

La evolución del discurso de la Teología de la Liberación durante la dictadura chilena. El caso de los periódicos clandestinos No Podemos Callar y Policarpo.

The evolution of the discourse of liberation theology during the Chilean dictatorship. The case of underground newspapers No Podemos Callar y Policarpo.

Enrique Riobó Pezoa

Corporación Chilena de Estudios Históricos
enrique.riobo@gmail.com

Recibido el 31 de agosto del 2010.

Aceptado el 25 de septiembre del 2010.

Resumen: El eje principal de este artículo será la forma en que la teología de la liberación – entendida como un prisma hermenéutico cristiano- influye de manera importante en dinámicas políticas, en este caso la resistencia a la dictadura a través de la prensa clandestina. En ese sentido, considero que será muy importante comprender si se mantiene, o no, un mismo discurso y si no, cómo, cuándo y el porqué de los cambios. Es decir, cuestionarse en qué medida la teología de la liberación comienza a comprenderse en torno a lógicas políticas, regidas más por los momentos históricos vividos que por una visión religiosa que va mucho más allá que los problemas de la coyuntura –aun comprendiendo que la teología de la liberación busca ser lo más histórica posible. Esto trataré de llevarlo a cabo a través del análisis de dos periódicos cristianos clandestinos de la época, No Podemos Callar y Policarpo.

Abstract: The main topic of my proposal is the way that liberation theology –as a form of christian interpretation- influences in a great deal some political dynamics, in this case, the resistance to dictatorship trough clandestine press. Likewise, it will be very important to understand if the discourse remains the same all along Pinochet's regime or if it changes; and if it does, how, when and why. In other words, to question in which way liberation theology begins to understand itself through political logic; mostly influenced by the historic moments of that time than through a religious view that goes well beyond the problems of the conjuncture –even understanding that theology of liberation tries to be as historical as possible. I will try to do this through the analysis of both christian clandestine journals, No Podemos Callar and Policarpo.

Palabras Clave: Teología de la liberación -dictadura – resistencia – prensa clandestina – religión – política.

Keywords: Liberation theology – dictatorship –resistance – clandestine press – religion – politics.

En términos históricos es bastante complejo plantear un punto de partida para la Teología de la Liberación; ésta se asume como una tendencia religiosa que se dio de manera más o menos espontánea en algunos sectores de la Iglesia Católica, y que puede datar incluso de la primera mitad del siglo XX¹ - claro está, sin la sistematización de más adelante -. Sin embargo, debe decirse que es en la II conferencia general del episcopado latinoamericano, en Medellín², 1968, donde se sistematiza y se legitima casi como una política institucional (en adelante utilizaremos esta fecha como comienzo de esta tendencia religiosa). Es en esta conferencia donde, a partir de ciertas nociones fundamentales, se condenan la pobreza, la violencia institucional y se llama a una lucha contra ambas.

Esto puede justificarse en tanto se hace bajo el alero teológico del Vaticano II: Medellín era “comprender” el concilio en términos latinoamericanos. Éste se hace fundamental para comprender la teología de la liberación y de hecho marca un antes y un después en la historia de la Iglesia Católica. Así, a partir de éste, se plantea la necesidad de que los religiosos “seamos capaces de vivir con valores alternativos, que son la propuesta del evangelio”³. Esta frase, por muy pequeña que sea, es tremendamente significativa, si se comprende dentro de su contexto histórico y teológico. Trataré de hacer un pequeño panorama de ambos a continuación.

Las décadas del sesenta y setenta fueron tiempos bastante complejos para Latinoamérica en general: se caracteriza por estar plagada de gobiernos de facto –o al menos importantes problemáticas sociales y políticas-. En Argentina, por ejemplo, se derroca a Arturo Illia en el sesenta y seis, Bolivia estuvo sumida en una seguidilla de gobiernos militares entre el sesenta y cuatro y el ochenta y dos, en Brasil se da un golpe militar en el sesenta y cuatro, en Colombia, si bien no hay un golpe de estado en la época, la violencia política y civil comenzaba un alza importante en estos años (FARC se funda el sesenta y cuatro y ELN el sesenta y seis), en Paraguay el general Stroessner, quien tuvo el poder treinta y cuatro años, estaba en el gobierno. En Uruguay se da un caso parecido al chileno, con un alza de fuerzas de izquierda contrarrestadas por movimientos de ultra derecha; la violencia y el deterioro político van a terminar en un golpe de estado el mismo setenta y tres.

Asimismo, Centroamérica no quedó fuera de este complejo panorama. En Guatemala, por ejemplo, Carlos Arana (entre el setenta y el setenta y cuatro) será el primero de una larga serie de gobiernos militares- y en El Salvador se vive bajo gobiernos militares hasta el setenta y nueve, para luego pasar a una guerra civil. Dentro de estos países, la Iglesia, influenciada por la teología de la liberación, terminó por avalar acciones del pueblo en contra de las dictaduras como una causa cristiana. Dinámicas como estas se dan –en mayor o menor grado- también en el resto de Sudamérica.

Debo plantear también algunas aristas sobre el contexto intelectual y teológico en el cual se da esta conferencia. El descubrimiento que hizo Gustavo Gutiérrez, fue ponerle nombre a algo que pasaba espontáneamente, la gente fue capaz de conjugar; la reflexión teológica y la mediación socio analítica, es decir, la teología medieval uso solamente a Santo Tomas para interpretar el mundo, Gustavo plantea usar el Marxismo para interpretarlo. Pero usarlo en la clave Mariateguista, un Marxismo Americanista, Indigenista con una visión integradora de Latinoamérica, lo vincula con la teoría de la dependencia, haciendo una síntesis entre Desarrollismo y Marxismo. Luego viene una segunda fase de relación con el Marxismo más academicistas, donde se aprecian los diálogos de Leonardo Boff con Althusser. La tercera fase, como lo expresa Rolando Muñoz, quien habla del Marxismo Popular, porque cuando se trabaja en la población no se encuentran eruditos en Marxismo, sino con militantes, obreros cuyos análisis no son muy ortodoxos, pero si tienen claro un esquema de clase que le explica el mundo.⁴

Claramente vemos aquí la importancia que toman las ciencias sociales en el análisis teológico. Especialmente central –y bastante polémico- es la utilización de ciertos planteamientos marxistas. Más adelante veremos con mayor profundidad estas temáticas, sin embargo no deja de ser interesante sacar a relucir que, para ciertos sectores católicos, existe una posibilidad de aceptar el marxismo como una forma válida de analizar la sociedad.

De esta manera vemos como la Teología de la Liberación nace dentro de un contexto histórico bastante complejo, en tanto estaban totalmente explicitadas muchas contradicciones sociales, que llevaron a una hiperpolitización y finalmente generan los llamados “quiebres institucionales” o dictaduras. Asimismo, dentro de la Iglesia, se vive en un ambiente de relativa apertura y aceptación hacia nuevas perspectivas teológicas, dentro de las cuales se enmarca la forma de teología que nos convoca.

Es en este contexto latinoamericano que se produce el golpe de estado en Chile. Así la dictadura, o al menos sus efectos en las distintas esferas de la sociedad son, gran parte del tiempo, el centro de la reflexión teológica de la liberación, lo que se puede comprender debido a la manera en que ésta se plantea frente a la realidad; es una forma de interpretación de la misma -a través de un prisma hermenéutico cristiano- y al ser la dictadura el condicionante principal de la realidad chilena, ésta se hace también su eje fundamental.

Antes de poder seguir con la problemática central de este texto, debemos plantear que se va a comprender por teología de la liberación. En un principio hay que decir que esta forma de interpretación cristiana tiene como elementos constitutivos la inversión del método teológico, la noción de pecado social⁵, la necesidad de una praxis liberadora⁶ y la opción radical por los pobres⁷.

Estos serían los cuatro elementos más centrales, siendo el primero el fundamental. La teología clásica se plantea tomando como punto de partida para la reflexión la palabra de Dios, para luego iluminar la realidad, esto es importante debido a que: “El punto de partida de la teología determina decisivamente la perspectiva utilizada para abordar teológicamente estos problemas [...] La elección adecuada del punto de partida de la teología puede determinar decisivamente la formulación del mensaje que el cristianismo quiere transmitir a una humanidad atravesada por enormes conflictos.” (González, 2005: 2) Está aquí el problema fundamental de la teología clásica, debido a que “cuando el conservador hace teología, tiende a ponerse en una posición que podríamos llamar "hegeliana". El teólogo se instala en la mente de Dios y desde ella nos intenta aclarar lo que sucede en el mundo. El mal, el dolor, el sufrimiento y la pobreza quedan entonces "explicados" y, por tanto, teológicamente justificados.” (González, 2005: 5) Este es el método que la teología de la liberación entiende como errado y por ende lo invierte. En adelante, se tomará como punto de partida la pobreza, el dolor, el sufrimiento, los que se comprenden desde las ciencias sociales, para ser también analizados históricamente. Desde dicha base se busca comprender la palabra de Dios. Es así que se llega a la conclusión de que la sociedad vive en un estado de pecado colectivo –la existencia de la pobreza y la opresión son muestra de aquello- y de la misma manera se asume como una necesidad cristiana la redención de dicho pecado, a través de la praxis liberadora⁸, enfocada eminentemente en el pobre. Es debido a esto que planteo como piedra angular para la comprensión de la teología de la liberación esta inversión del método.

Sin embargo plantear sólo estos conceptos como categorías explicativas sería poco riguroso.⁹ La teología de la liberación puede comprenderse también más allá de estos cuatro conceptos claves, “Es así como, según la muy clásica fórmula de Gustavo Gutiérrez, más que un cambio de contenido temático para la reflexión teológica, la TL¹⁰ proponía un cambio de método, “una nueva manera de hacer la teología” como “reflexión crítica sobre la praxis histórica” (Tahar, 2007: 117). De esta manera debe comprenderse que “Analysis must also move beyond liberation theology as a system of ideas, to ask how such ideas are received and acted upon by concrete individuals, groups, societies, and political systems. Who is the

audience of liberation theology, and why do its characteristic notions appeal and make sense to them? For a body of thought like liberation theology to have impact, it must affect behaviour in regular and lasting ways.”¹¹ (Levine, 1988: 242)

Acorde a lo dicho, debemos considerar la importancia de la propia vivencia de los sacerdotes, aunque en este caso, nos basaremos principalmente en una revisión bibliográfica. Para Michael Dodson: “The theology of liberation essentially grew out of the Church's involvement with the working-class poor, both urban and rural. This involvement began quietly and modestly in the early 1960's as a result of worker-priest programs in such countries as Argentina, Chile, and Uruguay. As the Church seemed to be losing contact with the masses, particularly in the cities, bishops in many dioceses supported a plan for parish priests to take employment in factories and workshops in order to get closer to working people, gain a better understanding of their needs, and develop an appropriate pastoral ministry [...] For most worker-priests direct involvement was a profoundly unsettling experience. The clergy, in short, became radicalized by their experience; and those who wished to bring about changes from within the Church had to reassess the priestly vocation, the mission of the Church, and the very meaning of faith itself.”¹² (Dodson, 1980: 395)

Al ver como indisoluble la realidad de la teología, se buscan nuevas formas de comprender la sociedad. Así, se comienzan a utilizar las ciencias sociales -incluyendo categorías marxistas- para poder comprender la realidad. A partir de esto se entiende que: “La teoría de la dependencia fue la justificación “científica” de los primeros textos de la TL. Assmann evocaba una conciencia nueva la cual había descubierto que los pueblos de América Latina no eran insuficientemente desarrollados, sino mantenidos en el subdesarrollo. Ambas surgieron de un contexto ideológico y político caracterizado por la atracción bipolar de la Guerra Fría, la conciencia creciente de la originalidad de las experiencias del “Tercer Mundo” y el desarrollo de una cultura generacional contestataria.” (Tahar, 2007: 117)

Estos planteamientos han sido también blanco de críticas, y no sólo por su relación con el cristianismo, sino que por fallas teóricas en el análisis social mismo, lo cual a su vez deslegitimaría esta teología. Vemos así lo que nos dice Michael Dodson nuevamente: “A related aspect of this simplification of dependency 'theory' is the tendency to treat Latin America as an undifferentiated whole; but, of course, the region is characterized by great diversity of socio-economic and political conditions. Argentina's social or economic situation can hardly be compared with that of Bolivia. [...] Yet the Movement of Priests for the Third World has consistently analysed the Argentine situation as if the two countries shared identical problems and those problems had precisely the same causes.”¹³ (Dodson, 1979: 211)

Propongo entonces -a la luz de lo dicho- una definición de lo que se entenderá por teología de la liberación: Una interpretación cristiana que tiene como momento de reflexión teológica por excelencia al “pobre” u “oprimido” y que plantea la necesidad de vivir la experiencia de Dios sólo en tanto praxis de la fe enfocada en la liberación del mismo. Así, sólo en tanto praxis de la fe existe la posibilidad de solucionar el pecado social –que llega a ser detectado a través del análisis de la realidad por medio de las Ciencias Sociales -.

Se puede comprender, de esta manera, la justificación teológica-religiosa de la resistencia política: “Un Dios que le ofrece la fuerza del amor liberador para ponerse de pie como pueblo y luchar por la dignidad humana.” (Muñoz, 1984: 103)

Tomando en cuenta lo ya dicho podemos decir que quienes vean el cristianismo a través de la teología de la liberación tendrán una responsabilidad de lucha y de resistencia ante un régimen como la dictadura de Pinochet, que se dará de variadas formas, desde periódicos clandestinos, denuncias, huelgas de hambre, en la formación de nuevas redes sociales, entre otros métodos. La religiosidad se cruza de forma total con la acción política que lleven a cabo estos cristianos, y es en este sentido en que cobra una tremenda relevancia

la frase antes planteada: “[que los religiosos] seamos capaces de vivir con valores alternativos, que son la propuesta del evangelio”.

Acorde a esto, la teología de la liberación tomó una importancia fundamental durante la dictadura. Al ser ésta una forma de interpretación del cristianismo alternativa a la tradicional, se genera una nueva manera de reconocer y de definir tanto al hombre como a la sociedad y es, por ende, importante analizar de qué manera esto se da durante la dictadura chilena.

En ese sentido, hay que saber cómo la reflexión teológica se dio dentro de las distintas etapas de la dictadura, con relación a la sociedad y a la propia Iglesia jerárquica, con el objetivo de entender hasta qué punto este movimiento cristiano fue coyuntural al momento histórico latinoamericano y chileno o si por el contrario, va más allá de la coyuntura en que apareció.

Dentro de este contexto considero que la religión es la principal motivación que tienen los sacerdotes para poder llevar a cabo la resistencia a la dictadura. Esto no implica que lo político no sea una, pero la teología de la liberación engloba elementos políticos, sociales e incluso económicos¹⁴, dentro de un contexto y una interpretación eminentemente religiosa. Cuando se plantea que “Hoy en la mayoría de América Latina el pensar es subversivo, el intentar racionalizar la situación de nuestras sociedades es subversivo, y por tanto ser cristiano tiene que ser subversivo, en esta lógica fascista”¹⁵, podemos comprender hasta qué punto el cristianismo era, de hecho, una opción política. Sin embargo, me parece que éste movimiento se va a terminar rigiendo por lógicas más estratégico-políticas que religiosas, lo que va a decantar en una suavización de los planteamientos a medida que la dictadura se hace más “mesurada” y finalmente, termina y vuelve la democracia.

Lo que trataré de hacer en esta propuesta entonces será ver cómo evoluciona el discurso cristiano de la liberación a lo largo de la dictadura, a través de dos periódicos cristianos clandestinos, No Podemos Callar y Policarpo –el primero desde el 76 al 81 y el segundo, su continuación, del 81 al 93- ambos editados por el jesuita José Aldunate, insigne luchador contra la dictadura, creador del movimiento contra la tortura Sebastián Acevedo, ex miembro de comunidades cristianas y sacerdote obrero. Asimismo, a través de las fuentes estudiadas, será posible entender como esta interpretación cristiana se aplica para poder denunciar, deslegitimar, analizar y “comprender” la coyuntura política del momento –así como reflexionar sobre ésta-, para poder resistirla y luchar contra la misma. A partir del análisis de las mismas, busco comenzar a dar una respuesta satisfactoria a lo ya planteado.

Claramente la interpretación liberacionista es radicalmente opuesta al catolicismo profesado desde la dictadura. Dentro de ese contexto se va a cuestionar fuertemente el catolicismo de la dictadura. De hecho, podemos ver, en No Podemos Callar de Septiembre de 1976, cómo la dictadura y su acción, en este caso una misa militar para celebrar el once de septiembre, se hace el centro de una profunda reflexión, que incluso niega el status de católica a dicha ceremonia:

El 11 de septiembre reciente, se celebró una misa en la Escuela Militar que fue presenciada por todo Chile desde las pantallas de televisión. Fue celebrada por el obispo militar, General Francisco Gillmore y concelebrada por un número importante de capellanes militares. Participaron, ubicados en siales especiales, frente al altar, los cuatro miembros de la junta y sus esposas. Los ocho comulgaron. Asistieron, en correcta formación, los Altos Mandos, otros jefes militares de alta graduación. Ministros de Estados, Sub-Secretarios, etc. Igualmente cadetes de las cuatro ramas, sub-oficiales y tropas. Cantó un coro compuesto por uniformados de ambos sexos. Un crecido número de toda esta asamblea militar recibió la comunión de mano de los capellanes Los redactores de N.P.C. [no podemos callar], como cristianos, queremos pedir perdón por esta misa a nuestros hermanos de izquierda, especialmente a quienes son marxistas y no creyentes. Para nosotros, esa no fue una celebración cristiana.¹⁶

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

No fue una celebración cristiana, en primer lugar, por la oportunidad. La liturgia católica no celebra de esa manera un acontecimiento tan trágico y sombrío como fue el 11 de septiembre, en el cual se dio en nuestra patria un violentísimo golpe de Estado que derribó al Gobierno constitucional, quitando la vida al presidente y provocando una multitud de enfrentamientos crueles y sangrientos entre hermanos, que costaron millares de vidas de chilenos a lo largo de todo el país. [...]En Santiago, son solamente los militares-capellanes quienes, haciendo caso omiso de esa reserva, -que, lamentablemente, no los obliga jurídicamente a ellos,- celebran públicamente y en recintos militar, la misa ese día.¹⁷

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

Esa misma no fue una celebración cristiana, por su forma. La muerte y la Resurrección de Jesucristo, expresada en la celebración de su Cena, no tiene el sentido genuino de su institución cuando se convierte, como lo vimos ese día, en un signo e instrumento de poder político y militar. No lo fue, tampoco, por el sentido que se dio a los textos y palabras que se emplearon en la celebración. Se escogió el texto de S. Pablo sobre las virtudes (Efesios 6, 10-17) por ninguna otra razón, al parecer, que la de usar el Apóstol allí una comparación donde enumera ciertos atuendos militares de su época [...]El texto del Evangelio de la Transfiguración del Señor, fue despojado de su valor cristológico y místico, para acomodarlo, -en la homilía del obispo militar y en una acotación del guía, capellán Infante, -a la situación confortable, -“qué bién que se está aquí”,- que experimentaba ese día la concurrencia a esa misa al comprobar que, desde hace tres años, el país, cuya dirección han usurpado, se ajusta perfectamente a sus deseos y conveniencias.¹⁸

Dejar de lado el sentido último de la Biblia, refrendando y legitimando el poder de la junta así como a la dictadura es, de hecho, una forma tergiversada de llevar a cabo la misa. Podemos ver los últimos argumentos para negar la condición católica de esta ceremonia:

La del 11 fue una misa de vencedores, en la que se humilló a los vencidos. Fue la expresión de una Iglesia triunfalista. Allí no estuvo para nada la presencia de los pobres, sino que fue una alusión de petición postiza, paternalista: -“pidamos por los pobres”- que sonó, a los oídos de los aludidos que la escucharon por la radio, como un sarcasmo. [...] La iglesia de la misa del 11, no pareció ser la Iglesia de Jesucristo, sino una iglesia distinta, aparte, particular. El obispo que la preside es un General del Ejército. Sus sacerdotes son capellanes que tienen grado militar [...] La asamblea de ese día pertenecía, en casi su totalidad, a ese mundo exclusivo que es el de las FF.AA. y en el cual esa iglesia se encierra y acuartela [...] Curiosamente, la misa del 11 que fue muy apegada a las rúbricas se saltó “olímpicamente”, el rito penitencial de la primera parte. El Guía mencionó ese rito como de paso pero ni los celebrantes ni la asamblea lo cumplieron. No hubo ni confesión de culpas ni petición de perdón. ¿Es que los militares pueden presentarse ante el Dios todopoderoso de igual a igual? ¿Es que, ante Dios y los hermanos, no tiene nada de qué arrepentirse? [...] No fue esa una celebración cristiana, por el escándalo y contrasentido que implicó la recepción de la Comunión del Cuerpo de Cristo por quienes son responsables de los atropellos y torturas a ese mismo Cristo en tantos de sus Miembros que, durante estos tres años y hasta ahora, han estado siendo víctimas de la represión oficial.

Lamentable. Indignante. Doloroso.

¡Guárdenos el Señor, en el día de mañana, cuando las cosas estén cambiadas de caer en actitudes semejantes!

La fe del Señor Jesús es otra cosa. El espíritu de la liturgia es muy otro. El amor de Jesucristo y su Evangelio, son muchísimo más diferente todavía.¹⁹

Podemos ver como se plantea esta Iglesia popular²⁰ frente a lo que son los rituales católicos que emanan desde los círculos de la dictadura; su deslegitimación, como vimos, siempre tiene en el centro el elemento teológico, acompañado por los juicios políticos y éticos (necesarios para dicha reflexión y parte fundamental de la teología de la liberación). La importancia de la dictadura en la reflexión teológica se hace patente cuando vemos que los hechos de violencia extrema ocurridos en la dictadura se enfrentan de la siguiente forma:

Nos preguntamos atónitos qué puede significar esta burla cruel. ¿Qué racionalidad puede tener este último y gratuito atropello? (Refiriéndose a la negación de entrega de los cuerpos de los muertos en Lonquén hacia sus familias)

Una larga tradición tiene una respuesta teológica para esta pregunta. Tales hechos de absoluta inhumanidad postulan un influjo demoníaco: la Bestia del Apocalipsis está aquí obrando. ¿Qué otra explicación se puede dar a esa violencia despiadada, esa mentira cínica, ese desprecio vengativo contra los familiares, mujeres de nuestro pueblo y campesinos? ¿Quién infla esa soberbia prepotente que habla desde la propia sede del Gobierno. Y por encima de todo, ¿cómo explicar de otra manera el olvido de Dios que lo ve todo, y de un Cristo que sufre con el más pequeño?²¹

Respecto a otro tópico, vemos como el planteamiento religioso de la liberación es de clase, en tanto que manifiesta una opción total por los pobres, De ahí, al menos en parte, su contradicción radical con el gobierno de Pinochet. Se ve que son los pobres quienes más sufren en la dictadura: “Testimonio público y manifiesto de una terrible verdad: ¡Jesús está hoy crucificado en Santiago, en los pobres, en un permanente Viernes Santo!”²². En ese sentido la misión de los cristianos y la iglesia:

Es por los pobres

...sean o no pobres de espíritu, y no por los ricos, aunque sean pobres de espíritu. En nuestra América Latina, pobres son la inmensa mayoría de nuestros hermanos, que carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría, y que en el plano de la dignidad humana carecen de una plena participación social y política. (Puebla 1135)²³

Es una opción

En el conflicto de su tiempo entre los ricos y los pobres, entre los fariseos y los pecadores, Jesús tomó partido por los pobres y los pecadores. No porque los ricos y los fariseos fueran todos personalmente malvados, ni porque los pobres y los pecadores fueran inocentes. Sino porque en ese conflicto la causa de los pobres y los pecadores era justa a los ojos de Dios y la otra no (Puebla 1141-1144)

Esta opción por los pobres es, a la vez, religiosa y política; se basa en preceptos católicos y bíblicos para ser sustentada y por lo tanto, teóricamente, es eminentemente religiosa, pero, en la práctica es una opción totalmente política, por la acción que implica llevar a cabo dicha elección. Ésta posibilita la acción de la Iglesia dentro de la sociedad en pos de una parte de la misma como vemos a continuación:

Es contra la pobreza:

La pobreza, el hambre de pan y todas las miserias que la siguen, es un mal que debe ser combatido de raíz. Dios ha creado los bienes de la tierra para que todos los hombres los trabajen y gocen de sus frutos. Es el pecado del hombre el que ha roto y sigue destruyendo ese orden de vida, por el individualismo posesivo, la acumulación egoísta, la soberbia prepotente de personas y grupos sociales. La miseria de las grandes mayorías de nuestro continente es una injusticia y un pecado social que clama al cielo (Puebla, 28,87). Si no

somos capaces de poner efectivamente el trabajo y la vida digna de los pobres antes que el poder económica y la propiedad de los ricos, seremos condenados por el Señor de nuestra vida “porque tuve hambre y no me diste de comer, estuve desnudo y no me vestiste (Mateo 25)²⁴

Es dentro de este contexto que podemos comprender, por ejemplo, que la parábola del buen samaritano sea planteada de la siguiente manera:

Iba Juan Pablo construyendo el camino de la historia y cayó en manos de bandidos, algunos de los cuales, fuertemente armados llevaban sus caras pintadas.

Lo despojaron de todo, incluso de su dignidad, y después de haberlo molido a golpes lo dejaron medio muerto a la vera del camino, amordazado, para que no se pudieran escuchar sus protestas.

Por casualidad, pasaba por ahí un sacerdote, quien al verlo, atravesó y siguió de largo.

Odiaba la violencia, viniera de donde viniera, y no quería implicarse en hechos terroristas; además iba apurado a la ceremonia del Te Deum donde se quemaría incienso a Dios, con la asistencia del Becerro de Oro.

Lo mismo hizo un doctor de la Ley al llegar a ese lugar: vió un hombre caído, tomó el otro lado del camino y pasó de largo. Tenía que llegar puntual a la Suprema para rechazar algún recurso de amparo y además reconstituir una escena en la que era Ministro en Visita.

Pero llegó cerca de Juan Pablo un samaritano que iba de viaje; no era nativo y tenía todas las apariencias de ser moscovita de acuerdo a una división de la ciudadanía establecida por el Presidente del Sanedrín, autodenominado poder legislativo.

Los moscovitas tenían prohibición de juntarse con los nativos por su nefasta influencia desquiciadora y atea.

Pero este samaritano vió a Juan Pablo, se le acercó, le quitó la mordaza de su boca, curó sus heridas y se las vendó, lo puso en el vehículo y lo condujo a una pensión donde se encargó de cuidarlo.

Al día siguiente abonó la cuenta y le encargó al dueño de la pensión que lo atendiera sin escatimar esfuerzos diciéndole que lo que gastará de más se lo pagaría a la vuelta.

Jesús entonces preguntó: según el parecer de usted ¿cuál de estos tres se portó como prójimo de Juan Pablo que cayó en manos de los salteadores?

Le contestaron: el que se compadeció de él. Jesús les dijo: vayan y hagan lo mismo.

Al irse, algunos salieron comentando que Jesús desconocía la legalidad vigente, que atacaba el “orden” establecido, que llaman, y que se metía en política al desenmascarar así la injusticia de los poderosos; de modo que se confabularon para acusarlo de subversivo, juzgarlo de acuerdo a la ley de seguridad interior de sus intereses y crucificarlo, a El y a todos los que a lo largo de la historia emprendieron la lucha por la justicia y la solidaridad de los hombres.²⁵

Veo en esta parábola una fórmula fundamental para el movimiento católico que busco estudiar; un planteamiento católico-bíblico es entendido y reinterpretado a través de la realidad actual, a través de la cual emana el juicio político y crítico hacia la dictadura; lo que implica una resistencia a la misma. Esta fórmula tiene como base el método teológico del “ver-juzgar-actuar”²⁶. Se ve la realidad, se juzga a la luz de la palabra y luego se actúa. Se compromete (políticamente en este caso), para poder lograr el cambio de la misma. Considero que ese método es, a grandes rasgos, el que se lleva a cabo en este artículo y en la gran mayoría de la reflexión teológica de la época –dentro de este contexto de la liberación, claro está-. Profundizaremos en esto en el próximo capítulo.

De esta manera podemos entender que para Ronaldo Muñoz lo planteado como opción por los pobres, deba ser una opción de la Iglesia en general:

Es de la iglesia

No es de “los cristianos de izquierda”, ni de “las comunidades populares”, ni de la “teología de la liberación”,...sino de toda nuestra Iglesia católica en América latina, con

los obispos a la cabeza y el claro respaldo del papa... como la única manera de ser fieles al Evangelio de Jesucristo en las actuales condiciones de nuestro continente.
Ronaldo Muñoz ss.cc.²⁷

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

Lo que el pueblo no entiende:

Empezamos por evitar la generalización. No todos los obispos chilenos hablan en el mismo estilo. Nos parece que los obispos Camus, Houston, Ariztía, Tomás González y quizás también, -aunque se les escucha menos en el ámbito nacional-, los obispos Caviedes e Ysern, utilizan un lenguaje más directo, menos circunloquial que otros cuando hablan personal y separadamente.

El problema de “tonalidad” que estamos comentando, nos parece particularmente ambiguo en las declaraciones colectivas del episcopado o, a veces, cuando alguno de los pastores se expresa como vocero del conjunto [...]

(en una declaración del episcopado sobre la protesta del 27 de marzo)“En cuanto a la aplicación de medidas administrativas, -censura de prensa, relegación y exilio-, hubiéramos preferido que el gobierno hubiese renunciado al uso de estos procedimientos, dejando toda medida punitiva en manos del Poder Judicial” (El subrayado es nuestro)

[...] se trata de una denuncia hasta por ahí no más. La expresión que nosotros hemos subrayado: “hubiéramos preferido” es justamente una de esas expresiones que quita toda su fuerza a una denuncia que, de acuerdo al contexto, debiera ser tajante y definida. [...]

Pues bien, estos hechos no merecen aquí un rechazo de los Sres. Obispos. Por el contrario: los aceptan. Solo que: “hubieran preferido” otra cosa. Preferir una alternativa significa no rechazar la otra.²⁸

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

El caso de Chile:

Como el Señor, cuyo ejemplo acabamos de evocar, llevamos nuestra patria muy adentro y a nuestro Gobierno actual como a todos los anteriores le damos una colaboración, a veces crítica, pero siempre constructiva. Queremos sinceramente el éxito del Gobierno, porque el verdadero éxito de un Gobierno es “el reino de la justicia, del amor y de la paz” (Evang. y Paz III, C.1)

El caso de Bolivia:

“El nuevo cuadro político del Gobierno (...) es de tal naturaleza totalitaria que deja atrás, lejos, en este dominio los regímenes militares más duros de Am. Latina. (...) Toda actividad política está suspendida, así como las manifestaciones, reuniones, asambleas y otros actos de carácter político (...) la supresión de todas las asociaciones patronales, sindicales, profesionales, escolares y universitarias (...) Todos los dirigentes debieron dimitir inmediatamente. Están prohibidas las huelgas, etc.” (Doc. De la Comis. Social del Episcop. Boliviano, Diciembre 1974)

Lo que dice Medellín:

“Infortunadamente quienes, por el peso moral de sus palabras, debieran hablar de modo que se detuviese el mal, no lo hacen, o lo hacen en lenguaje tan débil, ambiguo, indirecto, o tan privadamente que nada o muy poco es lo que logran.

Sin embargo, un día se comprometieron a “defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestros gobiernos y clases dirigentes para

que eliminen todo cuanto destruya la paz social: Injusticias, inercia, venalidad, insensibilidad; denunciar enérgicamente los abusos...” (Episcopado Latino Americano en Medellín 1968. Doc. “Paz” n°s 22 y 23)²⁹

La crítica a la reacción pusilánime de la Iglesia católica chilena es explícita e innegable, y podemos comprenderla a la luz de lo planteado anteriormente. La no denuncia de los abusos y el apoyo de la Iglesia a la dictadura son, en un primer momento, foco de crítica acérrima por parte de este grupo católico. Sin embargo, mientras avanzan los años, la postura eclesial se hace cada vez más crítica y dispuesta a colaborar, tanto con la denuncia como con la resistencia³⁰. A medida que los distintos obispos disidentes alzan la voz contra la dictadura, la posición de No Podemos Callar y de Policarpo cambia, se adapta a la nueva realidad y suaviza, e incluso termina con su crítica hacia la alta jerarquía católica:

“En efecto, en su declaración los obispos reclaman para sí la competencia de pronunciarse en política cuando ésta afecta a aspectos de la moral y la pastoral. Y se basan para ello nada menos que en un documento del concilio Vaticano II. Citan los obispos chilenos: “... la iglesia puede en todo momento y en todas partes enseñar su doctrina sobre la sociedad y dar su juicio moral incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de las personas. (Gaudium et Spes). La doctrina esta clara, la fuente es irreprochable y nadie puede negar la oportunidad de la toma de posición de los obispos: “cuando lo exijan los derechos fundamentales de las personas”. Lo que puede extrañar es que no lo hicieran, tan explícitamente, antes. ¿Cómo no van a meterse en política los pastores cuando la política oficial hambrea la población, esclaviza a los trabajadores, hunda la vida familiar manteniendo una situación de cesantía, volatiliza a centenares de personas a las cuales se detiene y luego desaparecen, engaña a la ciudadanía silenciando a la prensa y a los partidos, reprime con el aparato policial a la población intentando convertirla en un rebaño?”³¹

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

El domingo 9 de agosto se le ocurrió a Policarpo hacer un recorrido por las emisiones católicas de Radio y TV. Sintió seis de ellas.

Aquel día el tema de la primera lectura de la misa (si bien no todos los programas que oyó transmitían una misa) era un trozo de la vida del profeta Elías en el cual Yavé Dios, después de anunciarle su presencia, no llega en el huracán, ni con el terremoto, ni con el rayo, sino que se oye su voz en “el murmullo de una suave brisa”. El episodio del evangelio traía la escena de Jesús caminando sobre las aguas hacia la barca de Pedro estremecida por la tempestad.

Primero Policarpo escuchó al P. Hasbún en Radio Chilena. Habló de la oración en su comentario del evangelio; y en el segundo tema –de actualidad-, habló de los árboles y del peligro de extinción forestal en Chile.

Luego oyó al P. José Miguel Ibáñez, en Minería. Este habló de la vanidad; de la preocupación excesiva por el prestigio propio: “los aplausos pasan, las pifias también”, dijo. Él es crítico literario de El Mercurio. [...] Mons. Pienovi, también en el canal porteño, nos exhortó, -al anochecer-, a hacer silencio en nuestros corazones para escuchar a Dios y dejarnos conducir a la perfección

Policarpo se pregunta: ¿Es que no pasa nada en Chile? La Palabra de Dios, ¿tiene sólo proyección personal, individual, a la sola perfección del creyente? ¿No tiene el evangelio una proyección social? El episodio de la tempestad ¿no permite iluminar situaciones más concretas y conflictivas que la oración en general, o que el prestigio (sin denuncia a quienes procuran malamente) o que los árboles o que los retiros sobre la muerte? ¿Nada sucede entre nosotros que se asemeje a una tempestad? ¿No se ha desatado desde hace ocho años un temporal devastador sobre los pobres de Chile?³²

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

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

Monseñor Alvear fue el único que, ese domingo nos hizo recordar que el evangelio está escrito para hoy y para esta tierra.³³

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

Por otro lado, la manera de aproximarse a la dictadura de estos periódicos no es siempre homogénea, por ejemplo, en el primer número de No Podemos Callar, en su primera página podemos leer lo siguiente, donde se pone énfasis en la necesidad de denuncia:

Para esto nací, para esto vine al mundo, para ser testigo de la verdad (Juan 18,37)... y (Pilatos) lo entregó para que fuese crucificado. (Mat. 27,26)

Así fue el testimonio de El ante las autoridades.

Y, desde entonces, la declaración de la verdad quedó valorizada en la más alta estimación de la humanidad: Había sido refrendada con el sangre de Hijo de Dios.

La declaración explícita de la verdad adquirió eficacia liberadora. Los primeros discípulos, los Apóstoles fueron los primeros en declarar la verdad. “No podemos callar lo que hemos visto y oído” (Hechos 4)

Recientemente (lo veremos en el Próximo Número) dos Obispos: Helmut Frenz, luterano y Carlos Camus, católico, por testimoniar la verdad de hecho o de palabra han sentido también el “haber sido considerados dignos de sufrir por el nombre de Jesús. Contribuir en esta hora de Chile, a la misión de Jesucristo, de sus discípulos y de su Iglesia en la línea de la simple proclamación explícita de la verdad, asumir sus riesgos pero también su eficacia liberadora es la tarea de “NO PODEMOS CALLAR.”³⁴

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

Esta nueva situación (la constitución del 80) afecta muy profundamente la vida ciudadana y el futuro del país. Repercute muy hondamente, mucho más de lo que sospechamos, en la vida de la Iglesia y en la vivencia cristiana de las comunidades. No podemos vivir al margen de un proceso que nos engloba a todos y desde todos los ángulos, en lo económico, social, político y cultural, en lo ético y religioso.

Ya no bastara pues denunciar lo que no podemos callar. Será necesario analizar juntos esta nueva situación y elaborar estrategias de resistencia y de lucha que permitan no solamente la sobrevivencia de una fe viva y evangélica, sino también su plena expresión en la reconstitución de la convivencia nacional [...]

Un grupo de cristianos vinculados a sectores vivos de la iglesia de Santiago y también de provincias, hemos sentido en esta coyuntura nuestra responsabilidad. No presumimos –ni mucho menos– tener lo que a otros les falta; sino que pensamos poder dar, con sencillez y mucha verdad, nuestra contribución para una reflexión común y un común compromiso en forjar nuestro destino.³⁵

Espero haber mostrado que la teología de la liberación no fue una forma rígida ni ortodoxa de interpretación; se modifica a medida que los momentos políticos cambian. El

cambio más radical, tanto en la reflexión como en la interpretación podemos verlo analizando el antes y el después del cinco de octubre de 1988, el plebiscito donde ganó el no. En 1987 se planteaba lo siguiente:

El cristiano y la transición a la democracia: Una de las trampas en que la Iglesia Latinoamericana puede caer es la aceptación fácil e ingenua de la democracia restringida. Es decir, la restitución formal de algunas libertades y derechos individuales, pero que dejaría intacta la profunda desigualdad social y económica existente. La denuncia a las violaciones de los derechos humanos que ha hecho un sector importante y avanzado de la Iglesia se convertiría en una postura de poco alcance si se contentara con una apertura democrática hacia los sectores medio, e incluso con sólo una mayor flexibilidad en la dominación que hoy se ejerce sobre las clases populares.³⁶

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

[...] Yo pienso que ante un futuro democrático incierto, por decir lo menos, ante una salida puramente política, sin cambios económicos ni sociales, lo que es más permanente y conforme a la enseñanza social de la iglesia y del evangelio, es la reafirmación de la OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES.

[...] la opción preferencial por los pobres debe dejar de ser asistencialismo, para ser una exigencia de la Iglesia al gobierno y a los partidos, que debe reflejarse en leyes. Una salida política hoy, para ser aceptada por los cristianos debe contemplar cambios económicos y políticos esenciales: participación de los pobres en instancia de gobierno, en las decisiones políticas y proyectos globales que devuelven los derechos a los pobres: trabajo, vivienda, salud y educación.

Desde esta posición evangélica los políticos y cuentistas cristianos deben estudiar y organizar salidas reales a esta situación. Esta posición, a la larga, más eficaz que todas esas declaraciones coyunturales casi siempre partidarias de la moderación" (subrayado mío).³⁷

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

[...] 4.-Porque el verdadero proceso de liberación del pueblo va ahora por otro lado, por el camino de la votación popular, les guste o no les guste a Uds.

5.-Porque la verdadera y grande derrota que ha sufrido el régimen ha sido el plebiscito del 5 de Octubre, que tiene a Pinochet marginado y en problemas y una segunda derrota electoral está llamada a completar esta victoria.

6.- Porque aunque sea verdad que para conseguir una verdadera liberación del pueblo, todos los medios de lucha podrían ser legítimos, no se pueden usar al mismo tiempo, y en este tiempo el camino indicado es el político electoral y la violencia es contraproducente.³⁸

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

Más allá de lo ya dicho, considero que es fundamental, especialmente la actitud que se toma con respecto al término de la dictadura. Se puede ver un discurso más o menos estable entre el 75 y el 88, sin embargo, una vez depuesto el gobierno militar, se hace una toma de posición, que no se condice con nada de lo planteado hasta el momento; en ese sentido veo que el discurso, aún con un cariz religioso, pasa a ser más político, y por lo mismo mucho más coyuntural, se pasaría de la "utopía" a un realismo demasiado extremo como para comprenderlo en los términos de la teología de la liberación.

Por ejemplo, cuando se plantea que “La violencia en cambio que viene del oprimido no es siempre injusta [...] en todo caso nadie negará al oprimido el derecho de defenderse a sí y a los demás oprimidos, usando aún métodos violentos, con tal que fueren necesarios y proporcionados a sus legítimos fines. Tal violencia legítima y medida, no se puede llamar terrorista”³⁹, dentro de un contexto dictatorial –que ellos mismos dicen que no puede cambiar con “todas esas declaraciones coyunturales casi siempre partidarias de la moderación”, de la cual unos años más van a avalar, se hace muy difícil comprender esta toma de posición. En ese sentido, veo que el discurso liberacionista se mantuvo, durante buena parte del periodo estudiado dentro de lo “religioso” y de una forma de mirar el mundo “estructural”. Sin embargo, a la llegada de coyunturas al límite como el término de la dictadura, esto cambia radicalmente, y se da un discurso contradictorio con lo anterior, que se entiende sólo bajo lógicas políticas y coyunturales.

La única explicación que se puede tener es que la racionalidad⁴⁰ y la lógica no siempre juegan un papel tan importante dentro de un contexto de dictadura tan cruel como el que se dio en Chile; con tal de terminar con este gobierno, el fin va a justificar los medios, aun cuando esto implique traicionar mucho de lo construido hasta el momento y –tal vez- el propio sentimiento religioso, lo que llevó en un principio a luchar contra la dictadura.

En todo caso, lo que he tratado de hacer en este trabajo no es, en ningún sentido, deslegitimar el movimiento sacerdotal chileno, un importante bastión de la lucha contra la dictadura. Sólo se trata de ver desde una perspectiva más crítica, para poder comprenderlo de mejor manera, y no sólo superficialmente. Sin embargo, no creo posible generalizar un movimiento como la teología de la liberación –en Chile y más aún en Latinoamérica- a través de las conclusiones sacadas del análisis de dos periódicos, mas creo que las conclusiones de este trabajo pueden ser interesantes y proponer una nueva forma de abordar este tema.

Bibliografía:

- Boff, Leonardo. 1973. "La era del espíritu." En Teología y Vida, Facultad de Teología, Universidad Católica. Vol. XIV. Santiago.
- Burke, Peter. 2003. *Formas de hacer historia*. Alianza Editorial. Madrid.
- Delumeau, Jean. 2005. *El hecho religioso*. Taurus, México D.F.
- Fraijó, Manuel (compilador)1994. *Filosofía de la Religión: estudios y textos*, Ed. Trotta, Madrid.
- García, Manuel; Ibáñez, Jesús; Alvira, Francisco (compiladores). 2003. *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de Investigación*. Editorial Alianza, Madrid.
- Gusdorf, Georges. 1960. *Mito y metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires.
- Gutiérrez, Gustavo. 1973. "Jesús y el mundo político". En Teología y Vida, Facultad de Teología, Universidad Católica Vol. XIV. Santiago.
- Horkheimer, Max. 2000. *Anhelos de Justicia: Teoría crítica y religión*, Ed. Trotta, Madrid.
- Mate, Reyes. 1986. *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*. Ed. Anthropos, Madrid.
- Muñoz, Ronaldo. 1984. *Dios liberador en América Latina. En V.V.A.A. Iglesia, Teología, Política*, Ediciones Chile y América, Santiago.
- Muñoz, Ronaldo. 2002. *Ser iglesia de Jesús en poblaciones y campos. Eclesiología de Base*, Centro ecuménico Diego de Medellín. Santiago, Chile. 2002.
- Rivera, Luis Fernando. 1973. "Sobre el socialismo de Santiago". En Teología y Vida, Facultad de Teología, Universidad Católica Vol. XIV.
- V.V.A.A. 2000. *Crónicas de una Iglesia liberadora*. LOM, Santiago, 2000. Santiago.

Bibliografía Electrónica:

- Cavendish, James. "Christian Base Communities and the Building of Democracy: Brazil and Chile." En: Sociology of Religion, Vol. 55, No. 2 (1994), pp. 179-195. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3711856>
- Concha Oviedo, Héctor. La Iglesia Joven y la "toma" de la catedral de Santiago: 11 de Agosto de 1968. (2005) Disponible en: http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf
- Dodson, Michael. "Liberation Theology and Christian radicalism in contemporary Latin America." En: Journal of Latin American Studies, Vol. 11, No. 1 (1979), pp. 203-222. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/156414>
- Dodson, Michael. "Prophetic Politics & Political Theory in Latin America", En: Polity, Vol. 12, No. 3 (1980), pp. 388-408. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3234213>
- Fernandez, David La Iglesia que resistió a Pinochet, IEPALA, Madrid, 1996. Disponible en: http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0003.pdf
- Garces, Mario. La historia oral, enfoques e innovaciones metodológicas. Recurso Disponible en: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/garcesm/garcesm0007.pdf

- González. Antonio. La vigencia del método teológico de la teología de la liberación. Disponible en: http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0021.pdf.
- Levine, Daniel. "Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America." En: The Review of Politics, Vol. 50, No. 2 (1988), pp. 241-263. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1407649>
- Marx, Karl. "Sobre la cuestión judía." Disponible en: <http://www.marxismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm> Visitado el 13/09/08
- Romera, Juan Carlos. Microhistoria, microsociología y microetnología. Por una antropología del mundo de los informantes. Disponible en: <http://ipes.anep.edu.uy/documentos/adscriptores/materiales/historia/jrn.pdf>
- Serna, Justo y "Formas de hacer microhistoria." En: Ágora, Revista de Ciencias Sociales, N° 7 (2002), disponible en: <http://www.uv.es/jserna/Fhm.htm>)
- Tahar, Malik. "Cristianismo y política en América Latina: El paradigma de la teología de la liberación." En: Desafíos, n° 17 (2007) Bogotá. Pp: 157-199 Disponible en: http://www.urosario.edu.co/cienciapolitica/documentos/cepi/articulos_revista_desafios/Revista%20Desafios%2017.pdf.

Fuentes:

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

¹ Un ejemplo sería el de Clotario Blest. Ver: Salinas Campos, Maximiliano, *Clotario Blest, profeta de Dios contra el capitalismo*. Ed. Rehue, Santiago, 1987.

² Aun cuando toma el nombre del libro "Teología de la liberación", de Gustavo Gutiérrez, editado por primera vez en 1971.

³ *Francisca Morales*, más de 60 años, parte de la Congregación del Amor Misericordioso y de importancia en la defensa de los derechos humanos. Es parte de comunidades cristianas hasta el día de hoy. Santiago, 14 de Abril del 2008 entrevista realizada por Enrique Riobó.

⁴ Entrevista a Álvaro Ramis, teólogo del centro de estudio Diego de Medellín, Chile.

⁵ "Los Obispos en Medellín consideran que el desarrollo integral del hombre se ve imposibilitado por las condiciones socioeconómicas imperantes; de ello concluye que la opción de la iglesia es participar de esta liberación, frente a todo tipo de alienación: Cultural, política y socioeconómico. Para Medellín el 'pecado' no sólo recae en el individuo, sino también en las 'estructuras' sociales injustas, cuyo frío entramado da forma a la 'violencia institucionalizada': pobreza, opresión, ignorancia, etc." Concha Oviedo, 2005: 3)

⁶ Esta necesidad de praxis lleva a lo siguiente: "Inutilidad de la fe sin obras". No se establece aquí una oposición entre la fe y las obras, sino entre fe viva y fe muerta. Tiene una fe muerta el cristiano "clasista" que introduce en la vida social un principio discriminatorio, porque no aplica a la vida concreta las consecuencias de la aceptación del resucitado como fuerza única, poder y ciencia." (Rivera, 1973: 282) La teología de la liberación plantea como una de sus premisas la necesidad de liberar del pecado social al pueblo, y eso no se puede lograr sino a través de la praxis.

⁷ La acción que se genera no es para el pobre, no es caridad, sino que es por el pobre, es el darse uno mismo por el otro, para su liberación; ésa es la opción total y radical por los pobres. La opción por los pobres, es justificada, teológicamente hablando, bajo el siguiente parámetro: "Jesús acompañaba su crítica con frontal oposición a los ricos y poderosos y con una radical opción por los pobres: la actitud frente a ellos decide la validez de todo comportamiento religioso, es, ante todo, por ellos por quienes ha venido el Hijo del Hombre." (Gutiérrez, 1973: 270)

⁸ "Para la teología es urgente superar esta gran unilateralidad que amenaza con convertir al cristianismo en un conjunto de palabras vacías y de tediosos deberes morales." (González, 2005: 2)

⁹ Por ejemplo yo aquí planteo los elementos que para mí son fundamentales para comprender la teología de la liberación, pero para Malik Tahar, los presupuestos que unen esta teología dentro de la su diversidad son los siguientes: "El paradigma postuló primero una cierta visión científica o ideológica de la realidad social. Esta última estaba sistemáticamente entendida en términos dialécticos, o más bien duales, como una división entre dominantes y dominados; por tal razón existe en ella, necesariamente, una aspiración histórica hacia un salto cualitativo que supere la dominación social y sus efectos deshumanizantes. El segundo presupuesto, de tipo filosófico o antropológico, no concebía una teología separada de la realidad humana y, a la inversa, percibía una dimensión teológica en toda realidad humana, incluso en contextos no-religiosos. Finalmente, el tercero, de tipo "epistemológico", y consecuencia directa del anterior, consideraba como indisociables, pero no confundibles, los puntos de vista de las ciencias sociales, de la filosofía y la teología." (Tahar, 2007: 176). Para Michael Dodson, por ejemplo, debe agregarse otra idea para poder comprender bien la teología de la liberación, la función profética, que: "has two basic aspects. First, the detection and denunciation of sin in social structures and the consequent desacralization, or delegitimization, of those structures. Through a continuous challenge to exploitative social structures and institutions, the Church enables the common man to see the dominant social elements in a critical light. In the words of a leading Brazilian theologian, Hugo Assman, the Church 'opens breaches' in the superstructure." The second aspect is to provide leadership or guidance for projects on community organization for political action. In this capacity the Church does not merely pretend to be an example. That is, the Church must do more than merely pass judgment on social ills; it must become active in the political struggle to correct those ills. Thus, the pastor becomes instrumental at the political level" (Dodson, 1980: 401) Traducción libre: tiene dos aspectos básicos. Primero la detección y la denuncia de pecado en las estructuras sociales y la consecuente desacralización o deslegitimación de esas estructuras. A través de continuos

desafíos a las estructuras sociales e instituciones explotadoras, la Iglesia le permite al hombre común ver los elementos de dominación desde una perspectiva crítica. En las palabras de un importante teólogo latinoamericano, Hugo Assman, la Iglesia “genera rupturas en la superestructura”. El segundo aspecto es proveer liderazgo y guía para proyectos de organización comunitaria para la acción política. En este caso, la Iglesia no pretende ser sólo un ejemplo. La Iglesia debe hacer más que juzgar las enfermedades sociales, debe convertirse en un activo en la lucha política por corregirlas. Por ende, el pastor es instrumental en un nivel político.

¹⁰ Esta es la abreviatura usada en el texto para referirse a Teología de la Liberación

¹¹ Traducción libre: El análisis de la teología de la liberación debe ir más allá que un sistema de ideas, para preguntarse como estas ideas son recibidas y condicionan la acción de individuos concretos, grupos, sociedades y sistemas políticos. ¿Quién es la audiencia de la teología de la liberación, y por qué sus nociones características llaman la atención y tienen sentido para ellos? Para que un sistema de pensamiento como la teología de la liberación tenga impacto, debe afectar en comportamiento de manera regular y duradera.

¹² Traducción libre: La teología de la liberación creció de la relación de la Iglesia con las clases populares, tanto rurales como urbanas. Esta relación comenzó silenciosa y modestamente a principios de los '60 como resultado de los programas de sacerdotes obreros en Argentina, Chile y Uruguay. Al tiempo que la Iglesia parecía perder contacto con las masas, especialmente en las ciudades, obispos de varias diócesis apoyaron un plan para que sacerdotes tomaran empleos en fábricas para poder ser más cercanos a la gente trabajadora, tener un mejor entendimiento de sus necesidades y desarrollar un ministerio pastoral apropiado. El caso de Argentina es una buena ilustración de los resultados del proyecto. Para la mayoría de los sacerdotes-obreros, el involucrarse directamente fue una experiencia “desestabilizadora”. Pronto se dieron cuenta que la Iglesia estaba alienada del pobre, y comenzaron a ver tanto la religión como el orden social desde un lente marxiano. Su iglesia fue vista como un agente de pacificación y cooptación en la ausencia de un esfuerzo por cambiar o por llevar la atención hacia la verdadera situación del pobre, y las causas estructurales de la misma. El clero, en corto tiempo, se radicalizó por la experiencia; y aquellos que querían generar cambios desde la Iglesia tuvieron que repensar su vocación sacerdotal, la misión de la Iglesia y el significado de la misma fe.

¹³ Traducción libre: Un aspecto de esta simplificación de la teoría de la dependencia es la tendencia a tratar América Latina como un todo, pero, claramente, la región está caracterizada por una gran diversidad de condiciones socio-económicas y políticas. La situación social y económica Argentina puede difícilmente comparada con la de Bolivia. Este último país responde mucho más a la concepción colonial de Lenin que Argentina, dada su necesidad de exportar materias primas y su casi total falta de industrialización y su altamente desigual sociedad. Sin embargo, el movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo a analizado consistentemente la situación Argentina como si estos dos países tuvieran exactamente los mismos problemas y que estos tuviesen las mismas causas.

¹⁴ En vastos pasajes de estos periódicos se pueden ver sus análisis de la situación económica del país.

¹⁵ No Podemos Callar. N° 13 Octubre 1976. Pp. 1 “La Iglesia Popular Perseguida.”

¹⁶ No Podemos Callar. N° 12. “Una misa militar de una iglesia militar” Septiembre 1976. Pp. 1-4.

¹⁷ Ibíd.

¹⁸ Ibíd.

¹⁹ Ibíd.

²⁰ Haré referencia de esta manera a quienes forman parte de la Teología de la Liberación, en contraposición con la “Iglesia Jerárquica”. Hay que dar cuenta entonces de que este movimiento, en parte, plantea también una reformulación de la misma Iglesia, entenderla de manera vertical y no horizontal. Así, vemos lo que nos plantea Leonardo Boff en torno a este tópico: “*La Iglesia se encuentra en la era del Espíritu que constituye la era de la vuelta del Hijo hacia el Padre. Por eso, es el sacramento de la unidad cósmica, el shalom con Dios y el lugar de todas las cosas en su fuente y forma, como el Espíritu, un espacio de libertad. Porque el Espíritu está en la Iglesia, ésta no puede reducir su realidad a la dimensión de sus instituciones y credos sino que se realiza y se instaure allí donde el propio Espíritu actúa, donde el amor se muestra fuerte, la justicia triunfa y la reconciliación con Dios y con los hombres se inaugura*” (Boff, 1973: 263)

²¹ No Podemos Callar, N° 44. Octubre 1979. Editorial: “Cuando los hombres se convierten en bestias.” Pp.: 1-2. Lo escrito entre paréntesis es mío.

²² Policarpo. N°1 Julio 1981. “Una peregrinación distinta: Viernes Santo de las comunidades cristianas populares de Santiago.” Pp. 16)

²³ Policarpo N° 3 Junio 1987 “La iglesia y su opción por los pobres” Pp. 8-9

²⁴ Ibíd.

²⁵ Policarpo Julio Año 5 N° 4. “Parábola del Samaritano y la Vicaría”. Pp.6-7

²⁶ “*Ver, juzgar y obrar. En el ver se plantea la realidad, cada miembro plantea la realidad que ha vivido en esa semana. Que ha sido lo que le ha llegado más, ya sea positivo o negativo. Que es lo que le ha impactado más.*”

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

²⁷ Policarpo, Op.Cit. “La iglesia y su opción por los pobres”

²⁸ Policarpo, Año 3 N° 27. “Lenguaje episcopal.” Págs. 8-10.

²⁹ No Podemos Callar, N°1. 1975, Santiago, Chile “Evangelio y Paz”: Hablan nuevamente los obispos chilenos.” (Citas comparativas con documentos de otros episcopados en situaciones similares) Pp. 3

³⁰ Gran parte del financiamiento de las comunidades cristianas de base venía de la propia Iglesia jerárquica

³¹ No Podemos Callar, N° 19, 1977. “Hora de Decisión: Un documento más que importante.” (Pp. 1-2)

³² Policarpo, N° 2. Agosto 1981. “Evangelio sobre las nubes, Evangelio para la tierra.” Pp. 16. Ver anexo D.

³³ *Ibíd.*

³⁴ No Podemos Callar, N°1. 1975, Santiago, Chile. “Editorial”. Pp.1

³⁵ Policarpo, N°1 Julio 1981. Santiago, Chile. “Editorial”. Pp. 2-3

³⁶ Policarpo. “Inserciones” Año 5, N° 6 Septiembre 1987 , Pp. 3

³⁷ Policarpo “Misión de la iglesia en la coyuntura presente” N° 6 Septiembre 1988 (Pp. 3-4)

³⁸ Policarpo, Julio 1989 N° 67. “Para los que disparan contra carabineros” (P. 9)

³⁹ Policarpo, Agosto 1981, N°2 “Condenamos la violencia venga de donde venga” Pág. 10-11

⁴⁰ Ver: Mate, Reyes, 1986.