

Una historia de la Guerra Fría

Catolicismo, marxismo y patrias en San Bautista

Giovanni Rotondaro Tabárez¹

Resumen

En la década del setenta, en el marco de la Guerra Fría, se agudizó la conflictividad política, económica y social en América Latina, y las expresiones y acciones políticas se radicalizaron. La Iglesia católica no fue ajena a esta situación: los posicionamientos de las jerarquías eclesiales y de los laicos fueron parte del desarrollo político del continente. La Revolución cubana, el gobierno de Salvador Allende y el rol y las interpretaciones del cristianismo crearon una red de debates a los que Uruguay no fue indiferente. La fundación del Frente Amplio (FA), una coalición de izquierdas, se sumó a la configuración de los peligros y caminos entre los que se debatía el futuro del país. Poner la mirada sobre una serie de boletines titulados *La Familia Parroquial*, emitidos por la Iglesia católica en la localidad de San Bautista, departamento de Canelones, nos permite observar aspectos de la Guerra Fría en clave regional. El discurso, las propuestas, los miedos y peligros verbalizados por los actores locales son parte del presente trabajo.

Palabras clave: catolicismo – democracia – integrismo – marxismo – Latinoamérica – patrias

¹ Giovanni Rotondaro Tabárez es profesor egresado del Instituto de Profesores Artigas (IPA), donde cursó la especialidad Historia, docente efectivo en Canelones y estudiante de la Maestría en Ciencias Humanas, opción Historia Rioplatense, ofertada por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República (Udelar).

A History of the Cold War: Catholicism, Marxism and Homelands in San Bautista

by Giovanni Rotondaro Tabárez

Abstract

In the 1970s, political, economic and social conflict intensified in Latin America within the framework of the Cold War, and expressions and actions radicalized. The Catholic Church was not exempt from this situation, and the positions of the ecclesiastical hierarchies and laypeople were part of the political development of the continent. The Cuban Revolution, the government of Salvador Allende and the role and interpretations of Christianity created a network of debates to which Uruguay could not remain indifferent. The founding of the Frente Amplio, a left-wing coalition, added to the configuration of the dangers and paths concerning Uruguay's future. An examination of a series of bulletins titled *The Parish Family* ("La Familia Parroquial"), from the Catholic Church in the town of San Bautista, Canelones department, allows us to see aspects of the Cold War in a regional key and from a local perspective. The discourse, proposals, fears and dangers verbalized by local actors are all part of the present work.

Keywords: Catholicism – democracy – Integralism – Marxism – Latin America – homelands

Introducción

La localidad de San Bautista se ubica al norte de Canelones, en el enclave territorial denominado *santoral*, junto a localidades como San Ramón, Santa Rosa y San Antonio, por mencionar las más cercanas. Comenzó su proceso de fundación en el último cuarto del siglo XIX, unida a la expansión del ferrocarril. Su primer nombre fue Estación Cazot, haciendo referencia a quien donara los terrenos para la edificación de la estación de trenes. Según el censo de 1975, llevado a cabo por el Instituto Nacional de Estadística (INE), la localidad contaba entonces con 1454 habitantes. La parroquia fue instituida en junio de 1895, como parte del proceso fundacional, bajo el nombre de San Juan Bautista. Fue desde aquí que se emitió una serie de boletines titulada *La Familia Parroquial*.

Los boletines objeto de nuestro análisis fueron publicados entre 1971 y 1973,² contienen ocho carillas cada uno, están elaborados en mimeógrafo y cuentan fundamentalmente con artículos teológico-políticos y social-deportivos. Se agregan a estos parte de otros dos boletines, de cuatro carillas cada uno, que datamos de septiembre-octubre de 1971 y de alguna fecha posterior al 18 de mayo de 1972. En ellos pueden observarse los impulsos, contraimpulsos y frenos de formas y propuestas de concebir y gobernar la región denominada *Latinoamérica* y su relación con la situación nacional política y pastoral, debates signados por el cruce de diferentes vías de construir la llamada *patria grande* y promovidos por millones de latinoamericanos de las más diversas organizaciones políticas, político-militares, sociales, culturales y religiosas. En este marco, la Iglesia católica tuvo un papel importante: participó de la discusión con

² Los boletines son parte de una colección privada.

elaboraciones institucionales que promovieron desde cambios socioestructurales y la integración continental a una amplia gama de corrientes opositoras a estas transformaciones.

En tanto organización internacional, la Iglesia católica se orienta en su análisis al quehacer mundial, por lo que «los conflictos del mundo son también los conflictos de la Iglesia» (Methol Ferré, 1969-b, p. 22); es así que las miradas y propuestas que de ella surgían en y para el continente estaban mediadas por su sede en Roma. Mirar a esa Iglesia que generó aportes para la construcción de sensibilidades en clave de renovación, que visibilizó e impulsó a miles de sacerdotes y laicos en el continente, a los que transformó en protagonistas, y que sentó las bases para el propio freno o reacción ayuda a comprendernos como país.

En los distintos territorios, las iglesias han construido espacios, redes; fueron y son, aún hoy, cajas de resonancia. Entonces, «interrogarnos sobre las iglesias locales es también interrogarnos sobre las peculiaridades de los Estados en que se insertan» (Methol Ferré, 1969-b, p. 20) y, por lo tanto, es preguntarnos sobre la sociedad y los diálogos que entabla con las iglesias. En aquellos años, la Iglesia en América Latina incluía en sus debates el problema de la identidad latinoamericana, cuya presencia estaba pautada por

el fracaso de los regímenes populistas, el progresivo estancamiento industrial y la creciente radicalización de las clases populares, [que] condujeron a una serie de golpes militares en varios países del cono sur. Esto suscita una vez más nuevas preguntas sobre nuestra identidad (Larraín, 1994, p. 24).

Consideraciones generales: la Iglesia y América Latina

Para Methol Ferré (1967), la Iglesia católica estuvo siempre bajo el patronazgo estatal, incluso cuando la «balcanización» de América del Sur, entendida como la formación de las nuevas repúblicas: aunque la mayoría se convirtieron en laicas, las iglesias no dejaron de ser agencias importantes

en cada uno de los nuevos Estados. Es en la segunda mitad del siglo xx cuando podemos visualizar una proyección específica de identidad latinoamericana por parte de la comunidad católica, emanada de los nuevos postulados que habilitaban su «renovación». Tales proyecciones estuvieron atravesadas por la Guerra Fría, por las políticas intervencionistas de Estados Unidos, por los movimientos católicos opositores de la nueva teología y por la Revolución cubana (1959) y su rol como difusora y modelo de una vía de liberación para la región.

Los diagnósticos y propuestas que emanaron en los años cincuenta configuraron una literatura que puso su acento en la dependencia o subdesarrollo de los países latinoamericanos y la necesidad de cambios estructurales que permitieran quebrar con el vínculo centro-periferia. El continente fue atravesado por las relaciones, a veces antagónicas, entre superpotencias e instituciones católicas, de laicos y de ateos, además de por la revolución, la pobreza y el imperialismo, entre otros términos, categorías y conceptos que fueron cobrando una dimensión especial en la región.

Conferencias y debates católicos

Las conferencias episcopales trazaron una identidad particular y propusieron nuevos elementos. Se visibilizó la necesidad de un nuevo orden latinoamericano, y la Conferencia General de Obispos Latinoamericanos de 1955 permitió sentar las bases de un espacio permanente como lo fue el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), cuyo objetivo consistió en, además de la coordinación de las iglesias de la región, «reunir y crear identidad entre los obispos latinoamericanos como una forma de fortalecer plataformas “continentales” como peldaños de la línea de acción global de las Iglesias» (Rivarola Puntigliano, 2019, p. 9). El CELAM habilitó a que los católicos en el continente «expresara[n] su carácter distintivo y

decidi[eran] sobre sus propias políticas pastorales» (Rivarola Puntigliano, 2019, pp. 9-10), edificando una posición y un programa identitario dentro de las directrices mundiales de la Iglesia. La mirada de Rivarola Puntigliano (2019) nos lleva a pensar en la existencia de una plataforma clerical latinoamericana que desparramaría en las iglesias locales una identidad, una unidad y un proyecto basados en la idea geopolítica que él denomina *continentalismo*.

Esa revulsión política, geopolítica e ideológica —o continentalista— se dio a partir de una Iglesia católica que inició un período de «renovación» tras el anuncio, en 1959, del Concilio Vaticano II y su realización, en 1965, con la consigna de promover «la Iglesia de los pobres». En el plano latinoamericano, el epicentro estuvo en la realización de la Conferencia General de Medellín (CGM) en 1968. Durante el papado de Pablo VI (1963-1978), se trabajó con la idea de poner «a la Iglesia en la actual transformación de América Latina» (Dussel, 1986, p. 37). Una serie de encíclicas atravesaron los debates, entre ellas el *Populorum progressio* (1967), en donde se expresa que existe «el imperialismo internacional del dinero»; la *Humanae vitae* (1968), que abordó el crecimiento demográfico en los países del tercer mundo, un tema central para los Estados latinoamericanos, y la *Octogesima adveniens* (1971), «donde se admite un socialismo democrático».

Todas ellas fueron debatidas e interpretadas por las jerarquías eclesíásticas nacionales y por el clero y los laicos en los territorios (Dussel, 1986). El CELAM cobró una dimensión especial en la construcción de una identidad con estructura política que incluyó un «capítulo relacionado con las “organizaciones continentales” y una llamada de “unidad en acción” para superar el neocolonialismo y lograr la liberación en términos culturales, sociopolíticos y económicos» (Rivarola Puntigliano, 2019, p. 10).

Breves apuntes sobre las democracias cristianas en América Latina

Las opciones del clero en materia de accionar político-electoral se presentaron en los partidos y movimientos denominados *democracias cristianas* —de origen europeo pos Segunda Guerra Mundial—, que cobraron, en el marco del modelo de Estado keynesiano, una mayor relevancia en la región:

La fuerza y la debilidad [...] de los DC [demócratas cristianos] latinoamericanos es la amalgama ecléctica que representan: combinan en su seno, bajo modalidades de formularios programáticos, liberalismo (pluralismo), reformismo (ciertos elementos socialdemócratas y comunitaristas) y ciertas reivindicaciones nacionales (sin llegar a ser nacionalistas). En todo son semi: semi-capitalistas, semi-socialistas, pues prefieren el «comunitarismo», que se caracteriza por debilitar al Estado, órgano fundamental de desarrollo nacional en el Tercer Mundo, etc. (Methol Ferré, 1969-a, p. 46).

El recrudecimiento de la Guerra Fría en el continente abrió todo un abanico de opciones, desde la validez de la vía armada para lograr la ruptura de la dependencia y cambiar la sociedad hasta la posibilidad de continuar con la participación en las organizaciones políticas cristianas legales, que se consolidaron —a veces— como opción de cambio. Los cristianos chilenos mostraron un camino ejemplar para algunos y peligroso para otros. El triunfo de Frei Montalva en 1964 como candidato del Partido Demócrata Cristiano (PDC) de Chile y, en 1970, el de Salvador Allende de la mano de la Unidad Popular —que incluyó organizaciones de cristianos escindidos del PDC— dibujaron un arco político en el que el sacerdote se transformó «en un profeta social, real, histórico» (Dussel, 1986, p. 41). En la formación de estas democracias cristianas se incluye la idea de que «la Iglesia católica latinoamericana había ido creando su propia perspectiva sobre la región y el mundo» (Rivarola Puntigliano, 2019, p. 9). En el devenir del desarrollo de las expresiones de estos partidos y movimientos cristianos, sus proyectos fueron calificados como comunistas, lo que intensificó las divisiones (Methol Ferré, 1967).

Grosso modo, podríamos pensar, tomando la hoja de ruta del continentalismo, que los colectivos políticos cristianos en la periferia de la teología de la liberación —o de la renovación de la Iglesia a secas— promovieron una identificación y una proyección con y hacia la patria grande para con ello superar las fronteras políticas decimonónicas que marcaban el subdesarrollo o la dependencia. Los cambios en la Iglesia desde el CELAM implicaron una ruptura de los «encierros balcánicos» y un «deshielo» de la Iglesia católica que permitió recrear la idea del sentir latinoamericano (Methol Ferré, 1967, p. 86).

Pero el campo clerical no fue homogéneo en la identificación y promoción de las grandes transformaciones que debían asumirse. Tampoco lo fue en lo teológico o en lo político-ideológico, ni coincidió en la centralidad que debían tener el pueblo o el pobre como sujetos históricos del cambio.

La existencia de organizaciones conservadoras opuestas al viraje clerical se desarrolló en todo el espacio continental a partir de la fundación de Tradición, Familia y Propiedad (TFP), originada en Brasil en 1960 y transformada luego en una tendencia transnacional. Sin llegar a ser un movimiento de masas, logró una incidencia en los espacios nacionales. El historiador Fernando Adrover Orellano (2021) afirma, referenciando a la historiadora norteamericana Margaret Power, que TFP «era un movimiento antimoderno y antiliberal, patriarcal, con añoranzas monárquicas, defensor de jerarquías sociales naturales, contrario a las reformas litúrgicas introducidas en la Iglesia tras el Concilio Vaticano II» (p. 234).

Otra organización que se hizo presente en el continente fue la Liga Mundial Anticomunista, que recibió el saludo del papa Pablo VI. Fundada en 1967, se afianzó «como una de las principales redes transnacionales de intercambio de información y planes represivos y ámbito de confraternidad del catolicismo integrista» (Broquetas, 2024, p. 189).

La realización del VI congreso de la Liga en México en el año 1972, con presencia uruguaya, propició la creación de la Confederación Anticomunista Latinoamericana (CAL).

Ambos movimientos, ubicables en la corriente integrista, preconizaron desde las primeras décadas del siglo XX una postura antiliberal y antimarxista. Se convirtieron en una tercera forma de entender no solo la religión, sino también el Estado, la sociedad y el orden. Se propuso como aspiración el «catolizar la sociedad, [...] “ser católicos en toda la vida”, implícitamente supuso el monopolio católico no solo en el campo religioso, sino también en todos los órdenes de la vida social» (Esquivel, 2000, p. 12). Esto implicó una concepción teológica según la cual el mundo espiritual otorgaba a la Iglesia un poder de incidencia sobre los más variados ámbitos de la vida personal. Desde la teología de la cristiandad, por ejemplo, se hizo hincapié en el acto del bautismo; la teología de la cristiandad, dice Dussel (1992), «fija todo el proceso» y promueve la defensa de la tradición frente a las renovaciones en el mundo cristiano, «salvando al hombre por el bautismo» (p. 360).

Como mencionamos, la corriente integrista suele presentarse como minoritaria —según en qué país—, pero no fue una fuerza inocua, y se destacó por ser la defensora del pasado de la Iglesia y de los Estados-nación —o de la patria chica— ante la amenaza de un imperialismo comunista o liberal: si el cristiano «quiere vivir su fe en la acción política, no puede adherir ni a la ideología marxista ni a la ideología liberal» (Corso, 1971, p. 23). El integrismo tuvo presencia en la formación de agrupamientos políticos y político-electorales en el devenir de los espacios políticos cristianos del continente.

Breves apuntes sobre la Iglesia católica uruguaya

En Uruguay, la Iglesia estuvo marcada por el proceso de secularización social y estatal que se completó, durante el batllismo, con la consagración de la Constitución de 1918, en la que se plasmó la total libertad de culto y se afianzó el poder estatal sobre los espacios públicos. Esto alejó a la Iglesia del ámbito público y la llevó a tener «que defender simplemente su derecho a existir con honor, al menos, en el país» (Dabezies Antía, 2009, p. 81). Otros autores afirman que la secularización implicó «una forma de garantizar los derechos para las minorías religiosas [...], una separación beneficiosa para la libertad e igualdad religiosa» (Barrales Palacio & Iglesias Schneider, 2021, p. 62).

En las décadas siguientes, la Iglesia pareció mantenerse en un segundo plano en la vida social de Uruguay. Algunos se refieren a una *guetización* y afirman que llegó a concretarse «una especie de acuerdo no escrito, pero aceptado por la Iglesia, [...] ocupándose de cuestiones de moralidad privada sin entrar nunca al terreno de lo público-político» (Dabezies Antía, 2009, p. 87).

Desde 1910, el vocero del catolicismo en el plano político-electoral fue el partido Unión Cívica. Esta agrupación transitó sus crisis y, en los sesenta, tras una escisión interna, se fundó el Partido Demócrata Cristiano (PDC). En 1971 fue parte del Frente Amplio (FA), y fue en este contexto que tuvo lugar una nueva formación, la de la Unión Radical Cristiana (URC), que se ubicó como el ala derecha política del cristianismo.³

El trabajo en torno a la moralidad en el que se refugió la Iglesia católica uruguaya fue llevado a cabo a partir de diversos instrumentos y organizaciones que le permitieron un acercamiento a lo civil. En los

³ Sobre las opciones del electorado para las elecciones de 1971, dice Corso (1971): «En la realidad política de hoy, el cristiano tiene para sus opciones concretas la Unión Radical Cristiana: un núcleo de cristianos que quieren impregnar de cristianismo las estructuras socio-económicas del país». Se consideran descendientes de la «vieja Unión Cívica», pero «con una respuesta actualizada a la problemática de hoy» (p. 61).

años treinta surgieron colectivos como la Juventud Obrera Católica, la Juventud Agraria Católica, la Juventud Estudiantil Católica y la Juventud Universitaria Católica, espacios inspirados en experiencias europeas. Debemos sumar a esto la transformación organizativa de la Iglesia, que llevó el número de diócesis de tres a nueve «producto de la política vaticana de creación de diócesis pequeñas que favorecieran el contacto de la jerarquía con los fieles» (Martínez, 1992, p. 19). Entre ellas contamos la de Canelones, creada en 1961 bajo la responsabilidad del monseñor Nuti. En los sesenta, observamos

una Iglesia que vive una dinámica en cierto modo ambivalente, de satisfacción y tranquilidad mayoritaria, con los obispos a la cabeza. Junto a impulsos minoritarios de renovación y cuestionamiento, aparecieron tentaciones que ya se juzgaban relegadas al pasado. Estas tentaciones tienen en común el replantear los términos de las relaciones Estado-Iglesia e Iglesia-sociedad (Dabezies Antía, 2009, p. 105).

Uruguay y la renovación

Renovación, cambio, sociedad, pobreza y violencia fueron, entre otras, las expresiones de un lenguaje teológico que fue volviéndose terrenal en el diario vivir del mundo eclesial. La década del sesenta⁴ encontró a la Iglesia uruguaya en un proceso de transformación estructural y teológica marcado por la coyuntura nacional y regional, que fue adentrándose en las pautas religiosas que las jerarquías eclesiales emprendieron. Esta situación no se desarrolló de manera lineal, sin la existencia de conflictos ni tensiones, ya que se expresaron sectores opuestos a las nuevas corrientes que se hicieron sentir entre la Iglesia de los pobres y la del «pasado».

El Concilio Vaticano II y las conferencias latinoamericanas fueron espacios de construcción de redes en los que los obispos uruguayos

⁴ El capítulo 5 de *Ganar la guerra*, de la historiadora Magdalena Broquetas (2024), aborda los posicionamientos y debates en torno a la renovación y la política nacional. Además, el trabajo coordinado por la misma historiadora, *Historia visual del anticomunismo en Uruguay (1947-1985)* (2021), también contribuye al tema.

tuvieron presencia activa; de hecho, «el uruguayo sería el primer episcopado en ratificar» los documentos del CELAM (Dabezies Antía, 2009, p. 201). La figura del monseñor Barbieri fue clave en la conformación del grupo promotor de la apertura o renovación de la Iglesia. Barbieri —en conjunto con otros obispos, como Viola, de Salto— impulsó a jóvenes sacerdotes a proseguir estudiando enviándolos a Roma. En la década del cincuenta salieron del país y regresaron a él sacerdotes que tenían, entre otras tareas, el asesoramiento de los círculos y grupos de la Acción Católica (Martínez, 1992, p. 25).

La reestructura de la Iglesia acrecentó el número de obispos. Entre aquellos defensores de la renovación eclesial se encontraban Parteli, Baccino y Mendiharat, y un grupo en torno a ellos que acompañaba «o se deja[ba] conducir, con mayor o menor acuerdo interno, [...] formado por Cáceres, Nuti, Rubio, Cabrera, Quaglia, Tonna y, solo parcialmente, Balaguer» (Dabezies Antía, 2009, p. 198). Pero había también un grupo de «franca oposición» que en principio contó con un solo obispo, aunque en lo territorial pudo tener una considerable ascendencia: aquí se ubicaba el monseñor Corso.⁵

El debate y la oposición se desarrollaron en los medios de prensa, como lo demuestran el trabajo *Historia visual del anticomunismo en Uruguay (1947-1985)* (Broquetas, 2021) y de algunas organizaciones. En 1967 se estableció el Núcleo Uruguayo de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad a impulso de «estudiantes católicos» (Broquetas, 2024, p. 185). Esta organización contó con el apoyo del monseñor Corso y, sin obviar la situación nacional, promovió la «idea de una crisis mundial con variaciones regionales y locales, lo que se reflejó en el carácter transnacional de las denuncias y campañas» llevadas adelante (Broquetas, 2024, p. 186).

⁵ Antonio Corso nació en San Ramón, Canelones, en 1916, y se licenció en Derecho Canónico por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Fue conocido como «un “cura gaucho” que se había hecho querer por los feligreses de las parroquias en las que estuvo» (Martínez, 1992, p. 27).

La idea general de la Conferencia Episcopal del Uruguay (CEU) fue hacer suyos los documentos emanados de Medellín y «llevarlos a la práctica con una particular preocupación por los problemas de los pobres y necesitados» (Dabezies Antía, 2009, p. 201). En los inicios de los setenta, las tensiones se intensificaron a la interna y a la externa de la Iglesia y pudo observarse «una progresiva pérdida de peso de los obispos más renovadores» (Dabezies Antía, 2009, p. 199). El impacto de la situación doméstica fue tal que Dabezies Antía (2009) sostiene que, de los 15 documentos producidos por la CEU entre 1967 y 1972, 13 abordaron la coyuntura nacional haciendo referencia a los hechos violentos, los derechos humanos y la situación económica. Esos documentos enfatizan la necesidad de hacerlo desde «el pueblo» o «nuestra patria», lo que puede indicar una producción documental en una clave más local que continentalista.

En esos años se profundizó el ataque a la visión de la jerarquía eclesial, basado fundamentalmente en la idea de que sus filas se encontraban bajo la infiltración del comunismo internacional. La prensa local se consagró a esta tarea; publicaciones como *La Mañana*, *El Diario*, *El País*, *Azul y Blanco* y *Nuevo Amanecer* fueron tribunas especializadas en ella.

Además, una organización ligada a la derecha católica irrumpió en el escenario nacional: la Juventud Uruguaya de Pie (JUP). Originada en Salto en 1969, cobró carácter nacional en octubre de 1970 hasta su autodisolución en 1974. Nucleando a la juventud, un sector del país que se consolidó como un actor político y social clave en aquellos años, la JUP «se constituyó en una exitosa representación de aquel vasto movimiento social de derechas» (Bucheli, 2022, p. 194). Esta organización contó con el apoyo explícito de muchos sacerdotes en el interior del país; en su trabajo *O se está con la patria o se está contra ella*, Bucheli (2019) da cuenta de algunos de ellos. Además, referentes políticos ya consolidados acompañaron a la JUP desde las páginas

de los periódicos o participando de sus actos, como es el caso del periodista Eduardo J. Corso (Bucheli, 2019).

Los boletines

Aprender de Chile

El diálogo entre los boletines y los contextos regional y nacional permite visualizar y explicar afirmaciones, ausencias, silencios y visiones que se promovieron con relación a la idea de continentalismo. Un artículo publicado en *La Familia Parroquial*⁶ en 1971 bajo el título «Acción: el virus de la esclavitud» está dedicado a Chile. El autor advierte que es la primera ocasión en que se trata un tema internacional y que lo hace porque el país «se ve afectado por agitaciones políticas».

El artículo hace referencia a la medida tomada por el presidente de Chile, que «intentó clausura[r] y destruir a la Agencia de Información UPI, la cual [...] logró probar que las acusaciones que se le hacían eran totalmente falsas». Para el articulista, el gobierno del presidente Allende tuvo «la lamentable suerte de haber recibido una estocada del marxismo». Se refiere a Chile como «el país hermano» en que los medios de prensa estaban siendo atacados por el gobierno con el objetivo de «eliminar la oposición, principalmente la prensa», como le ocurrió «al principal diario democrático, *El Mercurio*». En otro pasaje se reclama que «las intenciones de desaparecer la enseñanza privada, como llevar a importantes cargos a personas descarriadas que desertaron del Partido Radical, queden sin efecto». El artículo termina con un retorno al plano nacional cuando deja plasmada la siguiente pregunta: «Uruguayo, ¿permitirá [usted] caer en la misma garra que cayó Chile y convertirse en el portador del

⁶ El artículo comprende cuatro carillas que estaban colocadas en un boletín del 5 de septiembre. Por el contenido del artículo y otras referencias a actividades en octubre, entendemos que la hoja pertenece a un boletín de fines de septiembre o de inicios de octubre.

virus de la esclavitud?». Esta es una contundente alusión a las elecciones nacionales de noviembre de 1971, que contaron con la presencia de una fuerza política nueva: el FA.

La referencia a la situación chilena no escapaba a los abordajes que se realizaron en la prensa nacional. Broquetas (2021) señala varios elementos propagandísticos que colocaban a Chile como un peligro y expresaban la necesidad de elegir «bien» para no caer en esa «misma garra». En ese sentido, el llamado a «votar bien» «reforzaba la antinomia democracia/totalitarismo, contribuyendo a recordar las penurias de la vida en los países socialistas» (Broquetas, 2021, p. 201). El virus como sinónimo de enfermedad, asemejado a un cáncer que se propaga, fue una imagen utilizada por un referente del discurso anticomunista, el columnista del diario *La Mañana* de seudónimo Zoilo Cruz, que sostenía que «el marxismo es un cáncer que ha penetrado muy profundamente en la enseñanza, la vida universitaria, la acción sindical y hasta en la comunidad y en las instituciones católicas» (Broquetas, 2024, p. 198).

El artículo parroquial se proponía iluminar al pueblo uruguayo respecto de lo que implicaría un triunfo del FA. No discute sobre el continente; la preocupación por «el país hermano» o «la nación hermana» está fundada en las medidas que el gobierno transandino llevaba adelante. Es posible pensar que tras la defensa de la enseñanza privada se escondiera la de la enseñanza religiosa, pero esta postura se vinculaba también con las acusaciones de infiltración marxista en la educación uruguaya.

La segunda preocupación que expresa el artículo refiere decididamente al devenir de las democracias cristianas. La alusión a «las personas descarriadas que desertaron del Partido Radical» alude a una escisión del PDC chileno. Este supo ser «uno de los polos políticos de atracción» que permitió el triunfo de Frei Montalva bajo el eslogan de impulsar «una “Revolución en libertad”, por contraposición con Cuba» (Dabezies Antía,

2009, p. 158). Durante el gobierno de Allende, el PDC se convierte en opositor y el Partido Radical en aliado, aportando dirigentes para integrar el gobierno de la Unión Popular. Entonces, la crítica a la integración de miembros del Partido Radical al gobierno de Allende tenía la intención de marcar el apoyo al PDC chileno en un contexto eleccionario nacional en el que el FA reunía a cristianos y a comunistas. También fue objeto de burla el dirigente del PDC uruguayo, Juan Pablo Terra, que fue «presentado como desequilibrado» en las páginas humorísticas del diario *El País* (Adrover Orellano, 2021, p. 240).

Es significativo que una iglesia local del tamaño de la de San Bautista tuviera la preocupación por informar sobre el desenlace que vivía la democracia cristiana en Chile. Esto se explica, sin embargo, si tomamos en cuenta ciertas similitudes entre Chile y Uruguay desde el binomio religión-política electoral.

Para Dabezies Antía (2009), en ambos países existía una «fuerte presencia de la izquierda» y «los grupos más fuertes de inspiración marxista [se proponían] recorrer las vías democráticas de acceso al poder» (p. 285), lo que ayuda a entender el miedo del articulista ante las próximas elecciones. Su actitud defensiva podría estar fundamentada en el hecho de que tanto en Chile como en Uruguay existían «Iglesias situadas en posiciones que iban del centro a la izquierda» (Dabezies Antía, 2009, p. 286). El autor marca la diferencia entre ambos países con respecto al vínculo Iglesia-Estado: mientras en Chile la Iglesia confluye en la vida del Estado y la «jerarquía eclesial juega un papel político [...] sin problemas mayores [...] Nada de esto sucede en Uruguay» (Dabezies Antía, 2009, p. 286). Es posible pensar, entonces, que las similitudes entre los procesos políticos uruguayo y chileno pusieron a los miembros de las parroquias en alerta ante posibles cambios en el monopolio de la evangelización. Es importante recalcar que la derecha católica nacional apeló a un discurso que buscó

aclarar a los creyentes, en palabras del monseñor Corso, que «nuestra misión es religiosa y no política» (Broquetas, 2024, p. 209).

En los acercamientos en el continente entre cristianos y marxistas, exceptuando los casos de Chile y Uruguay, los partidos comunistas no tenían influencia como «interlocutores» y, además, como las democracias cristianas, habrían tenido bajo «arraigo nacional» (Methol Ferré, 1969-a, p. 49). La funcionalidad de ejemplificar las pautas del gobierno de Allende, en el marco de la influencia de los partidos comunistas, carentes de «arraigo nacional», ayuda a pensar en las posibles limitaciones del continentalismo. Resulta claro que desde la parroquia el objetivo era impedir el avance de al menos esa orientación de unidad latinoamericana asociada al marxismo. Tal vez la democracia cristiana no logró, en su corriente más «progresista», una influencia en los espacios geográficos más alejados de la capital, pero las omisiones y cuestionamientos silenciosos que podríamos inferir de la crítica a los miembros del Partido Radical darían cuenta de que el artículo muestra una mirada de crisis en las democracias cristianas. Si ubicamos el texto parroquial en las corrientes de la democracia cristiana que se expresan en clave «conservadora», no es menor el hecho de que tras la fundación del FA por parte de, entre otros, el PDC surge, de inspiración católica, la Unión Católica Radical.

Fidel avanza

Otro artículo sin firmar fue publicado el 5 de diciembre de 1971 bajo el título «El tirano cubano, Fidel Castro, agravia al pueblo uruguayo» utilizando algunas declaraciones de Castro durante su visita oficial a Chile. El texto comienza con la siguiente afirmación: «El dictador del Caribe agravió al pueblo uruguayo en sus declaraciones a un grupo de sacerdotes chilenos». La visita de Castro a Chile supuso, entre otras actividades,

la reunión con sacerdotes locales que emprendían la construcción del movimiento Sacerdotes por el Socialismo.

El artículo se presentó ya pasadas las elecciones en Uruguay y, si bien la derecha incorporó el resultado electoral como un freno al avance comunista, como un *impasse*, TFP publicó una carta abierta al «pueblo oriental» en la que sostenía haberse logrado una «victoria parcial a la vez que conminaba a no bajar los brazos en la militancia» (Broquetas, 2024, p. 211). Esto hace pertinente el artículo parroquial.

Contextualicemos la visita partiendo de algunas anotaciones sobre la Revolución cubana y la Iglesia. El triunfo de la Revolución condujo a posicionamientos políticos que la distanciaron de Estados Unidos y que la convirtieron en ejemplo de liberación. La isla ofreció a un abanico de movimientos latinoamericanos pautas políticas, estratégicas y hasta motivadoras de una vía particular (la armada)⁷ para la transformación profunda de las estructuras socioeconómicas y políticas.

Cuba fue variando su postura y discurso hacia y para el mundo católico. La Iglesia católica fue descrita en los primeros años de la Revolución como un foco, una institución contrarrevolucionaria. Tras la invasión a Bahía de Cochinos en 1961, Castro exclamó: «Los curas [...] hoy son la quinta columna de la contrarrevolución» (Dussel, 1983, p. 84). El propio Castro explicó que, a diferencia de en otros países del continente, la Iglesia cubana no era «popular». Afirmó que en Cuba «el setenta por ciento de la población era campesina [y] no había ni una sola iglesia en el campo», y dio cuenta de que la evangelización y la educación religiosa se impartían en instituciones privadas a las que acudían «los hijos de las familias más ricas del país» (Betto, 1986, p. 130). Desde el episcopado cubano se sostuvo

⁷ Tras la reunión de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS, 1967), la lucha armada fue considerada como la única vía válida para la liberación del continente. Se puso en cuestión, entre otras cosas, el camino democrático electoral defendido por Chile. Para profundizar en este tema puede recurrirse a Marchesi (2019).

que el «pueblo cubano, que es católico, solo por el engaño podría ser conducido a un régimen comunista» (Dussel, 1986, p. 43). La palabra *engaño* fue utilizada por los detractores uruguayos para prevenir al pueblo de lo que implicaba la nueva fuerza política de izquierda.

La Revolución nacionalizó la enseñanza y desató una serie de conflictos con la Iglesia que terminaron con la expulsión de 133 sacerdotes en 1961 (Dussel, 1986, p. 43). Para Castro no surgen «problemas con la creencia católica: surgieron con las instituciones católicas, que no es lo mismo» (Betto, 1986, p. 136), lo que traslada el debate a lo terrenal, a las posiciones políticas, en especial a las jerarquías.⁸

A mediados del sesenta se dio una apertura de los espacios eclesiásticos que permitió «que Cuba estuviera presente en Medellín (1968), aunque el impacto de esta Conferencia fue en Cuba muy limitado» (Dussel, 1986, p. 43). En 1969 el episcopado cubano emitió un comunicado que condenaba el bloqueo impuesto por Estados Unidos sobre la isla, y más adelante declaró que era posible, «en la empresa del desarrollo», un trabajo común entre «las personas de buena voluntad, sean estos ateos o creyentes» (Dussel, 1986, p. 43). La reconciliación de la Revolución y al menos parte del clero latinoamericano se encuentra marcada por el encuentro entre Fidel Castro y el grupo de los ochenta, que fue el articulador del Primer Encuentro de Sacerdotes por el Socialismo en 1972. Allí expresaron su oposición a considerar la incompatibilidad entre cristianismo y socialismo (Dussel, 1986).

El artículo parroquial manifiesta que existía una intención de Castro de intervenir el continente, hecho que lo vinculaba con el contexto nacional uruguayo y con el resultado electoral de noviembre, cuando la

⁸ En el mismo trabajo, Castro aclara: «No hay una sola iglesia que se haya cerrado en el país [...] por la actitud militante políticamente de algunos sacerdotes sobre todo de origen español, nosotros solicitamos que fuesen retirados del país [...] sin embargo, se autorizó a que vinieran otros a remplazar aquellos» (Betto, 1986, p. 147).

nueva fuerza política de izquierdas fue derrotada. El articulista sostiene que el continente se encontraba amenazado por «la tiranía del marxismo internacional». El agravio se debe a que «el mandón del Caribe» habría declarado que «la VIOLENCIA es la única vía que queda en el Uruguay para conquistar el poder». Tal declaración se dio, según el boletín, porque se sintió defraudado por la derrota del FA.

Es pertinente puntualizar que desde el espectro sociopolítico de la derecha católica emanó una crítica directa a los llamados *anticomunistas tibios*, aquellos que cuestionaban el uso de la violencia política, pero que «compartían argumentos en contra de la “armónica desigualdad que deriva de la naturaleza humana” y a favor del aniquilamiento de derechos individuales mediante la expropiación o división de campos y la vorágine impositiva» (Broquetas, 2024, p. 2011).

El artículo, mirando hacia el continente y contrastándolo con el espacio nacional, se preguntaba: «¿Qué puede ofrecer un tirano a los pueblos libres de América Latina fuera de la vergonzosa esclavitud?». Lo que estaba en juego era la libertad de América Latina, amenazada por el «marxismo esclavista». Esta concepción dialoga con aquellos movimientos transnacionales, como la Liga Anticomunista o TFP, que promovieron la tesis de que la visita de Castro a Chile había sido orquestada para incidir en las elecciones en Uruguay. Así, se reafirmaron la teoría conspirativa y la influencia de los vaivenes regionales sobre el devenir nacional.

Sin embargo, a lo largo del artículo se utiliza la declaración como forma de reforzamiento del sentimiento nacional a través de afirmaciones como que «el pueblo uruguayo rechazó el cambio que quería imponerle la tiranía del marxismo internacional». Se advierte, además, que «nadie puede dudar de la infiltración castro-comunista en nuestro país», lo que demuestra que la referencia al continente tenía un objetivo

nacionalista, en tanto lo que estaba en juego era, en particular, la libertad del pueblo oriental.

La derrota del FA había permitido que aflorara «el espíritu altruista del pueblo uruguayo, que dio al mundo el espectáculo de una democracia íntegra». Entendemos que el contenido del artículo denota la centralidad del pueblo oriental en el escenario mundial, pues este enseñaba el camino que debían seguir los «pueblos libres de América Latina». Se habla constantemente del marxismo, «germen de la destrucción de los pueblos libres», del comunismo como enfermedad y de los frenos nacionales como el acontecido en las elecciones uruguayas de 1971. Se pregunta el articulista: «¿Qué esperaba el reyezuelo del Caribe que hiciésemos los orientales libres?», y se responde haciendo hincapié en su deseo de que «el pueblo cubano tenga la oportunidad —cuándo será— de elegir libremente en comicios libres y garantidos».

Lo ocurrido en las elecciones de 1971 mostraba el ADN de los uruguayos, que nacieron «para ser libres y nunca aceptarse ser esclavos de nadie y menos del comunismo». La figura de Fidel Castro como responsable de la expansión del comunismo en el continente tuvo un tratamiento particular en el marco de las elecciones de 1971: «En una caricatura de *El Diario* el personaje que interpreta a Castro avanzaba brutalmente desde territorio chileno hasta tierras uruguayas con el objetivo de “plantar escuela”» (Broquetas, 2021, p. 200), y otra imagen lo señala como financiero del FA.

El artículo no menciona los aspectos religiosos de la visita, tal vez porque ello hubiera implicado debatir la nueva interpretación de la Revolución sobre la Iglesia y la apelación de la Iglesia latinoamericana ante la situación de los pobres y el papel de algunos sacerdotes. Las omisiones y silencios acerca de algunos debates que aún en 1971 promovía la Iglesia latinoamericana son el nudo del artículo. Se observa en él un repaso claro del papel de la democracia representativa, asociada a los modelos liberales. No se

construye una mirada en clave continentalista, sino que se hace énfasis en lo nacional, en la patria chica y la defensa ante una amenaza exterior. De hecho, la parroquia parece alejarse de la idea, propia del obispado nacional, de que Uruguay ha dejado de ser una «isla feliz»; al contrario, el boletín resalta el carácter de «isla» del país, demostrado en las elecciones, y su intención de quedar afuera de la realidad latinoamericana, pero de continuar siendo, a la vez, un ejemplo para la «comunidad continental».

Tomando como referencia los dos artículos de *La Familia Parroquial* aquí presentados, es destacable la asociación entre marxismo y esclavitud, que expresa la clara preocupación por el avance del comunismo de forma tal que lo convierte en un virus o un cáncer. En cualquiera de los artículos el continentalismo queda en segundo plano; lo continental no resulta relevante ni siquiera en la consideración de una respuesta colectiva contra el marxismo, sino que siempre se apela a lo nacional, al pueblo. Tal vez en las parroquias locales se mantuviera la idea, que fue creciendo desde los años cincuenta y aceptada por la Iglesia como institución, de que el país seguía siendo una «isla autocomplacida de bienestar y cultura en una América Latina que se ve como distinta (para peor) y finalmente ajena» (Dabezies Antía, 2009, p. 133).

Dos Corsos

Como planteamos, ambos artículos carecen de miradas regionales integradoras y centran sus sentires en clave anticomunista, lo que permite realizar una lectura bajo los parámetros de dos actores: el monseñor Antonio Corso y el periodista Eduardo J. Corso, hermanos oriundos de la localidad de San Ramón, a 20 kilómetros de San Bautista.

Tomemos como disparador el debate sobre la compatibilidad o incompatibilidad del catolicismo y el marxismo que se encuentra de fondo en ambos artículos de *La Familia Parroquial*. La inexistencia de tal

incompatibilidad proyectaba la posibilidad del camino al continentalismo, que tenía sus bases teológicas en la renovación. Eduardo J. Corso (1971) entendía que la juventud uruguaya se encontraba «extraviada» y que este extravío era «la primera cosecha de los sacerdotes que descubrieron a la Iglesia con el Concilio Vaticano II, al que le imputan lo que no dijo. Han prendido en la mente de nuestra juventud la amargura de una frustración personal» (p. 70). En su discurso se observa lo que son claramente los efectos de la interpretación de un sector del sacerdocio de aquellas directrices del CELAM —¿el sacerdocio que Barbieri buscó formar con tanto esfuerzo?—.

El monseñor Corso, que en 1964 fue nombrado administrador apostólico de la Sede Plena de Montevideo, afirmó que «solamente tememos la anarquía y la demagogia de los que enarbolan banderas que se autodefinen renovadoras y están viciadas por la rebeldía. Estamos convencidos de que cuanto se haga bajo el signo de la desobediencia desune y destruye» (Corso, como se cita en Dabezies Antía, 2009, pp. 119-120). En el marco del Concilio Vaticano II y del CELAM, construyó una postura de «tajante oposición a todos quienes para él encarnaban la infiltración de las ideas marxistas en la Iglesia y el país. Esto se acentuó particularmente con los sacerdotes [...] que estaban a favor de la renovación conciliar» (Dabezies Antía, 2009, p. 121). «Infiltración» que el medio de prensa parroquial atribuye a Castro y acerca de la cual años antes el monseñor Corso informaba por el *Boletín Eclesiástico* de la curia, en el que se prohibieron las lecturas marxistas y de la revista católica internacional de la que se nutría el sacerdocio al que en los cincuenta fuera enviado por Barbieri a formarse (Martínez, 1992).

Varios sacerdotes expresaron su entusiasmo y emprendieron un accionar dirigido a la renovación. También existieron, a fines de los sesenta, ejemplos de curas que se incorporaron a la lucha armada. Uno de ellos

fue el cura Zaffaroni, quien en un programa televisivo «se definió como revolucionario y como tal defendió el derecho de los cristianos a empuñar las armas» (Broquetas, 2024, p. 191). La derecha católica reaccionó desde varios lugares, e incluso el gobierno acusó a Zaffaroni de estar «atentando contra la Constitución». Una de las voces que se alzó fue la de Antonio Corso, quien sostuvo que «en la Iglesia no hay dos líneas, o se está con ella o se está contra ella» (Broquetas, 2024, p. 192).

Los hermanos Corso sostuvieron una lucha contra la renovación y, en el plano electoral, intentaron impedir que el católico votara al FA. Para el obispo, los potenciales votantes católicos del FA «transitaban por un fuerte rebrote de la “herejía modernista”» (Broquetas, 2024, p. 208).

La urna en la cruz

Las elecciones de noviembre de 1971 se abordaron en otros tres boletines. En la publicación que datamos de septiembre-octubre de ese mismo año, hay una breve reflexión bajo el título «Ama a tu Patria», en la que se analiza la situación del país diciendo que había que «afrentar serios problemas de orden interno y sobre todo externos» y expresando la necesidad de «cambios importantes, pero dentro de ciertos límites, sin perder la libertad y la orientalidad», ya que existían personas que querían «otra cosa, pero el Uruguay es nuestro y nosotros debemos defenderlo». El mensaje finaliza con la advertencia de que esos «otros preparan la esclavitud. No lo permitiremos. En la tierra de Artigas “nadie nacerá esclavo”».

El lenguaje utilizado en los artículos sobre Castro y la prensa chilena resulta muy condescendiente. Los autores se dirigían a un pueblo que amaba la libertad y la democracia con la idea de un enemigo externo que esclavizaba y que ahora actuaba en el plano nacional; este era el fundamento para detener el peligro marxista.

Broquetas (2021) señala que se trabajó en «reforzar el imaginario de una comunidad nacional aglutinada en torno al objetivo común de frenar a un supuesto enemigo acechante. Prueba de ello fue el uso reiterado del “No pasarán”» (p. 201). Las líneas de los boletines dan cuenta de esa imagen, de la necesidad de impedirle el paso al comunismo.

A una semana de las elecciones, bajo el título «SOMOS ORIENTALES LIBRES», Páez, el párroco de San Bautista, reflexionaba en el boletín sobre la importancia del ejercicio ciudadano para dirigir los destinos de la patria o la nación. Afirmaba que «a nadie le tengo prometido el voto sino a mi patria» y advertía que «si de veras amamos la libertad, demostrémoslo. Hay un solo camino que no tenemos derecho a elegir: el de la ESCLAVITUD del frente comunista». Se puede observar la similitud con la opinión de Eduardo J. Corso (1971) en su interpretación de la *Octogesima adveniens*, que sostenía que el marxismo conducía a la «violencia y totalitarismo», por lo que «la adhesión del cristiano a la ideología marxista está vedada» (p. 30). Al igual que Páez, el periodista sostenía que el cristiano no tiene «ningún tipo de inhibición en la militancia de los partidos tradicionales» (Corso, 1971, p. 27).

Es firme el párroco al solicitar que no se entregue el voto a «manos de uruguayos irresponsables vendidos al colonialismo comunista internacional y extranjero». Una vez más, los proyectos locales y las demandas de la derecha nacional se asocian al devenir regional. «¿Existe un colonialismo “americano”?», se preguntaba Páez, y sugería al final que fueran respetados «los propios correligionarios y [...] los que militan en otros sectores políticos. Todos somos hermanos y queremos la grandeza del Uruguay». Su reflexión finaliza recordando el «mensaje sagrado de nuestro himno nacional: “Orientales, la patria o la tumba”». No parece observarse una línea de fundamentación en aras de la unidad latinoamericana, continentalista; se resalta, en cambio, la idea de la nación y

la patria contra un enemigo que es americano, de práctica colonialista y de ideología comunista. Es contundente el cura Páez en advertir a los católicos de la incompatibilidad entre ser cristiano y votar al FA.

El planteo del párroco local está en sintonía con la demanda que el monseñor Corso le hizo a la CEU cuando «exig[ió] una y otra vez que se t[uviera] en cuenta el “pedido firmado por casi tres mil personas” solicitando un pronunciamiento condenatorio a la posibilidad de “votar con el marxismo”» (Dabezies Antía, 2009, p. 236). Si bien Dabezies Antía (2009) sostiene que la mayoría de los obispos opinaban en general favorablemente respecto al documento de 1971 elaborado por el obispo Baccino que recogía la libertad del creyente en cuestiones electorales, el hecho es que «Corso hace saber que no firmará ese texto si no hay rechazo del marxismo» (p. 236), con lo que se extendieron el debate y las diferencias.

Totalitarismo en el este

En la misma edición de septiembre-octubre de 1971 se incluye un artículo que aborda la situación del cardenal José Mindszenty, obispo de Hungría «encarcelado por los comunistas en 1949» y liberado en 1956. Sin embargo, dada la intervención de la Unión Soviética en aquel país ese año, el cardenal se exilió hasta 1971 en la embajada de Estados Unidos en Budapest. Las primeras líneas del artículo cobran sentido en tanto denuncia, con cierta actualidad, la situación de un prelado que la magia del articulista trae al plano nacional cuando relaciona el gobierno de Hungría con las proyecciones de gobierno que «quiere el Frente Amplio para el Uruguay». Finaliza la crónica sobre el obispo húngaro con la afirmación de que «no seamos estúpidos, seamos responsables».

Este cuestionamiento a los regímenes de la Europa del Este fue una línea de trabajo de larga data del monseñor Corso, que llegó a concretar por la principal avenida de Montevideo una «*via crucis* por la Iglesia del

Silencio» en 1961 como forma de solidaridad con los «hermanos que no pueden manifestar libremente su fe» (Martínez, 1992, p. 29) en el este europeo. Las referencias a países que se transformaban en «infiernos temidos» y a los países del bloque socialista europeo fueron un arma utilizada por la derecha que se propagandó desde las páginas de varios diarios. Imágenes «bajo el *leitmotiv* “Alerta uruguayos”» dieron cuenta, semanas antes de las elecciones, del peligro del totalitarismo comunista al que conducía el voto al Frente Amplio (Broquetas, 2021, p. 197).⁹

No pasaron...

La línea editorial parroquial confluye con la derecha nacional en la retórica de impedir el paso al comunismo (Broquetas, 2021). En diciembre de 1971 se publicó, a cargo del párroco Páez, un artículo titulado «El pueblo eligió la libertad». El resultado electoral había permitido la abolición, «para siempre, [de] los viles propósitos del COLONIALISMO MARXISTA LATINOAMERICANO». La patria supo defenderse del «avance marxista», pero recuerda el párroco que, de haber triunfado el FA, Uruguay habría sido el segundo país del continente al que el marxismo «llegaría al poder por vías legales», «por el libre sufragio». Tal acotación vuelve sobre los pasos del continente con una clara referencia a la Unión Popular en Chile. Pero Uruguay no es Latinoamérica, y «el PUEBLO ORIENTAL rugió y consolidó la LIBERTAD SOBERANA».

En las siguientes líneas sigue abordándose la situación uruguaya. Para el cura, «nadie patea en el clavo a no ser el PDC». Tal comentario se asemeja a la opinión de Eduardo J. Corso (1971) cuando afirmaba, previo a las elecciones, que «hay fuerzas cristianas —y por su propia iniciativa,

⁹ En el boletín de noviembre de 1971 se da cuenta de las misas para ese mes. Una de ellas, denominada Comunión General Rogando por la Patria, coincidía con el acto eleccionario. El 26 de noviembre de 1971 se publicó en el diario *El País* un mensaje del monseñor Corso, que convocaba a «impedir el triunfo de la Revolución Marxista».

caso único en el mundo— que viajan en el mismo furgón con todos los marxistas que actúan en el país» (p. 3).

Páez continuó las críticas a los católicos agrupados en el PDC porque, aunque no se definían marxistas, se subían al «carrefour compañero de la esclavitud»; solo basta con leer «*Flecha* y confirmará nuestra afirmación».¹⁰ Para el cura, «el marxismo se casa con cualquiera, también con el clero y hasta con la Iglesia». Esta reflexión acerca del marxismo y la religión quedó consolidada con una nueva y básica comparación con la situación de Chile al afirmarse que «los cabecillas extranjeros esperan ansiosos allende de los Andes» el resultado electoral. El carácter nacional-patriótico se mantiene en la fundamentación, en esa lucha contra una posible dominación. Se recuerda que «los orientales conquistamos la libertad una sola vez y está en forma indeclinable», y es bajo una nueva praxis democrática que se desarrollarán «los destinos del Pueblo Oriental».

El continentalismo está solo bajo el manto del peligro que constituyen las «tragedias “bárbaras” latinoamericanas», ejemplos de los que hay que caminar en sentido opuesto. Se incluía en el relato del párroco Páez la afirmación de que la libertad es consagrada por los propios orientales y no por «los extranjeros, sean del norte o del este» —podemos inferir que la referencia a extranjeros del norte está dirigida a Estados Unidos, y la referencia a los del este, a la Unión Soviética—. Esta declaración tiene un tinte integrista, de rechazo al liberalismo y al comunismo, por lo que estamos frente a una mirada similar a la del referente laico de la zona, que ponía de relieve la necesidad de evitar caer en «el peligro de los particularismos egoístas (ideología liberal) y de los totalitarismos opresores (ideología marxista)» (Corso, 1971, p. 22).

¹⁰ Se refiere al órgano de prensa del PDC, dirigido por Juan Pablo Terra, que realizó publicaciones semanales entre 1969 y 1973.

Es posible ver que los resultados electorales no alejaron el peligro y que hay un claro llamado de Páez a que el «clero, sacerdotes y obispos depongan su indigna actitud marxista». Tal convocatoria dirigida a los clérigos puede ser un resabio de aquella actitud que desde fines de los sesenta asumieron algunos obispos. Su postura se resume en la declaración de 1968, en la puesta en práctica de la «Pastoral de Conjunto, [donde] Parteli y Baccino [...] buscaron una mayor participación definida a partir de la realidad sociopolítica» (Barrales Palacio & Iglesias Schneider, 2021, p. 72). Esta orientación se hizo pública en diversos momentos, por ejemplo, cuando en la conferencia de prensa de la CEU esta presentaba y hacía suyos los documentos de Medellín, el monseñor Rubio sostuvo que «por más que algunos lo reclamen, no nos vamos a quedar en la sacristía» (Dabezies Antía, 2009, p. 201). A esto debemos sumarle que en los inicios de los setenta fue confirmándose la presencia de un clero que accionaba en los grupos guerrilleros, como el mencionado caso de Zaffaroni.

Aquella observación de Páez es una condena a esos obispos. Comulga con la mirada de Eduardo J. Corso (1971) cuando afirma que «es deseable que aquellos sacerdotes que perdieron el rumbo se reduzcan al estado laical» porque prefiere «un Pueblo de Dios con pocos sacerdotes, pero que sean luminaria en la noche de nuestro éxodo» (p. 51). Obsérvese la referencia a la noche como símbolo de la oscuridad que vienen trayendo aquellos sacerdotes que hicieron suyos los dictados de Medellín y que generarían «nuestro éxodo», símbolo religioso, pero con connotación nacional si se lo vincula al proceso independentista del siglo XIX.

La línea editorial se mantiene en las publicaciones siguientes. En el artículo titulado «CAEN MÁS INOCENTES»¹¹ se condena el asesinato de cuatro militares «en cumplimiento del deber» a manos de un comando del

¹¹ Si bien el artículo fue proporcionado en formato papel e incluido en la edición del 5 de septiembre de 1971, dado el hecho que aborda, debe pertenecer a una publicación posterior al 18 de mayo de 1972.

Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T) el 18 de mayo de 1972. Los responsables del acto son calificados como «homicidas» de «mente extraviada y odio en el corazón», responsables de querer «destruir las instituciones democráticas». Aquellos hombres han muerto intentando garantizarnos a «nosotros» caminar «bajo la libertad y la democracia», y ellos eran «ejemplo de los verdaderos orientales».

Según Dabezies Antía (2009), la violencia social y política fue una preocupación constante del obispado nacional. Las declaraciones en torno a esta problemática resaltaron la crisis moral y social sin desconocer el factor económico, y la CEU rechazó el uso de la violencia «como camino tanto de conservación del orden como de transformación social» promoviendo «el diálogo, el perdón mutuo» y eliminando «la intolerancia y el espíritu de partido» (p. 217).

Algunas de las reflexiones y acciones¹² de la jerarquía eclesiástica le permitieron sostener a la derecha católica que sus miembros «no solo no condenaban la guerrilla, sino que obstaculizaban la lucha antisubversiva» (Broquetas, 2024, p. 212). El cura de San Bautista defendió esta idea cuando instó a los clérigos a deponer «su indigna actitud marxista». La democracia y libertad son asociadas al destino manifiesto del pueblo oriental, que es defenderlas de un enemigo interno que comulga con la amenaza exterior, con la ideología marxista, que esclaviza y es violenta en sus propósitos.

El mismo artículo contiene una referencia a la conmemoración de la Batalla de las Piedras.¹³ El hermano Pablo afirmaba que tal batalla «marcó el destino de la Patria de una vez para siempre». Sobre Artigas sostiene que «nunca asesinó ni mandó asesinar a nadie»; sugiere que deben aprender

¹² Por ejemplo, la presencia del monseñor Parteli en el velatorio de los ocho comunistas asesinados en abril de 1972.

¹³ Dicha batalla, que se produjo el 18 de mayo de 1811, supuso el primer triunfo militar de los orientales, dirigidos por José Artigas contra el imperio español en el territorio oriental.

«de él los que hoy lo invocan —mancillando su memoria— para asesinar y destruir a los orientales libres». El artículo parroquial objeta la vía armada y resalta la gesta artiguista afirmando que aquella fue «una prueba fehaciente de una auténtica revolución: ¡NO LO OLVIDEN LOS CRIMINALES DE HOY!».

Los movimientos de aquel entonces que tomaban la figura de Artigas lo empañaban «con revoluciones falseadas y con vergonzosos crímenes a mano armada».¹⁴ El artículo toma el pasado libertador y lo asocia al surgimiento de la patria chica para anular, enjuiciar y condenar los movimientos guerrilleros contemporáneos que apelaban a una patria grande. En esta misma línea, los artículos que abordan el continente buscaban realzar el sentimiento patriótico, el pasado democrático característico de Uruguay y la idea de la defensa de la patria contra un enemigo extranjero, que en ocasiones es identificado con América y asociado a la renovación cristiana.

Algunas apreciaciones

Hemos visto cómo la parroquia de una de las localidades canarias sintetizaba en sus boletines las impresiones y reflexiones programáticas de lo que podemos denominar el complejo pensamiento y accionar conservador-integrista-derechista (con todas las salvedades y explicaciones que los términos requieren). Para Dabezies Antía (2009), las corrientes que se oponían a los cambios renovadores eran «realmente poc[a]s, aunque algun[a]s de ell[a]s se h[icier]an sentir porque dispon[ía]n de esos medios que la derecha, católica o no, pon[ía] a su disposición» (p. 220).

Si bien los boletines contienen información social y deportiva que podía convertirlos en atractivos para la comunidad, es difícil medir su

¹⁴ La bandera del MLN-T es la artiguista, hecho que aclara el porqué de la alusión a la Batalla de las Piedras en el artículo sobre el asesinato de los cuatro militares y el devenir de la organización guerrillera.

influencia. Lo que parece evidente es que esa minoría que ostentaba el poder de los medios de derecha tenía agentes con capacidad de difundir sus ideas en los territorios. Es visible que los temas, las propuestas y concepciones de los boletines de San Bautista dialogan estrechamente con lo publicado en los medios de prensa de alcance nacional y con lo expresado por dos referentes con presencia regional como los hermanos Corso.

Los boletines muestran que la idea de «la nueva Iglesia» quedó encapsulada en la jerarquía eclesiástica uruguaya. Algunas definiciones y debates que cruzaron al catolicismo en Latinoamérica no prendieron territorialmente. Las preocupaciones de la parroquia estaban determinadas por lo nacional; es probable que la idea de una Iglesia de cara a los pobres implicara que las parroquias cedieran espacios no solo religiosos, sino sociales, políticos y económicos a nuevos protagonistas de la fe. Ello no quiere decir que la derecha católica nacional no mantuviera discursos y preocupaciones de carácter internacional ni que no contara con organizaciones transnacionales. Al decir de Methol Ferré (1969-b), la propia Iglesia es una organización mundial que se preocupa por el mundo.

Los nuevos protagonistas, los pobres que la Iglesia «promovía», fueron asociados al marxismo internacional, por lo que las cuestiones latinoamericanas debieron pasar a un segundo plano cuando no fuera necesario combatirlas o ponerlas de ejemplo porque ponían en riesgo a la patria, la patria chica. El neutralismo que sugiere Methol Ferré (1967) como paradigma de las relaciones con el continente y que Uruguay defendió desde su origen pudo influir en que las expresiones hacia el continente y sus proyecciones integradoras fueran limitadas, como las de la CEU, o combatidas por el complejo conservador-integrista-derechista que las vinculó al comunismo.

Dicho neutralismo quedó señalado, de alguna manera, cuando los hermanos Corso apelaron y defendieron la tesis de que los católicos

«de bien» no podían expresarse políticamente, aunque esa idea tuvo su viraje cerca de las elecciones nacionales cuando se expresó de forma explícita que no debía votarse al FA. Los boletines presentan una mirada conservadora que anhela la autocomplacencia de que Uruguay siguiera siendo la Suiza de América. Cualquier mirada que cruce la frontera puede llevar a *latinoamericanizarse*, y ello basado en la

mentalidad uruguaya, que tanto se resistió a aceptar que aquel país idealizado y «excepcional» estaba realmente en una honda crisis. En este sentido, el pensamiento de los obispos es bastante homogéneo con la manera de pensar y sentir de grandes sectores del pueblo uruguayo. Deudor igualmente, como ya lo dije, de la versión que en América Latina se ha considerado más «europea» del espíritu conciliar (Dabezies Antía, 2009, p. 162).

En los boletines vemos la búsqueda del orden y los llamados a la democracia contra la desestabilización marxista. Adoptando esta misma postura el monseñor Corso planteó y predicó desde la administración apostólica que los sacerdotes no podían expresarse en periódicos o revistas sin la debida autorización, o que se refirió a los movimientos juveniles-estudiantiles de la Acción Católica,¹⁵ que se encontraban en un «estado anárquico». Responsabilizó de ello a la jerarquía eclesiástica.

Una vez más los boletines dan señales de comulgar con esas ideas: en un escueto mensaje, la redacción *La Familia Parroquial* saluda «por [las] bodas de plata sacerdotales del Sr. Obispo de Canelones». Nótese que no se nombra a la autoridad máxima inmediata de la parroquia, que era Orestes Santiago Nuti (obispo de Canelones entre 1962 y 1994), y el saludo se efectúa «por encima de todas las divergencias». Nuti integró el grupo cercano a Parteli y se ubicó entre los que pedían por la apertura de la Iglesia.

¹⁵ Recordemos que muchos de los enviados por Barbieri para formarse en Roma se insertaron a su regreso como asesores de estos movimientos. Muchos serían cesados por el monseñor Corso tras la Sonada del Solís de 1965 (Martínez, 1992, p. 34).

Entonces, considerar la teología de la liberación como «aliada del comunismo y promotora de una supuesta anarquía eclesial» (Barriales Palacio & Iglesias Schneider, 2021, p. 163) fue el esquema de pensamiento y de prédica del monseñor Corso y la línea editorial de los boletines. La Iglesia uruguaya, impulsada por el Concilio Vaticano II e inserta en el contexto de su propia tradición, pretendió asumir un papel que implicó «romper su aislamiento por medio de una inserción comprometidamente crítica y por tanto persistentemente autónoma del poder» (Dabezies Antía, 2009, p. 114). Pero ¿qué alcance tuvo esa ruptura? Podemos pensar que la muestra parcial de los boletines construye una línea que no apuesta al continentalismo o a la patria grande; tal proyecto no fue tomado ni aprehendido por la comunidad local.

Otro escueto mensaje en uno de los boletines, que agradece a los «católicos alemanes» por su apoyo económico por «expresa solicitud del párroco», nos permitirá seguir pensando en las redes y agencias en espacios locales que combatían la renovación. Según Dussel (1992), de los teólogos alemanes —entre los que se destacó «el obispo Hengsbach, de Essen» (p. 383)— provino un trabajo de oposición a la teología de la liberación.

El mantener el orden pluralista del Estado laico habilitó la difusión de ideas integristas que combatieron aquellas que pudieran ampliar la base de feligreses en la concreción de la patria grande. Pensamos que el continentalismo requiere de la inclinación hacia una identidad latinoamericana, y que ella «solo llega a ser un asunto importante cuando está en crisis, cuando algo que se ha asumido como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de la duda y la incertidumbre» (Larraín, 1994, p. 43).

Es perfectamente apreciable que, en las décadas del sesenta y setenta, Latinoamérica en general y Uruguay en particular debatieron en el marco

de una honda crisis en la que la identidad o identidades se enjuiciaron. Esta discusión cruzó fronteras urbanas y promovió discursos antagónicos, identidades que circundaban presente y pasado, miedos y revoluciones. Puede reflexionarse que el temor y la incertidumbre que la teología de la liberación generó en sectores religiosos católicos se encauzó en el aglutinamiento militante del amplio espectro de las derechas católicas, que tuvo su expresión territorial en el boletín *La Familia Parroquial*. La renovación y la reacción que suscitó fueron manifestaciones antagónicas de la búsqueda de reforzar la identidad nacional del pueblo oriental.

Referencias

- Adrover Orellano, F. (2021). El debilitamiento de la barrera espiritual frente al comunismo: la Iglesia católica y la infiltración de los «curas rojos». En M. Broquetas (Coord.), *Historia visual del anticomunismo en Uruguay (1947-1985)* (pp. 232-250). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Barrales Palacio, D., & Iglesias Schneider, N. (2021). *¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la Guerra Fría*. Fin de Siglo.
- Betto, F. (1986). *Fidel Castro y la religión: conversaciones con Frei Betto*. Legasa.
- Broquetas, M. (2021). El embate anticomunista de 1971: la campaña contra el Frente Amplio. En *Historia visual del anticomunismo en Uruguay (1947-1985)* (pp. 187-209). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Broquetas, M. (2024). Los frenos a la Iglesia progresista. En *Ganar la guerra: cultura, sociedad y política en el Uruguay autoritario. 1967-1973* (pp. 181-216). Ediciones de la Banda Oriental.
- Bucheli, G. (2019). *O se está con la patria o se está contra ella: una historia de la Juventud Uruguaya de Pie*. Fin de Siglo.

- Bucheli, G. (2022). La Juventud Uruguaya de Pie: la derecha nacionalista y católica en los umbrales del golpe de Estado de 1973. En M. Broquetas y G. Caetano (Coords.), *Historia de los conservadores y las derechas en Uruguay: Guerra Fría, reacción y dictadura* (Vol. 2) (pp. 189-204). Ediciones de la Banda Oriental.
- Corso, E. J. (1971). *El cristianismo y el Frente Amplio*. Barreiro y Ramos.
- Dabezies Antía, P. (2009). *No se amolden al tiempo presente: las relaciones Iglesia-sociedad en los documentos de la Conferencia Episcopal del Uruguay (1965-1985)*. Observatorio del Sur; Facultad de Teología Monseñor Mariano Soler. <https://www.obsur.org.uy/acervo-documental/>
- Dussel, E. (1983). Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación. *Revista de História*, (115), 61-87. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i115p61-87>
- Dussel, E. (1986). Renovación de la Iglesia bajo el signo de Medellín (1959-1972). En *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina* (pp. 35-61). Indo-American Press Service. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/40.Ultimos_50a.pdf
- Dussel, E. (1992). La Iglesia ante la liberación latinoamericana (1962-1972). En *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)* (pp. 198-374). Mundo Negro; Esquina Misional. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/2.Historia_de_la_iglesia.pdf
- Esquivel, J. C. (2000). *Iglesia católica, política y sociedad: un estudio de las relaciones entre la élite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica* [Informe final del concurso «Democracia, derechos sociales y equidad; y Estado, política y conflictos sociales»]. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/11168>

- Larraín, J. (1994). La identidad latinoamericana: teoría e historia. *Estudios Públicos*, 55, 31-64. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1247/2079>
- Marchesi, A. (2019). *Hacer la revolución: guerrillas latinoamericanas, de los años setenta a la caída del Muro*. Siglo XXI.
- Martínez, A. (1992). *La renovación conciliar en Montevideo: impulsos y resistencias*. Observatorio del Sur.
- Methol Ferré, A. (1967). *El Uruguay como problema*. Diálogo.
- Methol Ferré, A. (1969-a). Para una comprensión de la DC. *Víspera*, 3(11), 42-49. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/6129>
- Methol Ferré, A. (1969-b). Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina. *Víspera*, 3(12), 2-24. <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/38849>
- Rivarola Puntigliano, A. (2019). *The Geopolitics of the Catholic Church in Latin America: Territory, Politics, Governance*, 9(3), 455-470. <https://doi.org/10.1080/21622671.2019.1687326>