ISSN 0716-9671
ISSN 0719-0867 (en línea)

Recibido: agosto 2026
Aceptado: octubre 2026

MEMORIA, MIEDO Y REFUGIO: TESTIMONIOS DE CHILLÁN SOBRE EL GOLPE DE ESTADO Y LA DICTADURA CÍVICO-MILITAR (1973-1990)

Memory, Fear, and Refuge: Testimonies from Chillán on the Coup d'État and the Civic-Military Dictatorship (1973-1990)

Ingrid Venegas Gatica | Liceo Bicentenario Óscar Castro Zúñiga, Rancagua

RESUMEN Este artículo analiza la memoria del *Golpe* de Estado y la dictadura cívico-militar (1973-1990) tal como fue formulada en Chillán hacia 1998, ciudad provincial escasamente atendida por la historiografía chilena sobre memoria y derechos humanos. El análisis se apoya en cinco entrevistas en profundidad realizadas en el marco de una tesis de pregrado en Pedagogía en Historia y Geografía (Universidad del Bío-Bío), cuando se cumplían veinticinco años del *Golpe* y apenas ocho del fin formal de la dictadura. Esos testimonios son retomados aquí a más de cincuenta años de los hechos. La doble distancia temporal —entre los acontecimientos y la entrevista, entre la entrevista y el análisis— es asumida como condición epistemológica del estudio. Desde el marco de la historia reciente chilena (Moulian, Lechner, Salazar, Garcés, Illanes, Milos, Cancino) y latinoamericana (Halbwachs, Pollak, Jelin), los testimonios se organizan en torno a tres ejes: la temporalidad diferenciada del *Golpe* según posición social y de género; el miedo como estructura cotidiana que, en 1998, todavía dictaba qué se podía decir; y la Iglesia chillanense como espacio de refugio, denuncia y memoria. El hallazgo central es que, en una ciudad pequeña donde víctimas, victimarios y vecinos compartían calles, apellidos y trayectorias, la memoria del período se organiza como negociación permanente entre el deber de recordar y un miedo aprendido. El Obispado emerge como un nudo específico de esa memoria.

PALABRAS CLAVES: Memoria histórica – Dictadura cívico-militar chilena – Chillán – Historia oral – Iglesia y derechos humanos

SUMMARY: This article analyses the memory of the coup d'état and the civic-military dictatorship (1973-1990) as it was formulated in Chillán around 1998, a provincial city largely absent from Chilean historiography on memory and human rights. The analysis draws on five in-depth interviews conducted for an undergraduate thesis in History and Geography Education (Universidad del Bío-Bío), on the twenty-fifth anniversary of the coup and only eight years after the formal end of the dictatorship. These testimonies are revisited here more than fifty years after the events. The twofold temporal distance –between events and interview, between interview and analysis— is embraced as an epistemological condition of the study. Drawing on Chilean recent-history scholarship (Moulian, Lechner, Salazar, Garcés, Illanes, Milos, Cancino) and Latin American memory studies (Halbwachs, Pollak, Jelin), the testimonies are organised around three axes: the differentiated temporality of the coup according to social position and gender; fear as an everyday structure which, in 1998, still dictated what could be said; and the local Church as a space of refuge, denunciation and memory. The central finding is that, in a small city where victims, perpetrators and neighbours shared streets, surnames and trajectories, the memory of the period is organised as an ongoing negotiation between the duty to remember and a learned fear. The Diocese emerges as a specific node of that memory.

KEY WORDS: Historical memory – Chilean civic-military dictatorship – Chillán – Oral history – Church and human rights

INTRODUCCIÓN

A veinticinco años del *Golpe* de Estado del 11 de septiembre de 1973, una pregunta seguía marcando el debate intelectual chileno: ¿qué hace una sociedad con un pasado que la atraviesa y que, al mismo tiempo, no termina de poder nombrar? Tomás Moulian (1997) describió ese estado como una «compulsión al olvido», una forma de bloqueo en la que el silencio no era ausencia de memoria, sino su modo más eficaz de funcionamiento. En esos mismos meses, la detención de Augusto Pinochet en Londres reabría con violencia preguntas que la transición había intentado clausurar: qué había ocurrido en Chile entre 1973 y 1990, quién recordaba qué, y qué se hacía con esos recuerdos.

Nuestro trabajo se inscribe en esa conversación, pero desde un lugar de enunciación distinto al habitual. La mayor parte de la producción chilena sobre memoria y dictadura se ha construido desde *Santiago* y desde sus actores (políticos, intelectuales, agrupaciones de derechos humanos con visibilidad nacional). La provincia, en cambio, ha sido menos transitada, pese a que fue allí donde la dictadura se ejerció con menos contrapesos, donde el tejido social era más denso y donde, como dijera uno de los entrevistados, *"nos conocemos todos"*. Mirar la memoria desde una ciudad de provincia no es sólo añadir un caso al mapa: es preguntarse por las formas específicas que adquieren el recuerdo, el miedo y el silencio cuando ocurren en una comunidad pequeña, donde el vecino, el militar y el detenido a veces compartían las mismas calles, los mismos colegios y apellidos. Esa condición –la proximidad forzada entre víctimas, victimarios y vecinos— es, a nuestro juicio, el aporte central de este trabajo a la discusión sobre memoria local.

Chillán reúne esas condiciones con particular nitidez. Capital provincial en esa época, con una sede de la Universidad de Chile que en 1973 se vio intervenida desde el primer día, con un Obispado que asumió tempranamente un rol de refugio y denuncia, y con una Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (AFDD) que se organizó hacia 1975, la ciudad ofrece un microcosmos donde las grandes coordenadas nacionales (el quiebre democrático, el terror, la transición) se viven a una escala humana y reconocible. Los testimonios que organizan el estudio permiten ver cómo el 10 y el 11 de septiembre de 1973 fueron percibidos desde distintas posiciones de la sociedad chillanense, cómo el miedo se instaló como una temporalidad que excedía ampliamente los días del quiebre y seguía operando, con fuerza, en 1998; y cómo la Iglesia local, con todas sus tensiones internas, fue uno de los pocos espacios donde se podía esconder, denunciar y reconstituir vínculos.

La hipótesis que guía el trabajo es que, en los relatos recogidos en *Chillán* hacia 1998, la memoria del *Golpe* y la dictadura no se organiza como un saber acumulado sino como un trabajo constante de negociación entre el deber de recordar y un miedo aprendido durante los diecisiete años del régimen. Que ese miedo persistiera a veinticinco años del *Golpe* y apenas ocho del fin formal de la dictadura, no es sorprendente: lo relevante es que estructuraba todavía el modo en que se contaba y, sobre todo, el modo en que se callaba. Si ese sedimento sigue operando hoy, a más de cincuenta años, es una pregunta que estos cinco testimonios no permiten responder, pero sí formular. Los relatos muestran que, en 1998, hablar todavía costaba; que el silencio de los vecinos en los días posteriores al 11 de septiembre tenía continuidad con el silencio que entonces rodeaba la pregunta por los desaparecidos; y que la frase de la AFDD, «si estoy en tu memoria, soy parte de la historia» (presente en memoriales, pancartas y proclamas), no era sólo un lema sino una respuesta política a esa estructura de silencio.

El material sobre el que trabajamos está formado por cinco entrevistas realizadas en *Chillán* durante 1998. Los entrevistados fueron el sacerdote José Luis Ysern de Arce; Marco Aurelio Reyes Coca, profesores de la Universidad del Bío-Bío; Dora Cisterna González, esposa del detenido desaparecido Cleofé Urrutia Acevedo; Rosa Leal, esposa del detenido desaparecido Luis Ibarra, militante del MIR; y Guillermina Alarcón Gaete, dueña de casa cuyo testimonio ofrece la mirada de quien vivió el período sin un compromiso político directo. La elección de estas cinco voces obedeció a un criterio cualitativo de cubrir posiciones distintas frente a un mismo proceso: una mirada

eclesiástica involucrada en el refugio de perseguidos, una mirada académica con compromiso democrático, dos miradas de víctimas directas de la violencia estatal y una mirada lateral que permite contrastar.

Conviene señalar una cuestión sobre el origen del artículo. El material que aquí se analiza fue recogido y sistematizado en 1998. La decisión de retomar ese material casi tres décadas después responde a tres consideraciones. La primera es su valor patrimonial: algunos de los entrevistados ya no están vivos, y sus voces conforman un archivo oral que no puede recomponerse. La segunda es la persistencia del problema: la memoria local sobre la dictadura sigue siendo un campo necesario de desarrollar en la historiografía chilena. La tercera es la conveniencia de releer estos testimonios con un aparato conceptual más decantado que el disponible en 1998, sin alterar el contenido de las entrevistas.

El artículo se organiza en cinco secciones. Tras esta introducción, se discute el marco conceptual desde el cual abordamos la memoria histórica, recurriendo a la producción chilena sobre el tema y a los debates latinoamericanos sobre historia reciente. La sección metodológica precisa los criterios de selección, las condiciones de la entrevista, el procedimiento analítico y las consideraciones de reflexividad. Las tres secciones siguientes, que componen los resultados, despliegan los ejes analíticos: la temporalidad del *Golpe* (eje 1), el miedo como estructura cotidiana (eje 2) y la Iglesia chillanense como refugio (eje 3). Un apartado de conclusiones recoge las implicancias del análisis.

DESARROLLO

Cabe una precisión conceptual. La noción de *memoria histórica* con que trabajamos refiere, siguiendo a Milos (2007), a la elaboración social del pasado reciente, allí donde la experiencia vivida de los sujetos encuentra, o no, acogida en la escritura de la historia. No es sinónimo de *memoria colectiva* en el sentido estricto que le da Halbwachs (1968/2004), aunque dialoga con esa tradición; tampoco es exactamente lo que algunas corrientes recientes denominan *memoria socioterritorial*, enfoque que privilegia la inscripción espacial del recuerdo. Reconocemos la fecundidad de esa última línea, pero nuestro trabajo se mantiene en el registro de la memoria histórica porque lo que nos interesa es, siguiendo a Moulian (1997), Garcés (1996), Illanes (2023) y Milos (2007), la relación entre memoria y escritura de la historia, entre experiencia transmitida y saber producido. El territorio aparece aquí no como dimensión analítica autónoma sino como el lugar concreto (Chillán, su plaza, su Obispado, su puente) donde esa relación se juega.

Estudiar la memoria de la dictadura en Chile supone trabajar sobre un objeto que ha sido, por largos períodos, objeto deliberado de silencio. Moulian lo describió con una fórmula que sigue siendo útil: en el Chile posterior a 1990, una «compulsión al olvido» funcionó como condición estructural de la transición, y el bloqueo de la memoria operó como *"una situación repetida en sociedades que vivieron experiencias límites"* (Moulian, 1997, p. 31). Esa formulación nombró un fenómeno que pocos investigadores chilenos se habían atrevido a tematizar: que el silencio no era una falta de memoria, sino un trabajo activo de la sociedad sobre su pasado. La memoria, lejos de ser un depósito de recuerdos, aparecía como un campo de disputa donde se decide qué se conserva, qué se nombra y qué se deja en penumbra.

A esa intuición se suma el aporte de Norbert Lechner (2015), quien planteó que el miedo no era un residuo de la dictadura sino una dimensión constitutiva del orden político chileno postransicional. *"Los miedos son una motivación poderosa de la actividad humana y, en particular, de la acción política […] condicionan nuestras preferencias y conductas tanto o más que nuestros anhelos"* (Lechner, 2015, p. 191). El miedo, así entendido, no se opone a la memoria: la modula. Determina qué se puede decir, en qué tono, ante quién, y qué debe seguir bajo cuerda. La lectura conjunta de Moulian y Lechner permite formular una hipótesis fuerte para abordar los testimonios: lo que aparece como olvido es, muchas veces, una memoria contenida por el miedo aprendido durante diecisiete años de dictadura.

Esta discusión chilena se inscribe en una conversación latinoamericana más amplia. Maurice Halbwachs, aunque europeo, estableció un principio del que no podemos prescindir: toda memoria es social, se construye desde marcos colectivos de referencia, y por tanto es siempre plural (Halbwachs, 1968/2004). Michael Pollak (2006) desarrolló esa intuición en una dirección particularmente productiva para el estudio de regímenes autoritarios al proponer la noción de «*memorias subterráneas*»: aquellos recuerdos que, prohibidos o avergonzados, circulan en los márgenes de la memoria oficial y resurgen cuando las condiciones políticas lo permiten. Elizabeth Jelin (2012), por su parte, al pensar los «*trabajos de la memoria*» en el Cono Sur postdictatorial, mostró que el recuerdo no es un dato sino una práctica, un trabajo activo de individuos y grupos sobre su pasado traumático. Esos tres autores ofrecen un vocabulario que atraviesa nuestro análisis y que permite dialogar con la tradición chilena sin confundirse con ella: Halbwachs para pensar la pluralidad de memorias que convive en *Chillán*; Pollak para leer lo que circula bajo el silencio público; Jelin para asumir que lo que los testimonios registran no es un recuerdo cristalizado sino una elaboración en curso.

Para enfrentar este problema, la historiografía chilena tuvo que reformular sus propios procedimientos. Durante buena parte del siglo XX, la disciplina se había mantenido sujeta a una tradición que privilegiaba el documento escrito, los actores institucionales y los procesos nacionales de larga duración. Como advertía Gabriel Salazar en los años ochenta, esa historia oficial había configurado una identidad histórica nacional conservadora que llevaba a una distribución desigual de la conciencia histórica entre los chilenos (Salazar, 1986). Fue precisamente en dictadura, y en oposición a ella, que se gestó una *Nueva historia* chilena interesada en los sujetos populares, en las experiencias locales y en las fuentes orales. Salazar (1990) formalizó esa línea con *La violencia política popular en las «grandes alamedas»*, un trabajo pionero que incorporó la oralidad y la perspectiva del sujeto popular como fuentes legítimas para reconstruir el siglo XX chileno. María Angélica Illanes, desde su propia trayectoria, sostuvo que la historia social entendida como *«memoriografía»* debía ser *"un texto para el saber del pueblo, alimentándolo del suyo propio"* (Illanes, 2023, contratapa), formulación que reposiciona al historiador como un mediador entre la experiencia y su elaboración pública.

Esta reorientación tuvo consecuencias metodológicas precisas. Mario Garcés desarrolló durante los años ochenta y noventa una práctica sistemática de historia oral aplicada a comunidades populares y a la memoria de la represión. Garcés (1996) explicitó que la oralidad no es un sustituto pobre del documento sino una forma específica de acceso a aquello que el documento no registra: la dimensión vivida de los procesos. Esa premisa abrió el camino para una historiografía atenta a los significados que los sujetos atribuyen a su experiencia, sin renunciar al rigor en el tratamiento de las fuentes. Más tarde, el volumen colectivo coordinado por Garcés et al. (2000) consolidó la memoria como categoría central de la historiografía chilena del período posterior a 1990, reuniendo trabajos de diversos autores que, desde distintas disciplinas, abordaban la segunda mitad del siglo XX chileno.

Pedro Milos (2007) ofreció una sistematización del problema que conviene retener. Distinguiendo entre la historia como *«saber producido»* y la memoria como *«experiencia transmitida»*, Milos planteó que el oficio del historiador frente a episodios traumáticos consiste en restaurar el diálogo entre la memoria y la historia cuando ambos se han distanciado por el olvido historiográfico. Aunque su trabajo aborda un episodio anterior al período que aquí nos ocupa, la operación metodológica que propone es transferible: reconstruir aquello que, vivo en la memoria de sus protagonistas, no encontró acogida en la historia escrita. Los testimonios chillanenses que organizan este estudio se inscriben en esa operación.

La memoria local, en este marco, es una entrada metodológica distinta. Illanes ha insistido, en que la historiografía debe *"potenciar la escritura descentralizada que valore la diversidad cultural y la memoria local de multiplicidad de territorios"* (Neves & González, 2022, p. 703). Esa propuesta tiene una pertinencia específica para el caso que nos ocupa. En la bibliografía chilena sobre memoria y dictadura, el foco provincial ha ganado terreno sólo en los últimos años. Monsálvez (2017; 2019) ha

trabajado sistemáticamente *Concepción* y la Universidad de Concepción bajo dictadura; y Tesche et al. (2021; 2025) han cartografiado los lugares de memoria del Área Metropolitana de Concepción. Pero *Chillán*, pese a su centralidad regional, sigue siendo una zona en gran medida ausente de ese mapa historiográfico. No se trata de una omisión neutral. La dictadura se ejerció en provincia con sociedades concentradas, controles más estrechos y vínculos personales más reconocibles entre víctimas, victimarios y vecinos. Lo que en una ciudad grande puede disolverse en el anonimato, en una capital provincial se inscribe en una geografía conocida: la plaza, la universidad, el obispado, el puente. Acceder a la memoria desde ese registro permite ver cómo las grandes coordenadas nacionales se vivieron en una escala que la historia general no alcanza a captar.

Un último eje conceptual organiza este marco. La Iglesia Católica chilena tuvo, durante la dictadura, un papel que la historiografía ha documentado con detalle, pero que requiere ser abordado desde la memoria local. Cancino (1997) sistematizó el rol de la Iglesia como uno de los pocos espacios institucionales que sostuvieron una posición crítica frente al régimen militar y articularon redes de protección de los perseguidos. Garcés y Nicholls (2024), por su parte, reconstruyeron cómo las iglesias cristianas operaron una infraestructura de defensa de los derechos humanos que excedió largamente la denuncia pública, integrando refugio, asistencia jurídica, ayuda económica y memoria documental. Esa dimensión institucional, sin embargo, se sostuvo en la práctica concreta de sacerdotes, religiosas y laicos en las ciudades y parroquias del país, una historia que en su mayor parte sigue por escribirse a nivel local.

El cruce de estos enfoques permite formular las preguntas que organizarán el análisis de los testimonios. Si la memoria del *Golpe* y la dictadura está atravesada por una compulsión al olvido (Moulian, 1997) y modulada por un miedo aprendido (Lechner, 2015), ¿cómo recuerdan los protagonistas un momento que aún les resulta difícil nombrar? Si la historia oral permite acceder a aquello que el documento no registra (Garcés, 1996), ¿qué nos dicen estos cinco testimonios sobre la dimensión vivida del período 1973-1990 en una ciudad de provincia? Y si la Iglesia local fue un actor central en la defensa de los derechos humanos (Cancino, 1997), ¿cómo se manifiesta esa función en los relatos de quienes la experimentaron como refugio? Las páginas que siguen intentan responder a estas tres preguntas a partir del material reunido en Chillán durante 1998.

METODOLOGÍA

El problema de las temporalidades

Toda investigación basada en testimonios orales debe lidiar con la distancia entre el momento del acontecimiento y el momento del recuerdo. En nuestra investigación esa distancia es doble. Los testimonios fueron recogidos en Chillán durante 1998, a veinticinco años del *Golpe* de Estado y a apenas ocho del fin formal de la dictadura; son retomados ahora, casi tres décadas más tarde, cuando han transcurrido más de cincuenta años desde 1973 y treinta y seis desde el fin del régimen. Esta doble distancia temporal no es un problema accesorio: define el estatus epistemológico del material y exige una elaboración metodológica precisa. Vale la pena recordar, además, que en la discusión historiográfica contemporánea el pasado reciente abarca aproximadamente las últimas cinco décadas, por lo que la dictadura chilena –aun a treinta y seis años de concluida— sigue siendo un objeto propio de la historia reciente, no una historia saldada.

El cuadro siguiente sintetiza las tres temporalidades que organizan el trabajo.

Momento	Año	Distancia respecto al *Golpe*	Función en la investigación
Acontecimientos	1973-1990	0 a 17 años	Objeto histórico estudiado
Recolección de testimonios	1998	25 años	Contexto de producción de las entrevistas
Análisis y publicación	2026	53 años	Contexto de interpretación

Pensar el material desde esta triple inscripción temporal modifica su tratamiento. En 1998, las entrevistas operaban como dispositivo de evocación de un pasado todavía reciente, en un momento político específico marcado por la detención de Augusto Pinochet en Londres (16 de octubre de ese mismo año), hecho que reabrió la discusión pública sobre las violaciones a los derechos humanos. En 2026, esas mismas entrevistas se han convertido en un documento de archivo: una pieza histórica que registra cómo se recordaba en 1998 lo ocurrido entre 1973 y 1990. La consecuencia metodológica es clara, los testimonios actúan como ventanas a la dictadura y como registros situados de una memoria particular en un momento específico de la transición chilena. Esta es la operación que Milos (2007) describe como restaurar el diálogo entre memoria e historia en aquellos episodios donde el olvido historiográfico se ha impuesto sobre la experiencia vivida.

De esta nueva inscripción se desprenden tres consecuencias prácticas. Primero, el archivo está cerrado: no es posible reentrevistar, repreguntar ni profundizar en aquello que quedó implícito o sugerido. Segundo, algunos entrevistados ya no están vivos, lo que confiere al material un valor patrimonial irrecuperable. Tercero, los silencios, las dudas y los desvíos del relato no son ya sólo respuestas a las preguntas de quien entrevista: son rasgos del documento que conviene interpretar como parte del testimonio mismo.

Caracterización

El material está compuesto por cinco entrevistas realizadas en *Chillán* durante 1998. La selección de los entrevistados se hizo siguiendo un criterio cualitativo de diversidad de posiciones frente al período. No pretendemos que estas cinco voces representen a la sociedad chillanense en su conjunto, pero sí que ofrezcan aproximaciones a posiciones diferenciadas desde las cuales el período 1973-1990 fue vivido y recordado. La tabla que sigue caracteriza los testimonios.

Entrevistado/a	Posición en 1973	Vínculo con el período	Posición de enunciación en 1998
Padre José Luis Ysern de Arce	Sacerdote, doctor en Psicología, asesor AUC, profesor Universidad de Chile sede Chillán	Refugio activo de perseguidos desde el 11 de septiembre; rescate de detenidos; denuncia	Profesor Universidad del Bío-Bío, sacerdote en ejercicio
Marco Aurelio Reyes Coca	Académico, Universidad de Chile sede Chillán	Testigo democrático del *Golpe*; experiencia personal de fiscalía militar	Decano de Facultad, académico Universidad del Bío-Bío
Dora Cisterna González	Dueña de casa, esposa de Cleofé Urrutia Acevedo, militante del Partido Comunista	Esposa de detenido desaparecido (3 de octubre de 1973); miembro de la AFDD de Chillán desde 1975	Dirigenta de la Agrupación
Rosa Leal	Dueña de casa, esposa de Luis Ibarra, militante del MIR; embarazada de 6 meses al momento de la detención de su esposo	Esposa de detenido desaparecido (23 de septiembre de 1973); miembro de la AFDD desde 1976	Miembro activa de la Agrupación
Guillermina Alarcón Gaete	Dueña de casa; se casó el 10 de septiembre de 1973	Testigo lateral, sin compromiso político directo	Vecina de Villa Libertad Oriente, Chillán

Esta composición permite cubrir cuatro posiciones diferenciables: una mirada eclesiástica involucrada en la red de protección de perseguidos (Ysern); una mirada académica con compromiso democrático, pero sin militancia partidista (Reyes); dos miradas de víctimas directas de la represión, ambas mujeres, ambas familiares de detenidos desaparecidos (Cisterna, Leal); y una mirada lateral, sin compromiso político, que permite contrastar (Alarcón). La diversidad de género, generación y posición política habilita una lectura interpretativa.

Ejes y categorías de análisis

El análisis se organiza en tres ejes temáticos, definidos a partir de una primera lectura completa de las entrevistas y validados por su recurrencia en los cinco testimonios. Estos ejes —la temporalidad del *Golpe*, el miedo como estructura cotidiana y la Iglesia chillanense como refugio— reformulan los cuatro ejes originales de la tesis de 1998 (hechos, sentimientos, amor y familia, relato

de situaciones) en una agrupación más operativa para los fines del artículo. La tabla que sigue presenta los tres ejes con sus respectivas categorías.

Eje	Categorías de análisis	Pregunta orientadora
1. La temporalidad del *Golpe*	Premoniciones del 10 de septiembre; reacciones del 11 de septiembre; sentimientos asociados; diferenciación de la experiencia según posición social y de género	¿Cómo se recuerda el momento del quiebre?
2. El miedo como estructura cotidiana	Silencio de los vecinos; restricciones de la vida pública (toque de queda, allanamientos); efectos sobre la familia y la pareja; persistencia del miedo en 1998	¿Cómo organiza el miedo el recuerdo y el silencio?
3. La Iglesia chillanense como refugio	El Obispado como espacio de protección; el Comité Pro Paz y la Vicaría de la Solidaridad como referentes; redes de rescate; amenazas a quienes denunciaron; el caso del Puente El Ala	¿Qué función cumple la Iglesia local en los relatos de quienes la experimentaron?

En la discusión reciente sobre memoria se ha propuesto trabajar con dimensiones como temporalidad, emoción y espacio (Tesche et al., 2021; 2025), enfoque que ha mostrado su productividad en el estudio de los lugares de memoria del Área Metropolitana de Concepción. Sin embargo, nuestra aproximación al miedo no es la emoción en general: es, siguiendo a Lechner (2015), una categoría política e histórica específica, con una genealogía propia en la discusión chilena sobre dictadura y transición. Nuestra Iglesia no es sólo un espacio: es un actor histórico, con una temporalidad y una densidad institucional que exceden la dimensión espacial.

Se reconoce que existen otros núcleos temáticos en las entrevistas –la reconciliación, el Informe Rettig, la transición, el rol de los partidos políticos— que aparecen mencionados pero que exceden los límites de este artículo. La selección responde a la pregunta central planteada en la introducción: cómo la memoria del *Golpe* y la dictadura se organiza, en los testimonios chillanenses de 1998, en torno a la tensión entre el deber de recordar y el miedo aprendido, y cómo la Iglesia local opera como un nudo específico de esa memoria.

Procedimiento de análisis

El análisis sigue cuatro pasos de carácter temático-interpretativo. Primero, lectura completa de las cinco entrevistas para identificar los pasajes pertinentes a cada eje; cada pasaje se marcó con el eje al que correspondía y la categoría dentro de él. Segundo, organización de los fragmentos en una matriz comparativa que cruza entrevistados y categorías, lo que permite ver convergencias y divergencias entre los cinco testimonios para una misma categoría. Tercero, lectura interpretativa de cada eje, atendiendo tanto al contenido manifiesto del relato como a sus dimensiones implícitas: silencios, vacilaciones, cambios de registro, indicaciones de emoción registradas por la autora original en el momento de la transcripción. Cuarto, interpretación de los testimonios en diálogo con el marco conceptual presentado en la sección anterior, buscando la densificación mutua entre material empírico y herramientas conceptuales.

La premisa metodológica que organiza este procedimiento es la formulada por Garcés (1996) cuando sostiene que la historia oral no es un sustituto pobre del documento sino una forma específica de acceso a aquello que el documento no registra: la dimensión vivida y los significados que los sujetos atribuyen a su experiencia. En consecuencia, no buscamos en estos testimonios la confirmación factual de procesos ya conocidos, sino la elaboración subjetiva con la que sus protagonistas dan sentido a una historia que los marcó.

Reflexividad

Trabajar con datos producidos casi tres décadas atrás exige una reflexividad específica. Tres dimensiones son particularmente importantes.

- La primera es la posición de quien realizó las entrevistas. En 1998, se trataba de una estudiante de pedagogía en historia y geografía, joven, mujer, chillanense, formándose en una universidad regional. Esta posición habilitó accesos –la cercanía geográfica, la confianza local, la simpatía intergeneracional— pero también marcó límites: no insistió

en ciertos temas, evitó algunas preguntas, dejó pasar silencios. Esas decisiones configuran el material. Lo leemos hoy sabiendo que fue producido en esas condiciones.

- La segunda dimensión es la mediación de la grabadora. En al menos tres de las entrevistas, los propios entrevistados mencionan la incomodidad ante el dispositivo: *"no les resultaba cómodo contar su relato"*, *"se le olvida a uno las cosas que quiere contar"*, anota la autora. La señora Alarcón, al cerrarse la grabación, relató una historia que la grabadora capturó sólo en parte. Estas marcas son indicios sobre los límites del registro: lo que quedó fuera no está perdido del todo, pero opera como vacío significante en el documento.
- La tercera dimensión es el contexto político de la entrevista. Las cinco fueron realizadas durante 1998, en torno al momento en que Pinochet fue detenido en Londres. Varios entrevistados aluden directa o indirectamente a ese hecho. El testimonio no es atemporal, sino que está marcado por una coyuntura específica en la que la memoria de la dictadura volvió al primer plano de la discusión pública chilena. Esa coyuntura es parte del material.

RESULTADOS

La temporalidad del *Golpe*: el 10 y el 11 de septiembre en la memoria chillanense

Lo primero que muestran los testimonios es que, para los cinco entrevistados, el 10 de septiembre de 1973 no fue el mismo día. Para quienes ocupaban posiciones públicas o tenían vínculos políticos, ese lunes era ya un día atravesado por presagios. El Padre José Luis Ysern recuerda con precisión:

> *"El 10 de septiembre de 1973, lo recuerdo como un día, eh… en que el Golpe de Estado, y sobre todo para los que tenemos sensibilidad social –entre los que me cuento, te lo digo con humildad, yo creo que sí, soy un hombre con sensibilidad social—, lo respirábamos en el ambiente. Yo diría que aquel 11, el 10 de septiembre, se respiraba en el ambiente que algo venía, porque ya había habido muchos problemas, las radios se veían como respiraban, se veía cómo había respirado el congreso, se veía cómo se había pronunciado el tribunal supremo […] y por eso el mismo 10 de septiembre, cuando se veían los enfrentamientos en la plaza de armas de nuestra ciudad, se veía los distintos grupos de jóvenes de esta misma Universidad, cuando era Universidad de Chile, cómo se enfrentaban en la plaza, se veía que no tardaría mucho en venir algo"* (Ysern, entrevista, 1998).

Marco Aurelio Reyes confirma esa atmósfera desde otra posición. Académico, no militante, recuerda los días previos al *Golpe* como días tensos, con presencia militar visible, y operativos en la propia Universidad:

> *"…esos días fueron de mucha inquietud, fueron días tensos, días tensos, de muchos militares en las calles, porque justamente había un estado de conmoción interna, creo que estaba la ley de control de armas en ese momento. Los militares salían a las calles, se veían a cada rato militares el día 10 y el día 11, por ejemplo, incluso en la misma Universidad. Nosotros trabajábamos en la plaza de armas en el edificio Santa Cecilia […] y en uno de…, no sé si el día 10 o anteriormente […], llegaron los militares hasta ahí buscando armas, armamento…"* (Reyes, entrevista, 1998).

Ambos relatos coinciden en un punto clave: el espacio público de *Chillán* –la plaza de armas, la Universidad de Chile, las calles del centro— estaba ya marcado por la inminencia. Quienes circulaban por ese espacio leían las señales. La plaza de armas funcionaba en esos días como un termómetro político de la ciudad, atravesada por enfrentamientos entre grupos juveniles que el sacerdote y el académico podían leer desde sus respectivas ventanas: la del Obispado y la del edificio Santa Cecilia.

Frente a esos dos relatos, los testimonios de las tres mujeres entrevistadas dibujan otra temporalidad. Para Dora Cisterna, esposa de un militante del Partido Comunista que sería detenido el 3 de octubre:

> *"El día 10 fue un día pa' nosotras, dueñas de casa con mis hijos, con mi marido, él salió a trabajar, nada hacía pensar que podía haber un golpe de Estado; día normal, al menos yo lo vi así, yo como dueña de casa"* (Cisterna, entrevista, 1998).

Rosa Leal, embarazada de seis meses cuando su marido militante del MIR fue detenido el 23 de septiembre, recuerda el día 10 con palabras casi idénticas: *"El 10 de septiembre fue un día igual que todos los días antes del 11 de septiembre. [Él] Fue a trabajar, fue normal"* (Leal, entrevista, 1998). Guillermina Alarcón ofrece la versión más nítida de esta otra temporalidad: ella misma se casó el 10 de septiembre. *"…andaba en el [Registro] Civil, el 10 de septiembre, y el 11 fue el Golpe"* (Alarcón, entrevista, 1998).

En los relatos que trabajamos, el saber sobre el inminente quiebre institucional circulaba donde se discutía política y no circulaba donde no se la discutía. Esa doble inscripción no es exclusiva de *Chillán* ni de 1973 –hay testimonios de la misma coyuntura donde la premonición alcanzó también la intimidad doméstica—, pero sí es el patrón que estos cinco relatos permiten identificar.

Las tres mujeres declaran, además, que no sabían qué era un *golpe* de Estado. *"Yo no sabía lo que era un golpe de Estado, nunca había pasado nada"*, dice Rosa Leal (entrevista, 1998).

El 11 unifica las temporalidades. Ya nadie puede no saber. El Padre Ysern recuerda haber estado en clases cuando le avisaron:

> *"El día 11, yo estaba en clase […] Estaba en clases esa mañana […] cuando llegó un auxiliar a decirme que saliera de clases y nos fuéramos a casa porque se acababa de producir un golpe de Estado. Y efectivamente, salimos de clases, y mientras pasé desde frente la plaza al otro lado donde está el obispado, ya vi todo el aparataje militar que se había tomado la gobernación, que en ese tiempo se llamaba Intendencia. […] Ya estaba todo, ya se estaba asaltando las ametralladoras, estaban los soldados con traje de campaña recorriendo todo entero"* (Ysern, entrevista, 1998).

Mientras cruzaba la plaza, el sacerdote pensó que el *Golpe* sería *«a la chilena»* y que no se dispararía un solo tiro. *"Cuán equivocado estuve"*, concluye. La ingenuidad relatada es propia del registro de la entrevista de 1998: el hablante mira al pasado desde el lugar de quien ya sabe lo que vino después. Esa mirada retrospectiva, ese ir y venir entre el *yo* del 11 de septiembre de 1973 y el *yo* del 1998 que lo recuerda, es estructural en el material.

Marco Aurelio Reyes recuerda haber salido a la calle con sus hijas y haber encontrado el *Golpe* ya en curso:

> *"…yo del día 11 de septiembre me acuerdo perfectamente […] era el día del maestro, todavía me acuerdo. Salgo con mis chiquillas, yo tenía mis dos niñitas mayores; eran chiquitas, en el 73 […]. Salieron a la escuela, y… y… yo las acompañé hasta la plaza, eh… porque iban con un ramo de flores a su profesora. Yo las dejé, pero yo no veía nada […]. Como me vuelvo, y de repente estoy en la plaza conversando con algún amigo, y alguien me dice «bueno, ¿y no has escuchado la radio? Están los milicos, están hablando con bandos, qué sé yo, derrocaron el gobierno»"* (Reyes, entrevista, 1998).

Era el Día del Profesor. Reyes acompañaba a sus hijas con un ramo de flores para su maestra. El gesto cotidiano de dejar a sus hijas en la escuela se cruza con la noticia del *Golpe* en la misma plaza. La memoria conserva esa simultaneidad como dato denso; el horror entra por una mañana corriente. La plaza de armas, que el día anterior había sido escenario de enfrentamientos, en ese 11 es el lugar donde la noticia se enuncia entre amigos.

Para las tres mujeres entrevistadas, el 11 llega como noticia que les traen otros. A Dora Cisterna se lo viene a avisar una vecina de la Avenida España. Rosa Leal recuerda la detención de su marido esa misma noche. Guillermina Alarcón resume su día 11 con una frase: *"Harto mala la noticia, porque tenían que andar por aquí y por allá, tenía que uno estar temprano en la casa […] todo era miedo, uno tenía miedo de salir afuera"* (Alarcón, entrevista, 1998). El miedo aparece nombrado, en el relato de la señora Alarcón, antes de cualquier otro contenido. No hay narración del acontecimiento, sino nombramiento del afecto.

Cuando se les pregunta por los sentimientos asociados al 11 de septiembre, los testimonios despliegan un repertorio coincidente. El Padre Ysern (entrevista, 1998) habla *"de frustración, de pena, de ver que un proyecto que había sido tan bonito se fue haciendo irrealizable"*. Marco A. Reyes (entrevista, 1998) resume el día con dos frases repetidas: *"…fue un día triste, un día triste, porque no entendía nada uno"*.

Dora Cisterna, en cambio, marca su distancia con una formulación reveladora:

> *"…no sé, si yo era tan niña todavía, que no me llamó mucho la atención, pero sí vi que mi marido se preocupó y apenas se duchó, salió, porque él tenía ideas políticas, entonces entendía lo que era un golpe de Estado"* (Cisterna, entrevista, 1998).

Dora Cisterna tenía veinticuatro años en 1973, no era una niña. Su descripción no es factual: es una formulación que sitúa, en 1998, el momento del *Golpe* como aquel en que aún no había despertado políticamente. Más adelante, en la misma entrevista, lo dice con claridad: *"yo desperté el 11 de septiembre del '73"* (Cisterna, entrevista, 1998). El verbo despertar, en su uso, no nombra una toma de conciencia gradual sino el momento exacto en que la vida personal se ve interpelada por la historia. La detención y desaparición de su esposo, tres semanas después, completarían ese despertar.

Rosa Leal no responde con palabras. Frente a la pregunta sobre lo que sintió, la entrevista registra: *«(silencio)»*. Más tarde, cuando la autora le pregunta qué siente al recordar esos hechos, la transcripción anota: *«Dolor… (llora)»*. El testimonio incluye los silencios y las lágrimas como parte del relato. Leídos a casi tres décadas de distancia, esos vacíos del registro no se llenan; son la huella de un dolor que en 1998 todavía no podía decirse, y que tampoco se dirá ahora, porque el material está cerrado. Como archivo, el silencio queda inscrito como tal.

El miedo como estructura cotidiana

Si el *Golpe* inaugura una nueva temporalidad, lo que se instala después, en los cinco relatos, es una forma específica de organizar la vida cotidiana: el miedo. Dora Cisterna describe la respuesta inmediata de su entorno tras la detención de su esposo:

> *"…los vecinos no comentaban prácticamente nada, porque desde aquel… desde ese momento nosotros, digo nosotros porque considero a mis hijos, nos miraron, ya no nos saludaban, ya andaban como vigilando, como mirando, los mismos vecinos. Y para ellos era como si tuviéramos lepra, nos quitaron el saludo, todas esas cosas" (Cisterna, entrevista, 1998).*

La señora Cisterna nombra con precisión el mecanismo por el cual el terror estatal se reproduce a nivel comunitario: la víctima del régimen es marcada socialmente, los vecinos no la acompañan, el saludo se retira. El miedo no funciona sólo como sentimiento individual; opera como un dispositivo de aislamiento social. La inclusión que la propia señora Cisterna hace de sus hijos en el pronombre *«nosotros»* (*"digo nosotros porque considero a mis hijos"*) señala que el aislamiento alcanza también a las nuevas generaciones. La marca no se hereda biológicamente, pero se transmite socialmente. Lo que Pollak (2006) llamaría una memoria subterránea empieza a formarse exactamente ahí: en los relatos que, aislados de la escucha pública, circulan sólo entre quienes quedaron marcados.

Marco A. Reyes corrobora esta lectura desde otra posición:

> *"Con temor, con temor. Inmediatamente empezó el temor, la gente empezó a desconfiar de todo. Uno desconfiaba de hablar fuerte, y eso duró mucho, muchísimos años. Hubo temor, temor que de repente lo llevaran preso por cualquier cosa, que lo torturaran, se sabían las torturas. Y sobre todo […] una inestabilidad laboral terrible […] Todos, todos, todos, todos en la Universidad aquí, quedamos todos en calidad de interinos…"* (Reyes, entrevista, 1998).

Lo que se reorganiza es la sociabilidad misma, el volumen de la voz, la posibilidad de la conversación. Hablar bajo, y por mucho tiempo, se convierte en una forma de subsistencia. La repetición cuádruple del *«todos»* en la última frase del académico subraya el alcance: la Universidad entera, sin excepción, quedó en condición precaria, *"esperando que nos dijeran «aquí Ud. no sigue más»"* (Reyes, entrevista, 1998).

El toque de queda emerge como un marco temporal que reorganiza la vida cotidiana. Reyes lo recuerda con detalle:

> *"…el toque de queda estuvo hasta bastante años después. Fue a las ocho de la noche, después hasta las 10, después a las 12, y después de 2 a 5 de la mañana, 6 de la mañana, y que ahí terminó al final y uno podía andar en la calle en la noche. Toda la gente andaba preocupada. Yo diría que todo esto se condicionó a lo que estaba viviendo el país: un país quebrado, un país dividido, un país atemorizado, un país con miedo…"* (Reyes, entrevista, 1998).

Guillermina Alarcón (entrevista, 1998) lo formula desde el ritmo de las tareas domésticas: *"…todo había que hacerlo todo rápido, había que ir a comprar, todo rápido, si no era la hora, porque a las 7 de la tarde se suponía que era el… como se llama esto… ¿el que ponía la hora?"*. La autora le ofrece la expresión *«toque de queda»*. *"Eso, el toque de queda"*, responde Alarcón. El hecho de que en 1998 le cueste nombrar el concepto sugiere que veinticinco años después la palabra ya no circula con la naturalidad que tuvo entonces, pero la experiencia del apuro permanece intacta. La señora Alarcón olvida la palabra, pero recuerda el ritmo.

Reyes agrega una restricción específica de la sociabilidad masculina, ilustrada con una anécdota que la entrevista reconstruye en detalle: el episodio del chanchito asado en el local *«Mi Quinta»* en 1976 o 1977, que terminó con varios de los comensales citados a la Fiscalía Militar por sospecha de *«célula del partido socialista»*. En dicho establecimiento se reunió un grupo heterogéneo –profesores de la Universidad, un mecánico, un sastre y un muchacho del mercado— para faenar y comer un cerdo. Mientras disfrutaban de un momento de esparcimiento, llegó al lugar otro grupo que mató un cordero junto al primer grupo; al poco tiempo ambos grupos entablaron conversación. Dos días después, los integrantes del primer grupo fueron citados a la fiscalía militar porque los creían integrantes de una célula del partido socialista; los denunciantes, según señaló el fiscal militar, eran parte de la Central Nacional de Informaciones (CNI).

La regla no escrita era simple: cuatro o más adultos reunidos podían ser interpretados como célula política. Las sociabilidades hasta entonces banales (comer, conversar, beber) quedan bajo sospecha estructural. El miedo no se limita a quienes habían tenido militancia; alcanza también a quienes simplemente se reúnen.

El Padre Ysern, que acompañó pastoralmente a muchas familias afectadas, ofrece un diagnóstico desde la institución eclesial:

> *"…las parejas, pololos, alumnos míos de la Universidad, algunos que iban a casarse incluso, se desintegraron. Matrimonios se desintegraron al desaparecer alguno de los miembros. Normalmente era el hombre el que desaparecía. Hijos a los que les tuve que dar la noticia de la muerte de su padre, o padres a los que le tuve que dar la noticia de la muerte de su hijo, cuando ya de alguna manera nos habíamos enterado […] En una palabra, te diría que las familias que fueron afectadas de esto sufrieron un verdadero trauma. Se deshicieron familias"* (Ysern, entrevista, 1998).

Marco A. Reyes coincide y agrega un dato sobre los efectos diferenciados según género: *"Tuvimos amigos presos, las mujeres los dejaron, se fueron, se fueron solas, como pudieron. Yo creo que hubo una desestructuración de la familia que se vio terriblemente afectada"*. El testimonio del académico introduce una complejidad que el del sacerdote no recoge: no sólo desapareció el hombre por la fuerza estatal; en algunos casos las mujeres también se fueron, agotadas, atemorizadas o sin recursos.

Pero los testimonios más nítidos sobre la desestructuración familiar son las dos respuestas, casi lacónicas, de las señoras Cisterna y Leal cuando se les pregunta por su vida de pareja después del *Golpe*. Dora Cisterna responde: *"No, terminó el 3 de octubre del '73"*. Rosa Leal: *"De todas maneras, se terminó"*. Los testimonios detallados de Ysern y Reyes describen el fenómeno desde afuera; estas dos frases breves lo nombran desde adentro. Una pareja *«se termina»* cuando uno de los dos desaparece. Lo que sigue, para las viudas sin tumba, es la asunción del doble rol parental, el aprendizaje político tardío y, en algunos casos, la incorporación a la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos.

Dora Cisterna lo describe con la precisión de quien ha contado esta historia muchas veces:

> *"…desde el desaparecimiento de mi marido tuve que asumir los dos roles, de papá y mamá. Tenía 5 hijos, aún no eran adolescentes, tenía una guagua de meses, y la vida fue difícil, pero siempre nos propusimos rehabilitar el nombre de mi compañero, tratando que mis hijos se educaran, enseñándoles buenos valores, llevados por la senda del bien. Y gracias a eso salí adelante, y también con la ayuda de Dios"* (Cisterna, entrevista, 1998).

La transmisión generacional de la dignidad del padre desaparecido. La educación de los hijos opera, en este relato, como una forma de resistencia al estigma. La señora Cisterna asume, junto al doble rol parental, una tarea política implícita de memoria familiar que puede leerse, siguiendo a Jelin (2012), como uno de esos *«trabajos de la memoria»* que se sostienen en el tiempo largo y que son, antes que registro de un pasado, intervención activa sobre su significado presente.

Una de las preguntas que la autora formula con sistematicidad es si en 1998 cuesta hablar del tema. Las respuestas dibujan una persistencia clara. Reyes (entrevista, 1998) señala que *"…hay gente que conversa conmigo y me dice, «ahí va este militar, este era del CNI»; como que tienen miedo. Oye, por supuesto en los lugares públicos tú no podías hablar nada, era mejor no tocar el tema"*. Dora Cisterna ofrece la formulación más precisa respecto a sentir temor:

> *"Siempre, incluso hasta ahora. Yo creo, después de 25 años, todavía hay gente que tiene miedo, no se atreve a decir las cosas"* (Cisterna, entrevista, 1998).

Lo que ella afirma es que, a veinticinco años del *Golpe* y a apenas ocho del fin formal de la dictadura, el miedo seguía dictando qué se podía y qué no se podía decir. Ese hallazgo es sostenible por los cinco testimonios: en 1998, el miedo era aún una temporalidad activa, no un recuerdo. Un miedo aprendido durante diecisiete años no se disuelve con la mera distancia temporal, y que su persistencia en 1998 anticipa la que Lechner (2015) formularía pocos años después como dimensión constitutiva del orden político postransicional. Esa continuidad, inscrita ya en otra clave en la voz de la señora Cisterna, es una de las aperturas que estos testimonios dejan a investigaciones futuras.

El Padre Ysern reflexiona sobre esa misma persistencia desde una perspectiva pastoral:

> *"…una de las cosas que más me ha dolido […] ha sido el querer olvidar todo esto a tal punto que algunas personas en Chile todavía afirman que esto no ocurrió. Y eso me duele mucho, primero porque parece que creen que uno es tonto […] y otra porque, eh… es pensar que uno pueda mentir. Y estas cosas no se mienten"* (Ysern, entrevista, 1998).

La indignación del sacerdote tiene un doble destinatario: quienes niegan la magnitud de lo ocurrido, y quienes –tal vez sin negarlo del todo— prefieren no escuchar a quienes lo presenciaron. Cuando agrega *"estas cosas no se mienten"*, está nombrando una verdad testimonial que no necesita

ratificación documental para sostenerse. La memoria de quien vio cadáveres en el Puente *El Ala* no requiere prueba, sino escucha.

La Iglesia chillanense como refugio

El tercer eje del análisis se concentra en el rol específico que cumplió la Iglesia local en la protección de perseguidos y en la articulación de la denuncia. El testimonio del Padre Ysern es aquí la fuente principal, aunque se cruza con confirmaciones desde otras posiciones. Su declaración sobre el mismo 11 de septiembre es categórica:

> *"Ahí yo, el mismo 11 de septiembre, mi casa, donde yo vivo, el Obispado de Chillán, se convirtió en refugio de perseguidos, y empezamos a esconder gente desde ese mismo día. Tú conoces a los jóvenes de AUC [Asociación de Universitarios Católicos]. […] yo recuerdo emocionadamente a los chicos y chicas de aquel tiempo de la Universidad, que se jugaron el pellejo en defender a los compañeros suyos que estaban siendo perseguidos"* (Ysern, entrevista, 1998).

La inmediatez es lo que importa subrayar. No hay un período de espera, de evaluación o de cálculo. Desde el mismo día del *Golpe*, el Obispado funciona como espacio de refugio. El refugio no es sólo institucional, es también una red de jóvenes laicos que asume riesgos directos. La Iglesia local, en este registro, no actúa como cuerpo jerárquico monolítico, sino como rearticulación del tejido social: personas concretas (sacerdotes, religiosas, jóvenes laicos) que en ciertos momentos se exponen materialmente. Esa infraestructura local de defensa, reconstruida en escala nacional por Garcés y Nicholls (2024), aparece aquí en su versión encarnada.

Uno de los relatos más extensos del material es el del rescate de una joven militante perseguida por la DINA. Ysern lo cuenta con detalle y con humor, como una *"película del FBI"*. La joven era pareja de un militante del MIR, y la DINA la seguía sistemáticamente para tratar de obtener información sobre él. El sacerdote describe la organización del operativo:

> *"…sin darnos cuenta habíamos desarrollado un código, habíamos desarrollado palabras claves, en griego, en latín, y siempre hablando desde cabinas públicas, pues sabíamos que teníamos pinchados los teléfonos del obispado, porque estaban pinchados todos. Así que desde cabinas públicas haciendo contactos para ver cómo a esta niña la sacábamos de Chile"* (Ysern, entrevista, 1998).

La operación incluyó vestir a la joven con un hábito de monja, trasladarla en una citroneta desde *Chillán* hasta *Santiago*, coordinarse con otra congregación religiosa que la recibiría por un día, sincronizar el ingreso a una embajada a una hora exacta del día (cuando el sol obligaba a los carabineros a moverse de su puesto frente a la puerta). El relato del sacerdote tiene la estructura de una historia de espionaje, pero su carga afectiva es otra. Hay un detalle que retiene con particular emoción:

> *"De pronto vemos que la chica se vuelve, y dijimos «Dios mío, ¿qué le pasó?». Y saber a lo que volvió: a darnos un beso. Ella no quería irse así sin despedirse, y nosotros de repente decíamos después con mi amigo cura «Tú sabes que ese beso le podría haber costado la vida». Se podría haber atrasado, pero ella no podía irse sin este gesto de gratitud tan femenino"* (Ysern, entrevista, 1998).

El detalle es importante porque muestra una dimensión del trabajo de la Iglesia que rara vez aparece en la historia institucional: la dimensión afectiva, la calidad del vínculo entre protectores y protegidos. El testimonio incorpora luego un cierre que tiene la fuerza de un símbolo: la joven encontró, en el bolsillo del hábito, un mensaje de la dueña de este –una monja alemana apreciada por el Padre Ysern— que decía *"Dios bendiga y proteja a la nueva monjita"*.

Una segunda dimensión del trabajo del Obispado fue la denuncia. Ysern relata haber acudido al Puente *El Ala* (ubicado al sureste de la ciudad, sobre el río *Ñuble*, utilizado por efectivos militares

como lugar de fusilamientos y abandono de cuerpos en los días posteriores al *Golpe*) para constatar la muerte de detenidos:

> *"Me tocó con otro sacerdote el triste hecho de tener que ir al Puente El Ala, una vez que supimos que había habido fusilamientos allí, el fatídico Puente El Ala. Y ahí vi cadáveres que habían sido acribillados a balazos. Me tocó denunciarlo, pero también me tocó la experiencia de que nuestras denuncias no sirvieron para nada, que la gente se riera de nosotros, y que nos pusieran apellidos y apelativos muy poco felices, y que recibiéramos también nosotros los sacerdotes amenazas, muchas amenazas"* (Ysern, entrevista, 1998).

Las amenazas se materializaron de formas particularmente siniestras, *"incluso con el mal gusto de alguna calavera de regalo, calavera de juguete, diciéndome que la próxima sería la mía si no me callaba"*. El testimonio combina la dignidad de quien cumple un deber pastoral con la lucidez de quien reconoce los límites de su denuncia.

Marco Reyes corrobora desde otra posición la importancia del Puente *El Ala* en la memoria local. Recordando a un colega académico asesinado:

> *"Por lo menos un profesor de la Universidad que murió, Francisco Sánchez, que después hemos sabido que lo mataron en el Puente El Ala, por equivocación. O sea, buscaban a otra persona, y lo sacaron en la noche, en donde está la foto de Sánchez en la calle Libertad. Esa era la casa de Francisco. Era un gran amigo mío, era caballero; lo mataron"* (Reyes, entrevista, 1998).

Ysern sitúa el trabajo local en una arquitectura institucional más amplia. La iglesia chillanense no actuó aislada sino articulada con dos iniciativas nacionales: el «Comité Pro Paz», formado en 1973 por los obispos católicos y luteranos en una composición ecuménica notable para la época, y la «Vicaría de la Solidaridad», creada por el Cardenal Raúl Silva Henríquez en 1976 tras el cierre del Comité Pro Paz por presión del régimen. El testimonio del Padre Ysern reconoce con cierta amargura que la jerarquía católica no fue homogéneamente solidaria:

> *"…a mí me hubiera gustado que toda la jerarquía de la Iglesia hubiera estado en la línea del gran hombre que fue el Cardenal Silva Henríquez. Y a veces lo veía un poco solo. Pero gracias a Dios las cosas como son en Chile, en eso nos favoreció el centralismo, y estoy seguro que la gente en su mayoría tuvo buena opinión de la Iglesia"* (Ysern, entrevista, 1998).

La paradoja que el sacerdote nombra es notable: el centralismo chileno, generalmente criticado, favoreció en este caso la imagen pública de la Iglesia, porque Silva Henríquez *irradiaba* desde Santiago una posición que no toda la jerarquía compartía. La Vicaría, institución conocida en todo el mundo según las palabras del Padre Ysern, se sostenía en redes locales como la del propio obispado de *Chillán*, donde sacerdotes, religiosas y jóvenes laicos asumían los riesgos del trabajo cotidiano de protección y denuncia.

Recordando el mismo 11 de septiembre, el sacerdote describe lo que vio desde las ventanas del obispado:

> *"…yo pude ver que chicos de Patria y Libertad señalaban con su dedo a gente por la plaza de armas y cómo algunos soldados corrían detrás de esos señalados, lo cual a mí me pareció indigno, indigno para un uniforme militar […] correr por las calles de una ciudad persiguiendo a gente […]. Gente señalada por personas que en Chillán nos conocemos todos…"* (Ysern, entrevista, 1998).

En *Santiago*, los aparatos represivos operaban con cierto grado de anonimato; en *Chillán*, la persecución era hecha por personas con nombre y apellido conocido, señalando a otras personas con nombre y apellido conocido.

Esa proximidad explica, en parte, por qué Dora Cisterna podía decir que sus vecinos la trataron *"como si tuviéramos lepra"*: el reconocimiento mutuo no era anónimo, era personal. El que dejaba de saludar había, antes, saludado. El que vigilaba desde la vereda de enfrente era un conocido. Y esa misma proximidad, leída en clave de la historia local que propone Illanes (en Neves & González, 2022) cuando llama a una escritura descentralizada que valore la memoria de la multiplicidad de territorios, hace de la memoria chillanense un objeto historiográfico singular.

La frase del Padre Ysern, así leída, hace algo más que describir un fenómeno: nombra la condición bajo la cual una memoria local de la dictadura puede ser, todavía hoy, escrita. En Chillán, conocer a todos era condición de la denuncia y condición del miedo. Era condición del refugio y condición del señalamiento. Era condición de la solidaridad y condición del aislamiento. Esa ambivalencia, que ninguna lectura nacional alcanza a captar, es lo que estos cinco testimonios permiten asomar.

CONCLUSIONES

Al iniciar este artículo nos propusimos preguntar por el estado de la memoria histórica en una ciudad de provincia chilena durante el período 1973-1990, Los tres ejes que organizaron el análisis (la temporalidad del *Golpe*, el miedo como estructura cotidiana y la Iglesia chillanense como refugio) permitieron desplegar rasgos específicos de esa memoria que la historiografía nacional, predominantemente centrada en Santiago, no alcanza a registrar del todo. Conviene cerrar el trabajo con cinco consideraciones que sintetizan los hallazgos y abren preguntas para investigaciones futuras.

En primer lugar, los testimonios reunidos muestran que la memoria del *Golpe* no es una sola. El 10 y el 11 de septiembre de 1973 fueron recordados de manera radicalmente distinta según la posición social, política y de género de quien recuerda. Donde el Padre Ysern y el profesor Reyes *respiraron* el ambiente y leyeron las señales en la plaza de armas, las señoras Cisterna, Leal y Alarcón vivieron el 10 como un día corriente. Esta disparidad es el rasgo más significativo de los testimonios reunidos: muestra cómo, en los relatos que trabajamos, la circulación del saber político en una ciudad provinciana de los años setenta estaba estructurada por espacios diferenciados. Esta observación tiene consecuencias para la propia idea de memoria nacional: antes de que existiera una memoria compartida del *Golpe*, las experiencias de ese día ya eran plurales, en el sentido estricto que Halbwachs (1968/2004) dio a esa noción.

En segundo lugar, el miedo emerge en estos testimonios como una temporalidad larga, no como un episodio. Las cinco voces, cada una desde su lugar, dan cuenta de un miedo que se instala el 11 de septiembre de 1973 pero que no se disuelve en 1990. Lo que Lechner (2015) formularía conceptualmente como dimensión subjetiva de la política aparece aquí encarnado en la vida cotidiana: el silencio de los vecinos, la voz baja, la sospecha sobre las reuniones de más de cuatro personas, el olvido de la palabra *toque de queda* en una entrevistada cuyo cuerpo, sin embargo, sigue recordando el apuro. A veinticinco años del *Golpe* y ocho del fin formal de la dictadura, Dora Cisterna podía afirmar que *"todavía hay gente que tiene miedo, no se atreve a decir las cosas"*. Si esa afirmación conserva, a más de cincuenta años, parte de su fuerza, es una pregunta que estos materiales no pueden responder, pero sí formular: la hipótesis de un miedo que sobrevive a sus circunstancias originales queda abierta a futuras investigaciones.

En tercer lugar, la Iglesia chillanense aparece en los testimonios como uno de los pocos espacios donde fue posible articular protección, denuncia y memoria desde el mismo 11 de septiembre. El Obispado de *Chillán* operó desde el primer día como refugio; el Padre Ysern y otros sacerdotes integraron redes de rescate que se prolongaron por años; el Puente *El Ala* fue documentado, denunciado y recordado, aunque las denuncias *"no sirvieran para nada"*. Esta historia local de la Iglesia, sostenida en personas concretas, es una historia que la historiografía institucional

no captura del todo. La pista que abre este artículo es que cada diócesis chilena tiene, probablemente, una historia similar por escribirse.

En cuarto lugar, conviene reconocer las limitaciones del trabajo y las líneas que abre. Son cinco testimonios: no agotan la memoria chillanense del período. La selección, además, privilegió posiciones diferenciadas, pero no incluyó voces de partidarios del régimen, de militares de la guarnición local, ni de jóvenes que fueron niños durante la dictadura y que, hacia 1998, comenzaban a recordar como adultos. Tampoco hay aquí testimonios sobre experiencias específicas como el exilio interior, la prisión política o la militancia clandestina en *Chillán*, todos territorios que esperan ser explorados. Las entrevistas, además, están cerradas: lo que en 1998 quedó sin preguntar no podrá ya preguntarse. Pero esta limitación es también una invitación: lo que estos cinco testimonios permiten ver, otros archivos podrán completarlo.

En quinto lugar, conviene retener una dimensión que la doble distancia temporal del trabajo vuelve particularmente nítida. Los testimonios que hemos analizado son hoy archivo. Lo que en 1998 era memoria reciente (voces vivas, ojos que se humedecían frente a la grabadora, manos que temblaban al recordar) es hoy, a más de cincuenta años del *Golpe* y a casi tres décadas de las entrevistas, un patrimonio oral chillanense que no admite recomposición. Lo que dijeron en 1998 es lo que dirán siempre. Esa condición patrimonial confiere al archivo un valor que excede la pregunta de investigación que originalmente lo motivó: estos cinco testimonios son, además de fuentes para un análisis, un documento sobre cómo se recordaba en Chillán a veinticinco años del *Golpe*. Al publicarlos analíticamente más de cincuenta años después de los hechos que evocan, el estudio participa de la operación que Milos (2007) llamó restaurar el diálogo entre la historia y la memoria. En *Chillán*, ese diálogo sigue abierto.

Referencias

- Cancino, H. (1997). *Chile, Iglesia y dictadura 1973-1989: Un estudio sobre el rol político de la Iglesia Católica y el conflicto con el régimen militar*. Odense University Press.
- Garcés, M. (1996). La historia oral, enfoques e innovaciones metodológicas. *Última Década*, *4*(4), 87-92. https://ultimadecada.uchile.cl/index.php/UD/article/view/56167
- Garcés, M., & Nicholls, N. (2024). *Para una historia de los Derechos Humanos en Chile: historia institucional de la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas (FASIC) 1975-1991*. LOM.
- Garcés, M., Milos, P., Olguín, M., Pinto, J., Rojas, M. T., & Urrutia, M. (Comp.) (2000). *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX* (M. Olguín, Ed.). LOM.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva* (I. Sancho Arroyo, Trad.; 1.ª ed.). Prensas de la Universidad de Zaragoza. (Obra original publicada 1968)
- Illanes, M. A. (2023). *La batalla de la memoria* (2.ª ed.). Historiográfica.
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria* (2.ª ed.). IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Lechner, N. (2015). *Obras IV: Política y subjetividad. 1995-2003* (I. Semo, F. Valdés, & P. Gutiérrez, Eds.). Fondo de Cultura Económica.
- Milos, P. (2007). *Historia y memoria. 2 de abril de 1957*. LOM.
- Monsálvez, D. (2019). La Universidad de Concepción en dictadura: Delación, depuración y normalización, 1973-1980. *Historia 396, 9*(2), 187-224. https://historia396.cl/index.php/historia396/article/view/362
- Monsálvez, D. (2023). *El golpe de Estado de 1973 en Concepción: violencia política y control social* (2.ª ed.). Editorial Universidad de Concepción.
- Moulian, T. (1997). *Chile actual: anatomía de un mito*. LOM-ARCIS.

- Neves, C., & González, J. (2022). Entrevista a María Angélica Illanes: la Historia Social como forma de hacer justicia. *Revista de Historia (Concepción)*, *2*(29), 702-711. https://doi.org/10.29393/rh29-39iwng20039
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio: La producción social de identidades frente a situaciones límite* (L. da Silva Catela, Ed.; C. Gebauer, R. Oliveira Rufino, & M. Tello, Trads.). Al Margen.
- Salazar, G. (1986). Historiografía chilena: Balance y perspectivas. Actas del seminario de historia de Chile (SUR, julio-noviembre, 1985). *Proposiciones*, *12*, 157-170.
- Salazar, G. (1990). *La violencia política popular en las «grandes alamedas»: La violencia en Chile, 1947-1987 (Una perspectiva histórico-popular)*. Ediciones SUR.
- Tesche, P., Antonio, A., & Garrido, A. (2021). Catástrofe sociopolítica y dictadura chilena (1973-1990): lugares y memoria en Concepción, región del Biobío, Chile. *Deusto Journal of Human Rights*, *8*, 131-152. https://doi.org/10.18543/djhr.2287
- Tesche, P., Villagrán, G., Amaya, J. P., Catalán, J., & Moris, S. (2025). La universidad como lugar de memoria: el caso de la Universidad Técnica del Estado, sede Concepción, región del Biobío, Chile. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología Desde el Caribe*, *21*(55), 66-100. https://doi.org/10.14482/memor.55.956.852
- Venegas, I. (1998). *Una aproximación al estudio de la memoria histórica: Una mirada a la sociedad chillanense, 1973-1990* [Tesis de pregrado]. Universidad del Bío-Bío.

Fuentes primarias

Cinco entrevistas en profundidad realizadas en Chillán durante 1998, en el marco de la tesis de pregrado *Una aproximación al estudio de la memoria histórica: una mirada a la sociedad chillanense, 1973-1990* (Universidad del Bío-Bío, 1998):

- Entrevista al Padre José Luis Ysern de Arce, Chillán, 1998.
- Entrevista a Marco Aurelio Reyes Coca, Chillán, 1998.
- Entrevista a Dora del Carmen Cisterna González, Chillán, 1998.
- Entrevista a Rosa Leal, Chillán, 1998.
- Entrevista a Guillermina del Tránsito Alarcón Gaete, Chillán, 1998.