

La experiencia Calama, una bisagra entre los curas obreros y la dictadura cívico-militar chilena¹

Paulo Álvarez Bravo²

RESUMEN

Este escrito ocupa un pequeño lugar dentro de la historia de la Iglesia chilena, habla de la llegada de los sacerdotes obreros y fundamentalmente de la *Experiencia Calama*, proceso inédito en la historia de la Iglesia mundial, cuyo objetivo central era la transformación de las viejas y aburguesadas estructuras de la Iglesia católica por una Iglesia nazarena comprometida desde y para el pueblo pobre. Influenciada por los cambios estructurales definidos por la Iglesia católica a partir del Concilio Vaticano II, la teología de la liberación y Medellín 1968, la llamada experiencia Calama termina en 1973. No obstante, sus sentidos y búsquedas quedarán latentes en el camino del movimiento generado por el Equipo de Misión Obrera (EMO).

Palabras claves: Iglesia católica, sacerdotes, obreros, dictadura, teología de la liberación.

The Calama experience, a hinge between worker priests and the Chilean civic-military dictatorship.

ABSTRACT

This paper tackles a little place in the history of the Chilean Catholic Church. It talks about the worker priests' arrival and specifically about the Calama experience, an unprecedented process in the history of the church, whose main aim was the transformation of the old and bourgeois Catholic structures into a Nazarene dedicated church of and for the poor. Influenced by the structural changes defined by the Catholic Church since the Second Vatican Council, the theology of liberation and Medellín 1968, the so-called 'Calama experience' sees an end in 1973. Nonetheless, its inspirations and pursuits remain latent in the path of the movement generated by the 'Equipo de Misión Obrera (EMO)'.

Keywords: Catholic Church, priests, laborer, dictatorship, Liberation Theology.

¹ Investigación: Memoria y vida de Mariano Puga. Una versión preliminar de este artículo fue presentado en el Seminario "A cuarenta años del golpe de estado en Chile: usos y abusos de la memoria", en la mesa "Iglesias y comunidades eclesiales: protagonismo, divergencias y experiencias". Centro Cultural Gabriela Mistral (GAM), septiembre 2, 3 y 4 de 2013.

² Magíster en Antropología Universidad (UAHC). Académico de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Departamento de Historia y Geografía. pauloalvabra@gmail.com

INTRODUCCIÓN

A cuarenta y cinco años del golpe cívico-militar acaecido en Chile el 11 de septiembre de 1973, las mordazas y lo dado por cierto; lo invisibilizado, pero existente; los relatos oficiales y lo que realmente ocurrió se encuentran en un campo de batalla, donde memoria y olvido se trenzan sin necesariamente hallar un lugar concreto, entre las cientos de memorias de las últimas décadas que configuran Chile.

En Chile no existe una historia de los sacerdotes, religiosos, religiosas que hayan abrazado el mundo obrero como opción, tampoco hay una sistematización de sus experiencias ni de sus proyectos a no ser algunas memorias de carácter biográfico o relatos colectivos dentro de un marco temático más amplio a modo de crónica u acontecimiento relevante. La *Experiencia Calama* sabe ajena y novedosa para el público en general, pero también para los especialistas en el tema. Los resultados que aquí se presentan han sido posible de obtener después de fraccionados años de trabajo en la construcción de fuentes primarias, la mayoría de ellas de carácter oral entregadas por algunos de los protagonistas, quienes a su vez están conscientes que este episodio provoca hasta hoy un soterrado malestar, sino franca reticencia y oposición de los sectores conservadores y más clericales de la iglesia católica local.

No es posible entender la *Experiencia Calama* sin hablar de los elementos que dan vida a la dinámica contextual de la iglesia y del Chile de los sesenta. Lo que interesa relevar no es solo por qué este movimiento, desde el punto de vista cronológico, se comporta como bisagra entre el origen de los sacerdotes obreros y los años de dictadura, sino también, y fundamentalmente, la opción de radicalidad por seguir el camino de Jesús de Nazaret y el evangelio haciendo la vida entre la gente común y corriente, procurarse el pan de cada día, vivir en comunidad de iguales, mantener un compromiso político y militante y dejarse convertir por una nueva experiencia teológica.

Encabezada por el holandés Jan Caminada, quien entendía que la institucionalidad eclesiástica católica, sacramental y burguesa no solo resultaba contradictoria, sino traidora a los postulados y vida de Jesús, la *Experiencia Calama* proponía que lo importante era el surgimiento de una nueva fuerza que renovarían y revitalizarían los sentidos de la vida cristiana. En esa experiencia se comprometieron sacerdotes extranjeros y chilenos hasta que la dictadura cívico-militar se instaló, lapidando la experiencia. Los sacerdotes extranjeros fueron puestos en la lista de execrables del régimen, detenidos y expulsados del país, los chilenos se quedaron, pero

no se inmovilizaron. Cada uno de ellos participó activamente en pos de la defensa y promoción de los derechos humanos y otras formas de levantar comunidad y resistir en clave evangélica, no sin quiebres ni dudas, el duro camino que la dictadura imponía.

Muchos de los preceptos y rostros concretos que había parido la *Experiencia Calama* se proyectarán bajo el nombre de Equipo de Misión Obrera (EMO). A pulso y a contracorriente de las coordenadas sistémicas, este grupo fue fuente de resistencia, creación y esperanza para Chile. La formación recibida, la intuición convertida en búsqueda por radicalizar la experiencia del Dios pobre entre la gente y comunidad en que se situaron resultaron claves para resistir los embates de la dictadura cívico-militar. Para José Aldunate, uno de los sacerdotes chilenos que alcanzó a atisbar las últimas semanas de la experiencia con el Equipo Calama, se trataba de

(...) estar tomando la segunda opción fundamental de mi vida. La primera había sido la de dejar mi ambiente familiar y entrar en la vida religiosa como jesuita. Ahora me proponía dejar todo aquello de burgués que me impregnaba por dentro y desde fuera y pasar a la clase obrera. Sentía que el paso que estaba dando debía ser un paso definitivo (Aldunate, 2000: 90).

1. EL CAMINO SOLO ES RETOMADO

Cuando emergen los curas obreros (Francia, 1943), ellos mismos se encargan de declarar que no están haciendo nada más que lo que hace más de veinte siglos atrás su maestro Jesús de Nazaret y las primeras comunidades cristianas nunca dejaron de hacer, trabajar; procurarse el pan de cada día al mismo tiempo que desplegaban su quehacer evangélico, social, cultural y político. La vocación de los curas obreros del siglo XX es tributaria de una opción pensada y consciente anterior al Concilio Vaticano II. Sin embargo, el Concilio robusteció el carisma encarnado en el prójimo que es parte de las masas humanas sumidas en la maquinaria laboral que las sociedades industriales habían replicado por doquier cambiando para siempre las lógicas sistémicas antes conocidas. En particular, la opción de los curas obreros estaba centrada en el proletario-obrero, en el trabajador que, por lo general, debía cumplir labores exigentes y mal remuneradas.

En las condiciones de las masas anónimas, cuyo común denominador era la explotación laboral y/o precariedad, los curas obreros reconocen la vida y opciones de Jesús, la de sus discípulos, la de muchos apóstoles como la del apóstol Pablo, la de los padres del desierto o los primeros monjes de la antigüedad. Entienden que es una tradición rota, una especie de quehacer o impronta desheredada que, a propósito de la

Revolución Industrial, el avance del capitalismo y las luchas ideológicas, desafía a la Iglesia y su relación para con los tiempos actuales y el pueblo, por lo cual se vuelve necesario reasumir. Por lo demás, no se estaba haciendo nada nuevo, los antecesores primeros de la Iglesia, habían sido trabajadores que se desempeñaban como artesanos, pescadores, carpinteros, orfebres, talabarteros, alfareros, campesinos, pastores, cobradores de impuestos, funcionarios, comerciantes, trabajadores sobre todo manuales. Por una parte, se trataba de recobrar una tradición asumida o vista como parte constituyente de la vida de Jesús en el trabajo modesto y entre medio de la gente sencilla justo en los momentos en que la iglesia sacudía su letargo para entender mejor los tiempos que cruzaba. Por otra parte, se trataba de responder a las vicisitudes contemporáneas de una sociedad y un sistema cada vez más industrializado y dividido ideológicamente y en donde el trabajador se había convertido en el centro de las disputas y de los movimientos sociopolíticos más acuciantes de la primera mitad del siglo XX.

En el siglo IV, San Basilio el Grande se preguntaba “¿por qué ustedes son ricos y vuestro hermano es pobre?” (s/f, 1974). Nueve siglos después, en el siglo XIII, San Francisco de Asís impacta a la sociedad de la época escogiendo el modo de vida de las muchedumbres pobres, anteponiendo en su praxis a Jesús sobre y ante todas las cosas, logrando de paso sostener a la institucionalidad eclesiástica que se caía a pedazos. En la Época Moderna, en 1889, *ad portas* de una de las más conocidas encíclicas sociales de la Iglesia, *Rerum Novarum* (1891)

El famoso cardenal Mannineg, en ocasión de la huelga de los dogers, portuarios de Londres, tomó decididamente partido por los huelguistas (...) cuando se le reprochó que hacia el juego del socialismo respondió “yo no sé si para ustedes se trata de socialismo, pero para mí se trata del más puro cristianismo (Lepp, 1966: 149).

A inicios del siglo XX, el 1 de diciembre de 1916, es asesinado en Argelia Charles de Foucauld, quien después de haber vivido entre la riqueza y la abyección más profunda con respecto a la vida de los otros, ejerciendo como oficial de las imperialistas tropas francesas en el norte de África, se fue convirtiendo en un buscador de hombres en nombre de Jesús el Nazareno. El acomodado aristócrata, bohemio y arrogante joven oficial francés paulatinamente irá viviendo una profunda conversión religiosa que lo hace casi irreconocible con el hombre que alguna vez fue. Él mismo declaró que una vez que conoció la palabra de Dios en la praxis de Jesús todo lo demás le fue insulso, que el

Maestro ha vivido del trabajo de sus manos y que el servidor no puede vivir de sus rentas. “Tengo sed de llevar esa vida que adiviné, que vislumbré andando por las calles de Nazaret, las que pisaron los pies de nuestro señor, simple obrero perdido en la oscura condición común” (Cassiers, 2007: 23).

Los últimos treinta años de su vida serán una frenética y radical búsqueda por vivir la vida, oculta a su vez que comprometida, de Jesús entre los pobres de la tierra. Se hace sacerdote, luego monje, nada lo conforma. Se vuelve una especie de vagamundo trabajador domiciliado al fin en una vivienda de piedra en Tamanrasset, donde su gran deseo es construir una comunidad de hermanos que nunca logrará conocer en vida mientras se acompaña del pueblo tuareg que año a año recorre en caravana el desierto del Sahara. Charles de Foucauld concibió la vida religiosa en comunidad, en oración y trabajando tal cual lo hace la mayoría de las personas. Estaba persuadido que en todo eso es donde el alma se interpela y se juega, es ahí en donde se cimienta el espíritu. Sin pretender lecciones o recetas de usos, en la conversión íntima, casi ascética, que no espera nada, está la vida.

Preocupado por los efectos de la Primera Guerra Mundial, la Revolución rusa y el avance del socialismo y sus efectos en el mundo obrero, Monseñor Cardijn (Bélgica) funda en 1920 la Acción Católica, que derivará en el Movimiento de Acción Católica (MOAC) y hacia 1927 la Juventud Obrera Católica (JOC), con la idea de promover el pensamiento de las doctrinas sociales de la Iglesia católica entre el mundo de los trabajadores, utilizando para ello el método del ver- juzgar -actuar que se desplegaría por todo el mundo.

En el tiempo de Entreguerras, René Voillaume (1933), y más tarde Magdeleine Hutin (1936), sistematizaron lo que entendieron habían sido las principales acciones y pensamientos de Charles de Foucauld, alimentando la creación y propagación de una vida consagrada a Jesús en comunidad. Una vida religiosa que entre otras condiciones y aptitudes optara por el olvido total a sí mismo, una vida de oración, caridad y estudio, vida oculta en imitación a los treinta primeros años de Jesús donde laicos y sacerdotes pudieran participar, a través de fraternidades “Que se haga pequeño. Solo Dios es grande, el que se cree grande o trata de serlo no conoce a Dios” (Voillaume, 1961:87).

2. LOS CURAS OBREROS

La Segunda Guerra Mundial incrustó en los anales de la historia hechos terribles y movilizó en pie de guerra a países enteros, llegando a provocar la muerte y desaparición de generaciones completas de varones. No era excepcional encontrar entre los movilizados en las trincheras o detenidos en los campos de concentración a sacerdotes que salían de ahí bautizados en el horror, pero también imbuidos en relaciones y acercamientos profundos que cautivaron e interpelaron sus opciones y quehacer con el mundo del trabajo obrero y la vida en las barriadas marginadas. Esos sacerdotes católicos recibieron una lección de dignidad y resistencia de muchas personas que se declaraban comunistas, ateos, agnósticos y que veían en la iglesia una institución de poder al lado de los poderosos. En 1944, el cardenal Suhard funda un centro de formación sacerdotal, “La misión de Paris”, al mismo tiempo que las palabras del papa Pío XI resonaban incómodamente en Europa, en particular en Francia: “La Iglesia sin la clase obrera no es la iglesia de Cristo”.

Acabada la guerra, sacerdotes y religiosos instalan la pregunta de cómo seguir conociendo y dialogando con ese mundo que les era tan distante en sus condiciones, en sus prácticas sociales, en su cotidianidad. Sin duda, era un mundo que ellos ignoraban a pesar de que muchos tenían una raíz familiar y sociocultural perteneciente o próxima, que incluso había ayudado a embestir su propia opción. Sin embargo, en el proceso de formación recibida, como aspirantes religiosos, hermanos o seminaristas, esa veta no era valorada como tampoco lo era una vez que salían a desenvolverse en el ámbito público, sino que abandonada como servicio y opción de ser en la sociedad.

La interrogante pasaba por cómo ser parte del mundo obrero, en clave fraterna, solidaria y práctica. En 1946, Roma autorizó, con dificultades y condicionamientos, que los sacerdotes trabajaran solo medio tiempo, sin participación en el sindicato (lo que más tarde quedará restringido a los sindicatos marxistas), ni trabajar en las grandes empresas. La institucionalidad de la Iglesia nunca se terminó de sentir cómoda con respecto a la misión sacerdotal en el trabajo, muy por el contrario, producto del tradicionalismo que le caracterizaba y el fuerte peso de una teología dogmática conservadora encerrada en sí misma y so pena de anacronismo, fue deslegitimando la vocación de un sacerdocio o religiosidad obrera, a pesar de los miles de servidores, incluso fraternidades y congregaciones, que se interesaban cada vez más por continuar esa senda.

El papa Pío XII declaró que “La vida de un sacerdote es el bien más precioso de una Iglesia. Y ésta no puede confundirse con la vida de un obrero” (Botey, 2011: 6). Será él mismo quien decreta la prohibición del sacerdocio obrero el 1 de marzo de 1954, situación que se hace extensiva hasta el 7 de diciembre de 1965, cuando los vientos conciliares, a través del papa Pablo VI, empujaron a su reanudación.

Desde ahí en adelante no ha habido prohibición formal, pero tampoco apoyo. Las décadas del sesenta y setenta fueron un verdadero cisma que diezmó profusamente las vocaciones sacerdotales y la vida religiosa en general. La atracción y los desafíos de las condiciones de la vida obrera, desde vocaciones consagradas que alguna vez fueron tan potentes como amplias en su radio espacial, fueron desvaneciéndose desde la década del ochenta en adelante, llegando a perder no solo representantes que la sostengan sino la nitidez de los sentidos que animaban su opción.

3. EL CONCILIO VATICANO II Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El Concilio Vaticano II (1962-65), impulsado por el papa Juan XXIII, consagra lo que hace tiempo importantes corrientes de la Iglesia venían anunciando y viviendo respecto a tener una praxis renovadora y más próxima a las realidades de los pueblos. En efecto se trataba de devolver la atención a la gente, en particular, a la gente sencilla, reconociendo que la Iglesia es su tributaria, una iglesia que es pueblo de Dios y que sintoniza con la realidad de los tiempos que vive, una iglesia que reconoce su historicidad para dialogar y proponer, con renovada fuerza y sensibilidad, según el contexto y las condiciones que configuran la realidad humana. Para eso era necesario sacudir el clericalismo jerárquico, la concentración de poder en Roma, la dogmatización de la fe, de la pastoral y de la liturgia, entender que los conceptos de tiempo y espacio se vuelven más incandescentes, tanto como el lenguaje que anuncia la palabra y proyecta la utopía cristiana.

El Concilio Vaticano II tiene la capacidad de introspección que se debía la Iglesia católica si verdaderamente quería sostener el secular y paradigmático poder que había mantenido por cientos de años. No solo se trataba de subsistir, sino de continuar articulando la matriz de la sociedad judeo-cristiana con que Occidente se identifica. Aunque anhelada desde hace mucho tiempo por las corrientes más progresistas de la Iglesia, tanto en el campo teológico como pastoral, la convocatoria no dejó de sorprender, no solo porque estaba fuera de los cálculos preconcebidos hacía la figura papal de Juan

XXIII, sino también porque el Vaticano parecía anquilosado en una forma de fundamentar, hacer y entender Iglesia fuertemente tradicional, coherente con la funcionalización de sus personeros, de la institucionalización y de su identidad.

El Concilio Vaticano II abre sus puertas al rumor cansado e irrefrenable, que desde abajo y que, de antiguos y nuevos actores sociales, se venía exigiendo en pos de una iglesia más próxima a las complejidades, preguntas y contradicciones humanas, brotadas no solo como comunidad, sino como personas propias. La fragilidad y esperanza que envuelve la vida humana ante acontecimientos históricos de un siglo plagado de muerte y horror que inundaba de vacío al hombre, desnudaba el anacronismo de la Iglesia católica, tanto como el holocausto, la violación de derechos humanos y los totalitarismos. En cada uno de esos temas la Iglesia vaticana había demostrado abyección hacia la suerte de los oprimidos, tibieza cómplice con el poder y una franca falta de compromiso con la vida de las muchedumbres. En ese contexto, la Iglesia católica perdió credibilidad y adhesión sobre todo en Europa; su capital humano y sustento social provino con cada vez más fuerza de las periferias, de continentes subyugados durante siglos por el garrote imperial realizado en nombre de Dios y de la Corona.

El Concilio Vaticano II es la respuesta de una Iglesia católica que presentía el desvanecimiento moral y de poder que le amenazaba. Para algunos autores como Karl Rahner es decir algo sobre “lo permanentemente antiguo, que es siempre lo más nuevo” se trataría de buscar nuevas perspectivas para una fe viva que no puede quedar atrapada en un capital muerto de fórmulas fijas, y que es capaz de acercarse a la gente y entender la realidad apremiante que importantes mayorías humanas viven (Rahner, 1972: 229). No pocos teólogos, pastores y religiosas habían sabido sostener y transmitir incluso antes del Concilio Vaticano II esta postura. Después de casi tres años de encuentros y discernimientos, el Concilio definía a la Iglesia como pueblo de Dios encarnada en la historia. La institución decía comprometerse evangélicamente con las vicisitudes de la historia para ayudar a iluminar el camino de los seres humanos. El mundo religioso, pastores y teólogos tendrían la responsabilidad de dar testimonio de este giro; auscultar, discernir e interpretar las múltiples voces de nuestro tiempo.

Otro de los flancos que la Iglesia católica estaba obligada a repensar eran sus propias fuentes de pensamiento y creación. La teología que abrumadoramente dominaba en el Vaticano era tradicionalista, dogmática y europea. Avanzar a las posiciones centrales que el Concilio Vaticano II había concebido requería asumir la capacidad de

actualizar los nutrientes de pensamiento o, mejor dicho, pasaba por permitirse escuchar atendiendo sus directrices de cambio teórico y geográfico.

Deseuropeizar la teología católica practicada, tanto en el Vaticano como en la mayor parte de los lugares donde había presencia de consagrados, era un proceso paulatino que a lo más significaba terminar con el monopolio de Europa en la producción y ejecución teológica, pero no con su importancia ni con el continuo semillero de pensamientos y pensadores ocupados de este campo, como lo demostró la llamada “teología política europea”. De hecho, importantes teólogos europeos, como Yves Congar, Karl Rahner, Henri De Lubac, L. Daniélou, W. Kasper, JB Metz, J.I. González Faus, veían como irremisiblemente necesario ese cambio. Desde los espacios académicos y de investigación que ocupaban, habían ido dando pruebas de una búsqueda que tenía como objetivo primero revitalizar la iglesia desde una praxis cercana a la realidad cotidiana de la gente.

En América Latina, el mismo sentimiento europeo era acompañado no solo con entusiasmo, sino con una construcción teórica propia conocida con el nombre de Teología de la Liberación, que fue una forma de llamar a lo que emergió como una praxis evangélica diversa, en clave nazarena, entre la gente más modesta y excluida del continente. Teólogos europeos que se asentaron en América Latina profundizaron las interrogantes y vertientes liberadoras (Sobrino, 1982; Casaldáliga, 1987; Comblin, 1993). Ronaldo Muñoz daba cuenta de ese giro “(...) en la realidad planetaria el centro es el marginal, los de arriba son una minoría, ellos tienen todo lo que abulta su imagen, el resto de la humanidad es una humanidad pobre, marginal porque Dios es pobre” (Muñoz, 2005)³.

El primer teólogo que ocupó el nombre de Teología de la Liberación lo hizo en pos de enfatizar que el Dios vivo del evangelio habitaba en el mismo lugar en que lo hacían los marginados de la tierra. Fue el peruano Gustavo Gutiérrez quien tomó este concepto para titular uno de los libros más importantes que se escribieron en esa época *Teología de la liberación, perspectivas* (1968). La corriente teológica liberadora prendió en todos aquellos espacios geográficos del planeta marcados por la pobreza, el subdesarrollo económico, la violencia política y la precariedad democrática. Y el paso del tiempo no detuvo su producción incluso desde el mundo laico (Castillo, 1986), en todos aquellos

³ Cada una de las entrevistas reseñadas fueron realizadas y transcritas por Paulo Álvarez.

lugares donde la religiosidad popular era un sello identitario de la cultura a la vez que verdadero pulmón social para el mundo católico en crisis.

El teólogo franciscano Leonardo Boff explica que la Teología de la Liberación no es una dimensión nueva de la teología, sino una forma de tratarla desde donde emergen las dimensiones teóricas y prácticas que la sostienen (Boff, 1977). Una nueva manera de pensar a Dios, desde los nuevos aires que el Concilio Vaticano II proclamaba en voz del Papa y que se encarna a partir de la liberación del pobre sin suprimir su intrínseca dimensión política, sirviéndose para aquello de los modelos teóricos que pudieran aportar las ciencias sociales para comprender y superar el contexto de miseria y opresión como el que históricamente ha vivido América Latina.

El teólogo chileno Ronaldo Muñoz, a quien una editorial del diario *El Mercurio* llamó “aprendiz de poblador” con el afán de denostar su compromiso de vida entre los pobres de la ciudad, escribía que entre el cincuenta y los setenta del siglo XX, la Teología de la Liberación es una renovación que se dirige al

(...) despertar social y eclesial de significativos grupos de laicos, estudiantes y profesionales, obreros y campesinos; por la re orientación comunitaria y misionera de muchas parroquias, a menudo aprendiendo de las pequeñas iglesias pentecostales; por la renovación espiritual y comunitaria y la opción por los pobres de sectores importantes de congregaciones religiosas; y por la formación y primer desarrollo, en sectores populares urbanos y rurales, de las “comunidades eclesiales de base (Muñoz, 2010: 233).

Todo ello sostenido e inspirado por la renovación bíblica y litúrgica y creativamente impulsado por una generación de pastores visionarios, que asumen los postulados del Concilio Vaticano II y el acento preferencial por los pobres que la Conferencia Episcopal de Medellín en 1968 ratifica.

Pero las posturas de la Teología de la Liberación chocan permanentemente con los sectores conservadores de la Iglesia, del poder político y económico dominante. Estos sectores dicen temer a la descristianización de la sociedad y, en particular, del mundo obrero. Ven en el avance del socialismo, en la revolución cubana y sus líderes una amenaza, ven la religión inmiscuida en política exacerbando los ya caldeados ánimos que la realidad preñaba, ven el ingreso de sacerdotes extranjeros participando de los

movimientos sociales⁴ y asumen que la esperanza de cambio estructural más que un signo positivo es una incomodidad. Los gobiernos autoritarios, sino dictatoriales que desde la década del sesenta se asientan en América Latina, los sectores de la sociedad civil y de la misma Iglesia adscrita al conservadurismo, no dudarán en oponerse de todas las maneras posibles a lo que entienden hipoteca el rol de la Iglesia y su propio poder.

La Iglesia católica chilena, como una forma de responder a este contexto, convoca a la Misión y el Sínodo de Santiago. En la misma década del sesenta, un sector de la Iglesia joven, cercano a la izquierda política, se toma la catedral de Santiago y demanda una presencia más decidida de la Iglesia y sus representantes con la gente. No solo ellos, sino que también personas con vocación consagrada de la Iglesia católica sienten molestia por la lentitud de las transformaciones estructurales (Fernández, 2007) y se muestran entusiasmados por el triunfo de Salvador Allende en 1970.

Durante el gobierno de la Unidad Popular, la polarización política toca todas las esferas de la sociedad chilena. Nunca de forma tan intensa, las divergencias habían alcanzado un nivel tan alto afectando la psique y el lenguaje de toda la sociedad. La Iglesia católica sintió intestinamente estas tensiones radicalizando sus posturas, efecto de ello fue el origen de los cristianos por el socialismo y de grupos ultraconservadores como el Fiducia (fundado en 1960). Desde el punto de vista sociocultural, todo parecía renovarse, los cambios asomaban vertiginosos apenas contenidos en el horizonte de lo posible, las expectativas abrían dimensiones utópicas sin límites aparentes (Lechner, 2006). En ese escenario, la posibilidad de configurar prácticas teológicas nuevas parecía pertinente y necesaria. Una de ellas, conocida como *Experiencia Calama* se da cita en esa ciudad, ubicada al interior de Antofagasta desde fines de 1971, hasta que el golpe de Estado cívico-militar de 1973 la termina por disolver.

4. LA EXPERIENCIA CALAMA

La experiencia Calama catalizó alrededor del teólogo holandés Jan Caminada a un grupo pequeño de sacerdotes, fundamentalmente extranjeros, en un proceso de inserción laboral, de vida y compromiso político entre la gente común y corriente, especialmente entre los trabajadores y sus condiciones históricas. Comenzó a plasmarse en el segundo semestre de 1971 y su fin se asocia a una dolorosa agonía cruzada por múltiples

⁴ María José Larraín (2001) estudia el ingreso de una decena de sacerdotes catalanes a Chile. Sus motivaciones y quehaceres en el país.

tensiones que, sin embargo, logrará desde el inicio de la dictadura cívico-militar, adaptarse y rearticularse en el Equipo de Misión Obrera (EMO), liderado esta vez por sacerdotes, religiosas y laicos chilenos.

Como un murmullo de conciencia interpelante se expandió los rumores sobre una experiencia sacerdotal-religiosa-obrera profunda a nivel metodológico, teológico y espiritual que se estaría llevando a cabo en Calama desde 1971. Para algunos, sin embargo, no era más que un experimento conducido por extranjeros, un acto demagógico y desesperado de parte de algunos sectores y sujetos de la Iglesia católica por entronizarse con el mundo obrero permitido por la coyuntura nacional. La máxima autoridad del clero nacional, el Cardenal Raúl Silva Henríquez, se mostraba cauteloso y distante de la experiencia.

El equipo que fue parte de la *Experiencia Calama* estuvo compuesto, fundamentalmente, por curas extranjeros que llevaban tiempo en Chile con diferentes responsabilidades pastorales. Desde la ciudad de Concepción, en la parte inicial, se integraron tres personas, entre ellas el primer chileno en vivir la experiencia: el jesuita José Correa. El proceso era conducido por Jan Caminada, destacado teólogo misionero holandés formado en Alemania con breves pasos por Indonesia y Argentina. Caminada llegó a Chile en 1971 para realizar un curso –que nunca se concretó– en la Escuela de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Posteriormente, es invitado al norte del país para realizar un seminario introduciéndose en la ciudad minera de Calama, donde dará vida a una radical forma de vivir el evangelio:

(...) fuimos unos verdaderos conejillos de india. Caminada era un hombre inteligente, inflexible e inquieto con una gran habilidad política para captar el ambiente sociopolítico de las grandes esferas, pero no de la gente sencilla. Se mostró obstinado por llevar a cabo su proyecto y muchos nos sentimos atraídos por la novedad eclesial que podría surgir desde ahí” (Fontaine, 2006, entrevista).

Bajo su haber no solo había una tesis que comprobar, sino el respaldo concreto (carta en mano) de teólogos relevantes y respetados en el mundo como Karl Rahner (presidente de la comisión pontificia) y Jean-Baptiste Metz, quienes justificaban teológicamente la metodología implementada e intentaban persuadir a la jerarquía del clero chileno de dar libertad de acción a Caminada, porque su acción, afirmaban, era parte de las necesidades de la Iglesia católica mundial. No solo eso, aseguraban que el proceso y los resultados emanados desde ahí serían invaluable en pos de una mejor y

nueva Iglesia. Desde Alemania ellos habían construido un meticuloso grupo de trabajo y de estudio para monitorear y servir de diálogo, reflexión y análisis al proceso comenzado en Chile.

Mariano Puga (2013) recuerda que: “Nadie podía negarse a la calidad teológica del experimento. A lo que se negaban, era a la personalidad insoportable de Caminada”. El sacerdote Roberto Bolton (2010) rememora que: “Le tenía cierto miedo a Caminada. Esa personalidad avasalladora como que no iba conmigo”. El sacerdote y posterior primer Vicario de la Pastoral Obrera de Chile durante la dictadura cívico-militar, Alfonso Baeza (2012, entrevista), dice que ante la encrucijada que le provocó ser parte del grupo Calama:

Sentí que había un camino, pero que yo era incapaz de seguirlo. Esas cosas se pueden hacer, pero no obliguemos a todos a ser iguales. Yo entiendo lo que quería hacer Caminada con el éxodo y su metodología, pero no encontraba que debía ser necesariamente así.

La tesis de Jan Caminada consideraba que la Iglesia había traicionado su origen, sobre todo en cuanto a la capacidad de ser consistente con la vida de Jesús de Nazaret y los sujetos con quien se acompañaba, los pobres. Se preguntaba ¿dónde se mantiene la verdadera pureza evangélica? Y se contestaba, que era en el mundo del pobre y desde ahí en el mundo obrero, como indicaba José Aldunate: “(...) el proyecto de Caminada buscaba la renovación conciliar de la Iglesia a partir del pueblo trabajador” (Aldunate, 2012: 14). Para eso no bastaría con ser sacerdote obrero, quienes en palabras de José Aldunate han fracasado por intentar adaptaciones en lo eclesial que se quedan a medio camino, sino que habría que partir por la misma vida obrera: “La religiosidad e institucionalidad católica, sacramentos y liturgia, doctrina y praxis no significaba nada para el mundo obrero” (Aldunate, 2000: 90). Mariano Puga agrega

La Iglesia católica, sobre todo por su cercanía al poder, traicionó su autoridad evangélica, sobre todo en el campo litúrgico, moral y social. Para volver a la Iglesia, (en el mismo sentido del Concilio Vaticano II) había que limpiar a los sujetos que somos parte de la iglesia ¿dónde se mantiene la verdadera pureza evangélica? En el mundo de los pobres (...) pero no existe la verdadera pureza. Durante su historia la iglesia ha sido lugar de traidores, corruptos y abusadores de poder al mismo tiempo que de personas increíbles que intentan hondamente vivir el Jesús del evangelio (Puga, 2013, entrevista).

Metodológicamente, la *Experiencia Calama* quiebra con el esquema doctrinal, moral, litúrgico y canónico disciplinar de la Iglesia romana para encarnarse en el mundo

obrero, en sus organizaciones y sus proyectos políticos. De ahí se volvería a la institución renovado. La idea era limpiar la iglesia de las contaminaciones dogmáticas y prácticas que por siglos había acumulado. El objetivo era hacer una iglesia realmente cercana a las problemáticas y dolores de las personas y comunidades del mundo actual, situación imposible de asumir, o de poder lograr, bajo las esquilmadas estructuras vaticanas que no obstante renovarse parecían lejanas al vivir de Jesús y del evangelio que se encarna en los últimos y en los explotados de la tierra.

Mariano Puga dice que:

Nosotros estábamos cuestionados también por la teología de la liberación, por precursores como don Manuel Larraín y el padre Hurtado, en cuanto a justicia social. Observábamos, que en el Chile que estábamos viviendo todo se movía y en donde la política y la gente, en particular los partidos políticos de izquierda y las organizaciones obreras nos interpelaban” (Puga, 1999, entrevista).

Los recuerdos de uno de los Hermanitos de Jesús ratifican las expresiones antes señaladas:

(...) el padre Hurtado tuvo experiencias de trabajo en el norte de Chile, si bien solía decir que había que “dar hasta que duela” lo primero que también recordaba es que “dar es hacer justicia”, lo que por cierto era suficiente para que los sectores más conservadores y reaccionarios incluido la prensa, lo tildaran de “cura rojo o cura comunista” (Merand, 2006, entrevista).

Aunque años más tarde, esos mismos sectores y esos mismos diarios no tuvieron contradicción en institucionalizar su vida subrayando su santidad, amputando su dimensión y hacer político, sobre todo al lado de los trabajadores.

En efecto, en Chile, personajes como Alberto Hurtado y Manuel Larraín dejaron una estela continuada, incluso a nivel de la arquidiócesis, por obispos como Carlos González, Fernando Ariztía, y Enrique Alvear, entre otros. Esta iglesia social y más comprometida con las fuentes primeras del cristianismo tenía personajes contemporáneos a ellos como el ecuatoriano Leonidas Proaño, el brasileño Hélder Camara, el mexicano Sergio Méndez y el argentino Vicente Zazpe, quienes entre otros habían firmado el Pacto de las Catacumbas, cuya idea central era reafirmar una condición de vida sencilla, comprometida y atenta a los pobres de la tierra.

Aun bajo esas acciones o iniciativas y con la excepción de lugares como Brasil y Chile en América Latina, la experiencia-opción del religioso o sacerdote obrero no atrajo a muchas personas. Desde el horror y miseria que las guerras mundiales habían

provocado, llegan a Chile el año 1952 los Hermanitos de Jesús, religiosos de la fraternidad Jesús Caritas, invitados por el padre Hurtado:

(...) Llegamos a la población Los Nogales, en Santiago. Luego nos trasladamos a la Villa O'Higgins y finalmente hemos anclado en el sector Huamachuco de Renca. Hemos intentado aportar con nuestra vida a la valoración y dignidad que tienen los trabajadores y los pobladores siendo parte de sus vidas, haciendo y viviendo como ellos (Cassiers, 2006, entrevista).

El ex cura párroco de la población La Victoria, Pierre Dubois (2004) decía: "De a poco se va sintiendo una convicción, una necesidad de la presencia del sacerdocio obrero en la realidad humana. De que para evangelizar hay que estar metido en la realidad humana, no afuera". También lo decía el sacerdote catalán Juan Alsina, en carta a sus padres, fechada el año 1969:

En vuestra última carta me decís que estáis preocupado por nuestra situación. Estad tranquilos. Estamos bien. Gracias a Dios, trabajo entre los pobres y yo soy tan pobre como ellos. (...) El trabajo entre la clase obrera es lo que más se necesita y donde más conviene entrar porque son los más abandonados de la iglesia. Puedo decir que las grandes alegrías de mi sacerdocio han sido siempre entre los pobres y los trabajadores (Jorda, 2001: 91).

Los hechos que marcaron la década del sesenta, la vertiginosidad de los cambios que se estaban dando en América Latina y Chile influyen en la decisión de Mariano Puga de ingresar a la *Experiencia Calama* el año 1972, pero no solo eso, detrás se incubaba un profundo anhelo de ser parte de la vida cotidiana de los trabajadores y de hacer iglesia entre la gente sencilla:

Yo venía desde mis estudios en Francia con la decisión de ser cura obrero. Aquí ya lo eran Ignacio Vergara, Miguel Woodward y algunos curas españoles y franceses que se habían desparramado por diferentes lugares de Chile. Sin embargo, ni uno de ellos había pasado por la experiencia Calama, más bien lo veían con reticencia. Lo interesante era una iglesia que nace de los pobres, la clave está ahí y no en la falsa novedad de los sacerdotes obreros (...) Lo de Calama no solo era una experiencia en el campo laboral obrero, sino que estaba acompañada de una serie de pasos metodológicos y personales que debíamos integrar para la transformación de nuestras vidas y de una iglesia burguesa hacia una vida e iglesia del Dios pobre entre los pobres, redimidos para ser felices en dignidad y justicia. Nos acompañábamos de lo que llamábamos la triple reflexión - teológica, psicológica y política-, a veces incluso de la ayuda profesional de un psicólogo. En este grupo éramos unos ocho sacerdotes de diferentes nacionalidades, yo era el único chileno. Asumíamos los grandes avances

científicos en lo político, psicológico y religioso empapándonos de todo a veces sin respirar” (Puga, 2013, entrevista).

En efecto, la *Experiencia Calama* significaba para cada uno de los participantes vivir un intenso proceso de reflexión, acción y evaluación. Las personas que participaban de la experiencia Calama habían pedido permiso para suspender sus actividades en el clero ordinario. Entre los recuerdos de Pepe Aldunate (2004) y Mariano Puga (1999) quedan algunas etapas. El primer paso, era el éxodo. Debían despojarse de la cultura obrera y del clericalismo; terminar con las ataduras aburguesadas, tanto en lo personal como en lo colectivo. El segundo paso sería la inserción y consistía en insertarse en el mundo obrero y adquirir su forma de ver y de ser, asumir la lucha sindical y política. El tercer paso se trataba de dar vida a la expresión religiosa donde la cultura obrera ordena y construye su creencia. El cuarto paso era la vinculación con la autoridad eclesiástica, vínculo permanente con los superiores. El quinto eslabón consistía en hacer una iglesia que sea fiel expresión de la vida obrera y popular y un sexto peldaño sería la inserción a los partidos políticos de orientación obrera.

Hacia la mitad de 1972, el grupo lo integraban, además de los ya mencionados sacerdotes Caminada y Puga, Theo Hansen, Juan Ventura, Juan Capell, Guy Boulanger, Pablo Meyfroot, Alberto Vander Meer, Jan Zijerveld y, *ad portas* de vivir la experiencia, los chilenos Rafael Maroto, José Aldunate y Pablo Fontaine. La inserción concreta no siempre fue fácil ni pareja para todos los integrantes del grupo. Los trabajadores, con quienes compartían los sacerdotes obreros, hacían sentir su comodidad más con algunos que con otros. Felicitaban, por ejemplo, la empatía de Mariano Puga, y las chances que se daba para compartir fuera del espacio de trabajo, en sus casas, o en los espacios de diversión, al mismo tiempo que veían con aprehensión la negación de los otros curas de compartir esos espacios.

La vivencia personal era disímil, no todos los curas trabajaban en el mismo lugar ni habitaban el mismo techo. Las aptitudes, habilidades emocionales y formas de ser se conjugaban para vivir de determinada forma el día a día y los acontecimientos que la experiencia iba suscitando, no solo para cada uno de ellos, sino también para el entorno. Cuando la cotidianidad se fue haciendo más densa, Mariano Puga recuerda que:

En las noches a veces la cara de angustia, el silencio, la no posibilidad de hablar de lo que pasaba. Lo que valen las opciones personales profundas, la experiencia espiritual y fidelidad a Jesús. Nunca en mi vida lo he

entendido mejor. Quizá incluso fue una cierta prevención, con lo que viviría a futuro, cuando la dictadura militar se hizo del poder” (Puga, 2012, entrevista).

El grupo de la *Experiencia Calama* asume como importante la relación con el Obispo de diócesis, el español Juan Luis Ysern, quien tuvo una actitud deferente, ocupada, transparente y disponible hacia el grupo, permitiendo que la experiencia se desarrollara. Sin embargo, a pesar de establecer una comunicación permanente con el obispo, esta tuvo altibajos no por falta de confianza ni de credibilidad, sino por presiones y desconfianzas provenientes del obispado de Santiago que sentía sobre todo que la participación política de los sacerdotes era complicada porque generaba divisiones. El clima de agitación y polarización política acosaba la vida del país y del grupo Calama. En la ciudad se insinuaba una atmósfera hostil, cada vez más tensa de una parte del clero y feligreses en relación a los integrantes del grupo. En vez de catalizar y unir, la experiencia es signficada por muchas personas como lesiva. Desde Santiago, las presiones de algunos obispos, incluido el cardenal Raúl Silva Henríquez, generó un sentimiento de incomprensión y lejanía con el grupo Calama. Mientras ellos consideraban que la Experiencia Calama politizaba, dividía e ideologizaba a la Iglesia, los integrantes del grupo Calama estaban seguros de que estaban transformando la iglesia burguesa, del poder a la iglesia de Jesús de Nazaret. El obispo Ysern recuerda:

Yo hacía un esfuerzo tremendo en pos de un presbiterio común, donde estuviéramos todos juntos. Sobre todo había dificultades entre una parte del clero, los que estaban en la pastoral ordinaria, todos ellos muy buenos, cuatro catalanes que me dijeron “o se va Caminada o nos vamos nosotros”, yo sentía que no podía cambiar un sacerdote por presión, pero a mí se me creaba una situación muy difícil, porque ellos eran muy activos, muy buenas personas. Y vino la presión de la gente (...) En agosto de 1973 el Comité Permanente me hizo ver lo que todos veíamos, incluso Caminada, que también veía cerca el golpe. Decidí terminar la experiencia en consideración a la efervescencia que había y lo peligroso que era y ellos fueron muy obedientes. El día del golpe en la radio estaban llamando a Caminada, menos mal que se había ido. Y solo había quedado Guy Boulanger a quien detuvieron. Los otros se dispersaron por donde pudieron (Ysern, 2013, entrevista).

El obispo Ysern arriesgó su posición por mantenerse coherente con la *Experiencia Calama*, dio muestras de fidelidad evangélica y humana en la misma hora en que cada uno de los que ahí participaron eran requeridos por bandos de la Junta Militar para presentarse en diferentes lugares de detención. En rigor, los sacerdotes que estaban en

Calama fueron detenidos y humillados, obligados a subir a un barco en Valparaíso y expulsados del país. En tanto, el sacerdote Caminada se encontraba en Europa preparando la visita de Karl Rahner y al obispo Ysern le tocó enterarse de cerca, como obispo de Calama, de una de las masacres perpetradas por los militares de la llamada Caravana de la Muerte.

El nublado martes 11 de septiembre de 1973, los obispos Carlos González y Jorge Hourton más el Cardenal Raúl Silva Henríquez debían juntarse con Mariano Puga. La intención de este era proponerles hacer confianza en la *Experiencia Calama*, para que esta pudiera proyectarse a diferentes lugares de Chile. En horas de la mañana, a pasos de la Moneda, Mariano Puga, en vez de reunirse con los comensales, vio los aviones *Hacker Hunter* bombardear el palacio presidencial. Choqueado y desconsolado de tristeza caminó observando el contraste de celebraciones y llantos del mismo pueblo del cual era parte, desde el centro a la población de Villa Francia, en la periferia oeste de la ciudad.

La *Experiencia Calama* no podía morir, Chile menos. Basados en el modo de ser y hacer de la *Experiencia Calama*, nacerán experiencias similares en otras partes del mundo. En Chile, surgirá el Equipo de Misión Obrera (EMO). Los escritos, en su mayoría de carácter testimonial, hallados hasta ahora, dan cuenta de un arraigo o identificación poco común entre esas dos experiencias, haciéndolas ver como una sola, o en su defecto como creaciones plenamente coherentes en sentido, objetivos e incluso nombres de los que participaron. Sin embargo, se sumarán otras personas, laicos, mujeres y familias. Algunos acentos de carácter teológico fueron reemplazados al igual que las exigencias de los pasos o etapas que se debían cumplir, básicamente, porque el contexto de la dictadura cívico-militar así lo exigía. Por otra parte, es posible pensar que la ausencia de Caminada otorgó más libertad y habilitó la construcción de un hacer más propio y atingente a la situación que el país vivía.

Así como los más emblemáticos movimientos de resistencia a la violencia de Estado surgen en medio de la muerte en pos de la vida, así surge el Equipo de Misión Obrera. Bautizados en sangre sus objetivos y prácticas estuvieron, durante la dictadura, dedicados a las siguientes acciones: salvataje de los perseguidos de la dictadura militar, restructuración de las comunidades de base, la configuración de los viacrucis populares, la revista de difusión *Policarpo*, más tarde conocida como *No Podemos Callar*, el acompañamiento a la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (AFDD), la formación del Movimiento contra la tortura, bautizado más tarde con el nombre de

Sebastián Acevedo, la coparticipación en instancias de diálogo y organización socioculturales en poblaciones, ONG y centros de estudio y pensamiento, la participación de retiros, encuentros y espacios de solidaridad y esperanza.

Sacerdotes como Roberto Bolton, Rafael Maroto, Santiago Fuster, José Correa, José Aldunate, Pablo Fontaine, Mariano Puga, entre otros, iniciarán el movimiento en diferentes lugares de Chile. Más tarde se reunirán en Santiago (1975) y se sumarán más curas como Rafael Hernández, Pablo Lizama, Sergio Naser, Rodolfo Valenzuela, Eugenio Pizarro, Humberto Guzmán, Oscar Jiménez, Carlos Porras. Hermanas religiosas como Margarita Westwood, Gladis Araya, Juanita Ramírez o Marie Odile Loubet. Pronto, una gran cantidad de laicos terminarán por otorgar impronta y mística al proyecto, propio de un pensar y hacer identificado con la iglesia liberadora, creadora de resistencia y proposición de vida en medio de tanta siembra de muerte.

Este grupo humano logró, no sin sorpresa, catalizar, movilizar y seducir a una heterogénea gama de personas de diferentes sectores socioculturales y económicos, la gran mayoría de ascendencia cristiana pero no exclusivamente. Muchas veces las fuerzas parecieron derruirse hasta la nada, la violencia surcó el alma, el cuerpo y la psique, el miedo se instaló por doquier. Sin embargo, obstinadamente continuaron su andar. La resiliencia se acompañó de fraternidad, de perdón y de memoria para seguir viviendo, amparadas en las convicciones cristianas, en fidelidad y entrega al Dios que profesaban, el sentido de comunidad y la comunión con el evangelio.

CONCLUSIÓN

La experiencia Calama se da en un contexto marcado por la intensidad de la vida, en un Chile que política y socioculturalmente radicalizaba sus búsquedas como nunca lo había hecho durante el siglo XX. Los nutrientes de la experiencia no podrían explicarse sin la importancia y resultados del Concilio Vaticano II, la Teología de la Liberación y, de una forma más celular, la impronta de los sacerdotes obreros sintetizados, en parte, por el testimonio de vida de Charles de Foucauld. El grupo Calama fue una experiencia inédita a nivel mundial, catalizó la atención de sacerdotes que buscaban profundizar un compromiso evangélico de la mano con el mundo popular, en especial con los trabajadores, desterrando para ello el rito sacramental y la formación burguesa que la institucionalidad eclesiástica y su cuna de origen les había dado. El golpe cívico-militar abortó la continuación del proyecto, encargándose entre otras cosas de expulsar del país

a los participantes extranjeros. No obstante, la dictadura no podrá contener las interpelaciones éticas, la metodología ahí trabajada ni su sensibilidad con los más necesitados. Los remanentes humanos de ese grupo no solo fueron capaces de reciclarse, sino que lograron ampliar su hacer, integrando para ello a muchas y muchos que parieron en nombre de Jesús el Nazareno, una iglesia liberadora de resistencia, creativa y sensible en comunión con los valores cristianos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aldunate, José.** 2000. La experiencia Calama. En *Crónicas de una iglesia liberadora*. Santiago: Lom Ediciones.
- Aldunate, José.** 2010. "El movimiento de Calama, una experiencia que hizo historia en Chile". *Reflexión y liberación* n° 87: 13-18.
- Bégué Roberto.** 1972. "¿Que hacen los curas obreros de Chile?" *Pastoral Popular* n° 132: 18-28.
- Boff, Leonardo.** 1977. *Jesucristo el liberador*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Bolton, Roberto.** 2010. *Testigo soy. Memorias del Rvdo. Roberto Bolton García*. Santiago
- Botey, Jaime.** 2011. "Curas obreros, compromiso de la iglesia con los curas obreros". *Cuadernos CJ*, N° 175: 5.
- Casaldaliga, Pedro.** 1987. *Con Dios en medio del pueblo*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Cassiers, Benito.** 2007. *Yo soy tu hermano en las huellas de Jesús de Nazaret*. Santiago. Ediciones Paulinas.
- Castillo, Fernando.** 1986. *Iglesia liberadora y política*. Santiago: ECO ediciones.
- Comblin, José; González José; Sobrino, Jon editores.** 1993. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fernández, David.** 1996. *La iglesia que resistió a Pinochet*. Madrid: Lepala ediciones.
- Gutierrez, Gustavo.** 1968. *Teología de la liberación*. Salamanca: Editorial Sigueme.
- Jorda Miguel.** 2001. *Martirologio de la iglesia chilena. Juan Alsina y sacerdotes víctimas del terrorismo de Estado*. Santiago: Lom Ediciones.
- Larrain, María José.** 2001. "Cambio de mundo para cambiar el mundo: sacerdotes catalanes en Chile (1958-1973)". *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9788] N° 94 (45)*.
- Lechner, Norbert.** 2006. *Obras escogidas I*. Santiago: Lom Ediciones.
- Lepp, Ignace.** 1966. *Angustias y esperanzas del proletariado*. Buenos Aires: Editorial Orbe.
- Loew, J (O.P).** Sin fecha. "Un clero misionero para el mundo obrero". *Cuadernos sacerdotales: sacerdotes y obreros: 77-106*.
- Muñoz Ronaldo.** 2009. *Nueva conciencia cristiana en un mundo globalizado*. Santiago: Lom Ediciones.
- Rahner, Karl.** 1972. *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*. Barcelona. Editorial Herder.
- Sobrino, Jon.** 1982. *Jesús en América Latina*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Voillaume, Rene.** 1961. *En el corazón de las masas*. Madrid: Ediciones stvdiv.

Entrevistas:

Aldunate, José. Malloco, 2004.

Bolton, Roberto. Villa Francia, 2006.

Cassiers, Benito. Huamachuco, 2005.

Merand Noel. Huamachuco, 2006.

Dubois, Pierre. José María Caro, 2004.

Fontaine, Pablo. La Unión, 2006.

Puga, Mariano. La Legua, 1999. Santiago, 2013.

Ysern, Juan Luis. Estación Central, 2013.