

# Las derechas latinoamericanas y el catolicismo

## De la mimesis al enfrentamiento (1918-1989)

*Ernesto Bohoslavsky*

■ Doi: 10.54871/ca26cs03

### **Introducción\***

Este capítulo se interroga sobre las vinculaciones establecidas entre la Iglesia católica y las agrupaciones políticas de derecha en varios países latinoamericanos durante la mayor parte del siglo XX. Se pretende mostrar que ese lazo, que durante buena parte de ese siglo se mostró sólido e inextricable, evidenció tensiones desde mediados de la década de 1960 y, en muchos casos, enfrentamientos abiertos y hasta ruptura. En ese sentido, el artículo aspira a evidenciar la agencia y la autonomía organizacional, estratégica e ideológica de cada uno de esos actores. De allí que entre derechas e

\* El autor agradece los comentarios vertidos por quienes participaron de la Plataforma para el diálogo “Nuevas dimensiones políticas y geopolíticas del cristianismo y la derecha política en las Américas”. Junto con ello, agradece a otras dos personas: Mario Santiago Jiménez, del Instituto Mora, en la ciudad de México por las imágenes aquí incluidas y a Gema Kloppe-Santamaría, de la University College Cork, por la amabilidad de leer una primera versión de este texto y contribuir significativamente a mejorarlo.

Iglesia católica no había una afinidad natural –aun cuando durante mucho tiempo así lo expresaran ambas– sino electiva y, por lo tanto, inestable, contingente y dependiente de contextos e intereses específicos.

A tal efecto, se propone tomar en consideración tres períodos en la historia de esos vínculos. El primer momento es de superposición ideológica y hasta organizativa, y va desde los años de la primera posguerra mundial hasta el inicio de la segunda. El segundo ciclo expresa algunos de los impactos que trajeron el fin de las experiencias fascistas, la promoción del desarrollo y de la modernización y la aceptación de la democracia multipartidaria como régimen de gobierno, entre 1945 y 1959. En esa etapa, el anticomunismo siguió actuando como un vaso comunicante entre Iglesia y derechas conservadoras, pese a los problemas que trajo el aliento vaticano a los partidos democratacristianos de entonces. La tercera fase se concentra en la toma de distancia de la institución eclesiástica con respecto a los partidos derechistas, las Fuerzas Armadas y las organizaciones sociales conservadoras (asociaciones de padres, de estudiantes, de profesionales y de empresarios, entre otras) que, en algunos casos, llegó a experiencias de rupturas altisonantes y agrias: el punto de partida fue la convocatoria al Concilio Vaticano II, la cual disparó tensiones ideológicas con las clases dominantes locales y sus representantes partidarios. Por entonces, se vivió lo que Denis Pelletier (2005) llamó “*crise catholique*” o una “*révolution dans l’Église*”, pensando en la Francia que va de 1965 a 1978, en la que se transformó completamente el lugar de la Iglesia dentro de la sociedad y el vínculo de esa institución con las izquierdas y las derechas. A su vez, también podemos identificar en esta etapa una serie de ajustes de cuenta ideológicos dentro de la Iglesia, que se expresaron en enfrentamientos muy duros entre sacerdotes y obispos y en el aval a las salidas más autoritarias.

Con este recorrido se aspira a problematizar dos cuestiones. Por un lado, contribuir a una mejor y más ajustada comprensión sobre el lugar del catolicismo, o más bien de la institución eclesiástica,

en la larga duración de la política latinoamericana, en un contexto como el actual, en el que son otras religiones las que parecen mostrar mayor afinidad electiva con las derechas y extremas derechas, como ilustran varios de los capítulos reunidos en este mismo volumen. Y, por otro lado, se quiere contribuir a historizar, esto es, desnaturalizar, los vínculos entre catolicismo político y derechas, al mostrar que se trató de un camino lleno de convergencias ideológicas, pero también de divergencias, algunas muy agudas en países como Chile o Brasil en la década de 1970 o en América Central en la década de 1980. En ese sentido, este texto trata de ver las tensiones, las superposiciones y diferencias entre la Iglesia católica y las fuerzas políticas que, en general, defendían la idea de que las autoridades eclesíásticas debían ejercer algún rol tutelar sobre la vida social de las naciones.

Se revisa aquí cómo es que, a lo largo de buena parte del siglo XX, las derechas y la Iglesia encontraron puntos de convergencia o de tensión sobre tres núcleos: en primer lugar uno moral, que colocaba el acento sobre cuestiones de familia, sexualidad y educación; en segundo lugar, sobre el tipo de régimen político deseable, las “buenas” ideas y los actores políticos locales e internacionales rechazados; y en tercer lugar, uno de orden económico, centrado en la “cuestión social”, el trabajo y la distribución de bienes y oportunidades.

### **La revancha católica: el anticomunismo como bandera vaticana (1918-1945)**

La convivencia entre la Iglesia católica y los regímenes oligárquicos a fines del siglo XIX tuvo varios puntos de tensión, en particular en países como Colombia o Ecuador, cuando se pusieron en marcha las llamadas “reformas liberales”. Fricciones en torno a los derechos y responsabilidades de la Iglesia en materia educativa, de inscripción de los nacimientos y las muertes, y de acumulación de

propiedades rústicas fueron recurrentes, pero solo en pocos casos llegaron a los extremos alcanzados en el México de la segunda mitad del siglo XIX o tras la revolución desatada en 1910. La Iglesia católica dejaba ver su preocupación por las condiciones de vida de los trabajadores con la encíclica *Rerum novarum* de 1891, considerada el puntapié de la doctrina social de la Iglesia y de la crítica católica al capitalismo. Esa encíclica parecía entrometerse de una manera más actualizada con los problemas de la sociedad contemporánea de lo que había hecho el *Syllabus* de Pío IX de 1864, el cual había condenado *in toto* la experiencia de la modernidad (racionalismo, separación de Iglesia y Estado, utilitarismo, libertad de culto y de conciencia, etcétera). El catolicismo político era muy integrista e intolerante, y difícilmente se reconciliaba en términos ideológicos y teológicos con la idea de una república en la que hubiese distintos partidos políticos o se reconociese en su Constitución el derecho de los ciudadanos a adoptar una religión de su preferencia. En países como Colombia o Chile, la Iglesia adoptó al Partido Conservador como su brazo político e hizo del anatema a los liberales su razón de ser. Comparativamente, en otros países, como Uruguay o Argentina, la tensión religiosa tuvo mucho menor intensidad (Bohoslavsky, 2013).

Hacia el momento de la conmemoración del primer centenario de las independencias, la Iglesia católica y el liberalismo parecían haber hecho las paces por doquier gracias a sendas cesiones: los fervores modernizantes de las élites cedieron paso a una preocupación política compartida con muchos sacerdotes por el auge del movimiento obrero, en particular del anarquismo, la más anticlerical de las corrientes ideológicas que alentaban la conflictividad sindical. Así como muchos dirigentes liberales comenzaron a apreciar el potencial aporte de la Iglesia católica en la organización de sindicatos “amarillos” (paternalistas, antimarxistas y anticlasistas) y en la promoción de los discursos conciliadores y la *pax* social, la Iglesia pasó a percibir que las noticias de la Rusia zarista eran lo

suficientemente graves como para posponer su lucha contra la modernidad y el libre mercado.

El final de la Primera Guerra Mundial trajo consigo una caída en desgracia de las filosofías positivista, evolucionista y liberal, las cuales habían dominado el universo ideológico por más de medio siglo (Funes, 2006). En ese contexto de erosión de las certezas decimonónicas, muchos hombres de la Iglesia intuyeron que era el momento de poner en marcha un plan de reconquista de aquellas facultades y predomios que habían perdido durante los decenios de predominio de las oligarquías liberales y de la secularización de las sociedades y los textos constitucionales. Eso se expresó en la creación de nuevas organizaciones católicas controladas muy de cerca por la jerarquía eclesiástica, como fue el caso de la Juventud Obrera Católica en 1924 y, sobre todo, de la Acción Católica, creada en 1922.

La lucha contra la expansión de la influencia de la Unión Soviética sobre los grupos de obreros y trabajadores organizados en Occidente fue colocada en el centro de las preocupaciones del catolicismo político en el período de entreguerras. El ateísmo fue recurrentemente indicado como el peor de los errores moscovitas, su más transparente evidencia de origen demoníaco. Un punto en el que la interpretación católica se singularizaba era que consideraba al comunismo como el hijo bastardo e inevitable de una sociedad moderna, liberal y hedonista que había entronizado el éxito individual, la apariencia y el consumismo. Es decir, el comunismo era tanto hijo de Petrogrado en 1917 como de París en 1789 o, incluso, de Wittenberg en 1517. El peor de los defectos del comunismo, por otro lado, no era su proceder con la propiedad privada o con la democracia multipartidaria, sino que imponía el ateísmo como creencia oficial y, con ello, le quitaba a los hombres y mujeres su alma.

Es por eso por lo que la barbarie de la Primera Guerra Mundial fue exhibida por hombres de la Iglesia como señal del extravío moral y civilizatorio al que había conducido un siglo de secularismo (en algunos casos, ese secularismo era denunciado como

materialismo, hedonismo o sencillamente “judaización” de la vida social). Frente al fracaso civilizatorio del liberalismo y del evolucionismo, el catolicismo político proponía la restauración de un orden que entendía que había sido injusta y apresuradamente rechazado. Esperaban restaurar una sociedad en la cual la moral y el derecho estuvieran juntos, en la que el catolicismo no fuera una más de las religiones sino la única admitida y en la que las leyes civiles estuvieran monitoreadas por las autoridades eclesiásticas. Si la Gran Guerra y la revolución rusa habían sido leídas como señales de la debilidad intrínseca del liberalismo para organizar la vida política de las naciones, los impactos de la crisis económica de 1929 y de los primeros años de la década de 1930 confirmaron y agravaron ese diagnóstico. El desmadre producido por el cataclismo económico, la recesión, el desempleo y la crisis del comercio exterior apuntalaron a los creyentes en el corporativismo y le sumaron detractores al liberalismo económico, tradicionalmente abrazado por las élites sociales latinoamericanas (Costa Pinto, 2021). El corporativismo y la promoción de una economía cristianizada aparecieron como salidas no liberales a la crisis, tal como se fortalecieron también las opciones de izquierda.

La Iglesia insistía en defender su rol magisterial sobre las familias y sobre la niñez en particular. El recelo, cuando no la condena, sobre la educación laica o normalista estaba asociado a la convicción de que formar un ciudadano era un proceso inseparable de la formación de un creyente. Las escuelas y universidades públicas, se señalaba, ofrecían ambientes nocivos, descristianizados y amorales en los cuales el espíritu se agriaba y se encaramaban pretensiones ideológicas estériles e infundadas. No pocos hombres del conservadurismo avalaban estas ideas y consideraban que las obligaciones estatales de brindar servicios educativos debían limitarse todo lo que fuera posible.

Las décadas de 1920 y 1930 estuvieron repletas de iniciativas editoriales, políticas y eclesiásticas tendientes a reemplazar el orden liberal por la instauración de Cristo en la Tierra. Revistas como A

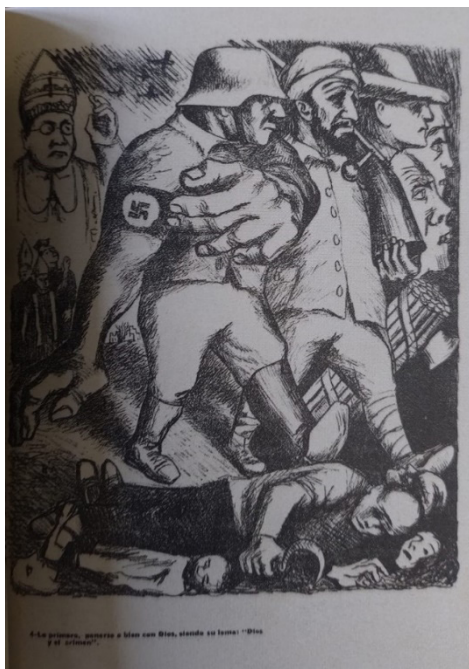
*Ordem* (Rio de Janeiro, 1921), *Criterio* (Buenos Aires, 1928) o *Estudios* (Santiago, 1932) fueron algunos de los espacios en los que se desplegó la revancha antiliberal. Figuras como “Los Leopardos”, en Colombia, afiebrados hombres de combate en la prensa diaria dedicaron buena parte de sus tareas políticas e intelectuales a criticar toda posible transigencia con el liberalismo o la izquierda (Arias Trujillo, 2017). El punto más alto, sin duda, fue el enfrentamiento armado que en México enfrentó al régimen posrevolucionario con los cristeros, creyentes católicos apoyados por la Iglesia, refractarios al orden constitucional fijado en 1917 y que tomaron las armas en la convicción de estar enfrentado un enemigo satánico.

Pocas imágenes pueden ser más contundentes que aquellas que las provistas por dos episodios en la década de 1930 en Argentina y Brasil. En 1934, Buenos Aires fue testigo de la realización en sus calles del Congreso Eucarístico Internacional. Ello implicó la celebración a cielo abierto de misas multitudinarias, que en muchos casos contaron con la participación de altísimas autoridades políticas del país, convencidas de la utilidad política de cimentar sus lazos con la Iglesia católica, y, en particular, con Roma (Zanatta, 1996; Lida, 2009). La ruptura del *modus vivendi* en Brasil fue aún mayor. En un país que ostentaba en su bandera la iconografía y los lemas positivistas desde la creación de la república en 1889, en el que las élites podían hacer gala de su pertenencia a la masonería, las cosas habían cambiado en 1930. Bajo la presidencia de Getúlio Vargas, fue inaugurado en 1931 el monumental Cristo Redentor en Rio de Janeiro, que habría de elevarse como una figura tutelar sobre los que llegaban al país en barco y avión y los que habitaban la capital federal. Se vivía entonces una apoteosis de nacionalismo y catolicismo que fusionaba ideológicamente –y a veces organizativamente– a los hombres de las fuerzas conservadoras, de las cercanas al fascismo y de la Iglesia.

No resulta extraño que la línea oficial de los partidos comunistas insistiera en considerar a los sacerdotes como parte del entramado de las derechas o del fascismo en la década de 1930. Las

representaciones en los murales, los grabados y en los discursos mostraban, en ese sentido, la complicidad gozosa de los hombres de la Iglesia con el franquismo y el Eje. Ello se hace explícito en la siguiente imagen, producida en el Taller de Gráfica Popular, de la ciudad de México, muy probablemente hacia 1938. En la imagen se observa un soldado de la *Wehrmacht* (fuerzas armadas unificadas durante el periodo nazi en Alemania), un infante de origen árabe como los que acompañaron al general Franco en su intento de asalto al poder en 1936 y un *fascio littorio*, emblema del Partido Fascista Italiano. Y todas esas figuras están pisoteando a una familia mientras son bendecidas por autoridades eclesiásticas.

*Imagen 1. La España de Franco*



Fuente: Taller de Gráfica Popular (1938).



La mimesis de la Iglesia con las derechas locales, sea en la versión conservadora o la extrema y fascistoide, parecía cosa segura para sus detractores. La equidistancia vaticana respecto de los contendientes en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) confirmaba, más que desmentía, esa interpretación.

### **Zona de ambigüedades (1945-1959)**

La desembozada adhesión de la Iglesia al “bando nacional” alzado en España en julio de 1936 y la cercanía de Roma con gobiernos muy autoritarios abrieron un flanco de críticas. A fines de la década de 1930, los hombres enrolados en el antifascismo liberal lo mismo repudiaban a Stalin que a Mussolini y con ello establecían una novedosa distancia ideológica con otros grupos de derecha, más exclusiva y enconadamente anticomunistas, entusiasmados con los gobiernos del orden instalados en España (1936), Italia (1922), Austria (1933), Alemania (1933), Brasil (1937), Perú (1933) y, brevemente, en Argentina (1930). Las ambigüedades –por decir lo menos– del papado con el Eje durante la guerra dejaron al Vaticano en una posición política y moralmente árida después de 1945. Su declarada equidistancia entre dictaduras fascistas, la URSS y las democracias liberales era vista como expresión de simpatía por el bando perdedor. Ello empujó a las autoridades católicas a un ejercicio de introspección sobre las opciones políticas tomadas durante las pasadas dos décadas, así como a la definición de nuevos rumbos en materia doctrinal.

La incomodidad por la neutralidad o la equidistancia durante la Segunda Guerra Mundial condujo a que se impusieran, dentro del universo eclesástico, voces menos ligadas al antaño dominante integrismo. Ello implicó definir otra serie de preocupaciones a la vez teológicas y políticas que se podrían encuadrar bajo el paradigma de la modernización. ¿Podían reconciliarse el catolicismo y el respeto a la libertad de culto? ¿Eran compatibles las ciencias sociales y la fe? ¿Era legítimo servirse de instrumentos políticos y

estatales para promover las reformas sociales y una nueva legislación para mejorar las condiciones de vida? ¿Debía la Iglesia aceptar a la democracia multipartidaria? Y si así fuera, ¿tenía la Iglesia que promover su propia fuerza política que partiera de la idea de que no podía ya representar a la sociedad toda y de que debía ser algo distinto y mejor a los partidos conservadores, en general domeñados por la Curia?

En el medio de las tensiones de posguerra suscitadas por el novedoso enfrentamiento global entre Washington y Moscú, la Iglesia católica intentó sostener una apuesta política con algún viso de originalidad. Sin renunciar a apoyar a las potencias occidentales en la disputa con el bloque del socialismo real, el Vaticano alentó una solución política propia a través de la creación de partidos democratacristianos. Se trataba de partidos que no dependían de los episcopados nacionales –como parece haber sido el caso del Partido Conservador chileno por décadas– y que mostraban autonomía para definir estrategias, alianzas y consignas. La apuesta por una nueva estrategia política implicaba un reconocimiento, a veces explícito, de la democracia como régimen político por sobre los anteriores ejercicios de promoción de una sociedad gobernada por la Iglesia e imaginada bajo un diseño integrista y reaccionario. El cambio, de hecho, aparecía anunciado ya en el mensaje de Navidad del papa Pío XII en 1944, titulado “Benignitas et humanitas”.

Claro que esa revalorización de la democracia trajo tensiones en la tradicional vinculación entre la Iglesia y los conservadores, por cuanto orientaba el amplio voto católico hacia nuevas preferencias, pero también porque legitimaba horizontes de cambio social de gran calado. Los más importantes partidos democratacristianos de América fueron el de Chile y el de Venezuela, países donde alcanzaron la presidencia en las décadas de 1950 y 1960. En 1947, los representantes de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay reunidos en Montevideo crearon la Organización Demócrata Cristiana de América. A ella se incorporaron *a posteriori* los partidos democratacristianos fundados en este período en el continente, no siempre con

esa denominación: Brasil (1945), Venezuela (1946), Argentina (1954), Bolivia (1954), Perú (1956), Panamá (1956), Chile (1957), El Salvador (1960), Paraguay (1960), Uruguay (1962), República Dominicana (1963) y Ecuador (1964).

La opción electoral abierta por la democracia cristiana generó la inquina de los conservadores con la Iglesia. Y lo propio ocurrió en el nivel ideológico. La apertura a las ciencias sociales habilitó el diálogo con otras tradiciones políticas, como el reformismo universitario y las apuestas por la modernización de la enseñanza y la investigación en América Latina. En 1950, el papa Pío XII produjo la encíclica *Humani generis* (1950), en la que postulaba la compatibilidad entre la teoría de la evolución y la doctrina católica. El acercamiento a las ciencias reforzó el asedio intelectual, político y económico sobre el que fue definido como el principal problema de la segunda posguerra: la búsqueda del desarrollo o, más modestamente, el hallazgo de los caminos para salir del subdesarrollo (Blanco, 2010). Tanto los científicos sociales –muchos de ellos nucleados en las universidades jesuitas como la Javeriana de Bogotá– como el reformismo democratacristiano comenzaron a ejercer presiones sobre diversos aspectos de la dominación tradicional de las élites socioeconómicas. De ellos provenían las denuncias por el carácter atrasado y “feudal” de la agricultura, la mala calidad de vida de la población urbana y suburbana, la explotación laboral, los bajos niveles de participación política, etcétera.

El acercamiento de la Iglesia a las voces reformistas fue de la mano del ostracismo de sus figuras más integristas y reaccionarias, que no desaparecieron, pero ciertamente dejaron de marcar el paso teológico y organizativo, como había ocurrido en la década de 1930. Ello fue de la mano de un proceso similar ocurrido en las derechas del continente, que procuraron desembarazarse de las conexiones y superposiciones con las extremas derechas y las fuerzas locales fascistoides, que habían tenido lazos con el Eje y que, después de 1945, resultaban una casta de intocables. En consecuencia, “democracia” y “desarrollo” aparecieron como vocablos compartidos por

la Iglesia y los partidos conservadores y liberales: con esa apropiación, conseguían dejar afuera a los antiguos amigos del fascismo y a los comunistas, recurrentemente presentados bajo el término “totalitarios” en esos años.

En lo que no parecen registrarse cambios es en la solidez del anticomunismo católico latinoamericano. Todavía en la década de 1950 y durante los primeros años de la de 1960, la Iglesia era la campeona del anticomunismo moral, encarnado en organizaciones de padres y de amas de casa que estaban preocupadas por las jóvenes inclinadas a lucir faldas cortas y los jóvenes con cabellos largos. Por entonces en la agenda política de la Iglesia no había lugar para la noción de “derechos reproductivos”: la práctica del aborto detrás de la Cortina de Hierro era considerada como una muestra más de la catástrofe moral que significaba el comunismo ateo.

La percepción de que la Iglesia tenía algo para ofrecer en las campañas anticomunistas como las que se desarrollaron en Brasil, Chile y Perú a fines de la década de 1940, le brindó algo más de espacio a las voces católicas en los medios de comunicación, por entonces. Y esas voces no dudaron en indicar las ambigüedades teológicas del protestantismo, que lo haría tolerante –cuando no algo peor– con el comunismo y la relajación de las buenas costumbres. En la década de 1950, la pluralidad religiosa o el ecumenismo estaban lejos de ser considerados aspectos positivos o inevitables de una sociedad en proceso de modernización y de complejización social. En igual sentido, los portavoces de la democracia cristiana no cejaban en condenar a la experiencia soviética, aun cuando el catolicismo humanista inspirado en Jacques Maritain habilitara las discusiones sobre la legitimidad teológica del conservadurismo, de la resignación en la Tierra y de la acumulación. La combinación de una corriente de existencialismo, de filósofos personalistas y de un humanismo democrático dentro de la Iglesia de posguerra prometía debates a futuro. Pero, en todo caso, nada de ello tenía entonces la virulencia de las polémicas que se abrieron desde la década de 1960 entre la Iglesia católica, las Fuerzas

Armadas y las derechas, estas últimas pasmadas ante los cambios alentados por los obispos.

## **El terremoto del Concilio Vaticano II (1959-1978)**

En 1959, el papa Juan XXIII convocó a la realización del Concilio Vaticano II [CV2], con el propósito de renovar el lazo entre la Iglesia y sus fieles. Se trató de un episodio de orden global, que involucró la participación de miles de obispos de los cinco continentes y que produjo una serie de transformaciones profundas en varios aspectos de la vida eclesiástica. Se alteraron las prácticas litúrgicas, se aligeró el autoritarismo institucional y se insufló a la vida religiosa un marcado dinamismo y una novedosa dinámica horizontal. Todo ello condujo, y este es el tema que aquí interesa, a unas particulares lecturas que muchas autoridades eclesiásticas latinoamericanas hicieron de los problemas sociales de sus países, del papel de las élites y de las formas deseables de participación política popular. Nada de ello fue gratuito en el vínculo entre Iglesia católica y derechas, un vínculo que en la década de 1970 encontró su momento de mayor enfriamiento en el siglo XX.

Uno de los puntos más relevantes de la dinámica que produjo el CV2 fue la invitación a que se extendiera la discusión a lo largo de la institución y que la recorriera de abajo hacia arriba. Ello condujo a la multiplicación de las conversaciones, incluso en el nivel de las parroquias y las bases de creyentes, acerca de cómo tenía que gobernarse la Iglesia, qué podían decidir los fieles, el sacerdote, el obispo o Roma, cuándo y cómo intervenir en problemas sociales y qué tipo de orientaciones políticas prohijar o evitar. En definitiva, la disolución de la voz oficial, autoritaria, vertical e infalible de la Iglesia legitimó la exposición pública de argumentos disímiles, pero todos igualmente considerados católicos, válidos y discutibles. Con ello desapareció la idea de que había una clara orientación política y teológica: de allí el proceso que el historiador José Zanca (2006) llamó “el fin de la cristiandad”.

El CV2 tuvo sus particulares derivas latinoamericanas, producto de que se llevó a cabo en momentos de máxima fascinación e interés por la experiencia cubana y la posibilidad de llevar adelante procesos acelerados de cambio social. La “cuestión social” no tenía ese nivel de urgencia en la Europa occidental de los “*Trente Glorieuses*” (1945-1975), pero en la América Latina, sobre todo en las áreas rurales, las demandas de alteración de los patrones de distribución de la tierra tenían mucha mayor temperatura política. El CV2 latinoamericano estuvo asociado a una lectura teologizada de los problemas sociales como la marginación y la pobreza, y a un compromiso de los hombres y mujeres de la Iglesia con el enfrentamiento de esos problemas, lo que implicaba tensiones con el *statu quo* (Morello, 2007). El descubrimiento de que el “pueblo de Dios” estaba compuesto principalmente por los estratos socioeconómicos marginados que sufrían de dolor terrenal alcanzó su máxima expresión en la promoción de las llamadas “comunidades eclesiales de base” y en las líneas teológicas liberacionistas y de opción preferencial por los pobres. En la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano [CELAM], realizada en Medellín en 1968, esta serie de opciones alcanzaron la sanción teológica. Los documentos finales de la Segunda Conferencia hicieron explícita referencia a la cuestión de la liberación para luchar contra la injusticia y el egoísmo:

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado [Cf. Jn 8, 32-35], la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano. Por eso, para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión, a fin de que llegue a nosotros el “Reino de Justicia, de amor y de paz”. (cit. en Costadoat Carrasco, 2020)

La invitación a reemplazar el egoísmo por una distribución más justa de los bienes sobre la tierra fue leída con entusiasmo por

muchos movimientos campesinos y grupos de izquierda, mientras que en la derecha y los grupos de propietarios rurales (y en obispos menos entusiasmados por el CV2) generó una acentuada preocupación. En igual sentido fueron los apoyos eclesiásticos a la sindicalización de los campesinos (acelerada en Chile en la década de 1960), a la constitución de ligas campesinas (en Brasil, en Paraguay y en Argentina en las décadas de 1950 y 1960) y a la organización de estudiantes universitarios convencidos de la necesidad de sumarse a los procesos de transformación social en solidaridad con los menos favorecidos de sus países y del continente. Finalmente, el involucramiento de numerosos sacerdotes como asesores espirituales de las organizaciones armadas –cuando no como miembros de ellas, como fue el caso del jesuita Camilo Torres Restrepo, enlistado en el colombiano Ejército de Liberación Nacional– desató el máximo de las tensiones entre las élites políticas y económicas y la Iglesia, como nunca antes desde el siglo XVI. En el centro quedó la cuestión de la violencia “desde abajo” y su posible justificación como medio para promover o acelerar los cambios. La denuncia era que la dominación latifundista, un orden económicamente excluyente, y la dependencia económica producían una respuesta violenta y legítima de campesinos, trabajadores y explotados.

Ello condujo a que en las décadas de 1970 y 1980 una parte de las élites recurrieran a servicios religiosos y educativos católicos por fuera de los ofrecidos por la Iglesia, como el Opus Dei o los Legionarios de Cristo. En el caso del Opus Dei, su desembarco en América Latina y los Estados Unidos se produjo a partir de 1948 y más decididamente en la década de 1950 (Martínez Sánchez y Requena, 2023). Como señaló muy recientemente Thorsen (2023), el Opus Dei está integrado principalmente por personas que provienen de las élites económicas y de la clase media alta. Si bien en términos absolutos no reúne a contingentes humanos importantes, su relevancia resulta desproporcionada dado su control de recursos económicos, su secrecía y su control de seminarios, de hospitales, de escuelas secundarias y de universidades, como la Austral (Argentina), de la

Sabana (Colombia), de los Andes (Chile), Panamericana (México), de Montevideo (Uruguay) y de Piura (Perú).

En ocasiones, la búsqueda de servicios religiosos de las élites fue más allá de las fronteras católicas e incluyó a otras confesiones religiosas, principalmente las neopentecostales. Pero también, a la hora de buscar formación universitaria, las clases superiores empezaron a buscar orientaciones educativas de *Business & administration* provistas por institutos embanderados en el neoliberalismo financiero perfectamente compatible con el catolicismo conservador.

En cuestión de pocos años, la Iglesia pasó de ser el más firme bastión del anticomunismo latinoamericano a una posición muy diferente. Por un lado, porque fue objeto de suspicacias y sospechas por parte de las instituciones con las que hasta entonces había compartido ese frente anticomunista: las Fuerzas Armadas, el empresariado, los partidos de derecha y las organizaciones conservadoras como las ligas de padres y madres o las de vigilancia moral. Por el otro, el giro de la Iglesia hacia el reformismo o posiciones de izquierda condujo a una intensificación sin precedentes de los conflictos dentro de la Iglesia a partir de la posición que cada actor católico tomó respecto de la radicalización por la izquierda. La ferocidad de los conflictos llevó a que numerosos sacerdotes e incluso obispos abandonaran la institución, por considerarla irreformable o retardataria de los cambios, como fue el caso del Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (Martín, 1992). Varios de los sacerdotes y monjas que se habían entusiasmado con el viraje a la izquierda de la Iglesia fueron objeto de persecución, silenciamiento o raleo allí donde las autoridades eclesiásticas no simpatizaban con ese giro.

Pero muchos otros hombres abandonaron la institución por derecha. Estos últimos se alineaban entre los opositores a los cambios alentados por el CV2 o incluso promovían la idea de que la jefatura del Vaticano estaba vacante por tratarse de un papa ilegítimo o infiltrado por el comunismo. Así, de la Iglesia se marcharon, fueron



excomulgados o debieron refugiarse en posiciones marginales figuras como el arzobispo de Diamantina (Brasil) don Geraldo de Proença Sigaud. Este furioso antirrevolucionario e incombustible denunciador de complots judeo-masónico-comunistas fue quien fundó, en 1963 en Roma, el *Coetus Internationalis Patrum* junto con monseñor Marcel Lefebvre. Esta organización reunía a los sacerdotes opuestos al CV2. Por su oposición a Paulo VI, Lefebvre fue excomulgado en 1988. Otros dos de los grandes animadores de esa tendencia fueron los jesuitas Julio Meinvielle y Joaquín Sáenz y Arriaga, autor este último en 1973 de *Sede vacante: Paulo VI no es legítimo Papa*.

Las diatribas internas de la Iglesia se trasladaron rápidamente a la política. En particular, cuando se fueron generalizando las dictaduras militares en la región, en el ciclo que se inició en Brasil en 1964 y siguió en Argentina en 1966, en Uruguay y Chile en 1973 y, de nuevo, en Argentina en 1976. El ciclo tuvo una periodización menos homogénea en América Central, donde se alternaron la dominación neosultanista de los Somoza en Nicaragua, la contrarrevolución permanente en Guatemala desde 1954 y los regímenes militares en Honduras y El Salvador. En numerosos casos, la Iglesia permaneció en la oposición a esas dictaduras (en Brasil, Paraguay y Chile), ofreció cobijo a muchos perseguidos y a familiares de las víctimas e intentó ponerle límites al mesianismo militar y la represión, al abrazar el paradigma de los derechos humanos. Simultáneamente, las dictaduras recibieron el apoyo de las voces más integristas dentro del catolicismo, decididas a recuperar el espacio perdido desde inicios de la década de 1960: tal fue el caso de grupos tradicionalistas brasileños como la Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família, Propriedade (1960), de Permanência y de Hora Presente (ambas de 1968), de Ciudad Católica y de las revistas *Verbo* o *Cabildo* en Argentina (Compagnon, 2008; Grinchpun, 2021; Cersósimo, 2021). Sintomáticamente, esos grupos definían como sus enemigos no solo a los imaginables (la guerrilla, el marxismo como ideología, La Habana, etcétera) sino también a otros integrantes de

la Iglesia, como los obispos y sacerdotes “rojos”, tal el caso de Helder Cámara, Enrique Angelelli, Ernesto Cardenal, Samuel Ruiz García, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Carlos Mugica o Frei Betto.

No llama la atención que los organismos de inteligencia de las dictaduras lanzaran acciones represivas dirigidas contra los sacerdotes y las monjas católicas. El llamado “Plan Banzer” formó parte de las actividades incluidas en el Plan Cóndor (Anderson y Anderson, 1986, p. 45), y descansaba sobre la idea de que la Iglesia había sido infiltrada por el enemigo marxista y debía ser objeto de una depuración. Hay pocos ejemplos más drásticos que el asesinato de monseñor Óscar Arnulfo Romero en 1980, a manos de escuadrones de la muerte de El Salvador. Casos como el suyo se replicaron en varios países de América del Sur y Central, y forzoso es decir que una parte de esos crímenes fue tolerada –cuando no alentada– por una parte del mundo católico que veía así resolverse a su favor la disputa interna. En sucesivas reuniones anuales que realizó la Confederación Anticomunista Latinoamericana [CAL] a fines de la década de 1970 y los primeros años de la de 1980, se reiteraron los discursos de condena a la “Iglesia infiltrada” (Rostica, 2021). Así, en el congreso realizado en Buenos Aires en septiembre de 1980, los delegados de la CAL expresaron que lo hacían en “días en que algunos de sus propios discípulos pretenden falsificar la imagen de Jesús” (La Prensa, 1980).

¿Cuándo terminó el terremoto intraeclesiástico desatado a mediados de la década de 1960? ¿Cuándo y de qué modo se estabilizaron las disputas y se volvió a definir un mensaje político y pastoral capaz de reducir las distancias producidas por el CV2 y, en particular, por sus derivas liberacionistas latinoamericanas? No es original ni descabellado indicar que el largo papado de Juan Pablo II (1978-2005) constituyó el punto de control y luego clausura de las disputas, así como un esfuerzo por zurcir una Iglesia fracturada ideológicamente. Una teología cultural sirvió para resolver simultáneamente los desafíos provenientes del integrismo lefebvrista, devenido un agrio vocero anti-Vaticano, que fue expulsado de los

espacios oficiales de Roma. Simultáneamente, la teología de la cultura sirvió también para condenar las tentativas y experiencias de diálogo con las izquierdas marxistas: el anticomunismo del primer papa no italiano en casi quinientos años fungió, en ese sentido, como un instrumento para reacomodar a la Iglesia católica en una posición más ecuménica y, en apariencia, menos ideológica. El pontificado de Juan Pablo II intentó desplazar el eje de una densa discusión doctrinaria y teológica, como la que había desatado el Concilio Vaticano II en la década de 1960, a la asignación de una más clara centralidad de la cultura, lo cual redundó en la posibilidad de retomar el diálogo con las figuras y las fuerzas de derecha. Los movimientos liberacionistas dejaron de suscitar simpatías en Roma, donde el papa prefería optar por un estilo de liderazgo más universalista y menos comprometido con la reforma social. En todo caso, no se volvió a generalizar algo similar a la cercanía que tuvieron distintas figuras de la Iglesia nicaragüense con la triunfante revolución sandinista en 1979. El contexto de finalización de las dictaduras en el Cono Sur de América y de mejora de los sistemas electorales (México y Colombia) en las décadas de 1980 y 1990 redujo el margen de maniobra para las opciones ideológicamente más radicales, esto les permitió a los episcopados nacionales recuperar cierto tutelaje sobre las principales fuerzas políticas nacionales. Paralelamente, la caída del bloque soviético y el fin de la experiencia sandinista –ambos en 1989– les quitaron el oxígeno disponible a las perspectivas liberacionistas dentro de la Iglesia católica en América Latina y facilitaron la aceptación de la teología cultural promovida por Juan Pablo II.

La hegemonía y el ecumenismo del nuevo papado estuvieron asociados al esfuerzo del Vaticano por concentrarse en aquellos temas sobre los cuales el universo católico tenía más coincidencias: si, como vimos hasta aquí, la cuestión del buen régimen político y del orden económico deseable eran fuente de agrias e intensas diferencias, recostarse sobre una agenda preocupada por los problemas morales, de la educación católica y de la familia parecía una

adecuada estrategia para fortalecer los aspectos compartidos por la grey católica. Ese proceso dialogó bien con la entronización del conservadurismo bajo las presidencias de Reagan (1980-1988) y del moralismo homofóbico asociado a la expansión del VIH-SIDA. En 1992 Juan Pablo II consagró la beatificación de Josemaría Escrivá de Balaguer, el fundador del Opus Dei, y diez años después procedió a su canonización: difícil encontrar señales de mayor contundencia simbólica que esa sobre la orientación vaticana en su voluntad de reconciliarse con las élites hispanoparlantes.

## Conclusiones

En 2020, el economista Javier Milei brindó una entrevista al canal de internet *Liberty World Review* en el que se refirió en tonos muy negativos al papa Francisco:

es el representante del maligno en la Tierra, ocupando el trono de la casa de Dios. El Papa impulsa el comunismo, con todos los desastres que causó [...]. La justicia social es la envidia, el resentimiento [...]. Habría que informarle al imbécil que está en Roma y defiende la justicia social [...]. Que sepa que es un robo y que eso va en contra de los mandamientos. (Milei, 2020)

Aunque resulta difícil imaginar una mayor ruptura ideológica entre las extremas derechas y el Vaticano que esa que escenificó Milei, un particular hilo parece unir los puntos de una tradición católica recelosa cuando no enemiga del Papado: enlaza a los sedevacantistas y los lefebvristas de la década de 1970, y antes a los cristeros de la de 1930, furiosos porque entendían que el Vaticano no había estado a la altura moral de la guerra librada poco tiempo atrás contra el régimen posrevolucionario.

Esa tensión entre Milei y su compatriota Bergoglio da cuenta de una fricción ideológica de larga data entre la Iglesia católica y las orientaciones neoliberales en la economía, que lleva más de treinta

años. En ese sentido, mientras que durante su largo papado fue Juan Pablo II quien consiguió aquietar el cisma interno y dar por terminada la deriva “liberacionista” y con ello convencer a las élites de la confiabilidad ideológica del Vaticano, el tiempo de Francisco parece haber revertido algo de ese proceso. La apertura papal a las problemáticas sociales como la pobreza y las amenazas de desastre ambiental global y el abandono de la condena moral total e irreversible a la diversidad sexual colocó nuevamente a las derechas en una posición de sospecha, cuando no de hostilidad frente a la orientación teológico-ideológica del Sumo Pontífice.

Esas tensiones no se han apagado, sino que ocasionalmente crecen y producen crispaciones. Se expresan en las recurrentes condenas vaticanas a la absolutización y sacralización de la propiedad privada, a la concentración de la riqueza, al exitismo y la salvación individual, a la mercantilización de todos los lazos sociales y a las consecuencias ambientales y sociales de la aplicación de las políticas públicas neoliberales. El involucramiento de la Iglesia católica en la creación de redes de contención de la pobreza (comedores populares, bolsas de trabajo, cooperativas de trabajo y consumo), en muchos casos, se superpone con las formas de movilización social y política de las bases e incluye episodios de tomas de tierras urbanas y rurales. La posición de la Iglesia no puede ser absorbida sin conflictos por las élites políticas neoliberales actuales, que parecen sentirse más cómodas en el diálogo con otros credos, como los neopentecostales; como muestran los capítulos de Estremadoiro Rioja y de Garrard de este libro.

A título de conclusiones, de hecho, se podría pensar que de los tres núcleos temáticos seleccionados en este artículo –moral, política y economía– fue en el último en el que se evidenciaron mayores distancias entre derechas e Iglesia. Por el contrario, sobre la educación –su contenido y los responsables de ofrecerla–, la legislación sobre familia y sobre las representaciones de los roles “naturales” de varones y mujeres parece haber predominado la coincidencia a lo largo del tiempo. Finalmente, sobre cuestiones de teoría y

filosofía de la política fueron, a lo largo del tiempo, más las convergencias que las disidencias o las rupturas entre conservadores y la institución eclesiástica: el apoyo del Vaticano a la democracia cristiana primero y, luego, las ambigüedades de los hombres de la Iglesia respecto a la violencia revolucionaria fueron los momentos de mayor distancia en el siglo XX. En la década de 1970, como ya se indicó, diversas voces de las derechas latinoamericanas recelaban de la protección que la Iglesia católica le ofrecía a sus sacerdotes, monjas y fieles comprometidos con las organizaciones armadas. A ese recelo le siguieron los desplazamientos, silencios y asesinatos de militantes católicos, padres, monjas y obispos, quienes fueron considerados falsos católicos al servicio de Moscú o de La Habana, una denuncia en la que coincidían numerosos voceros oficiales de la Iglesia, alejados de las pretensiones renovadoras y horizontalizantes del CV2.

La Iglesia católica latinoamericana en el largo plazo ha estado vinculada a los intereses de los sectores dominantes. Ese lazo en muchos países se desmoronó rápidamente en las décadas de 1960 y 1970, mientras que en otros solo sufrió algunos cimbronazos. En todo caso, el impacto en el medio siglo posterior fue una reticencia de las clases altas a reintegrarle la plena confianza a la Iglesia y una apuesta algo ambigua por otras referencias religiosas y educativas vinculadas a la autoayuda, el *new-age* o el neopentecostalismo. Lo que también resulta paradójico de ese proceso es que esa pérdida de influencia de la Iglesia “por arriba” está siendo acompañada, además, por una pérdida “por abajo” aún más marcada, dada la transferencia de la adhesión religiosa de una parte significativa de los sectores populares del catolicismo a las iglesias evangélicas.

## Bibliografía

Anderson, Scott y Anderson, Jon Lee (1986). *Inside the League. The shocking exposé of how Terrorists, Nazis and Latin American death squads have infiltrated the World Anti-Communist League*. Nueva York: Dodd, Mead & Co.

Arias Trujillo, Ricardo (2017). *Los Leopardos. Una historia intelectual de los años 1920*. Bogotá: Uniandes-CESO.

Blanco, Alejandro (2010). Ciencias sociales en el Cono sur y la génesis de una nueva élite intelectual (1940-1965). En Carlos Altamirano (Ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina* (Vol. 2, pp. 606-629). Buenos Aires: Katz.

Bohoslavsky, Ernesto (2013). *Laicidad y América latina. Política, religión y libertades desde 1810*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Cersósimo, Facundo (2022). “Videla fue un liberal”. *Los tradicionalistas católicos en tiempos de dictadura (1976-1983)*. La Plata/Los Polvorines/Misiones: Edulp/UNGS/UNaM.

Compagnon, Olivier (2008). Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/47243>

Costa Pinto, Antonio (2021). *Latin American Dictatorships in the Era of Fascism: the corporatist wave*. Londres: Routledge.

Costadoat Carrasco, Jorge (2020). La cristología en América Latina antes y después de Medellín (1968). Giro en la comprensión de la cruz. *Franciscanum*, 62(174). [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-14682020000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682020000200005&lng=en&nrm=iso)

Funes, Patricia (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo.

Grinchpun, Boris Matías (2021). *Antimodernos. Julius Evola, sus lectores y las extremas derechas argentinas, 1983-2003* [tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

*La Prensa* (2 de septiembre de 1980). Comienzan las deliberaciones de un congreso anticomunista. *La Prensa* (Buenos Aires), p. 6.

Lida, Miranda (2009). Los Congresos Eucarísticos en la Argentina del siglo XX. *Investigaciones y Ensayos*, (58).

Martín, José Pablo (1992). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

Martínez Sánchez, Santiago y Requena, Federico (2023). La expansión transnacional del Opus Dei desde España a Iberoamérica: orígenes, modalidades y contextos (1948-1956). *Revista de Historia*, (30). <https://dx.doi.org/10.29393/rh30-4etsf20004>

Milei, Javier (2020). El PAPA es el REPRESENTANTE DEL MALIGNO en la Tierra. *Liberty World Review* [Canal de YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=ZrAf2jAPv44>

Morello, Gustavo (2013). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49(199). <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42551>

Pelletier, Denis (2005). *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*. París: Payot.

Rostica, Julieta (2021). El antiimperialismo de la derecha. La Confederación Anticomunista Latinoamericana (1972-1980). En



Kristina Pirker y Julieta Rostica (Eds.), *Confrontación de imaginarios: Los antiimperialismos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Thorsen, Jakob Egeris (2023). Catholicism in the Changing Religious Field of Latin America: A Mapping. *Religions*, 14(4), 461. <https://doi.org/10.3390/rel14040461>

Zanatta, Loris (1996). *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo 1930-1943*. Bernal: Ediciones UNQ.

Zanca, José (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*. Buenos Aires: Universidad de San Andrés/Fondo de Cultura Económica.