

La constitución de cosmovisiones políticas y religiosas durante la dictadura militar en Brasil

Alejandra Estevez

El periodo marcado por el cierre político en Brasil y por la represión policial a los movimientos sociales ha mostrado a diversos sectores de la Iglesia católica a nivel nacional como actores centrales en la oposición política y la denuncia contra el régimen militar y sus actos de persecución. La propuesta de este artículo es examinar los elementos que participaron en la formación del imaginario social de la Iglesia católica brasileña, lo cual contribuyó a la redefinición de su propia cosmovisión religiosa. Así, el léxico discursivo construido por los católicos militantes, la red de relaciones formada por obispos y sacerdotes de las diócesis más avanzadas en Brasil, el papel particular asumido por la Confederación Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) y los términos en que se dieron los conflictos por la hegemonía entre Iglesia y Estado durante la dictadura militar brasileña serán especialmente analizados en este escrito. Religión y política en la nueva gramática de los sectores progresistas católicos ya no significarían conceptos antagónicos, sino que se convertirían en sinónimos. La metodología utilizada conjuga el análisis de fuentes documentales depositadas, sobre todo, en el Archivo Público del Estado de Rio de Janeiro (APERJ) y los testimonios producidos bajo la historia oral.

Abstract

The period marked by the brazilian political closure and the police repression of social movements has revealed many sections of the national Catholic Church as central actors in the political opposition and denunciation of the military regime and its acts of persecution. The purpose of this article is to examine the elements that were involved in the development

Palabras clave

Iglesia católica, Dictadura Militar, Movimientos sociales, Imaginario social

Keywords

Catholic Church, Military Dictatorship, Social Movements, Social Imaginary

of the social imaginary of Catholic Church in Brazil, a fact which contributed to the redefinition of its own religious worldview. Therefore, the discursive lexicon built by Catholic militants, the relationships network formed by bishops and priests of the most advanced dioceses in Brazil, the particular role assumed by the National Confederation of Brazilian Bishops (CNBB) and the terms in which the conflict for hegemony between Church and State during the Brazilian military dictatorship was produced, will be particularly examined on this analysis. Religion and Politics, in the new grammar of Catholic progressive sectors, would no longer mean opposite ideas but would be redefined as synonymous. The methodology combines the analysis of documentary sources, mainly those of Public Archives of the State of Rio de Janeiro (APERJ) and testimonies produced under oral history.

Alejandra Estevez

Universidad Federal de Río de Janeiro

La construcción de cosmovisiones políticas y religiosas durante la dictadura militar en Brasil

Introducción

En este artículo me propongo analizar la trayectoria seguida por los sectores católicos en la configuración de un imaginario político que se opuso fuertemente a la perspectiva autoritaria adoptada por grupos del militarismo brasileño. Este imaginario tuvo un carácter reactivo al repertorio discursivo practicado por los militares, así como un carácter ideológico. Por un lado, la resignificación de cosmovisiones religiosas dentro del propio catolicismo se presentó como un locus privilegiado para la producción y expresión de ese segmento, sobre todo a partir de sus momentos místicos y mediante sus lenguajes, rituales, experiencias y narrativas. Por el otro, el léxico discursivo forjado por los sectores militares buscó igualmente difundir sus cosmovisiones políticas, para lo cual contó con el aparato estatal.

El estudio del imaginario se presenta aquí, por lo tanto, como un camino interesante para percibir las relaciones de poder y sus correspondientes apropiaciones políticas, lo que privilegia el análisis del entrelazamiento de los imaginarios políticos y religiosos.

Entre 2010 y 2011, en razón de mi investigación de doctorado sobre la acción de la Iglesia católica en la ciudad obrera de Volta Redonda, tuve la oportunidad de trabajar con los documentos del fondo de la Policía

- 1 Volta Redonda es un municipio localizado en la región sur del estado de Río de Janeiro atravesado por el río Paraíba do Sul. Después de la creación, en los años cuarenta, de la Compañía Siderúrgica Nacional, la primera del país, pasó a ser conocida como *La ciudad del acero*.
- 2 La investigación de doctorado se desarrolló en el Programa de Posgrado en Sociología y Antropología de la Universidad Federal de Río de Janeiro (PPGSA/UFRJ), entre 2009 y 2013. Este estudio contó con el apoyo financiero del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPQ).
- 3 El estado de Guanabara dejó de existir en 1975 a partir de un proceso de fusión con el estado de Río de Janeiro.
- 4 Cuando ninguna actividad era registrada en el día aparecía la inscripción “sin anormalidad”.

Política depositados en el Archivo Público del Estado de Río de Janeiro (APERJ)¹, correspondientes al periodo de 1960 a 2010.²

Ese fondo recogía y catalogaba las referencias y menciones hechas por el sistema de informaciones del Departamento de Orden Política y Social, sección Guanabara (DOPS-Gb). Aunque el archivo me proveyó la ubicación exacta de las páginas donde constaban las referencias a los movimientos católicos y líderes de la ciudad de Volta Redonda, decidí ampliar la consulta a todas las actividades relevadas por el DOPS.³ Ello, con la intención de captar el modo más general en que los órganos de la policía política mantenían bajo vigilancia a los grupos y actores que definían como subversivos.

La mayor parte de los ficheros consultados fueron producidos por el Departamento General de Investigaciones Especiales (DGIE), área encargada de llevar a cabo el monitoreo cotidiano de aquellos movimientos considerados como subversivos cuyas actividades eran entonces registradas en el *Sumario Diario de Informaciones*. Ese sumario estaba dividido en cuatro grandes campos de actuación, en los cuales los “enemigos” del régimen eran encuadrados: Campo político, Subversión, Campo psicosocial –movimiento sindical, movimiento estudiantil, movimiento religioso– y otras actuaciones.⁴

Esa división, al contener un campo exclusivo para el movimiento religioso, da cuenta de la importancia que ciertos sectores de la Iglesia católica habían adquirido en el escenario nacional, y del grado de preocupación que esa gravitación generaba en las Fuerzas Armadas. El análisis de estos sumarios demuestra, además, la capilaridad social que esos sectores habían alcanzado en aquel momento, en la medida en que encontramos referencias de actividades de líderes y movimientos católicos no sólo en la sección Movimiento religioso, sino también en las secciones Subversión, Movimiento sindical y Movimiento estudiantil.

A partir del análisis de este acervo se propone, por un lado, reconstruir la heterogeneidad del clero católico, sus disputas internas y la preeminencia que los sectores progresistas pudieron conquistar; y por otro, caracterizar las posiciones ideológicas y políticas de los sectores militares en el

poder y de los sectores católicos comprometidos, dando cuenta de los esfuerzos de diálogo entre las partes y las estrategias de enfrentamiento asumidas en diferentes contextos signados por diversas relaciones de fuerzas.

El análisis supuso la necesidad de reflexionar, de manera general, acerca de las iniciativas de control de los órganos represores instrumentadas contra los movimientos sociales, pero también, y de manera más específica, respecto de cómo los sectores católicos, en el marco del auge de la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN), pasaron a ser encuadrados como subversivos al lado de las organizaciones de la izquierda armada o del movimiento sindical.

Como podrá constatarse a lo largo de este texto, el juego de fuerzas era complejo. La acción militar, en efecto, no estuvo exenta de oscilaciones. Si en algunos momentos desarrolló un monitoreo sistemático y minucioso, en otros, coincidiendo con escenarios donde se ensayaba algún tipo de diálogo entre el gobierno y los sectores católicos, la vigilancia se relajaba. Al respecto, cabe recordar a Baczkó cuando afirma: “así como las relaciones sociales nunca se reducen a sus componentes físicos y materiales, las relaciones políticas tampoco se reducen a simples relaciones de fuerza y poder”.⁵

La constitución de nuevos bloques históricos y el sistema de control militar

Según Castoriadis, al lado de las determinaciones instituidas existen espacios productores de sentidos y de imágenes significantes que pasan necesariamente por el imaginario. En este sentido, la religión comporta al mismo tiempo un aspecto instituido y otro instituyente de lo social.⁶

En la esfera estructural, la corporación militar parte de una concepción que entiende el campo de la política como separado y ajeno al campo religioso. Su objetivo ideológico es reservarse el dominio de la política para sí, limitando de esa forma la esfera religiosa a la dimensión de lo trascendente. Sin embargo, en la práctica, es posible comprobar que la doctrina

5 Bronislaw Baczkó. “Imaginação Social”. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985. Ésta y otras citas fueron traducidas por la autora a partir de los originales en portugués.

6 Cornelius Castoriadis. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

7 A modo de ejemplo, podemos recordar la concesión de libertad fiscal, por parte del Estado, a escuelas y universidades católicas, así como la institución de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en la Constitución de 1937 durante el gobierno de Getúlio Vargas.

8 Antonio Gramsci. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

católica ha sido frecuentemente utilizada en la legitimación de distintos gobiernos, que para lograr el apoyo de la Iglesia y presumiblemente ampliar su base social, respondían sus diversas demandas.⁷

Si bien para el catolicismo la modernización del Estado brasileño significó un aumento de la competencia en el propio campo religioso —una vez que todas las religiones ganaron el mismo estatuto de legitimidad—, no cuestionó, sin embargo, su posición de privilegio. Comparto, en este sentido, el análisis desarrollado por Gramsci⁸ sobre el proceso de secularización que separa a la Iglesia del Estado. Según el autor, el proceso, lejos de debilitarla, le asegura la posibilidad de participar en las luchas por la hegemonía en el terreno cultural y moral, por o que puede desde entonces asociarse o disociarse de los gobiernos temporales según los intereses del momento.

La centralidad acordada en el seno de la Iglesia católica a la “cuestión social” como estrategia de hegemonía a partir de los años treinta se desarrolló notablemente a lo largo de los años cincuenta y sesenta, de manera que conquistó importantes sectores de la jerarquía eclesiástica. En Brasil, numerosos curas y obispos participaron de proyectos y movimientos religiosos de carácter “social”, vinculados muchas veces a las juventudes especializadas (entre las cuales destacaron la Juventud Obrera Católica [JOC] y la Juventud Universitaria Católica [JUC]). La fundación de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) en 1952 representó en un mismo sentido una importante innovación en el campo católico (que aún se inscribe en la memoria reciente del país como un símbolo del progresismo del catolicismo brasileño). Esa organización abogó de manera enfática por el nacionalismo económico como camino para el progreso social, sabiendo construir a lo largo del tiempo una imagen de sí misma que la presentaba como una defensora de la justicia social y de los “pobres y oprimidos”. La Conferencia de Medellín en 1968, por fin, marcó el inicio de la denominada “década gloriosa”, signada por la presencia de grandes innovaciones en la Iglesia latinoamericana.

El cambio en la Iglesia internacional ha legitimado innovaciones en Brasil y animó otras más. El Concilio Vaticano II reunió en Roma, desde 1962 hasta 1965, más de 2 000 obispos y centenas de teólogos de todo el mundo. Ellos han reformulado la doctrina y las estructuras en un intento de retirar del catolicismo el malestar en que se ubicaba desde el final de la Segunda Guerra Mundial, y de hacerlo relevante en un mundo moderno en rápida transformación. El Vaticano II ha sido, sin duda, la reforma más amplia de la historia de la Iglesia. Ha aprobado la nueva misa en lenguas vernáculas (en lugar del latín tradicional) y un mayor énfasis en los laicos como "pueblo de Dios", una tendencia compartida por la [Acción Católica Brasileira] ACB. Aunque dominado por los europeos, el Vaticano II ha asimilado muchas de las ideas en América Latina gracias a la presión de los bastidores de Dom Helder y Don Manuel Larraín, de Chile. A su vez, el énfasis del Concilio en la justicia social y en los derechos humanos instó a los teólogos, sacerdotes y monjas en América Latina a profundizar el trabajo con la mayoría empobrecida. Cabe destacar que el Vaticano II subrayó el diálogo dentro de la institución y con otras religiones y filosofías.⁹

En ese marco, una nueva generación de militantes laicos y eclesiásticos asumió un discurso fuertemente crítico de la jerarquía eclesiástica al tiempo que desarrollaba un cuerpo de ideas que defendía como una misión ineludible de la Iglesia la transformación social mediante su participación en el ámbito político. Las imágenes, cosmovisiones y símbolos elaborados por esos sectores culminaron alimentando un sistema de ideas o imaginario que, de manera novedosa, respondía, por un lado, a la realidad latinoamericana marcada por una muy extendida pobreza y, por el otro, a las circunstancias políticas regionales relacionadas con las transformaciones en curso en la Iglesia europea que culminaron en el Concilio Vaticano II. Así, hacia la víspera del golpe de Estado civil-militar en 1964, se había venido gestando la formación de un nuevo bloque histórico, en el sentido propuesto por Gramsci (2001), en el interior de la Iglesia católica.

9 Kenneth P. Serbin. *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 99; traducción libre de la autora.

Este imaginario, indisociablemente religioso y político, valoraba fuertemente la autonomía de los militantes y el horizontalismo organizativo o “de base” para sus movimientos. Que los laicos ocupasen un lugar diferenciado y activo en esta nueva estructura religiosa fue resultado de una mayor intervención de los movimientos sociales y sindicales en la sociedad brasileña durante la década de 1950, así como de la puesta en práctica de las encíclicas papales y documentos oriundos de la jerarquía católica.¹⁰ Así, según ha evidenciado Sorel, el mito implica un dinamismo afectivo y activo que genera una “imagen-acción” capaz de movilizar a los hombres alrededor de su proyecto.¹¹

En el momento del golpe civil-militar de 1964, el cuadro ideológico de la Iglesia se encontraba polarizado entre los conservadores religiosos y sociales que veían en los cambios que se estaban desarrollando una amenaza al orden, y los militantes de la Acción Católica Brasileña (ACB), los líderes de CNBB y los curas que habían participado en el proyecto de las reformas de base del gobierno de João Goulart (1961-1964).

Poco después de la instauración del régimen militar, la Iglesia apoyó oficialmente al nuevo bloque histórico, lo que demostraba la hegemonía dentro del grupo conservador. Ese apoyo favoreció una colaboración entre las jerarquías militar y eclesiástica basada en una convergencia de objetivos —preservación del orden y de la disciplina, así como defensa de la autoridad y del capitalismo— y de ideologías —rechazo de cualquier experiencia socialista o comunista o de colaboración entre clases—.

Esta división interna se puede ilustrar a partir de la reunión, celebrada en mayo de 1964, de treinta y tres de los obispos más importantes de Brasil, lo que podría llamarse como una declaración acerca de la “revolución” recién instituida. El resultado fue un documento confuso e incoherente que demostraba por un lado respeto y agradecimiento a las Fuerzas Armadas, pero al mismo tiempo hizo un llamamiento para poner fin a los ataques contra activistas de la Iglesia. La victoria del bloque conservador, en este primer momento, encuentra explicación en los argumentos de Pierre Sanchis¹², cuando éste evidencia algunos puntos históricos de comunicación

10 Giumbelli ha señalado, no obstante, un carácter vanguardista adoptado por estos sectores en el que la misión evangelizadora se contraponía a la religiosidad popular. Esta postura presupone una idea de verdad religiosa que sería controlada por los sacerdotes y donde las comunidades tendrían el papel de recibir la formación. Aunque el autor reconoce el hecho de que el carácter misionero se presenta de manera menos elitista, él llama la atención sobre el origen intelectual de sus ideólogos. Por esto, son abundantes los ejemplos de inversión en la formación política y religiosa del “pueblo”. Véase Emerson Giumbelli. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.

11 Véase Georges Sorel. *Réflexions sur la violence*. París: Seuil, 1990.

12 Pierre Sanchis. *Catolicismo: Modernidade e Tradição*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

entre la Iglesia y los militares: 1) fueron las únicas instituciones de élite distribuidas en todo el país, 2) dieron énfasis en la jerarquía, la obediencia y la disciplina, 3) fueron dominadas por los hombres, y 4) no siguieron solamente una tendencia política.

Ahora bien, en la medida en que las persecuciones se generalizaron al alcanzar incluso, a militantes católicos, no tomó mucho tiempo para que el núcleo progresista católico ganase presencia y legitimidad frente a la sociedad, favoreciendo un giro en la orientación de la institución que devino de manera creciente en una fuerza moral y política importante para los movimientos sociales contestatarios. La Iglesia, de ese modo, se volvió una amenaza a los ojos del régimen.¹³

Luego de la declaración del Acto Institucional n°5 (1968), las relaciones entre Iglesia y Estado se deterioraron progresivamente. Comenzó entonces el desarrollo y el compromiso con la lucha por los derechos humanos y la construcción de una imagen pública de la Iglesia como “la voz de los que no tienen voz”. Serbin describe el alcance de esta estructura:

Sus 13 000 sacerdotes, 38 000 monjas y 250 obispos formaron una amplia red en todo Brasil. El personal era multinacional, multilingüe y altamente instruido. Formaban parte de una organización global. La Iglesia tenía puestos diplomáticos o nunciaturas en todo el mundo. En Brasil, construyó una de las infraestructuras nacionales más grandes con miles de edificios, seminarios, conventos, parroquias, hospitales, escuelas, orfanatos, etc. El Papa, líder de la organización, detenía gran prestigio político, la reverencia de las masas católicas y el respeto a las Fuerzas Armadas de Brasil.¹⁴

Movilizando su amplia estructura, la institución y sus agentes eclesiales aprovecharon las misas, las procesiones, las declaraciones a la prensa, las publicaciones institucionales y las proclamas oficiales como armas políticas en la disputa por la hegemonía social.

En contrapartida, y como respuesta, en los medios militares se fue diseminando la idea de que la Iglesia era un “nido de subversión”, trabajando en

13 La repercusión de las persecuciones y torturas, incluso a miembros católicos, ha merecido la condena por parte del propio Papa Paulo VI y de diversos obispos conservadores que sospechaban de las denuncias de tortura, lo que contribuyó a crear una cierta unidad interna en defensa de la autonomía institucional. Aquellos más conservadores llegaron a reconocer la necesidad de un mayor control sobre su clero y laicos, pero exigían, sobre todo, el derecho de decidir ellos mismos, sobre sus propias cuestiones y sobre las posibles sanciones a miembros desviados.

14 Serbin, *op. cit.*, p. 123.

nombre de la instauración del comunismo en el país. El temor que así se suscitara era grande debido al aparato y recursos con los que contaba la institución y a su fluida y estrecha vinculación con los más pobres. En noviembre de 1970, con la invasión del Instituto Brasileiro de Desarrollo (Ibrades), organismo vinculado a CNBB, fue evidente que la persecución militar no se limitó únicamente a los católicos radicales como D. Hélder Câmara. En el gobierno de Medici, el ataque a la Iglesia estaba bien estructurado y dirigido a interrumpir y desacreditar a los clérigos progresistas ante la opinión pública y la izquierda política. Los casos de detenciones, tortura y muerte a los miembros del clero se volvieron comunes. Hubo, en consecuencia, toda una inversión en términos de infraestructura en los órganos de control de información y represión policial a la Iglesia católica. Las alegaciones de D. Hélder respecto de casos de tortura cometidos en Brasil durante un discurso en Francia fueron factores desencadenantes de este proceso. Un recuento parcial por parte de la Iglesia entre 1968 y 1978 informó que había más de una centena de detenciones de sacerdotes y 30 de obispos, siete muertes y muchos casos de tortura; además, la expulsión de los extranjeros, la invasión de los edificios, las amenazas, la prohibición de las misas y reuniones, etcétera.

Durante el gobierno Médici (1969-1974), se organizó un ataque bien estructurado contra la Iglesia que pretendía desorganizar y desacreditar al clero progresista frente a la opinión pública y a la propia izquierda. Hubo, en ese sentido, una decidida inversión en términos de infraestructura y recursos los órganos de control de información y represión policial dirigida contra la Iglesia católica. En ese marco, los casos de encarcelamientos, torturas y muertes a miembros del clero se convirtieron en episodios comunes.

Lo anterior fue, sin duda, alimentado por el extremismo anticomunista, pero también por una sensación de traición provocada por un clero que se había alejado del catolicismo tradicional, de sus símbolos y estructuras sociales. El rechazo de la sotana, del anillo episcopal y otros símbolos de diferenciación generaban incompreensión y miedo entre los sectores más tradicionales.

En los años ochenta se observó el desarrollo de un movimiento que ancló la matriz discursiva católica a la idea de “lo nuevo”. En este periodo, caracterizado por el inicio de la apertura política en Brasil (bajo los gobiernos militares de Ernesto Geisel [1974-1979] y Figueiredo [1979-1985]), se produjo una reactivación de los movimientos sociales marcada por la reivindicación de un fuerte basismo y la crítica de la estructura político-partidaria existente y fuertemente enfrentada con el Partido Comunista —que, aun bajo la ilegalidad por largos años, había capitaneado la organización de la clase obrera hasta entonces—. Con acciones y discursos totalmente direccionados para problemáticas políticas como la campaña *Directas Ya!*, la participación en la Constituyente y la opción y apoyo al Partido de los Trabajadores (PT), los católicos progresistas experimentaron un momento sin precedentes en su relación con los movimientos sociales.

La idea de “lo nuevo” ganó presencia en el discurso de todos los sectores que se oponían al gobierno. Tanto el sindicalismo como el catolicismo progresista se reivindicaron como novedades en ruptura con el sindicalismo tutelado y el catolicismo tradicionalista.

Según Sader, los nuevos movimientos sociales que aparecieron a fines de los años setenta y ganaron presencia en el imaginario colectivo en la década siguiente, dieron una gran importancia en sus discursos y construcciones ideológicas a la “vida cotidiana”. Según el autor, la vida cotidiana aparece como un “lugar de resistencia, la base desde donde se produce un proyecto autónomo de las clases subalternas, libres de los discursos elitistas conformados e institucionalizados en agencias que les son exteriores”.¹⁵ La apreciación de la realidad cotidiana ayudó a forjar los temas, las imágenes y las aspiraciones que contribuyeron a renovar la mirada acerca del modo de vida de los trabajadores hasta el punto en que esta gramática discursiva pudiera ser experimentada por los propios trabajadores en la resignificación de sus experiencias particulares pasadas, presentes y futuras.

Aunque los sujetos históricos no sean nunca totalmente libres para producir sus discursos, son siempre capaces de expresar prácticas de resistencia y proyectos de ruptura. En este sentido, como refiere Sader, es

15 Eder Sader. *Quando Novos Personagens Entraram em Cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80)*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

posible que aparezcan nuevos “modos de enfoque de la realidad” a partir de la afirmación de valores y significados hasta entonces silenciados o interpretados de otra manera. Este camino discursivo, sin embargo, depende necesariamente de la producción y reproducción de ambientes y prácticas objetivas que favorezcan su surgimiento. Cuando ello ocurre, los trabajadores atribuyen nuevos significados a sus condiciones de vida, su realidad y sus discursos previamente contruidos sobre sí mismos.

Las tres matrices discursivas identificadas por Sader —la católica inspirada en la Teología de la Liberación y la actuación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), la marxista y la sindicalista— comparten este “modo de enfoque de la realidad”; todas las matrices están entrelazadas en la realidad concreta. Aquí interesan en particular los puntos de contacto entre las matrices católica y sindicalista.

Estos “nuevos personajes” que, parafraseando a Sader, llegaron a escena, poblarían a partir de entonces el paisaje de las luchas populares y sindicales. Específicamente en el medio sindical los principios de libertad y autonomía fueron defendidos como estrategia para combatir el modelo corporativista ligado al Estado y movilizar a los trabajadores desde la base.

El desplazamiento de la militancia espacios extrafabriles como los barrios y, especialmente, las charlas y discusiones en las paradas de autobús, lejos de los ojos de la policía política, fueron acontecimientos que se tradujeron en la incursión de las familias en las huelgas y los piquetes. Sin duda, la experiencia acumulada en las CEB, la formación político-religiosa llevada a cabo por la Iglesia en las comunidades y la ocupación de los espacios religiosos de las iglesias locales contribuyeron al cruce de las dos matrices discursivas. A modo de ejemplo, cabe recordar el conocido caso de la transferencia del fondo de huelga hacia la Iglesia-matriz de São Bernardo do Campo, región obrera de São Paulo, cuando el sindicato fue una vez más puesto bajo intervención estatal.

En ese marco y a contrapelo de lo que ocurría en el ámbito político nacional signado por el avance de los sectores más extremos dentro de las Fuerzas Armadas, es posible afirmar que una nueva cosmología, que con-

vocaba a la acción y al compromiso social, fue abiertamente asumida por la CNBB y la mayoría de los discursos preparados por los líderes católicos comprometidos. De acuerdo con esa cosmología, propuesta por la Iglesia de la liberación, la salvación sólo estaría garantizada mediante la creación de condiciones de vida más humanas. En ese sistema, lo humano no aparecía contrapuesto a lo divino, sino como manifestación del propio Dios, es decir, el elemento divino –trascendente– era tomado como parte constitutiva del hombre y no ajeno a él.

El énfasis de Medellín consistía en la denuncia de las estructuras sociales generadoras de desigualdades, explotación y miseria, lo que llevaba a los obispos y sacerdotes a hacer del “espíritu de pobreza” un atributo cristiano. Las CEB encontraron allí la legitimación teológica para las aspiraciones terrenales de sus miembros, lo que abrió un espacio donde las protestas sofocadas podían pasar a un primer plano. En el ámbito eclesiástico también hubo cambios. Los laicos, por cuestionar la estructura religiosa, comenzaron a asumir la responsabilidad de los ritos eclesiásticos (novenas, la catequesis infantil, la preparación para los sacramentos), desarrollando así la promoción de la comunidad y la autonomía.

La política, en esa cosmovisión popular, no era ya vista como un ámbito dominado por la impureza y la debilidad humanas, sino como una arena donde se podía participar para transformar la realidad material para fines trascendentales basados en la justicia social y el bien común. Este nuevo imaginario religioso se construyó, de esta manera, como un proyecto colectivo donde el discurso mítico reflejaba el medio social en el que fue inscrito conforme llamó la atención, afirma Girardet.¹⁶

La continuidad del aparato represivo militar durante la apertura política

La efervescencia política referida de los años ochenta no supuso, sin embargo, una distensión del control ejercido sobre los sectores movilizados, incluidos los católicos progresistas. Las periódicas reestructuraciones del

16 Raoul Girardet. *Mitos e Mitologías Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

aparato represivo y de los órganos de información, lejos de representar una mayor libertad de acción indicaron, por el contrario, el mantenimiento de un clima de inestabilidad política y de celosa vigilancia sobre cualquier acción o iniciativa colectiva.

Para entender un poco mejor el fondo aquí analizado, es necesario señalar que la policía política pasó por una última reestructuración en 1975 antes de convertirse en el Departamento General de Investigaciones Especiales (DGIE). No obstante, la extinción de este organismo no conllevó el abandono de las operaciones relacionadas con las actividades consideradas como subversivas, por el contrario, el DGIE y continuó presentando informaciones a las agencias federales, actuando como un brazo del SNI y de las Fuerzas Armadas. Según Carlos Fico¹⁷, el propio SNI consideraba necesario sostener el trabajo de un sistema represivo más amplio y estructurado, como el que ya desempeñaban los DOPS, los órganos pertenecientes a las policías civiles estatales. Por lo tanto, los DOPS (más tarde DGIE) fueron los responsables de las operaciones de seguimiento, embargo, arresto e investigación, de modo que mantenían extensos archivos y registros sobre las actividades políticas de varias personas y movimientos.

Cuando se observan esos registros, es posible constatar, en primer lugar, el predominio casi absoluto de los movimientos católicos dentro del campo “movimiento religioso”. Las pocas excepciones se refieren a las acciones de monitoreo de movimientos o personalidades procedentes del protestantismo histórico¹⁸, casi todos ellos en actividades asociadas con los líderes católicos. Más allá de la utilidad de determinar cuantitativamente el número de movilizaciones de los católicos progresistas en comparación con otras confesiones religiosas, debe tenerse en cuenta el papel hegemónico que el catolicismo juega en la sociedad brasileña, aún después de medio siglo de la separación entre la Iglesia y el Estado. Incluso en un estado laicizado, según lo ha mostrado Bourdieu, la pluralidad religiosa no implica necesariamente una igualdad de condiciones en el campo, y pone de relieve la tensión y la competición por la hegemonía religiosa en la sociedad.¹⁹

17 Carlos Fico. *Como Eles Agiam. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política*. Río de Janeiro-São Paulo: Record, 2001.

18 Aparecen aquí, sobre todo, registros relativos a las iglesias batista, metodista y presbiteriana.

19 Pierre Bourdieu. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

En segundo lugar, los documentos analizados expresan la variada pertenencia de los actores sociales, lo que ilustra el tránsito entre zonas que tienden a ser sociológicamente aisladas para fines analíticos. Así como la sociedad según Norbert Elias²⁰ debe ser concebida como una maraña de cables que se interconectan y por lo tanto se relacionan de forma continua, las decisiones políticas no pueden entenderse por separado de las creencias religiosas o convicciones ideológicas. Los actores sociales organizan sus múltiples identidades al dar nuevos sentidos a racionalidades y estructuras que no siempre se encuentran relacionadas en los análisis académicos. Esta concepción rechaza con vehemencia la tesis de la separación entre la religión y el estado, ya que concibe las funciones sociales como interdependientes, atadas en cadenas de acciones.

En una selección de 120 de los sumarios de principios de los años ochenta donde se destacan cuestiones relativas a la religión y la política, se han encontrado 58 registros de actividades en la categoría Movimiento religioso y 23 en los campos Subversión, Movimiento sindical y Movimiento estudiantil.

Como muestra de los cruces, en uno de los sumarios de informaciones el técnico militar resume el discurso realizado por el sociólogo católico Luiz Alberto Gómez de Souza en una conferencia ante un grupo de 110 personas, cuyo tema era la fe y su relación con la política. El ícono de la matriz discursiva progresista en Río de Janeiro, Gómez de Souza, se basaba en las encíclicas sociales *Rerum Novarum* (León XIII), *Quadragesimo Anno* (Pío XI) y *Laborem exercens* (Juan Pablo II), documentos que buscaban hacer frente a la preocupación de la Iglesia con el problema político relativo al trabajo humano. De acuerdo con este punto de vista, la fe se define como la adhesión a Jesucristo en la comunidad, mientras que la política (bien común) se define como su espacio de expresión.²¹

La intervención de los sacerdotes y obispos en los asuntos políticos, así como la participación de los laicos en los medios obreros, en las campañas por la liberalización política y en el proceso de democratización del país, dejó su huella en la historia reciente de Brasil. La conexión entre la

20 Norbert Elias. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

21 Sumário Diário de Informações n. 197-21 de diciembre de 1981.

práctica religiosa y la pre-presencia de los católicos en la vida pública se convirtió cada vez más común a mediados de las décadas de 1970 y 1980. La participación de Mons. Luciano Mendes de Almeida, secretario general de la CNBB, en la Comisión Parlamentaria de Investigación (CPI) del Hambre, instalada en 1981, dejó en claro el papel de la Iglesia como un actor político que disputaba la hegemonía junto con los sectores militares y las capas empresariales brasileñas y criticó la política económica del gobierno, la cual, desde su punto de vista generaba hambre y miseria social.

Por otra parte, los sumarios permiten verificar el establecimiento de una red bien organizada de sacerdotes y obispos responsables de la elaboración y reproducción de un discurso basado en la idea de una “fe comprometida”. Este cuerpo ideológico forjado por un grupo de intelectuales orgánicos del campo progresista católico pudo movilizar hábilmente la estructura de la Iglesia —la red de comunicación, el espacio físico, la influencia política, etcétera— con el fin de reclutar y lograr apoyo para las acciones de sus organizaciones de base (e incluso de la izquierda secular).

Debido a la apropiación de estos mecanismos, se llevó a cabo la circulación de información dentro del campo católico y el establecimiento de redes de comunicación interna más allá del régimen de censura. Como Gramsci ya ha señalado, se presentó, en el caso de la Iglesia católica, una sociedad civil autónoma, o una sociedad civil dentro de la sociedad civil, en una clara referencia al conjunto de bienes ideológicos, a la estructura física y al cuerpo físico de los intelectuales y de los fieles.

Casos como el de Wagner de Souza Barros, miembro de la Oposición Sindical del Sindicato de los Metalúrgicos, militante de ACO y afiliado al Partido de los Trabajadores (PT), quien vivía desde hace 20 años en la residencia de los sacerdotes de la Iglesia de N. S. de la Concepción de Volta Redonda, fue registrado en uno de los sumarios de informaciones. La pertenencia religiosa se confunde entonces con otras afiliaciones políticas, por lo que es difícil separar las dos instancias, incluso solamente con fines analíticos. Esta actitud de muchos religiosos forjó un ambiente de comunicación que permitió el acercamiento de la izquierda política, incluso de

sus sectores comprometidos con la vía armada. El periodo siguiente muestra la dinámica entre los movimientos opuestos al gobierno.

Durante la década de 1980, se llevó a cabo una serie de conferencias y reuniones organizadas por la Iglesia Católica con el fin de promover la reflexión respecto de la agenda política del país y profundizar la doctrina católica desde la perspectiva social. De acuerdo con el sumario de información del 29 de diciembre de 1981, en el I Seminario La Iglesia y la realidad económica de Brasil, la causa de la brecha existente entre las instituciones (católica y militar) radicaba en la actitud autoritaria del Estado, que había renunciado al diálogo y a la interacción con la Iglesia para definir las decisiones y proyectos para Brasil.

La persecución militar a los líderes religiosos se debía al sentimiento de traición generado por la institución católica; pero también estaba relacionada con la construcción de una ideología autoritaria y elitista que despreciaba completamente lo “popular” y veía con pésimos ojos aquello que juzgaban como una injustificable intromisión en la política. Ahora bien, lo que la burocracia estatal denunciaba como una acción política y no como verdaderas actividades religiosas (las iniciativas de los líderes de Comunidades Eclesiales de Base [CEB], de los agentes pastorales o las autoridades eclesiásticas), los católicos progresistas, en contrapartida, lo definían como un deber eminentemente religioso.

La transcripción del discurso de don Mauro Morelli, obispo de la diócesis de Duque de Caxias,²² realizada por el técnico policial, ofrece pistas sobre la noción de política adoptada por los progresistas:

La Iglesia es política pero no es partidista; nuestra gran obra política es formar hombres conscientes, comprometidos con la justicia y practicantes de la solidaridad. A la Iglesia como tal no compete formar partidos políticos; ni debe, pero puede y debe llevar el hombre a tener discernimiento y conciencia crítica, para comprometerlo en la lucha por el bien común, a comprometerse de forma práctica con su nación y su pueblo.

22 Duque de Caxias está ubicada en la región metropolitana de Río de Janeiro, conocida como Baixada Fluminense. Se trataba, en este momento, de una región suburbana y pobre, habitada por la clase obrera, que solía desplazarse diariamente para trabajar a la capital.

23 “Bispo de Caxias diz que Igreja veio para subverter”. *Jornal do Brasil*, 09 de junio de 1981 (recorte de periódico). DGE, 247-C, foja 303.

En cuanto a la participación, D. Mauro consideró que los partidos son solamente una respuesta parcial a una realidad más grande y juzgó que son mucho más importantes los sindicatos, asociaciones y núcleos de barrio. Entretanto, la Iglesia, para él, debe estar presente en todas las fuerzas vivas y respetar la participación de cada cristiano en todas las que él juzgue atender al bien común.²³

Esta visión, más desarrollada en el discurso del fraile Betto, lograría inscribirse en el imaginario social de la población y se adoptaría por la Iglesia como el discurso oficial de la institución. Como se inscribe en el registro del agente policial:

24 Sumário Diário de Informações, núm. 091, 18 de mayo de 1982.

Con la palabra, Fraile Betto dice que la Iglesia resintió la falta de curas y pasó a hacer del laico una fotocopia del cura. El autoritarismo en Brasil ha comenzado en 1º de abril de 1964, pero ellos celebran el 31 de marzo, pues el régimen implantado ha aplastado los movimientos populares y los sindicatos, y muchos ciudadanos pasaron a vivir en la clandestinidad. Ahora, de un general se puede hacer un rector de universidad, liderar el servicio social, pero en la Iglesia no pueden nombrar a un general para presidir a la CNBB o ser cardenal de São Paulo. El pueblo brasileño es cristiano y las Comunidades Eclesiales de Base reapropian la Biblia, que es la historia del pueblo hebreo, y todos deben luchar por agua, transportes y tierra. El pueblo lee la Biblia como si estuviera de frente a un espejo. Las grandes organizaciones de la sociedad son las populares, sindical, política y religiosa.²⁴

Por supuesto, posturas como esas no tardaron en generar la acusación de subversivos a los católicos, la cual, en contrapartida, fue rápidamente asumida como positiva por los sectores progresistas en la disputa ideológica por la hegemonía social. Una vez más, Mauro Morelli fue quien polemizó en el debate con los militares.

El Evangelio es por sí mismo una fuerza subversora. El hombre no debe ser dueño del hermano y el Evangelio no es para mantener el orden del mundo sino para cambiar las situaciones de injusticia. Es el Evangelio que derrumba, no la autoridad a servicio del bien común. En el aeropuerto vi una exposición sobre polución, el resultado de la ganancia, de la explotación, del consumismo y del lucro. Eso es la subversión. Cuando llaman a la Iglesia de subversiva, tienen toda razón. Ella está ahí para acabar con señores y esclavos.²⁵

25 *Idem.*

Los sectores progresistas asumen así no sólo una postura de crítica al autoritarismo de los militares, sino también una fuerte oposición al modelo capitalista de desarrollo. Si criticar el régimen político ya era condición suficiente para ser encuadrado como parte de la subversión según los moldes de la DSN, proponer un sistema económico alternativo sólo podía ser entendido como la defensa del comunismo, en un mundo bipolar donde parecía sólo haber dos modelos económicos.

La opción socialista estaba efectivamente prevista como posibilidad futura para muchos de los líderes católicos, no obstante la discordancia de la Iglesia institucional. Ejemplo de ello son las diversas afirmaciones del obispo de São Félix do Araguaia, región con grandes disputas por tierras, don Pedro Casaldáliga. Etiquetado por la prensa nacional como “el obispo políticamente más perseguido del país” y conocido por el apodo de *Obispo guerrillero*, hizo las siguientes declaraciones –destacadas por el agente policial del DOPS– durante una conferencia dictada en Río Grande do Sul, cuyo tema era “La Iglesia Católica y la Política”:

Necesitamos aprender a tener la terquedad del sertanejo, de los colonos de Ronda Alta, aprender en fin que una revolución diaria es más difícil que una revolución con fecha marcada [...] pienso que el socialismo es, por el momento, el camino que debemos buscar; el hecho de que la Iglesia no debe opinar sobre cuestiones políticas es mero tabú. Cuando la Iglesia en

26 Sumário Diário de Informações núm. 095, 23 de julio de 1981, f. 09.

su historia, no ha sido política, infelizmente ella ha servido al gobierno de los países. No puedo amar al prójimo, practicar caridad si no soy político. No consigo entender cómo el capitalismo pueda ser recuperado, pero creo que el socialismo puede ser bautizado. Jamás condenaría una revolución como la nicaragüense. El pueblo no es violento, recurre a la violencia cuando necesita defenderse.²⁶

Aquel sentimiento de traición, traducido en el nuevo contexto como subversión, respondía no sólo a la propuesta de un “socialismo brasileño”, como lo denominó en diversas ocasiones el obispo, sino también a la resignificación simbólica de todo aquello que había sido entendido como sagrado, del orden de lo transcendental. La sacralidad poseía, para estos eclesiásticos y agentes pastorales, una dimensión secularizada, es decir, la dicotomía sagrado-profano asumía entonces una forma dialéctica y el sujeto pasaba a ser visto en su sentido holístico, en sus múltiples habilidades e identidades temporales y religiosas, sin duda, pero igualmente políticas, culturales e ideológicas, etcétera.

Durante una de las sesiones públicas promovidas en el teatro de la Pontificia Universidad Católica (PUC) por el Congreso Internacional Ecu-ménico de Teología, realizado en Taboão da Serra, São Paulo, El monseñor hoz y martillo como se autodenomina en uno de sus libros, recibió de regalo el uniforme de campaña de los guerrilleros sandinistas. Al vestir la chaqueta “bajo silbos y aplausos frenéticos de la audiencia”, declaró sentirse vestido de guerrillero igual que como se sentiría paramentado de sacerdote. Y, en una clara alusión al Ejército Nacional, agregó: “Este color verde —del color de nuestras matas sacrificadas de la Amazonia— a veces significó la represión, la tortura. Significó también, en Nicaragua, la liberación, la vida, una patria nueva. Digo que voy a procurar agradecer con los hechos y, si es necesario, con sangre ¡Lucharemos!”²⁷

27 Recorte de periódico no identificado. DGIE, 247-C, f. 303.

Semejantes declaraciones movilizaban, como era de esperar, un sin-número de opiniones contrarias y favorables. El debate no podía dejar de repercutir en la escena pública. En sesión especial de la Asamblea Legisla-

tiva, los bloques del Partido del Movimiento Democrático Brasileño (PMDB) y del Partido Democrático Obrero (PDT), gauchos realizaron un homenaje al “obispo guerrillero”, amenazado de ser expulsado del país después de ataques verbales del diputado del Partido Democrático Social (PDS), Romeu Martinelli. El relator policial, obviamente favorable a las declaraciones del conservador Martinelli, aprovechaba la ocasión para introducir sus críticas a los sectores de la Iglesia en oposición al régimen militar. Afirma el técnico:

En lugar de procurar defender los reales y legítimos derechos del pueblo gaucho, ella [la Iglesia] viene transformándose en un “abrigo protector” de personas, entidades y movimientos que de cualquier modo se caracterizan como contestatarios del Gobierno y de las Autoridades Constituidas, además de ser un foco irradiador de acciones y medidas que pretenden poner en duda o desprestigiar actos del Gobierno.²⁸

28 Sumário Diário de Informações, núm. 081, 03 de julio de 1981, ff. 11-12.

Como ya se mencionó, los militares, en ese marco, llegaron a cuestionar el propio carácter religioso de algunos movimientos católicos y acusaron a la institución católica de no encuadrarlos debidamente. Esta insatisfacción es evidente en el caso del comité de apoyo a los agricultores sin tierra liderados por el cura Arnildo Fritzen y por la monja Bruna Duranti (conocida como monja Aurélia), junto con los campamentos de colonos de Encruzilhada Natalino y Nova Ronda Alta, en Rio Grande do Sul. Estos religiosos, al igual que los colonos de la región, se opusieron a las acciones del coronel Curió y del gobernador Amaral de Souza, al promover el debate sobre la reforma agraria, el crédito agrícola y la concentración de tierra. La relación entre religiosos y poder político local no se reducía, en muchos casos, solamente a estimular la lucha y organización de los “oprimidos” sino que podía suponer la asunción de un papel de liderazgo en los procesos contestatarios. El agente policial expone la visión de la corporación militar con relación al asunto:

29 Sumário Diário de Informações núm. 145, 13 de agosto de 1982.

El folleto en cuestión ha sido elaborado para servir como reparación a las actividades del cura Arnildo y de la monja Aurélia. Esto demuestra que, a ejemplo de lo que viene ocurriendo con el episodio de los curas franceses detenidos en Belém/PA, la Iglesia Católica seguirá defendiendo las actividades de sus "religiosos" y, en ninguna hipótesis, aceptará cuestionamientos sobre si su "opción preferencial por los pobres" está o no correcta.²⁹

La cuestión de la unidad institucional interna de la Iglesia es un punto polémico para los militares. La insubordinación de los sectores católicos a sus superiores jerárquicos sólo reforzó la visión de los militares de que tales religiosos eran subversivos y que, bajo la apariencia de clérigos, promovían la comunización del país. Eso es lo que este número de la revista *IstoÉ* deja claro. La cuestión de la heterogeneidad dentro de la institución católica no solamente llama la atención, sino que revela una ampliación de los modelos normativos con respecto a la jerarquía. Es de destacar, sin embargo, que la preocupación con el diálogo aparece a lo largo de este período como punto de partida y de llegada, lo que caracteriza la postura tanto de conservadores como de progresistas.

Son muchos los ejemplos en este sentido los que dejan entrever la afirmación de la tesis de izquierdización de la Iglesia, conforme se verifica en el comentario siguiente realizado en un folleto titulado "¿Cómo funciona la sociedad?". El técnico afirma:

30 Sumário Diário de Informações núm. 153, 13 de agosto de 1982.

La contestación al actual modelo social brasileño constituye la idea central del folleto; para ello son utilizadas críticas violentas, distorsión de los hechos, caricaturas, apareciendo de modo destacado las figuras del explotador y del explotado, en una clara tentativa de inducción a la lucha de clases.³⁰

Además, la presencia de los sacerdotes y obispos de otras diócesis en solidaridad a los actos contestatarios organizados frecuentemente, así

como la participación de los religiosos más prominentes en la prensa, en seminarios y reuniones es recurrente en el análisis de esta documentación. En el fragmento que sigue, formulado por un técnico del Servicio Regional de Investigaciones Especiales, se trasluce un tono de disgusto acerca de la relación del obispo con el movimiento obrero a través de la militancia católica.

La participación activa del Obispo Waldyr Calheiros de Novaes, en el sentido de apoyar todas las clases obreras, tiene en su núcleo las Comunidades Eclesiales de Base y la Acción Católica Obrera, que apoyan todos los trabajadores en sus reivindicaciones, al enviar representantes en todas las reuniones.³¹

31 DGIE-Serviço Regional de Investigações Especiais-Volta Redonda-05 de junio de 1981.

La documentación también permite verificar el establecimiento de una red de relaciones entre obispos y sacerdotes en el estado de Río de Janeiro, sobre todo en los municipios de Volta Redonda, Duque de Caxias y Nova Iguaçu, además de la asistencia más escasa en Paraty y Niterói como en la sección de resumen a continuación:

Cierre de las Misiones. La Misa ha sido celebrada por el obispo Adriano Hipólito y ha reunido a cerca de 500 personas de Nova Iguaçu, Caxias y Volta Redonda, en una plaza de Nova Iguaçu. Las Misiones, de los frailes de Rio Grande do Sul, tenían como objetivo "evangelizar" a la comunidad de Nova Iguaçu para la opción preferencial por los pobres. La celebración no tuvo carácter contestatario y el discurso de D. Adriano ha sido moderado y no se notó la presencia de militantes políticos.³²

32 Sumário Diário de Informações n. 159-23 de agosto de 1982.

Vale la pena señalar, finalmente, el alcance de estos sectores católicos con respecto a su participación en foros extra-religiosos, como la participación en la negociación de las huelgas, los acuerdos salariales y las luchas por la tierra. El campo de la política antes refutado por los tradicionalistas católicos, al menos en su discurso, ahora aparece como un espacio de ac-

tuación legítima en la liberación de las clases de la condición de opresión promovida por el sistema capitalista.

En la batalla por los corazones y las mentes de la sociedad brasileña se experimentaba una polifonía de voces disonantes que utilizaron expresiones y estrategias similares para afirmar y justificar acciones de orden completamente diferente. La prensa fue un escenario privilegiado donde estos enfrentamientos se inscriben en la memoria nacional.

Consideraciones finales

Pretendí presentar un análisis integrado de los dominios políticos y religiosos durante la dictadura militar brasileña mediante la revisión de documentos proporcionados por la policía política del estado de Guanabara. Al reconstituir el itinerario de configuración de nuevos imaginarios sociales en tensión, en conflicto y divergentes entre sí busqué reconstruir, por un lado, los símbolos y estrategias forjadas por el bloque progresista de la Iglesia católica, y por el otro, el proyecto político del bloque conservador militar y su base ideológica proporcionada por la Ley de Seguridad Nacional.

Ambas corporaciones han concebido imaginarios sociales que promovieron la producción de nuevas identidades colectivas, conflictivas e irreconciliables. Baczko elucida:

Es a partir de los imaginarios sociales que una colectividad designa su identidad, elabora una representación de sí misma, establece la distribución de los papeles y posiciones sociales, exprime e impone creencias comunes, construye un 'código de buena conducta'. Así es producida, en especial, una representación global y totalizante de la sociedad como un "orden" en que cada elemento encuentra su "lugar", su identidad y su razón de ser.³³

33 Baczko, *op. cit.*, p. 309.

La construcción *a posteriori* de la memoria sobre la dictadura militar tiende a disimular las incoherencias y retrocesos en beneficio de la formulación de una historia lógica y lineal. Las simplificaciones de los puntos de vista y el silenciamiento de discursos divergentes se multiplican en los análisis recientes. En este sentido, podemos constatar el triunfo de determinada versión del bloque progresista católico. Además de que la memoria de los militares fue asociada con la experiencia de autoritarismo y violencia, la Iglesia católica, considerada como un todo uniforme y coherente, se inscribió en la memoria reciente como defensora de los derechos humanos, enemiga de las injusticias sociales y portavoz de los “oprimidos”. Mi tarea fue alertar acerca de las simplificaciones y los intersticios de esta historia de disputas y diálogos entre católicos y militares.

Artículo recibido: 11 de octubre de 2013

Aceptado: 29 de enero de 2014