

El libro del padre Astigarraga.

Desde una pequeña ciudad del Uruguay,
un ejemplo de **anticomunismo** a comienzos de la década de 1970

*Father Astigarraga's book. From a small town in Uruguay,
an example of anti-communism in the early 1970s.*

Escrito por **Felipe Castro**

Resumen

El presente artículo intenta realizar un aporte local a un fenómeno global como el anticomunismo, en este caso, a principios de la década de 1970 y en la ciudad de San Carlos, departamento de Maldonado, República Oriental del Uruguay. Tiene como objetivo sumarse al trabajo que diferentes historiadores vienen realizando sobre una temática que aún presenta muchos frentes de abordaje para su estudio, en el mundo en general y también en nuestro país. Detenerse en hechos puntuales y en apariencia poco importantes, alejados de las grandes ciudades y de los centros de poder, puede significar conclusiones más amplias.

Palabras clave: Anticomunismo — Iglesia uruguaya — Frente Amplio — Concilio Vaticano II — Elecciones de 1971

Abstract

This work intends to contribute to the global phenomenon of anticomunism, in this case, in the beginnings of the 1970s in San Carlos, Maldonado, Republic of Uruguay. It hopes to add to the work that many historians have been doing on a thematic area which is still tackled from many angles, either in the world and in our country. Far reaching conclusions can come out from a focus on specific events which might at first sight seem irrelevant and far from the big cities and power centres.

Keywords: anticomunism — Uruguayan church — Frente Amplio — Second Vatican Council — 1971 elections

Introducción

El libro del padre Astigarraga forma parte de la documentación que da cuenta de los procesos anticomunistas en el Uruguay posteriores al Concilio Vaticano II, contemporáneos a la crisis económica y política que vivió el país y previos a las elecciones de 1971 y a la Dictadura cívico-militar que comenzó en junio de 1973 extendiéndose durante más de once años.

Este material, mencionado en trabajos dedicados a la historia local de la ciudad de San Carlos en el departamento de Maldonado y a todo el departamento en general, fue la fuente principal de un trabajo de final de curso de una carrera de grado, en este caso, la de docente en Historia en el CERP del Este. Pudiendo imaginarse como un claro ejemplo de anticomunismo, el libro del padre Astigarraga parecía oculto y su búsqueda representó un desafío ya que no fue sencillo conseguirlo, ni siquiera en San Carlos, lugar de donde en esos momentos era párroco su autor.,

Los trabajos de historia local de nivel académico como los del historiador Noguez Reyes (*San Carlos bajo la Dictadura, 1973-1985; Maldonado en Dictadura, aporte a la construc-*

ción de la memoria colectiva), así como el de Javier Correa Morales (*Lo hicimos ayer, hoy y lo seguiremos haciendo*), ofrecen una perspectiva que logra ampliar el campo historiográfico, punto que aparece como sensiblemente necesario para poder realizar interpretaciones de los fenómenos a nivel efectivamente nacional y que son fundamentales para trabajos como este.

En aquellos convulsionados tiempos, desde todos los ámbitos de la sociedad uruguaya diferentes actores reaccionaron y dieron su opinión, marcaron posturas y tomaron resoluciones respondiendo a una situación internacional de guerra fría. También la Iglesia católica mostró sus cartas desde los sitios más notorios y encumbrados, y como en todos los ámbitos, los actores menos importantes no dejaron de hacer su juego. Esas pequeñas pero significativas acciones, como el boca a boca de la labor militante y ciudadana de compartir charlas en círculos de reunión, panfletos u opiniones, en el ámbito eclesiástico se daban domingo tras domingo, misa tras misa. Algunos de esos actores tenían diferentes metas, y la coyuntura les brindaba la oportunidad de intentar trascender.

El objetivo principal de este trabajo es el análisis del texto de Astigarraga y reconocer en él aspectos que lo vinculan al anticomunismo en general, pero también a la coyuntura internacional y nacional en la que está escrito. Se intentará buscar sus intenciones para con la Iglesia uruguaya, la latinoamericana, y a su vez, su interés en participar del escenario político del Uruguay, que presentaba para las elecciones de 1971 una nueva fuerza que unía, por ejemplo, a cristianos y comunistas.

El presente trabajo comienza desarrollando el anticomunismo y las complejidades que representa, los contextos regionales y nacionales en donde se generó y su alcance, y la relación que tuvo con la Iglesia, analizando finalmente la obra de Astigarraga propiamente dicha e intentando sacar conclusiones que, como dijimos, aporten al conocimiento del fenómeno anticomunista.

El anticomunismo como fenómeno global

El anticomunismo es un elemento de continuidad a lo largo del siglo XX. Los autores Christian Gerlach y Clemens Six (2020), además de identificar más de quince persecuciones previo al período de guerra fría, agregan que algunos fenómenos anticomunistas fueron de enorme magnitud, que provocaron una significativa cantidad de muertes y se desplegaron a través de Europa, Asia y América, cortando de forma transversal regímenes democráticos, autoritarios, liberales, estados-nación o colonias. Se sucedieron tanto en períodos de paz como de guerra; aunque ocurrieron incluso en momentos de bonanza económica se acrecentaban con las crisis y, aún sin tratarse de un rasgo excluyente, acompañaron diferentes fenómenos de agitación social.

Desde el punto de vista historiográfico, tanto Gerlach y Six como Rodrigo Patto Sá Motta (2000), al referirse al fenómeno del anticomunismo, coinciden en que aun siendo de central importancia para analizar el pasado siglo los estudios al respecto aparecen como incompletos, «de manera general [...] la historiografía y las ciencias sociales demostraron mayor interés en estudiar a los revolucionarios y a la izquierda que a sus adversarios» (Patto Sá Motta, 2000: 8).

¿A qué llamamos anticomunismo? Si aceptamos que «la fuerza del comunismo, consustanciado con la expansión y crecimiento de partidos e ideas, engendró el anticomunismo» (Ibídem: 5), lo podemos entender como una respuesta, respuesta que, como mencionamos, se adapta a distintos regímenes. El término fue erigiéndose con un grado de complejidad que puede llevar a la confusión, representando una noción polimórfica y multifacética muy difícil de delimitar, donde los comunistas, además de serlo, significaban una potencial influencia para quienes no lo eran. Un caso extremo es la visión genéticamente heredable del comunismo que llevó al secuestro masivo de niños por parte del franquismo en la guerra civil española entre 1936 y 1939 (Gerlach y Six, 2020). Aunque parezca una suerte de incongruencia, el anticomunismo no es solamente perseguir a los comunistas, sino que en él se comprenden todas aquellas manifestaciones que intenten alterar el *status quo* (Patto Sá Motta, 2000).

En esa persecución utilizada para amedrentar cualquier movimiento de carácter emancipatorio, distintos autores¹ reconocen los movimientos étnico-raciales, los feministas, los

que representaban a la juventud, las luchas por derechos civiles o por la descolonización. Todo era motivo de persecución anticomunista, despertando desde reacciones sociales hasta legislación al respecto. Destaca en este sentido una encuesta realizada en Estados Unidos en 1963 que revelaba que el 77% de los encuestados opinaba que se debía negar la ciudadanía a los comunistas y 61% que debían ser encarcelados; así como la Ley Sudafricana de Supresión del Comunismo de 1950 (Gerlach y Six, 2020).

Gerlach y Six agregan complejidad aportando que, a diferencia del proceso en general y su continuidad a lo largo del siglo xx, las instituciones, grupos o movimientos que llevaron adelante acciones anticomunistas no se sostuvieron en el tiempo sino que iban apareciendo coyunturalmente. Estos movimientos discontinuos y heterogéneos permiten ampliar aún más el espectro del concepto y hablar ya no de un elemento único, sino pasar a analizar distintos tipos de anticomunismo. Patto sostiene que «más que un cuerpo homogéneo, es un frente que reúne grupos políticos y proyectos diversos» (Patto Sá Motta, 2000: 32), y debe tenerse en cuenta que cuando se den situaciones de conflictos fuertes, estos grupos heterogéneos se irán uniendo ante la presencia de un enemigo común. Los tres grupos que reconoce y a los que hace referencia son el anticomunismo nacionalista, el liberal y el anticomunismo católico (Ibídem).

La idea internacionalista de la revolución comunista superó ampliamente estos casos y al ámbito continental europeo en general. En el mismo período aparecen, por ejemplo, reacciones nacionalistas en gobiernos latinoamericanos que impulsaron contemporáneamente medidas políticas particulares.²

Si bien es cierto que como fundamento teórico el marxismo propone unir a las personas por su condición de clase y no por su lugar de nacimiento, la vinculación de este argumento con la Unión Soviética como abanderada principal en esta lucha y la idea de que las naciones que se plegaran a sus designios quedarían sujetas a sus prerrogativas permitió tildar de extranjero a todo aquel que se reconociera de izquierda, aún sin ser marxista, dando lugar a un sentimiento nacionalista extremo, «los comunistas fueron acusados tanto de intentar destruir la patria como de venderla a cambio del oro de Moscú» (Patto Sá Motta, 2000: 52).

El anticomunismo vinculado al liberalismo presenta dos aspectos diferentes, el político y el económico. Al analizar el primero es necesario tomar en cuenta la consolidación en Occidente del alcance masivo y participativo de la democracia liberal hacia la segunda mitad del siglo XX, con Estados Unidos como referencia. Esto daba lugar, al unirlo con la inexistencia de tales regímenes en el bloque socialista, de presentar al comunismo como ausencia de democracia, «los anticomunistas exploraron bastante el argumento procurando establecer una contraposición democracia versus comunismo» (Patto Sá Motta, 2000: 63).

Si bien es cierto que como fundamento teórico el marxismo propone unir a las personas por su condición de clase y no por su lugar de nacimiento, la vinculación de este argumento con la Unión Soviética como abanderada principal en esta lucha y la idea de que las naciones que se plegaran a sus designios quedarían sujetas a sus prerrogativas permitió tildar de extranjero a todo aquel que se reconociera de izquierda, aún sin ser marxista, dando lugar a un sentimiento nacionalista extremo, «los comunistas fueron acusados tanto de intentar destruir la patria como de venderla a cambio del oro de Moscú» (Patto Sá Motta, 2000: 52).

El anticomunismo vinculado al liberalismo presenta dos aspectos diferentes, el político y el económico. Al analizar el primero es necesario tomar en cuenta la consolidación en Occidente del alcance masivo y participativo de la democracia liberal hacia la segunda mitad del siglo xx, con Estados Unidos como referencia. Esto daba lugar, al unirlo con la inexistencia de tales regímenes en el bloque socialista, de presentar al comunismo como ausencia de democracia, «los anticomunistas exploraron bastante el argumento procurando establecer una contraposición democracia versus comunismo» (Patto Sá Motta, 2000: 63).

Este punto no está exento de complejidad, ya que «el término democracia se fue vaciando de contenido durante el transcurrir de la década de 1960» (Noguez Reyes, 2016: 83), siendo utilizado de maneras muy amplias por todos los actores políticos y sus discursos, posicionándose la mayoría como sus defensores, «el concepto demócrata fue parte de una pugna ideológica en clave de guerra fría y se transformó en buque insignia de una serie de movimientos de raigambre liberal/conservadora que bregaron por identificar —e

irradiar— grupos, individuos y actividades calificados, de manera muy laxa, de anticomunistas y antinacionales» (Broquetas, 2018: 35).

En cuanto a las concepciones económicas liberales, para estas es evidente que el comunismo era un claro enemigo al representar un directo ataque a la propiedad privada. Aunque aquellos contra los que combatía no fueran necesariamente opositores a su existencia ni a su cualidad de derecho individual inalienable (Patto Sá Motta, 2000), este punto cobraba significativa fuerza en la retórica anticomunista. En la dicotomía capitalismo/comunismo aparece el aprovechamiento del argumento anticomunista para enfrentar a quienes en muchos casos ni siquiera ponían en duda las concepciones capitalistas. Es importante por último señalar que estos dos elementos liberales, los políticos y los económicos, entraron en tensión en algunos países. Reformas de orden económico ante un triunfo democrático de grupos de izquierda podrían llevar al abandono de principios vinculados al liberalismo económico.

Para diferenciar al anticomunismo católico, Patto (2000) considera a la Iglesia Católica como la mayor institución por fuera de los estados nacionales que combatieron el comunismo. Si la modernidad le había representado problemas a lo largo de los últimos siglos, el comunismo y la filosofía comunista eran la cristalización de todos los peligros, «negaba la existencia de Dios y profesaba el materialismo ateo». Por otra parte «proponía la lucha de clases violenta en oposición al amor y la caridad cristianas», además de «sustituir la moral cristiana y destruir la institución familiar». Por último «defendía la igualdad absoluta en contra de las nociones de jerarquía y orden basadas en Dios» (Patto Sá Motta, 2000: 38).

Durante la guerra fría, la cia y el gobierno de los Estados Unidos se encargaron, en una lógica de bipolaridad, de ser ellos los defensores de Dios, y Moscú el demonio anticristiano (Barrales e Iglesias, 2021). En ese sentido, Stonor Saunders (2001) ubica a Dios como uno de los elementos que el Gobierno y la propaganda norteamericana fue introduciendo a su favor en Europa y en el mundo en la lucha antisoviética a partir de que el Congreso de los Estados Unidos aprueba, en 1956, que el lema de la nación sea «*In God we trust*» —en Dios confiamos—, sumándose a los conceptos de Libertad y Verdad que ya funcionaban como patrimonio americanista desde la década anterior.

La crisis económica y social de América Latina no escapaba a la Iglesia católica. «Los vínculos entre religión y política en América Latina se vieron afectados por dos hechos que sucedieron en 1958 y 1959: la elección del papa Juan XXIII y la Revolución cubana». Esto generó una enorme preocupación, llevando a la cia a tomar nota del rol político de algunos sectores de la Iglesia latinoamericana que cuestionaban o contrariaban sus intereses en esta región (Barrales e Iglesias, 2021: 32). Mientras parte de los ámbitos eclesiásticos se identificaba con las reivindicaciones sociales, también fueron conformándose nuevas y diversas posturas cristianas anticomunistas.

Uno de los casos de significativo alcance es la Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (FEMACO) (López Macedonio, 2010), liderada por un grupo católico mexicano universitario que se involucró en el movimiento político anticomunista internacional. «Los anticomunistas mexicanos estrecharon lazos de colaboración e intercambio de propaganda entre los sectores tradicionalistas del continente como la Sociedad Brasileña de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, uruguaya, argentina y chilena» (López Macedonio, 2010). La FEMACO fue creada en 1967 por dos razones principales. Una, la Revolución cubana. La otra, el Concilio Vaticano II.

Por último es necesario mencionar a un actor clave en el proceso de guerra fría: la Agencia Central de Inteligencia norteamericana (cia), que desde su creación en setiembre de 1947 será la abanderada del anticomunismo. «El consorcio que construyó la cia —consistente en lo que Henry Kissinger calificó como aristocracia dedicada al servicio de esta nación en nombre de unos principios que están más allá de los enfrentamientos entre los partidos— fue el arma secreta con la que lucharán los Estados Unidos durante la guerra fría» (Stonor Saunders, 2001: 14). La CIA será quien apoye, financie y promueva, explícita e implícitamente, el anticomunismo, haciendo que desde muchos lugares del planeta aparezcan iniciativas de este tipo.

El Concilio Vaticano II, la Conferencia de Medellín y la Teología de la Liberación

Los avances del anticomunismo católico tuvieron un punto de inflexión a partir del Concilio Vaticano II que se llevó a cabo entre 1962 y 1965, convocado por el papa Juan XXIII y concluido tras su muerte por el papa Pablo VI, marcando a la Iglesia católica en general y especialmente a la latinoamericana (Geymonat, 2011). Las circunstancias que vivía el mundo de posguerra fue la razón que se esgrimió para realizarlo. A modo de síntesis, la Iglesia se cuestionó varios puntos:

“

la necesidad de reformas constantes y profundas; la catequesis; [...] la participación de los laicos; la piedad popular; la afirmación de la libertad religiosa y el reconocimiento de que también era posible la salvación fuera del cristianismo; [...] el nuevo papel de los sacerdotes en la sociedad [...] celibato sacerdotal, el divorcio, el control de la natalidad y la infalibilidad papal. (Geymonat, 2011: 52).

”

Entre agosto y setiembre de 1968, la CELAM, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en la ciudad de Medellín, Colombia, ahondará las diferencias dentro de la Iglesia latinoamericana. Geymonat (2011) expone sus principales postulados y en ellos puede leerse un alineamiento con los que habían surgido del Concilio. Según estos, en América Latina es necesario transformar las estructuras de poder y lograr la paz social, llegando al extremo de cuestionar la propiedad privada, en el entendido que «empresa fundamentalmente es comunidad de personas y unidad de trabajo que necesita capitales para la producción de bienes, pero que nadie tiene propiedad privada de una comunidad de personas ni derecho a ejercer dominio particular sobre lo que constituye toda una unidad de tareas» (Geymonat, 2011: 70).

Otra de las consecuencias del Concilio Vaticano fue el surgimiento de la teología de la liberación, a la cual se sumó un importante número de representantes de la Iglesia latinoamericana: «la teología de la liberación identificó la lucha contra la pobreza y el subdesarrollo con la lucha antiimperialista y anticapitalista». Se puede hablar de algunos postulados principales:

“

Se trataba de superar las causas estructurales de la injusticia social [...] se definía desde las experiencias sociales e históricas de América Latina y pretendía encarnar las enseñanzas del Concilio Vaticano II en una realidad de violencia social y política [...] la teología de la liberación es una reflexión que, a partir de la praxis y dentro del ingente esfuerzo de los pobres, junto con sus aliados, busca en la fe cristiana y en el Evangelio de Jesucristo la inspiración para el compromiso contra la pobreza y en pro de la liberación integral de todo hombre. (Tahar Chaouch, 2007: 429 y 430).

”

Algunos sacerdotes, hacia fines de la década de 1970, ya eran figuras importantes en el ámbito religioso, social, político y cultural de América Latina, como el sacerdote colombiano Camilo Torres o el filósofo y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez Merino. Si bien el primero se sumó al ELN, Ejército de Liberación Nacional colombiano, radicalizando de esa

forma sus posturas y escribiendo ya como guerrillero el texto *Liberación o Muerte* en 1967, Gutiérrez fue una figura de connotada labor cristiana pacífica, reconocido más adelante con una gran cantidad de premios a su labor en ámbitos religiosos y no religiosos. Una de sus obras, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, fue incluso publicada en Montevideo en 1969.

La Iglesia uruguaya

La primera reacción de las jerarquías de la Iglesia uruguaya ante el Concilio Vaticano II fue de cautelosa sorpresa (Geymonat, 2011), aunque rápidamente desnudará posturas contradictorias, posturas que habían comenzado a marcarse desde comienzos de esa década, «En Uruguay, la vinculación entre el cristianismo y las izquierdas se dio en diferentes espacios que se fueron transformando a lo largo de los años sesenta y principios de los setenta» (Barrales e Iglesias, 2021: 111).

En 1962 se creó el Partido Demócrata Cristiano (PDC), grupo escindido de la vieja Unión Cívica que actuaba políticamente representando sectores católicos desde comienzos del siglo xx. Esta nueva fuerza política se suma a los grupos cristianos que demostraban una especial preocupación por los problemas sociales, mostrando diferentes tipos de posturas para solucionarlos. En 1964 el PDC expresaba que el marxismo era «evolucionista, violento y antirreligioso» (Barrales e Iglesias, 2021: 113), y a la lucha de clases como fomentadora del odio: «Esta condena no implicaba que el PDC no se reconociera como un partido revolucionario y renovador» (Barrales e Iglesias, 2021: 114).

Pero aparecieron también voces más radicales que se cuestionaron la posibilidad de la lucha armada como forma de alterar la situación de injusticia social. Uno de esos grupos era la Juventud Demócrata Cristiana, perteneciente al PDC, que ya en el año 1965 comienza a considerarlo y a hacer públicas tales discusiones. En la misma línea, en 1967 se da la creación del Movimiento Camilo Torres en honor al cura colombiano al que hemos hecho referencia, asesinado un año antes, representando a los sectores más radicales de la Iglesia pero convocando tanto a creyentes como a no creyentes, de nuevo, con la justicia social como postulado principal (Barrales e Iglesias, 2021).

Quizás uno de los representantes cristianos de izquierda más significativos sea el sacerdote Juan Carlos Zaffaroni, quien dirigiera una columna del Movimiento de Liberación Nacional, según Alfonso Lessa reclutando creyentes del interior del país (Barrales e Iglesias, 2021) y defendiendo la lucha armada a través de la revista editada en Argentina entre 1966 y 1971 *Cristianismo y Revolución*. En 1968 publicó el texto «Sacerdocio y Revolución en América Latina» donde también se cuestiona la lucha armada, siguiendo el concepto de «Amor eficaz» (Barrales e Iglesias, 2021: 125) del propio Camilo Torres.

Una parte muy importante de la Iglesia se comprometió con los problemas sociales de una manera que buscó ser equilibrada. En 1961 monseñor Carlos Parteli, quien más tarde asumiría la arquidiócesis de Montevideo, siendo obispo de Tacuarembó-Rivera había denunciado a través de la pastoral «Sobre los problemas sociales del agro», la crítica situación que vivía la población rural. «[...] no era admisible que los ganados de adentro tengan mejor trato que los enjambres de niños tristes y ojerosos que pueblan los ranchitos de afuera» (Geymonat, 2011: 59), realidad poco vista desde los gobiernos centrales de la época y oculta en la mayoría de los análisis historiográficos centrados en Montevideo. Este documento fue analizado en el propio Concilio Vaticano II (Geymonat, 2011).

Ese sector, a partir de 1965 y pasado el Concilio, aplicó un modelo llamado Pastoral de Conjunto, buscando conformar una misión renovada. Ya a fines de 1967 Parteli junto a otros presbíteros firmaban la Pastoral de Adviento, donde volvían a plantearse entre otros el tema del atraso del agro y la crítica al latifundio, la situación de la industria y la fuga de capitales, involucrándose cada vez más con la realidad social y económica (Geymonat, 2011). En esta búsqueda del equilibrio, es importante mencionar que Parteli ofició en agosto de 1970 una misa por la muerte de Dan Mitrione, asesor norteamericano de la Policía uruguaya, secuestrado y asesinado por el Movimiento de Liberación Nacional, y días más tarde, con motivo de la fecha patria del 25 de agosto, reafirmó por un lado que la Iglesia siempre iba a defender una postura de paz, sin abandonar por ello acciones y posturas críticas a la situación social existente (Barrales e Iglesias, 2021).

Pero como dijimos, no en todos los ámbitos eclesiásticos se procedió de la misma manera. Dahiana Barrales y Nicolás Iglesias sostienen que desde mediados de la década de 1960 la interna política católica sufrió una fuerte polarización. Durante toda esa década y el comienzo de la siguiente, llegaron a crearse en Uruguay «grupos religiosos alineados con los intereses políticos y militares de Estados Unidos», cuyo objetivo primordial era «combatir las ideas revolucionarias que pudieran ser alimentadas desde el cristianismo» (Barrales e Iglesias, 2021: 135). Algunas de estas acciones llegaron al límite de cerrar publicaciones que buscaban sencillamente la reflexión de los creyentes sobre los problemas sociales.

El catolicismo integrista, sector radicalmente conservador de la Iglesia española e italiana que había tomado fuerza en nuestro país en la década de 1930, fue apoyado por la CIA para realizar diferentes acciones propagandísticas, como por ejemplo audiciones en emisoras radiales, espacios editoriales en diarios como *La Mañana*, o publicaciones como *Tribuna Cristiana*. También existieron publicaciones del Opus Dei como *Hoja informativa de Vice postulación* o *Lepanto*, de la agrupación Tradición, Familia y Propiedad, también surgida en los años treinta y que tenía como una de sus preocupaciones principales la infiltración comunista dentro de la Iglesia católica (Barrales e Iglesias, 2021).

El Movimiento Cristiano del Uruguay Pro Defensa de la Libertad y los Derechos Humanos fue un grupo claramente anticomunista surgido en 1960, y quien como arzobispo auxiliar de Montevideo encabezó procesiones donde grupos como este se manifestaban fue monseñor Corso (Barrales e Iglesias). Monseñor Antonio Corso, desde 1964 Administrador Apostólico Sede Plena de Montevideo, es decir, principal autoridad de la Iglesia uruguaya, era «profundamente conservador, visceralmente anticomunista y con una formación teológica anquilosada» (Geymonat, 2011: 66). Las fuertes tensiones que enfrentaron a Corso con quienes contemporáneamente acercaban la Iglesia a los movimientos sociales llevaron a que el Vaticano le entregue una nueva y significativa responsabilidad, creando la diócesis de Maldonado-Punta del Este y designándolo para encabezarla (Geymonat, 2011).

Uruguay en crisis

Hacia la segunda mitad de la década de 1960 la crisis económica y la inflación, fenómenos ya conocidos pero particulares en cuanto a sus características coyunturales, fueron poniéndose al servicio del creciente descreimiento hacia el sistema político. Los partidos tradicionales se fraccionaban luego de sufrir la muerte de sus principales líderes, y algunas de sus figuras comienzan a vincularse con facciones de izquierda intentando aunar fuerzas para presentar una tercera opción. Era un país inmerso en un mundo donde la guerra fría complejiza la situación, con influencias golpistas que comienzan a darse en América Latina bajo el influjo de la Inteligencia norteamericana y movimientos revolucionarios armados a partir de la experiencia de la Revolución cubana.

Magdalena Broquetas (2008) aporta sobre el alto grado de movilización sindical y la unificación en 1966 de las centrales obreras, que cuestionaban políticas económicas llevadas adelante tanto por el último gobierno colegiado blanco como por los gobiernos colorados a partir de 1967, «la deuda externa había crecido considerablemente y su refinanciación quedaba condicionada al compromiso del gobierno uruguayo de adoptar las políticas recomendadas por el FMI, cuyas principales exigencias eran la liberalización del comercio exterior y la estabilidad de la moneda» (Broquetas, 2008: 164).

En el ámbito estudiantil también existió, esencialmente en Montevideo, un alto nivel de movilización que superaba incluso las intenciones de orden ideológico político, «Hay muchos testimonios que resaltan la importancia atribuida a las vivencias y a las intuiciones por encima de las posiciones ideológicas» (Peluffo Linari, 2018: 127). Tanto en ámbitos sindicales y gremios estudiantiles, como en la administración pública en general, los gobiernos aumentaron significativamente la represión, «Entre las acciones tomadas en lo que Álvaro Rico ha llamado el camino democrático al autoritarismo, se destaca la disposición reiterada de medidas prontas de seguridad, un instrumento constitucional previsto para casos de excepción» (Broquetas, 2008: 173).

Broquetas menciona además que al mismo tiempo que «El gobierno de Jorge Pacheco

marcó un hito en el proceso de politización de las funciones de las Fuerzas Armadas, encomendándoles la represión de los conflictos laborales y el mantenimiento de los servicios estatales», el Movimiento de Liberación Nacional (MLN)-Tupamaros «fue creciendo en número y diversificando su accionar» (Broquetas, 2008: 175).

Las elecciones de 1971

Los partidos Blanco y Colorado presentaban candidaturas múltiples para el acto eleccionario del mes de noviembre.³ Jorge Pacheco Areco, vicepresidente de Oscar Gestido en 1967 y habiendo asumido el cargo de primer mandatario luego de la muerte de este ese mismo año, conforma con diferentes grupos del Partido Colorado la Unión Nacional Reelectionista (UNR), impulsando un plebiscito de reforma de la Constitución para que el presidente pudiese ser reelegido. Este grupo por tanto proponía dos fórmulas: Pacheco Areco y Juan María Bordaberry como vice, y en caso de que el plebiscito no fuese aprobado, la fórmula sería Bordaberry junto a Jorge Sapelli (Fernández y Machín, 2017).

La candidatura de Jorge Batlle por la Lista 15 era la única que podía plantear una seria oposición dentro del Partido Colorado a la UNR. Dentro del Partido Nacional, la unión de los grupos Por la Patria y el Movimiento Nacional de Rocha a través de la fórmula Wilson Ferreira Aldunate y Carlos Julio Pereira presentaba una fuerza de significativa importancia para oponerse al herrerismo y a los sectores blancos más conservadores que postulaban la candidatura del general Mario Aguerrondo. Ferreira significaba una opción de centro, con una propuesta de cambio moderado que se situaba en un punto medio de un contexto polarizado (Broquetas, 2008: 183).

La ruptura del tradicional bipartidismo de blancos y colorados es sin dudas el punto más importante rumbo a aquel acto eleccionario, «el Frente Amplio, cuyo programa contenía postulados de cambio social y políticos con tintes revolucionarios, se presentaba como una alternativa de cambio pacífica, a la cual no resultaba sencillo deslegitimar» (Broquetas, 2008: 181). Importantes personalidades políticas escindidas de los partidos tradicionales habían sido fundamentales para su creación. Sus ejemplos más notorios fueron Zelmar Michelini y Alba Roballo, provenientes del Partido Colorado, y Francisco Rodríguez Camusso, del Partido Nacional.

Este último integraría el Partido Comunista Uruguayo (PCU), fundamental en la conformación de la nueva fuerza política y liderado desde la década de 1950 por Rodney Arismendi (Garcé, 2014). El Frente Amplio participó bajo el lema Partido Demócrata Cristiano y sería liderado por el general Liber Seregni, retirado de las Fuerzas Armadas desde 1969, como candidato a la presidencia. Evidentemente, «La concreción a comienzos de 1971 de un frente político, que congregó a cristianos, marxistas y desgajamientos de los partidos Nacional y Colorado, fue un hecho histórico y un estímulo muy potente para un nuevo embate anticomunista» (Broquetas, 2021: 187).

El XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética había proclamado como alternativa la «coexistencia pacífica» (Powaski, 2000), abriendo la posibilidad de que en diferentes países se diera la llegada del comunismo al poder a través de la democracia liberal sin perder por ello sus vínculos con la URSS. Si como menciona Patto (2000), los diferentes anticomunismos dejan de lado sus diferencias para unirse cuando la coyuntura lo justifica, sumado a que el propio MLN «dio su apoyo crítico al Frente Amplio y realizó una tregua unilateral para que pudiesen desarrollarse las elecciones de noviembre de 1971» (Broquetas, 2008: 180), la participación electoral de la nueva fuerza de izquierda se transformó sin duda en un claro motivo para esa unión.

Maldonado hacia fines de los sesenta

Javier Correa Morales, en su texto dedicado al período dictatorial 1973-1980 en el departamento de Durazno, aclara que «lo local no es un lugar común, homogéneo ni ajeno a disputas», y la situación de Maldonado guardaba características particulares que aparecen como necesarias para contextualizar la fuente a analizar, buscando, como también sostiene el mismo autor, investigar «hechos sociales localmente situados para analizar problemas de orden nacional, regional y global de un período determinado» (Correa Mora-

les, 2018: 12).

Quien visite hoy el departamento de Maldonado se encontrará con una realidad diferente a la de aquella década de 1960 y principios de la del 70. Según estudios posteriores del Instituto Nacional de Estadística (INE), sus pobladores, que hoy superan los ciento sesenta mil, eran en aquel entonces poco más de sesenta mil,⁴ y sufrían también los efectos de la crisis económica y su consecuente marco de conflictividad. La ciudad de San Carlos, ubicada sobre la ruta nacional n.º 9, era hasta ese momento el eje productivo de un departamento cuya actividad principal era la agropecuaria, y enfrentó en 1967 el cierre del Frigorífico San Carlos y el conflicto de la empresa I.M.S.A. aumentando la problemática laboral (Noguez Reyes, 2016).

Los trabajadores de la construcción, actividad que recién cobraría fuerza hacia mediados de los setenta con lo que se llamó el boom de la construcción de Punta del Este, vivieron durante toda la década de 1960 continuos conflictos. Ocurrió lo mismo con los funcionarios municipales, a los que se sumaron la Federación Maldonadense de empleados y obreros de industria y comercio en 1966 y los docentes en 1967 (Noguez Reyes, 2016). Esta compleja situación despertaba los reclamos de trabajadores que además no eran ajenos a los cambios políticos, «el domingo 2 de mayo (de 1971) en la plaza de San Fernando de Maldonado se realizó el primer acto político del Frente Amplio en el departamento de Maldonado» (Noguez Reyes, 2016: 128). De igual forma surgieron también las reacciones anticomunistas.

La JUP, Juventud Uruguaya de Pie, gestada en Salto y con actuación a partir de octubre de 1970, fue una de las más notorias experiencias anticomunistas, llegando a utilizar tanto en la capital como en el interior del país elevados grados de violencia (Buchelli, 2019), recibiendo el apoyo explícito y en actos públicos de una parte de la Iglesia uruguaya (Barrales e Iglesias, 2021). Magdalena Broquetas se ha dedicado a trabajar distintos grupos anticomunistas, como por ejemplo la ORPADE, Organización de Padres Demócratas, que funcionó entre 1953 y el golpe de Estado de 1973.

“

Se trató de un movimiento que concitó adhesiones en todo el territorio uruguayo, desplegó una ferviente vigilancia ideológica en los centros de educación secundaria de todo el país, actuó como grupo de presión ante autoridades de la enseñanza y del gobierno nacional para lograr sanciones legales y depurar el cuerpo docente y fue un actor clave en la promoción de la delación y en la consolidación de la idea del enemigo interno solapado en el entramado social. (Broquetas, 2018: 36).

”

Maldonado no fue ajeno a estas experiencias y durante la década de 1960 se organizaron diferentes colectivos con estos mismos fines (Noguez Reyes, 2016). En ámbitos educativos, la Asociación Demócrata de Estudiantes Maldonadenses, con delegaciones de Maldonado, San Carlos y Punta del Este, tuvo activa participación regional y nacional. A nivel social, ya desde el año 1958 existía por ejemplo la agrupación Mujeres Demócratas Anti-Comunistas de Maldonado, dejando claro que el alcance de la preocupación que despertaba el comunismo y todo lo que en mayor o menor medida a él se vinculaba, superó las dimensiones demográficas.

La obra del historiador Andrés Noguez Reyes (2016) acompaña estas situaciones con publicaciones del semanario *La Democracia* de la ciudad de San Carlos y del diario *Punta del Este* de la ciudad de Maldonado, por este último, según el historiador, se expresaba el sector empresarial. Da cuenta también del impacto que tuvo en el departamento el movimiento guerrillero tupamaro con el asalto al casino San Rafael, el 19 de febrero de 1969.

El mismo autor menciona que a través de las publicaciones *La Democracia* y el diario *Punta del Este* harán públicas sus opiniones las dos figuras departamentales más importantes de la Iglesia católica. Una de ellas es el ya mencionado monseñor Antonio Corso, quien no abandonaría sus posturas radicalmente anticomunistas, «En todas partes es conocida la artimaña del Comunismo: la formación de frente único, frente popular, frente

amplio, trampa constantemente renovada», llevando adelante, además de la crítica, una campaña en contra de estos grupos de izquierda, «un cristiano que quiere vivir su fe, coherentemente y sin contradicción no puede votar a un lema que lleve en sus filas al comunismo ateo y demás grupos marxistas» (Noguez Reyes, 2016: 133).

Monseñor Corso es consecuente con el anticomunismo católico. Su ataque es al comunismo, al marxismo, al Frente Amplio y también a los ámbitos eclesiales con posturas diferentes a la suya, porque si hacer proselitismo en contra del nuevo grupo de izquierda era un mensaje para los feligreses, lo era mucho más para la interna de la Iglesia católica. Y junto a Corso, desde la ciudad de San Carlos otro párroco, al que también cita Noguez Reyes en varias ocasiones, entablará su lucha anticomunista en el sentido más amplio al que nos hemos referido en este trabajo.

El libro del párroco

El padre Luis Astigarraga, ordenado sacerdote en 1959 y encargado de la parroquia San Carlos Borromeo en 1969, desde la prensa local acompañó las expresiones de su superior en el departamento dejando en claro, además, su postura anticomunista y conservadora, por ejemplo al afirmar que «qué simpleza fatal acusar a 200 familias oligarcas de todos los males uruguayos» (Noguez Reyes, 2016: 132).

En agosto de 1971, en la Impresora REX S.A. de la ciudad de Montevideo, se terminó de imprimir, con un total de 126 páginas, el texto *Los Católicos. El Marxismo. Las Elecciones*, sin editorial, cuya autoría corresponde al padre Luis Astigarraga. Así también lo confirma la página oficial de la Biblioteca del Poder Legislativo.

La prensa local dio lugar a las expresiones tanto de Astigarraga como de Corso en el diario *La Democracia* de San Carlos y en el diario *Punta del Este*, alineado con los intereses empresariales, además de exponer durante sus misas una fuerte retórica anticomunista, que incluso llevó a que muchos fieles dejaran de asistir a sus ceremonias (Noguez Reyes, 2016). Sin embargo, la idea de escribir un texto parece responder a otras inquietudes que superan el ámbito propio de la ciudad carolina, ya que, como se mencionó en la introducción, fueron infructuosos los esfuerzos por conseguir allí al menos un ejemplar.

Un capítulo sobre las elecciones

Al estar editado en 1971 y siendo una de las tres partes de su título las elecciones, todo podría indicar que se trata de un texto propagandístico para convencer a los feligreses. El capítulo tres, «Año de elecciones», comienza analizando algunas características electorales de aquel sistema democrático, donde la ley de Lemas existente llevaba al padre a afirmar «se debe tener presente que se eligen partidos políticos y no personas» (Astigarraga, 1971: 60). Eran parte del Frente Amplio y del Partido Demócrata Cristiano políticos como Zelmar Michelini, connotada figura batllista escindida del Partido Colorado, pero para Astigarraga no se votaban personas, por lo que votar a Michelini implicaba votar también al Partido Comunista. Acusa además de inmoral a quien vote en blanco, expresión que si bien puede ajustarse a prerrogativas de orden religioso, no hay nada en el derecho efectivo uruguayo que así lo indique. Para Astigarraga hay razones justificadas de hacer proselitismo desde la Iglesia en contra de la fuerza de izquierda.

Como ocurre repetidas veces en el texto, determinadas afirmaciones se contradicen rápidamente, o mejor dicho, se justifica su contradicción por elementos interpretativos. Astigarraga acepta por un lado que la Iglesia debe abstenerse de decir a qué partido votar, pero inmediatamente expresa que es su responsabilidad defender al hombre y a los propios derechos de la institución, por tanto, si existe un partido que ataca «al bien común, a la ley natural, y a la ley divina, a la Iglesia» (Astigarraga, 1971: 61), entonces está en todo su derecho de negarle la posibilidad a los fieles de votar a determinado partido. Un postulado institucional, por tanto, es contradecido por una propia y coyuntural interpretación.

Conmina a los patriotas a no dejar que se ataquen las viejas divisas, «es un hecho, nuestra vida nacional es blanca y colorada» (Astigarraga, 1971: 70), y sin embargo los problemas

en la relación de blancos y colorados con la Iglesia se remontan a mediados del siglo xix (Barrán, 2011). Al analizar al Partido Demócrata Cristiano hace una revisión histórica de su proceso político y termina denunciando que, luego de una participación electoral muy marginal, obtiene un notorio crecimiento de adhesiones uniéndose a los grupos que componen el Frente Amplio, por lo que lo acusa directamente de haberse volcado al marxismo. «Desde cualquier punto de vista es incalificable cómo se nos estafó el Partido» (Astigarraga, 1971: 71), alejando claramente de él a la Iglesia como institución.

“

VOTAR AL F.A. es votar inclusive AL COMUNISMO. DADO QUE NINGÚN CATÓLICO PUEDE APOYAR AL COMUNISMO, NINGÚN CATÓLICO PUEDE VOTAR AL FA (Astigarraga, 1971: 74. Las mayúsculas provienen del original).

”

El padre Astigarraga teme claramente al avance de la fuerza de izquierda. Resalta acciones en ámbitos estudiantiles, como una toma a la catedral o agresiones a dos sacerdotes, argumentando que fueron motivadas por el marxismo. Parece temer, por tanto, a la juventud como representante principal de una potencial ruptura del orden social. Y también confunde el término democracia, lo que no escapa, como vimos, a los argumentos de la época, al cuestionar una salida política de la crisis si es a través de un triunfo de la izquierda. «¿Cómo se puede hablar de una salida política al precio humillante de perder su personalidad política?» (Astigarraga, 1971: 76). Si el triunfo electoral del Frente Amplio no significa una salida política posible dado que este instauraba un régimen comunista que terminará con la democracia, no deja en claro el padre cómo debería no permitirse al Frente Amplio tomar el poder si lo consiguiera democráticamente.

Como fiel representante del anticomunismo y del anticomunismo católico, afirma «el terrorismo tupamaro ha tenido un solo efecto: consolidar y reafirmar al Partido Comunista» (Astigarraga, 1971: 80), demostrando la confusión en la que se sumerge Astigarraga, donde el espíritu juvenil, Marx, los tupamaros, los demócratas cristianos, todos forman parte de una misma cosa, mostrando también la confusión ideológica existente, donde ni siquiera los partidos tradicionales logran ser vistos a cabalidad y con sus propias y profundas contradicciones, que ya se veían en 1971 y que se seguirán viendo hasta entrando el proceso dictatorial. La crisis política y económica significaba, para los ojos de Astigarraga y obviamente de gran parte de la población, un peligro para lo que se concebía hasta ese momento como sociedad uruguaya, y ante el cual es lógico pensar que el anticomunismo aparece como guardián y protector.

4 de los 5

Las veinte páginas del capítulo analizado bien podrían haber sido publicadas en el diario *Punta del Este*. En mayor o menor medida acompaña las expresiones que él mismo y monseñor Corso vienen sosteniendo allí desde fines de los sesenta, y hasta parece inútil hacerlo en un texto cuyos fines proselitistas electorales caducaron en el mes de noviembre de ese mismo 1971. Nunca refiere a la comunidad de San Carlos ni al departamento de Maldonado, por lo que parece válido pensar que su discurso es sin dudas de carácter más amplio.

Los dos primeros, y quizás principales, capítulos son: «El tiempo del post concilio» y «Pluralismo y conveniencia». Son coincidentes con el título del texto, y a partir de su lectura vemos cuáles son las preocupaciones principales de Astigarraga. Analizamos ya la última preocupación, las elecciones. Pero el marxismo aparece rápidamente y lo hace dentro del marco de las consecuencias del Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II, como dijimos anteriormente a través de varios historiadores trabajados, representaba una preocupación para los sectores conservadores de la Iglesia latinoamericana, y por ende la uruguaya. «El asunto está en cambiar, pero no en cons-

truir» (Astigarraga, 1971: 8), sostiene el texto ante la perspectiva de los cambios propuestos por el Concilio e interpretando a su forma las afirmaciones del papa Pablo VI. Pero también aparece Medellín y la CELAM, quienes a su entender leen las propuestas del Concilio «con demasiada ligereza». Para Astigarraga, sus postulados no tienen que ver con una nueva postura de la Iglesia sobre la problemática social sino que se alinean con la ruptura institucional, con la «anarquía» (Astigarraga, 1971: 9), y esta interpretación significó una decepción para aquellos ámbitos eclesiásticos que esperaban con grandes expectativas dichas resoluciones. Sería válido comprender literalmente estos pasajes y admitir que solo se refiere a lo puramente religioso, pero la realidad política y social latinoamericana desnuda un interés puramente político.

Y ese interés político que excede el ámbito de la Iglesia queda claro en el apartado «El sentido cristiano de liberación», donde evidentemente hace referencia a la teología de la liberación y a aquellos sacerdotes latinoamericanos que se sumaron a sus postulados. Es más, entrando en esa disputa sostiene Astigarraga que la utilización del término *liberación* tiene un fin únicamente político, remarcando la idea del posible desequilibrio institucional que representa, donde la verdadera «actitud de Cristo es altruista», y realizando una interpretación propia del vocablo, «no así la liberación a que tienden los cambios revolucionarios» (Astigarraga, 1971: 14), refiriéndose claramente al proceso de acercamiento que se viene dando desde principios de la década de 1960 y que el Concilio confirma y legitima.

Cayendo nuevamente en esa suerte de contradicciones entre la institucionalidad y su propia interpretación, acepta por un lado que la liberación debe atender a la totalidad de lo humano «pero tampoco puede reducirse a lo socio-económico y político» (Astigarraga, 1971: 15), otra vez interpretando a su forma, aceptando la palabra divina a la vez que da una visión personal a la acepción que le dan los teólogos de la liberación, y por tanto negándola. El marxismo, donde para él se apoyan claramente las posturas de muchos de esos teólogos, aparece rápidamente «Tomada en bloque toda la ideología marxista, no solo en sus aspectos político-económicos, es evidentemente antirreligiosa, atea, materialista y por ende antihumana» (Astigarraga, 1971: 17). No solo discrepa con los teólogos de la liberación, también los despoja de humanidad.

Luego de un ataque al sacerdote Juan Carlos Zaffaroni, realiza una defensa de la Iglesia tradicional, cuestionando la fe de quienes buscan alterar el orden, o mejor dicho, separándolos de la institución; «Dicen que tienen fe en la Iglesia, pero ¿en qué Iglesia?» se pregunta, para luego responder: «en la que no existe, en la que brota de sus cavilaciones» (Astigarraga, 1971: 19). Su postura conservadora le permite volver a cumplir con los elementos básicos del anticomunismo, atacar todo lo que se acerque al comunismo aún sin serlo, aun reconociendo él mismo esa condición «no siempre se da un marxista químicamente puro» (Astigarraga, 1971: 22), sumándose además a la línea impuesta por la Doctrina de Seguridad Nacional al aceptar la «infiltración del marxismo en la Iglesia» (Astigarraga, 1971: 23), justificando de esta forma la persecución a sus pares.

Las pastorales a las que hacíamos referencia anteriormente lideradas por monseñor Parteli también serán motivo de sus ataques. El problema es que estas se rigieron por el Concilio Vaticano y por Medellín, y por tanto están alineadas a posturas eclesiásticas. Sin embargo, Astigarraga ataca el cuestionamiento al dogma que hicieron todas esas empresas acusando justamente a ese marxismo infiltrado de ser el responsable. Al enemigo entonces es necesario denunciarlo y perseguirlo porque ya está ahí. Parece entrar el padre en una incongruencia luego de haber defendido al Concilio y denunciar su mala interpretación. Los cuestionamientos al dogma fueron parte esencial de aquel, fueron quizás la razón principal para llevarlo adelante si se acepta la intención de acercamiento de la Iglesia a la sociedad. El papa Pablo VI condena el apoyo a la violencia, condena a Camilo Torres por ejemplo, pero no por eso las posturas que revisen el dogma cristiano. Una vez más Astigarraga opone su visión con la de la propia Iglesia.

El segundo capítulo analiza el pluralismo en la fe. Si bien sostiene que la Iglesia por esencia debe ser pluralista, vuelve a realizar una interpretación propia al no aceptarla en su totalidad, entendiendo que el pluralismo debe tener un límite. La reiteración de estas contradicciones muestra al texto como una forma que encuentra Astigarraga de autodebatirse determinados conceptos. El Concilio había aceptado el pluralismo como forma de evitar un cisma, pero otra vez refiriéndose claramente a los teólogos de la liberación Astigarraga afirma con mayúsculas: «LA FE NO ES PLURALISTA [...] la Iglesia vigila y exige

que la palabra que enuncie la fe no traicione la verdad sustancial» (Astigarraga, 1971: 43. Las mayúsculas provienen del original). La conclusión, por tanto, a la que el lector podría llegar es que la Iglesia es pluralista pero la fe no debe serlo.

El texto continúa en una suerte de proclama anticomunista y antimarxista permanente. Los elementos hasta aquí mencionados no tienen solución de continuidad. Las múltiples interpretaciones sobre un mismo hecho son condenadas cuando la palabra de Dios no condice con aquellos con los que desacuerda y son permitidas cuando da lugar a una interpretación básica que los favorezca. Se refiere a moral política destacando enunciados que emergieron del Concilio para hacerlos jugar a su favor utilizando un extraño uso de mayúsculas y minúsculas que parecen más errores de imprenta que intenciones del autor:

“Intervenir con su autoridad en la esfera del orden temporal cuando se trata de juzgar la aplicación de estos principios morales a casos concretos [...] dar su juicio moral incluso sobre materias referentes al orden político [...] tratar algunos problemas más urgentes que afectan al mundo (Astigarraga, 1971: 51. Las mayúsculas provienen del original).”

La confusa conclusión que saca del Concilio finalmente es, a partir de postulados enormemente amplios como bien común sin exclusiones, autoridad política libre y responsable o ciudadanía, «EL CONCILIO CONDENA PUES LA POLÍTICA MARXISTA» (Astigarraga, 1971: 52).

La última parte del libro refiere a la situación de la Iglesia uruguaya, detalla aspectos como el crecimiento en la cantidad de diócesis nuevas creadas desde la década de 1960 sin que hubiese un marcado aumento de fieles. Puntualiza sucesos de orden eclesiástico en Uruguay y en el mundo y se sumerge en una literatura mucho más específica en cuanto a lo religioso. El padre Astigarraga hace también una serie de preguntas que aparecen como interesantes, como por ejemplo: «¿Qué opina la Iglesia uruguaya?» (Astigarraga, 1971: 81), como forma de alentar a tomar institucionalmente una postura definitiva, y repitiendo muchos de los argumentos mencionados para que esa postura sea la que él defiende.

Conclusiones sobre el texto

El libro es un documento elocuente de la tradición anticomunista, cumple con todos sus cometidos. Ataca directa y explícitamente al marxismo, al comunismo y a todo lo que a él en mayor o en casi ninguna medida se relacione. Como dijimos, la lectura del marco historiográfico nos permite esa clase de conclusiones. También que todos los cambios producidos a partir especialmente del Concilio Vaticano II, y para el caso latinoamericano la posterior Conferencia de Medellín, sumergieron a la Iglesia en una seria crisis de la que surgían caminos muy variados. El padre Astigarraga toma claramente postura sobre ellos, como hemos visto, alineándose con los sectores conservadores eclesiásticos. Su texto enfrenta a aquellas publicaciones que cuestionaban a la Iglesia tradicional y conservadora, poniendo en riesgo el *statu quo* eclesiástico. Brinda también una opinión política más amplia, oponiéndose a los postulados que tanto la CELAM como especialmente la teología de la liberación hicieron del Concilio Vaticano II, denunciando la infiltración marxista hasta en la propia Iglesia.

Es posible afirmar que a través de este texto, Astigarraga expresó una opinión personal intentando que fuera también la de la Iglesia uruguaya, y que no parece haber tenido como objetivo único San Carlos y Maldonado, ni la mayoría de las poco más de sesenta mil personas que poblaban el departamento. Tampoco el electorado nacional pues eso hubiese implicado un tiraje mucho mayor del que aparentemente tuvo, sin editorial, sin

evidentes apoyos. De todas formas, la razón por la que incluyó las elecciones nacionales del año 1971 también parece clara. La victoria de la izquierda chilena liderada por Salvador Allende y de la Unidad Popular volvía realidad el peligro hasta ese momento hipotético en Latinoamérica de la llegada al poder del Partido Comunista por la vía democrática, aunque fuera de forma compartida con otros sectores políticos.

Es probable a su vez que la oposición al Frente Amplio ayudara a legitimar su trabajo en determinados ámbitos laicos. En 1978 y en 1985 respectivamente publicó *Un cura de 1800*. Manuel de Amenedo Montenegro, a través del Comité Patriótico Departamental de Maldonado, sobre este párroco de San Carlos en la colonia y los procesos revolucionarios, y *El clero de 1800 en la Banda Oriental*, editado por el Ministerio de Educación y Cultura-Museo Histórico Nacional, una investigación en archivos nacionales y extranjeros sobre la obra de más de 250 sacerdotes en lo que hoy es nuestro país, entre fines del siglo xviii y 1830 (Corbo, 2011). Aunque solo el primero está claramente comprendido dentro del período dictatorial, el segundo, editado en 1985, puede tener que ver también con decisiones del gobierno de facto que duró hasta el 1 de marzo de ese año.

Breve conclusión final

El padre Astigarraga, además de realizar un notorio acto de proselitismo político en contra de una de las fuerzas que democráticamente se presentaba a las elecciones nacionales de 1971, decide escribirle a la Iglesia uruguaya y al mundo eclesial sus opiniones sobre el Concilio Vaticano II, el marxismo y la teología de la liberación, buscando ser escuchado y, por qué no, un sitio más importante que el que hasta entonces tenía, intentando confrontar ideas desde la ciudad de San Carlos con las altas esferas de la Iglesia católica latinoamericana. Si realmente lo logró, así como el alcance y las repercusiones que tuvo su texto, puede ser motivo de próximas investigaciones y futuros análisis sobre aquellos que como Astigarraga forman parte de los empujes anticomunistas en un momento clave de nuestra historia reciente.⁵

Notas

¹ Gerlach y Six (2020): *The Palgrave Handbook of Anti-Communist Persecutions*. Suiza: Palgrave Mac Millan; Patto Sá Motta (2000): *Em guarda contra o perigo vermelho*. Universidad de San Pablo.

² Patto Sá Motta, R. (2000): *Em guarda contra o perigo vermelho*. Universidad de San Pablo; Halperin Donghi, T. (1983): *Historia argentina. La democracia de masas*. Buenos Aires: Paidós; Jacob, R. (1983): *El Uruguay de Terra 1931-1938*. Montevideo: Banda Oriental.

³ La reforma constitucional de 1997 modificó esta posibilidad reglamentando elecciones internas previas y posteriores candidaturas únicas.

⁴ Datos recogidos de la página <www.ine.gub.uy/censos2>

⁵ Agradezco a la profesora Micaela García, compañera y referente del CERP del Este, que sigue compartiendo, como siempre, su capacidad y generosidad.

Bibliografía

ASTIGARRAGA, L. (1971): *Los Católicos. El Marxismo. Las Elecciones*. Montevideo: REX.

BARRALES, D. y N. IGLESIAS (2021): *¿De qué lado está Cristo?* Uruguay: Fin de Siglo.

- BARRÁN, P. (2011): *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco*. Montevideo: Banda Oriental.
- BROQUETAS, M. (2008): *Historia del Uruguay en el siglo XX (1890-2005)*. Uruguay: Banda Oriental.
- BROQUETAS, M. (2018): *Un caso de anticomunismo civil: los «padres demócratas» de Uruguay (1955-1973)*. Uruguay: Universidad de la República.
- BROQUETAS, M. (coord.) (2021): *Historia visual del Anticomunismo en Uruguay*. Uruguay: Udelar.
- BUCELLI, G. (2019): *O se está con la patria o se está contra ella*. Uruguay: Fin de Siglo.
- CORBO, T. (2011): *La historia de la Iglesia en Uruguay. Balance historiográfico y estado de la cuestión*. Universidad Católica Argentina.
- CORREA MORALES, J. (2018): *Lo hicimos ayer, hoy, y lo seguiremos haciendo*. Montevideo: Fin de Siglo.
- FERNÁNDEZ, N. y H. MACHÍN (2017): *Una democracia única*. Montevideo: Fin de Siglo.
- FURCI, C. (2008): *El Partido Comunista de Chile y la vía al Socialismo*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- GARCÉ, A. (2014): *El Partido Comunista de Uruguay y la vía armada*. Chile: Revista Izquierdas.
- GERLACH, C. y C. SIX (2020): *The Palgrave Handbook of Anti-Communist Persecutions*. Suiza: Palgrave Mac Millan.
- GEYMONAT, R. (2011): *Iglesia, Estado y Sociedad en el Uruguay contemporáneo*. Uruguay: Banda Oriental.
- HALPERIN DONGHI, T. (1983): *Historia argentina. La democracia de masas*. Buenos Aires: Paidós.
- LEAL, F. (2003): *La doctrina de seguridad nacional: materialización de la guerra fría en América del Sur*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- NOGUEZ REYES, A. (2016): *Maldonado en Dictadura. Aportes a la construcción de la memoria colectiva*. Maldonado: IM.
- PATTO SÁ MOTTA, R. (2000): *Em guarda contra o perigo vermelho*. Universidad de San Pablo.
- POWASKI, R. (2000): *La Guerra Fría. Estados Unidos y la Unión Soviética 1917-1991*. Barcelona: Crítica.
- STONOR SAUNDERS, F. (2001): *La CIA y la guerra fría cultural*. Madrid: Debate.
- TAHAR CHAOUCH, M. (2007): «La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica», en *Mexicana de Sociología* 69, núm. 3, julio-septiembre, págs. 401-426.