenme que les diga: ese es Jesús, el Maestro, que nos llama.

*Y ahora, a ponerlo todo arriesgadamente patas arriba...
lo grande a servir lo pequeño...
el rico hecho pobre para vestir al desnudo...
el pan, para compartirlo...
y dejar de ser cada cual instalado en lo que era...
para ser cada cual mucho mejor que lo que era...
y mi barco y el tuyo, quilla al cielo, mástil al agua...
y el mundo transformado en casa para todos...
Y hermanos tú y yo y Uds. todos".*

- **Ronaldo Muñoz**, por su parte, nos habla de cuatro filones (esta misma palabra, "filones", nos dice mucho del carácter abierto de esta tipología) *"que dicen una relación con distintos lugares sociales, o espacios, o instancias de la teología"*:

1) Teología ligada a la actividad académica: destacarían **Sergio Silva**, con su discurso sobre la cultura y la modernidad; **Beltrán Villegas**, en teología bíblica; **Pepe Aldunate** en su vertiente más académica; **Antonio Bentué**, español, y **Juan Noemi**, teólogos laicos muy importantes...

2) Teología ligada a la práctica pastoral en la línea de la renovación parroquial: comunidades de base, protagonismo de los laicos en las bases populares, renovación misionera de la Iglesia... En este filón se ubica el propio **Ronaldo Muñoz**, y destaca a gente como **Ignacio Vergara**, cura-obrero, pionero en los años cincuenta del fenómeno de las comunidades de base en los barrios marginales, y **Roberto Lebegue**, sacerdote francés que también vivió inserto en las poblaciones y en el mundo obrero de Santiago.

3) Filón que tiene como central el eje fe-política, iglesia-sociedad, ligado a la experiencia de las comunidades de base pero también en un sentido más amplio. El teólogo más representativo es **Fernando Castillo**. Aquí se incluye con especial interés el diálogo entre marxismo y cristianismo.

4) Vertiente del cristianismo popular y de la historia en perspectiva popular, de *"la historia hecha memoria, o rescatada, o releída en la perspectiva de los pobres"*. En este campo destacan **Diego Irrázaval** y **Maximiliano Salinas**.

Respecto a esta tipología que nos presenta Ronaldo Muñoz en cuatro filones, tuvimos la oportunidad de dialogar con Sergio Silva y Maximiliano Salinas. A éste le pareció más o menos acertada. En cambio, Sergio Silva puso la pega de que se mezclaban diferentes criterios yuxtapuestos: por un lado el lugar desde donde se hacía la reflexión teológica y por otro una cuestión más bien temática (los puntos uno y dos de la tipología de Ronaldo Muñoz responderían al primer criterio; los puntos tres y cuatro, al segundo). Ahora bien, si el criterio es el lugar desde donde se hace teología, Sergio Silva señala que él sólo nombraría tres espacios: universidad, medio popular (comunidades de base) y centros como el Centro Ecuménico Diego de Medellín, es decir, ONGs.

Ahora bien, en los testimonios el teólogo más señalado como el representante más importante en lo que a una teología chilena desde la perspectiva de la liberación se refiere es **Ronaldo Muñoz**, el cual aparece como un teólogo vinculado a la experiencia de las comunidades de base, acompañándolas y reflexionando teológicamente desde la vida de éstas. No es un teólogo que escriba mucho. Más bien escribe pequeños artículos, charlas... Es fiel a la tradición eminentemente oral del pueblo chileno. De hecho, dos de sus libros (y no tiene muchos) son recopilaciones de artículos publicados en un determinado periodo. Dentro de su trabajo eclesiológico es importante la división que hace entre Iglesia *"gran institución"* e Iglesia *"red de comunidades"*, que ya hemos analizado al hilo de nuestro análisis histórico. Otra cuestión sobre la que ha trabajado a partir del procesamiento de las experiencias de las comunidades de base, y que ha ido tomando forma más definitiva a lo largo de los años, ha sido el tema de las dimensiones *"prácticas"* de la comunidad. Ronaldo Muñoz

destaca cinco: Iglesia samaritana ("se compadece, comparte, sana"), Iglesia hogar ("acogedora, responsables unos de otros, se reconcilia y celebra"), Iglesia santuario ("espacio para Dios, escuela de oración, creciendo juntos en la fe"), Iglesia misionera ("se hace presente, dialoga, invita a participar, lee el Evangelio con la vida") e Iglesia profética ("juicio de los hechos y situaciones, anuncio de esperanza, exigencia de conversión-acción, conflicto y persecución"). Sobre Ronaldo Muñoz, **Sergio Cárdenas** comenta:

"Él es capaz de hacer teología muy iluminadora. Yo diría que ilumina mucho a la gente. Es muy sensible frente a la problemática social de los pobres. Entonces, Ronaldo es una de las personas que yo diría que era importante para mucha gente de la Iglesia. Ronaldo ejerció mucha influencia sobre todo con sus escritos en la Vicaría de Pastoral Obrera, en vicarías... él era muy llamado a las vicarías a charlas, a hablar sobre temas".

Otro de los teólogos chilenos más destacados por los testimonios es **Fernando Castillo**, laico que estuvo varios años en el exilio tras el golpe militar y que se incorporó a la realidad chilena en 1980. Desde el primer momento, la jerarquía lo recibió con frialdad y distanciamiento porque Fernando Castillo había sido uno de los teólogos vinculados a "Cristianos por el Socialismo" y al CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional) durante la UP. Su labor teológica va a estar relacionada con el trabajo en ONGs como ECO (Educación y Comunicación) y CEDM (Centro Ecueménico Diego de Medellín). Será el teólogo asesor de la Coordinadora de comunidades cristianas populares. Su teología incluye muchos elementos sociológicos y gira en torno a la relación entre la Iglesia y la política, las comunidades de base y el movimiento popular. Es el articulador teórico del concepto "*Iglesia liberadora*", como ya tuvimos ocasión de analizar. Es, como nos decía Sergio Silva, uno de los teólogos "*puntuos*" que buscan la "Iglesia popular". Fernando Castillo será más marginal a la Iglesia oficial que Ronaldo Muñoz, y eso que Ronaldo Muñoz fue apartado de los espacios más oficiales de la Iglesia chilena como, por ejemplo, de la Universidad Católica. Sin embargo, mientras que la estrategia de Ronaldo Muñoz es "*desde la institución*", según Sergio Cárdenas, la de Fernando Castillo es desde la autonomía respecto a la Iglesia oficial.

Maximiliano Salinas y **Diego Irrázaval**, por su parte, han abierto camino en todo lo referente a la comprensión de la "teología de los pobres" y a la búsqueda de una manera real de que los "pobres" sean sujetos de la teología de la liberación. El aporte de **Maximiliano Salinas** en el terreno de la historia es muy importante. Él mismo se declara "*heterodoxo*" respecto a los esquemas más "clásicos" de la teología de la liberación. Teólogo autónomo respecto a instancias oficiales de la Iglesia, aunque haya estado de paso por algunas de ellas, su vinculación más estable se ha producido respecto a CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, que nació al amparo de Medellín como un organismo oficial de la Iglesia latinoamericana, y que fue excluida, y por lo tanto obligada a crecer en la autonomía, cuando Alfonso López Trujillo comenzó el desmantelamiento de todo lo que oliera a teología de la liberación). El eje del esfuerzo teológico de Maximiliano Salinas consiste en un interrogante:

"...mi preocupación era porqué no ver el mundo desde los pobres y no desde nosotros mismos, desde nuestro pensamiento, nuestro elitismo. Esa fue siempre

mi preocupación, porqué no ver, no partir desde la religión popular, desde la religiosidad popular, y desde ahí ver el mundo ¿no?".

Maximiliano Salinas es muy crítico con aquellas corrientes que bajo la etiqueta de teología de la liberación esconden un elitismo intelectual que ignora o no sabe ver la "religión del pobre" y que, por lo tanto, no son expresiones teológicas cuyos sujetos reales puedan ser los mismos "pobres", sino nuevas formas de "neocolonialismo" cultural.

Diego Irarrázaval, desde su exilio en Perú, ha construido una teología donde los elementos de la religiosidad del pueblo adquieren un lugar fundamental. Diego Irarrázaval es un ejemplo del teólogo empapado de una teología de avanzada en los años sesenta que ha rearticulado su pensamiento y su discurso excesivamente racionalizado tras tomar contacto directo con las comunidades indígenas aymaras en Puno: el lenguaje simbólico ha entrado en su quehacer teológico. Sobre la relación entre religiosidad popular y teología de la liberación nos decía:

"Casi todos los que nos movemos en ese campo distinguimos entre tipos de religión popular, hay muchos tipos de religión popular... Tampoco se puede notificar la religión popular como una cosa casi autónoma, de resistencia, ni de expresión totalmente libres de la gente. Hay ahí todo un proceso de dominación cultural-religiosa, sigue andando y es muy fuerte ¿no?. Entonces, sin exagerar o sin idealizar, digamos lo que es estos tipos de religión popular. Hay algunas expresiones que yo creo que son muy coherentes con una reflexión como la que (se) hace en teología de la liberación, coherentes en el sentido de que en algunas de estas formas, no en todas, pero en algunas formas de religión popular... o sea, la mujer, el indígena, el mestizo, el negro, el pobre, en fin, son sujetos reales, son protagonistas reales del diálogo con Dios, que es una cosa importantísima en una teología de la liberación, el ser sujetos, ser portadores responsables de una transformación de la existencia en esta tierra y todo lo demás".

El problema de la teología de la liberación en su relación con la religiosidad popular es un problema de miopía racionalista. Diego Irarrázaval puede hacer esa crítica con autoridad porque él mismo cayó en ella cuando participó en la construcción del socialismo formando parte de un grupo de cristianos progresistas en la época de la UP:

"Hay en teología de la liberación un obstáculo ilustrado, somos muy ilustrados en la teología de la liberación y el contexto religioso de la gente es muy simbólico. Hay ahí racionalidades distintas, una racionalidad simbólica, que no es que se pueda decir que lo simbólico sea antirracional".

Hasta aquí hemos analizado el aporte de dos teólogos que se mueven dentro de la lógica "clásica" de la teología de la liberación (Ronaldo Muñoz y Fernando Castillo), con sus diferencias, por supuesto, y dos teólogos (Maximiliano Salinas y Diego Irarrázaval) que han abierto camino en la comprensión de la "religiosidad popular" y en la articulación de una teología donde los "pobres" concretos, con su propio lenguaje simbólico, sean los sujetos. Ahora bien, el panorama teológico chileno abarca más elementos. Hagamos un breve recorrido.

Uno de ellos, por lo demás muy importante, es la existencia de numerosos teólogos laicos, hecho que destaca en relación a otros países de América Latina. Además de Maximiliano Salinas y Fernando Castillo, ya nombrados, podemos añadir a **Raúl Rosales, Antonio Bentué, Juan Noemi, Jaime Escobar...** entre otros. Precisamente Jaime Escobar señala que la teología de la liberación *"ha sido un elemento determinante para los laicos"*. Sin embargo, no es tanta la proliferación de mujeres teólogas, ya sean laicas o religiosas. A la misma **Francisca Morales**, que formó parte de ESTEPA (Equipo de Estudios Teológicos y Pastorales), le costó trabajo darnos el nombre de algunas mujeres que fueran teólogas o hubiesen abordado la teología de la liberación. Además, habría que nombrar a los sujetos colectivos de esa teología de la liberación: nos referimos a las ONGs que se encargaban de elaborar y difundir materiales relacionados con esta corriente teológica, tales como **CEDM** (Centro Ecuménico Diego de Medellín), **ECO** (Educación y Comunicación) y **ESTEPA**.

Para terminar, señalamos una vertiente teológica (en lo que a la temática se refiere) que nos parece muy importante: la representada por **José Aldunate** (al que no se le puede considerar sólo un "teólogo de universidad", ya que desde finales de los sesenta se insertó en una población como cura obrero después de haber sido, incluso, provincial de los jesuitas), verdadero impulsor de toda una ética de la liberación a partir de su vivencia como luchador, denunciando el sistema represivo y defendiendo los Derechos Humanos, contra el régimen militar.

Paradójicamente, los teólogos chilenos más conocidos a nivel internacional no son siempre ni los más implicados en la realidad chilena ni los que más han influido en ella. En este sentido queremos nombrar a **Sergio Torres**, más activista que teólogo, que se mueve con facilidad por los circuitos que suelen financiar iniciativas relacionadas con la teología de la liberación. Es un dinámico promotor de encuentros y publicaciones. Y también queremos recordar a **Pablo Richard**, que desde el exilio ha seguido profundizando en el tema de la "Iglesia Popular" desde una perspectiva más bien conceptual. A algunos de sus escritos se le podría aplicar la crítica de Johan Baptista Metz, quien señaló que *"la teología habla de la liberación, pero no tiene un impacto liberador"*. Además, según el testimonio de uno de nuestros informantes, que preferimos mantener en el anonimato, Pablo Richard representa al cura como poder:

"Pablo (Richard) de alguna manera refleja ese mundo (el del cura como poder). O sea, tipo de origen burgués que entra a la carrera sacerdotal, entra a hacer política también, luego. Él, a poco andar, está con Cristianos por el Socialismo, con un partido político determinado. Después, ¡claro!, eso lo lleva lejos, tienen que salir, emigrar. El sigue haciendo su carrera por fuera, lejos de Chile. Y yo siento que son más de la institución de lo que uno cree. Son tipos funcionales a la institución. Y van viviendo los vaivenes que va teniendo la institución. La institución se radicaliza, Pablo se radicaliza. Cuando la institución se echa vuelta para atrás, Pablo Richard, de alguna manera, tiene que echar el pie atrás. Es duro decirlo, pero yo creo que es la realidad".

En síntesis: teología de la liberación como teología que proporciona elementos básicos de resistencia al pueblo chileno y que se expresa a través de las luchas cotidianas, la liturgia... la vida; y teología de la liberación como elaboración escrita de una minoría intelectual que reflexiona al ritmo de los acontecimientos, unos más fieles

a la vida y a la experiencia de Dios de los sectores populares y otros más teóricos, más cercanos a posturas de "dogmatismo liberador".

La Iglesia oficial, sin embargo, a pesar de la complejidad de la teología de la liberación, irreductible a una definición "simplona", la atacó en bloque. Expresiones de esa persecución, a nivel latinoamericano, fueron la paralización de la colección "Teología y Liberación", intento de sistematizar todos los grandes contenidos de la teología desde la perspectiva de la teología de la liberación; los procesos a Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, y las Instrucciones que el Vaticano publicó en 1984 y en 1986. La primera de ellas, "Libertatis Nuntius", suponía un ataque frontal contra la teología de la liberación en un tono realmente caricaturizador. La segunda, "Libertatis Conscientis", en cambio, cambiaba la estrategia y *"se pasó de la confrontación pública y directa a una reafirmación de la ortodoxia doctrinaria"*. A partir de entonces, se reivindicará desde el Vaticano la existencia de una teología de la liberación ortodoxa.

En Chile esa persecución se apreciará en el alejamiento de teólogos como Ronaldo Muñoz de los circuitos de reflexión oficiales. **Raúl Rosales** comenta:

"Cualquier teólogo que tenga una opción de liberación, una opción de mayor compromiso con el mundo popular, se lo tacha de Cristianos por el Socialismo, y eso ya inmediatamente lo separa de la jerarquía, del aparato más institucional de la Iglesia".

Además, Santiago será sede de "la reunión de Los Andes", en donde los sectores más conservadores de la Iglesia latinoamericana definieron su postura frente a la teología de la liberación.

Ahora bien ¿qué es lo que le dolía tanto al Vaticano (y por extensión a las jerarquías latinoamericanas romanizadas) de la teología de la liberación? Habría que señalar dos grandes cuestiones: la eclesiología que propone la teología de la liberación y la lectura popular de la Biblia. Ambas cuestiones eran y son motivos de conflicto. El Vaticano no admite ni que se cuestione su autoridad jerárquica ni que el pueblo aborde la Biblia directamente, porque eso podría provocar interpretaciones que escaparían a su control. Roma quiere monopolizar la Biblia:

"Hay una preocupación muy profunda en Roma por la Biblia. Creo que en el conflicto con la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos) ese fue uno de los temas centrales, por supuesto (que) el tema eclesiológico estaba ahí: mantener a los religiosos que no se nos escapan, digamos, del control de la jerarquía, pero uno de los detonantes de esta crisis con la CLAR y con las religiosas de América Latina fue en concreto el proyecto 'Palabra-Vida' de devolverle la biblia al pueblo creyente".

En fin, la jerarquía vaticana y sus agentes locales no estaban dispuestos a que la teología de la liberación cuestionara proféticamente el poder de la Iglesia oficial, de ahí la persecución y el control intenso para evitar que nada pudiera romper la ortodoxia de Roma, única intérprete veraz de la voluntad de Dios en la historia. Como nos comentaba **Segundo Galilea**: a menudo *"se cita más al Papa que al Evangelio, se cita más al magisterio que al Evangelio"*.

EPILOGO

La Iglesia en la transición: buscando su identidad.

Aterrizamos en Santiago al ritmo del Concierto n° 1 para piano y orquesta de Tschaikowsky. Contemplar la desbordante Cordillera de Los Andes me produjo un enorme estremecimiento de emoción, pero no tanto como el de la mujer chilena que viajaba junto a mí. Su rostro reflejaba que desde que estábamos sobre Los Andes era como si ella ya estuviera en casa. Poco antes de que empezáramos a atravesar la Cordillera habíamos estado charlando. Ella me preguntó si era la primera vez que iba a Santiago. Le dije que sí y la puse al día sobre el proyecto de investigación. Ella, que fue mi primer contacto real con Chile, me contó que estaba casada con un chileno-sueco y que volvía de una estancia en Suecia. Dialogamos sobre Chile, sobre qué sería interesante que conociera, sobre su trabajo de "cuidar viejitos"... pero cuando Los Andes aparecieron ante nosotros sólo fue posible el silencio. Silencio y la certeza de estar entrando en Chile. Cuando el avión tocó tierra chilena nos despedimos y, en ese momento, caí en la cuenta de que ni siquiera nos habíamos dicho nuestros nombres.

Una semana después conocí a una joven chilena, hija de Martita (quien un día de intensa lluvia me acogió en su casa y me ofreció pan y tecito sin conocerme absolutamente de nada), que pensaba viajar a Australia para casarse con un chileno-australiano. Estos dos casos me introdujeron en el tema de los chilenos exiliados. Exilio por persecución de la dictadura o exilio por acoso de la exclusión que ha generado el neoliberalismo en Chile. Ya sea por cuestiones políticas o por cuestiones económicas, la verdad es que hay chilenos desparramados por medio mundo.

Los primeros días en Santiago, mientras esperaba confirmación del provincial de los Sagrados Corazones para alojarme en una de sus casas, los dediqué a caminar por esa gran ciudad con una mirada ávida por conocer. El centro de Santiago no presentaba un aspecto demasiado diferente al de cualquier gran ciudad europea, es decir: toda la estructura urbanística al servicio de bancos y locales destinados a ofertar consumo (tiendas, bares, cafeterías, cines...). El sistema de libre mercado está bien implantado en Chile. La mentalidad consumista parece ser realmente la única mentalidad "internacionalista". Como es lógico, las multinacionales se adaptan un poquitín a la idiosincrasia de cada lugar, pero la uniformización consumista fue una de las primeras impresiones de Santiago que golpearon mi idealizada imagen de un Chile que era símbolo de resistencia frente a la dictadura y que había sido pionero en revoluciones. Lo que veía no se alejaba mucho de lo que había dejado en España. Realmente el neoliberalismo sabe venderse como estilo de vida individualista. El centro de Santiago es un escaparate de lo que la dictadura estuvo diecisiete años implantando a fuerza de torturas y desaparecidos: la "utopía" de los supermercados y las tarjetas de crédito.

La sociedad se divide entre los que pueden consumir y los que no pueden consumir. Entre los primeros abunda el adeudamiento, es decir, se compra sin dinero, lo que supone perder la libertad: la vida consiste, pues, en ir pagando lo que

previamente hemos consumido, y como no dejamos de consumir, no terminamos de pagar. La tarjeta de crédito es el mejor antídoto contra la revolución. Y luego están, como he dicho, los excluidos del sistema moderno de sociedad de consumo. Y muchas veces los excluidos están más pendientes de consumir, es decir, de entrar de lleno en el sistema, que de cuestionarlo. El dinero es así el eje de la sociedad; de una sociedad como la chilena en la que los sectores populares supieron articular sus esfuerzos para combatir como podían los abusos de la dictadura, pero que no saben (¿quién lo sabe?) cómo combatir a un enemigo tan "invisible" como el neoliberalismo. Invisible no porque no deje secuelas. Dejar las deja, y muy hondas. Lo que ocurre es que ¿contra quién se lucha a fin de cuentas?. Ya no sirve el "dictador" como aglutinante de las energías liberadoras. Además, hay mucho cansancio después de tantos años y el "banquete del capitalismo" no está tan mal, siempre que tengas invitación, ¡claro!

La prisa es uno de los síntomas del centro de las grandes ciudades, y Santiago no es una excepción. La prisa, que esconde detrás toda una ideología y una forma de entender la vida (o quizás, de no entenderla), crea hostilidad ambiental y un cierto clima de agresividad, potenciado además por los claxons de las "micros" galopantes, que son el símbolo cotidiano más esquizofrénico de la sociedad chilena de libre mercado para la que la dignidad de la persona no vale nada. Las "micros" funcionan en Chile según un sistema privado de oferta y demanda de transporte colectivo. La "micro" suele pertenecer a una persona o a varias. Cada una hace la ruta que quiere. Eso sí, en el centro sólo pueden entrar unos cuantos "elegidos" para que contaminen menos. Los chóferes trabajan a destajo: tanta gente transportas, tanto cobras, por lo que no es difícil imaginar la velocidad que toman las "micros" para hacer el recorrido lo más rápido posible, atrapando a los usuarios antes de que se adelante otro "micrero" que tenga el mismo recorrido. Subido en una de ellas he vivido verdaderas carreras de micros en pleno Santiago y ¡agárrate donde puedas! porque la dignidad del usuario está reñida con los beneficios de la "micro". Una vez, incluso, una "micro" puso tanto afán en adelantar a otra, que hacía el mismo recorrido, que pasó de largo y se dejó a la gente esperando en la parada. Pero no sólo eso. Los estudiantes pagan en Chile un precio especial por el transporte. La "micro" solía costar 100 o 110 pesos, pero el estudiante, incluyendo el nivel universitario, sólo pagaba 40 pesos. ¡Claro!, si tenemos en cuenta que el chófer trabaja a destajo, lo que menos le interesa es llenarse la micro de escolares, por lo que no es extraño que muchas veces cuando ven en la parada a muchos estudiantes (que suelen ir uniformados), pasen de largo sin parar. En la casa donde me alojé con jóvenes profesos de los Sagrados Corazones, me contaron la anécdota de un compañero suyo que al subirse a la "micro" y enseñarle al conductor el carnet de estudiante (porque los universitarios no van uniformados), éste se puso furioso y le soltó que si no le daba vergüenza estar estudiando tan mayorcito. El joven no se cortó y le contestó que no porque no quería convertirse en conductor de "micro" como él. Realmente las "micros" son un microcosmos de la esquizofrenia neoliberal. Me comentaban en ese sentido que los conductores de "micros" son los trabajadores que más van al psicólogo y que, incluso, algunos tenían una familia en cada una de las terminales del recorrido. Lo que quiero decir con todo esto es que la fragmentación de la persona que provoca la idolatrización de la sociedad de consumo se percibe en Chile, y no sólo en las "micros".

Otro ejemplo de la brutalidad del neoliberalismo es el sistema de pensiones. Alguien me contó que el sistema era completamente privado. El chileno que podía elegir la Compañía que más garantías le ofreciera y, a partir de ese momento,

empezaba a aportar mensualmente la cantidad acordada. Al cumplir la edad de la jubilación, la Compañía llamaba a un médico para que le hiciera una revisión al nuevo pensionista. En función de ella calculaban cuántos años podría vivir el pensionista. Si calculaban que unos diez años, el dinero acumulado por el pensionista se dividía en mensualidades durante diez años; si éste moría antes, la Compañía se quedaba con el resto; y si vivía más de diez años, al cobrar la última mensualidad, se quedaba sin ningún tipo de cobertura. El sistema es sencillamente brutal.

Por otra parte, en círculos intelectuales se percibe una obsesión con el tema de la modernidad: sobre si Chile es o no es moderna, sobre cómo va a entrar en la modernidad... y, sobre todo, la aceptación del neoliberalismo como algo inevitable y contra lo que no tiene sentido luchar:

"Yo no puedo pelear contra una economía, y la única que hay, una economía de mercado, eso es lo que hay, porque si peleo contra ella los que más van a sufrir son los pobres. Esto es lo que hay. Evidentemente que hay que crecer económicamente, el problema es cómo. Eso sí que es una pelea realista".

Los "pobres" sufren el peso de la economía de libre mercado, pero también sufrirían si se lucha contra ella, entre otras razones porque no hay alternativas. Uno puede ser más o menos consciente del imperialismo del capital internacional, pero de lo que no tiene dudas es de que se necesita el capital extranjero

para potenciar el desarrollo de Chile, pero lo que pueda haber de dependencia no se cuestiona:

"Yo creo que es una enfermedad absolutamente expandida (el deseo de Chile de integrarse en la modernidad) que abarca a todo el espectro político en primer lugar. Y la modernidad es transnacional. La modernidad es con un capital que no tiene fronteras. Por tanto hoy día el gran debate en todos los países, incluso en Cuba, es cómo tú atraes el capital externo".

Chile no está ni puede estar al margen de los mecanismos internacionales del mercado.

Eduardo Rojas, además, nos comentaba unas declaraciones de Carlos Altamirano, uno de los líderes más radicales de la izquierda chilena durante la UP:

"Y Altamirano dice `en este minuto la pugna está entre dos tipos de capitalismo: uno salvaje, que es el neoliberal, y otro democrático y moderado, que es por ejemplo el de Clinton, el capitalismo que pone como condición que se respeten los Derechos Humanos para que haya ayuda económica'. Y él dice `vamos a tener por cincuenta años la pelea solamente entre estos dos tipos de capitalismo. No hay otra alternativa. Y la única utopía valórica que anda dando vueltas por el mundo es la utopía de Juan Pablo II de querer cristianizar el capitalismo. No hay más. En este minuto no hay otra alternativa".

No, no hay muchas alternativas que se vislumbren en el horizonte. Y eso se percibía muy bien en el desencanto que giraba en torno a las elecciones presidenciales chilenas de diciembre de 1993. Iba, después de lo que había leído sobre Chile, con la idea de encontrar un pueblo más organizado, más consciente, más preocupado por construir una democracia realmente participativa después de tantos años de represión.

Nada más alejado de la realidad global. Los tiempos en que unas elecciones movilizaban al pueblo chileno han quedado en el pasado. En sólo cuatro años la decepción democrática había hecho mella en la sociedad chilena. Algunos interpretaban esa calma (que en realidad era prácticamente indiferencia) como muestra de la confianza de los chilenos en sus políticos. Otros, más lúcidos, interpretaban ese silencio como expresión de que se vote lo que se vote en Chile todo iba a seguir igual:

"Desde niño yo nunca había vivido un periodo preeleccionario con la apatía que se ve ahora. Acabo de ver este documento que acaba de sacar la Comisión Justicia y Paz del Episcopado, donde la mayoría son intelectuales de nivel universitario y mucha gente ligada a las empresas, y dice que 'el desinterés es porque la gente está tranquila, sabe que vamos bien y que no se corren mayores riesgos y que esto va a seguir bien y cada vez mejor, entonces, no hay miedos, no hay presiones, no hay angustias'. ¡Ese diagnóstico lo encuentro yo horrible, horrible!. Lo que pasa a nivel popular es que la gente tiene conciencia de que salga Frei o salga Alessandri, las cosas siguen igual, es decir, el país va a seguir en manos de los grandes empresarios, de los generales y de los dueños de los grandes medios de comunicación social. Esos son los que tienen el verdadero poder en Chile. Esa es la lectura que hacemos desde los sectores populares".

Realmente nos sorprendió cuando Segundo Galilea nos dijo en su testimonio que *"ahora no hay mucho profetismo, no se sabe bien qué profetizar"*. Y añadía: *"la economía está funcionando. Ha sido bien llevada, es un logro de este gobierno y es un caso de una economía de libre mercado que está disminuyendo la pobreza. Entonces, ¿para qué vas a profetizar?"*. Como decimos, nos sorprendió, y nos sorprende, porque el neoliberalismo tiene muy poco que ver con el proyecto que Dios tiene para el hombre según el Evangelio: proyecto de un Reino que se equipara a un banquete en el que se sientan todos los excluidos por la sociedad. Mientras haya un sistema de exclusión, mientras haya marginación y desigualdad, mientras unos financien con su sudor y su agotamiento el lucro de otros, desde la lógica del Evangelio el profetismo sigue teniendo vigencia. Pareciera como si la democracia hubiera traído la paz y la felicidad a Chile. Y en Chile, para muchos chilenos, no es posible ni lo uno ni lo otro mientras no haya justicia sobre lo pasado y sobre lo presente. Hay una obsesión por parte de la Iglesia oficial por formalizar la "hermandad" de los chilenos como si la convivencia pudiera construirse por decreto "democrático" y sin sanar las heridas. La Iglesia oficial chilena, y toda la Iglesia oficial en general, ha apostado por la "utopía" de la que hablaba Carlos Altamirano ¡como si el capitalismo, que se fundamenta en la acumulación de capital (y ya sabemos el costo que eso tiene para los sectores populares), pudiera ser humano!. El neoliberalismo podrá ser más salvaje que el capitalismo "democrático" de Clinton, pero sigue siendo capitalismo, y, además, no es la primera vez que el capitalismo se maquilla el rostro con el tema de los Derechos Humanos para parecer más humano (recordemos la política trilateralista de Carter). Y cabría preguntarse ¿a qué Derechos Humanos se refiere?, porque la explotación laboral, la indefensión ante el despido, la cesantía, el recorte (o la inexistencia) de coberturas que resguarden la salud del obrero... son también violaciones de los Derechos Humanos.

Y la Iglesia católica ¿qué papel jugó en la llegada de la democracia y cual en la actual transición? Estando en Santiago tuve la oportunidad de participar en dos

liturgias cuyo contraste es un verdadero símbolo de dos comprensiones diferentes del seguimiento de Jesús: una de ellas fue en la catedral; la otra en una capilla de madera, Nuestra Señora de Guadalupe, en la población Yungay. En la homilía de la primera se reflejaba la ambigüedad formal del discurso oficial; en la segunda, en cambio, había una vivencia desbordante de la alegría de vivir y de la celebración del Dios Padre que camina con su pueblo. Sabor a formalismo en la catedral y sabor a vida en la pequeña capilla de Yungay: metáfora de la Iglesia católica chilena. Una Iglesia que con Francisco Fresno apoyó el diálogo entre los partidos de la oposición para buscar una solución pactada con la dictadura. Acción que, según Sola Sierra, abortaba cualquier posibilidad de una verdadera democracia al poner sus cimientos sobre el resbaladizo terreno del "pactismo":

"Y ¿cuál fue el primer papel de Fresno?. El que ya no podía seguir en ascenso la lucha de este país por recuperar la democracia, sino que había que buscar el diálogo. Y se empezó a buscar el diálogo con la derecha, y de ahí salió la Asamblea de la Civilidad; (es decir) todo lo que significara no más lucha, porque la lucha podía cambiar esta situación a una transición verdaderamente democrática y no una transición pactada con la Junta militar".

Si con la dictadura la Iglesia católica oficial reafirmó su identidad a través de la defensa de los Derechos Humanos, siempre muy dentro de su rol de "madre y maestra", la llegada de la transición a la democracia zarandeó esa identidad: primero porque los nuevos tiempos no dejan tanto espacio para un proyecto de neocristiandad a la antigua usanza (aunque en el fondo ese modelo sigue siendo el ideal católico para los sectores más conservadores), y, segundo, porque el repliegue de la Iglesia oficial hacia lo intraeclesial volvía a alejarla de la realidad. Y los chilenos han notado que la Iglesia oficial de ahora no es la del periodo de la dictadura. El signo más palpable de que se cerraba una época al llegar a la democracia fue el cierre de la Vicaría de la Solidaridad, ahora convertida en "Fundación Archivos". Cierre que a los familiares de detenidos-desaparecidos les costó aceptar porque todavía hay muchos casos sin resolver y la Iglesia católica se había comprometido a acompañarlos hasta el final; y para la AFDD el final es el esclarecimiento de las atrocidades cometidas por el gobierno militar y el llevar ante los Tribunales de Justicia a los responsables. Pero Sola Sierra se atreve a decir aún más:

"Yo creo que la Iglesia sabe muchos puntos donde hay detenidos-desaparecidos, pero la Iglesia no lo va a dar a conocer en la medida en que eso no sirva para crear conflicto en este país. Y eso uno lo va palpando porque cosas que después aparecen por otros conductos nos damos cuenta que la Iglesia lo sabía. Tienen más información. Ellos dicen que son informaciones confidenciales que la Iglesia no las puede revelar. La política de la Iglesia era llegar a saber dónde están los detenidos-desaparecidos y que se hiciera justicia. Si tiene toda esa información confidencial y no la entrega, en la práctica también calla".

La acusación es dura. Habría que investigar hasta qué punto la Iglesia oficial participa del silencio "ambiental" en el que han sido sumidos los casos de detenidos-desaparecidos que están sin resolver. Los mismos que eran militantes de la oposición durante la dictadura, hoy invitan al silencio para poder construir la democracia. Como decía Luis Sepúlveda en el fragmento que he citado: *"la divisa en que se hizo pagar se llama olvido"* (olvido que, cuando terminaba de redactar este libro, ha sido ahuyentado

un poco con todo el caso de Manuel Contreras, finalmente condenado por los Tribunales de Justicia). Estando en una librería de Santiago, la radio empezó a dar informaciones variadas y entre ellas una nos resaltó enseguida: se trataba del hallazgo del cadáver de un líder campesino asesinado durante la dictadura. Miré hacia la calle y constaté que hay al menos dos Chiles, y quizás haya más. Y junto al olvido, hay un factor que no podemos dejar a un lado y que creo que influye mucho en lo que ha pasado tras el inicio de la "transición": el cansancio, el desgaste de muchos de los que lucharon contra la dictadura. En situaciones extremas las personas son capaces de dar respuestas extraordinarias, pero al acabarse la tensión de ese estar al límite, cuando la situación se relaja (que es lo que ha pasado con la llegada de la "democracia"), todo el agotamiento acumulado aflora y la impotencia de no haber llegado a donde se pretendía pesa como una loza. Algo de esto es lo que explica la crisis de las comunidades de base chilenas.

Dos factores explican la situación actual de la Iglesia de base chilena: el repliegue de la Iglesia oficial y el cansancio de las comunidades. La jerarquía chilena, en la línea de la involución eclesiástica mundial, ha optado por reconducir las directrices pastorales hacia caminos menos problemáticos que las comunidades de base. Y con ella, la mayoría de las jerarquías latinoamericanas, hábilmente "romanizadas" por la Curia Vaticana. En el fondo la Conferencia Episcopal de Santo Domingo celebrada en 1992 es expresión de ese proceso; en ella se pretendía encauzar (o mejor dicho, amordazar) doctrinariamente la vitalidad de la Iglesia latinoamericana:

"Hay como el deseo de silenciar temas y hechos que en estos últimos años han marcado la vida de la Iglesia latinoamericana: la lectura popular de la Biblia; el resurgir de las CEBs; el martirio; el caminar de la vida religiosa; la teología de la liberación; etc."

La Iglesia católica vuelve a tocar con fuerza el fundamentalismo tras el intento de dejarlo atrás con el "aggiornamento" del Vaticano II. **Tony Misfud** en su testimonio nos decía que él veía dos vertientes en la Iglesia actual:

"Yo diría, a mi manera de ver, hay como dos comprensiones de Iglesia y de pastor: uno es el pastor que acompaña, que está cerca de la gente, que plantea preguntas con la gente, etc., y otro tipo de pastor de: ¿lo más importante aquí es la ortodoxia, lo más importante es tener las cosas muy claras y ahí está la solución!"

Los sectores católicos que están por el ordenamiento ortodoxo y el dogmatismo monolítico son los que tienen el poder dentro de la Iglesia, por lo que no es extraño que se esté produciendo una "vuelta a la gran disciplina", que implica no sólo un control de los sacerdotes, que, por cierto, cada vez son más los que se uniforman con "ropas de cura", lo que no deja de ser un signo externo de que son diferentes (y de que tienen la autoridad), sino también la "domesticación" de los laicos. A estas alturas, en vísperas ya del siglo XXI, es imposible retornar a una Iglesia exclusivamente clerical. El rol de los laicos en la Iglesia es ineludible; ahora bien, la cuestión es cómo "encauzar" el aporte laical. En los sesenta se optó por las comunidades de base como una manera de descentralizar las parroquias y dar protagonismo a los laicos. Hoy día no es esa la opción fundamental. La excusa para no potenciar las comunidades de base es que la atomización de éstas las hace fácilmente manipulables. Solución:

potenciar los movimientos y las parroquias; *"el esfuerzo por los movimientos, por una pastoral de sectores medios donde se va casi lo mejor del clero, o una pastoral de parroquias; en estos últimos tiempos se ha reforzado mucho el párroco como una institución, como centro, (como) núcleo de la experiencia pastoral"*. La parroquialización del seguimiento de Jesús y el apoyo a los movimientos (por ejemplo, los neocatecumenales) forman parte de la estrategia de retorno al "orden" de los poderes eclesiásticos más romanizados. Tanto la parroquia como el movimiento son fáciles de controlar. Controlando a sus cabezas visibles se controla al resto. El problema de las comunidades de base es que eran (y son) difícilmente controlables. La jerarquía puso en movimiento un proceso que se les escapó de las manos, y eso no les ha gustado. El problema es la autonomía de las comunidades de base. Evidentemente, como vimos, se creó un Area CEB, que sigue existiendo, pero una pregunta nos asalta enseguida ¿por qué si las comunidades de base fueron una prioridad pastoral desde 1968 el Area CEB no se creó hasta 1986, casi veinte años después? Una de las razones de la creación del Area CEB, además de centralizar el fenómeno comunitario en torno a una institución orgánica a las estructuras de la Iglesia, era desautorizar a la Coordinadora de comunidades cristianas populares. Ésta fue paulatinamente arrinconada y marginalizada hasta que desapareció en 1991. Pero, eso sí, no toda la culpa de su desaparición la tuvieron las presiones de la Iglesia oficial; también, como vimos, existió una excesiva dependencia del clero en la Coordinadora, lo que provocó que, cuando éste se retiró, la Coordinadora se fuera a pique, porque ni supo ser realmente una auténtica instancia laical ni supo dar respuesta a la nueva realidad que se acercaba, realidad desconcertante, como hemos visto, porque siendo un proceso de transición hacia la democracia, era paralelamente un tiempo de cansancio y triunfo del neoliberalismo. Sobre ese cansancio **Raúl Rosales** nos decía:

"Nosotros podemos decir que en este momento existe un cierto cansancio en la Iglesia de base, cansancio que todavía no termina de resolverse. Un cansancio que partió como cansancio real. Durante muchos años mucha lucha, mucho trabajo, mucho conflicto y agotó a la gente. (Pero) el cansancio no es sólo el cansancio físico de una experiencia, sino que es un cansancio que se empieza a notar como una cuestión más estructural".

Ahora bien, en el campo de la Iglesia de base no sólo hay cansancio, sino también desorientación sobre el rumbo que debe tomar una experiencia eclesial tan importante como las comunidades de base, que no sólo son una estrategia pastoral, sino también una nueva forma de vivir el seguimiento de Jesús que escapa a la uniformización de los movimientos y a la ambigüedad de las "comunidades parroquiales".

Sin lugar a dudas es un tiempo para repensar las experiencias vividas y buscar cómo concretar las utopías de siempre en medio de un sistema que desborda la capacidad de los que quieren resistirse a él. Como nos decía, una vez más, Raúl Rosales, hay *"una crisis de comprensión de la realidad"*, realidad marcada por el individualismo neoliberal del que no escapa ni la gente de las comunidades. Y en este contexto es fundamental el papel jugado por la televisión como instrumento que uniformiza la cultura e introyecta valores de violencia e insolidaridad en la gente. El número de "Pastoral Popular" de septiembre de 1994, por ejemplo, publicaba un artículo muy representativo de lo que decimos: "El trasfondo de las teleseries". A partir de unas palabras publicadas en el periódico "La Segunda", en las que se describía la

competencia de dos teleseries televisivas de esta manera: *"El ambiente que se vivió ayer en cada canal era sólo comparable al que el 5 de octubre de 1988 rodeó a los comandos del SI y del NO"*; el autor del artículo citado hace una crítica de la forma en que las teleseries están catalizando el descontento de los chilenos hacia una evasión basada en preocupaciones ficticias que sirven de calmante ante la realidad:

"Las teleseries otorgan tema para la familia, para el colegio y para el trabajo. Temas que duran el tiempo que permanece en las pantallas la teleserie. Cada día la `comunicación' se alimenta con nuevos capítulos y pareciera que no hay mayor deleite que escuchar de parte de una buena amiga lo que pasó en el capítulo que no se pudo ver porque hubo que ir a la reunión de apoderados".

Y añade refiriéndose a las palabras publicadas por "La Segunda":

"Parecen exageradas las palabras con las que el articulista describe la situación, pero no resultan tanto si se considera el fenómeno socio-cultural y económico que está detrás de una lucha a muerte por conquistar el mayor número de televidentes para estas producciones que son engranajes de un sistema que tiene que ver con las características particulares que va tomando un Chile donde los bruscos cambios en los hábitos, gustos, conductas y valores tienen escasa relación con el Chile de unos pocos años atrás, y que predicen cuales serán las tendencias que predominan en el modo de ser y de sentir de los chilenos como comunidad nacional".

Y como dice **Jaime Escobar**, esta transición ha convertido a Chile en un laboratorio de ensayos neoliberales, y aun más: es una transición *"oleada y sacramentada por la Santa Sede"*, lo que no es extraño porque muchos de los dirigentes chilenos son católicos. Pareciera que entre neoliberalismo y catolicismo no hubiera contradicciones. La Iglesia católica no escapa a la doble moral que impregna a la sociedad; por un lado discursos moralistas ultra puritanos y, por otro, el Canal de televisión de la Universidad Católica es el que ofrece más violencia: inmoralidad televisiva y moral de cristiandad en otras cuestiones. El discurso de la Iglesia oficial sigue siendo lo suficientemente ambiguo como para no concretar opciones reales frente al sistema que sigue violando los Derechos Humanos y sigue excluyendo a gente. **José Aguilera** lo expresa muy bien: *"... el neoliberalismo se nos va a comer, se nos va a comer; y eso no se termina, el neoliberalismo, ni se modifica por los discursos morales..."*. Un discurso sin una práctica de lucha concreta y de construcción de algo realmente nuevo es papel mojado. El discurso moral de la Iglesia católica sigue siendo funcional al sistema neoliberal: lo más que nos dice es cómo ser "buenos" dentro de él, pero no es una ética liberadora que cuestione sus raíces de opresión. Actualmente el "Éxodo" es más difícil porque "Egipto" presenta un atractivo escaparate de teleseries, partidos de fútbol, grandes supermercados...etc., y un sistema de crédito que "sacraliza" cotidianamente el endeudamiento que religa a la persona con el Capital. Queremos terminar con estas palabras de Ronaldo Muñoz que recogen con ironía las contradicciones que hemos comentado:

*"La dictadura del empresariado,
donde el fin injustificable
justifica todos los medios*

*de la represión y el terror,
y la televisión se encarga de lavar
la mente colectiva,
combatiendo hasta su raíz
toda conciencia solidaria
y toda religión que la sostenga".*

*"Todo iluminado para siempre
por la ortodoxia segura de
la Academia de Ciencias
chicago-pontificia,
vanguardia de Cristianos por el Capitalismo,
madre y maestra de la opción por los ricos.
Porque los ricos no pueden esperar
y la opción por ellos es
preferencial pero no excluyente,
si el chorreo ya viene".*

CONCLUSIONES

No soy partidario de reducir el contenido de todo este libro a unas breves conclusiones que pueden resultar excesivamente reduccionistas respecto a la realidad histórica analizada. Sin embargo, sí vamos a apuntar algunas ideas al hilo de los objetivos que nos marcamos al inicio, pero sin olvidar que a lo largo de la exposición hemos llegado a conclusiones sobre hechos concretos que hemos ido explicitando en su momento y que no vamos a reiterar aquí porque sería sacarlas de su contexto.

Los últimos treinta años de la historia de la Iglesia católica chilena han estado marcados por la búsqueda de un cristianismo más auténtico, con más sabor a Evangelio y más libre de los lastres culturales de cristiandad o neocristiandad. Y en esa búsqueda ha entrado en conflicto la autonomía de los laicos con el centralismo de la jerarquía. Además, muchos "cristianos de avanzada" se perdieron en sus discursos y se sectarizaron respecto al pueblo, convirtiéndose en vanguardias ideológicas, pero no tanto en vanguardias de servicio que respetaran el ritmo de los más "pobres", por lo que volvemos a encontrarnos con la contradicción que siempre ha tenido la Iglesia católica como poder: querer hacerse de los pobres pero sin contar en la práctica con ellos. A menudo la "opción por los pobres" se ha convertido en una opción populista. Otros "cristianos de avanzada", en cambio, supieron dejarse convertir por los sectores populares y llenaron de contenido real sus opciones, que no eran sólo opciones teóricas sino opciones por gente concreta, con nombres y apellidos. La pregunta que no hace mucho se hacía Diego Irarrázaval nos parece muy elocuente: *¿cómo el pueblo pobre está reconstruyendo la teología de la liberación?* Hay mucho que rehacer aprendiendo de lo que se ha hecho en estos últimos treinta años. Los cristianos que "eligen ser pobres" tienen que analizar los aciertos y los errores; y, sobre todo, preguntarse si su inserción realmente produce el protagonismo en los sectores

populares, porque para que la opción sea realmente liberadora no puede ser "opción por los pobres" a secas, sino "opción por los pobres" como sujetos, si no nunca se saldrá del populismo de los agentes externos.

Hay que avanzar en la comprensión de una historia de la Iglesia que no sea sólo historia de las jerarquías. Una historia que desenmascare el poder eclesiástico como contradicción insalvable con el Evangelio. El proceso de la Iglesia oficial chilena ha sido paradójico: apertura y diálogo con el Mundo tras el Concilio, unidos a un discurso progresista. Parón cuando la liberación se empieza a concretar en opciones políticas y la jerarquía empieza a perder el control de los cristianos más radicales. Ambigüedad cuando el golpe militar corta de cuajo el gobierno elegido por el pueblo chileno. Y, ante todo, defensa de su propio poder frente a la dictadura. El proyecto de neocristiandad seguía en mente. En ese instante, el Mundo se mete en la Iglesia. Esa situación la controla un poco más que cuando fue ella la que tuvo que salir. Y ahora, repliegue sobre sí misma y reafirmación del poder jerárquico frente a la autonomía de los laicos. Verdadero periplo eclesiástico que ha reconducido a la Iglesia oficial de vuelta a la seguridad de sus construcciones doctrinales. La cuestión es si eso tiene algo que ver con el Evangelio de Jesús de Nazaret, quien, siguiendo las palabras de Lucho Medina en su testimonio, *"nace en un pesebre"*, con todo lo que eso implica, y *"muere como un político terrorista que se opone a un régimen"*. Es decir, Jesús nace en el seno de una familia pobre, en un pesebre, entre los animales; a la intemperie de su pobreza. Esto no es un hecho casual. Dios lo ha elegido así. Verbaliza su opción a través de la encarnación de Jesús entre los más pobres. Además, durante toda su vida Jesús elige el lugar de los marginados. Él mismo es un marginado para la sociedad de su tiempo. Vive en la periferia del templo. Lo asesinan en el epicentro de la sociedad judía por mandato de los que ostentan el poder religioso, político y económico. Su muerte tampoco es casual. Es el desenlace de una vida vivida en plena libertad anunciando a un Dios que es Padre, proponiendo la fraternidad entre todos los hombres y mujeres, y cuestionando la utilización que los funcionarios del Templo hacían de Dios para legitimar la injusticia. Como comenta Ronaldo Muñoz:

"En una liturgia a que me invitaron los familiares de ejecutados políticos, les dije algo que me sorprendió a mí mismo: nosotros, los cristianos, seguimos a un ejecutado político. Parece obvio, Jesús no murió en la cama de viejo. ¿O es escandaloso decir esto? Jesús sufrió la muerte violenta de un antisocial, de un extremista peligroso para la sociedad, para el orden público, para la religión, para la cultura de ese tiempo".

Después de la época de *"radicalización del compromiso cristiano y de hablar verdades enteras"* en los años sesenta, ya a partir de la reunión de Sucre de 1972, la persecución se desató para atarlo todo de nuevo. Proceso que se intensificó con la llegada de Juan Pablo II al papado, y que está dando lugar a una macrocefalia vaticana que quiere controlar cada suspiro de cualquier católico, como si nada pudiera ser iluminado por el Espíritu de Dios si no tiene el "copyright" de la curia romana. Esto está conduciendo hacia una nueva domesticación de los laicos y hacia la uniformización de los clérigos. La Iglesia como poder pretende esconder la lámpara del "aggiornamento" debajo de la cama de la ortodoxia formalista. Como señala el teólogo español José Ignacio González Faus: *"En la lógica del Reino, la seguridad es tentación tan seria o más que la inmoralidad. Y esta lección no deberían olvidarla todos esos fautores de restauraciones eclesiales que han elegido la seguridad y el entierro del*

talento para no tener problemas con la historia". Como decíamos más arriba, la cuestión es si esto tiene algo que ver con el Evangelio de Jesús de Nazaret.

Por último, señalar que, para todo lo dicho, la historia oral aporta elementos importantes que nos permiten reinterpretar ciertos acontecimientos excesivamente moldeados por las interpretaciones oficiales. Para reconstruir la historia del cristianismo más contemporáneo la fuente oral es fundamental. Llegando al testimonio de aquellos que no ostentan el poder ni son sumisos a la autoridad despótica, la historia de la Iglesia puede ser realmente memoria liberadora; memoria que no olvida la vida de los que, siguiendo a Jesús sin casarse con ningún sistema de muerte (actualmente el neoliberal), han querido (y quieren) construir una sociedad más acorde con el Reino de Dios. Así, recuperando la historia de los excluidos por sus opciones, como lo fue el mismo Jesús de Nazaret, la historia será memoria subversiva que nos permita comprender no sólo el pasado sino también el presente desde una lógica diferente a la de los poderosos, y, sobre todo, será instrumento subversivo que aliente la transformación de la sociedad a pesar de que el neoliberalismo se las ha ingeniado para hacernos creer que esa lucha ya pasó de moda. Lucha que no sólo no ha dejado de ser vigente (mientras que haya injusticia y desigualdad, opresores y oprimidos, enriquecidos y empobrecidos, no puede dejar de serlo), sino que sigue siendo tanto o más urgente. En fin, la historia oral nos devuelve una historia en carne viva que no se conforma con ser un recuento de hechos. Y en el caso que he trabajado, es una historia que te implica y te compromete. No queda lugar para la indiferencia.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME:
<http://www.archivo-chile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.) Envía a:
archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.

© CEME web productions 2005

