

Religión y política en América
Latina: pasado-futuro

Editores

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,
Breno Martins Campos

Conflicto de intereses

No hay conflicto de intereses.

Recibido

27 mayo 2024

Aprobado

21 oct. 2024

Legitimación religiosa de la violencia en Chile y Argentina en los años 1960 y 1970

Religious legitimization of violence in Chile and Argentina in the 1960s and 1970s

Stephan Ruderer¹ 

¹ Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia. Santiago, Chile. E-mail: <stephan.ruderer@uc.cl>.

Cómo citar este artículo: Ruderer, S. Legitimación religiosa de la violencia en Chile y Argentina en los años 1960 y 1970. *Reflexão*, v. 49, e2413089, 2024. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v49a2024e13089>

Resumen

El artículo revisa la manera en qué se usó la justificación religiosa de la violencia por católicos argentinos y chilenos tanto del espectro progresista como del espectro conservador de la Iglesia en los años 1960 y 1970. Para llevar a cabo el trabajo, se analizarán los discursos con respecto a la violencia de los sacerdotes progresistas en ambos países, concretamente el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM) en Argentina y Cristianos por el Socialismo (CpS) en Chile, y de sacerdotes conservadores, los capellanes castrenses en ambos países. Estos grupos representan a actores muy específicos en ambos extremos del espectro política-eclesiástico, que no necesariamente reflejan una posición mayoritaria en la Iglesia, pero en los años 1960 y 1970, estos actores tuvieron una influencia en el discurso y la imagen pública de la Iglesia bastante importante (mucho más importante que su número, por ejemplo), por lo que se justifica el análisis de sus ideas. La comparación demuestra que la diferencia no radicó tanto en la justificación de la violencia, ya que tanto católicos progresistas como conservadores usaron los teólogos medievales y los conceptos de guerra justa y rebelión contra la tiranía para legitimar cierta violencia. La diferencia fundamental se ve más bien entre los dos países, ya que en Argentina el discurso de la violencia religiosa fue mucho más virulento, mientras que en Chile este discurso se mantuvo dentro de canales institucionales, lo que tuvo consecuencias profundas para la actitud de la Iglesia católica frente a las últimas dictaduras militares.

Palabras clave: Argentina. Chile. Iglesia católica. Legitimación religiosa. Violencia.

Abstract

The article reviews how the religious justification of violence was used by Argentine and Chilean Catholics, both from the progressive spectrum and the conservative spectrum of the Church in the 1960s and 1970s. To carry out the work, the discourses regarding violence of progressive priests in both countries will be analyzed, specifically the Movement of Third World Priests (MSTM) in Argentina and Christians for Socialism (CpS) in Chile, and conservative priests, specifically the military chaplains in both countries. These groups represent very specific actors at both ends of the political-ecclesiastical spectrum, which do not necessarily reflect a majority position in the Church, but in the 1960s and 1970s, these actors had an influence on the discourse and public image of the Church quite important (much more important than their number, for example), so the analysis of their ideas is justified. The comparison shows that the differences did not lie so much in the

justification of violence, since both progressive and conservative Catholics used medieval theologians and the concepts of just war and rebellion against tyranny to legitimize certain violence. The fundamental difference is seen rather between the two countries, since in Argentina the discourse of religious violence was much more virulent, while in Chile this discourse remained within institutional channels. This difference had profound consequences for the attitude of the Catholic Church during the last military dictatorships.

Keywords: Argentina. Catholic Church. Chile. Religious legitimization. Violence.

Introducción

“Por esto es que, como dice Santo Tomás de Aquino, no es sedición la rebelión contra el tirano, pues este es el sedicioso” (Riesle Contreras, 1973, p. 299).

“Pero Santo Tomás dice que la atribución concreta de la autoridad la hace el pueblo. Cuando hay una autoridad en contra del pueblo, esa autoridad no es legítima y se llama tiranía. Los cristianos podemos y debemos luchar contra la tiranía” (Torres, 1965, p. 3).

Las dos citas que inician este artículo dicen casi lo mismo, pero, y eso es lo interesante, vienen de actores católicos que representan opciones políticas muy distintas. La primera es de Héctor Riesle, miembro de Tradición, Familia y Propiedad (TFP) y embajador de la dictadura chilena frente al Vaticano, por ende, un personaje muy conservador², y la segunda es de Camilo Torres, sacerdote colombiano, que se hizo parte de la guerrilla colombiana y se transformó en un mártir para los católicos progresistas³. Ambas citas usan Tomás de Aquino para justificar, de manera religiosa, cierta violencia, concretamente la rebelión contra la tiranía. Y ambas citas, a su vez, reflejan un pensamiento común entre católicos latinoamericanos en los años 1960 y 1970 con respecto a la posibilidad de justificar la violencia con argumentos cristianos.

En el siguiente análisis, quiero revisar de qué manera se usó la justificación religiosa de la violencia por católicos argentinos y chilenos, tanto del espectro progresista como del espectro conservador de la Iglesia. Es importante analizar la posición frente a la violencia de los católicos chilenos y argentinos, ya que nos puede ayudar a darnos cuenta de las similitudes y también diferencias en los discursos, que a su vez tuvieron consecuencias en la represión y actitud de las últimas dictaduras militares y en las posiciones de ambas Iglesias nacionales frente a la represión.

Para llevar a cabo el trabajo, me enfocaré en los discursos con respecto a la violencia de los sacerdotes progresistas en ambos países, concretamente el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM) en Argentina y Cristianos por el Socialismo (CpS) en Chile, y de sacerdotes conservadores, los capellanes castrenses, en ambos países. Estos grupos representan a actores muy específicos en ambos extremos del espectro político-eclesial, que no necesariamente reflejan una posición mayoritaria en la Iglesia, pero en los años 1960 y 1970, estos actores tuvieron una influencia en el discurso y la imagen pública de la Iglesia bastante importante (mucho más importante que su número, por ejemplo), por lo que se justifica el análisis de sus ideas.

En lo que sigue voy a referirme muy brevemente a la relación del catolicismo con la violencia en general para entregar un breve marco teórico para el análisis empírico, para después revisar en modo comparativo los discursos de los Cristianos por el Socialismo en Chile y del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo en Argentina, y seguir en la última parte con los vicariatos castrenses de ambos países, para terminar con unas conclusiones que toman en cuenta tanto la comparación entre católicos progresistas y conservadores como entre ambos países.

² Para la TFP ver Ruderer (2012).

³ Para Camilo Torres ver Levine (2013).

Catolicismo y violencia

En su libro clásico sobre la Teología de la Liberación, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez escribe: “Hoy en el contexto de la lucha de clases, amar a los enemigos supone reconocer y aceptar que se tiene enemigos de clase y que hay que combatirlos, [...] el amor no suprime la calidad de enemigos que poseen los opresores, ni la radicalidad del combate contra ellos” (Gutiérrez, 1971, p. 345).

Esta cita refleja una posición de los católicos progresistas bastante ambigua frente a la violencia. Es el amor a los enemigos – un concepto muy cristiano – que justifica un combate radical a los opresores.

Pero esta ambivalencia no es algo inherente solamente de los católicos revolucionarios, sino que también se debe a una posición ambigua frente a la violencia en la Iglesia católica en general. Es el egiptólogo Jan Assmann que afirmó que las religiones monoteístas nacieron juntas con un “idioma de la violencia”, ya que la creencia en un solo Dios no permitía la tolerancia frente a otras creencias en asunto que eran considerados como de verdad religiosa (Assmann, 2003). Es así que el cristianismo no solamente contiene en su doctrina el ideal pacifista del nuevo testamento, que se ejemplifica en el “No matarás”, sino que también contiene justificaciones religiosas de la violencia. Las más importantes son generalmente las elaboraciones de Tomás de Aquino sobre la guerra justa – que para Tomás es una forma de amor a los enemigos – y sobre la rebelión frente a la tiranía⁴. Pero también se cita mucho los dichos de Jesús, cuando afirmó que no vino a traer la paz sino la espada, y sus actitudes frente a los mercaderes del templo⁵.

En el fondo, y eso es lo que importa en este muy breve esbozo, la posición de la Iglesia católica frente a la violencia no se debe a la doctrina católica, ya que ésta se deja usar tanto para rechazar como para justificar la violencia, sino que depende de las circunstancias históricas del momento. Lo interesante es, que normalmente los cristianos que usan estas justificaciones religiosas de la violencia no tienen conciencia de la contingencia histórica de sus argumentos, sino creen, y ahí ayuda mucho el análisis de Assmann, estar en la “verdad”. Y esta creencia, muchas veces, hace imposible un diálogo, porque sobre la “verdad” no es necesario discutir. Entonces, el presente análisis nos puede dar pistas también – y esto es una de las hipótesis – sobre los efectos nefastos de estos discursos de la violencia en los años 1960 y 1970 cuando las dictaduras militares cometieron las violaciones a los DD.HH.

El discurso de violencia de los católicos progresistas

En los años 1960 y 1970, tanto las sociedades en América Latina como la misma Iglesia vivieron conflictos y polarizaciones fuertes que, muchas veces, llevaron a “soluciones” violentas. (El ejemplo de la Revolución Cubana le pareció a mucha gente de “izquierda” como una vía legítima para llegar al socialismo y a una sociedad más justa e igualitaria. E igualmente las dictaduras militares le parecían a mucha gente de “derecha” como el camino para restablecer el anhelado orden y la estabilidad en las sociedades latinoamericanas). Estos conflictos también tocaron a la Iglesia católica, que con el Concilio Vaticano II había trazado un camino de apertura al mundo y a la modernidad, que no todos los católicos estaban dispuestos a aceptar (Pattin, 2023; Ruderer, 2020; Touris, 2021).

⁴ Ver Santo Tomás de Aquino (2010), parte II-IIae - Cuestión 40.

⁵ Ver Evangelio de San Mateo 10, 34; Evangelio de San Mateo 26, 51.

En este contexto histórico, se crearon agrupaciones de sacerdotes progresistas en Chile y Argentina, como son el MSTM y CpS, y es posible comparar a ambos grupos, ya que ambos constituyeron las agrupaciones de sacerdotes revolucionarios más importantes en sus respectivos países, en el sentido de estar comprometidos con cambios estructurales en la sociedad (Fernández Labbé, 2016; Touris, 2005). En Argentina, existieron otros grupos de católicos revolucionarios como *Cristianismo y Revolución*, pero a nivel de sacerdotes, el MSTM era claramente el más importante. Ambos grupos también tenían ideas y metas muy similares, ya que estos sacerdotes querían trabajar para la llegada del socialismo en sus países, y, de esta manera, abogaban por un acercamiento entre socialismo y cristianismo.

De igual manera, existieron ciertas diferencias entre los grupos tanto en el tamaño y en su existencia, como en la organización. El MSTM se creó ya en 1967 cuando un grupo de sacerdotes argentinos juntó firmas para adherir al manifiesto de los obispos del Tercer Mundo, y existió por lo menos hasta 1973, cuando sus diferencias internas frente al peronismo complicaron la organización general del grupo (Touris, 2005). En cuanto a organización y coordinación interna, el grupo argentino tenía una organización más sólida y estable, lo que se refleja, entre otros, en el hecho de que publicaban una “revista”, que era el órgano oficial del MSTM: la revista Enlace.

Por otro lado, CpS se creó recién después del llamado del grupo de los 80 en 1971 (Fernández Labbé, 2016), y se destacó por la organización del Seminario Internacional de Cristianos por el Socialismo en 1972 en Santiago. Estos sacerdotes también tuvieron un secretariado general y una organización que abarcaba casi todo el territorio nacional, pero no tenía una publicación regular y la agrupación dejó de existir después del golpe en septiembre de 1973 y la prohibición de la jerarquía eclesiástica publicada en octubre de 1973 (Ramminger, 2019).

Ahora, en ambos grupos había corrientes distintas con respecto a su posición política y su relación con la violencia, por lo que me voy a basar en mi análisis sobre todo en las publicaciones oficiales que se hicieron a nombre del grupo. Esto significa: textos del boletín Enlace para el caso argentino, y declaraciones oficiales de los CpS que se encuentran en la compilación de Pablo Richards o en el libro de Michael Ramminger para el caso de Chile (Ramminger, 2019; Richards, 1976). Me parece que esto da una base empírica suficiente para destacar tanto las similitudes como las diferencias entre ambos grupos respecto de su posición con la violencia.

¿Como se posicionaron frente a la violencia estos sacerdotes revolucionarios? En este tema hay dos puntos a considerar: el primero es el diagnóstico de la situación política, económica y social actual. Y es aquí donde ambos grupos piensan casi igual, ya que detectan una situación de “violencia estructural”. Esto no es un pensamiento original de estos sacerdotes, sino que se refiere a un concepto bastante popular en la época, que tiene su origen en el sociólogo noruego Johann Galtung, que hablaba de la “violencia estructural” para denominar situaciones que no tienen que ver con el ejercicio de la violencia física, sino con estructuras políticas y sociales que son violentas con las clases más pobres (Galtung, 1969). Es así que este concepto también encontró cabida en los documentos de Medellín, por lo que los sacerdotes de Chile y Argentina tuvieron un respaldo importante en los documentos de esta segunda conferencia episcopal de América Latina. Así, por ejemplo, la comunidad de Quillota de los CpS declaró en 1972 “que, al mirar a nuestro alrededor, vemos que los pobres sufren grandes injusticias: falta de techo, vestido, alimentos, educación, asistencia médica, etc. ESTA ES UNA SITUACION VIOLENTA” (Ramminger, 2019, p. 261, mayúsculas en el original)⁶.

⁶ “Declaración de la Comunidad Quillotana de CpS”.

Parecido es el juicio de los sacerdotes del Tercer Mundo de Santa Fe, que declaran en *Enlace*, que los violentos son “los que imponen, ayudan y colaboran las estructuras actuales que institucionalizan diversas formas de violencia”⁷. Entonces, el origen de la situación violenta actual está bastante claro y compartido por ambos grupos y los culpables son los que “imponen las estructuras actuales”. Como resumen de este diagnóstico basta una frase de la declaración del encuentro latinoamericano de los CpS en Santiago: “Los que secularmente han explotado y quieren seguir explotando a los más débiles, ejercen de hecho una violencia contra estos” (Ramminger, 2019, p. 246)⁸.

Ahora, el punto donde se encuentran ciertas diferencias entre ambos grupos se refiere a las conclusiones que sacan los sacerdotes revolucionarios de este diagnóstico. Y con esto llegamos al segundo punto a considerar, que es la violencia – física – que ejercen los oprimidos, la violencia revolucionaria, la violencia de la guerrilla armada.

Lo que me parece más relevante en este sentido es el lenguaje, el discurso con respecto a la violencia que existía en ambas agrupaciones. Para los CpS en Chile era común citar a Camilo Torres sobre el deber de los cristianos de hacer la revolución, pero generalmente no se encuentra una elaboración muy concreta sobre los caminos de esta revolución. Es así que en los documentos se habla mucho de “lucha”, de “revolución”, pero hay pocas referencias a la violencia física concreta. Así, por ejemplo, en enero de 1973, declaran: “Como ‘Cristianos por el Socialismo’ nos comprometemos en la lucha por el socialismo. porque la liberación no llega sola o por casualidad. Exige lucha. Exige hacer la revolución. El deber de todo cristiano es hacer la revolución” (Richards, 1976, p. 265)⁹. Por estas razones, también pueden afirmar ya en noviembre de 1972 que “CpS muestra en los hechos que no es incompatible ser cristiano y ser revolucionario” (Richards, 1976, p. 256)¹⁰.

Ahora, lo que significa para los sacerdotes chilenos esto de ser revolucionario, se puede leer en la misma carta de noviembre de 1972, donde se define a su movimientos así: “CpS es un lugar de encuentro de cristianos que militan o no en diferentes partidos de izquierda, pero que tienen el mismo compromiso con la clase trabajadora y su lucha por el socialismo” (Richards, 1976, p. 256). Aquí se habla de militar o no en partidos políticos y de un compromiso con la clase trabajadora. todas “formas de lucha” que están bastante alejadas de una vía armada todavía y que apuntan más bien a la participación en el ámbito democrático.

Una justificación concreta de la violencia se encuentra solamente en muy raras ocasiones en las publicaciones de CpS. La más clara aparece en el mensaje a los cristianos de América Latina, que firman los doce sacerdotes por el socialismo desde Cuba, durante su viaje de visita a Fidel Castro. Ahí dicen: “Si la violencia reaccionaria nos impide construir una sociedad justa e igualitaria, debemos responder con la violencia revolucionaria” (Richards, 1976, p. 444)¹¹. Esta argumentación se refleja en una carta de un seminarista boliviano, que participó en el ELN (Ejército de Liberación Nacional) de Bolivia y quién, según Pablo Richard, tuvo “mucha influencia en el movimiento CpS”, por lo que se incluyó su carta en la compilación de Richard. Ahí, este seminarista cuenta como “nos ubicamos en la larga fila guerrillera, fusil en mano, para combatir contra el signo y vehículo de la opresión, el ejército gorila” (Richards, 1976, p. 245)¹². Ahora, creo que no es exagerado decir, que ambas aseveraciones, de los cuales se encuentran algunos pocos más, no son muy representativos

⁷ “Declaración de sacerdotes santafesinos” (*Enlace*, n. 6, año I, 15 jul. p. 9, 1969).

⁸ Declaración del encuentro latinoamericano.

⁹ “Definición socialista de CpS”, enero de 1973.

¹⁰ “Jornada Nacional”, noviembre de 1972.

¹¹ “Mensaje a los cristianos de América Latina”, 3 de marzo de 1972.

¹² Carta de Néstor Paz “Francisco”.

para el pensamiento de los CpS (Ramminger, 2019). Mientras la “lucha revolucionaria” aparece mucho en los discursos chilenos, la “violencia revolucionaria” casi no se discute.

Ahora, en Argentina, entre los Sacerdotes del Tercer Mundo, hay una elaboración del discurso de la violencia mucho más fina y detallada. Aquí también aparece la justificación de la violencia debido a la violencia institucionalizada, que no deja ningún otro camino, parecido a lo que se puede leer en la carta desde Cuba de los sacerdotes chilenos. Pero sus colegas argentinos tratan, en algunos casos, de mantener una línea divisoria muy fina entre la justificación concreta y la no condena de la violencia. Es así que, en *Enlace* de febrero de 1971 se puede leer:

No podemos decir lo mismo de la violencia que desde abajo hace el pueblo para liberarse. No la canonizamos, pero tampoco podemos condenarla. No somos nosotros los encargados de decirle al pueblo sí y cuándo deberá usar la violencia armada para liberarse. Él es el sujeto que determina ambas cosas. Cuando lo haga, no solo seremos nosotros quien no lo condene, sino que estaremos a su lado, asumiendo el puesto de lucha que él nos asigne¹³.

Esta posición, de solidarizarse y entender la violencia, pero no justificarla, se resume en la carta que escriben los sacerdotes a la jerarquía argentina, defendiéndose de acusaciones de incitar a la violencia: “es inevitable que muchos [...] conjeturen como inevitable una salida por la lucha armada. Tal apreciación puede, legítimamente, ser controvertida. Pero lo que no puede hacerse legítimamente es atribuir a la expresión de dicha opinión la intención y el sentido de una apología y prédica de la violencia¹⁴”. Mientras en este caso, se defienden todavía ante la acusación de predicar la violencia, ya la argumentación de que la lucha armada sea inevitable lleva a expresiones de abierta justificación de esta misma violencia. Esto se ve bien en la argumentación de Rubén Dri, uno de los sacerdotes que participaba en la guerrilla (Dri, 1987) y que publicó unas “reflexiones sobre la violencia” en *Enlace*, donde dice: “No se puede sin más condenar la violencia que ejercen las personas explotadas para obtener su liberación. Por el contrario, es indispensable una cierta violencia que rompa las barreras que impiden el crecimiento de las personas¹⁵”. En el mismo sentido, se puede entender la respuesta del obispo progresista Jerónimo Podestá que se publicó en *Enlace* cuando le preguntaron sobre la violencia:

Yo tampoco la descarto como ‘una solución’, Nadie la puede descartar. De hecho y derecho, nadie descarta la solución de la violencia. [...] En el terreno político-social, la doctrina de la Iglesia siempre ha sostenido la teoría de la guerra justa y enseñando las condiciones según las cuales es lícita una revolución¹⁶.

Esta cita toca un último punto que quiero mencionar, que no aparece en Chile, pero sí de manera muy clara y reiterada en Argentina, que es la justificación religiosa de la violencia.

La doctrina católica no excluye el uso de la violencia, y en este sentido, se publican justificaciones de ella también en *Enlace*, por ejemplo, en las palabras de Conrad Eggers Lan en *Enlace* 5: “Y es patente que Jesús no se pronuncia en contra de la lucha – ya que él mismo aclara que ha venido a traer la espada – sino contra los ricos que oprimen a los pobres”. De la misma manera se usan las declaraciones de Medellín, cuando los STM explican, frente a la detención del sacerdote del Tercer Mundo Alberto Carbone, que está preso por una supuesta cercanía con Montoneros (Catoggio, 2016, p. 119): “Como ha dicho Medellín: ‘el cristiano no es un pacifista’. Por eso, cuando las energías jóvenes eligen el camino de la lucha no es honesto calificarlas interesadamente de delincuentes¹⁷”. Toda esta argumentación lleva al mismo sacerdote definir claramente las ideas del movimiento sobre la violencia: “El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y el subscripto

¹³ “Ante la injusta condena del padre Carbone” (*Enlace*, n.14, enero-febrero, p. 6, 1971).

¹⁴ “Aclaración enviada a los obispos argentinos [...]” (*Enlace*, n. 6, año I, 15 jul., p. 2, 1969).

¹⁵ “Reflexiones sobre la violencia” (*Enlace*, n. 7, año I, 15 oct., p. 31, 1969).

¹⁶ “Contestando tres preguntas” (*Enlace*, n. 7, año I, 15 oct., p. 29, 1969).

¹⁷ “Comunicado de los coordinadores” (*Enlace*, n. 11, jul.-ago., p. 2, 1970).

aceptan la insurrección revolucionaria solo en los casos de “tiranía evidente y prolongada” que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país”¹⁸. Esto es una posición absolutamente compatible con la doctrina oficial de la Iglesia católica. Los sacerdotes revolucionarios de Argentina usan mucho esta doctrina para explicar su posición frente a la violencia. Esta va desde una solidaridad con la violencia de los oprimidos y la idea de la inevitabilidad de esta violencia para llegar a un mundo más justo hasta la abierta justificación religiosa de la violencia revolucionaria. Una argumentación así de elaborada y clara sobre la violencia no se encuentra en las declaraciones de los Cristianos por el Socialismo en Chile, pero sí en partes de los católicos conservadores en ambos países.

El discurso de la violencia de los católicos conservadores

Para analizar el discurso conservador, me voy a referir sobre todo al clero castrense en ambos países¹⁹. El Vicariato castrense es la expresión de una “dualidad institucional” entre religión y política, entre Iglesia y Estado (Bergen, 2004). Esta “dualidad institucional” también se manifiesta en Argentina. Si bien el Vicario castrense se nombra en Roma, necesita la aprobación del presidente argentino y, a su vez, el financiamiento del ministerio de defensa. El Vicariato, que fue fundado en 1957, depende entonces económicamente del Estado (Bilbao; Ledesma, 2016).

El Vicariato castrense chileno es el más antiguo de América Latina. Ya en 1910, el Papa instauró la nueva institución para entregar el cuidado de almas de todos los soldados chilenos al Vicario castrense. Este Vicario es nombrado previa consulta al gobierno chileno y recibe automáticamente un rango militar (de general, si ya es obispo, de coronel, si no). Como también en Chile el Estado le paga al clero militar, el Vicariato no sólo dependía económicamente del Estado, sino que también estaba situado claramente dentro de la jerarquía militar (González, 1994).

Para el análisis del discurso de violencia de ambas instituciones, también es importante el diagnóstico de la situación histórica. Para el Vicariato castrense chileno y argentino, no hubo “violencia institucionalizada”, sino un enemigo político de la fe – el comunismo, que significaba un peligro terrible para la nación, por lo que los únicos salvadores eran los militares, debido a su conocido espíritu cristiano.

Es así, que en Argentina, el Vicariato castrense estaba convencido de que la naturaleza espiritual de las Fuerzas Armadas se correspondía completamente con los valores cristianos y que su gobierno, por tanto, contribuía a una mejora moral del país. Precisamente, en una circular dirigida a los capellanes en 1980, se hizo alusión a que “nadie duda que las Fuerzas Armadas pueden influir e influyen con destacada eficacia en el perfeccionamiento espiritual y moral del país”²⁰. Esta postura, en la que, por una parte, se expresó la cercanía espiritual entre los militares y sus sacerdotes y, por otra, se destacó la extraordinaria moral cristiana de las Fuerzas Armadas, estuvo presente durante toda la dictadura. De esta manera, aún en noviembre de 1983, y a pesar de la dura crítica de aquel entonces al régimen militar, el Vicario militar agradeció a las Fuerzas Armadas su esfuerzo patriótico de los últimos años y solidarizó con los militares cristianos²¹.

Incluso antes de la dictadura, en diciembre de 1975, el provicario castrense Victorio Bonamín aprovechó la campaña militar contra la guerrilla en Tucumán, para declarar a los soldados como “instrumentos de Dios”²², quienes necesitan un cuidado especial por parte de los capellanes.

¹⁸ “Mi posición frente a los hechos [...]” (*Enlace*, n. 12, sep.-oct., p. 9, 1970).

¹⁹ Esta parte se basa en mi artículo (Ruderer 2015).

²⁰ Argentina, Vicariato castrense (*Boletín 64*, dic. 80: 27).

²¹ Argentina, Vicariato castrense (*Boletín 75*, nov. 83: 1-2.).

²² Argentina, Vicariato castrense (*Boletín 49*, dic. 1975: 1).

Esta declaración remite a la percepción que el clero castrense tenía de los militares. El nuevo Vicario castrense, José Miguel Medina, lo explicó en 1982 de esta manera: “las Fuerzas Armadas son necesarias después del Pecado Original, y que sus integrantes cumplen con una vocación, es decir un llamado de Dios y por lo tanto son queridas por Dios”²³. En estas palabras, se deja entrever una concepción de las Fuerzas Armadas, ya no como servidores del Estado, sino en primer lugar como instrumentos religiosos del poder de Dios. De esta manera, la violencia de los militares se llena con una carga religiosa y se la puede interpretar como violencia de Dios.

Esta interpretación se manifestaba de manera explícita en los sermones del Vicario castrense, quien muchas veces usó metáforas bíblicas para dotar a la lucha contra la subversión de un aura religiosa. Ya en 1975, Adolfo Tortolo, arzobispo de Paraná y vicario castrense de la época, pudo comparar a los soldados caídos en la lucha contra la guerrilla con Cristo: “la ofrenda de la vida puede culminar en el sacrificio de la propia vida, en una oblación sangrienta, en una inmolación. Nos ha precedido Jesucristo – también como entonces Dios desciende para recibir esa ofrenda en sus propias manos – y la muerte, como en Cristo, se transforma en vida”. Y el Vicario también dejó en claro para qué fin podría servir esta muerte: “Para ser salvo ese pueblo y evitar toda servidumbre a cualquier poder – excepto Dios – se necesita la infusión de sangre pura y de sangre redentora”²⁴. La purificación del país a través de la sangre como un acto sagrado, de voluntad de Dios – eso recuerda la legitimación de las Cruzadas medievales (Angenendt, 2009). Igualmente explícita fue la comparación de los soldados y la guerrilla con Abel y Caín, a la que Tortolo se refirió en una misa para los soldados caídos en 1977: “Abel es asesinado por dar a Dios lo mejor. La mezquindad de Caín no tolera la grandeza de espíritu de su hermano y mientras Abel duerme en los brazos de Dios el sueño de los justos. Caín arrastra el peso de su crimen y vive a cada instante su propia muerte”²⁵.

Los soldados como mártires, sangre redentora para la salvación del pueblo, Caín y Abel. No es sorprendente que, escuchando estas palabras, algunos generales se creyeran en una Cruzada o, por lo menos, reclamaran la legitimación religiosa para sus acciones. Esto también, porque el Vicariato castrense definía al enemigo – Caín – de manera política. De este modo, Tortolo les explicó a sus capellanes en diciembre de 1976: “Lo único que se le puede oponer en serio al Comunismo es el Cristianismo”²⁶. El enemigo, entonces, era un enemigo político – debido a ciertas convicciones políticas, uno se volvía automáticamente un enemigo de la religión. La violencia contra este enemigo, sin embargo, se legitimó sobre todo de manera religiosa. Para esta legitimación se utilizó también el concepto teológico de la “Guerra justa” y de la “defensa legítima”, este último algo todavía permitido por el Concilio Vaticano II. Así, existen dos libros de capellanes castrenses argentinos, escritos explícitamente para instruir al “oficial combatiente” (Castro, 1979) que, con repetidas citas de San Agustín, Santo Tomás, Vitoria y de la Biblia, se refieren a la Guerra Justa y a la legítima defensa para justificar la represión militar. El capellán Marcial Castillo Castro legitimó la eliminación de la “subversión marxista” con el peligro para el “orden natural” divino que significaban los comunistas, de suerte que la eliminación de este enemigo se legitimaba por medio de la meta cristiana de conservar el derecho de este orden divino:

a veces no queda otro remedio temporal que restaurarlo [el bien común] por la fuerza ordenada al cumplimiento de la Voluntad de Dios. Como el cirujano corta y mutila a un miembro para salvar al todo cuando no hay otro remedio eficaz, así a veces el derecho natural sólo puede ser curado por una fuerza de sentido restaurador, que no busca destruir sino restablecer el orden (Castro, 1979, p. 25-26).

²³ Argentina, Vicariato castrense (*Boletín* 68, apr. 1982: 2).

²⁴ Las dos citas en: Argentina, Vicariato castrense (*Boletín* 49, dic. 1975: 21-22).

²⁵ Argentina, Vicariato castrense (*Boletín* 55, dic. 1977: 30).

²⁶ Argentina, Vicariato castrense (*Boletín* 52, dic. 1976: 19).

El otro libro fue escrito a pedido explícito del Vicario castrense Tortolo por el capellán Alberto Ezcurra, quien cita a Francisco de Vitoria para referirse a la Guerra Justa: “en una guerra justa se tiene el derecho de hacer todo lo que sea necesario para la defensa del bien público” (Ezcurra, 2007, p. 49). En estos textos, se aplica de manera más clara y con el propósito de entregar una legitimación religiosa a la represión, la doctrina católica tradicional al contexto de la dictadura militar argentina. Más allá de estos escritos, existen declaraciones de la jerarquía del Vicariato castrense que muestran un tono similar. Por un lado, Medina, el nuevo Vicario castrense, citó en el año 1982 al Papa Juan Pablo II, para relacionar sus declaraciones sobre la legítima defensa con el contexto argentino²⁷. Su predecesor, por otro, todavía se remitía a Tomás de Aquino y a Pío XI para aplicar la legítima defensa a los comunistas. Quiero citar estas palabras un poco más en detalle, ya que expresan muy explícitamente la percepción que tenía el Vicariato mismo de su tarea:

No hay que olvidar que la legítima defensa es ‘legítima’. Téngase además en cuenta que el delincuente subversivo está generalmente saturado por una ideología que le hace decir aún al detenido: ‘volveré a matar’. Los que en nombre de la Patria la defienden, cumplen su deber con la guerra. Y el tema de la guerra lo estudia Santo Tomás dentro del capítulo de la virtud de la caridad, como un acto de amor. Tengamos, pues, sensibilidad, pero también equilibrio para calibrar certeramente a un enemigo, que ya en 1925 Pío XI declaró como ‘intrínsecamente perverso’ y que se ha ido especializando en su maldad. Démonos a nosotros mismos y a los militares los motivos teológicos que nos hagan obrar sin temor y en conciencia²⁸.

Así, entonces, no había razones para dudar de las acciones violentas ya que, cuando los militares se defendían contra un enemigo interno “intrínsecamente perverso”, realizaban un acto de amor al prójimo.

Esta transfiguración religiosa de la violencia remite a la situación histórica en Argentina. Allí, la dimensión religiosa siempre estuvo profundamente entrelazada con una dimensión patriótica y política. De esta manera, la simbiosis explícita entre Vicariato castrense y Fuerzas Armadas en Argentina sólo se puede entender si se recuerda el contexto de la “nación católica”, donde la defensa de la patria siempre significó una defensa de los valores cristianos, una defensa que era tarea de las Fuerzas Armadas y de la Iglesia, de la “Espada y la Cruz” (Mallimaci, 2015; Obregón, 2005).

Ahora, en Chile, la situación histórica era distinta y los militares tuvieron una necesidad distinta de justificación, debido al hecho de que con Allende se derrocara a un presidente democráticamente electo (Segredo, 2014). Igualmente, la concepción cristiana del mundo, que subyació en la legitimación de la violencia en Chile, tuvo las mismas raíces que en Argentina. También aquí hay una remisión a Tomás de Aquino, a la escolástica tardía y al rechazo de la modernidad por los Papas de los siglos XIX y XX. En una publicación editada a fines del mes de septiembre de 1973 y que ofreció la justificación directa del Golpe, llegó a postularse el “modelo de sociedad que la civilización cristiana y occidental ha estructurado” derivado de Tomás y Vitoria, el cual aparece como “único adecuado a la auténtica naturaleza humana” (Ibañez, 1973, p. 12). Este modelo de sociedad habría sido amenazado por la subversión marxista, la cual “atenta directa e inmediatamente contra la unidad nacional y obra como un cáncer dentro del cuerpo social” (Ibañez, 1973, p. 21). Por esta razón, el más alto objetivo de las Fuerzas Armadas sería “la defensa contra todo intento de subversión social”, con la meta de paz en el sentido agustiniano: “tranquilidad en el orden” (Ibañez, 1973, p. 20). Con el mismo tenor, Héctor Riesle, embajador de Pinochet en el Vaticano, defendió el golpe militar con la cita dada al principio, ya que llegó a la conclusión de que existió: “la certeza moral de que el Gobierno de Allende era ilegítimo, sedicioso, sectario,

²⁷ Argentina, Vicariato castrense (*Boletín* 68, apr. 1982: 18).

²⁸ Argentina, Vicariato castrense (*Boletín* 52, dic. 1976: 30).

ruinoso para el país, totalitario, subordinado a ideologías e intereses extranjeros, y que fomentaba deliberadamente la gestación de una guerra civil” (Riesle Contreras, 1973, p. 300).

La doctrina clásica de la moral cristiana sirve aquí como legitimación para declarar al Golpe y al Gobierno de Pinochet como legal, legítimo y oportuno. Primordialmente, se trata de la defensa del Golpe y del Gobierno militar, que, ante la legitimación democrática del Gobierno de Allende, exigió una especial justificación.

Justamente, esta argumentación teológica fue retomada por el Vicario castrense Francisco Gillmore en su misa para el aniversario del Golpe en 1974, cuando dijo:

se pretendió instaurar, en Chile, en forma legal un gobierno que terminaría en una dictadura marxista. Y duró tres años el Vía Crucis del pueblo chileno. [...] Pero la Divina Providencia, no podemos decirlo en otra forma, fue disponiendo las circunstancias y detalles para que los representantes genuinos del pueblo [...] definieran su posición y se rebelaran contra un Gobierno declarado oficialmente ilegal y anticonstitucional [...]”²⁹.

De esta manera, el Vicario entregó a la justificación de derecho natural del Golpe un contenido religioso, cuando dice que el Vía Crucis del tiempo de Allende llegó a su fin gracias a la acción de las Fuerzas Armadas guiadas por la divina Providencia. Golpe y gobierno militar aparecen como voluntad de Dios que, según Gillmore, evitaron que los “odios y despechos del marxismo internacional, materialista, ateo y apátrida” (Gillmore, 1974, p. 236)³⁰ se instalaran definitivamente en Chile.

En el análisis de estas palabras, es importante el hecho de que la legitimación religiosa se refiere al Golpe y al gobierno militar, pero que la violencia de la dictadura aparece solamente de manera marginal. En realidad, Msr. Gillmore sólo se refiere a la represión cuando menciona a los soldados caídos en el primer año del Gobierno como “holocausto que ofreció la Patria”³¹, exorbitando, de esta manera, religiosamente a los muertos militares, igual que Msr. Tortolo en Argentina. A diferencia del Vicario argentino, para quien el enemigo comunista, como Caín, no tuvo la posibilidad de la salvación divina, Msr. Gillmore, al año siguiente, rezaba por las víctimas de ambos bandos, dirigiendo el foco de atención a las consecuencias de la violencia. Con esta actitud, se encontró más en la línea del episcopado chileno.

Si bien la tarea patriótica del clero castrense chileno abarcó la legitimación del Golpe y del gobierno militar – con lo que implícitamente sí se justificó la violencia del 11 de septiembre – ésta no se extrapoló a la represión concreta. Y esto me parece importante, ya que la diferencia entre una legitimación cristiano-católica directa del Gobierno de Pinochet y una defensa sólo indirectamente religiosa de la violencia de este mismo Gobierno se acentuaría más en el período posterior al Golpe. En otro paralelo con Argentina, también en Chile apareció el libro de un capellán militar, con la meta clara de legitimar el Gobierno de la Junta por medio de una fundamentación teológica. Al contrario de Castillo Castro, el clérigo militar Florencio Infante remite principalmente a las declaraciones de los Papas Juan XXIII y Pablo VI, al Concilio Vaticano II y a la historia de la Iglesia chilena, para subrayar la absoluta concordancia de la meta de la Junta Militar con la enseñanza católica de la Iglesia (Infante Díaz, 1976). La violencia no sería así legitimada con la doctrina católica, como expresamente hiciera Castillo Castro, sino que se dejaba más bien de lado o se la representaba como errores que “no son el fruto del deseo de nuestro Gobierno, sino del actuar con poca responsabilidad de mandos subalternos” (Infante Díaz, 1976, p. 56). De este modo, la legitimación cristiana del Gobierno militar

²⁹ Msr. Gillmore. Homilía Castrense. *Revista Católica*, n. 1030, p. 235-36, 1974.

³⁰ *Ibid.*, p. 236.

³¹ *Ibid.*, p. 236.

en Chile no se basa, entonces, en la enseñanza teológica de la “guerra justa”, sino que obedece, antes bien, a los argumentos políticos del régimen militar. Cuando se trata de la violencia del Gobierno contra la propia población, entonces ésta aparece como el “precio necesario de la tranquilidad, el orden y la paz social, que hoy nos convierten en una isla dentro de un mundo invadido por la violencia, el terrorismo y el desorden generalizado” (Infante Díaz, 1976, p. 58). También aquí la violencia es legitimada, pero no con la misma carga religioso-moral que en el caso de Argentina.

Para este hecho, además de la situación política diferente en ambos países, que requirió distintos argumentos de legitimación por parte de los militares, también jugó un rol importante la relación del Vicariato castrense con la Iglesia nacional. La posición crítica de muchos obispos chilenos hacia el gobierno militar dificultó una legitimación abierta de la represión por parte del clero castrense, ya que eso habría significado una contradicción pública al resto de la Iglesia³². El Vicariato castrense estaba consciente de que existían diferencias ideológicas con el clero “normal”. Sin embargo, estas diferencias no condujeron a una reflexión crítica sobre su propio rol, sino a una separación interna y a acusaciones externas.

De esta forma, en el informe secreto de un encuentro interno en febrero de 1976, los capellanes militares enumeran razones para su buena relación interna, donde aparece entre otras: “La incompreensión, resistencia y oposición que experimentan los Capellanes de parte de muchos sacerdotes y algunos Srs. Obispos, en el momento actual por nuestra posición dentro de las Fuerzas Armadas, con relación al país”³³. En referencia directa a las relaciones con el clero diocesano y de las congregaciones, se constata que “hay un desconocimiento e ignorancia tremendos de la labor que realizamos”, ya que se podría temer que “somos unos vendidos y soplones del Gobierno” o que “un Capellán pueda acusar a la DINA, a algún sacerdote”. Para los capellanes, queda claro que “la principal causa de oposición hacia los Capellanes es por la razón ideológica, de identificación con el Gobierno”³⁴. Esta constatación, sin embargo, no llevó a una reflexión crítica de esta identificación, ni siquiera cuando, en el mismo informe secreto, los capellanes reconocieron que también sacerdotes presos murieron en “interrogatorios”, ya que ellos – y con ellos el Gobierno – estaban en posesión de la verdad religiosa. Bien al contrario, se trataba de “que influya la Vicaría con cada capellán para llevar la verdad y defenderla, contra obispos y sacerdotes que combaten el antimarxismo”³⁵. Los responsables de las diferencias internas, entonces, son los que combaten el antimarxismo, y que no entienden bien las tareas del Vicariato castrense. Pero, debido a estas diferencias, el Vicariato castrense chileno no insistió tanto de manera pública en el discurso de justificación religiosa como sus contrapartes argentinas, y estas diferencias en el discurso tuvieron consecuencias importantes para la represión de las dictaduras.

Conclusiones

La comparación, tanto entre países como entre católicos progresistas y conservadores, nos ayuda a resaltar algunos puntos importantes para el análisis.

Es muy interesante que el diagnóstico de la situación histórica entre católicos progresistas y conservadores es muy distinto: para los sacerdotes revolucionarios, existió una violencia institucionalizada, llevada a cabo por el estado contra los pobres, y es esta violencia que justifica, en algunos casos, una respuesta violenta por parte del pueblo. Para los capellanes castrenses es el

³² Para la posición de la Iglesia durante la dictadura, ver Smith (1982); Cancino Troncoso (1997); Schnoor (2019).

³³ “Reservado - Reunión de Estudio, Conferencia y Diálogo presidida por Mons. Augusto Salinas F.”, 23. 02. 1976, AMV, 1.

³⁴ “Reservado - Reunión de Estudio, Conferencia y Diálogo presidida por Mons. Augusto Salinas F.”, 24. 02. 1976, AMV, 1.

³⁵ Reservado - Reunión de Estudio, Conferencia y Diálogo presidida por Mons. Augusto Salinas F.”, 24. 02. 1976, AMV, 2.

comunismo que destruye el orden y la paz, por lo que se hace necesario extirparlo y los únicos que pueden hacerlo son las FF, AA, con su espíritu cristiano. Ahora, más interesante todavía es que este diagnóstico muy distinto lleva a una justificación religiosa de la violencia muy parecida. En ambos espectros políticos se recurre a los teólogos medievales, con Tomás de Aquino como referencia principal, para hablar de la legítima defensa, de la rebelión contra la tiranía y de la guerra justa – y todo eso como un acto de amor, ya que se defiende el bien común – en un caso son los pobres y su vida en este mundo, en el otro caso, es la nación, su paz y orden y su religión.

Ahora, la comparación muestra también algunas diferencias: Así, se nota claramente que por el lado de los católicos progresistas se usa mucho más la idea de la rebelión contra la tiranía, mientras los conservadores usan más el tópico de la guerra justa – algo que se explica con la situación histórica y el “público” al cual va dirigido el discurso: los pobres no hacen la guerra, sino la revolución contra la tiranía, mientras los militares no hacen revoluciones, sino guerras, aunque igualmente ambos temas aparecen en ambos lados, lo que demuestra la importancia que tuvieron estas justificaciones religiosas medievales todavía en pleno siglo XX.

Ahora, una diferencia más importante aparece no tanto entre progresistas y conservadores, sino entre los dos países. En Argentina, el discurso, tanto de Sacerdotes del Tercer Mundo como de los capellanes castrenses está mucho más virulento, la violencia que se propone está mucho más cargada de justificación religiosa, lo que la hace más peligrosa, ya que obtiene un aura de verdad religiosa, algo que no se discute y que transforma a los enemigos en enemigos de la religión, de la fe. En Chile, por el contrario, el discurso se mantiene mucho más dentro de canales institucionales que limitan la violencia: los Cristianos por el Socialismo proponen, siguiendo a Allende, una revolución en democracia y el vicariato justifica claramente el golpe, pero después ya no tanto la represión, por lo menos no de manera religiosa. Y me parece que estas diferencias sí tuvieron ciertas consecuencias también con respecto tanto a la represión de los militares como a la actitud de la Iglesia católica frente a las dictaduras.

Con respecto a la Iglesia, en Chile, el lenguaje más moderado de los CpS significa mantener cierta cercanía con la jerarquía y esto significa que estos sacerdotes, a pesar de la condena de los obispos a CpS, están disponibles para el trabajo de la Iglesia con las víctimas cuando se funda en octubre de 1973 el Comité Ecuménico para la Paz en Chile (Copachi) (Lowden, 1996). Este trabajo, que es fundamental para entender el rol de la Iglesia como oposición a la dictadura, es solamente posible porque la Iglesia tiene contacto con y recibe la confianza de los pobladores debido a estos sacerdotes progresistas, que ya conocían la realidad de las poblaciones (Ruderer, 2022). Y es el trabajo del Copachi que abrió los ojos a muchos obispos acerca de la represión en Chile, lo que hizo que la jerarquía chilena se transformó en la oposición moral a la dictadura (Lowden, 1996), y que tuvo como consecuencia que los capellanes castrenses estuvieron más cautos con sus declaraciones públicas y las justificaciones religiosas de la violencia.

En Argentina, al contrario, el lenguaje más radical significó un alejamiento más importante con la jerarquía, lo que dejó a muchos de estos sacerdotes revolucionarios en una posición de poca protección frente a las instituciones represivas del Estado. Es por esto que muchos de los sacerdotes más comprometidos con los pobres ya están muertos, presos o exiliados antes de que empiece la última dictadura militar (Catoggio, 2016), y por eso mismo, no disponibles para un posible trabajo de ayuda a las víctimas desde la Iglesia. Los obispos argentinos nunca quisieron fundar algo como el Copachi y la Vicaría de la Solidaridad (Verbitsk, 2006), pero probablemente les hubiera costado mucho más hacerlo, porque la distancia con los sacerdotes progresistas necesarios para este trabajo era muy grande, y estas diferencias entre Chile y Argentina, que son fundamentales para la imagen y

las actitudes de la Iglesia durante las dictaduras militares, se deben, entre otros, también al lenguaje de la violencia distinta entre sacerdotes revolucionarios en Chile y en Argentina.

Con respecto a la represión, en Argentina durante la última dictadura militar, el rol de la religión sobrepasó el carácter instrumental de fuente legitimadora de la violencia y se transformó en un “cargador” de un aura religioso para la violencia (Osiel, 2001). Esto significa que algunos actores se creían realmente en posesión de la verdad religiosa, por la cual había que luchar y que, en esta lucha, ya no existían mecanismos de limitación de la violencia. Por esta razón, la lucha contra la subversión en Argentina fue también una lucha por valores religiosos, en la cual el Vicariato castrense jugó un rol importante. Este hecho me parece ser una de las causas que explican las inmensas dimensiones del terrorismo de Estado en Argentina, ya que esta dimensión religiosa de la violencia no existió en casos parecidos, como en el de Chile. Entonces, es muy importante entender el discurso de justificación religiosa de la violencia en los años 1960 y 1970 para entender mejor también la violencia en las dictaduras militares de estos años.

Referencias

- Angenendt, A. *Toleranz und Gewalt*. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster: Aschendorff Verlag, 2008.
- Aquino, T. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Assmann, J. *Die Mosaische Unterscheidung*. Oder der Preis des Monotheismus. Munich and Vienna: Carl Hanser Verlag, 2003.
- Bergen, D. ‘Introduction’. In: Bergen, D. (ed.). *The Sword of the Lord: Military Chaplains from the First to the Twenty-First Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.
- Bilbao, L.; Ledesma, A. *Profeta del genocidio*. El Vicariato castrense y los diarios del obispo Bonamín en la última dictadura. Buenos Aires: Sudamericana, 2016.
- Cancino Troncoso, H. *Chile: Iglesia y dictadura 1973-1989*. Un estudio sobre el rol político de la Iglesia católica y el conflicto con el régimen militar. Odense: Odense University Press, 1997.
- Castro, M. *Fuerzas Armadas*. Ética y Represión. Buenos Aires: Nuevo Orden, 1979.
- Catoggio, S. *Los desaparecidos de la iglesia*. El clero contestatario frente a la dictadura. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2016.
- Dri, R. *Teología y Dominación*. Buenos Aires: Roblanco, 1987.
- Ezcurra, A. *Moral cristiana y guerra antsubversiva*. Enseñanzas de un capellán castrense. Buenos Aires: Santiago Apóstol, 2007.
- Fernández Labbé, M. Sacerdocio y política: fragmentos del debate político-intelectual en torno a Cristianos por el Socialismo. *Revista de História*, v. 2, n. 23, p. 211-239, 2016.
- Galtung, J. Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, v. 6, n. 3, p. 167-191, 1969.
- González, J.I. *Iglesia y fuerzas armadas: estudio canónico y jurídico sobre la asistencia espiritual a las fuerzas armadas en Chile*. Santiago: Universidad de los Andes, 1994.
- Gutiérrez, G. *Teología de la liberación*. Perspectivas. Miraflores: Editorial Universitaria, 1971.
- Ibañez, G. Naturaleza y Legitimidad de la Vocación militar. In: Instituto de Estudios Generales (ed.). *Fuerzas Armadas y Seguridad Nacional*. Santiago de Chile, 1973. p. 10-25.
- Infante Díaz, F. *Iglesia, gobierno, principio*. Santiago: Vicaría Castrense, 1976.
- Levine, D. Glaube, Politik und Gewalt. In: Hensel, S.; Wolf, H. (ed.). *Die katholische Kirche und Gewalt*. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert. Köln. Böhlau - Verlag, 2013. p. 297-326.
- Lowden, P. *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-1990*. Oxford: St. Anthony Press, 1996.

- Mallimaci, F. *El mito de la Argentina laica*. Catolicismo, Política y Estado. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.
- Obregón, M. *Entre la cruz y la espada: la Iglesia católica durante los primeros años del 'Proceso'*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Osiel, M. Constructing Subversion in Argentina's Dirty War. *Representations*, n. 75, p. 119-158, 2001.
- Pattin, S. The Catholic Effervescence: Catholic Church, Society and Politics in Argentina between 1955 and 1976. *International Journal of Latin American Religions*, v. 7, p. 409-425, 2023. Doi: <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00220-x>.
- Ramminger, M. *Éramos Iglesia...en medio del pueblo*. El legado de los Cristianos por el Socialismo en Chile 1971-1973. Santiago: LOM, 2019.
- Richards, P. *Cristianos Por El Socialismo*. Historia Y Documentación. Santiago: Editorial Sígueme, 1976.
- Riesle Contreras, H. La legitimidad de la junta de gobierno. In: Instituto de Estudios Generales (ed.). *Fuerzas armadas y seguridad nacional*. Santiago: Ediciones Portada, 1973. p. 298-313.
- Ruderer, S. ¿Con "veneración, afecto y obediencia"? La TFP en Chile y Argentina y su relación con los obispos. In: Zanotto, G.; Cowan, B. A. (ed.). *O pensamento de Plínio Correa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP*. Passo Fundo: Acervus Editora, 2020. p. 195-220.
- Ruderer, S. Cruzada contra el comunismo, Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina. *Sociedad y Religion*, v. 38, p. 79-108, 2012.
- Ruderer, S. The Catholic Church and Defense of Human Rights During the Last Dictatorships in Chile and Argentina. In: Baisotti, P. (ed.). *Social, Political, and Religious Movements in the Modern Americas*. London: Routledge. 2022, p. 325-340.
- Ruderer, S. Between Religion and Politics. The Military Clergy during the Dictatorships of the Late Twentieth Century in Argentina and Chile. *Journal of Latin American Studies*, v. 47, n. 3, p. 463-489, 2015.
- Sagredo, R. *Historia mínima de Chile*. México: El Colegio de México, 2014.
- Schnoor, A. *Santa desobediencia*. Jesuitas entre democracia y dictadura en Chile 1962-1983. Santiago: Ediciones UAH, 2019.
- Smith, B. *The Church and Politics in Chile*. Challenges to Modern Catholicism. Princeton: University Press, 1982.
- Torres, C. Mensaje a los cristianos. *Periódico Frente Unido*, v. 1, n. 1, 1965.
- Touris, C. Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM). *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, n. 9, p. 229-239, 2005.
- Touris, C. *La constelación tercermundista*. Catolicismo y cultura política en la Argentina 1955-1976. Buenos Aires: Biblos, 2021.
- Verbitsky, H. *Doble Juego*. La Argentina católica y militar. Buenos Aires: Sudamericana, 2006.