

**GIZELE ZANOTTO  
BENJAMIN ARTHUR COWAN  
(ORGS.)**

**O PENSAMENTO DE  
PLINIO CORREA  
DE OLIVEIRA  
E A ATUAÇÃO  
TRANSNACIONAL  
DA TFP**

**VOLUME I**

**AC**

**ACERVUS**

**O PENSAMENTO DE  
PLINIO CORREA DE OLIVEIRA E A  
ATUAÇÃO TRANSNACIONAL DA TFP**

VOLUME I

© 2020, DOS AUTORES

**EDITORIAÇÃO**

ALEX ANTÔNIO VANIN

**PROJETO GRÁFICO DA CAPA**

LUCAS RODRIGUES

**CONSELHO EDITORIAL**

ANCELMO SCHÖRNER (UNICENTRO)

EDUARDO KNACK (UFCG)

EDUARDO PITTHAN (UFS – PASSO FUNDO)

FEDERICA BERTAGNA (UNIVERSITÀ DI VERONA)

GÍZELE KLEIDERMACHER (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

HELION PÓVOA NETO (UFRJ)

HUMBERTO DA ROCHA (UFS – CAMPUS ERECHIM)

JOÃO VICENTE RIBAS (UPF)

ROBERTO GEORGE UEBEL (ESPM)

VINÍCIUS BORGES FORTES (IMED)

CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

---

P418 O pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP [recurso eletrônico] : volume 1 / Gizele Zanotto e Benjamin Arthur Cowan (Orgs.). – Passo Fundo : Acervus Editora, 2020.  
2 MB ; PDF – (Coleção Memória & Cultura- NEMEC/PPGH).

Inclui bibliografia.

ISBN 978-65-86000-38-2 (v.1).

1. Oliveira, Plínio Corrêa de - (1908-1995) - Pensamento crítico. 2. Religiosidade - História - Brasil. 3. Tradição, Família e Propriedade (TFP) - Brasil. I. Zanotto, Gizele, org. II. Cowan, Benjamin Arthur, org. III. Série.

CDU: 981

282 (81)

---

Bibliotecária responsável Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

A REVISÃO DOS TEXTOS FOI DE RESPONSABILIDADE DOS RESPECTIVOS AUTORES

AS IDEIAS, IMAGENS, FIGURAS E DEMAIS INFORMAÇÕES APRESENTADAS NESTA OBRA SÃO DE INTEIRA RESPONSABILIDADE DE SEUS AUTORES E DE SEUS ORGANIZADORES

**ACERVUS EDITORA**

AV. ASPIRANTE JENNER, 1274 - LUCAS ARAÚJO - 99074-360

PASSO FUNDO - RIO GRANDE DO SUL - BRASIL

TEL.: (54) 99676-9020

ACERVUSEDITORA@GMAIL.COM

ACERVUSEDITORA.COM.BR

**GIZELE ZANOTTO  
BENJAMIN ARTHUR COWAN  
(ORGS.)**

**O PENSAMENTO DE  
PLÍNIO CORREA DE OLIVEIRA E A  
ATUAÇÃO TRANSNACIONAL DA TFP**

**VOLUME I**



**PASSO FUNDO  
2020**

# NEMEC

Núcleo de Estudos de Memória e Cultura



PPGH

Programa de Pós-Graduação  
em História

IFCH - Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas

## COLEÇÃO MEMÓRIA E CULTURA

Os estudos sobre Memória e Cultura (em suas variadas expressões materiais e imateriais) articulam várias abordagens, problemáticas e propostas de pesquisa desenvolvidas na área das Ciências Humanas. Coadunando perspectivas teórico-metodológicas com análises empíricas, suas repercussões incidem no perceber e compreender como as relações sociais e históricas se articulam, dinamizam, desenvolvem e se cristalizam na perspectiva de seus agentes e da sociedade ampla que integram. Neste sentido, as repercussões das pesquisas excedem o espectro específico das discussões historiográficas para abranger, também, análises sociológicas, filosóficas, institucionais, do cotidiano, das visões de mundo e das ações decorrentes de tais compreensões.

**COORDENAÇÃO:** João Carlos Tedesco, Gizele Zanotto e Gerson Luís Trombetta

**CONSELHO EDITORIAL:** Arlene Anelia Renk, Cândido Moreira Rodrigues, Christiane Jalles de Paula, Claudia Mariza Mattos Brandão, Gerson Luís Trombetta, Gizele Zanotto, Jacqueline Ahlert, João Carlos Tedesco, José Zanca, Luiz Carlos Tau Golin, Marta Rosa Borin, Patrícia Carla de Melo Martins, Roberto Di Stefano, Rodrigo Coppe Caldeira, Teresa Maria Malatian.



## PREÂMBULO

*O PENSAMENTO DE PLÍNIO CORREA DE OLIVEIRA E A ATUAÇÃO TRANS-nacional da TFP* deriva do desejo de encetar relações mais próximas entre os pesquisadores da temática e, ao mesmo tempo, reunir parte dos trabalhos em um conjunto único, visando a potencialização da produção de conhecimento. Quando atenta-se a Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995), tem-se um espectro amplo de abordagens que o analisam como líder do laicato, intelectual, sistematizador e fundador da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) no Brasil – e inspirador das coirmãs e bureaux de representação que se constituíram em 5 continentes -, como integrista de ampla e contínua atuação, profeta, líder de grupo devocional singular no interior da TFP, objeto de devoção ainda em vida e, para muitos, inerrante e imortal (há expectativas de seu retorno para alguns grupos seguidores de sua obra).

Já acerca das TFP's e bureaux de representação, temos estudos dedicados à sua atuação nacional e transnacional, sua articulação ao

pensamento integrista católico, sua mobilização de bandeiras caras ao conservadorismo político-cultural, seus modos de empreender alicia-mentos, formação doutrinária e prática, seu estabelecimento de ritos e crenças herméticas, suas facetas pública e privada, o lobby junto a representantes de poder, etc. Também essas pesquisas não deixam de surpreender pela potencialidade analítica. Ainda, há que pontuar as entidades vinculadas internamente às TFP's, e as entidades decorren-tes dela e do pensamento pliniano, que não cessam de evidenciar a plasticidade deste grupo e de sua doutrina.

Tal variedade e complexidade de modos possíveis de problematizar e compreender o pensamento pliniano e a TFP produziram estudos acadêmicos nos mais variados níveis de ensino – da graduação ao pós-doutorado – mas ainda dispersos por vários países e áreas do conhecimento. Neste sentido, esta publicação (que se quer contínua e agregadora de estudiosos) foi pensada para ser um *locus* de interre-lação analítica e, porque não, impulsionadora de novos estudos que adentrem a outras questões e aspectos não abordados. Com a colabo-ração inestimável e qualificadora de Benjamin Arthur Cowan, tiramos a proposta do “mundo” das ideias e passamos ao seu empreendimento de fato.

Há cerca de dois anos a proposta da publicação foi sistematizada levando, inicialmente, a um mapeamento de pesquisas sobre Oliveira e as TFP's em bases de dados internacionais. Do estudo inicial, ob-tivemos um resultado de cerca de 50 pesquisadores de vários níveis de ensino que têm alguma produção temática, grata surpresa que nos faz ver as potencialidades de reunião de tantos trabalhos. Por ques-tões de viabilidade, optamos por uma pré-seleção prévia de 20 autores para compor dois volumes iniciais – embora nem todos os convidados puderam participar -, os quais saem à lume neste ano pandêmico de 2020 com esforço, colaboração e parceria de colegas de vários países. Todavia, a empreitada não finda aqui. Como dito, esperamos seguir

com as publicações e qualificar as pesquisas em andamento e futuras destacando os enfoques já consolidados e, simultaneamente, evidenciando as lacunas e possibilidades de abordagens ainda latentes para pensar essa intrincada de rede de pensamento e ação.

Boa leitura!

*Gizele Zanotto*

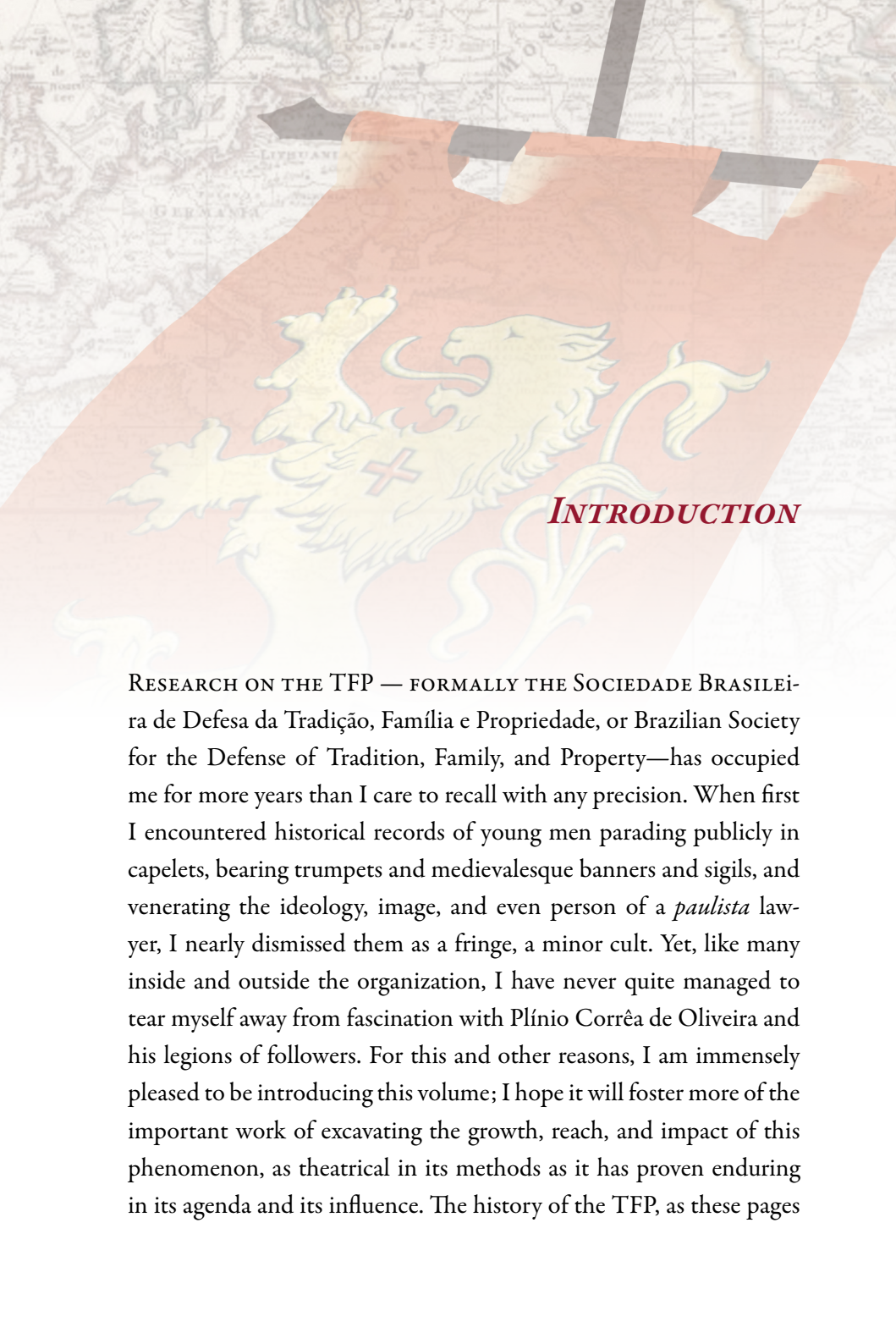
Outubro de 2020



# SUMÁRIO

|                                                                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUCTION                                                                                                                                                            | 11  |
| 1. UM OLHAR PANORÂMICO SOBRE A SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE (TFP) (1960-1995)                                                      | 19  |
| <i>Gizele Zanotto</i>                                                                                                                                                   |     |
| 2. TRADITION, FAMILLE E PROPRIETE: UNE ENQUETE SUR LES «CROISES» DU XXI <sup>E</sup> SIECLE                                                                             | 31  |
| <i>Raúl Matta</i>                                                                                                                                                       |     |
| 3. TRADITION FAMILY PROPERTY (TFP), THE HERALDS OF THE GOSPEL, AND THE VATICAN: FROM ULTRAMONTANISM TO REBELLION                                                        | 53  |
| <i>Massimo Introvigne</i>                                                                                                                                               |     |
| 4. LA IMPRONTA DE PLINIO EN LA ARGENTINA: SU INFLUJO EN CRUZADA A COMIENZOS DE LOS AÑOS SESENTA                                                                         | 83  |
| <i>Elena C. Scirica</i>                                                                                                                                                 |     |
| 5. “VESTÍGIOS DE MIM”: A VIVÊNCIA TEFEPISTA EM NUESTROS RECUERDOS                                                                                                       | 119 |
| <i>Gizele Zanotto</i>                                                                                                                                                   |     |
| 6. SINOPSIS DEL ITINERARIO DE LOS “CABALLEROS CATÓLICOS” DE PLINIO CORREA EN CHILE: FIDUCIA Y LA EDIFICACIÓN DISCURSIVA DE UNA UTOPIA CONTRARREVOLUCIONARIA (1963-1973) | 149 |
| <i>Fabián Bustamante Olguín</i>                                                                                                                                         |     |
| 7. ¿CON VENERACIÓN, AFECTO Y OBEDIENCIA?: LA TFP EN CHILE Y ARGENTINA Y SU RELACIÓN CON LA JERARQUIA ECLESIASTICA                                                       | 195 |
| <i>Stephan Ruderer</i>                                                                                                                                                  |     |
| SOBRE OS ORGANIZADORES                                                                                                                                                  | 221 |
| SOBRE OS AUTORES E AUTORAS                                                                                                                                              | 223 |





## INTRODUCTION

RESEARCH ON THE TFP — FORMALLY THE SOCIEDADE BRASILEIRA de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, or Brazilian Society for the Defense of Tradition, Family, and Property—has occupied me for more years than I care to recall with any precision. When first I encountered historical records of young men parading publicly in capelets, bearing trumpets and medievalesque banners and sigils, and venerating the ideology, image, and even person of a *paulista* lawyer, I nearly dismissed them as a fringe, a minor cult. Yet, like many inside and outside the organization, I have never quite managed to tear myself away from fascination with Plínio Corrêa de Oliveira and his legions of followers. For this and other reasons, I am immensely pleased to be introducing this volume; I hope it will foster more of the important work of excavating the growth, reach, and impact of this phenomenon, as theatrical in its methods as it has proven enduring in its agenda and its influence. The history of the TFP, as these pages

begin to explore, is the history of Catholicism, of conservatism, and of world Christianity.

A lofty claim, we might think, for a group founded a mere 60 years ago, relatively unsung by authorities and popular media outside of Brazil, riven by major internal conflicts, and marked by its own pronouncements of doom and sense of itself as persecuted by the modern world. Yet the group has, as any of its members would affirm, endured, and grown, and spread to dozens of countries. Moreover, even in that latter characteristic—TFP’s sense of itself as an underdog, as a victim of modern changes in culture, politics, and religion—we can see the glimmers of its influence on and consonance with modern conservatism, whose populists, from Donald Trump to Jair Bolsonaro, present themselves as embattled, heroic bastions of a doomed, if not bygone, world order, a mortally imperiled set of traditions and presumptions.

This collection, we can safely hazard, holds something for readers at any level of initiation with TFP and its many associated groups. The book begins with a superb summary of the organization’s history, aptly called a “panoramic” view by author Gizele Zanotto, who sketches an accessible yet comprehensive account. From there, the chapters take us deep into the TFP’s seemingly infinite stories, offering tantalizing details and stimulating arguments even for the seasoned student of the organization and its legacies. (Many will raise an eyebrow, for example, at Massimo Introvigne’s revelation that TFP founder Plínio Corrêa de Oliveira’s grandparents included not only monarchist proponents of the *ancien régime* but also a Grand Master of the Brazilian Freemasons!) Indeed, the first paragraph of the book introduces a central tension confronted by scholars of TFP: its dual nature as a civil institution and a religious group with its own rites and dynamic theological debates and processes.

The essays that follow lay bare common themes that highlight the need for collaborative and collective work to apprehend the TFP’s (or

the TFPs') past and its repercussions across time and national borders. Indeed, the story of the Brazilian TFP's transnational reach forms a cornerstone of research on it; this volume expands and deepens that knowledge, illustrating not only the growth of the TFP and related groups outside of Brazil, but the ways in which the Brazilian founder and his close associates retained supervisory capacity, influence, and leadership through decades of institutional growth. The research herein documents the propagation of the TFP in Argentina, the United States, Chile, Brazil, and France, but perhaps more strikingly presents evidence that Brazilian *tefepistas*, having planted the seeds of international cooperation, continued to monitor their counterparts abroad, preserving Brazil's (and Plínio's) role as the center of ideology, spiritual practice, and strategy in a broader field of operations. Remarkably, this was so much the case that, as Gizele Zanotto reveals, members of foreign TFPs felt obliged to make yearly pilgrimages to São Paulo.

Sure to draw the attention of readers, the complicated relationship between the TFPs, modern media and publicity, and exotic or arcane ritual (and, indeed, spectacle) receives ample treatment in this volume. Zanotto's introductory summary notes the Brazilian leadership's propensity for denouncing *estrondos publicitários* (bouts of media attention) as conspiratorial attempts to discredit the organization; but also insightfully points out that tefepistas have historically condemned changes in technology that they consider "revolutionary," while nevertheless availing themselves of such changes, via lobbying and savvy marketing on the internet and other media. Alongside other contributors to this volume, Zanotto also elucidates the *reasons* for the so-called *estrondos*: the striking pageantry and only somewhat more muted esotericism for which the TFPs suffered skepticism (at best) and opprobrium or censure. The group's semi-secret inner circle, *Sempre Viva*, consisted of men who consecrated themselves as "slaves" of "Dominus Plínio," whom they venerated as "o homem providen-

cialmente concebido para extirpar o mal do mundo.” Publicly, the Brazilian TFP pioneered costumes, symbols, and other tools intended to boost its visibility and that of its members. These ranged from the infamous habit designed by Oliveira himself, to the prohibition against jeans, t-shirts and any other manifestation of “sensuality,” to the use of karate, archery, and other extraordinary—often martial—pursuits to lure in new recruits. While Raúl Matta’s essay notes these activities in Brazil, other texts make clear the broad reach of this propensity, including Argentine veneration of Oliveira as “o Profeta inerrante” (Zanotto); and the open appeal, in Chile, to aesthetic and ideological medievalism, not to mention the invocation of a revived *Reconquista* that transcended the “textual battlefield” in favor of more violent milieus (Bustamante).

Perhaps more importantly, the chapters of this book take up some of the TFP’s central contradictions, whose intricacies are essential to understanding the organization and its trajectory. Among these contradictions, the thorny interaction between the TFP as an arbiter of daily ritual for its members and the TFP as an all-encompassing theological or philosophical framework receives thoughtful treatment here. On the one hand, the TFPs displayed a quotidian focus, mandating a rigid schedule, from breakfast to archery practice, and vaunted the obedience of their members via invented, detailed rituals; on the other hand, the conviction that progressive Catholic thinking was the stuff of Satan generated the organization’s flirtation with heresy—its sense of itself as the arbiter of a renovated *theology*. This meant agitation for an extremely broad “reconquista social” that (to quote Fabián Bustamante Olguín) sought “regeneración religiosa y política hacia el resto de la sociedad” in an all-encompassing “crusade.” Indeed, confronting a series of execrated enemies, from Vatican II to pluralism more generally, the TFP simultaneously claimed the mantle of traditionalism at the level of daily practice, along with exclusive access to

theological rectitude, and the right to innovate “um catolicismo autodeclarado, um cristianismo próprio, com doutrina, ritos, devoções, valores singulares evidenciam os limites dessa identidade compósita, seletiva e idiossincrática.”

This “cristianismo próprio” points in the direction of another series of contradictions expertly highlighted by this book’s contributors. The Brazilian TFP and its international counterparts (and/or subsidiaries) sought both to lay claim to a righteous vision of the world as Catholic, in an ancient sense that stressed hierarchy and obedience; and to exclude from that vision people, societies, and—more pointedly—a Church that no longer seemed consonant. Thus, as Bustamante demonstrates, TFP’s decades of growth can be seen in Chile and elsewhere as a response to the fundamental problem of a traditional oligarchic Right, which could no longer coherently present its own principles as Church-sanctioned, given that the conservative Church of the ages had itself begun to suffer modification and challenge from within. Then, too, there was debate about the very meaning of words like “family” and “obedience.” From Stephan Ruderer, we learn how the TFPs of the southern cone tried to skirt their disagreement with an increasingly liberationist hierarchy via “interpretación benévola,” then moved into the territory of open defiance. Ruderer cogently argues that the TFPs’ own tactics—their constant dance along a thinning line between selective fidelity and disobedience—ultimately contributed to the processes that Oliveira and his adherents purported to repudiate, particularly the attenuation of traditional hierarchies and the “redefinición o merma de la autoridad religiosa.” Ruderer’s conclusions thus not only generate nuanced understanding of how the post-Vatican II empowerment of lay people affected and was affected by the TFP, but also encourage a more serious scholarly engagement with conservative Catholics’ challenges to hierarchy and authority. Finally, even the name that Plínio granted the organization(s) contained

a critical contradiction between TFP principles and methods. Gizele Zanotto draws on the published (in fact, blogged) recollections of a life-long Argentine *tefepista* to confront the problematic “F” in “T-F-P.” While analysts have long struggled to square, from the perspective of lived experiences, the organization’s theoretical emphasis on family with its real-world, practical and strategic rejection of ties to the world outside TFP—biological family ties were considered “fonte da minha revolução,” or anathema to the prized counterrevolution—this account clarifies the relative neglect of the “family” element of its credo: “da tríade que nomeava a entidade, o tema mais caro era a tradição, pois se sentiam cómodos com o passado.”

More broadly still, this volume augments the historiography on Catholic lay organizations, especially of right-wing lay initiatives and the relationship between the Church and Catholic cultural movements. Ruderer’s contribution points us in this key direction, and elsewhere in the volume we are encouraged to consider TFP’s likeness to a renovated corporatist Catholicism, along the lines of *franquismo* or *salazarismo* in Europe. Elena Scirica, Bustamante, and Ruderer each investigate the Brazilian TFP’s relationship with and influence on other lay groups, in Argentina, Chile, and as far afield as France, as well as the various groups’ alienation of clerics and hierarchs from across the political and theological spectrum (including former allies, like Geraldo Proença Sigaud). Of further interest to veteran scholars of the TFPs, these essays include reflection on the original organization’s evolution, and its development of relationships with other right-wing movements, Catholic and non-Catholic. Matta describes the TFP’s role in founding and funding pressure groups aligned with the New Right, including SOS Fazendeiro (supporting traditional and especially rural property rights) and Pró Legítima Defesa. The latter, represented by yet another lion sigil, demonstrated TFP’s commitment to the contemporary right’s fascination with gun control. As of 2020,

the TFP pro-gun lobbying arm appears closely linked to the far-Right group Portal do Tiro; as recently as 2019, monarchist spokesperson and would-be royal Bertrand de Orleans e Bragança declared that Plínio Corrêa de Oliveira would have approved of these initiatives.<sup>1</sup>

Though these observations point in the direction of coalescence on the Right, another key aspect of the story, as these essays show, is infighting and eventual schism, the drama of TFP's institutional history, especially after Plínio Corrêa de Oliveira's demise in 1995. Each chapter addresses the effects of these developments within Brazil and beyond it. Massimo Introvigne insightfully notes that the "old guard" of the original TFP, often known as the "*fundadores*" or "*provetos*" remains a force to be reckoned with, retaining hundreds of members, strict adherence to Oliveira's prescriptions, and an abiding opposition to the other principal faction, who have called themselves *Arautos do Evangelho*. This opposition has spilled across borders, even occasioning protracted legal battles in the United States. The dueling parties not only both claimed to be Oliveira's rightful heirs, but also petitioned North American authorities for rights to the all-important TFP habit. As Introvigne notes, Mary Queen of the Gospel (the *Arautos*) squared off against the Foundation for a Christian Civilization (the *fundadores*) in a battle that encompassed years of appeal to the Trademark Trial and Appeal Board (TTAB) of the U.S. Patent and Trademark Office and appears to have cost hundreds of thousands, if not millions, of dollars. In tandem with this internal strife, the TFP and legacy groups have continued their awkward dance with Vatican officials. As of 2019, the latter instituted a Commissioner to investigate several TFP-related groups, occasioning outrage, some dissension, and further critique of Vatican II from within these groups.

<sup>1</sup> Página da Associação Brasileira pela Legítima Defesa (<https://www.pelalegitimadefesa.org.br/npld/>), acessado em 24/10/2020; "Eduardo Bolsonaro diz que proteger casas não é papel da polícia," *Gazetaweb.com*, 05/10/2019 ([https://gazetaweb.globo.com/porta/noticia/2019/05/\\_76588.php](https://gazetaweb.globo.com/porta/noticia/2019/05/_76588.php)), acessado em 24/10/2020.

Overall, the essays that follow thus trace the TFP across time, space, breathtaking expansion, and a period of challenges and fracture. To do so, they rely on two principal source bases, revealing further the methodological challenges of studying right-wing groups and particularly of researching arcane, secretive organizations like the TFP. Like most scholars of Oliveira and his institutional heirs, these essays draw on the TFPs' and associated groups' own publications, (often from the 1960s) as well as on interviews with or reminiscences of ex-tefepistas. This reflects the need to quarry the early histories of the TFP and like organizations, given that much of the historical record lies in their own words, printed before anyone else paid the TFPs serious attention—a testament, that is, to their rapid expansion in influence, power, and geographical reach. The spectacle, then, of the TFPs' story may be enticement enough to read on—yet it is the historical import that these essays make clear, the common themes among them, and the contributions to broader debates about right-wing movements, lay organizations, post-conciliar Catholicism, global Christianity, culture wars, and the nature of authority, hierarchy, and conservatism, that lend this volume its considerable interest and value.

*Benjamin Arthur Cowan*



# I

*UM OLHAR PANORÂMICO SOBRE A  
SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO,  
FAMÍLIA E PROPRIEDADE (TFP) (1960-1995)*

*GIZELE ZANOTTO<sup>1</sup>*

ESTE CAPÍTULO VISTA APRESENTAR ALGUMAS DISCUSSÕES SOBRE a SBDTFP/TFP evidenciando seu duplo caráter: de instituição civil confessional anticomunista e grupo religioso com crenças e práticas próprias, ressignificadas da matriz católica ortodoxa. Tal proposta configura a leitura particularizada da doutrina, ritos e rituais católicos em favor de outros objetos de crer: o fundador e sua obra e os próprios tefepistas. O recorte temporal da pesquisa inicia em 1960, quando da fundação da TFP, e finda com a morte do líder e fundador, PCO, em 1995, momento em que disputas internas pelo poder alteraram significativamente a entidade no Brasil e exterior. No trabalho destacamos a formação da entidade, sua atuação pública e suas crenças privadas,

---

<sup>1</sup> Doutora em História Cultural pela UFSC (2007) e pós-doutora pela Universidad de Buenos Aires (2014). Professora na Universidade de Passo Fundo – UPF. Email: gizezanotto@gmail.com

evidenciando a singularidade da ação e prática tefepista que se difundiu para muitas das TFP's e bureaux de representação difusos por quase 30 países pelo mundo.

## ***A FUNDAÇÃO DA TFP NO BRASIL***

A tradição é a soma do passado com um presente que lhe seja afim. (...) A família que nós defendemos é a família monogâmica, indissolúvel, numerosa, com muita solidariedade entre os seus ramos mais distantes, que se perpetua através das gerações. (...) Quanto à propriedade que defendemos, é a propriedade familiar privada. Propriedade e domínio da coisa por uma família, para o bem da família e condicionada ao bem comum (OLIVEIRA, 1970, P. 35).

É pela defesa desta trilogia que a *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (SBDTFP) foi criada em 26 de julho de 1960 na cidade de São Paulo/SP, sob a liderança doutrinal, espiritual e operativa de Plínio Corrêa de Oliveira, e com o apoio expresso dos religiosos Antônio de Castro Mayer seu protetor e fiador teológico, e Geraldo de Proença Sigaud seu porta-voz oficioso nos meios eclesiásticos e políticos (ANTOINE, 1980, P. 24). O contexto da fundação da TFP fora extremamente conturbado para o Brasil (agitações sociais, crises políticas e econômicas), mas, de certa forma, acabou por representar para estes católicos um momento propício para organizarem-se em uma entidade de caráter cultural, cívico, filantrópico e beneficente para enfrentar o que consideravam como uma investida esquerdista e progressista, bem como as suas consequências “maléficas” ao estado e à Igreja. Em seus estatutos, a entidade define como objetivos defender e estimular a Tradição, a Família e a Propriedade Pri-

vada, e de modo geral promover e animar a ordem temporal segundo os princípios do Evangelho, interpretados de acordo com o Magistério tradicional da Igreja (SOCIEDADE, 1980). Os sócios fundadores da TFP já estavam reunidos mesmo antes da fundação da entidade por participarem do chamado “*grupo de Catolicismo*”, desta forma, a TFP só veio conferir uma forma associativa à “*família de almas*” que circundava e comungava dos mesmos ideais de seu fundador.

Com a publicação do estudo de Plínio Corrêa de Oliveira intitulado *Revolução e Contra-Revolução* (1959) na revista *Catolicismo*, efetivou-se a criação de uma associação civil por estes leigos católicos. Esta obra, que analisa o processo de “destruição” da cristandade medieval como derivando dos ímpetus revolucionários da Reforma Protestante, do Iluminismo e Renascença, da Revolução Francesa, da Revolução Russa e da revolução cultural de 1968, também descreve a força que deve barrar esta influência deletéria no ocidente cristão, a contrarrevolução, que faz do amor à ordem cristã o eixo de seus ideais, preferências e atividades. Seu objetivo é a restauração da Ordem, ou seja, “a paz de Cristo no reino de Cristo (...) a civilização cristã, austera e hierárquica, fundamentalmente sacral, antiigualitária e antiliberal” (OLIVEIRA, 1998, p. 93). O movimento contrarrevolucionário coloca-se como auxiliar da salvação da Igreja frente a esta força poderosa e maléfica que a destrói.

Um empreendimento desta envergadura, salvar os resquícios da civilização cristã ocidental ainda existentes e combater os ímpetus revolucionários, só poderia ser aceito por jovens inconformados com a “*situação caótica*” vivenciada pela modernidade e desejosos em atuar contra tal “*estado de coisas*”. Para tanto, mudanças importantes seriam necessárias. Inicialmente o neófito iria introjetando uma visão essencialmente maniqueísta e teológica da interpretação dos fatos – dos mais amplos aos mais íntimos -, relacionado todos os eventos ao contexto amplo da luta entre o bem e o mal, transformando todos os

atos em ocasiões propícias ao pecado ou à salvação. Neste ínterim, mudanças de atitude e comportamento seriam decorrências necessárias da opção pela participação neste grupo de elite católica: a conduta dos tefepistas era progressivamente alterada para coadjuvar em sua totalidade com a luta a que os neófitos dedicariam suas vidas a partir da adesão a TFP, ou seja, indumentária, porte, modos de trato, maneiras de se expressar, gestos, etc., deveriam refletir sobriedade, seriedade e elegância. Com relação às atitudes, incentivava-se – e mesmo exigia-se – um afastamento de todas as pessoas não vinculadas a TFP ou ao seu projeto santificador. Os antigos vínculos pessoais eram rompidos (amigos, colegas, familiares, e, especialmente, mulheres), os estudos superiores desestimulados, o lazer e a saídas das sedes rigorosamente prescritos. Afastava-se o jovem do “*mundo espúrio e contagiante*” que o prejudicava e impedia sua futura salvação e, em contrapartida, aproximava-se o novo membro do modelo de cristão ideal: Plínio Corrêa de Oliveira – católico, varão, casto, santo. Plínio Corrêa de Oliveira era visto pelos seus discípulos como o “profeta enviado por Deus para combater e vencer o Mal”; seria ele, e por extensão a TFP, quem representaria nos nossos dias a “verdadeira Igreja” (PEDRIALI, 1985, p. 86).

Coerente com a postura integrista de catolicismo, os seus arautos se autoproclamam como os únicos legítimos portadores da tradição, como “*católicos integrais*”, não corrompidos pelas inovações e pelas influências danosas que se abateram sobre a Igreja nos últimos séculos. Além da certeza da sua “verdade” e de sua salvação individual, os integristas também têm a convicção de que seus opositores defendem o “erro”, portanto, devem ser combatidos para impedir que prejudiquem mais e mais almas. Assim, além do combater aos inimigos externos da Igreja, os integristas se voltam para dentro da instituição visando impedir toda e qualquer mudança que ameace a integridade da sua compreensão da doutrina católica: “sua batalha se torna obsessivamente

interna, auto-referida; sua vigilância está voltada primeiro para dentro, mesmo que o preço a pagar por isso seja a marginalização interna ou até a excomunhão” (PIERUCCI, 1999, p. 190). Os tefepistas, a seu modo, também prezavam pela pureza doutrinária que se diziam portadores quase que exclusivos, acreditavam que formavam uma elite religiosa, portanto, estariam em um nível mais santificado que os demais, de quem se afastam visando evitar possíveis “infecções”.

### *ATUAÇÃO PÚBLICA TEFEPISTA*

A ação da TFP - um movimento católico com atuação nos campos religioso, cultural e político -, não está desconexa de sua compreensão de mundo, de vida e da própria história. Retomando Roberto Romano, destacamos que a ação de religiosos e leigos, grupos ou ordens, não pode ser desvinculada do sistema de representações com que apreendem a realidade, sistema este pautado em elementos transcendentais que conferem sentido à ação temporal, de modo que as várias correntes da doutrina católica também trazem em seu bojo um programa para o domínio sócio-político que se integra à sua proposta salvífica. Esta atitude soteriológica fundamenta a ação individual e coletiva de bispos, padres e leigos, de modo que cada ato é transfigurado pela sua interpretação teológica, explicação esta que lhe atribui um sentido dentro do plano divino para a História (ROMANO, 1979, p. 19-23). Consequentemente, também a atuação da TFP - um movimento católico de leigos -, vai refletir elementos de sua proposta de salvação, ou seja, para seus membros a atuação temporal deverá ser mais um meio de alcançar a vida eterna, compreensão vinculada também à proposta integrista de catolicismo que defende uma ampla intervenção política visando restaurar a cristandade, visto que “a sociedade e o Estado devem ser, a seu modo, instrumentos de santificação

das pessoas, ajudando-as a atingir seu fim último que é alcançar o Céu” (OLIVEIRA, 1998, p. 16 – Nota da Redação).

As campanhas públicas da TFP são efetivadas especialmente objetivando a difusão de obras doutrinárias, cartas pastorais (dos bispos Dom Sigaud e Dom Mayer), panfletos explicativos e realização de abaixo-assinados em vias públicas das grandes cidades do país. Embora a TFP tenha obtido espaço para expor suas teses em artigos publicados em órgãos de comunicação social conservadores, suas iniciativas foram pouco divulgadas pela imprensa brasileira – exceto através de incontáveis matérias pagas ou da difusão de pequenas notas para jornais de todo o país, efetivada pela Agencia Boa Imprensa (ABIM). Deste modo a TFP - que criou um serviço de imprensa próprio mas de reduzida abrangência em 1969 -, atingia o grande público de maneira direta pela sua atuação nas ruas e com a utilização de megafones, faixas, slogans e panfletos visando despertar a atenção dos transeuntes. Outra forma de propaganda e difusão de obras são as caravanas (iniciadas em 1970) que desenvolvem um apostolado itinerante e abrangente que chegava até as cidades mais longínquas do país. Todavia, na nossa compreensão, o maior impacto das iniciativas da TFP se deu após a adoção de símbolos que identificassem seus membros de forma explícita para o público. Para tanto, os estandartes rubros com o leão dourado (1965) e as capas vermelhas que identificam os membros da TFP (1969) passaram a figurar com destaque durante as campanhas da entidade. A entidade também promove cursos gratuitos sobre temas cívico-culturais, para a formação e recrutamento de novos sócios e militantes, e a obras sociais, como visita a doentes e favelas, arrecadação de donativos para os pobres, além de “pensões e restaurantes, sem fito de lucro, para estudantes, comerciários, e operários, bem como consultórios e ambulatórios médicos gratuitos” (OLIVEIRA, 1969).

Nas últimas décadas, com a democratização na política brasileira e com o avanço e a consolidação dos *mass media* a TFP passou

a utilizar-se também de modernos meios de comunicação para propagandear e mesmo empreender campanhas, em especial, a TFP faz uso da Internet e de suas infinitas possibilidades de difusão mundial. Neste novo contexto político, agora de pluralismo político, os confrontos entre projetos divergentes passaram a ser eventos normais e mesmo necessários para o funcionamento da sociedade democrática em consolidação. Para tanto, um novo modo de agir passou a permear as relações sociais, políticas e econômicas – a tolerância. A situação decorrente, de acirrada competição pela audiência da população, também gerou a necessidade de uma atuação constante para conservar a atenção do público em torno de si e de seus ideais. A nova configuração política do país fez com que a TFP reunisse suas forças para pleitear reformas constitucionais - ou barrar tentativas de mudança das leis -, através da mobilização de tefepistas para atuar como grupo de pressão frente à sociedade, legisladores e meios de comunicação. De modo mais incisivo e também mais camuflado, a TFP passou a empreender uma atividade permanente junto a políticos conservadores visando obter apoio às suas petições e encaminhando projetos de lei para serem apresentados pelos representantes do povo na Câmara e Senado. Esta nova estratégia evidenciou uma mudança de postura frente às transformações ocorridas na sociedade, mudanças estas que geralmente foram consideradas revolucionárias, mas que a sua influência e combate não puderam deter.

### ***DENÚNCIAS, DISSENSÕES, MORTE DO LÍDER E FUTURO DA TFP***

Os chamados “*estrondos publicitários*” contra a compreensão tefepista de catolicismo tomaram outro rumo ainda durante os anos 70, mas vão alcançar seu auge na década posterior, corroborados pela

perda de apoio e legitimidade por parte de seu principal fiador teológico, Dom Mayer, em 1982, e pela exposição de práticas e cultos heterodoxos por ex-membros da entidade<sup>2</sup>. Os eventos que sucederam a tais estrondos auxiliaram na configuração de uma imagem negativa da TFP ante a opinião pública, situação que não arrefeceu sua atuação, mas que desgastou significativamente sua imagem de representantes da ortodoxia cristã no país e no exterior.

A revelação de maior destaque teria sido a da existência, no interior da entidade, da consolidação de um grupo religioso totalmente devotado ao líder, a *Sempre Viva*, uma sociedade secreta oculta dos próprios tefepistas não pertencentes a ela. Em suas cerimônias, os membros se consagrariam, através do método montfortiano de consagração a Nossa Senhora, como escravos de *Dominus Plinius* – que aqui recebia o nome de *Luís Plínio Elias*, numa clara referência e homenagem a São Luís Montfort, a si próprio e ao Santo Elias. Em termos gerais, os fatos aqui descritos apresentam o cerne da própria mística tefepista: seu líder, o homem providencialmente concebido para extirpar o mal do mundo através da luta contrarrevolucionária e da devoção mariana, é considerado o mediador entre os membros e a Virgem Santíssima, seu novo “pai espiritual”, mártir, maior de todos os santos e profetas: um homem que também foi agraciado com a sabedoria, a inerrância, o discernimento dos espíritos, a capacidade de prognosticar e, para alguns, com a imortalidade (embora tenha falecido “*em odor de santidade*” em 1995).

Toda a agitação provocada com tais depoimentos culminou com desaprovação cabal da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A nota da representação nacional do episcopado declarava

<sup>2</sup> Salientamos que todas as acusações sofridas foram refutadas pela entidade através de comunicados publicados na imprensa ou de obras doutrinárias nas quais os aspectos fundamentais das denúncias eram reprovados como inverídicos ou infundados, pela falta de provas com que tais acusações eram desveladas pelos meios de comunicação. Muitos destes documentos podem ser consultados em: <<http://www.pliniocorreadeoliveira.info/manifestos.asp>>

a falta de comunhão da TFP com a Igreja do Brasil, com a hierarquia e com o papa, e exortava os fiéis a não se inscreverem em suas fileiras ou colaborarem com a entidade. Também destacava que o seu caráter esotérico, o fanatismo religioso, o culto prestado a seu fundador e genitora e a utilização abusiva do nome de Nossa Senhora não poderiam receber a aprovação da Igreja (CONFERÊNCIA, 1985, p. 35).

Enfraquecida em sua imagem pública, mas fortalecida em suas crenças internas (eram atacados porque estavam corretos), a TFP manteve uma atuação menos agressiva, mas nem por isto menos eficaz (contra a reforma agrária, aborto, desarmamento, casamento homossexual, esquerdismo católico, MST, etc) até 1995, ano do falecimento do seu líder máximo e do acirramento das disputas pelo poder entre os sócios-fundadores, chamados *provectos*, e a ala mais progressista (!!!) e jovem da TFP, liderada por João Clá Dias, antigo secretário de Plínio Corrêa de Oliveira. Das pendengas judiciais o grupo de Clá Dias, organizado na Associação Internacional de Direito Pontifício Arautos do Evangelho, obteve controle da TFP com a decisão final da justiça de 27 de março de 2012. Hoje a ala dos *provectos* atua via Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, mantendo as bandeiras tefepistas, ao passo que a TFP de fato praticamente inexistente para além do aspecto formal dos documentos.

## REFERÊNCIAS

- ANTOINE, Charles. *O integrismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.
- BARREIROS, Tomás Eon. *Depoimento: Vivência na TFP I* [Curitiba], 12 out. 2004. Entrevista concedida a Gizele Zanotto
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *O Influxo Ultramontano no Brasil: O pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira*. 2005. Dissertação (Mestrado em

Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de t, 2005.

CASTRO, Marcelo Lúcio Ottoni de. *Política e Imaginação: Um estudo sobre a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP)*. 1991. Dissertação (Mestrado em História Política do Brasil) – Universidade de Brasília, Brasília, 1991.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Tradição, Família, Propriedade. In: *Pronunciamentos da CNBB 84/85*. nº 35. São Paulo: Paulinas, 1985.

LIMA, Délcio Monteiro de. *Os Senhores da Direita*. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1980.

LIMA, Lizanias de Souza. *Plínio Corrêa de Oliveira – Um Cruzado do Século XX*. 1984. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

LOPES, J. A. Dias. A figura e a palavra do chefe. Entrevista a Plínio Corrêa de Oliveira. *VEJA*. 20 de maio de 1970.

MATTEI, Roberto de. *O Cruzado do Século XX: Plínio Corrêa de Oliveira*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1997.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o “Perigo Vermelho”: O anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2002.

MOURA, Odilão. *As idéias católicas no Brasil: direção do pensamento católico no Brasil do século XX*. São Paulo: Convívio, 1978.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Luz, água ou lenha? *Folha de São Paulo*. 22 de janeiro de 1969. Disponível em: <<http://www.pliniocorreadeoliveira.info/artigosfolhadespaulo.asp>> Acesso em 30/outubro/2004.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Cristandade: sacralidade na ordem temporal. *Catolicismo*, São Paulo, nº 574, p. 16-32. Outubro/1998.

PEDRIALI, José Antônio. *Guerreiros da Virgem: A vida secreta na TFP*. São Paulo: EMW Editora, 1985

SÁNCHEZ, Jesus Hortal. Tradizione Famiglia Proprietà: religioni e politica nei tropici. *Religioni e Sette nel mondo*. Bologna, n. 18, dicembre

1998 (2000). Disponível em: <<http://www.kelebekler.com/cesnur/txt/ttp-it.htm/>> Acesso em 04/outubro/2004.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. *Estatutos Sociais*. Capítulo I, Artigo 1º, § 1º. Registrado no Cartório de Títulos e Documentos da Comarca de São Paulo em 30 de setembro de 1960.

SOSNOWSKI, Alice. O novo exército da fé. *Revista AOL*. Ano II, nº 63, 04 de março de 2005. Disponível em <<http://www.aol.com.br/revista/materias/2005/0036.adp/>> Acesso em 30/maio/2005.

ZANOTTO, Gizele. Reconstruindo as vivências: A memória emergente de um egresso da TFP. *Fronteiras: Revista Catarinense de História*. Florianópolis, nº 12, p. 19-37. Julho 2004.

ZANOTTO, Gizele. *Tradição, Família e Propriedade (TFP): As idiossincrasias de um movimento católico (1960-1995)*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.





# II

## *TRADITION, FAMILLE E PROPRIETE:*

### *UNE ENQUETE SUR LES «CROISES» DU XXI<sup>E</sup> SIECLE<sup>1</sup>*

*RAÚL MATT<sup>2</sup>*

«Estimados Amigos de TFP

En el próximo boletín *Tradición y Acción* saldrá un análisis exhaustivo del significado de las elecciones norteamericanas, desde el punto de vista del estado de la opinión pública. En la victoria de Bush, lo más importante no es Bush – político al fin y al cabo – sino la corriente que él representa, y que se va afirmando a contrapelo de los medios (escritos y audiovisuales), de Hollywood, en una palabra, del macrocapitalismo publicitario. Esa corriente es esencialmente conservadora y religiosa. Y esto, en la nación de la modernidad por excelencia, es una gran novedad que se venía incubando durante años y que ahora sale a la luz. Bush lisonjeó esa corriente – en los debates televisados con Kerry llegó a defender la ‘santidad del matrimonio’ ; ¿qué

---

<sup>1</sup> Version originale: Raúl Matta, « Tradition, Famille et Propriété », *L'Ordinaire des Amériques*, 210 | 2008, 121-137.

<sup>2</sup> Taylor's University. Email : matta\_raul@yahoo.com

político peruano tendría el coraje de afirmar lo mismo? – y por eso ganó. La ‘mayoría silenciosa’ dejó de ser silenciosa y pasó a articularse, en parte via internet. Es un fenómeno de opinión interesantísimo, que merece ser analizado. Mientras tanto les envío sugerencias de análisis bien interesantes, suministrados por la TFP norteamericana.

Con un cordial saludo,  
A. E.»<sup>3</sup>

Dans un monde désenchanté par la science, on pouvait imaginer que la religion perdrait du terrain. Cependant, le tableau de la sécularisation a beaucoup changé durant le dernier quart de siècle : loin de signifier l'épuisement des croyances, le stade actuel de la modernité en a engendré la prolifération<sup>4</sup>. Dans une société de plus en plus marquée par l'individualisme, le « croire » contemporain échappe aux codes de sens évoqués par les institutions les plus établies. Ainsi le christianisme se trouve-t-il confronté à un effondrement de la pratique religieuse et à un tarissement des vocations, contraint à redéfinir le découpage du territoire pastoral et à confier au laïc la direction d'une partie des cérémonies. Dans ce contexte, des nombreuses associations ou organisations – soutenues par le Vatican ou non – prennent la relève de l'évangélisation et de l'apostolat, chacune d'entre elles avec ses propres stratégies et motivations.

Tradition, Famille et Propriété (TFP) est un groupe qui défend un idéal de société qui peut apparaître anachronique. Toutefois, son

<sup>3</sup> Courriel envoyé à des membres de la TFP péruvienne en 2004, à propos des élections aux États-Unis qui virent la réélection de George W. Bush.

<sup>4</sup> Pour une vue d'ensemble sur le renouveau des croyances, voir Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001 ; Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991. En ce qui concerne le « monde désenchanté » et la question de la sécularisation telle qu'elle se pose en Europe et en Amérique latine, voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985 ; Jean-Pierre Bastian (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris, Karthala, 2002.

esprit combatif et dénonciateur, son positionnement critique par rapport à la modernité contemporaine et sa présence relative au sein des sociétés latino-américaines constituent autant d'éléments qui ont motivé la réalisation de cette enquête, essentiellement consacrée aux cas péruvien et brésilien<sup>5</sup>. Après une présentation générale des fondements idéologiques sur lesquels repose le projet de défense d'une civilisation occidentale et catholique promu par le mouvement, nous en présenterons une approche empirique notamment consacrée à l'organisation interne du groupe, le cadre de vie de ses membres et ses activités. Enfin, nous tenterons de montrer que, derrière un dispositif argumentaire de type religieux et théologique, émergent des enjeux de nature résolument politique que seule une observation approfondie et rapprochée du groupe permet de mettre en lumière.

### ***LA TFP : IDÉOLOGIE, DOCTRINE ET SYMBOLIQUE***

La Société de Défense de la Tradition, Famille et Propriété fut fondée au Brésil en 1960, à l'initiative de Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995). Ce professeur de droit et d'histoire à l'Université de São Paulo et à l'Université pontificale de São Paulo, formé dans le giron des congrégations marianistes puis de l'Action catholique brésilienne, élu député pour la *Liga Eleitoral Católica* dès 1933, était fasciné par les formes de la dévotion marianiste et, notamment, par l'œuvre de Louis-Marie Grignon de Montfort (1673-1716). Convaincu que la nation brésilienne semblait dans la décadence sous l'effet de forces hostiles et résolument matérialistes, il consacra l'essentiel de sa vie au

---

<sup>5</sup> Cette enquête est fondée sur l'analyse de diverses publications produites par la TFP au Pérou, au Brésil et ailleurs ; sur un travail de terrain réalisé au Pérou, à l'occasion duquel furent réalisés deux entretiens avec l'assistant général de l'association dans ce pays, A. Ezcurra, et deux visites au siège du groupe à Lima ; ainsi que sur un entretien avec un ancien collaborateur de la TFP dont on préservera l'identité.

militantisme catholique, dirigeant ou créant de nombreuses publications au premier rang desquelles figure *Catolicismo*, dont le premier numéro parut en 1951 et qui devint par la suite le principal organe de diffusion de l'idéologie et des activités de la TFP<sup>6</sup>. C'est avec la volonté de défendre un catholicisme lui semblant en péril, mais aussi des formes pures de pratique de ce catholicisme, qu'il recruta des jeunes issus de la Congrégation Marianiste du Colégio São Luis – institution réunissant les enfants des familles les plus privilégiées de São Paulo – et fonda avec eux le mouvement baptisé Sociedade Brasileira da Defesa da Tradição, da Família e da Propriedade<sup>7</sup>.

Aujourd'hui présente dans plus de vingt pays, la TFP se définit comme une « association civile de laïcs catholiques anticommunistes » animant une lutte idéologique contre les maux responsables du déclin de la société occidentale :

strictement apolitique et extrapartidair, la TFP a un caractère culturel et civique et cherche à éclaircir l'opinion publique sur l'influence maléfique, dans la législation et la vie sociale, intellectuelle et économique des pays, des principes de la Révolution libérale et égalitaire, ainsi que du socialisme et du communisme que celle-ci a engendrés.<sup>8</sup>

Aujourd'hui comme en 1960, au moment de la fondation de la TFP, ces principes révolutionnaires ne cesseraient de gagner du terrain en Occident, sous couvert de nouvelles formules ou de nouvelles

<sup>6</sup> Pour une approche biographique, voir Roberto De Mattei, *Le croisé du XX<sup>e</sup> siècle. Plinio Corrêa de Oliveira*, Paris, L'Âge d'Homme, 1997.

<sup>7</sup> Sur la naissance et l'histoire de la TFP au Brésil, voir Charles Antoine, *L'intégrisme brésilien*, Paris, Centre Lebre, 1973.

<sup>8</sup> Site internet de la TFP française, 2004. La dimension idéologique du combat est essentielle dans le discours de la TFP ainsi qu'on le constate sur le site internet du groupe brésilien : « il ne peut y avoir de combat sérieux contre tels systèmes sans inclure une riposte philosophique, avec ses respectives implications dans les divers champs de la pensée humaine » ([www.tfp.org.br](http://www.tfp.org.br)).

appellations, et iraient à l'encontre des trois piliers de la civilisation chrétienne que sont la tradition, la famille et la propriété : la tradition au sens de l'ensemble des valeurs catholiques engendrées depuis des siècles par l'Église, elle-même pierre angulaire de la civilisation ; la famille en tant que noyau de la société qu'il convient de protéger du communisme, dans la mesure où celui-ci entend faire disparaître le mariage et faire triompher l'union libre ; la propriété, à savoir « la possibilité de se constituer un patrimoine, si modeste soit-il, et de le léguer à son épouse et à ses enfants [qui] est le meilleur facteur naturel de la créativité humaine.<sup>9</sup> »

Renvoyant à un idéal de société corporatiste, les fondements idéologiques du groupe reposent entièrement sur l'œuvre de son fondateur : d'une part, et principalement, l'ouvrage paru en 1959 sous le titre *Revolução e Contra-Revolução*<sup>10</sup> ; d'autre part, *Nobreza e elites tradicionais análogas nas alocações de Pio XII ao Patriarcado e à Nobreza romana*, paru en 1993 et rapidement traduit dans plusieurs pays<sup>11</sup>. *Révolution et contre-révolution* expose les principaux méfaits de la « révolution » et les réponses à y apporter. Celle-ci, coupable du déclin de la société occidentale et chrétienne, ne se résume pas à 1789 et à la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen, mais commence dès le XVI<sup>e</sup> siècle avec la Réforme protestante – elle-même produit de l'humanisme de la Renaissance – qui marque le début de l'affaiblissement de l'Église catholique, apostolique et romaine. De là se seraient

<sup>9</sup> Site internet de la TFP française, 2004. Le passage sur la propriété se poursuit ainsi et traduit l'importance de l'anticommunisme dans la naissance et la geste de la TFP : « dans les sociétés où il n'y a pas de propriété, tout le monde est fonctionnaire du capitalisme d'Etat ou des petites collectivités micro-totalitaires rêvées par l'utopie autogestionnaire. [...] Nier la propriété familiale ou sociale, c'est également retirer aux familles et aux institutions privées les conditions normales de leur existence et de leur épanouissement. »

<sup>10</sup> Le texte est d'abord paru dans la revue *Catolicismo* à l'occasion de son centième numéro, puis a fait l'objet de plusieurs éditions au Brésil. On le trouve aussi dans une traduction française récente : *Révolution et contre-révolution*, Paris, TFP, 1998.

<sup>11</sup> Voir notamment *Noblesse et élites traditionnelles dans les allocutions de Pie XII*, Asnières, TFP, 1993.

enchaînés une série d'événements dont les plus marquants seraient la chute de l'Ancien Régime français, le socialisme utopique de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le communisme scientifique avec Marx et Engels et la révolution bolchevique<sup>12</sup>. L'essence de ce processus révolutionnaire au long cours résiderait dans l'orgueil et la sensualité, qui attireraient les esprits vers la banalité et les éloigneraient ainsi de Dieu et de l'ordre divin. Une fois les ennemis identifiés, à la fois à l'extérieur de l'Église – les communistes – et en son sein – les progressistes dans leur ensemble, les théologiens de la libération en particulier –, il convient donc de revenir sur ce processus en éliminant peu à peu des sociétés les stigmates révolutionnaires. Par ailleurs, dans *Noblesse et élites traditionnelles dans les allocutions de Pie XII*, Plinio Corrêa de Oliveira met en avant le rôle social des élites dans la promotion d'une société débarrassée des maux de la révolution, celles-ci devant prendre conscience de leur responsabilité envers le bien commun et tendre vers un idéal nobiliaire caractéristique des sociétés d'Ancien Régime et seul à même de préserver le sens du divin. Reposant sur une vision éminemment hiérarchique de la société, fondamentalement anti-démocratique et autoritaire, la TFP incarne donc un traditionalisme poussé à l'extrême dont les dépositaires sont les classes dirigeantes appelées à assumer leur devoir historique.

En outre, la TFP se définit également comme une association fidèle à l'enseignement de l'Église catholique, apostolique et romaine. Contrairement au mouvement lefebvriste auquel elle est parfois as-

<sup>12</sup> On retrouve là toute une tradition de pensée catholique antimoderne dont l'histoire est bien connue. Pour le cas de la France, voir les travaux classiques d'Émile Poulat, ainsi que Philippe Chenaux, *Entre Maritain et Maurras. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Cerf, 1999. Pour l'Argentine et le Brésil, voir José Luis Beired, *Sob o signo de nove ordem. Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina, 1920-1940*, São Paulo, Historia Social, 1999. La pensée de Plinio Corrêa de Oliveira s'inscrit dans la continuité de celle de Jackson de Figueiredo, du premier Alceu Amoroso Lima et, plus généralement, d'une génération de catholiques brésiliens anti-libéraux qui rallia le mouvement intégraliste de Plinio Salgado dans les années 1930.

similée de façon erronée, il ne s'agit toutefois pas d'un mouvement schismatique bien que la TFP rejette aussi l'*aggiornamento* de l'Église issu de second concile du Vatican. Si le mouvement du Mgr Lefebvre a été condamné par Rome et son fondateur excommunié pour ne pas avoir accepté les réformes doctrinales et liturgiques, la TFP se situe quant à elle dans un cadre laïque qui ne la soumet pas directement à l'autorité ecclésiastique et lui laisse une grande liberté d'expression – ce qui ne l'empêche pas, dans le même temps, d'entretenir des liens étroits avec l'aile la plus traditionaliste du Saint Siège et de rechercher des soutiens institutionnels. Ses références doctrinales renvoient aux discours et encycliques émanant des papes les plus conservateurs, le *Syllabus* de 1864 occupant naturellement une place de choix dans ce *corpus*. À l'inverse, la doctrine sociale de l'Église – telle qu'elle a pu être formulée à partir du pontificat de Léon XIII, puis complétée par Pie XI et Jean Paul II notamment – est délibérément laissée de côté : en aucune manière on ne saurait, par exemple, reconnaître que

la lutte des classes, [...] si elle renonce aux actes d'hostilité et à la haine mutuelle, se change peu à peu en une légitime discussion d'intérêts fondée sur la recherche de la justice et qui, si elle n'est pas cette heureuse paix sociale que nous désirons tous, peut cependant et doit être un point de départ pour arriver à une coopération mutuelle des professions.<sup>13</sup>

Une fois cette construction idéologique et théologique opérée, il reste à organiser l'affrontement avec les forces de la révolution, qui est l'événement le plus attendu par les membres du groupe puisqu'il conduira à l'instauration d'un monde nouveau et expurgé de toutes les déviations précédemment décrites. Opposant le bien et le mal dans un combat apocalyptique, ce moment est désigné sous le nom de

<sup>13</sup> Pie XI, *Quadragesimo Anno*, Paris, Téqui, 1962 [1931]

« Bagarre » et découle d’une interprétation du mystère de la Vierge de Fatima. Les messages reçus par celle-ci, lors des apparitions supposées de 1917, auraient décrit une humanité souffrant d’un malaise profond, en voie de perdition et condamnée à un terrible châtement à moins que n’intervienne une conversion totale de l’humanité aux enseignements de Dieu. Dans un article paru en 1958, Plinio Corrêa de Oliveira reprend cette lecture et développe l’idée selon laquelle un « règlement de comptes » est imminent et inéluctable : « nous vivons à l’heure terrible du châtement. Mais il peut s’agir de l’heure admirable de la miséricorde (...) La Sainte Vierge va nous secourir.<sup>14</sup> » Combinant à la fois lecture mystique de l’histoire et projet de restauration politique, la perspective de la « Bagarre » au cours de laquelle les membres de la TFP – véritables chevaliers de l’apocalypse – ouvre donc la porte à un basculement de la société dans une ère nouvelle restaurant en tout Dieu et le divin. L’ensemble du processus est mis en équation par Plinio Corrêa de Oliveira lui-même<sup>15</sup> :

$$SP + SE + HT + CN + GI + GI + ID + MA = \text{BAGARRE}$$

SP = Souffrances Punitives (châtiment à cause des péchés)

SE = Souffrances Expiatoires (pour se purifier et rentrer dans le  
« Règne de Marie »)

HT = Hématombe Thermonucléaire

CN = Cataclysmes Naturels

GI = Guerres Internationales

GI = Guerres Intestines

ID = Infestations Diaboliques

MA = Manifestations Angéliques

L’imminence de « la Bagarre » suppose par conséquent que les membres de la TFP y soient préparés, tant spirituellement que phy-

<sup>14</sup> *Catolicismo*, n° 86, février 1958.

<sup>15</sup> Équation posée par le fondateur de la TFP lors d’une conférence à São Paulo et que nous a rapportée A. Ezcurra, lors de notre entretien du 23 août 2004.

siquement, d'autant qu'ils occuperont également une place centrale au sein de la nouvelle société qui en résultera – désignée sous le nom de « Règne de Marie ». Ils se considèrent donc logiquement comme de véritables croisés de l'époque contemporaine, dans un imaginaire nostalgique du Moyen-Âge particulièrement présent dans *Noblesse et élites...* Un arsenal symbolique est alors mobilisé au cœur duquel les animaux occupent une place importante : ainsi le Lion Rampant, représenté dans de nombreux documents de la TFP, debout sur pattes arrière, en position d'attaque et tirant une langue de serpent. Un ancien collaborateur de la TFP nous en explique le sens plus précisément : le lion symbolise la combativité toujours présente au sein du groupe ; la langue de serpent représente le combat idéologique par la parole et par les écrits. L'assistant général de la TFP péruvienne complète l'explication avancée par notre premier informateur :

Le lion porte une croix sur la poitrine. Bon, ça c'est la combativité, le lion est le symbole de la combativité, puis il est le symbole de la noblesse, il est le roi des animaux [...] Le lion, c'est-à-dire Jésus-Christ, est appelé 'le lion de Juda'. Le lion rampant dans tout l'imaginaire médiéval symbolise la noblesse et la combativité, parce qu'il est debout. Pas comme le lion de l'Angleterre qui reste passif : celui-ci est debout en montrant les griffes, mais des griffes en défense de la croix. Sur la poitrine, il porte une croix, la défense de l'idéal catholique.<sup>16</sup>

Quant à la couleur rouge des étendards, il explique qu'elle a été choisie

parce que c'était le symbole héraldique de la générosité. Par exemple, les cardinaux, lorsqu'ils sont nommés, on leur donne une baguette rouge qui symbolise la dis-

<sup>16</sup> Entretien avec A. Ezcurra, 27 juillet 2004

position à donner le sang pour l'Église. Le rouge a toujours été le symbole de la générosité, de l'abnégation, de la combativité.<sup>17</sup>

Les images de chevaliers revêtus d'armures sont également récurrentes dans les documents diffusés au public. Les membres de la TFP sont donc des chevaliers (*punta de lanza*) qui mènent la civilisation catholique vers la victoire comme les croisés menaient l'Occident chrétien vers la reconquête des Lieux Saints. Ils occuperont une place primordiale et honorifique dans la nouvelle société, aux côtés d'une hiérarchie ecclésiastique nécessairement renouée puisque l'Église actuelle comporte trop de failles. Cet imaginaire belliciste et l'idéologie de combat se manifestent visuellement lors des manifestations publiques du groupe, par exemple, lors des campagnes contre l'avortement ou pour la censure de certains films. Portant des bottes militaires noires, des capes vermeil, des étendards de style médiéval avec l'image du Lion Rampant et des instruments de musique (trompettes, tambours), les membres de TFP parcourent les principales artères des villes pour attirer l'attention et faire passer leur message. La nostalgie pour l'époque médiévale est décrite en ces termes :

le Moyen-Âge fut l'époque dans laquelle les conditions de temps et d'endroits (sic) la société humaine atteignit la plus grande perfection, jusqu'au point que les monuments du Moyen Age subsistent de nos jours. Et les gens vont en Europe pour admirer ça.<sup>18</sup>

L'ensemble de ces éléments permettent enfin de comprendre la dimension missionnaire et prosélyte de la TFP, dont le discours sur la perte de la civilisation occidentale et les maléfices du commu-

---

<sup>17</sup> *Id.*

<sup>18</sup> *Id.*

nisme a trouvé un puissant écho dans le contexte de la guerre froide. À partir du noyau brésilien initial, la TFP a en effet commencé son internationalisation dès la fin des années 1960, sans se limiter à la seule Amérique latine. De nombreuses branches sont alors apparues, portant parfois des noms différents de celui de la maison mère sans pour autant marquer de profondes différences idéologiques ou symboliques<sup>19</sup>. Il reste désormais à connaître les modes de fonctionnement interne et les activités de ces groupes, à partir d'une analyse du cas péruvien.

### *L'ORGANISATION, LES ACTIVITÉS ET LA VIE QUOTIDIENNE AU SEIN DE LA TFP*

L'ensemble des sièges qui se trouvent dans le monde suivent la ligne doctrinale et organisationnelle instaurée par la maison mère située à São Paulo, tout en gardant une certaine autonomie dans leurs activités qui doivent aussi être inscrites dans la réalité locale et ses particularités. Chaque groupe national est organisé à l'image de la TFP brésilienne, avec un Conseil national et une Direction nationale admi-

<sup>19</sup> Voir par exemple les organisations suivantes : Reconquista y Defensa (Argentine) ; The American Society for the Defence of Tradition, Family and Property (États-Unis) ; Société Française pour la Défense de la Tradition, Famille et Propriété (France) ; Allianz Cattolica (Italie) ; DVCK : Deutsche Vereinigung für eine Christliche Kultur (Allemagne) ; Acción Familia (Chili) ; Tradición y Acción por un Uruguay Auténtico, Cristiano y Fuerte (Uruguay) ; Sociedad Colombiana Tradición y Acción (Colombie) ; Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej Im. Ks. Piotra Skargi (Pologne) ; Young South Africans for a Christian Civilization (République Sud-africaine) ; Jóvenes Bolivianos pro Civilización Cristiana (Bolivie) ; Sociedad Ecuatoriana de Defensa de la Tradición Familia y Propiedad (Equateur) ; Tradición y Acción por un Perú Mayor (Pérou) ; Centro Cultural Reconquista-TFP Lusa (Portugal) ; TFP-Covadonga (Espagne) ; The Canadian Society for the Defence of Tradition Family and Property (Canada) ; Sociedad Paraguaya de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (Paraguay) ; Tradition, Family, Property – Bureau for the United Kingdom (Royaume Uni) ; Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (Costa Rica). Lors d'une conversation préalable à notre premier entretien, A. Ezcurra précisait que c'était Plinio Corrêa de Oliveira et certains membres de la direction de la TFP brésilienne qui choisissaient les noms des organisations naissant partout dans le monde.

nistrative et financière. La structure hiérarchique est avant tout déterminée en fonction de l'ancienneté des membres du groupe : en règle générale, les plus anciens (*camaldulenses*) détiennent les fonctions de coordination et de direction et ont pour mission d'assurer l'enseignement doctrinal et théologique ; les *eremitas* sont les membres les plus jeunes et sont chargés de préparer tout ce qui relève de l'action publique (manifestations, campagnes publiques, défilés, etc.) et des cérémonies privées.

L'un des enjeux importants des groupes de la TFP réside dans le recrutement de nouveaux membres, notamment par l'*abordaje*. Les cibles privilégiées sont les jeunes issus de familles des couches supérieures de la société, suivant de préférence une scolarité dans des écoles ou des lycées privés catholiques, sous la direction d'ordres religieux venus de l'étranger<sup>20</sup>. Les premières actions de repérage et de captation d'une nouvelle clientèle se réalisent autour de ces institutions, qui inculquent les valeurs de base et une connaissance de la religion constituant une première sensibilisation ou, du moins, une plus grande capacité de compréhension de la cause défendue par la TFP. La technique de l'*abordaje* consiste à réaliser des visites dans ces institutions à l'heure de la sortie des cours : spécialistes des relations publiques, les *eremitas* abordent les élèves – souvent âgés de 15 à 17 ans – avec des questionnaires portant sur plusieurs aspects de la vie quotidienne (degré de religiosité, hobbies, opinions sur les sujets d'actualité, etc.). Ces questions-clé permettent d'identifier des individus susceptibles d'intégrer la TFP, mais une sélection doit encore être opérée à partir de quelques critères supplémentaires garantissant un bon recrutement (niveau de réflexivité, culture générale, potentiel d'engagement).

Malgré le caractère commun de l'*abordaje*, une majorité de nou-

<sup>20</sup> « Nous faisons de l'apostolat avec toutes les classes sociales mais on privilégie, bien évidemment, les professionnels, les personnes – disons-le ainsi – qui ont plus d'horizon, qui peuvent communiquer avec les autres » (entretien avec A. Ezcurra, 23 août 2004).

veaux membres intègrent toutefois la TFP de manière spontanée après avoir pris connaissance de son existence lors de cérémonies privées ou à la suite de rencontres avec des membres actifs. Les jeunes, souvent encouragés par leurs parents, sont notamment attirés par certaines activités proposées par le mouvement comme le sport (en particulier le karaté<sup>21</sup>), les conférences ou les débats de nature académique. Les cérémonies privées, organisées à destination de familles désireuses d'organiser une veillée de prière, jouent ici un rôle essentiel.

En effet, certaines familles entrent en contact avec la TFP, par téléphone ou par courrier grâce au coupon-réponse qui accompagne le matériel de propagande, afin de recourir à ses services. Une fois le contact établi et l'organisation de la cérémonie décidée, les membres du groupe insistent sur le fait qu'il faut inviter le plus grand nombre de personnes possibles – membres de la famille, amis proches appartenant au même milieu social et ayant des valeurs communes et des formes de religiosité similaires – dans l'espoir de pouvoir recruter. La cérémonie que j'ai eu l'occasion d'observer s'inscrivait dans le cadre d'une campagne intitulée « El Perú necesita de Fatima » et commençait par une entrée cérémonieuse de la Vierge dans la maison, à l'image d'une procession. Avec des visages graves, les deux membres de la TFP chargés d'orchestrer la cérémonie tenaient la statuette sur leurs épaules, les mains gantées de blanc. La réunion démarra officiellement par une prière collective – « Je vous salue Marie » – et se poursuivit par une explication de la campagne par les membres du groupe, projection de diapositives présentant les maux du monde contemporain à l'appui. Une série d'images montraient le déclin de la civilisation catholique et la dégradation progressive des mœurs en découlant : ainsi la juxtaposition d'un tableau du XVI<sup>e</sup> siècle considéré comme sublime et d'un ta-

<sup>21</sup> La pratique du karaté est obligatoire pour tous les membres et renforce l'imaginaire du combat. A. Ezcurra nous a confié que les membres de la TFP ont déjà eu l'occasion de pratiquer ces connaissances lors de manifestations. Cela dit, aucune procédure judiciaire ne semble avoir eu lieu étant donné la répercussion limitée de ces faits dans le domaine de l'ordre public.

bleau contemporain et abstrait, « fruit du chaos » ; la démonstration que la mode des tatouages constitue la preuve d'un retour à un certain type de tribalisme, propre aux peuples sous-développés, hérétiques ou idolâtres qui n'ont jamais connu la parole de Dieu ou ne la connaissent plus ; ou encore une présentation des codes vestimentaires contemporains, qui inciteraient au péché charnel. Les considérations sur les musiques modernes – en particulier le rock ou le hard rock – méritent aussi que l'on s'y attarde : en opposition à la virtuosité de la musique classique, celles-ci véhiculeraient des « anti-valeurs » et relèveraient du diabolique<sup>22</sup>. Au terme de la projection, la cérémonie se conclut par la récitation d'un chapelet, la distribution de bulletins d'information et la mise en vente de médailles miraculeuses de la Vierge de Fatima.

Outre les cérémonies privées et l'*abordaje*, d'autres techniques de recrutement existent également. L'une d'elles consiste à envoyer des courriers en grand nombre, contenant une brochure de présentation et un coupon-réponse ; les correspondants sont immédiatement inscrits dans les fichiers et font alors l'objet d'un suivi en tant que donateurs ou membres potentiels. De manière plus agressive et parfois mal perçue, il arrive aussi que la TFP envoie par courrier des livres publiés par le groupe : quelques jours plus tard, deux *eremitas* passent dans les foyers et demandent de conclure la vente afin de soutenir l'œuvre.

La direction de la TFP est, dans la plupart des cas, localisée dans les beaux quartiers des villes<sup>23</sup>. C'est le cas à Lima où, après plusieurs déménagements, le groupe s'est installé dans le très élégant et très aristocratique quartier de San Isidro. Le siège est une résidence de deux étages, avec une grande cour et un petit jardin. Au rez-de-chaussée se

<sup>22</sup> Lors de ce passage de la cérémonie s'affichait l'image de Gene Simmons, guitariste du groupe Kiss d'origine israélienne, vêtu de ses habits de scène – vêtements de cuir noir renvoyant à un imaginaire sadomasochiste, maquillage du visage avec un motif vampirique – et tirant une immense langue rouge.

<sup>23</sup> Ainsi en France où le siège, actuellement localisé à Asnières dans les Hauts-de-Seine, a longtemps été dans le VIII<sup>e</sup> arrondissement de Paris.

trouvent la salle à manger et le salon, aux murs duquel sont accrochés des étendards rouges ornés du Lion Rampant et un portrait de Plinio Corrêa de Oliveira. À l'étage, un petit séjour précède un couloir menant à trois chambres : sur l'un des murs du séjour se trouve un grand portrait de la mère du fondateur brésilien, Dona Lucilia Ribeiro dos Santos. Une pièce entière, nommée « la chapelle », est réservée à l'image de la Vierge de Fatima. La TFP péruvienne dispose également d'une autre propriété à Chaclacayo, dans la campagne liménienne, où ont lieu les séjours de réflexion et de formation (*retiros*). Ces propriétés sont luxueuses et tentent de restituer une ambiance médiévale – meubles anciens, lustres somptueux, armures, épées et blasons – réaffirmant le caractère noble, monarchique et résolument occidental de la société rêvée.

C'est dans le cadre de ces résidences que la formation des nouveaux membres se déroule. Elle consiste en une insertion progressive dans la vie du groupe et une participation aux séances de formation théologique et doctrinaire. Certaines activités de terrain peuvent être confiées aux jeunes recrutés, comme la collecte de dons, la distribution de publications ou la présence lors de manifestations publiques. L'engagement dans les activités de la TFP et le sens de la responsabilité développé par les novices (*enjolas*) déterminent leur passage à la phase culminante de la formation, c'est-à-dire le séjour à São Paulo. Celui-ci n'a pas de durée déterminée, mais peut durer plusieurs mois. Obligatoire pour devenir membre du groupe, la visite du siège avait pour objectif de connaître personnellement Plinio Corrêa de Oliveira – jusqu'à la mort de ce dernier en 1995 – auquel un véritable culte personnel est voué<sup>24</sup>. À certains égards, ce voyage au Brésil revêt aussi la forme d'un

<sup>24</sup> Ce culte a d'ailleurs été dénoncé par la hiérarchie ecclésiastique : ainsi, en 1986, la Conférence nationale des évêques brésiliens a publié un document conseillant aux fidèles de ne pas adhérer à la TFP, association qui ne saurait recevoir l'approbation de l'Église au vu de son caractère ésotérique, de son fanatisme religieux et du culte réservé au fondateur et à sa mère. Voir Jesús Hortal Sánchez, « Tradizione, Famiglia e Proprietà : religione e politica nei tropici »,

échange étudiant au cours duquel les membres étrangers participent aux activités de la TFP brésilienne et parfois ainsi leur formation.

Les membres de la TFP dédient tout leur temps au groupe et n'exercent aucune activité semblable à celles de la population économiquement active. Ils vivent des donations et de la vente de produits dérivés – médailles miraculeuses, images de la Vierge, publications, etc.<sup>25</sup>. Dans certains pays comme en France existe un lieu – en l'occurrence le château de Jaglu, dans le département de l'Eure-et-Loir, acquis en 1991 – où les membres peuvent vivre de manière communautaire après avoir quitté le foyer familial. Dans le cas du Pérou, nous pouvons reconstituer une journée-type d'un fidèle de la TFP à partir du témoignage d'un ancien membre du groupe, qui ne résidait pas au siège mais y avait un accès très régulier.

Comme la totalité des repas, le petit déjeuner est précédé d'une prière et pris en commun – après un réveil dont l'heure est réglementée. Les membres se consacrent ensuite à leurs fonctions spécifiques d'*eremitas* ou de *camaldulenses* jusqu'au déjeuner, qui est suivi d'une sieste très respectée au sein du groupe<sup>26</sup>. Les tâches reprennent ensuite jusqu'au soir, moment auquel les membres passent à l'Église – non pour assister à l'ensemble de la cérémonie comme on pourrait l'imaginer, mais pour faire la communion quotidienne qu'on leur recommande vivement en réaction à la modernisation liturgique issue de Vatican II<sup>27</sup>. De retour au siège, de nombreuses activités sont possibles :

---

<http://www.kelebekler.com/cesnur/txt/tfp-it.htm>

<sup>25</sup> Il nous a toutefois été impossible d'obtenir des informations précises sur cette dimension économique.

<sup>26</sup> Notre informateur précise d'ailleurs qu'il est inutile de passer au siège de Lima entre 13 et 15 heures, car il n'y aura personne pour ouvrir la porte...

<sup>27</sup> De ce point de vue, il est donc clair que la TFP appartient à la nébuleuse intégriste, dans l'acception du terme désignant les adversaires de la modernisation de l'Église à la suite du Concile. Sur l'intégrisme brésilien et ses différentes déclinaisons, voir Charles Antoine, *op. cit.* ; Olivier Compagnon, « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos*, décembre 2008, <http://nuevomundo.revues.org/index47243.html> (notamment pour une comparaison avec le groupe intégriste Permanência, fondé à Rio en 1968 par Gustavo Corção).

débats d'ordre politique ou théologique, répétitions des parades et défilés qui auront lieu lors des manifestations publiques, jeux de société, pratique des arts martiaux ou d'autres sports – comme le tir à l'arc au siège de Lima.

En outre, de nombreuses règles de vie sont imposées aux membres. Au niveau vestimentaire, une tenue formelle est obligatoire : le port du jean, du t-shirt ou de la chemisette à manches courtes n'est pas toléré, sauf en cas d'été torride. Le col de la chemise doit rester fermé et les membres portent autour du cou une chaîne dorée avec un crucifix. Les couleurs les plus communes pour le pantalon et la veste sont sombres, le gris et le bleu marine dominant. Il est formellement interdit de se déplacer à l'intérieur du siège avec d'autres vêtements comme le pyjama ou les tenues décontractées, réservés à un usage privé dans les chambres. Tout indice de relâchement, de décontraction ou de sensualité dans la tenue vestimentaire est formellement prohibé. Une présentation physique soignée est également indispensable : les cheveux doivent être coupés très court et le visage toujours bien rasé – l'usage du miroir étant strictement limité à cette fin.

Les loisirs sont également restreints et clairement définis. En ce qui concerne la musique et la lecture, tout le matériel se trouve à la bibliothèque qui contient une importante documentation sur les questions religieuses et théologiques. Tout texte – ouvrage, roman, presse, etc. – susceptible d'entrer dans la maison est supervisé par un censeur. Les disques écoutés se limitent à de la musique sacrée, des chants grégoriens. Ce style de vie monastique, coupé de la modernité et de la société contemporaine, renforce la conviction des membres d'être des élus dans un monde en ruine et les seuls véritables « contre-révolutionnaires », mais constitue également le principal argument de ceux qui considèrent la TFP comme une secte<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Nous n'abordons pas cette question dans ce travail, faute de sources spécifiques permettant de la documenter.

## LES RECOMPOSITIONS ACTUELLES DE LA TFP

En 1995, la mort de Plínio Corrêa de Oliveira a eu de nombreuses conséquences sur les différents groupes de la TFP dans le monde, tant le mouvement reposait sur l'allégeance au fondateur<sup>29</sup>. Face aux menaces de scission est née, en juillet 2004, l'*Associação dos Fundadores da TFP* qui vise à maintenir intacts son héritage et le *corpus* doctrinal du mouvement.

outefois, on peut s'interroger sur l'avenir d'un projet idéologique dont l'une des matrices centrales, l'anticommunisme, a largement perdu de son sens depuis la fin des années 1980, la chute du Mur de Berlin et l'effondrement de l'Union soviétique. C'est là que la stratégie d'assimilation des ennemis – communistes, socialistes, progressistes, etc. – sous le paradigme de la « révolution » prend toute son ampleur et se résume dans une lutte plus globale contre les « idées égalitaristes ». Dans cette optique, l'ennemi n'est pas mort avec la fin du socialisme réel, mais s'est contenté de prendre des formes différentes. Il se serait même disséminé, ce qui mène à revoir les stratégies de vigilance afin qu'elles soient en adéquation avec cette métamorphose. C'est ainsi que la TFP prête une attention spéciale à toute initiative politique relevant d'un mouvement « social », dénomination sous laquelle pourrait bien toujours se cacher l'ennemi.

Pour mieux comprendre l'évolution récente des activités de la TFP, le cas brésilien est un excellent observatoire et montre que le mouvement connaît un regain de vigueur dans un cadre particulier : celui du conflit entre les *fazendeiros*, c'est-à-dire les propriétaires terriens, et le Mouvement des Sans Terre (MST). Celui-ci mène, depuis le début des années 1980, une lutte pour la reconnaissance du droit à la propriété de terres et incarne ainsi tout ce que la TFP honnit : une violation de la propriété privée menée au nom d'un idéal égalitariste.

<sup>29</sup> Sur ce point, voir Roberto De Mattei, *op. cit.*

En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, cette question est devenue le principal enjeu des actions de la TFP brésilienne dont il faut rappeler qu'elle a été soutenue financièrement, dès ses origines, par des propriétaires terriens et des industriels libéraux des régions de São Paulo, de Rio de Janeiro et du Minas Gerais. Ceci explique la naissance de deux organisations nées sous la houlette de la TFP : SOS Fazendeiro / SOS Proprietario, d'une part, Pro Legitima Defesa, d'autre part<sup>30</sup>.

SOS Fazendeiro a pour mission de chasser les fantômes du communisme qui continuent à poursuivre la TFP et, notamment, le MST. Fondée pour défendre le caractère privé des terres, l'organisation se consacre surtout à assister juridiquement les propriétaires terriens et à les conseiller au niveau des actions à entreprendre contre les actions « subversives » des paysans sans terre. La Commission d'études agraires de la TFP souligne l'importance de cette campagne dans son *Guide pratique de prévention contre les envahisseurs de terre*, livre amplement diffusé parmi les *fazendeiros*. Tout au long de ses 60 pages, ce fascicule encourage les *fazendeiros* à s'approcher d'hommes politiques, de juristes ou de commandants de la police militaire afin de trouver des appuis. Certaines pratiques sont vivement conseillées : actualiser son carnet d'adresses et les numéros de téléphone de manière hebdomadaire pour ne jamais être pris au dépourvu, porter sans cesse sur soi un appareil photo, un téléphone portable ou des équipements de radio, apprendre aux travailleurs l'utilisation des caméscopes, entretenir les barrières délimitant le périmètre des propriétés, etc. Autant de précautions destinées à pouvoir réagir rapidement en cas d'occupation des terres, prévenir la presse locale et régionale et accumuler des preuves contre les meneurs de la subversion. En outre, ce guide présente aussi des postures juridiques justifiant le port d'armes par les *fazendeiros* et le site internet [www.sos-fazendeiro.org.br](http://www.sos-fazendeiro.org.br) est recom-

<sup>30</sup> Pour un aperçu sur le regard porté par la TFP sur le MST, voir « Em Defesa da unidade nacional ameaçada pelo MST », <http://www.lepanto.com.br/dados/notTFP.html>

mandé par un lien sur le site de la TFP brésilienne. Celui-ci informe régulièrement sur le conflit entre les propriétaires et le MST, publiant des entretiens recueillis auprès de personnalités opposées à la réforme agraire.

Par ailleurs, Pro Legitima Defesa a été fondée en 1999 et visait à créer un espace de débat sur le projet de loi de désarmement de la population civile au Brésil, projet considéré comme absurde par le groupe puisqu'il s'attaquait directement à ce que le groupe défendait avec plus de ferveur : une propriété privée libre de contraintes. Sur le drapeau de Pro Legitima Defesa, on retrouvait le Lion Rampant tirant la langue, ainsi qu'un blason médiéval témoignant de la filiation avec l'organisation créée par Plinio Corrêa de Oliveira.

La création de ces deux organisations gravitant dans l'orbite de la TFP témoigne donc de la perpétuation des idéaux initiaux, mais aussi de la mise en place de nouvelles stratégies visant à faire pression sur l'opinion et le monde politique par des campagnes d'information et de dénonciation. La défense de la propriété d'armes à feu s'inscrit dans la continuité de la pratique régulière de sports de combat et entretient un imaginaire paramilitaire qui semble plus que jamais nécessaire :

[la loi sur les armes à feu] a été approuvée, mais en ce qui concerne la mise en application et la réglementation, ceci est encore en train d'être débattu et je sais que TFP est en train de travailler là-dessus. [...] Autrement, ça serait rendre les pays aux criminels, ce que Lula désire.<sup>31</sup>

## ***EN GUISE DE CONCLUSION***

L'exemple des activités déployées récemment par la TFP brésilienne face au MST atteste clairement que les objectifs du mouvement

<sup>31</sup> Entretien avec A. Ezcurra, 27 juillet 2004.

sont résolument politiques et non pas seulement religieux ou moraux. Si son action « contre-révolutionnaire » constitue une force d'opposition au gouvernement de Lula, la TFP n'en cherche toujours pas moins à être considérée comme une association religieuse, civile et apolitique – au sens où elle n'est associée à aucun parti – dans la tradition des mouvements d'action catholique. Toutefois, elle se différencie radicalement de cette tradition par son déni de la doctrine sociale de l'Église et son refus de lutter contre les inégalités, par son rejet de tout compromis avec la modernité, ainsi que par la fermeture sociologique de son recrutement.

Cet élitisme radical, la critique permanente de la société décadente et l'imaginaire anachronique qui la sous-tend laissent difficilement penser que la TFP deviendra un jour un mouvement de masse. Il n'en demeure pas moins que sa stratégie de rapprochement avec des groupes de pression conservateurs et des partis de droite ou d'extrême droite – aux États-Unis par exemple – lui confère une influence non négligeable sur le plan politique et social.





# III

## *TRADITION FAMILY PROPERTY (TFP), THE HERALDS OF THE GOSPEL, AND THE VATICAN: FROM ULTRAMONTANISM TO REBELLION*

*MASSIMO INTROVIGNE<sup>1</sup>*

THIS ARTICLE IS A CASE STUDY OF A FAMILY OF CONSERVATIVE Catholic organizations and movements, with a common origin in the thought and action of Brazilian academic Plinio Corrêa de Oliveira (1908–1995). The different contemporary developments among this family of movements, and their difficult relations with present-day Vatican, are analysed through the lens of the sociological theory of religious economy.

One of the principal tenets of this theory is that “to the degree that religious economies are unregulated and competitive, overall levels of religious commitment will be high. (Conversely, lacking competition, the dominant firm[s] will be too inefficient to sustain vigorous

---

<sup>1</sup> Massimo Introvigne earned his B.A. in Philosophy at the Pontifical Gregorian University in Rome and his Juris Doctorate at the University of Turin. Email: [maxintrovigne@gmail.com](mailto:maxintrovigne@gmail.com)

marketing efforts, and the result will be a low overall level of religious commitment, with the average person minimizing and delaying payment of religious costs)” (STARK and FINKE, 2000a, p. 201). The theory predicts that, religiousness levels will be higher, and religious organizations will be stronger, where pluralism is greater. Of course, classic secularization theories maintained just the opposite.

Religious competition, as competition in other fields, may be either interbrand or intrabrand. Competition, for example, shows its healthy effects in the car market not only when several car manufacturers compete in the same market, but also when a semi-monopolistic car company is able to differentiate between very different product lines and models, thus creating intrabrand alternatives where little interbrand competition exists. This may also be true for religion. Outside the religious economy field, sociologist Niklas Luhmann (1927–1988) analyzed large churches as conglomerates of several different sub-churches or micro-churches (congregations, movements, religious orders), each with a very large degree of internal autonomy and at times pursuing competing agendas (LUHMANN, 2000)

‘Differentiation’ was long perceived by sociologists as a key feature of Roman Catholicism in predominantly Catholic countries such as Brazil or Italy. In Italy, largely autonomous movements, fraternities and similar organizations, with very different theological and political opinions, account for a majority of churchgoers. In short, Roman Catholicism is so large that what appears at first sight as a Catholic monopoly in fact hides a vibrant intrabrand religious market, where semi-independent Catholic ‘firms’ compete for the allegiance of the Roman Catholic population. This intrabrand competition is, of course, not identical to its interbrand counterpart, where Catholics compete with Protestants and others. It may, however, cause similar effects, particularly when one considers that in the market on which religious economy theory was originally based, the United States, the

most visible competition is intra-Protestant, with the different Protestant ‘firms’ largely recognizing the other ‘firms’ as legitimate participants in a common Christian enterprise. Competing Roman Catholic ‘firms’ would claim just the same (STARK and FINKE, 2000b, p.125–45).

Religious economy focuses on supply. It postulates that demand remains comparatively stable, even over long periods. This happens, the theory argues, because consumers, including consumers of religion, tend to distribute themselves in market niches according to their demographics, financial capabilities, and preferences. As Gary Becker (1930–2014) argued, preferences are the most important factor in markets of symbolic goods (Becker, 1976). He also argued that niches tend to remain stable, i.e. consumers move very slowly from one niche to the other.

Stark and Finke created several models of religious demand, which distinguish between market niches according to the strictness and costs (FINKE and STARK, 1992; STARK and FINKE, 2000a, 2000b). Religion is stricter when its symbolic costs are higher, and when its members are expected to believe and behave in a more traditional and conservative way than society at large. Religious consumers distribute themselves in niches of different strictness. By simplifying more complex models, we may distinguish between five niches: ultra-strict, strict, moderate-conservative, liberal, and ultra-liberal. The liberal niche includes those consumers that are prepared to accept the liberal values prevailing in the modern society; the ultra-liberal niche, those who enthusiastically embrace these values and are willing to give them a religious sanction. By contrast, consumers in the strict niche see the prevailing liberal values as negative and dangerous, and those in the ultra-strict niche require absolute separation from these values, perceived as truly perverse and even demonic. Consumers in the moderate-conservative niche do not utterly reject modern values,

but feel free to re-interpret them based on religious tradition, while in turn re-interpreting religion in order to make it relevant to the modern world.

Religious consumers also occupy different niches according to their ideas and aspirations about the relationship between religion, culture, and politics. Ultra-strict religious consumers identify religion with culture (and culture with politics), and would not admit any distinction. Those in the strict niche regard the identification as desirable, but realize that it is not always possible, and leave room for some pragmatic compromise. Liberals accept, and ultra-liberals promote, modern separation between religion and culture – and above all, between religion and politics. Moderate-conservative appreciate that there is, and should be, a distinction between religion, culture and politics, but would like religion to remain a relevant factor in the public arena (STARK and INTROVIGNE, 2003; INTROVIGNE, 2004).

One of the conclusions of the religious economy theory most supported by empirical data is that niches are not equal in dimensions. There are, indeed, more consumers in the central moderate-conservative niche than in the others; and the strict niche is larger than its liberal and ultra-liberal counterparts are. Religious economy theory confirmed what Dean M. Kelley (1927–1997) argued in his *Why Conservative Churches Are Growing* (KELLEY, 1972), and answered Kelley's many critics. American data (which, of course, are somewhat different from those collected in Europe or Latin America) confirmed in a quite spectacular way the growth of conservative and moderately conservative churches, and the decline of liberal denominations. Religious economy, particularly through the works of Laurence Iannaccone, contributed an explanation based on the free rider theory (IANNACCONI, 1992, 1994, 1997, 2000; IANNACCONI and INTROVIGNE, 2004). A religious group plagued by a high number

of free riders would offer to its members boring and unsatisfying religious experiences, and many would simply walk away. Conservative and (moderately) strict groups, by raising costs, successfully reduce the number of free riders, thus enjoying more success than their liberal counterparts.

It is also the case that the liberal and ultra-liberal *religious* niches are smaller because consumers interested in the symbolic goods offered in these niches have a great number of *secular* alternatives, which is not true for the other niches. Consumers who wish to express their support for modern liberal values may do so in dozens of non-religious organizations, without having to pay the specific costs associated even with the most liberal forms of religion. Religious consumers, thus, are willing to pay reasonably high costs for obtaining the benefits associated with intense and satisfying religious experiences, offered by groups where the number of free riders is limited (IANNACCONE, 1994).

These costs, however, should remain reasonable. If costs are too high, only a handful of radicals will be prepared to pay them, as evidenced by the small number of members attracted by high-demand communal new religious movements. This explains why the ultra-strict niche remains smaller than the strict one, and much smaller than the moderate-conservative (IANNACCONE, 1997, 2000). It is also the case that, while niches normally remain stable, religious organizations move from niche to niche. Many organizations start in the ultra-strict niche but, as their foundational charisma becomes routinized, gradually move towards the mainline, first to the strict and then to the moderate-conservative niche. They may also go on and move further left to the liberal and ultra-liberal niches, but in this case their membership would normally decline, as it happened in the case of several Northern European liberal Protestant churches.

Very few extremist groups remain forever in the ultra-strict

niche, where they end up declining or turning to violence. Most move on. This is, of course, a religious economy way of revisiting the classing 'sect to church' model elaborated by H. Richard Niebuhr (1894–1962: NIEBUHR, 1929). With the difference, however, that there is nothing unavoidable in the process, and that confronted with the decline experienced when they reach the liberal niche, some organizations may pass through conservative revivals, and in fact go back 'from church to sect' (FINKE and STARK, 1992).

### *BRAZIL, PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA AND TFP*

Plinio Corrêa de Oliveira was born in São Paulo, Brazil, in 1908, the scion of two prominent aristocratic Brazilian families. His grandfather's brother, João Alfredo Corrêa de Oliveira (1835–1915), had been the prime minister of Imperial Brazil responsible for the 'Golden Law' that abolished slavery in 1888 (for a scholarly biography of Plinio, see INTROVIGNE, 1998, which I summarize in this paragraph; apologetic treatments of his life and thought have been published by DE MATTEI, 1998, 2017; PHILLIPS 2015; SCOGNAMIGLIO CLÁ DIAS, 2016, 2017; see also the dissertations of de SOUZA LIMA, 1984; COPPE CALDEIRA, 2005; ZANOTTO, 2003, 2007; DOS SANTOS, 2008; LÓPEZ GARZÓN, 2015). In 1908, Brazil was largely a monopolistic religious market, dominated by the Roman Catholic Church, although in the larger marketplace of ideas a vigorous anticlerical and secularist movement challenged Catholicism. The aristocratic families were divided among themselves: the same João Alfredo Corrêa de Oliveira was also a Grand Master-elect of the very anticlerical Brazilian Freemasonry, although he never assumed the role, being too busy with his political offices. He eventually abandoned his anticlericalism and died a pious Catholic. On Plinio's

mother's side, there were also both liberal anti-clerical characters, such as General Antônio Cândido Rodrigues (1850–1934), a cousin of both parents of Plínio's mother, and saintly Catholic figures. The latter included Sister Dulce Rodrigues dos Santos (1901–1972), a cousin of Plínio's mother whose process of beatification was commenced in 1997. Pope Francis declared her a venerable on April 3, 2014.

Plínio's mother herself, Lucília Ribeiro dos Santos Corrêa de Oliveira (1876–1968), was extremely pious, and exerted a notable influence on her son (see the hagiographic works of Scognamiglio Clá Dias, 1995, 2013, whose style explain why the extra-liturgical cult of Lucília eventually put both the TFP and the Heralds of the Gospel in trouble with the Catholic authorities). Lucília's mother, Gabriela Rodrigues Ribeiro dos Santos (1852–1934), was a monarchist activist, and introduced Plínio at a very young age to the circles gravitating around the exiled Imperial family (CORRÊA DE OLIVEIRA 2015: Brazil had become a republic in 1889).

Plínio attended a Jesuit high school in São Paulo before earning a doctorate in Law at that city's university. He joined the Jesuit-led Marian Congregations in 1925, founded his University's Catholic Action in 1929, and quickly emerged as one of the leaders of São Paulo's Catholic activism. He was also active as a monarchist, and co-operated with the African Brazilian poet Arlindo José da Veiga Cabral dos Santos (1902–1978), a member of the Marian Congregations and the founder of Brazil's largest monarchist movement, known as Patrianovism.

In 1932, Corrêa de Oliveira was one of the founders of Brazil's Catholic Electoral League (LEC): not a political party but a group selecting and supporting Catholic candidates in various parties. Although LEC leaders were normally not candidates themselves, the peculiar electoral system in the State of São Paulo persuaded the LEC to ask Corrêa de Oliveira to run in the 1933 elections for the National Assembly, which should draft a new Constitution. He ended up, at

age 24, being the candidate elected with the highest vote in the whole of Brazil. The dictatorship of Getúlio Dornelles Vargas (1882–1954) – which Corrêa de Oliveira strongly opposed – put an end to his political career. He continued his activity as a lawyer and university professor and in 1940 became president of São Paulo's Catholic Action (INTROVIGNE, 1998, p.13–50).

Intrabrand competition within Brazilian Catholicism was almost absent before the 1930s. Modernism, the liberal dissent against the Vatican that had been popular in Europe and the United States at the beginnings of the twentieth century, had been almost completely absent from Brazil. In the 1930s, however, political divisions emerged. The most liberal Catholics were in favour of Vargas, since they considered his social programme as quite progressive. A sizeable number of Catholics joined the right-wing Integralist opposition party of Plínio Salgado (1895–1975), whose members, the 'green shirts,' were often described as the 'Brazilian fascists.' A leading figure of the Integralist party in 1934 was himself a priest, Father Hélder Câmara (1909–1999), who after World War II will become an influential and liberal bishop (TODARO WILLIAMS, 1974, p.450). Traditional conservatives such as Corrêa de Oliveira, most of them monarchists, disliked both Vargas and Salgado, whom they regarded as different incarnations of the struggle for a modern, centralist, populist, and anti-traditional system of government. The political division created an effective intrabrand and intra-Catholic competition, the more so since theological issues were soon added to politics. Those favoring either Vargas or Salgado often espoused at the same time (and without seeing there a contradiction with their preference for authoritarian political leaders) a more liberal theology imported from Continental Europe and from authors such as Jacques Maritain (1882–1973), which penetrated the Catholic Action and gained the cautious support of some bishops.

Corrêa de Oliveira strongly opposed the new theology, as evidenced by his book *Em defesa de Ação Católica* (CORRÊA DE OLIVEIRA, 1943), which was both successful and controversial. The Archbishop of São Paulo, Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (1890–1982), reacted to the book by excluding Corrêa de Oliveira from all official positions within the Archdioceses. Motta also tried to marginalize the two priests who had offered the most open support to Corrêa de Oliveira, Father Antonio de Castro Mayer (1904–1991) and Father Geraldo de Proença Sigaud, S.V.D. (1909–1999). The Vatican, however, later both praised the book and appointed Mayer and Sigaud (MOREIRA DA SILVA, 2006) as bishops.

It was together with Mayer, now Bishop of Campos, that Corrêa de Oliveira launched the magazine *Catolicismo* in 1951. In 1959, the magazine published the first version of his main work, *Revolution and Counter-Revolution* (CORRÊA DE OLIVEIRA, 1959). By that time, the religious market had experienced several notable changes in Brazil. The growth of Pentecostalism had created effective interbrand competition. The new liberal theology was now firmly established in Brazil, and would eventually acquire the strong support of a new generation of bishops, including Hélder Câmara, appointed auxiliary Bishop of Rio de Janeiro in 1952. First in this position and then as Archbishop of Recife, he would go on to become an important influence in the National Conference of Brazilian Bishops (CNBB) for more than forty years.

Gradually, the intrabrand Catholic competition shaped itself with offers catering to the different niches. The liberal niche became the main target of the CNBB and Câmara. Groups influenced by Marxism targeted the ultra-liberal niche and later produced the most radical currents of liberation theology. Several religious orders and other organizations courted the moderate-conservative niche, including Opus Dei and the Legionaries of Christ. Those ‘silent bishops’

who disapproved of the CNBB, although they did not attack it explicitly, were also regarded with sympathy by Catholics in the same niche (BRUNEAU, 1974: 114). Only a small minority of bishops offered a brand of Catholic theology that was conservative enough for those in the strict niche. The Brazilian Society for the Defense of Tradition, Family and Property (TFP), founded by Corrêa de Oliveira in 1960 with a core of celibate, full-time members proposed an offer that catered to the strict and ultra-strict niches in both its theology and structure (see NIEHAUS and TYSON, 1980; and the dissertations by OTTONI DE CASTRO, 1991; PIZZETTA ALTOÉ, 2006; ZANOTTO, 2007; DOS SANTOS, 2008).

At Vatican II, Brazilian bishops played an important role. Some of them were part of the conservative opposition to the Council's reforms (COPPE CALDEIRA, 2009). Corrêa de Oliveira traveled to Rome in order to support the efforts of these bishops. Other Brazilian bishops, according to Melissa Wilde, practiced in the Council a "mimetic isomorphism" towards Communism (WILDE, 2007a, 2007b). They believed that Communism was a vital and growing force in Brazil, and that Catholics should act isomorphically by both offering a believable anti-capitalist message to the poor and adopting some of the structures developed by the left-wing political organizations. This attitude after Vatican II influenced the movement of the base ecclesial communities (CEB).

Anti-capitalism was at the very core of this brand of liberation theology. Although the latter came in various shapes and degrees, it became the dominant orientation of the Brazilian Catholic establishment in the 1970s and early 1980s. Some CEBs, openly Marxist, catered to the ultra-liberal niche, and the CNBB repositioned itself firmly in the liberal niche. Those who still wanted to cater to the moderate-conservative center, such as the Catholic Charismatic Renewal, experienced some hostility from the CNBB. Corrêa de Oliveira's TFP

was explicitly disavowed by the CNBB through a note dated April 19, 1985, mentioning the “lack of communion” with the Brazilian bishops but also “disturbing reports” about a personality cult of the founder and his mother (CNBB, 1985). A process of marginalization and amplification of deviance followed, in which the TFP moved from the strict niche to the ultra-strict.

Catholics unhappy with the CNBB did exist in that niche, and TFP recruited almost two million donors prepared to contribute more or less regularly to its campaigns (including those against agrarian reform, which particularly annoyed the bishops: ZANOTTO, 2003), carried out by some 1,000 full-time members, all male and most of them in their twenties and thirties. Marginalized as it was by the bishops, the TFP was less able to cater to those in the strict (but not ultra-strict) and moderate-conservative niche. Both niches suffered a lack of offer between Vatican II and the 1980s.

In the 1980s, the events surrounding the separation between the archconservative French Archbishop Marcel Lefebvre (1905–1991) – called by the media a ‘traditionalist,’ although the latter term had several different meanings – and the Vatican created a counter-effect. Corrêa de Oliveira refused to follow Lefebvre in his break from Rome, and this eventually led to the separation between the TFP and its main supporter among the Brazilian bishops, Mgr. Antonio de Castro Mayer (see his apologetic biography by White, 1998), who sided with Lefebvre and was eventually excommunicated by the Vatican together with him in 1988. A significant number of followers of Mayer (who, in the latest years of his life, became Corrêa de Oliveira’s harshest foe) both created a competition in the ultra-strict niche with the TFP, and caused the association to reposition itself. In order to differentiate itself from Bishop Mayer’s followers, the TFP slowly moved for a time from the ultra-strict niche to the strict. However, marginalization by the CNBB continued.

The insufficient intrabrand competition may explain why in the interbrand religious market the Catholic Church lost ground to the Pentecostals, whose number in that period may have surpassed the number of active, church-going Catholics (CHESNUT, 1997, 2003). Some studies suggest that CEBs and liberation theology, although studied with great interest by social scientists and theologians, were always less successful than they claimed to be (BOFF, 2007; CHAOUCH, 2008). From the point of view of religious economy, their offer reached almost exclusively the liberal and ultra-liberal niche, while most Catholics remained located in the other niches. While the CEBs proclaimed the Church's preferential option for the poor, quite a few Brazilians of the poorest classes voted with their feet and expressed their preferential option for the Pentecostals.

The pontificate of John Paul II (1920–2005), and Cardinal Joseph Ratzinger's mandate as head of the Congregation for the Doctrine of Faith, were characterized by Rome's attempt to discipline the Brazilian Church and to change the prevailing state of affairs there. While a different liberation theology, maintaining a 'preferential option for the poor' but critical of Marxism, was allowed and even promoted (CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH 1986), pro-Marxist liberation theology was condemned in 1984 (CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH 1984), as were prominent individual liberation theologians, including Father Leonardo Boff, O.F.M. (CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH 1985). More moderate bishops were appointed.

Although change under John Paul II and later Benedict XVI was very slow, and the process was never fully completed, most ultra-liberal offers were declared non-Catholic or quietly silenced. A significant number of bishops supported movements catering to the moderate-conservative niche. The Catholic Charismatic Renewal obtained a larger recognition. Other moderate-conservative groups such as Opus

Dei or the Legionaries of Christ were actively promoted, at least by some bishops. CEBs declined and in several parishes were replaced by Charismatic and other less liberal groups. As the religious economy theory may have easily predicted, this move towards niches where the demand was higher was quite successful in terms of popular reaction to the offer. The hemorrhage to Pentecostal churches, if not arrested, was significantly slowed down (CHESNUT 2003).

Within this context of the 1990s and the 2000s, the Vatican, in person of Cardinal Ratzinger, later Pope Benedict XVI, and some of his key associates – following also suggestions coming from some bishops in Brazil – realized (of course, without using this language) that there were quite a few Catholics in the strict and ultra-strict niches of the religious market, and that abandoning them would be a mistake. In Europe and elsewhere, initiatives were taken towards reconciliation even with those ultra-strict movements that the Vatican regarded as schismatic, such as the Society of Saint Pius X founded by Archbishop Lefebvre, although later events would confirm that such initiatives were difficult, and success was elusive. In Brazil, after the death of Corrêa de Oliveira in 1995, a process that had started in the previous last years matured into fateful events.

### ***FUNDADORES AND HERALDS OF THE GOSPEL***

There had been several internal discussions during the life of Corrêa de Oliveira about the exact nature of TFP. Since it included a majority of members that were celibate and lived in communal houses, some leaders favored its evolution into a religious order or society. This was discussed several times among the leadership, and ultimately rejected since it would have submitted the TFP to the direct jurisdiction of the Brazilian bishops, who were in their majority hostile to the

movement. Additionally, Corrêa de Oliveira was not persuaded that the model of a religious society or congregation was suitable to TFP. In fact, he thought that TFP was somewhere in the middle between a religious congregation and a movement of lay Catholics active on cultural and political issues.

A tension thus existed within TFP between the two possible structures – religious congregation and lay movement. It was only resolved through the charismatic leadership of Corrêa de Oliveira. When he died, those favoring the model of a religious congregation and those maintaining the model of a lay movement separated. The separation was quite painful, and was complicated by issues of leadership, money, and whether women should also be admitted (during Corrêa de Oliveira's lifetime, they could not become members but only 'cooperators' of TFP). It led to one of the most complicated court cases in the history of Brazilian law, which started in 1997 and concluded only fifteen years later in 2012.

The short version of this history is that a majority of the Brazilian members, under the charismatic leadership of João Scognamiglio Clá Dias, did not accept the by-laws of TFP, which vested all authority in a directorate of eight older 'founding members' (*Fundadores*), a circle of which Clá Dias was not part. Clá Dias' supporters sued the TFP claiming that certain provisions of the by-laws were either invalid or against the Brazilian Constitution. They lost in the first court action in 1998, but won on appeal in 2002. After a further ten-year bitter fight, the Clá Dias faction finally won before the Supreme Court in 2012 (INTROVIGNE, 1998, p. 219–56; ZART, 2012). Brazilian law allows for further recourses calling for a reconsideration of the Supreme Court verdict. The *Fundadores* continued to file these recourses, but their chances of success were non-existent. Accordingly, Clá Dias' followers took control of the name TFP in Brazil. The *Fundadores*, however, still control the trademark TFP in other countries,

including the United States, France, Italy, and Australia. The original ‘founding members’ and those loyal to them do use the name TFP in these countries, but cannot use it in Brazil, where their group is simply called Association of the Founders (*Fundadores*), and operate under the name Institute Plinio Corrêa de Oliveira.

Clá Dias and his friends, however, made limited use of the trademark TFP. In 1999, they founded a different organization, the Heralds of the Gospel (ZANOTTO, 2011). The latter is what they would have liked the TFP to become: a religious congregation, which was recognized by the Vatican in 2001 as an association of pontifical right. Their members practice celibacy and include women, who live in separate houses. The Heralds downplayed in their publications and Web sites their historical link with Corrêa de Oliveira, although he was always mentioned in internal meetings, and the older members maintain a strong private loyalty to his memory. The Heralds also published a *Revista Dr Plinio* devoted to Corrêa de Oliveira, and started an edition of his *Opera Omnia* (CORRÊA DE OLIVEIRA 2008–9 and 2011), although these publications were mostly intended for internal use.

The Heralds also published articles and books on Corrêa de Oliveira’s saintly mother, Dona Lucilia, and in 2013 managed to have one of them co-published by Libreria Editrice Vaticana, the Vatican’s own publishing house (SCOGNAMIGLIO CLÁ DIAS 2013). When compared to the similar three-volume work Clá Dias published during Corrêa de Oliveira’s lifetime (SCOGNAMIGLIO CLÁ DIAS 1995), some passages appear to have been rewritten in a more moderate style, but the book remains substantially the same. It is no minor achievement for the Heralds to have had it co-published by the Vatican press, considering that an exaggerate and somewhat extravagant cult of Lucilia’s personality was one of the main accusations launched by the Brazilian bishops against the old TFP. Better still, in

2016, Clá Dias was able to have his massive apologetic dissertation on Corrêa de Oliveira co-published by the same Vatican's publishing house as a five-volume work (SCOGNAMIGLIO CLÁ DIAS 2016). The publication, however, raised eyebrows in the Vatican, and was one of the reasons of the investigation of Clá Dias' activities that started in 2017.

For several years, the followers of Clá Dias claimed that the Heralds of the Gospel, an association of pontifical right, and the (Brazilian) TFP, a lay socio-political organization, were in fact different and separate. Most of the activities of those members of TFP who sided with Clá Dias in 1997 were carried out under the name Heralds of the Gospel, not TFP. Some former members of the TFP and other Heralds were ordained as priests, including Clá Dias. Political activism was almost completely absent from Clá Dias' organizations.

In the United States, another legal saga concerned the peculiar, and vaguely medieval, habit or religious costume worn by both the *Fundadores* and the Heralds, which was of great significance for both groups. In 2001, the Foundation for a Christian Civilization, connected with the *Fundadores*, filed a U.S. trademark application for the habit. In 2003, Mary Queen of the Third Millennium, Inc., an organization of the Heralds of the Gospel, opposed the application before the Trademark Trial and Appeal Board (TTAB) of the U.S. Patent and Trademark Office, claiming that Mr. (later Father) João Clá Dias created the habit, which should now belong to the Heralds for their exclusive use. Another argument of the Heralds was that, at any rate, the trademark of the habit was not inherently distinctive and was, accordingly, invalid. Mr. Clá Dias joined the case as a third party but later refused to be cross-examined in the U.S. and was excluded from the trial, thus leaving only two parties, the Foundation and Mary Queen of the Third Millennium.

It is worth noting that this may well have been the longest case

in the whole history of the TTAB. The TTAB noted in its 2009 decision that it had to do “an exercise in patience”; that it “question[ed] the need for the voluminous testimony” that “strained the limited resources of the Board”; and that it understood even too well that “the parties have their differences outside of this proceeding; it would appear that this opposition merely is their fight ‘du jour’ in a series of battles” (TRADEMARK TRIALS AND APPEAL BOARD, UNITED STATES PATENT AND TRADEMARK OFFICE, 2009). This also explained the extraordinary costs of the proceedings. Normally, a TTAB case should not cost more than \$ 50,000, while each party spent here in excess of \$ 500,000.

The TTAB did not examine whether Clá Dias really designed the habit (as he and his organization claimed), or whether Plinio Corrêa de Oliveira created it. This would have been a copyright rather than a trademark question. Moreover, Clá Dias preferred to leave the case rather than being cross-examined. What the TTAB did was to apply to this unusual case the usual standards for trademark cases. The TTAB did recognize that uniforms might be valid trademarks. But they should either be inherently distinctive, or should have become distinctive through a long and well-advertised use. The TTAB concluded that the habit was not inherently distinctive. It was not so much different from other religious habits, and not original enough to be inherently eligible for trademark registration. “The habit at issue does not strike us as so unique, unusual or unexpected in connection with religious garb” (TRADEMARK TRIALS AND APPEAL BOARD, UNITED STATES PATENT AND TRADEMARK OFFICE, 2009, p.29).

Given that the habit was not inherently unique, did it become distinctive through large, protracted and exclusive use? No, said the TTAB. The use was indeed protracted (at least from 1976). But it was not “large.” “Large” within the American legal context means *very*

large, denoting something that a significant part of the American population has become aware of. This, the TTAB argued, was not the case for the habit. Accordingly, the TTAB concluded that the trademark applied for by the Foundation was not eligible for registration.

Although the Heralds quickly claimed that they had “won” the case, in fact it was only a half victory. They had asked the TTAB that “the Heralds of the Gospel, represented in the United States by opposer Mary Queen of the Third Millennium, should be recognized by this Board as the owner of the habit” (TRADEMARK TRIALS AND APPEAL BOARD, UNITED STATES PATENT AND TRADEMARK OFFICE, 2009, p.13). The Board, however, stated that the habit could not form the object of a legal monopoly: everybody can use it. It noted that the Heralds of the Gospel would have a lot of trouble, should they try in turn to register the habit as *their* trademark. “If the roles somehow ever were reversed, that is, if opposer were to attempt to register the mark, opposer would face some of the same hurdles experienced by applicant in obtaining a registration of the habit” (TRADEMARK TRIALS AND APPEAL BOARD, UNITED STATES PATENT AND TRADEMARK OFFICE, 2009, p.43). The conclusion is that both groups, Heralds of the Gospel and *Fundadores*, are legally allowed to use the same habit in the United States. In 2010, the United States Court of Appeal for the Federal Circuit confirmed the decision, making it final (UNITED STATES COURT OF APPEAL FOR THE FEDERAL CIRCUIT, 2010).

Apart from these seemingly never-ending legal disputes, the history of the Heralds of the Gospel is somewhat extraordinary (ZANOTTO 2011). They grew very rapidly, and have now several thousand celibate members in seventy-eight countries. Both their Vatican recognition and the ordination of several leaders as priests was surprisingly quick. They also achieved some prominence in the activities of the Brazilian Catholic Church, best evidenced by their very

public role during Pope Benedict XVI's visit to Brazil in 2007 and the celebrations for the hundredth anniversary of the Archdiocese of São Paulo in 2008 (although in 2013, under the new pontificate of Francis, the Heralds appeared less prominently in the World Youth Day celebrated in Rio de Janeiro). As some bitter comments by liberal theologians noted, they may downplay their link with Corrêa de Oliveira, but the leaders are, after all, largely the same persons who in the early 1990s were marginalized by the Brazilian bishops for their roles within the TFP.

### *POPE FRANCIS' PONTIFICATE: A TIME OF TROUBLE*

Organizations like the Heralds of the Gospel fared less well in Pope Francis' Catholic Church. Some Brazilian commentators saw a reference to the Heralds when the new Pope visited Brazil and, in speaking to the Latin American Bishops, criticized on July 28, 2013 in Rio de Janeiro "the restoration of outdated manners and forms which, even on the cultural level, are no longer meaningful. In Latin America it is usually to be found in small groups, in some new religious congregations, in exaggerated tendencies toward doctrinal or disciplinary 'safety.' Basically it is static, although it is capable of inversion, in a process of regression. It seeks to 'recover' the lost past" (POPE FRANCIS, 2013). The Heralds' publications, on the other hand, while maintaining their traditional outlook, did cover regularly the new Pope's documents and speeches.

Disturbing rumors, however, started reaching the Vatican in 2015, and were reported by some media. These included accusations that, while proclaiming its loyalty to Pope Francis in public, the Heralds' leaders declared him a heretic in private. They were also accused of performing extra-canonical exorcisms, without the mandatory au-

thorization of the local bishops, of practicing an extravagant personality cult of Plinio and Lucilia Corrêa de Oliveira and of Clá Dias himself, and, worse still, to have hidden incidents of sexual abuse in their novitiates and colleges. On June 2, 2017, Clá Dias resigned as Superior General of the Heralds of the Gospel. On June 23, 2017, without taking a stand on the accusations, the Holy See ordered a ‘visitation,’ i.e. a full inspection of the Heralds of the Gospel, their priestly branch Society of Priestly Apostolic Life, Virgo Flos Carmeli, and the Society of Female Apostolic Life, Regina Virginum.

On September 25, 2019, the Vatican took the decision, made public on September 28, that the Heralds, Flos Carmeli, and Regina Virginum should be placed under the temporary jurisdiction of a Commissioner, Cardinal Raymundo Damasceno Assis, Archbishop Emeritus of Aparecida, with José Aparecido Gonçalves de Almeida, Auxiliary Bishop of Brasília, and Sister Marian Ambrosio I.D.P., Superior General of the Sisters of Divine Providence, as his assistants. The Vatican cited “shortcomings concerning the style of government, the life of the members of the Council, the pastoral care of vocations, the formation of new vocations, administration, the management of works and fundraising” (*VATICAN NEWS* 2019). Pope Francis’ Vatican had taken similar measures with respect to other conservative groups, such as the Italian Franciscans of the Immaculate. Cardinal Damasceno Assis is at work at the time of this writing, but in similar cases organizations placed under a Commissioner have been deeply reformed and aligned with Pope Francis’ agenda, while dissenting members have left the groups.

The *Fundadores* were also increasingly disturbed by Pope Francis’ attitudes and theological proclivities. They answered with a renewed emphasis on criticism of Vatican II – a theme found in Corrêa de Oliveira’s later works, but somewhat less emphasized during the pontificate of Benedict XVI – and what appears to be a retrenchment and

a step back from the strict to the ultra-strict niche. A significant incident was Pope Francis' meeting on October 28, 2014 with the World Meeting of Popular Movements, convened by the Vatican's Pontifical Council for Justice and Peace. The meeting was attended by many Latin American agro-reformist and other movements with which the old TFP had crossed swords during Corrêa de Oliveira's lifetime, denouncing them as crypto-communist (IVO DE MEDEIROS, 2004). The *Fundadores* were deeply disturbed by the Vatican's co-operation with these groups, and their media openly criticized the Pope (Ramos Barreto, 2014). The criticism of Pope Francis, if anything, became stronger during the Synod of Bishops for the Pan-Amazon Region of 2019, which the *Fundadores* saw as a triumph of the "indigenism" Corrêa de Oliveira had strongly opposed. While still supported by a handful of bishops (none of them Brazilian), the *Fundadores* seemed dangerously close to an open rebellion against the Vatican.

There are several interesting sociological questions to be asked. During the pontificates of John Paul II and Benedict XVI there were changes within the Catholic Church, both in general and in Brazil, which made conservative authors such as Corrêa de Oliveira both more acceptable and more mainstream. Scholarly studies evidencing the fundamental orthodoxy of Corrêa de Oliveira's thought also helped. But the Heralds of the Gospel went beyond all this. and presented themselves as the best interpreters of Benedict XVI's pontificate, both in Brazil and beyond. Corrêa de Oliveira, at least before Vatican II, was an 'ultramontanist,' a staunch supporter of the Holy See, if necessary, against the Brazilian bishops (COPPE CALDEIRA, 2005; DOS SANTOS, 2008). Under Benedict XVI, the Heralds assumed a neo-ultramontanist position, implying that they were in Brazil (and elsewhere) the most loyal supporters of the Pope.

Without presupposing the existence of a single conscious main strategist, we may see the emergence of the Heralds of the Gospel as

part of a Catholic strategy in Brazil (and other countries) under John Paul II and Benedict XVI to re-modulate the Church's offer in order to meet the demand in the moderate-conservative and strict niches. These had been left somewhat unattended in the 1980s and early 1990s, thus inadvertently favoring the growth of some Pentecostal movements. The Heralds of the Gospel catered exactly to these niches, and their success confirmed that there existed a demand in search of an offer.

The fact that the Heralds of the Gospel, whose leadership was largely composed of former prominent TFP members, downplayed their relationship with Corrêa de Oliveira allowed some Brazilian bishops to support them, without either revisiting the history of the CNBB or alienating the more liberal members of the clergy and of the episcopate. Charisma is often routinized in the history of the Catholic Church by sanitizing controversial aspects of a movement's founder. All this, however, clashed with Pope Francis' agenda, which took the Heralds and their supporters by surprise. They simply lacked the cultural resources to adapt to the new pontificate, and ended up being disciplined by the Vatican.

On the other hand, those who did not follow Clá Dias, i.e. the *Fundadores*, remained active in Brazil, the United States, Australia, France, and elsewhere. Rumors of their demise were grossly exaggerated: there are still hundreds of full-time celibate members (in their case, male only, since they maintain the founder's policy excluding women from full membership). They cater to the stricter sectors of the strict niche, and compete with the remaining followers of the LeFebvre-Mayer movement for the allegiance of those Catholics willing to remain in the ultra-strict niche. They claim they are part of the Catholic Church, and want to remain there. However, they criticize what they see as dangerous and even heretical trends in the pontificate of Pope Francis, and live in a situation of *de facto* separation from the Vatican.

Religious economy theory helps to explain why the *Fundadores* both did not disappear and remained smaller than the Heralds of the Gospel. Religious demand tends to remain quite stable in the long period. The strict niche is smaller than the moderate-conservative niche, but is still comparatively large. The ultra-strict niche is even smaller, although not insignificant. By operating in these niches, the *Fundadores'* offer continues to meet a specific demand. On the other hand, the demand is unevenly distributed among the niches and there are more Catholics in the moderate-conservative niche than in the strict one. By positioning themselves in the moderate-conservative niche, the Heralds of the Gospel were able to attract a larger audience than the *Fundadores*, who elected to operate in the strict niche only, and with Pope Francis' accession to the pontificate further moved towards the ultra-strict end of the spectrum. The fate of this audience after the Herald's problems with Pope Francis' Vatican remains, however, uncertain.

Corrêa de Oliveira's posterity, in its two competing incarnations of the Heralds and the *Fundadores*, still plays a role in the restructuring of the intra-Catholic Brazilian religious market, although its future now seems very much uncertain. Its history confirms that, despite an almost exclusive focus by media and scholars for decades on the liberal niche of the market, CEBs and liberation theology, other niches also exist in Brazil. Of course *Fundadores*, Heralds of the Gospel, Vatican officers and Brazilian bishops, in the event that they read this chapter, would probably claim that, by acting as they did, they did not have in mind markets, niches, or even church growth strategies, but the Gospel and the truth only. Nothing in this paper is meant to deny this very legitimate claim. Yet, actions motivated by religious purposes are still open to sociological analysis, which may help explaining whether some forms of missionary activity or apostolate succeed while others fail, decline, or meet with a limited success only.

## REFERENCES

- BECKER, Gary. 1976. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- BOFF, Clodovis M. OSM. 2007. "Teologia da Libertação e volta ao fundamento." *Revista Eclesiástica Brasileira* 67(268): 1001–22.
- BRUNEAU, Thomas C. 1974. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*. London: Cambridge University Press.
- CHAOUCH, Malik Tahar. 2008. *L'Actualité de la théologie de la libération en Amérique latine: déclin et héritages* (Cahiers de l'Institut Religioscope 1). Fribourg: Institut Religioscope.
- CHESNUT, R. Andrew. 1997. *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.
- CHESNUT, R. Andrew. 2003. *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. New York: Oxford University Press.
- CNBB. 1985. "Nota." *Osservatore Romano*, Spanish edition, 408:12 [July 7].
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH. 1984. *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation."* Vatican City: Congregation for the Doctrine of Faith.
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH. 1985. *Notification on the Book "Church: Charism and Power" by Father Leonardo Boff O.F.M.* Vatican City: Congregation for the Doctrine of Faith.
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF FAITH. 1986. *Instruction on Christian Freedom and Liberation: "The Truth Makes Us Free."* Vatican City: Congregation for the Doctrine of Faith.
- COPPE CALDEIRA, Rodrigo. 2005. "O influxo ultramontano no Brasil: o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira." M.A. Thesis. Juiz de Fora, Minas Gerais: Universidade Federal de Juiz de Fora.
- COPPE CALDEIRA, Rodrigo. 2009. "Os baluartes da tradição: a anti-modernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II." Ph.D. Diss. Juiz

de Fora, Minas Gerais: Universidade Federal de Juiz de Fora.

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. 1943. *Em defesa de Ação Católica*. São Paulo: Ave Maria.

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. 1959. “Revolução e Contra-Revolução.” Special issue (no. 100) of *Catolicismo* (1959).

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. 2008–9 and 2011. *Opera Omnia* [vol. I, II and III]. São Paulo: Retornarei.

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. 2015. *Minha vida pública. Compilação de relatos autobiográficos*. São Paulo: Artpress.

DE MATTEI, Roberto. 1998. *The Crusader of the 20<sup>th</sup> Century: Plínio Corrêa de Oliveira*. Leominster, UK: Gracewing.

DE MATTEI, Roberto. 2017. *Plínio Corrêa de Oliveira. Apostolo di Fátima, Profeta del Regno di Maria*. Rome: Fiducia.

DE SOUZA LIMA, Lizanias. 1984. “Plínio Corrêa de Oliveira. Um cruzado do século XX.” M.A. Thesis. São Paulo: Universidade de São Paulo.

DOS SANTOS, João Geraldo, Jr. 2008. “Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP): um Movimento Ultramontano na Igreja Católica do Brasil?” M.A. Thesis. São Paulo: Universidade Católica de São Paulo.

FINKE, Roger, and Rodney Stark. 1992. *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

FRANCIS [POPE]. 2013. “Address to the Leadership of the Episcopal Conferences of Latin America during the General Coordination Meeting,” Rio de Janeiro, July 28, 2013. Accessed September 29, 2019. [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-celam-rio.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html).

IANNACCONE, Laurence R. 1992. “Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives.” *Journal of Political Economy* 100:271–92.

IANNACCONE, Laurence R. 1994. “Why Strict Churches are Strong.” *American Journal of Sociology*, 99:1180–211.

IANNACCONE, Laurence R. 1997. "Toward an Economic Theory of 'Fundamentalism.'" *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153:100–16.

IANNACCONE, Laurence R. 2000. "Religious Extremism: Origins and Consequences." *Contemporary Jewry* 21:8–29.

IANNACCONE, Laurence R., and Massimo INTROVIGNE. 2004. *Il mercato dei martiri. L'industria del terrorismo suicida*. Turin: Lindau.

INTROVIGNE, Massimo. 1998. *Una battaglia nella notte. Plinio Corrêa de Oliveira e la crisi del XX secolo nella Chiesa*. Milan: Sugarco.

INTROVIGNE, Massimo. 2004. *Fondamentalismi. I diversi volti dell'intransigenza religiosa*. Casale Monferrato: Piemme.

IVO DE MEDEIROS, Maria do Carmo. 2004. "Duas leituras do Fórum Social Mundial: Caros Amigos e Catolicismo." Campinas, São Paulo: Universidade Estadual de Campinas.

KELLEY, Dean M. 1972. *Why Conservative Churches Are Growing: A Study in Sociology of Religion*. New York: Harper & Row.

LÓPEZ GARZÓN, Daniel Sebastian. 2015. "Aproximación al pensamiento de Plinio Corrêa de Oliveira a través de su obra Revolución y Contra-Revolución." B.A. Thesis. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

LUHMANN, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MOREIRA DA SILVA, Alfredo, Jr. 2006. "Catolicismo, Poder e Tradição: um estudo sobre as ações do conservadorismo católico brasileiro durante o bispado de D. Geraldo Sigaud em Jacarezinho (1947-1961)." Ph.D. Diss. Assis, São Paulo: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

NIEBUHR, Helmut Richard. 1929. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt and Company.

NIEHAUS, Thomas, and Brady TYSON. 1980. "The Catholic Right in Contemporary Brazil: The Case of the Society for the Defense of Tradition, Family, and Property (TFP)." In *Religion in Latin American Life*

*and Literature*, edited by Lyle C. Brown, 394–409. Waco, Texas: Baylor University Press.

OTTONI DE CASTRO, Marcelo Lúcio. 1991. “Política e imaginação: um estudo sobre a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP).” Brasília: Universidade de Brasília.

PHILLIPS, Andrea F. 2015. *Plinio: A Man for Our Times*. Spring Grove, Pennsylvania: The American Society for the Defense of Tradition, Family and Property.

PIZZETTA ALTOÉ, André. 2006. “Tradição Família e Propriedade (TFP). Uma instituição em movimento.” Ph.D. Diss. Niterói, Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense,

RAMOS BARRETO, Nelson. 2014. “Incontro mondiale dei Movimenti popolari in Vaticano. Tentativo di far rivivere movimenti rivoluzionari?” *Rivista TFP*, December 2014. Accessed September 29, 2019. <http://www.atfp.it/rivista-tfp/2014/231-dicembre-2014/1013-tentativo-di-far-rivivere-movimenti-rivoluzionari.html>.

SCOGNAMIGLIO CLÁ DIAS, João. 1995. *Dona Lucilia* 3 vol. São Paulo: Artpress.

SCOGNAMIGLIO CLÁ DIAS, João. 2013. *Donna Lucilia*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, and Rome: Araldi del Vangelo.

SCOGNAMIGLIO CLÁ DIAS, João. 2016. *O dom de sabedoria na mente, vida e obra de Plínio Corrêa de Oliveira*. 5 vol. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, and São Paulo: Instituto Lumen Sapientiae.

SCOGNAMIGLIO CLÁ DIAS, João. 2017. *Plínio Corrêa de Oliveira. Um profeta para os nossos dias*. São Paulo: Instituto Lumen Sapientiae and Arautos do Evangelho.

STARK, Rodney, and Roger FINKE. 2000a. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.

STARK, Rodney, and Roger FINKE. 2000b. “Catholic Religious Vocation: Decline and Revival.” *Review of Religious Research* 42(2):125–45.

STARK, Rodney, and Massimo INTROVIGNE. 2003. *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*. Casale Monferrato:

Piemme.

TODARO WILLIAMS, Margaret. "Integralism and the Brazilian Catholic Church." *The Hispanic American Historical Review* 54(3):431–52.

TRADEMARK TRIALS AND APPEAL BOARD, UNITED STATES PATENT AND TRADEMARK OFFICE. 2009. *Mary Queen of the Third Millennium, Inc. v. The Foundation for a Christian Civilization, Inc.* (Opposition no. 91157073). Opinion filed on March 25, 2009. Accessed September 29, 2019. <http://ttabvue.uspto.gov/ttabvue/ttabvue-91157073-OPP-121.pdf>.

UNITED STATES COURT OF APPEAL FOR THE FEDERAL CIRCUIT. 2010. *Mary Queen of the Third Millennium, Inc. v. The Foundation for a Christian Civilization, Inc.* (Opposition no. 91157073). Judgement of January 7, 2010. Accessed September 29, 2019. <https://cases.justia.com/federal/appellate-courts/cafc/09-1432/09-1432-2011-03-27.pdf?ts=1411138552>.

VATICAN NEWS. 2019. "Pope Approves Commissioner for 'Heralds of the Gospel.'" September 28. Accessed September 29, 2019. <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2019-09/pope-approves-commissioner-heralds-gospel.html>.

WHITE, David Allen. 1998. *The Mouth of the Lion: Bishop Antonio de Castro Mayer and the Last Catholic Diocese*. Kansas City: Angelus Press.

WILDE, Melissa. 2007a. "Who Wanted What and Why at the Second Vatican Council?" *Sociologica* 1 (online). DOI: 10.2383/24189.

WILDE, Melissa. 2007b. *Vatican II: A Sociological Analysis of Religious Change*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

ZANOTTO, Gizele. 2003. "É o caos!!! A luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira." M.A. Thesis. Florianópolis, Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.

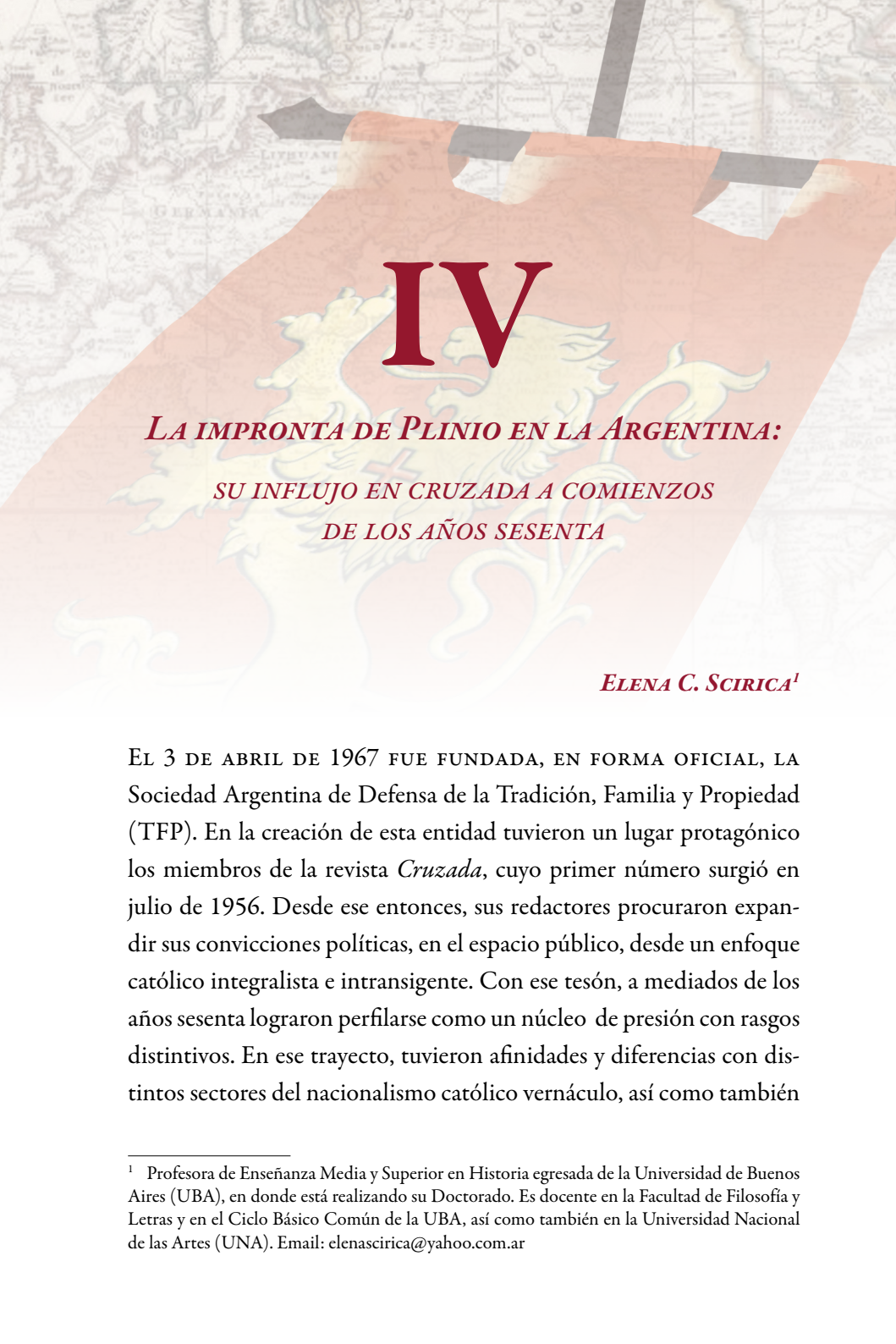
ZANOTTO, Gizele. 2007. "Tradição, Família e Propriedade (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico (1960-1995)." Ph.D. Diss. Florianópolis, Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.

ZANOTTO, Gizele. 2011. "Os Arautos do Evangelho no espectro

católico contemporâneo.” *Revista Brasileira de História das Religiões* X: 279–98.

ZART, Ricardo Emilio. 2012. “A horizontalização na aplicação dos direitos fundamentais nas relações privadas e a democracia nos órgãos decisórios de pessoas jurídicas de direito privado: O caso TFP.” *Anais eletrônicos do III Simpósio Internacional de Direito: dimensões materiais e eficácia dos direitos fundamentais, Chapecó – Santa Catarina – 26 de outubro de 2012* 2:105–25. Accessed September 29, 2019. <http://editora.unoesc.edu.br/index.php/simposiointernacionaldedireito/article/view/2233>.





# IV

## *LA IMPRONTA DE PLINIO EN LA ARGENTINA: SU INFLUJO EN CRUZADA A COMIENZOS DE LOS AÑOS SESENTA*

*ELENA C. SCIRICA<sup>1</sup>*

EL 3 DE ABRIL DE 1967 FUE FUNDADA, EN FORMA OFICIAL, LA Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP). En la creación de esta entidad tuvieron un lugar protagónico los miembros de la revista *Cruzada*, cuyo primer número surgió en julio de 1956. Desde ese entonces, sus redactores procuraron expandir sus convicciones políticas, en el espacio público, desde un enfoque católico integralista e intransigente. Con ese tesón, a mediados de los años sesenta lograron perfilarse como un núcleo de presión con rasgos distintivos. En ese trayecto, tuvieron afinidades y diferencias con distintos sectores del nacionalismo católico vernáculo, así como también

---

<sup>1</sup> Profesora de Enseñanza Media y Superior en Historia egresada de la Universidad de Buenos Aires (UBA), en donde está realizando su Doctorado. Es docente en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Ciclo Básico Común de la UBA, así como también en la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Email: elenascirica@yahoo.com.ar

acercamientos con figuras vinculadas a redes de acción que operaban a escala trasnacional. En particular, con Plinio Corrêa de Oliveira, impulsor de la *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (SBDTFP), a cuya red y modalidad organizativa se acoplaron.

¿Cómo se desplegó el derrotero del círculo aglutinado en torno de *Cruzada*, desde sus orígenes hasta la constitución de la TFP? ¿En torno de qué problemas discurrieron sus coincidencias y divergencias con otros sectores del nacionalismo católico argentino? ¿Cómo se produjo y qué impacto tuvo su vínculo con Plinio?

El planteo de estos interrogantes –a cuyo tratamiento nos abocaremos en este trabajo– no sólo apunta a profundizar en el conocimiento de este grupo, sino también a indagar en el universo del catolicismo anticomunista argentino y las fricciones internas que experimentó en el escenario nacional. Justamente, partimos del supuesto de que su cabal comprensión requiere abordarlo con un enfoque histórico, que analice el círculo en estudio con relación a otras fuerzas políticas e ideológicas con las que interactuó (LVOVICH, 2011), a la vez que explore en sus redes de sociabilidad, formales e informales, en tanto espacios a través de los cuales se relacionaron y construyeron identidades en forma permanente (BETT, 2015; PADRÓN, 2017). Al mismo tiempo, el examen de *Cruzada* y su despliegue nos permite explorar en ciertas modalidades de circulación trasnacional de actores posicionados en la intransigencia católica en los años sesenta (BOHOSLAVSKY, 2018; ZANOTTO, 2015).

Tomaremos como *corpus* central las reflexiones vertidas en su boletín –principal espacio de expresión y condensación de este círculo contrarrevolucionario–, así como también menciones presentes en otras revistas y diarios del período. Justamente, por su misma naturaleza, las publicaciones periódicas delimitan un ámbito de disputa ceñido a la coyuntura. Por lo tanto, su análisis permite una evaluación

de los discursos en función del contexto, de las tensiones atravesadas y de los interlocutores buscados (SARLO, 1992: 11).

### **CATOLICISMO, HISPANISMO Y ALCURNIA EN LOS PROMOTORES DE CRUZADA<sup>2</sup>**

Tras el golpe de Estado de 1955 emergieron nuevos emprendimientos, aglutinados en torno de soportes impresos, que obraron como medio de encuentro, socialización y difusión de perspectivas. Algunos de carácter efímero, otros con mayor perdurabilidad, cristalizaron la existencia de redes de grupos reunidos por amistades familiares, camaraderías estudiantiles, sensibilidades religiosas, afinidades políticas, conexiones profesionales, participación en retiros espirituales o asistencia a foros de estudio y discusión, entre otras vinculaciones. Entre esas iniciativas gráficas, en el universo nacionalista descolló por su popularidad *Azul y Blanco*, mientras que otros impresos de esa orientación tuvieron una recepción mínima<sup>3</sup>. Insertos en ese espacio, e impregnados de una perspectiva dualista sostenida en la lucha del bien contra el mal –asimilada a la defensa de Cristo en oposición a la Revolución Anticristiana– surgió la revista *Cruzada*, cuya primera edición se concretó en julio de 1956.

En sus primeros números este impreso adscribió al lema del efímero presidente provisional, general Eduardo Lonardi, “Ni vencedores ni vencidos” –que procuró, sin éxito, evitar una política revanchista contra el peronismo, que acaba de ser depuesto– y buscó difundir su prédica en sectores más amplios. Pero su prosapia y su énfasis católico totalizador, junto con lo novel del equipo redactor y lo selecto de sus

<sup>2</sup> En este apartado retomo lo publicado en SCIRICA, E. (2019).

<sup>3</sup> A modo de ejemplo, *Azul y Blanco* llegó a tener tirajes de 100.000 ejemplares en su primera época, mientras que medios como *Combate*, dirigido por el ultranacionalista católico Jordán Bruno Genta, tuvo una circulación sumamente restringida.

espacios de pertenencia, no contribuyeron a una circulación mayor. En la práctica, este boletín nucleó un espacio específico de jóvenes autodefinidos como tradicionalistas y orientados a la acción en la esfera pública en procura de su cometido de “*omnia instaurare in Christo*”. Tal como la revista expuso:

Nos definimos en el primer editorial de CRUZADA como católicos y argentinos. Tenemos una Fe y una patria. Una Fe que es legado de nuestros mayores [...] buscamos la supremacía de la Verdad, y queremos [por la patria]; una política católica que deje a salvo los derechos de Dios y de su Iglesia, y estructure la ciudad cristiana en función del bien común (EDITORIAL, n.4, octubre 1956: 1).

Su auto representación como defensora de la tradición, su convencimiento de la imperiosa necesidad de restaurar las verdades eternas en todas y cada una de las esferas de la vida del hombre –considerando siempre la anterioridad y superioridad de las leyes divinas sobre las humanas– y su certidumbre de que ellas se encontraban en las formulaciones emanadas por los pontífices, la situaban en un horizonte religioso integralista, intransigente y contrarrevolucionario, según la conceptualización elaborada por Emile Poulat (1969). Esa perspectiva estaba presente en el título de la revista, *Cruzada*, que expresaba el propósito de asumir la batalla contra los infieles. En tal sentido, sus alocuciones se caracterizaron por la permanente construcción de dicotomías como modos de aprehensión de la realidad –vg. civilización moderna versus civilización cristiana; revolución versus contrarrevolución–. Si se tiene en cuenta que todo campo político supone un enfrentamiento entre distintas propuestas (VERÓN, 1987: 16), lo que implica una lucha entre enunciadores que construyen un adversario al mismo tiempo que buscan sumar seguidores, podemos colegir que este

círculo compuso a su oponente como un enemigo irreductible presente en múltiples prácticas de la vida cotidiana. A la vez, sus destinatarios eran católicos practicantes inquietos por las transformaciones imperantes e interesados en salvaguardar los pilares idealizados del orden social.

Consideramos importante puntualizar que este emprendimiento gráfico no fue animado por sacerdotes o religiosos, sino por laicos –en el sentido católico del término–. Ello no implica desconocer que contaban con la aquiescencia de algunos sacerdotes y miembros de la jerarquía eclesiástica, tal como los padres Julio Meinvielle y Alberto García Vieyra, O. P., o la venia de monseñor Antonio Caggiano, Cardenal Primado y, desde 1959, Arzobispo de Buenos Aires. Pero ese vínculo no quedó enmarcado en un lazo institucional. A su vez, la participación del grupo de *Cruzada* en el movimiento católico, ya fuere a través de intercambios en revistas, asistencia a conferencias, concurrencia a retiros espirituales o membresía en asociaciones identificadas con esa fe coadyuvó tanto a la consolidación de lazos interpersonales –sobre los que buscaron irradiar su prédica o atraer a potenciales participantes– como a la construcción de criterios de análisis, comunes entre ellos pero divergentes con otros que participaban del mismo credo. Lo cual da cuenta de la relevancia de los espacios de sociabilidad como vehículo de expresión de voces que contribuyeron a ampliar la esfera de la opinión pública católica, así como también de la creciente importancia del “laicado como una fuerza diferenciada de la jerarquía” en los años cincuenta (ZANCA, 2006: 32).

Ahora bien, ¿quiénes eran los jóvenes promotores del impreso en estudio? En su mayoría eran estudiantes de Derecho convencidos de que debían torcer el rumbo ideológico y político del mundo –carcomido por la debacle de Occidente frente al avance del liberalismo, el laicismo y el comunismo– y, dentro de éste, de la Argentina. En un sentido amplio, participaban del horizonte nacionalista de derecha de

porte católico, hispanista, antiliberal y anticomunista que había cobrado cuerpo en el país en grupos e ideólogos militantes en torno a los años treinta, período en el cual cobró vigor el “mito de la nación católica” (ZANATTA, 1996). Desde esa supuesta unidad orgánica entre religión –católica– y patria, se visualizó al liberalismo y a las ideologías de izquierda como enemigos disgregadores de la nación. Pero ese sustrato no explicaba todo. También los impulsaba el malestar que les había causado la experiencia peronista y las perspectivas abiertas tras su caída, espoleadas por el temor al avance del comunismo.

Varios redactores de *Cruzada* provenían de familias patricias que habían participado, en décadas previas, en organizaciones laicas de elite, tal como denominó Susana Bianchi (2002: 144) a “aquellas que agrupaban a una minoría selecta reconocida (y autorreconocida) en términos de prestigio y poder”. Ese antecedente resultaba ostensible en el caso del principal impulsor y Secretario de redacción del impreso, el por entonces joven de 18 años, Cosme Beccar Varela (h). Miembro de una distinguida familia argentina con participación política activa durante el siglo XIX, su abuelo, el abogado Horacio Beccar Varela (1875-1949), en su juventud había colaborado en algunos emprendimientos periodísticos –*El Diario*, *El Tiempo*, *La Opinión*–, así como también se había desempeñado en puestos públicos y cargos políticos (ESTUDIO BECCAR VARELA, 1997: 27-28). También había participado en la Unión Popular Católica Argentina, fundada por Monseñor Miguel de Andrea en 1919, y junto con su hijo Cosme Beccar Varela –padre del redactor de *Cruzada*–, también abogado, fue uno de los socios fundadores de la Corporación de Abogados Católicos. Su trayectoria, sin embargo, no permite identificarlo como un “orgánico” de la institución eclesiástica, sino más bien como un “notable” vinculado a sus estructuras. El Estudio Jurídico Beccar Varela, instituido por Horacio en 1897 y engrosado por sus descendientes, se especializó en derecho societario y bancario. De tal guisa, obró como corresponsal

de letrados y firmas comerciales de los Estados Unidos y contribuyó a la instalación en el país del *Nacional City Bank*, del cual ofició como asesor jurídico. Abierto a las relaciones internacionales, durante la Segunda Guerra Mundial Horacio Beccar Varela y sus hijos adhirieron al bando “aliado”, a la par que en 1945 brindaron su apoyo a la antiperonista Unión Democrática, pese a las instrucciones episcopales en sentido contrario (Bianchi, 2002: 153-154). El conflicto final entre Perón y la Iglesia católica acentuó su pleno rechazo contra ese gobierno.

La mención a estos antecedentes no deviene de considerar que en el interior del tronco familiar hubiera una necesaria unanimidad de criterios y posiciones –lo que implicaría sustraer “agencia” e individualidad a los actores–, sino de remarcar la nutrida agenda de relaciones sociales que portaba.

En el lanzamiento de *Cruzada* también tuvieron un lugar relevante Federico Ezcurra –solo participó dos años–, integrante de otra tradicional familia argentina y quien, a la sazón, acompañaba a Cosmín como secretario de redacción; el adolescente Hortensio Ibarguren –nieto del político, ensayista e historiador revisionista Carlos Ibarguren e hijo de Carlos Federico Ibarguren, integrantes de un linaje patricio– y el estudiante secundario y fogoso anticomunista Jorge Labanca –en su caso, no provenía de una casa de “estirpe”, pero los lazos que desplegó a partir de esta sociabilidad lo ayudaron en su “carrera abierta al talento”–.<sup>4</sup> Otras figuras que pronto tuvieron una participación activa fueron el húngaro de origen noble Andrés de Asboth –su familia emigró a la Argentina tras el ascenso del comunismo–, Félix E. Dufourcq, José Luis Bravo Collado, Juan Carlos Clausen, Carlos Al-

<sup>4</sup> Jorge N. Labanca (n. 1939) estudió en el Colegio Nacional Buenos Aires. Siguió la carrera de Derecho en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y luego se doctoró en la Universidad Central de Madrid (España). Ejerció la docencia en la Universidad Católica Argentina y en la UBA. Fue Director General de Provincias del Ministerio del Interior (1967-1968), bajo el gobierno del general Juan C. Onganía, y obró como asesor jurídico del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (1969-1970). Su carrera profesional continuó. Mención elíptica en AMADEO DE BECCAR VARELA, 1998: 153-154 y 167.

berto Díaz Vélez y Bernardino Montejano. Además, de manera creciente hubo artículos de Rodrigo de Nájera, Augusto Padilla y Manuel A. A. Gondra.

Si bien en sus comienzos fueron un grupo reducido, su pertenencia a familias de prestigio –cuya memoria histórica portaban–, así como la vehemencia con que buscaron difundir sus convicciones, les permitieron constituirse en un espacio específico de enunciación. No resulta casual que a poco de comenzar a publicarse, *Cruzada* recibiera salutations del semanario *Azul y Blanco* (S/A, n.9, 1 agosto 1956: 4).

Por su parte, *Cruzada* reprodujo convocatorias de ese impreso pero también marcó diferencias puntuales con algunas de sus apreciaciones (S/A, n. 4, octubre 1956: 3). Este tipo de posicionamientos fueron comunes en el equipo partícipe de la revista, que cuestionaba cualquier tipo de inclinación considerada desviada, equívoca o incorrecta. Frente a ello, ensalzaban su postura como fiel intérprete de la “Verdad”, a cuya difusión contribuían.

### ***PORTADA, ESTILO Y PRIMERAS CONEXIONES INTERNACIONALES DEL GRUPO REDACTOR***

*Cruzada* era un boletín de tirada reducida. Con una presentación modesta, no contenía avisos publicitarios y se sostenía por el tesón de sus redactores, quienes se esforzaban por venderla en calzadas céntricas y concurridas de la Capital Federal, así como en algunas librerías de sello católico. El impreso, tamaño medio tabloide, era mensual y se editaba de marzo a diciembre de cada año, aunque no siempre cumplían con esa meta. De hecho, a partir del número 5 apelaron a las suscripciones para afrontar “El ahogo sistemático a que están condenadas las publicaciones que, como la nuestra, se proponen disputar el dominio de lo social y político a las ideologías malsanas” (n.5, marzo 1957: 6).

Si bien el boletín experimentó modificaciones en su presentación y diagramación, su portada siempre tuvo, junto al título, una imagen de un caballero medieval con un epígrafe en castellano antiguo, tomado de *El Victorial de Caballeros*, de Gutierre Díaz de Gamez, referido a la obligación de luchar en defensa de la fe. Asimismo, la revista tenía una cierta constancia en su estilo y patrón de exposición. La primera página comenzaba con una editorial, referida siempre a un suceso o reflexión de coyuntura, nacional o internacional –el devenir de la Revolución Libertadora; la Convención Constituyente; la polémica por la libertad de enseñanza y el laicismo, entre otras–. Ese tratamiento remitía, a su vez, a los problemas derivados del avance del liberalismo y sus conatos antinacionales, o más específicamente, al alejamiento de la doctrina católica como norma de conducta individual y colectiva. Por tal motivo, los redactores ensalzaban que era perentorio luchar en defensa de la “Verdad” y la salud de la patria, tal como lo enunciaban el título y logo de la revista. Así, si retomamos la perspectiva del análisis del discurso de Eliseo Verón (1987), este soporte mostraba un “contrato de lectura” articulado en torno de un enunciador pedagógico que buscaba informar, guiar y explicar al destinatario cuál debía ser la manera de ver las cosas y cómo cabía obrar en consecuencia.

Más adelante, cuando el grupo estrechó relaciones con el círculo aglutinado en torno de la revista brasileña *Catolicismo* y su líder, Plinio Corrêa de Oliveira, numerosas portadas y artículos expresaron una correspondencia con aquel impreso. Pero antes de ello, *Cruzada* experimentó otros momentos, marcado el primero por su lanzamiento autónomo, seguido luego, durante un breve período, por su alineamiento con otra red contrarrevolucionaria de origen francés.

Hasta su cuarto número, el boletín buscó posicionarse como un medio aglutinador de jóvenes involucrados en el acontecer político y social para defender los “valores tradicionales” argentinos. En tal sentido, sus redactores se propusieron realizar una tarea de análisis, es-

clarecimiento y denuncia de personas y hechos lesivos o perjudiciales, siempre según su visión que decía desprenderse de los postulados de la doctrina católica. Con esta acometida, sus editoriales oscilaron entre una clara toma de posición política frente a la coyuntura y otros de demarcación y combate frente a quienes consideraban como mojigatos, cobardes o enemigos.<sup>5</sup> Tras esta presentación, *Cruzada* contenía artículos de sus redactores y diversas secciones o apartados que no eran fijos. Estos podían ser fragmentos de miembros de la jerarquía eclesiástica; transcripciones de artículos que consideraban formativos; reseñas y recomendaciones de libros, separatas con poemas o pequeños recuadros referidos a cuestiones puntuales.

A partir de su quinto número, de marzo de 1957, y en los posteriores de ese año, *Cruzada* incorporó una importante novedad. La misma radicó en su alineamiento con el movimiento contrarrevolucionario de origen francés “Ciudad Católica” (CC). Así, anunció su empeño en lograr el involucramiento, la formación y organización de “hombres decididos” que:

tomando como modelo el organismo que naciera en Francia hace pocos años, -9 ó 10- al servicio de la Iglesia, que bajo el nombre de “Ciudad Católica” fundó numerosos centros de irradiación cristiana [...] queremos iniciar un movimiento similar en Argentina [...] empiecen ya a formar los grupos que en las bases extractadas de la revista “Verbe”, del movimiento “Ciudad Católica”, que a continuación publicamos, se definen (n.5, marzo 1957: 4-5).

Junto con esta apuesta, el mensuario reprodujo extractos traducidos de *Verbe* que puntualizaban la necesidad de lograr un “renacimiento católico en el orden temporal” con una tarea específica del laicado.

<sup>5</sup> El primer caso, EDITORIAL, n. 3, septiembre 1956: 1-2; el segundo, EDITORIAL, n. 4, octubre 1956: p. 1.

Pero, a diferencia de las asociaciones de la Acción Católica, no debía “comprometer a la Jerarquía”. Ello requería una elite de hombres, agrupados con una organización celular, que se constituiría a partir de relaciones amistosas, las que formarían grupos de estudio, formación y acción con miras a irradiar sus propuestas en las “instituciones políticas y sociales”. A la postre, sin embargo, ese alineamiento quedó trunco. Según Cosme Beccar Varela (h.), él nunca participó en ese movimiento (CERSÓSIMO, 2015: 60). En esa aseveración, coincidente con la de su esposa, alega que el entronque con la CC se produjo cuando él se hallaba becado en España. Acorde con ese relato, su retorno al país puso punto final a ese enlace.

Otros testimonios, en cambio, coinciden en afirmar que Cosmín efectivamente integró el primer grupo de CC en Argentina, pero ese vínculo no perduró (HERNÁNDEZ, 2007: 53). Según las mentadas memorias de quien luego fuera su esposa, el viaje del joven secretario de redacción al exterior se produjo en agosto de 1957 –después del anuncio en *Cruzada* de ese entronque–. A su vez, para ese entonces, Beccar Varela ya había sido contactado por los redactores del mensual *Catolicismo*. De tal guisa, en su viaje hizo una escala en Santos, donde conoció a Corrêa de Oliveira, figura central de ese impreso, quien le habría “hablado en pro de una convivencia ibérico-luso-hispanoamericana” (AMADEO DE BECCAR VARELA, 1998: 103).

Ese último acercamiento comenzó a cuajar en 1959. El número de octubre de ese año quedó organizado en torno de tres grandes títulos. El primero y el tercero de ellos se rotulaban, respectivamente, “La Revolución Anticristiana” y “La contrarrevolución católica”, y obraban como marco ideológico religioso articulador del análisis sobre la situación nacional y mundial. Aunque ambos estaban firmados por *Cruzada*, lo que daba cuenta de una perspectiva supuestamente mancomunada del equipo redactor, una aclaración al final de la revista ponderaba que “las ideas centrales de este escrito pertenecen al

magnífico ensayo del doctor Plinio Corrêa de Oliveira ‘Revolução e Contrarrevolução’” (CRUZADA, n. 13, octubre 1959:12). A su vez, el restante artículo de la revista –segundo en la secuencia de edición– llevaba la rúbrica de monseñor Antonio de Castro Mayer, patrocinador del impreso brasileño (octubre 1959: 6-8).

Para ese entonces, Plinio ampliaba su eco en diversos círculos autodefinidos como católicos tradicionalistas. Por ejemplo, *Verbo* editado en la Argentina reprodujo, en julio de ese año, la introducción de la obra culmine de Corrêa de Oliveira y puntualizó su coincidencia de perspectivas, indicando “su lucha es la nuestra” (n. 4, Agosto 1959: 52-56). Lo cual evidencia la expansión, desde fines de los años cincuenta, de redes contrarrevolucionarias que operaban, o pretendían hacerlo, a escala transnacional. Esa difusión no sólo se sustentaba en idearios compartidos y sensibilidades comunes, sino que requería de contactos que facilitaran los vínculos, soportes que los sostuvieran e intercambios de experiencias y orientaciones. En este sentido, tal como lo ha planteado Patricia Orbe (2015), las revistas nacionalistas católicas obraron como una expresión del asociacionismo político periodístico que materializó diversos tipos de interacciones, sostenidas con distinto grado de formalidad. No fueron, pues, simples recopiladoras de artículos sino lugares de ideas, cuyo análisis permite reflexionar, también, sobre la circulación y recepción de estos pensamientos y concepciones. Al mismo tiempo, a través de estos impresos sus participantes buscaron prestigio y conexiones. Razones, dicho sea de paso, que contribuyen a comprender el vínculo con Plinio y su creciente influjo en *Cruzada*. Pero ese lazo no fue automático.

El joven equipo de redactores argentinos reconocía la erudición, experiencia y tesitura del grupo brasileño. Asimismo, consideraba la importancia de otras obras, emprendimientos y referentes del catolicismo intransigente. Pero –tal como analizaremos en el próximo acápite– ese nexo fue desdibujándose a medida que afianzaron vínculos

con el núcleo de *Catolicismo*. Estos se lubricaron a través de contactos personales, intercambio de experiencias, consejos y, a la postre, viajes a la sede central de la SBDTFP, constituida en 1960 con el equipo del referido impreso brasileño. Al respecto, cabe observar el contraste entre sus primeras reyertas, recludas al pequeño universo de grupos específicos de nacionalistas católicos –previas a su compenetración con el grupo de *Catolicismo*– y las desplegadas cuando el grupo ya se había emparentado con la estrategia de Plinio.

### *CRUZADA Y LA QUERELLA CON EL LÍDER DE TACUARA*<sup>6</sup>

En los números de marzo, abril y mayo de 1960, *Cruzada* presentó, entre otros, una serie de artículos del flamante colaborador Rodrigo de Nájera. El primero de ellos, referido a la discusión sobre la autoridad y la propiedad, denotaba la impronta argumentativa de Corrêa de Oliveira –con su énfasis en los factores pasionales como motor del proceso revolucionario–, aunque con una apropiación selectiva. En este sentido, ponderaba que la “pasión del orgullo” derivaba en el repudio a la autoridad –en la mentalidad de izquierda– o en la búsqueda de dominación –en la de derecha–, en lugar de hacer un análisis inteligente que fuera al fondo espiritual e intelectual del problema. Asimismo, remarcaba que “la proclamación de la igualdad implica la negación de las desigualdades fundadas en el derecho natural” (n. 16, Marzo 1960: 2-3), y puntualizaba al derecho de propiedad como una consecuencia de la dignidad humana, en tanto –citando a Pío XII–, constituía una “prolongación personal del derecho de disponer de sí mismo y de los bienes propios”. Huelga especificar que en esta argumentación no aparecía la tensión entre la reivindicación del derecho de propiedad –como inherente a la referida dignidad– y la negación

<sup>6</sup> En este apartado y los siguientes retomamos lo expuesto en SCIRICA (en prensa).

de ese derecho a otros seres humanos –en nombre de las defensas de las desigualdades humanas–.

En el número siguiente, De Nájera retomó esas argumentaciones, aunque se concentró en las perspectivas problemáticas sobre la “empresa, obrero, patrón” (n. 17, Abril 1960: 7-8). Cuestiones, remarcaba, de suma actualidad en la Argentina, signada por el progreso industrial y un fuerte protagonismo de empresarios y masas obreras. En tal sentido, ensalzó el derecho de propiedad en oposición a quienes sostenían –sin especificar a quiénes aludía– que la producción debía ser conducida socialmente. Frente a ello, puntualizó que la comunidad de intereses entre jefes y obreros no refería a la empresa, “donde el propietario debe ser libre de sus decisiones económicas”, sino de la profesión y la economía nacional, en la que ambos tenían responsabilidades comunes. Finalmente, concluyó su argumentación legitimándose en la doctrina social de la Iglesia. De allí que su tercer artículo cuestionó directamente a la corriente católica que proponía la propiedad societaria de los medios de producción. En su perspectiva, esa orientación era homóloga a la del marxismo y constituía una avanzada de la Revolución Anticristiana, ya que “por la supresión de las jerarquías económicas se produce la igualitarización entre los individuos” (n. 18, Mayo 1960: 7-8). Así, citó a León XIII para justificar las desigualdades sociales como acordes al plan divino (cfr.). Además, ponderó que la fuente de autoridad, incluyendo la del patrón, viene de Dios. Por ende, cualquier cuestionamiento al respecto sólo podía entenderse por el avance del laicismo, el ateísmo y la impiedad. Ahora bien, ¿a qué sectores del catolicismo aludía de Nájera con sus afirmaciones?

En términos generales, las reflexiones mencionadas formaban parte de un amplio arco de discernimientos y debates en el interior del catolicismo, intensificados por el clímax desarrollista y las discusiones sobre las vías idóneas de cambio social. Dentro de ese vasto espectro, caldeado por la Guerra Fría y las propuestas que pretendían erigirse

como superadoras del individualismo liberal y el colectivismo estatista, en los vecinos Chile y Brasil hubo importantes discusiones e iniciativas que implicaron relecturas y reinterpretaciones sobre el derecho de propiedad, con correlatos directos en las visiones sobre la estructura agraria de esos países. En la Argentina, el despliegue del humanismo cristiano, con su influjo en la Democracia Cristiana y en el movimiento universitario, fue una pieza insoslayable en los renovados discursos y prácticas del catolicismo (ZANCA, 2018). Inmersos en ese horizonte, surgieron postulados relativos a la implantación de un “régimen comunitario” e incluso, atendiendo al carácter eminentemente social de los procesos productivos, a la “socialización de la producción” (ARMADA, MAYOL y HABBEGGER, 1970: 111 y 117).

Sin embargo, no fueron estos sectores quienes se hicieron eco del planteo de De Nájera. Por el contrario, quien polemizó fue el líder de otro grupo nacionalista, que con anterioridad había participado en actividades comunes con miembros de *Cruzada*<sup>7</sup>. Nos referimos a Alberto Ezcurra Uriburu, jefe del comando nacional de Tacuara. Agrupación que, amén de su identidad nacionalista, surgió impregnada con un fuerte influjo católico –no es un dato menor que uno de sus mentores haya sido el intransigente sacerdote Julio Meinvielle–, así como del revisionismo histórico, de los fascismos europeos y de un acendrado antisemitismo (GALVÁN, 2013 y PADRÓN, 2017). A su vez, en el conflictivo escenario nacional, entre 1959 y 1963 el MNT atravesó diversos procesos de fracturas concomitantes a sus posicionamientos divergentes sobre el peronismo, las masas obreras y la crítica al orden liberal capitalista. En este marco, bregaron por un orden alternativo que, según sus promotores, superaría la lucha de clases. En términos ideales, se trataría de un sistema corporativista basado en un orden jerárquico con cámaras sindicales y una acción moderadora del Estado.

<sup>7</sup> Para un ejemplo de acción, *La Prensa*, 13 de agosto de 1959: 5 y *Azul y Blanco*, 18 de agosto 1959:1.

A la definición de esta propuesta contribuyó el aporte Jaime María de Mahieu (1915-1990). Este sociólogo francés, admirador de Maurras y otrora adicto al régimen de Vichy, con su ensalzamiento de una “tercera posición” y su vilipendio a la burguesía parásita y al marxismo, brindó a los tacuaristas los elementos que ansiaban para su definición comunitarista (PADRÓN, 2017: 160-161). Compenetrado con esta perspectiva, Ezcurra Uriburu publicó una encendida respuesta a De Nájera. Esa réplica apareció en la revista *Signos*, del Centro de la Juventud de la Acción Católica de la Iglesia de San Agustín. En ella cuestionó el conservadurismo de los miembros de *Cruzada*, “para quienes la propiedad privada, las formas burguesas, el capitalismo y la ‘cultura occidental’ fueron establecidos por Jesucristo casi con carácter sacramental” (*Signo*, julio 1960).

Este artículo, y la polémica entre Ezcurra Uriburu y De Nájera/*Cruzada*, se insertaron, a su vez, en un debate más amplio. Los principales protagonistas de esta reyerta, Mahieu y Meinvielle, expresaron sus posiciones –sin cruzarse personalmente– en diversas conferencias en las iglesias de San Agustín y Santo Domingo, y en la librería Hue-mul, situadas todas en la ciudad de Buenos Aires. El corolario de estas visiones enfrentadas decantó, por una parte, en una escisión del MNT, que bajo el halo de Meinvielle formó la Guardia Restauradora Nacionalista (GRN) y acusó a la organización madre de haber sido infiltrada por una mentalidad izquierdista. Por otra parte, *Cruzada* reafirmó sus postulados no ya con la rúbrica de De Nájera, sino con la del intransigente sacerdote. Así, alertó sobre el avance del comunismo internacional (EDITORIAL, n. 20, agosto 1960: 1), dedicó otro artículo a explicar la maniobra dialéctica de exacerbación de contradicciones para atraer a incautos y confundir a los católicos y puntualizó la importancia de seguir las directivas de las enseñanzas papales, tal como explicó Pío XI en la *Divini Redemptoris* (LABANCA, n. 20, Agosto 1960: 3-4). Asimismo, incluyó la referida nota de Meinvielle, quien desechó

cualquier reforma de la empresa; cuestionó la postura de Mahieu y no dudó en recordar que “las desigualdades sociales –las normales, no la irritante de una sociedad puesta bajo el signo del dinero– también las quiere Dios” (MEINVIELLE, n. 20, Agosto 1960: 6-7).

Tras estas definiciones, el debate específico visibilizado a través de *Cruzada* continuó en otras publicaciones y foros nacionalistas, mientras que el impreso consolidó vínculos con el grupo brasileño. En noviembre de 1961 todos sus miembros acudieron a la conferencia brindada por Plinio en la Iglesia del Socorro, en la Capital Federal, y dos meses después viajaron a Brasil para estrechar contactos y robustecer su formación (AMADEO DE BECCAR VARELA, 1998: 152). Ese lazo quedó visibilizado desde julio de 1962, cuando comenzó a exhibir un recuadro como “agente oficioso de *Catolicismo* en Argentina”.

### ***CRUZADA Y PLINIO. POLÉMICAS CON LA DEMOCRACIA CRISTIANA (1964) Y LA CGT (1965)***

A diferencia del primer contrapunto por la propiedad comunitaria, de 1960, circunscripto a pocas publicaciones y espacios de sociabilidad del nacionalismo católico, cuatro años después, ya bajo el halo de Plinio, *Cruzada* desplegó una formidable campaña pública en defensa del derecho de propiedad. Ella se plasmó en una arenga resonante contra un proyecto de ley presentado por los diputados del Partido Demócrata Cristiano (PDC).

Para ese entonces, el PDC transitaba por un proceso de readaptaciones programáticas y prácticas. Ellas se vinculaban tanto con posicionamientos ideológicos y económicos –donde había cobrado impulso una vertiente personalista y comunitaria–, como con orientaciones que buscaban ampliar su base electoral –con una táctica aperturista hacia las masas peronistas–. Así, la Democracia Cristiana

obtuvo, en las elecciones de presidenciales y legislativas de 1963, siete diputados y dos senadores nacionales (GHIRARDI, 1983: 127). Con renovado vigor, el PDC adhirió al Plan de Lucha de la CGT<sup>8</sup>. Además, sus diputados presentaron, en septiembre de 1964, un proyecto de Ley de Reforma Empresaria. Éste proponía la participación de los trabajadores en la dirección, las ganancias y la propiedad de las empresas, transformándolas en una “comunidad de personas” o “empresa comunitaria”. Para ello, aducía legitimarse en la doctrina social de la Iglesia, en particular, en la encíclica *Mater et Magistra* (1961):

Dentro del marco de las ideas y principios expuestos, enraizados en la más auténtica doctrina socialcristiana –especialmente como ha sido desarrollada por el Papa Juan XXIII en su admirable *Mater et Magistra*– este proyecto de ley aborda la triple finalidad de abrir el acceso de los trabajadores argentinos a la participación en el gobierno (cogestión), las utilidades y la propiedad de las empresas<sup>9</sup>.

Esta iniciativa desató una respuesta resonante de *Cruzada*, que ya había denunciado el programa del PDC chileno como antesala del comunismo (EDITORIAL, n. 53, septiembre 1964: 1). Así, destinó todo su impreso de noviembre de 1964 a combatir el proyecto con una vistosa “Interpelación a los Diputados Demócratas Cristianos”:

interpelamos hoy al bloque de Diputados del Partido Demócrata Cristiano, para que diga si es cierto, como lo pensamos y sostenemos, que su proyecto de Ley de Reforma Empresaria, es contrario a la Doctrina Social

<sup>8</sup> En 1963 la CGT aprobó un “Plan de Lucha” por etapas para recuperar el poder adquisitivo del salario. La segunda etapa, en 1964, incluyó la ocupación escalonada de más de 11.000 fábricas. JAMES, 1992: Cap. 7.

<sup>9</sup> Fundamentos del proyecto, extractado de una reproducción del Diario de sesiones de la Cámara de Diputado en *Cruzada*, n. 54, noviembre 1964: 4-5.

de la Iglesia y conduce al socialismo (EDITORIAL, n.54, noviembre 1964: 1).

En este requerimiento los redactores se presentaban como los efectivos sostenedores de la palabra eclesiástica y, por ende, de la Verdad. A partir de ello, denostaban la iniciativa presentada, a la cual asimilaban con el error y, en definitiva, con el discurso y programa del enemigo socialista que obraba de forma camuflada. Ello devenía de que se amparaba en el mote de católica para enarbolar posturas contrarias a la Iglesia. Con lo cual actuaba –según la estrategia enunciativa del impreso– como vehículo encubierto del comunismo, el mayor enemigo anticristiano.

Esta “Interpelación” fue acompañada por aseveraciones con rótulos claros que no dejaban lugar a ningún tipo de ambigüedad. Las mismas se articulaban en proposiciones afirmativas –a favor de la propiedad privada– y negativas –rechazo a cualquier tipo de regulación y fiscalización–. Entre las del primer tipo se encontraban las que fundamentaban, con referencias pontificias, la legitimidad de la propiedad privada absoluta e inviolable como principio fundante del orden social y de la condición humana. En contraposición, las notas descalificadoras asimilaban la propuesta del PDC con el socialismo y el comunismo. Un simple recorrido por algunos títulos da cuenta de ello: “La Democracia Cristiana propone una “Socialización” que no es otra cosa que Socialismo” (cfr.: 3); “Quien niega la propiedad privada, cae necesariamente en el comunismo” (cfr.: 4-5); “Nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista. Pío XI” (cfr.: 7).

De esta manera *Cruzada* guiaba al destinatario, así como a eventuales seguidores –a quienes buscaba sumar con ahínco– con una lógica de construcción de dicotomías irreductibles. De un lado quedaban situados los defensores de la verdad, el catolicismo, el justo orden social, la familia, la libertad, la iniciativa y –subsumido dentro de estas

cuestiones– la “debida distinción de clases”. Frente a ello aparecían quienes bregaban por la introducción de reformas al derecho de propiedad absoluto. Cualquier iniciativa al respecto era asociada con el error, la destrucción de la familia, de la libertad, de la riqueza, la segregación social y el comunismo, en un juego de eslabonamientos que articulaba todos esos términos en forma inexorable. Con esa operatoria, tras una presentación de apariencia informativa y explicativa, la enunciación tenía un claro primado didáctico. El mismo diseño y diagramación, con los títulos situados en la parte superior de las páginas, proporcionaban una secuencia de lectura a la par que predisponían al lector a las mentadas asociaciones, así como a que tomara posición. Por ejemplo, la revista reproducía, en forma muy visible y dentro de un amplio recuadro que abarcaba dos páginas, los fundamentos del proyecto de ley del PDC. Pero esa presentación quedaba subordinada, a su vez, a otro título –al que ya nos referimos–, que también abarcaba esas dos carillas y obraba como presentación: “Quien niega la propiedad privada, cae necesariamente en el comunismo” (cfr.:4-5). En este sentido, el impreso jerarquizaba, ponderaba, clasificaba y asignaba valoraciones –positivas o negativas, según el caso–. La forma de “Interpelación”, pues, buscaba sumar adeptos a la causa defendida por *Cruzada*, asimilándola con el resguardo y salvaguarda de la nación, a la vez que destacaba con nombre y apellido, como modo de presión, a quienes impulsaban la iniciativa para que ratificaran o rectificaran su postura (cfr: 8).

A tono con el propósito reseñado, esa estrategia fue acompañada por un intenso proceso de divulgación. Éste incluyó la realización de un tiraje mucho más amplio para que pudiera exhibirse en numerosos puestos de diarios y librerías porteñas. Además, “Una cantidad extra fue despachada de inmediato al interior del país” (CRUZADA, n. 55, febrero 1965: 2-3). Por otra parte, un grupo de estudiantes universitarios –vinculados a la publicación, aunque sin explicitarlo– elaboró

una carta con formato de solicitada. Esta exhortación, que replicó los planteos de la “Interpelación”, fue publicada en importantes diarios de alcance nacional<sup>10</sup>. En estos últimos había aparecido, la semana anterior a esa solicitada, la noticia referida al encuentro, en el Congreso de la Nación, entre esos jóvenes y el presidente del bloque del PDC, Enrique de Vedia. La información vertida por esos matutinos reproducía las críticas a la iniciativa partidaria, así como los términos en los que sus detractores exigían respuesta pública y escrita de siete puntos. Entre ellos,

1°) Si es cierto que ustedes consideran caduco y prescindible el derecho de propiedad privada, sostenido como fundamento de todo el orden social por innumerables documentos pontificios, incluso la “MATER ET MAGISTRA” por ustedes invocada.

2°) Si es cierto que vuestro proyecto de Reforma Empresaria en cuanto procura quitar los bienes de propiedad privada a los legítimos dueños de las grandes empresas para entregarlas a cooperativas de obreros, viola la Doctrina Católica.

3°) Si es cierto que el modo de pago establecido [...] convierte las expropiaciones de las empresas en un robo según el derecho natural y divino [...] (*La Nación*, 16 de Diciembre, 1964: 5).

El tenor del escrito evidenciaba que, tras el argumento relativo a la defensa de la doctrina católica, el círculo contrarrevolucionario vehiculizaba una estrategia virulenta de confrontación y demonización del proyecto. La solicitada, pues, no buscaba una respuesta, sino un eco extendido de su denuncia, que en este caso parecía emitida por otro emisor.

<sup>10</sup> *La Razón*, 14 de Diciembre, 1964: 3; *La Prensa*, 15 de Diciembre, 1964: 3 y *La Nación*, 16 de Diciembre 1964: 5.

En forma conjunta, los miembros de *Cruzada* colocaron, en zonas céntricas, carteles amplios con una síntesis de los “siete puntos” presentados por los jóvenes universitarios. También emplazaron mesas de divulgación en la calle Florida –peatonal céntrica surcada por prestigiosos negocios e instituciones bancarias– buscando adhesiones. Prácticas, todas ellas, ensalzadas por el impreso en su siguiente número, que no sólo salió en fecha especial –mes de febrero, cuando era habitual que la publicación se editara de marzo a diciembre–, sino que incorporó, por primera vez, imágenes y fotografías de esa “campana” de divulgación y “esclarecimiento” (CRUZADA, n. 55, febrero 1965: 4-5).

El título de la portada, “Bolchevización blanca: Revolución Demócrata Cristiana” (EDITORIAL, n. 55, febrero 1965: 1-3) aludía al avance pacífico del comunismo en países católicos a través del PDC. Así, *Cruzada* daba a entender que ese partido falseaba los textos pontificios para presentar un proyecto “socialista, confiscatorio y abiertamente contrario a la doctrina católica” (cfr. 1-3). A su vez, según la historia oficial de TFP, también el “empresariado, alarmado por las consecuencias de un proyecto tan contrario al derecho de propiedad [...], hace publicar la *Interpelación, in extenso*, en un folleto que tiene gran difusión en los medios industriales” (IBARGUREN Y VIANO, 1990: 142).

Las acciones concurrentes de esta campaña, resonante y detractora, tuvieron una indiscutible visibilidad. Los miembros del PDC se vieron en la necesidad de publicar una defensa de su proyecto en la prensa gráfica. En ella respondieron las acusaciones de los “jóvenes universitarios” y cuestionaron la pretensión de *Cruzada* de erigirse en intérprete de la palabra pontificia. “Nosotros no hablamos en nombre de la Iglesia Católica –ella tiene sus intérpretes naturales–, pero exigimos que ningún sector ciudadano pretenda suplantarse su Magisterio” (*La Nación*, 21 Diciembre de 1964: 9 y *La Razón*, 24 de diciembre de 1964: 7).

En este escenario, *Cruzada* mantuvo su operatoria consistente en asimilar sus posturas con la “Verdad”. En tanto, diversos movimientos del laicado católico, como la Juventud Obrera Católica, la Juventud de la Acción Católica y la Juventud Universitaria Católica, o la Liga de Estudiantes Humanistas de Buenos aires, sostuvieron la compatibilidad del proyecto con la doctrina de la Iglesia (ARMADA; MAYOL y HABBEGER, 1970: 153-154), mientras que los diputados del PDC se refirieron a las falsas imputaciones de los ‘jóvenes estudiantes universitarios (*La Razón*, 21 Diciembre, 1964: 11). Al respecto, vincularon a los miembros de aquella publicación con “los intereses mezquinos y egoístas de grandes capitalistas y de sus abogados y asesores”<sup>11</sup>. Lo cual, teniendo en cuenta las efectivas vinculaciones y pertenencias sociales del secretario de redacción de la revista, junto con el referido apoyo empresario a la “Interpelación...”, no carecía de sustento. Por su parte, el Movimiento Nacional Comunitario, del Coronel (R) J. E. Guevara, secundó la postura de *Cruzada* (*La Razón*, 22 de Diciembre 1964: 20). A su vez, este último grupo descalificó la respuesta del PDC y consideró que sus diputados no sólo no respondían las acusaciones doctrinarias, sino que su actuación

“No sirve a la civilización Cristiana, ni a la Patria. Sirve a una revolución socialista, desquiciadora del orden y de los derechos, antesala del comunismo [...] tiene, además, la terrible nocividad que implica su aptitud para confundir a la opinión pública y dividirla (n. 55, febrero 1965: 6).

Así, con el despliegue reseñado, se puso en marcha el estilo característico de las “campanas” desarrolladas en forma reciente por la SBDTFP en sus propias acometidas en el espacio brasileño (ZANO-

<sup>11</sup> *La Nación*, 21 Diciembre de 1964: 9 y *La Razón*, 21 Diciembre de 1964: 11.

TTO, 2012). Tal vez fuera una coincidencia, pero Plinio visitó la Argentina unas semanas antes de que *Cruzada* publicara su “Interpelación...” y comenzara con sus estrategias de divulgación. El motivo de ese arribo fue, en principio, su asistencia a un ciclo de conferencias organizado por la Federación Argentina de Entidades Democráticas Anticomunistas –FAEDA– (*La Prensa*, 3 de noviembre 1964: 8). Según la historia oficial de TFP, la ocasión fue aprovechada para “afianzar los vínculos de amistad y colaboración” (IBARGUREN y VIANO, 1990: 142) entre el líder católico brasileño y los miembros de *Cruzada*. Consideramos probable, pues, que las estrategias llevadas a cabo por este círculo hayan sido supervisadas o monitoreadas por Plinio. De hecho, al año siguiente, estos jóvenes desplegaron esa misma modalidad de cuestionamiento, difusión y arenga –con mayor ímpetu– contra la CGT y, particularmente, contra su folleto que bogaba por el “cambio de estructuras”.

En efecto, en vísperas de la tercera etapa de su “Plan de Lucha”, la central obrera dio a conocer el cuadernillo “La CGT en marcha hacia el cambio de estructuras: juzga el pasado, analiza el presente y proyecta el futuro” (1965). El folleto, que no tenía un lenguaje clasista, concebía a la empresa como comunidad de personas asociadas para una meta en común, cuyos beneficios eran propiedad del capitalista y del trabajador, entre otras cuestiones. Pero el despliegue de poder de la CGT y la elaboración de lineamientos económico-sociales que implicaran protagonismo efectivo para los trabajadores –en desmedro de la autoridad patronal absoluta–, provocaron la reacción inmediata de *Cruzada*. Así, si la segunda etapa del plan de lucha materializada en la toma de fábricas (1964), había provocado un artículo que asociaba a la central obrera con el comunismo (BRAVO, n.50, junio 1964: 4), el folleto sindical dio lugar a un número exclusivo de *Cruzada* destinado a la denuncia de la supuesta infiltración comunista entre los líderes sindicales. Esta operatoria comenzó, nuevamente, con a una “Inter-

pelación...”, pero ahora por partida doble. El número “extraordinario” de agosto de 1965 no sólo estaba encabezado por el mentado requerimiento público a los dirigentes del peronismo (EDITORIAL, n.58, agosto 1965: 1-12), sino que incluía un suplemento –por primera vez en la revista– con otra interpelación dirigida a la CGT, aunque con una estrategia enunciativa que apelaba “a los obreros argentinos –que son profundamente anticomunistas– a librarse de la nefasta influencia marxista que pudiera venirles de sus dirigentes” (EDITORIAL, n. 58, agosto 1965: 1-3).

El eje rector de ambas enunciaciones giraba en la denuncia de la penetración marxista y en la necesaria activación de las defensas anticomunistas. Pero mientras la alocución dirigida a los dirigentes del peronismo –cuya orientación se expresaría, según entendían los redactores, en el documento de la central obrera– remarcaba la creciente infiltración en su movimiento, la dirigida a la CGT, en cambio, alertaba sobre su lenguaje demagógico y su incidencia en un clímax favorable a la lucha de clases. A su vez, el diseño y la diagramación que acompañaba ambas alocuciones estaban signados por una ineluctable pedagogía anticomunista (BETT, 2015), que contrastaba –en formato visual didáctico– las perspectivas católicas, peronistas y marxistas. Dentro de ese talante, el estilo enunciativo del suplemento, con sus alocuciones al “obrero argentino” ponderado como “católico”, junto con su edición y diagramación –a dos columnas, con tipografía de mayor tamaño, aunque en una hoja más pequeña– materializaban un estilo similar al de un volante o panfleto detractor. Así, pretendía desenmascarar ante las “clases populares” las argucias de la infiltración comunista en la dirigencia sindical.

Por otra parte, como un repique de la estrategia de visibilización realizada en su anterior campaña contra el proyecto del PDC, la impresión de este número extraordinario fue acompañada por las maniobras reseñadas en ese entonces, aunque ahora magnificadas. De

tal forma, el círculo contrarrevolucionario publicó solicitadas en importantes medios periodísticos; repartió volantes; aumentó su tiraje; distribuyó folletos explicativos; exhibió afiches y pancartas; envió cartas y participó en entrevistas radiales en aras del “esclarecimiento” de la verdad, es decir, de la asociación entre la CGT –y, por esa vía, del peronismo *in totum*–, con el marxismo y el comunismo, infiltrado de manera oculta y subrepticia en el programa de la central obrera. Incluso empleó aviones con altoparlantes para amplificar su denuncia (GALLARDO, 2011: 154).

Pero el hecho de que *Cruzada* se arroajara la defensa de la verdad doctrinaria –en su portada, además, figuraba el anuncio “Publicación Católica con Licencia Eclesiástica”– generó enconos en vastos sectores y organizaciones de esa identidad confesional<sup>12</sup>. De allí que en el interior del movimiento católico se produjeron numerosas réplicas y contrarréplicas que visibilizaron, ante la opinión pública, una situación de “guerra de los católicos” según tituló un semanario de actualidad (*Confirmado*, 23 de septiembre 1965: 12). El mismo medio aludió al vínculo de *Cruzada* con la TFP de Brasil y mencionaba eventuales aportes económicos de esa organización para sufragar la “campana” en la Argentina. En cambio, el grupo local admitiría, luego, aportes de “argentinos deseosos, como ella [*Cruzada*] de esclarecer a la opinión pública” (EDITORIAL, n.59, noviembre 1965: 1).

Por otra parte, mientras la CGT también respondía<sup>13</sup>, la embestida resonante de *Cruzada* ocasionó resquemores entre grupos nacionalistas que, en ese momento, buscaban establecer lazos con el sindicalismo peronista anticomunista. Con ese afán, cuestionaron al

<sup>12</sup> Tras el requerimiento de *Cruzada* en numerosos diarios (*Crónica. de la Mañana*, 18 agosto 1965, p. 5; *La Razón*, 19 agosto 1965, p. 3 y *La Nación*, 20 agosto 1965, p. 5), sectores social cristianos respondieron con otra solicitada (*La Nación*, 8 septiembre 1965: 3), mientras unas once organizaciones católicas dieron una conferencia de prensa en rechazo a *Cruzada* (*La Nación*, 11 de septiembre de 1965: 3).

<sup>13</sup> *La Razón*, 20 de agosto de 1965: 5 y *Crónica Edición de la Mañana*, 20 de agosto de 1965: 6

grupo contrarrevolucionario por su defensa acérrima del liberalismo económico y de las desigualdades sociales. Esas reyertas, entre sectores del pequeño universo nacionalista católico, provocaron, incluso, enfrentamientos intra familiares (AMADEO DE BECCAR VARELA: 166).

En ese decurso, munidos del nexo con Plinio y la TFP brasileña, el grupo argentino estableció vínculos con el núcleo chileno articulado en torno de la revista *Fiducia*. Así, integrados en una misma red católica contrarrevolucionaria, denostaron los proyectos de reforma agraria del país trasandino, con una estrategia en la que reconocían al líder brasileño como autoridad y fuente de inspiración *Cruzada*, Noviembre, 1965, Nro. 59, p. 8.

En este sentido, si bien la implementación de cada campaña correspondía a las organizaciones locales y se insertaba en el contexto específico de cada caso, su despliegue formaba parte de una perspectiva estratégica común.

Desde 1966, los miembros de *Cruzada* desplegaron sus campañas de difusión portando los símbolos distintivos –capas y pendones– de la SBDTFP. Así, la constitución formal de la TFP en la Argentina, en abril de 1967, no implicó un cambio organizativo ni estratégico, sino la explicitación de un alineamiento ya existente.

## **REFLEXIONES FINALES**

En 1956 un grupo de jóvenes católicos, con convicciones intransigentes y contrarrevolucionarias, creó la revista *Cruzada*. Se trató de un emprendimiento pequeño, sostenido por el tesón de sus redactores, sin cuyo empeño difícilmente hubiera podido sostenerse.

Varios de sus miembros provenían de familias patricias y estaban vinculados o tenían acceso a ciertos círculos de poder económico.

co. Sin embargo, no constituyeron un apéndice ni actuaron en forma orgánica constante con ellos, así como tampoco con esferas de poder gubernamental. En todo caso, según las circunstancias, se interesaron por conectarse y articular con los primeros, e influir sobre las segundas. De hecho, su perspectiva católica totalizadora, binaria e irreducible, limitaba el margen de eventuales alianzas o pactos. Además, en un escenario donde la proscripción y eventual “disponibilidad” de las masas peronistas generaba ilusiones, recelos o rechazos, las lecturas de *Cruzada* sobre la realidad nacional resultaron polémicas para otros círculos del nacionalismo católico que deseaban tender puentes con ellas. Al menos, ello fue ostensible en las disputas sobre la propiedad y la autoridad patronal.

Con una disposición combativa frente a lo que veía como debacle de Occidente, el impreso buscó extender sus redes de contactos más allá del marco nacional. En este decurso, sus miembros establecieron vínculos con redes transnacionales de la contrarrevolución católica, cuya perspectiva dualista y virulentamente anticomunista se amoldaba también al clima de la Guerra Fría. Así, tras un fallido nexo con la CC, estrecharon lazos con los redactores de *Catolicismo*, quienes a la sazón se hallaban abocados al establecimiento de enlaces con círculos afines a su ideario. En forma concomitante al entronque con Plinio y su grupo, el impreso argentino adoptó, de forma progresiva, la modalidad impulsada por el pensador brasileño en sus “campanas” de “esclarecimiento” de la opinión pública. Así, si la primera polémica analizada, en 1960, quedó circunscripta a espacios cerrados del nacionalismo católico, las querellas e interpelaciones de 1964 y 1965, posiblemente apuntaladas por sectores empresarios, situaron a *Cruzada* en un lugar protagónico vinculado a su estrategia de confrontación. Para ello, desplegaron una operatoria resonante en el espacio público y se valieron de los grandes medios de comunicación (diarios, radios, e incluso altoparlantes aéreos) en procura de incidir en los juicios y

alineamientos de corrientes de denuncia y toma de posición. De este modo, más allá de su auto percepción tradicionalista, su despliegue suponía un reconocimiento de la importancia de la política de masas. En ese cometido, presentaron sus perspectivas como neurálgicas para la supervivencia de la nación. Entidad a la que definieron por su cualidad católica, de la que ellos se exhibieron como los más fieles guardianes morales. Dentro de este horizonte, ubicaron la propiedad privada como un derecho natural, emanado de Dios y por ende inalterable. Cualquier cuestionamiento o regulación implicaba, según sus argumentaciones, un atentado al orden natural y, en definitiva, un avance de la revolución anticristiana, vehiculizada por el comunismo a través de una estrategia de infiltración.

Sus denuncias provocaron la movilización de otros sectores del laicado y del nacionalismo católico, ya sea a favor o en contra de esos embates. De tal guisa, el despliegue de este emprendimiento trascendió a su soporte impreso para posicionarlo como un grupo de presión con capacidad para situar, en la agenda política, temas y debates que consideraba relevantes. En la definición de esa operatoria tuvieron un rol clave dos aspectos entrelazados. Por una parte, su empecinamiento, sostenido en convicciones e intereses firmes y profundos. Por otra parte, el indubitable apoyo, seguridad y organicidad que les dio el vínculo con Plinio y la SBDTFP, a la cual terminaron integrándose. Si bien la TFP argentina –así como la de otros países– mantuvo su autonomía, no se trató de un vínculo simétrico, pues la entidad brasileña, liderada por Plinio, obró como núcleo principal de formación y articulación de estrategias.

## REFERÊNCIAS

- AMADEO DE BECCAR VARELA, J. *Memorare... (Acordaos)*. Buenos Aires: Ed. de la autora, 1998.
- ARMADA, A.; HABBEGER, N. y MAYOL, A. *Los católicos post-conciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna, 1970.
- BETT, I. Catolicismo e Cruzada e sociabilidade anticomunista na década de 1960. En RODRIGUES, C. M.; ZANOTTO, G. y COPPE CALDEIRA, R. (Org). *Manifestações do Pensamento católico na América do Sul*. São Paulo: Fonte Edit, 2015, p. 233-258.
- BIANCHI, S. La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las asociaciones de élites (1930-1960). *Anuario IEHS*, 17, p. 143-161, 2002.
- BOHOSLAVSKY, E. La historia transnacional de las derechas argentinas en el siglo XX: ¿qué sabemos y qué podríamos saber? *Páginas*, 10 (24), 10-33. 2018. Disponible en: <http://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas>. Acceso: 4 de diciembre 2019.
- CERSÓSIMO, Facundo. *El Proceso fue liberal. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)*. Tesis doctoral sin publicar. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 2015
- ESTUDIO BECCAR VARELA. *Estudio Beccar Varela, Un siglo 1897-1997*. Buenos Aires: J. C. Toer & Asociados, 1997.
- GALVAN, M. V. Militancia nacionalista en la era posperonista: las organizaciones Tacuara y sus vínculos con el peronismo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 24 mayo 2013. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/65364>. Acceso: 13 junio 2013.
- GALLARDO, J. L. *De memoria nomás. Recuerdos políticamente incorrectos*. La Plata: Universidad Católica de La Plata, 2011.
- GHIRARDI, E. *La Democracia Cristiana*, Buenos Aires: CEAL, 1983.
- HERNÁNDEZ, H. *Sacheri, predicar y morir por la Argentina*, Buenos Aires: Vórtice, 2007.

IBARGUREN, C. y VIANO, M. *Tradición, Familia y Propiedad. Un ideal, un lema, una gesta. La cruzada del siglo XX*. Sao Paulo: Artpress, 1990.

JAMES, D. *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*. Buenos Aires: Sudamericana, 1990.

LVOVICH, D. Contextos, especificidades y temporalidades en el estudio del nacionalismo argentino en la segunda mitad del siglo XX. En MALLIMACI, F y CUCCHETTI, H. (Comp.). *Nacionalistas y nacionalismos. Debates y escenarios en América latina y Europa*, Buenos Aires: Gorla, 2011, p. 19-30.

ORBE, P. Revistas nacionalistas y sociabilidad política en las décadas del sesenta y setenta: un ejercicio teórico-metodológico. En ORBE, P. y LÓPEZ, C. (Eds.) *Las revistas como objeto de investigación en Humanidades: Perspectivas de análisis y estudios de casos*, Bahía Blanca: Hemisferio Derecho, 2015.

PADRON, J. M. “¡Ni yanquis ni marxistas! Nacionalistas”. *Nacionalismo, militancia y violencia política: el caso del Movimiento Nacionalista Tacuara en la Argentina, 1955-1966*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento. Libro digital PDF. 2017.

POULAT, É. *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: la “Sapinière” (1909-1921)*. París: Casterman, 1969.

SARLO, B. Intelectuales y revistas: razones de una práctica. En *Le discours cultural dans les revues Latinoaméricaines (1940-1970)*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, p. 9-16, 1992.

SCIRICA, E. ‘¿Seremos de Cristo o del Anticristo?’. **Orígenes y alineamientos primigenios de Cruzada en la Argentina**. En ALARCÓN MENCHACA, L.; MORA MURO, I. y MARTÍNEZ VILLEGAS, A. (Coord.). *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco, 2019, p. 181-209.

SCIRICA, E. Disputas de *Cruzada* con Tacuara y la Democracia Cris-

tiana. Polémicas por la propiedad comunitaria. *Cuadernos del Sur*, en prensa.

VERÓN, E. La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política. En VERÓN, E. et. al., *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette, 1987, p. 11-26.

ZANATTA, L. *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

ZANCA, J. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. 1955-1966*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

\_\_\_\_\_. *Los humanistas universitarios. Historia y memoria (1955-1966)*. Buenos Aires: EUDEBA, 2018.

ZANOTTO, G. *Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*, Méritos: Passo Fundo, 2012.

\_\_\_\_\_. A Associação Tradição, Família e Propriedade no Brasil e sua expansão para a Argentina. En RODRIGUES, C. M.; ZANOTTO, G. y COPPE CALDEIRA, R. (Org). *Manifestações do Pensamento católico na América do Sul*. São Paulo: Fonte Ed., 2015, p.209-231.

## FUENTES

### A) REVISTAS

***Cruzada; Azul y Blanco; Signo; Verbo; Confirmado (en ese orden).***  
**S/A: Sin autor.**

EDITORIAL. Nuestra beligerancia. *Cruzada*, n.4, octubre de 1956, p. 1.

S/A. Sarmiento y Azul y blanco. *Cruzada*, n. 4, octubre de 1956, p. 3

S/A Suscripciones Cruzada. *Cruzada*, n.5, marzo de 1957, p. 6.

EDITORIAL. A un año de la revolución. *Cruzada*, n. 3, septiembre de 1956, p. 1-2.

S/A. Iniciando una campaña. *Cruzada*, n.5, marzo de 1957, p. 4-5.

CRUZADA. La contrarrevolución católica. *Cruzada*, n. 13, octubre de 1959, p. 12.

DE CASTRO MAYER, A. El Reinado Eucarístico de Nuestro Señor Jesucristo. *Cruzada*, octubre de 1959, p. 6-8.

DE NÁJERA, R. Propiedad y autoridad. *Cruzada*, marzo de 1960, p. 2 - 3.

DE NÁJERA, R. Obreros y patronos. *Cruzada*, abril de 1960, p. 7-8.

DE NÁJERA, R. Empresario y autoridad. *Cruzada*, mayo de 1960, p. 7 - 8

EDITORIAL. No prevalecerán. *Cruzada*, n. 20, agosto 1960, p. 1.

LABANCA, J. ¿Cómo actúa el comunismo? *Cruzada*, n. 20, agosto de 1960, p. 3-4.

MEINVIELLE, J. Desviaciones económico sociales en los católicos. *Cruzada*, n. 20, agosto de 1960, p. 6-7.

Fundamentos del proyecto de reforma empresarial. *Cruzada*, n.54, noviembre 1964, p. 4-5.

BRAVO, J. L. CGT. Avanzada del comunismo. *Cruzada*, Junio 1964, Nro. 50, p. 4.

EDITORIAL. La revolución Demócrata Cristiana en Chile. *Cruzada*, n.53, septiembre 1964, p. 1.

EDITORIAL. Interpelación a los Diputados Demócratas Cristianos. *Cruzada*, n.54, noviembre 1964, p. 1.

CRUZADA. Quien niega la propiedad privada, cae necesariamente en el comunismo. *Cruzada*, n. 54, noviembre de 1964, p. 4 - 5.

CRUZADA. 'Nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista'. Pío XI. *Cruzada*, n. 54, noviembre de 1964, p.7.

CRUZADA. 6 días de campaña. Repercusiones en sesenta días. *Cruzada*, n. 55, febrero de 1965, p. 2 - 3 y 4 - 5.

BECCAR VARELA, C. y BRAVO, J. C. "Bolchevización Blanca: Re-

volución Demócrata Cristiana”, *Cruzada*, n. 55, febrero de 1965, p.1-3.

S/A. Los diputados del PDC no responden a las acusaciones doctrinarias. *Cruzada*, Febrero 1965, n. 55, p. 6.

EDITORIAL. Interpelación a los actuales dirigentes del peronismo. *Cruzada*, Agosto 1965, n. 58, p. 1-12.

EDITORIAL. Interpelación a la CGT ¿es Marxista o Cristiana?”, *Cruzada*, Suplemento especial, Agosto 1965, n. 58, p. 1-3.

EDITORIAL. El gran silencio del peronismo. *Cruzada*, n. 59, Noviembre 1965, p. 1.

UBBELOHDE, J. Chile: Fiducia interpela, Frei se calla. *Cruzada*, 59, noviembre 1965, p. 8.

S/A. Cruzada. *Azul y Blanco*, n.9, 1 agosto de 1956, p. 4.

S/A. Al rector magnífico le pusieron un huevo. *Azul y Blanco*, 18 agosto 1959, p.1.

EZCURRA URIBURU, I. Cristianismo y orden burgués. *Signo*, n° 4, julio de 1960). Disponible en <http://andes-santiago.blogspot.com.ar/2010/05/padre-alberto-ignacio-ezcurra.html>. Acceso: 6 de enero de 2017.

CORRÊA DE OLIVEIRA, P. Revolución y contrarrevolución. *Verbo*, julio 1959, p.52-56.

S/A. Polémicas. La guerra de los católicos”, *Confirmado*, 23 de septiembre 1965, p. 12.

## **B) DIARIOS (*LA RAZÓN, LA NACIÓN, LA PRENSA, CRÓNICA EDICIÓN DE LA MAÑANA, POR FECHA*)**

Un incidente interrumpió un acto en el Colegio Nacional de Buenos Aires. *La Prensa*, 13 de agosto 1959, p.5.

No puede haber coexistencia de la Iglesia y el comunismo. Afírmalo el doctor Plinio Correa de Oliveira. *La Prensa*, 3 de noviembre 1964, p.8.

Solicitada. 462 estudiantes universitarios preguntan. *La Razón*, 14 Di-

ciembre 1964, p.3.

Solicitada.462 estudiantes universitarios preguntan. *La Prensa*, 15 Diciembre 1964, p.3.

Solicitada.462 estudiantes universitarios preguntan. *La Nación*, 16 Diciembre 1964, p. 5.

Los Diputados del P.D.C. defienden un proyecto de reforma empresarial. *La Nación*, 21 de Diciembre de 1964, p. 9.

Informaciones políticas... Desmentida. *La Razón*, 21 Diciembre de 1964, p.11.

Solicitada. Declaración del Movimiento Nacional Comunitario. *La Razón*, 22 Diciembre, 1964, p. 20.

Informaciones políticas... Democristianos. *La Razón*, 24 de Diciembre de 1964, p.7.

Interpelación a los actuales dirigentes del peronismo. *Crónica*, 18 agosto 1965, p. 5.

Interpelación a los actuales dirigentes del peronismo *La Razón*, 19 de agosto de 1965, p. 3

Interpelación a los actuales dirigentes del peronismo. *La Nación*, 20 de agosto 1965, p. 5

Formula aclaraciones la CGT respecto de su posición doctrinaria", *La Razón*, 20 agosto 1965, p. 5.

Mentes oligarcas nos atacan, afirma la CGT, *Crónica*, 20 agosto 1965, p. 6

La Iglesia y el cambio social. *La Nación*, 8 de septiembre de 1965, p. 3.

Los católicos y el comunismo. *La Nación*, 11 de septiembre de 1965, p. 3.

### **c) FOLLETO**

Confederación General del Trabajo. *La CGT en marcha hacia el cambio de estructuras: juzga el pasado, analiza el presente y proyecta el futuro*. Buenos Aires: CGT, 1965.





# V

## *“VESTÍGIOS DE MIM”:*

### *A VIVÊNCIA TEFEPISTA EM NUESTROS RECUERDOS*

**GIZELE ZANOTTO<sup>1</sup>**

O USO DE BLOGS COMO FERRAMENTA DE COMUNICAÇÃO INFORMATIVA, ENSAÍSTICA, ARTÍSTICA, LITERÁRIA, CRÍTICA e mesmo de escrita íntima tem tido amplo espaço na internet. Os anos 2000 vivenciaram esta nova “revolução” na forma de produção de informações que agradou ao público em geral pela facilidade de manuseio e infinitas possibilidades de seu uso. A iniciativa de criar blogs também foi mobilizada pelo casal Alfonso María Beccar Varela (hijo - filho) e Maria de los Dolores Castaños Zemborian, criadores de *Nuestros Recuerdos*<sup>2</sup>, em 2006. O blog serviria como instrumento de socialização de memórias

---

<sup>1</sup> Doutora em História Cultural pela UFSC (2007) e pós-doutora pela Universidad de Buenos Aires (2014). Professora na Universidade de Passo Fundo – UPF. Email: gizezanotto@gmail.com

<sup>2</sup> VARELA, Alfonso María Beccar. ZEMBORAIN, María de los Dolores Castaños. *Nuestros Recuerdos*. Disponível em: <<http://recuerdosnuestros.blogspot.com.br/>> Acesso em 15 de setembro de 2020.

e vivências privadas mas também, e é o que nos interessa, pública, visto a inserção de Alfonso María Beccar Varela (h) como membro da entidade civil Tradição, Família e Propriedade (TFP) e sua atuação nesse movimento em várias entidades nacionais.

Nosso interesse específico é analisar as postagens de Beccar Varela acerca de sua participação como tefepista, tema este que inspirou inúmeras postagens realizadas no blog do casal (há memórias de Alfonso María Beccar Varela sobre atividades ou encontros com tefepistas na Argentina, Brasil, África do Sul, Estados Unidos da América). Considerando que se trata também de uma produção de si, avaliaremos as implicações da exposição pública dos textos, sua relação com a formação de identidade, as relações entre as recordações apresentadas e outros relatos de egressos e, claro, as articulações entre a narrativa publicada e seus vínculos com a história da entidade (matriz brasileira e coirmãs envolvidas no relato). Vamos problematizar as produções derivadas do blog *Nuestros Recuerdos* – especificamente das matérias republicadas na versão impressa – avaliando suas singularidades e potencialidades para a compreensão da participação do autor na TFP.

Em julho de 1960, a partir da fundação da associação civil denominada Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), se consolidou o grupo de seguidores do líder católico conservador Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995). Tal grupo teve como aglomeração inicial membros da Congregação Mariana e do Colégio São Luís, da capital paulista. Aglutinados a partir da liderança de Oliveira, que se tornara expoente do movimento eclesial paulista durante as décadas de 1930/40, segundo as narrativas institucionais, forjara-se uma união doutrinária e espiritual calcada na tradição católica conservadora e estimulada pelo revigoramento do movimento católicos das primeiras décadas do século XX (Ver SOCIEDADE, 1980; SOCIEDADE, s.d.). Alijados dos postos de liderança leiga da Igreja Católica nos anos 1940, este grupo não se dispersou, mas cres-

ceu, articulando-se a outros conservadores de vários países americanos. Em 1951 um mensário é criado para lhes dar voz e no cenário religioso nacional, *Catolicismo*. A perspectiva, tanto da TFP-BRA quanto de *Catolicismo*, órgão oficioso e mais tarde oficial da entidade, é lutar para restaurar a civilização cristã, austera e hierárquica, portanto, restaurar uma ordem política, social e econômica em consonância com os princípios da lei natural e da lei de Deus; reconhecer a Igreja Católica Apostólica Romana como única verdadeira e o seu magistério como infalível; restaurar a reta disposição das coisas conforme seu fim natural e sobrenatural (Ver OLIVEIRA, 1998a; OLIVEIRA, 1998b).

### ***A INSERÇÃO EM UMA INSTITUIÇÃO TOTAL: A TFP ARGENTINA EM FOCO***

La Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP), entidad cívica fundada en 3 de abril de 1967, tiene por finalidad la preservación de los principios básicos de la Civilización Cristiana; principios que, a su vez, sirven de fundamento a las instituciones de nuestra Patria, y son especialmente atacados en nuestro días por el “progresismo”, el socialismo y el comunismo (SOCIEDAD, 1978, p. I).

Essa é a imagem que os tefepistas argentinos destacam ao apresentar os dados básicos da fundação ocorrida em 1967, iniciadora do processo de expansão sul-americana da matriz brasileira, criada sete anos antes em São Paulo/SP. A TFP/AR derivou de um trabalho prévio realizado sob direção de Cosme Beccar Varela (h) e articulado em torno da revista *Cruzada* (1956). Sua proposta tradicional de catolicismo defendida na Argentina e as interlocuções com grupos afins os puseram em contato com os redatores brasileiros da revista

*Catolicismo* (1951) que reunia católicos defensores do integrismo sob liderança do leigo Plínio Corrêa de Oliveira – fundador da TFP brasileira e presidente vitalício da mesma. Em narrativa de Oliveira sobre o processo de expansão dos ideais da TFP na América Espanhola temos mais detalhes tal processo de aproximação:

Conhecemos na Argentina uma direita, em cuja sombra viviam pessoas com uma vocação idêntica à nossa. Foi uma dessas viagens à Argentina que encontramos um grupo que imprimia a revista Cruzada, extraordinariamente afim conosco, composto todo ele de jovens, filhos de pais pertencentes a essa direita.

Indo à Argentina, tomei contato com esses rapazes, e fiquei uma longa temporada lá. Esses contatos frutificaram e em certa ocasião, no ano de 1965, fiz um simpósio com esse grupo de jovens de Buenos Aires. Eles vieram a São Paulo para resolver algumas “de las mil y mil cuestiones” entre os dois grupos. Este simpósio correspondeu a esclarecer o seguinte problema: o que somos nós?

Nossa Senhora favoreceu esse simpósio, e no final de contas eles resolveram aderir integralmente aos nossos ideais e formar naquele país uma TFP autônoma mas irmã da nossa. Nasceu assim a TFP Argentina (OLIVEIRA, 2015, p. 450).

As relações entre os grupos editoriais e a proximidade de ideais e bandeiras teria levado a organização do núcleo argentino da TFP, adotando de fato a proposta integrista de catolicismo preconizada na obra *Revolução e Contrarrevolução* - RCR (original de 1959 - 1998) de Oliveira. Baseando-se em RCR os tefepistas filiaram-se às diretrizes do movimento contrarrevolucionário europeu dos séculos XVIII e XIX que consagrou a interpretação de que o mundo católico vem

sendo progressivamente destruído pela Revolução, instigada por Lúcifer para destruir a Igreja de Cristo e impedir sua missão sobrenatural de salvar as almas.

Compreendendo a Revolução como um processo - do qual as grandes e pequenas convulsões sociais, religiosas, culturais e políticas seriam vetores -, interpretou-se a Reforma Protestante, o Renascimento, o Iluminismo, a Revolução Francesa, o Comunismo e a Revolução Cultural de 1968 como seus eventos mais significativos e destrutivos para a civilização cristã. Visando barrar este processo estimula-se, com a obra de RCR, a dedicação integral à Contrarrevolução, movimento que visa destruir a Revolução e restaurar os valores positivos da ordem católica que teriam sido paulatinamente destruídos pelos homens por meio dos impulsos deletérios das paixões desordenadas – em especial o orgulho e a sensualidade. A compreensão da Revolução foi descrita por Varela nos seguintes termos:

En su trayectoria multisecular, la Revolución gnóstica e igualitaria viene destruyendo la Civilización Cristiana. La Revolución responde a dos pasiones, el orgullo y la sensualidad y es el instrumento del demonio para destruir la obra redentora de Dios en la tierra. El demonio actúa a través de “las fuerzas secretas” (masonería y afines) y también cuenta con unos individuos posesos por él que se denominaban internamente “presitos”. Las “fuerzas secretas” son de una astucia y poder ilimitados, ya que prácticamente no hay evento en el mundo que no se les pueda atribuir a su maléfico conspirar. Los buenos (o Contra-Revolucionarios) tienen que luchar contra estas fuerzas que en la tierra al menos parecen todo-poderosas. Este proceso destructivo de la Revolución en todos los frentes (religioso, cultural, político y hasta humano) está degradando la humanidad al punto que ya no quedará nada que destruir. Pero para alegría de los buenos, Dios va a intervenir, y Nuestra Señora prometió en Fátima un castigo tremendo y que,

al fin su "Inmaculado Corazón triunfará". Este triunfo es un triunfo temporal y se entiende como el inicio de una nueva era (el "Reino de María") donde finalmente los buenos controlan la sociedad. Esta era duraría hasta el fin del mundo, el anticristo y todo eso (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 362)<sup>3</sup>.

Esta compreensão foi socializada com grupos católicos de outras nacionalidades e tornou-se "a obra" para os membros das mais de 20 TFP's criadas mundo afora.

Para Scirica a alteração de grupo *Cruzada* para TFP/AR não implicou em significativas mudanças de ideais e práticas. Fora muito mais a adoção de um novo produto de afinidade de convicções e da aproximação dos argentinos com o idealizador da TFP/BRA, assim como a adoção de fato de RCR (SCIRICA, 2014, p. 70). Para os tefepistas argentinos a criação da entidade

institucionalizó un movimiento de ideas y opiniones... con el fin de defender los principios básicos de la Civilización Cristiana, y oponer una barrera ideológica al comunismo y al avance siempre creciente de las ideas izquierdistas, socialistas y las llamadas progresistas cristianas (DALMAZZO, 2004, p. 01-02).

Consideramos como traços salientes do integrismo da TFP as seguintes características/marcas: *movimiento católico* – proselitismo católico desempenhado por uma elite de leigos que tentam influir nos rumos da sociedade; elitismo – defesa da hierarquização social articulada a defesa da teoria das elites; integral – modelo de Igreja idealizado, tido como único verdade e o qual se visaria restaurar; restaurado

---

<sup>3</sup> Embora a obra seja assinada pelo casal, como aqui será referida, as postagens a que nos atermos são especificamente produzidas por Alfonso María Beccar Varela.

– visa recristianizar a sociedade pelo modelo idealizado do medievo ocidental do século XIII; antimoderno – modernidade tida como raiz de todos os males, em especial os que prejudicaram a cristandade; tradicional – defensor de uma leitura específica de tradição católica, tida como base da identidade de um povo e base para o progresso; totalizador/soteriológico – detém “a verdade” e este é o caminho único para a salvação, fim de todos os homens; combativo – luta ininterrupta contra a revolução (Ver: ZANOTTO, 2014).

O vínculo exclusivista exigido de seus membros, o afastamento da família, a convivência preferencial em sedes da entidade, a dedicação exclusiva à pugna tefepista acabam configurando uma instituição sui generis por conformar-se – em seus vários países de atuação – como entidade civil, mas internamente organizar seu cotidiano, rituais, atividades, devoções, votos, etc., tal como grupo religioso. O aliciamento e a progressiva inserção dos candidatos à convivência tefepista já foram explorados em produções de egressos que discorrem procedimentos similares neste processo e que culmina – sobretudo para os não casados, que aderem ao celibato e à atuação contrarrevolucionária tefepista, na busca por conformar-se de modo subjetivo e objetivo ao modelo tido como ideal de católico, Plínio Corrêa de Oliveira (Ver CASTRO, 1991; ZANOTTO, 2012).

Como apontamos, morar, trabalhar, estudar, celebrar, etc., devem preferencialmente ser vivenciados em sedes, sob os olhares atentos dos demais membros e dos superiores de cada residência. Esta situação é definida por Goffman através do conceito de instituição total, ou seja, instituições mais ‘fechadas’, nas quais aos internos são impostas barreiras às relações sociais com o mundo externo e proibições às saídas, situação muitas vezes beneficiada pela arquitetura das mesmas (muros altos, portas fechadas, arame farpado, fossas, águas, florestas, etc.). Para o autor, uma instituição total é um local de residência e trabalho, onde expressivo número de indivíduos com situação semelhante, afas-

tados da sociedade ampla por período considerável de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada por um grupo superior (GOFFMAN, 1987, p. 11).

Ao ingressar em uma instituição total (hospital, penitenciária, internato escolar, conventos, manicômios, etc.) o novato é despojado da liberdade da utilização autônoma de símbolos, marcas e adereços. No novo ambiente no qual é inserido serão outras marcas, adereços e símbolos, agora da entidade, que ele será instigado a defender (MOREIRA, 1997, p.37). Sua liberdade de ação e pensamento é paulatinamente suprimida (sempre como tentativa, enfatizamos) pelo controle do tempo, espaço e atividades – sua vida passa a ser normatizada, ordenada e dirigida. De certa forma, sua situação pode ser definida enquanto custodiada pela organização que lhe satisfaz (ou não) as necessidades vitais e secundárias (saúde, alimentação, alojamento, informação, recreação, formação, etc.). Sua incorporação ao grupo de internos desemboca na tentativa de seu assujeitamento - preferencialmente passivo - à instituição, ao sistema de autoridade e controle que lhe será imposto (BENELLI, 2002, p. 27).

Estas considerações relacionam-se ao que Michel Foucault definiu como poder disciplinar, um poder derivado de uma política de controle de corpos que se define progressivamente desde os séculos XVII e XVIII. Este investimento numa "docilização" dos corpos, efetivado através do mecanismo da disciplina, reverte-se em domínio ao fabricar corpos submissos, submetidos, transformados e aperfeiçoados em função do poder (FOUCAULT, 2000).

Dispositivos de ordenação do tempo e das atividades, exercícios e condicionamentos físicos, exames inesperados sobre o conhecimento da doutrina, expressão contínua de entusiasmo por tudo o que se refere a TFP, publicização das devoções tefepistas, votos, desprezo do 'mundo exterior' etc., tornam-se importantes elementos mantenedores de controle, pois estabelecem um padrão de normalidade. Nas palavras

de Benelli, “o indivíduo que coopera com as atividades institucionais sob as condições exigidas, é um colaborador: um indivíduo “normal”, “programado”, “interiorizado”” (BENELLI, 2003, p.52). Este é o referencial para que os líderes tenham condições de também identificar e cobrar publicamente os ditos ‘desviantes’, ou mesmo puni-los.

O regulamento que contempla toda a escala de horários, o rol das atividades a desenvolver, assim como a classificação das várias formas de descumprimentos e suas correspondentes sanções foi nomeada de *Ordo*, palavra latina que significa ordem ou ordenamento. Existem vários *Ordos*, de maneira que cada sede o adapta aos seus objetivos específicos, sendo que nos Êremos e Camáldulas<sup>4</sup> as regras seriam muito mais rigorosas, definindo inclusive proibições de conversas, olhares entre membros, olhar para fora das sedes, entrar na cozinha, etc., regras que neste contexto institucional confessional, muito mais do que estabelecer normas e limites a seguir, definiam as violações não apenas como quebra de conduta mas sim enquanto pecados dos membros, como relatou o egresso Barreiros (2004, p. 19s). Como lembrou Benelli, a correção de desvios por meio do castigo disciplinar deve ser fundamentalmente corretivo, baseado no exercício repetido, como uma condição de aprendizado intensificado, “castigar é então punir com exercícios, numa insistência redobrada à norma” (BENELLI, 2003: 52).

Com esta perspectiva iniciara m na Argentina atividades afins com a matriz brasileira da TFP, mas também campanhas, manifestos, publicações e debates contextuais a realidade do país. Para além da atuação pública e cultural, marca maior da ação tefepista, há que se destacar que os seus membros passam, assim que iniciam seu aliciamento, a receber informações, instruções, adestramentos e devoções que devem passar a ser o norte de sua vida pública e privada. Esse processo,

<sup>4</sup> Tratam-se de casas de estudo ou trabalho da TFP, com regimes rígidos de silêncio, oração, estudo e organização ritual da entidade.

geralmente ocultado do público externo, criou nas TFP's uma rede de práticas e crenças singular que conhecemos graças aos depoimentos de egressos que publicizaram o cotidiano tefepista a partir dos anos 1980 (Ver ZANOTTO, 2004), com ampliação nas décadas posteriores e, com maior intensidade com a difusão da internet e a possibilidade de criação de páginas, blogs, perfil em redes sociais, grupos de discussão, divulgação de vídeos e outros recursos virtuais.

A TFP Argentina funcionou até o fim da década de 1980, quando em função de tensões e conflitos internos, o então presidente Cosme Beccar Varela (h) foi destituído da presidência. Muitos dos membros remanescentes filiaram-se a Fundação Argentina del Mañana, criada em novembro de 1989 visando a defesa da família e pelo combate ao que consideram imoralidade televisiva. No Brasil a cisão deu-se depois da morte de Oliveira, em 1995, quando o grupo tefepista dissidiu-se em duas vertentes que atualmente estão reunidas no Instituto Plínio Corrêa de Oliveira (que mantém a perspectiva tefepista de atuação político-cultural) e na Associação Internacional de Direito Pontifício Arautos do Evangelho (que submeteu-se a Igreja Católica e atua como grupo religioso) (Ver: ZANOTTO, 2011).

### ***A INTIMIDADE PUBLICIZADA***

Nos anos 1990 a internet começa a ser difusa internacionalmente com a ampliação de vendas de computadores pessoais (PCs) com acesso à rede mundial de computadores. Dessa profusão foi sendo iniciada, também, a criação de sites pessoais dedicadas ao perfil profissional, interesses, produções e também as memórias. Um dos mecanismos dessas produções serão os chamados blogs que, segundo Chagas, teve como pioneiros Justin Hall e J. C. Silvério, ambos com blogs destinados a servir como "uma espécie de confessionário", um mecanismo

para socialização de experiências (CHAGAS, s.d., p. 01). Desde então, multiplicaram-se em milhões os blogs dedicados aos mais diversos interesses de seus autores. Ante tamanha diversidade de usos, Primos defende que os blogs deixem de ser categorizados como diários virtuais. Para o autor esta definição é restritiva e simplista. Visando dar conta da multiplicidade da blogosfera e, num cenário mais próximo à realidade, Primos produziu uma tipologia específica para a análise dessa forma de comunicação. Para o autor, pode-se falar em quatro grandes grupos de blogs, sendo eles: o pessoal e profissional (blogs individuais), os grupais ou organizacionais (coletivos) (PRIMOS, 2008, p. 122ss). Seguindo esta proposta nossa análise centrar-se-á em um blog grupal/coletivo, produzido pelo casal Alfonso Beccar Varela e Maria de los Dolores Castaños Zemborian.

Refletindo sobre o porquê da produção e divulgação em rede de experiências, memórias, opiniões e mesmo situações prosaicas do cotidiano, Chagas afirma que “a razão para a explosão de escritas pessoais e íntimas na Internet pode residir no desejo do sujeito de ser lembrado, de ver a singularidade de sua trajetória inscrita na história” (CHAGAS, s.d., p. 04). Além disso, consideramos o desejo de compartilhamento de experiências vivenciadas também por outros indivíduos, salientando a vivência de eventos que podem ser especialmente marcantes na trajetória individual, mas que representam momentos, recordações, vivências análogas ou coletivas.

Destacamos que a produção de identidades é constante, lábil, e que a escrita biográfica/autobiográfica – mesmo em um suporte virtual – é efeito de práticas discursivas com função, de certo modo, estabilizadora de si (Idem) - como destaca Barcellos, “Sabemos já que autobiografias e memórias são trabalhos da memória em que pesa mais o aspecto da reconstrução do percurso de uma vida - a partir do ponto de vista do sujeito que reflete sobre seu passado e o transforma em narrativa coerente e unificada” (BARCELLOS, 2013, p. 09). Ao escrever,

o blogueiro se cria e recria incessantemente, a cada nova postagem. Considerando a possível dialogicidade desse mecanismo (quando a postagem de comentários é permitida pelo autor), outras questões podem aflorar nesta exposição da intimidade em rede, sobretudo quando se tratam de experiências comuns a certo grupo.

No caso específico desta análise, a proposta de criação do blog *Nuestros Recuerdos* teria derivado da provocação de um conhecido, o amigo Isidro. Alfonso Beccar Varela (h) explica que ficou instigado: “¿Qué tal usar este formato para empezar a volcar en algún lugar nuestros recuerdos? La verdad que mirando para atrás hay muchas cosas que me divertiría contar, y con una familia y algunos amigos tan desparramados por el mundo, nada mejor que esto para compartir estos recuerdos con ellos” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 07). Com a esposa, iniciaram o blog em 2006 publicando recordações de suas vidas, sem preocupações com ordenações, mas sim deixando fluir as memórias. “Y pese a que los compartimos con todos, siguen siendo nuestros recuerdos y los escribimos para nosotros” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 08).

Não bastasse tais singularidades nessa produção de si difundida sem fronteiras, pela rede virtual, as postagens de 2006 a 2008, em sua maioria, foram reunidas e editadas pelos autores na obra *Nuestros Recuerdos* (2008), dedicado “a nuestros hijos. Para que sepan quienes fueron sus padres y que les tocó vivir. También a nuestros padres, que siempre quisieron lo mejor para nosotros” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 05). No blog, a postagem mais recente foi de outubro de 2014. Apesar dessa inoperância no blog *Nuestros Recuerdos*, que progressivamente teve diminuição de movimentação após 2009<sup>5</sup>, não

---

<sup>5</sup> As postagens realizadas no blog totalizaram, respectivamente 64 publicações em 2006; 16 em 2007; 09 em 2008; 02 em 2009, 2010 e 2013; 01 em 2014. Estes dados foram contabilizados em maio de 2015. Retornando ao blog recentemente, verificamos que uma das postagens anteriores foi suprimida, indicando que há possibilidade de outras alterações ao longo dos anos. De todo modo, estes números confirmam o progressivo abandono desta plataforma online

houve recuo na produção de memórias acerca da vivência na TFP. Alfredo Beccar Varela (h) criou outro veículo de socialização para este tema em 2013, via blog *TFP-Heraldos y sectas eclesiales afines*<sup>6</sup>, pautado no debate, na troca com outros membros e egressos da entidade e de sua derivada, a *Asociación Internacional de Fiéis de Derecho Pontificio Arautos do Evangelho*, que merece ainda estudos minuciosos. A partir daqui elencaremos alguns temas para a análise, considerando sua ênfase nos testemunhos postados no blog e posteriormente publicados em livro.

### ***O INGRESSO NAS FILEIRAS DOS CRUZADOS DOS ÚLTIMOS TEMPOS***

A inserção de Alfonso Beccar Varela na TFP derivou de escolhas de seus pais. A decisão teria tido ampla repercussão na família, tendo sido fator de cisão entre os Ibarguren. Tal cisão teria durado cerca de 16 anos de separação e falta de contato – teria sido violenta e muito conhecida (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 162): “Por un lado mi madre y tres de sus hermanos varones que militaban en las filas de la TFP y por el otro lado mi abuelo (“tata”) Carlos Ibarguren, su mujer (“abuela”) Estela Schindler, otra hija y tres hermanos más” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 10).

Embora a TFP pretenda ser um bastião na defesa da Tradição (católica conservadora, de matriz integrista), Família (monogâmica, de casamento indissolúvel) e Propriedade (privada), ao atentar-se ao seu *modus operandi* observamos que algumas bandeiras são mais retó-

---

(VARELA, Alfonso María Beccar. ZEMBORAIN, María de los Dolores Castaños. *Nuestros Recuerdos*. Disponível em: <<http://recuerdosnuestros.blogspot.com.br/>> Acesso em 15 de maio de 2015.)

<sup>6</sup> VARELA, Alfonso María Beccar. *TFP-Heraldos y sectas eclesiales afines*. Disponível em: <<https://tfpheraldos.blogspot.com.br/p/historia.html>> Acesso em 15 de setembro de 2016.

ricas, para atuação pública, do que prática para a vida dos membros. Um exemplo dessa argumentação dá-se justamente em relação a família dos membros, tida pejorativamente em âmbito interno. Beccar Varela (h) recorda que da tríade que nomeava a entidade, o tema mais caro era a tradição, pois se sentiam cômodos com o passado (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 196). Como contraponto negativo estavam os parentes: "La Familia, así con mayúscula, era un valor abstracto que defendíamos aunque hubiera que dividir y arruinar esas familias con minúscula de las que formábamos parte" (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 197). Ao ingressar nas fileiras da TFP era progressivo o afastamento das famílias, amigos, colegas e de quaisquer outras redes de relacionamento externas à entidade. Considerava-se que o chamado para o qual atenderam com a inserção na TFP era muito mais importante que as famílias: "bajo nuestra lógica interna, cuanto más buenas, peor, ya que la tentación de la mediocridad era mucho más poderosa que el llamado descarado de la perdición. Una familia católica, propiamente constituida era la peor amenaza a la perseverancia de un cruzado del Siglo XX [como se autodenominavam os tefepitas]" (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 198).

Termos do vocabulário hermético tefepistas eram destinados a esses contatos extra-TFP. Em geral, os familiares eram tidos como FMR (fonte da minha Revolução). De modo diverso, Alfonso María Becar Varela (h) contra argumentava que, em seu caso, sua família fora FMCR, ou seja, fonte da sua contrarrevolução, visto que foram seus pais que o inseriram no mundo tefepista. Ainda:

El demonio se servía hábilmente de aquellos en que uno confiaba más. Antes que nada la propia familia, a la que nos referíamos como la "FMR" o "fuente de mi revolución" era fuente constante de llamados a la mediocridad y a elegir un camino bueno pero no de grandeza o heroísmo. Después de la familia, cualquier

mujer era fuente obvia de tentación y debía ser evitada (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 67).

Como vimos, o olhar negativo aos “outros” era mantido em especial quanto as mulheres – marca de um pensamento misógino defendido internamente. Embora fossem responsáveis pela confecção de estandartes e outros símbolos da TFP, as esposas, filhas e irmãs de membros “eran tratadas con aparente amabilidad pero indiferencia o desprecio internamente” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 201). Mulheres eram conhecidas como *fassur*, termo francês que definiria alguém de vida imoral, de modo apriorístico.

Beccar Varela (h) recorda que tinha cerca de 5 anos quando a família abraçou a causa tefepista, grupo que frequentou até quase os 30 anos, vivendo em sedes na Argentina, Estados Unidos da América e África do Sul. Nesse tempo, foram muitas as viagens a outros países, as reuniões em São Paulo, as campanhas públicas empreendidas e a dedicação ao fundador Plínio Corrêa de Oliveira.

Como parte oficiosa da iniciação à TFP, Beccar Varela (h) re-memora o primeiro encontro com Oliveira, tido como “fundador de la TFP, pero más importante aún, fundador de “la familia de al-mas” que tenía en la TFP su manifestación más evidente” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 15). Este encontro teria se dado em março de 1972, inaugurando um ritual comum a maioria dos tefepistas, pois “cualquier miembro de la TFP que se preciaba (...) no podía dejar de ir a San Pablo, Brasil, al menos una vez al año” (Idem). Nesse sentido, Beccar Varela (h) enfatiza a importância de Oliveira em sua formação e também devoção.

É corrente entre egressos a informação de cultos ao fundador e a sua mãe, Dona Lucília Ribeiro dos Santos, questão essa que motivou inúmeras críticas e evasões das TFP’s mundo afora. A defesa da singularidade de Oliveira enquanto líder, sábio, profeta, inerrante,

santo, etc., levou a extremos de devoção pessoal, como a consagração de membros como "escravos" do líder, numa ressignificação da proposta de escravidão à Virgem Maria proposta por São Luiz Maria Grignon de Montfort. Como relata Beccar Varela,

El Dr. Plinio vivía a diario manifestaciones, sobretudo pero no exclusivamente por parte de los más jóvenes, de lo que un observador podría llamar "culto a la personalidad". Nos parecía natural estar pendiente de cada detalle de la vida y gustos de una persona con una misión y un papel tan trascendente. Cualquier miembro de la TFP que se precie tenía una colección e fotos de Plinio en distintas etapas de su vida, desde la pequeña infancia, y la madre del Dr. Plinio, Doña Lucilia, era venerada como una santa. "Reliquias" con pelo del Dr. Plinio circulaban entre nosotros (todavía me quedan dos, una de cada uno), y Joao Cla tenía en su poder un pedazo del traje ensangrentado – de un accidente casi fatal que Plinio sufrió en febrero de 1975 – que repartía frugalmente entre los más privilegiados (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 129).

Essa devoção foi mote de críticas também de seu tio Cosme Beccar Varela (h) e um dos motivadores do afastamento desse da TFP argentina (Ver VARELA, 2000). Impulsionado sobretudo por João Clá Dias – criador dos *Arautos do Evangelho* –, a devoção pliniana mobilizou corações e mentes a consideração até mesmo da imortalidade do fundador, o que se revelou incorreto em 1995, quando do falecimento de Oliveira e princípio efetivo das cisões que abalaram as TFP's no Brasil e mundo.

## **SER UM CRUZADO NO SÉCULO XX**

Uma importante introjeção de valores era realizada com os neófitos desde os primeiros encontros com membros da TFP. Nesse tra-

balho de iniciação, parte importante era dedicada a “interpretação” da realidade pelas premissas de Revolução e Contrarrevolução e a incorporação da crença de que no mundo atual, tido como marcado pelas forças do mal, poucos se destacavam na defesa do bem. A força positiva era legada a TFP, seu líder e seus membros. A introjeção da auto valoração tinha como contraponto o elencar das forças do mal, vislumbradas em tudo que não representasse a TFP. Nesse sentido, os tefepistas passavam a considerar-se como única e verdadeira direita, única e verdadeira Igreja Católica Apostólica Romana, e como únicos defensores das benesses da civilização cristã ante um mundo malsão, corrompido e ímpio. Sentiam-se como os últimos cruzados e, ante tal empreitada, deveriam estar aptos a luta que era simultaneamente espiritual e material: “Conscientes de una vocación importante y convencidos que luchaban la “Cruzada del Siglo XX”, los miembros de la TFP (...) mantenían un estilo de vida que combinaba ciertas prácticas de piedad (se cantaba el oficio, se guardaba silencio, etc.) con un estilo paramilitar en materia de disciplina y vestimenta” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 31).

A luta era difícil: “Tamaño misión no era fácil, y nuestros enemigos eran múltiples y poderosos. Antes que nada el demonio acechaba en todo momento. Nos tentaba a abandonar la misión, a ser mediocres y escépticos, a dudar o cuestionar lo que no debía ser puesto en duda” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 67). Assim, esses católicos dispunham-se a fazer campanhas, orações, estudos, interpretações, e outras atividades que, lidas com a chave de leitura tefepista, revestiam-se de uma importância ímpar e de uma premência instigadora de ações de modo totalizante. Tefepistas deveriam ser os paladinos dessa luta contrarrevolucionária e para tanto deveriam estar aptos a desempenhá-la cotidianamente. Tal postura levava a autoconfiança extremada, como atestou Beccar Varela (h) ao relembrar: “Como siempre, nosotros teníamos mucho que decir, siempre tan seguros de nuestra misión

de Cruzados del Siglo XX" (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 43).

A postura tefepista, que era simultaneamente pugnadora mas também escatológica e soteriológica, teve seus momentos singulares, muitos deles evidenciando a crítica e a desconfiança em relação ao catolicismo defendido pela Sé Romana, especialmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965), quando uma nova proposta de ser e fazer Igreja foram defendidas. Retomando as memórias de Beccar Varela (h), evidenciamos uma dessas situações que exemplificam a assertiva da heterodoxia e idiossincrasia do auto propalado catolicismo defendido na/pela TFP. Trata-se de um rito de exorcismo realizado em uma campanha em direção ao extremo sul argentino, realizada por uma caravana em março de 1978. Ante um cenário nacional ditatorial, as campanhas públicas demandavam autorizações específicas para cada área de atuação. Especificamente em Bariloche, os tefepistas, aguardando a liberação, foram informados de que o governador, por demanda do então Bispo de Viedma, Monsenhor Miguel Esteban Hasayne – considerado na TFP como bispo de esquerda, terceiromundista, progressista, etc. -, retirara a permissão para a continuidade da campanha. A reação do grupo de caravanistas foi de tomar uma providência realizando uma cerimônia no hotel em que se hospedavam, uma cerimônia dedicada ao amaldiçoamento do Bispo. Segundo a narrativa,

El acto empezó con la reunión de todos los participantes en una de las habitaciones del hotel. Formados en dos filas con las camas de por medio, y prendiendo sólo suficientes luces para darle al cuarto un ambiente mas recogido y solemne, rezamos algunas oraciones. (...) Y todos parecían igualmente compenetrados de la importancia histórica del momento.

Terminada esta primera fase de la ceremonia, José Antonio dió la orden para lanzar el cortejo, y de dos en dos fuimos saliendo del cuarto al pasillo del hotel. Los dos que abrían la solemne procesión llevaban velas encen-

didás, seguidos por uno portando una pequeña foto de la madre del Dr. Plinio, y atrás de éste otro llevaba un pequeño estandarte con nuestro león rampante. El resto de nosotros seguía a estos cuatro (en total éramos como diez.) (...) Nos dirigíamos a otra habitación donde se llevaría a cabo la maldición al Obispo (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 56).

Um depoimento como este evidencia o sentido singular de ser católico nos ambientes internos da TFP. A obediência à hierarquia; a aceitação das deliberações do Vaticano; a convivência entre diferentes posturas, grupos, movimentos e ordens católicas; o respeito ao catecismo oficial; entre outras questões, foram tomadas como entraves à luta contrarrevolucionária defendida pela TFP. Um catolicismo autodeclarado, um cristianismo próprio, com doutrina, ritos, devoções, valores singulares evidenciam os limites dessa identidade compósita, seletiva e idiossincrática. Tais laços, que por si só quando adotados são solidificadores do grupo, torna-se ainda mais significativo quando alçado ao sobrenatural. Conforme ressalta Berger, a religião é o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação social pois relacionada as construções precárias da realidade com a “realidade suprema” (BERGER, 1985, p. 42), dando-lhe uma estabilidade, certeza e segurança em nada desprezíveis, em especial quando se considera que Oliveira era tido como inerrante, profeta e mesmo santo. Articulando esta avaliação às memórias de Beccar Varela (h), temos um instigante testemunho:

Éramos, después de todo, los Cruzados del Siglo XX, y más importante aún el “residium revertetum” o el “resto que volverá” de una Iglesia que el humo de Satanás había convertido en una “estructura” vacía, progresista y al servicio del comunismo y la Teología de la Liberación. Teníamos una sensibilidad finamente sintonizada con la “transesfera”, ese lugar donde ángeles y demonios

luchaban sin cesar e influenciaban, para bien o para mal, nuestras acciones y las acciones de los demás. Nos lideraba desde Brasil, nada mas y nada menos que un Profeta Inerrante, dotado del “discernimiento de los espíritus” y que nos guiaría durante la inminente “bagarre” que destruiría el poder de la Revolución y sus secuaces en el mundo y daría comienzo al tan esperado Reino de María, donde el poder de la Iglesia y de los buenos sería restaurado (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 66-67).

### ***A BAGARRE E A APOSTASIA***

Outro tema muito caro aos tefepistas relacionava-se ao que consideravam ser um “dogma de fé” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 154), qual seja, o castigo divino (denominada *bagarre*, termo francês que designa caos, conturbação). O castigo puniria definitivamente os maus e propiciaria a instalação de uma nova era de fé, denominada de Reino de Maria. Esta tese escatológica mobilizava o cotidiano de todos que, considerando-se como cruzados, aspiravam pela sua chegada pois pensavam que estariam entre os poucos católicos que não seriam afetados pelo evento. Representantes da “verdadeira Igreja”, fiéis ao “profeta dos últimos tempos”, os tefepistas saíam incólumes deste castigo final.

Na TFP, seu líder seria o responsável pela implantação do Reino de Maria, uma era sacral e cristã por excelência, semelhante à Idade Média, marcada por um profundo respeito aos “direitos” da Igreja, pela sacralização da vida, pelo espírito de hierarquia e pela diligência em detectar e combater o mal (MATTEI, 1997, p. 344). No interior da entidade, este reino idealizado foi convertido num futuro a ser alcançado – a utopia tefepista -, no qual tanto Plínio como a TFP teriam um papel destacado, como recordou o egresso Pedriali: “Implantado

o ‘Reino de Maria,’ Plínio seria levado num carro de fogo, escoltado por legiões de anjos, à Montanha dos Profetas, onde permaneceria até a luta final entre Deus e o anti-Cristo” (PEDRIALI, 1985b, p. 237).

Tais crenças são bastante próximas das convicções de movimentos milenaristas, movimentos religiosos e/ou políticos que esperam uma salvação coletiva, iminente, total, última e terrena (DELU-MEAU, 1997, p. 18), narrativas nas quais são destaques: a esperança num futuro promissor e santificador, a preparação para os anos de paz e felicidade vindouros e os “*temores milenaristas*”, ou seja, as inquietações que antecedem datas consideradas especiais ou proféticas, sinalizadoras da chegada do Reino, da ocorrência de cataclismos, de eventos extraordinários, etc. Numa interpretação analítica de quando se daria enfim a esperada *bagarre*, criou-se a seguinte fórmula:

$$SP + SE + HT + CN + GI + GI + ID + MA = BAGARRE$$



SP = Souffrances Punitives (sofrimentos punitivos) / SE = Souffrances Expiatoires (sofrimentos expiatórios) / HT = Hécatombe Thermonucléaire (hecatombe termonuclear) / CN = Cataclysmes Naturels (cataclismas naturais) / GI = Guerres Internationales (guerras internacionais) / GI = Guerres Intestines (guerras intestinas) / ID = Infestations Diaboliques (infestações diabólicas) / MA = Manifestations Angéliques (manifestações angélicas)  
(MATTA, 2008, p. 126)

Diariamente os tefepistas analisavam os acontecimentos e interpretavam muitos deles como evidências de que a humanidade chegara ao ponto extremo de afastamento do espectro divino, ao ponto mais decadente de sua civilização. Além da consciência desse processo revolucionário, da expectativa pelo juízo (*bagarre*) e instauração do Reino de Maria, preocupações com o julgamento divino, consideração exacerbada de falhas como pecados mortais, etc., os tefepistas ainda tinham na convivência interna o modelo ideal – e esperava-se único

– de uma vida exemplar, correta e salvífica (Ver PEDRIALLI, 1985a; FOLENA, 1987).

Considerando o que já fora exposto, e muitas outras crenças mais difusas no cotidiano tefepista, compreende-se o quanto era duro aos membros deixar a entidade. Outra forma de compreensão da vida e do mundo lhes fora progressivamente inculcada (nem sempre assimilada, é verdade, mas bastante difusa entre todos como a verdade). Uma nova agremiação substituíra seus vínculos externos e familiares. Em geral, seus estudos foram cessados quando da obtenção do título do ensino médio. Sua vida girava intensamente conforme as demandas, ritos, práticas e horários da TFP. Sair da TFP era lançar-se a um mundo “desconhecido”, onde a manutenção diária passaria a ser a primeira luta a travar. A busca por emprego, um lugar para viver, alimentação e estabelecimento de outras relações sociais teria de ser progressivamente instituída. Assim, compreendemos o desabafo de Alfonso María Becar Varela (h) quando de sua pretensão de deixar a entidade:

La decisión de dejar la TFP no fue ni rápida ni fácil. Toda una vida (o al menos toda mi vida hasta aquel momento) había sido invertida en este “proyecto”, por llamarlo de alguna manera, un proyecto que demandaba dedicación absoluta de cuerpo y alma. Para peor, nunca habíamos visto con buenos ojos a aquellos “apóstatas” (así les decíamos a los que se iban del grupo) que por una razón u otra nos dejaban por una vida “en el mundo”. Era algo muy claro entre nosotros que quienes volvieran su espalda a lo que veíamos como una vocación privilegiada para elegir un camino más fácil (ni que hablar del camino de la perdición...) tendrían pocas chances de obtener la salvación eterna (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 176).

Ao considerar a possibilidade de deixar a TFP, Beccar Varela (h) rememorou a progressiva análise crítica sobre o que vivenciara *intra*

muros e sobre como, com o passar dos anos, sua interpretação sobre a entidade se alterou: “Era como si me estuviese quedando en un grupo que yo solo imaginaba, mientras que a mi alrededor la TFP era otra cosa” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 177). Outro motivador fora mais pessoal,

Un factor muy influyente también en mi camino de salida fue la renuncia / expulsión de Tío Cosmín de la TFP Argentina y posterior publicación por su parte de un ensayo titulado “En Defensa Propia” donde atacaba la evolución que la TFP había hecho de grupo anticomunista de laicos católicos a “familia de almas” sin aprobación canónica (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 177).

Entrar na TFP é redefinir seu mundo, sair dela é encarar um mundo novo – desprezado internamente como impuro – a partir da construção ou reconstrução de relações sociais e familiares já há muito rompidas, é redefinir a própria noção do Outro. Nesta sociedade o afastamento era visto como *apostasia*, ou seja, abandono da verdadeira fé católica. O apóstata era ridicularizado, execrado, odiado, repelido com repulsa: “Era algo muy claro entre nosotros que quienes volvieran su espalda a lo que veíamos como una vocación privilegiada para elegir un camino más fácil (ni que hablar del camino de la perdición...) tendrían pocas chances de obtener la salvación eterna” (VARELA; ZEMBORIAN, 2008, p. 176). Eram correntes as histórias de egressos/apóstatas que, longe da TFP, sofreram acidentes, tiveram mortes inesperadas, enfim, sofreram “castigos” pelo abandono da sua missão. Portanto, apostatar era considerado não só um problema de afiliação, era sobretudo uma questão soteriológica, pois acreditava-se que fora da TFP não haveria salvação (*extra TFP nulla salus*)

Após pontuar algumas questões sobre as lembranças dos tempos de TFP de Alfonso Beccar Varela (h) publicadas online e editadas em livro, podemos articular considerações iniciais – pois ainda há muito mais a se explorar e analisar. Primeiramente há que se destacar a ousada tentativa de estabilização de memória que a escrita de si propicia aos autores. Junto a isso, há a exposição pública de recordações que, até poucas décadas atrás, eram usualmente produzidas para não serem compartilhadas. Essa mudança não deriva somente das potencialidades e facilidades da internet, mas também do desejo – consciente ou não – de ser lido, de ser apreciado, de ser compreendido e de marcar presença, mesmo entre desconhecidos leitores.

As memórias de Varela aproximam-se muito de outras produções de outros egressos, evidenciando que as vivências, por mais subjetivas que sejam, tem pontos em comum com situações análogas experienciadas por tefepistas de outros países<sup>7</sup>. Nesse sentido, vemos com muito interesse a abrangência dessas formas de iniciação e culto, derivadas de uma instituição que, *a priori*, constituiu-se com base da proposta de luta político-cultural de matriz católica. Meandros sem fim foram configurando seu sistema de crenças e práticas públicas e privadas e, ainda mais instigante, exportando *seu modus operandi* e *modus vivendi* por vários países. Muito ainda há para se pesquisar sobre as TFPs. Este artigo insere-se no rol ainda limitado dos trabalhos que lançam o olhar a este grupo que tanto marcou o cenário político e cultural de muitos

<sup>7</sup> Ver, por exemplo: AGNOLI, Carlo Alberto. TAUFER, Paolo. *TFP: La Maschera e il volto*. Roma: Editrice Adveniat, s. d. / FEDELI, Orlando. *Descrição de um delírio*. O culto que a TFP presta a seu líder. [Mimeo]. / FOLENA, Giulio. *Escravos do Profeta*. São Paulo: EMW Editores, 1987. / PEDRIALI, José Antonio. *Guerreiros da Virgem: A vida secreta na TFP*. São Paulo: EMW Editora, 1985. / AA. VV. *Tradizione, Famiglia e Proprietà. Associazione Cattolica o setta millenarista?* Rimini, St. Benoit, 1996. Disponível em: <<http://kelebek.mond.at/cesnur/txt/tfp01.htm/>> Acesso em 04/outubro/2004. / MATTA, Raúl. Tradition, Famille et Propriété. Une enquête sur les «croisés» du XXI<sup>e</sup> siècle. *L'Ordinaire latino-américain*, no. 210, p. 121-138, 2008.

países, especialmente entre os anos 1960 e 1980. Fica o ensejo para que mais interpretações nos possibilitem o conhecimento da entidade, de seus fundadores, de suas doutrinas, crenças e vivência. Na blogosfera temos um importante recurso para adentrar os “muros” da TFP e buscar a compreensão mais aguçada sobre o cotidiano de egressos que estão dispostos a colaborar com a socialização de suas experiências e que, por outro lado, nos propiciam importantes fontes renovadas de pesquisa.

## **FONTES**

VARELA, Alfonso María Beccar. ZEMBORAIN, María de los Dolores Castaños. *Nuestros Recuerdos*. Disponível em: <<http://recuerdosnuestros.blogspot.com.br/>> Acesso em 15 de maio de 2015.

VARELA, Alfonso María Beccar. ZEMBORAIN, María de los Dolores Castaños. *Nuestros Recuerdos*. S.l., s.n., 2008.

## **REFERÊNCIAS**

AA. VV. *Tradizione, Famiglia e Proprietà. Associazione Cattolica o setta millenarista?* Rimini, St. Benoit, 1996. Disponível em: <<http://kelebek.mond.at/cesnur/txt/tfp01.htm/>> Acesso em 04/outubro/2004.

AGNOLI, Carlo Alberto. TAUFER, Paolo. *TFP: La Maschera e il volto*. Roma: Editrice Adveniat, s. d.

AZEVEDO, Luciene. Blogs: a escrita de si na rede dos textos. *Matraga*, rio de janeiro, v.14, n.21, p. 44-55, jul./dez. 2007.

BARCELLOS, Sergio. Escrita pessoal, memória e novas tecnologias. *Recorte - revista eletrônica*. Mestrado em Letras: Linguagem, Cultura e Discurso / UNINCOR. V. 10 - N.º 1, 10 p., (janeiro-junho - 2013).

BARREIROS, T. E. *Depoimento: Vivência na TFP I* [Curitiba], 12 out.

2004. Entrevista concedida a Gizele Zanotto [com complementações do entrevistado].

BENELLI, S. J. O Internato escolar como Instituição Total: Violência e subjetividade. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 7, n. 2, p. 19-29, jul/dez 2002.

BENELLI, S. J. *Pescadores de Homens: A produção da subjetividade no contexto institucional de um seminário católico*. 2003. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2003.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CARVALHO, Luciana Moreira. CARVALHO, Monica Marques. O registro da memória através dos diários virtuais: o caso dos blogs. *Em Questão*, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 53-66, jan./jun. 2005.

CASTRO, Marcelo Lúcio Ottoni de. *Política e Imaginação: Um estudo sobre a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP)*. 1991. Dissertação (Mestrado em História Política do Brasil) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1991.

CHAGAS, Jurema. Blogs e a Nova Narrativa Biográfica. *Anais - Fazendo Gênero 7*. Florianópolis, Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/J/Jurema\\_Chagas\\_41\\_B.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/J/Jurema_Chagas_41_B.pdf)>

DALMAZZO, Gustavo. El tradicionalismo ante la apertura política en la Revolución Argentina. *IV Encuentro de Profesores de Historia del Nordeste y IV Jornadas Nacionales de Historia Moderna y Contemporánea*. 2004. P

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

FEDELI, Orlando. *Descrição de um delírio. O culto que a TFP presta a seu líder*. [Mimeo].

FOLENA, Giulio. *Escravos do Profeta*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. 22ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

HERCULANO, Isolda Santos. OLIVEIRA, Verônica. A Reviravolta Comunicacional do “Querido Diário”: Paralelos e Paradoxos Entre Escritos Íntimos Tradicionais e Virtuais. *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação*. IX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Nordeste – Salvador – BA 14 ps.

LUCCIO, Flávia. COSTA, Ana Maria Nicolaci da. Blogs: De Diários Pessoais a Comunidades Virtuais de Escritores/leitores. *Ciência e Profissão*, 30 (1), 132-145, 2010.

MATTA, Raúl. Tradition, Famille et Propriété. Une enquête sur les «croisés» du XXI<sup>e</sup> siècle. *L'Ordinaire latino-américain*, no. 210, p. 121-138, 2008

MATTEI, Roberto de. *O Cruzado do Século XX: Plínio Corrêa de Oliveira*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1997.

MONNERAT, Catarine da Graça. *Blogs e Flogs. Uma nova relação interpessoal*. Monografia (Especialização). Universidade Cândido Mendes. Niterói, 2006

MOREIRA, V. D. Graça e Gramsci, corpos adoçados pelo amaro da intolerância. *Sitientibus*, Feira de Santana, n. 16, p. 37-47, jan/jun 1997.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Auto-retrato filosófico de Plínio Corrêa de Oliveira. *Catolicismo*. São Paulo, nº 550, p. 03-33. Outubro/1996.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Revolução e Contra-Revolução*. 4ª edição. São Paulo: ARTPRESS, 1998a.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Cristandade: sacralidade na ordem temporal. *Catolicismo*, São Paulo, nº 574, p. 16-32. Outubro/1998b.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Minha vida pública: compilação de relatos autobiográficos de Plínio Corrêa de Oliveira*. São Paulo: Artpress, 2015.

PEDRIALI, José Antonio. *Guerreiros da Virgem: A vida secreta na TFP*. São Paulo: EMW Editora, 1985a.

PEDRIALI, José Antônio. O Estado de São Paulo – 30/06/1985. Apud: OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Guerreiros da Virgem – A réplica da au-*

*tenticidade: A TFP sem segredos*. São Paulo: Vera Cruz, 1985b.

PEREIRA, Patrícia. Do diário ao blog confessional: continuidade ou o surgimento de uma nova prática? *Batista Contemporânea*. Edição Especial - VOL.6, Nº03, p. 105-118.

PRIMOS, Alex. Os blogs não são diários pessoais online: matriz para a tipificação da blogosfera. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, nº 36, p. 122-128, agosto de 2008.

RAMOS, Tânia Regina Oliveira. Narrativas de si: lugares da memória. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo* - v. 4 - n. 2 - 155-165 - jul./dez. 2008

RUDERER, Stephan. Cruzada contra El comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina. *Sociedad y Religion*, no 38, Vol. XXII, p. 79-108, 2012.

SCHITTINE, Denise. *Blog: comunicação e escrita íntima na internet*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

SCIRICA, Elena. Grupos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión. In: FOGELMAN, Patrícia. DE LUCA, Candela (Comps.). *Actas electrónicas del Cuarto Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder. (IV SIRCP) de GERE*. Buenos Aires: GERE, Ed. de la FFyL UBA, 2012.

SCIRICA, Elena. El grupo «Cruzada» - «Tradición Familia y Propiedad» (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta. *Memoria social*. Bogotá, 18(36), p. 66-81, ene.-jun. 2014.

SILVA, Cristiane Moreira da. *Intimidade on line: outras faces do diário íntimo na contemporaneidade*. Dissertação (Psicologia). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

SILVA, Fernando Moreno da. Blog: uma leitura do voyeurismo às avessas. *Estudos lingüísticos*, São Paulo, 37 (3): 235-242, set.-dez. 2008.

SOCIEDAD ARGENTINA DE DEFESA DE LA TRADICION, FA-

MILIA Y PROPIEDAD. *Reseña de actividades de la TFP desde su fundación. Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia Y Propiedad*. 07 de octubre de 1978. Disponible en la Biblioteca Nacional de la República Argentina.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. *Meio século de epopéia anticomunista*. 3ª edição. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1980.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. *Um homem, uma obra, uma gesta: Homenagem das TFP's a Plínio Corrêa de Oliveira*. São Paulo: Editora Brasil de Amanhã, s.d.

TEDESCO, João Carlos. Ruminantes de memórias: sentimentos, experiências e silêncios deliberados. *História: Debates e Tendências* – v. 13, n. 2, p. 343-353, jul./dez. 2013.

TFP - TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD. “Manifesto “Ver, Juzgar y Actuar” - 1ª. Parte: Panorama de la situación actual”. *Tradición, Familia, Propiedad* 10 (octubre de 1971a).

TFP - TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD”Manifesto “Ver, Juzgar y Actuar” – 2ª. Parte: Coincidencias para el derrumbe”. *Tradición, Familia, Propiedad* 11 (octubre 1971b).

TFP - TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD”Manifesto “Ver, Juzgar y Actuar” – 3ª. Parte: Llamado a la conciencia de los argentinos”. *Tradición, Familia, Propiedad* 12 (noviembre 1971c).

UYENO, Elzira Yoko. “Blog”: o efeito terapêutico como economia do dispositivo confessional. *Revista Caminhos em Linguística Aplicada*, Volume 7, Número 2, p. 116-139, 2012.

VARELA, Alfonso María Beccar. *TFP-Heraldos y sectas eclesiales afines*. Disponível em: <<https://tfpheraldos.blogspot.com.br/p/historia.html>> Acesso em 15 de setembro de 2016.

VARELA, Cosme Beccar. <<*Se un cieco guida un altro cieco...*>> *Analisi della Famiglia de Almas e dell'associazione brasiliana TFP condotta sotto il profilo del diritto canonico*. Milano: Società Editrice Barbarossa, 2000.

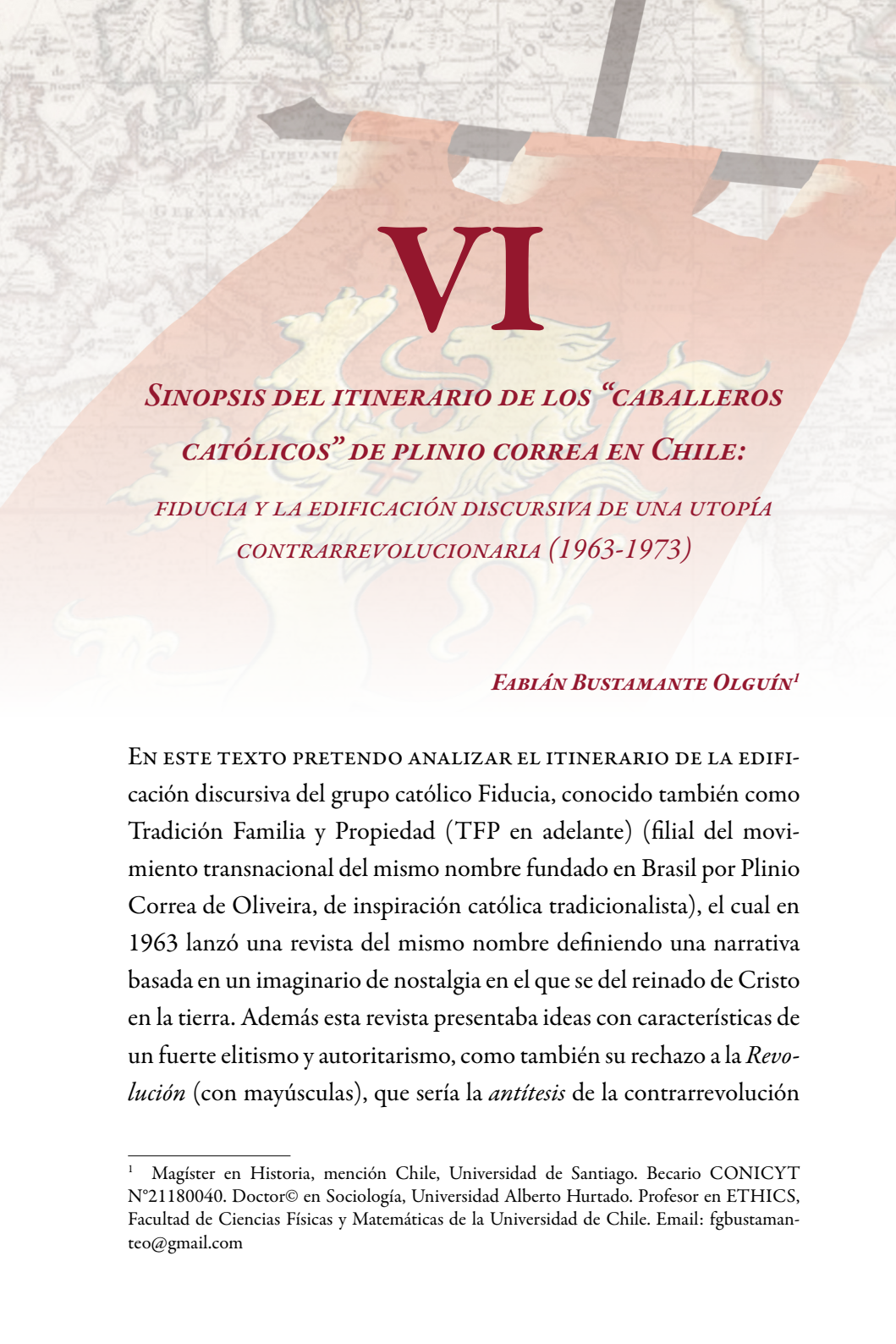
VIEIRA, Ana Carolina Vechi Et al. Gêneros digitais: o que há de novo e diferente do impresso? Considerações sobre o blog pessoal e o diário impresso. *Pontos e Tramas* nº01, P. 22-33, Ano 2011.

ZANOTTO, Gizele. Reconstruindo as vivências: A memória emergente de um egresso da TFP. *Fronteiras: Revista Catarinense de História*. Florianópolis, nº 12, p. 19-37. Julho 2004.

ZANOTTO, Gizele. Os Arautos do Evangelho no espectro católico contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. X, p. 279-298, 2011.

ZANOTTO, Gizele. *Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. 1. ed. Passo Fundo: Méritos, 2012.

ZANOTTO, Gizele. A atuação do movimento católico Tradição, Família e Propriedade (TFP) no cenário político-cultural argentino (1967-1983). *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 20, p. 233-260, 2014.



# VI

## *SINOPSIS DEL ITINERARIO DE LOS “CABALLEROS CATÓLICOS” DE PLINIO CORREA EN CHILE:*

### *FIDUCIA Y LA EDIFICACIÓN DISCURSIVA DE UNA UTOPIA CONTRARREVOLUCIONARIA (1963-1973)*

*FABLÁN BUSTAMANTE OLGUÍN<sup>1</sup>*

EN ESTE TEXTO PRETENDO ANALIZAR EL ITINERARIO DE LA EDIFICACIÓN discursiva del grupo católico Fiducia, conocido también como Tradición Familia y Propiedad (TFP en adelante) (filial del movimiento transnacional del mismo nombre fundado en Brasil por Plinio Correa de Oliveira, de inspiración católica tradicionalista), el cual en 1963 lanzó una revista del mismo nombre definiendo una narrativa basada en un imaginario de nostalgia en el que se del reinado de Cristo en la tierra. Además esta revista presentaba ideas con características de un fuerte elitismo y autoritarismo, como también su rechazo a la *Revolución* (con mayúsculas), que sería la *antítesis* de la contrarrevolución

---

<sup>1</sup> Magíster en Historia, mención Chile, Universidad de Santiago. Becario CONICYT N°21180040. Doctor© en Sociología, Universidad Alberto Hurtado. Profesor en ETHICS, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile. Email: fgbustamanteo@gmail.com

propuesta por este grupo. En un contexto histórico, marcado por el ascenso social de los sectores populares, a partir de la década del 60' y 70', con el impulso de los gobiernos de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) y su "Revolución en Libertad" y Salvador Allende (1970-1973) y su "vía chilena al socialismo", constituyeron el marco cognitivo de Fiducia para interpretar la contingencia política, y por tanto, la idea axial de este grupo era limitar a toda costa cualquier tipo de transformación societal. Es por ello que cualquier modificación del orden social implicaría una blasfemia grave no sólo a las jerarquías naturales, sino también a Dios.

De este modo, Fiducia se configuró como un grupo minoritario, con un impacto menor dentro de la historia de Chile, aunque su relevancia radica en convertirse en uno de los primeros grupos de derecha en dibujar un horizonte a una derecha política en plena crisis, como resultado de la desaparición de sus partidos históricos (Conservador y Liberal) por la baja votación en el Congreso Nacional en 1965. A este respecto, Fiducia reacciona, primero, en el espacio semántico, publicando una serie de discursos y manifiestos para articular un *discurso orientado hacia la instauración de un régimen de autoridad*, conducente a una *utopía contrarrevolucionaria*. Dicha utopía era algo más que un mero retorno a un pasado idílico, sino que concibió un entramado político autoritario, de rasgo corporativista católico, en la que la iglesia preconiliar tendría un papel imprescindible.

En virtud de lo anterior, en las páginas que siguen, analizaremos la edificación discursiva de Fiducia, con una morfología que exhibe implícitamente una tríada dialéctica, similar a la hegeliana, que podría resumirse así: *revolución (tesis)*, personificada en los católicos social-cristianos, la Democracia Cristiana (en adelante DC), la izquierda en general, contrarrestada furibundamente por la contrarrevolución (*antítesis*) para finalmente desembocar en el regreso a un orden social jerárquico católico, asociado a un modelo de tipo corporativo ca-

tólico, tales como el franquismo español o salazarismo portugués ( *síntesis*). Sobre este último punto la llegada exabrupta y violenta de los militares, liderados por el general Augusto Pinochet, fue del todo celebrada por las ediciones posteriores al golpe de Estado de 1973 por Fiducia.

### ***ALGUNOS COMPONENTES PRELIMINARES DE FIDUCIA***

En septiembre de 1962, un grupo de jóvenes estudiantes católicos de la Pontificia Universidad Católica de Chile y de la Universidad de Chile se reunieron en torno a la revista Fiducia, fundada por Eduardo Larraín Bustamante, Maximiliano Griffin Ríos, Alfredo Mac Hale Espinoza, entre otros, todo ellos pertenecientes al Partido Conservador (Etchepare, 1997: 164).<sup>2</sup> Por lo tanto, cabe señalar que la fundación de esta organización se debió a los contactos personales e invitaciones de estos jóvenes con la TFP brasileña<sup>3</sup>, la cual tuvo como principal objetivo en su país oponerse a los cambios políticos y sociales del presidente Joao Goulart, responsable en 1961 de una reforma agraria que

<sup>2</sup> Otro miembro destacado de Fiducia, Jaime Guzmán, perteneció a la Juventud Conservadora en el Colegio de los Sagrados Corazones. Además, Guzmán fue una de las figuras más relevantes dentro del pensamiento conservador chileno e influyente dentro de la historia política chilena del siglo XX. Este actor fundó el movimiento gremialista en la Universidad Católica de Santiago, luego asesor de la junta militar, redactando la “Declaración de Principios del Gobierno de Chile” de 1974, con la cual se propuso legitimar la toma y ejercicio del poder. Asimismo participó en las comisiones de la Constitución de 1980 (que rige actualmente a Chile). De hecho, como plantea Renato Cristi (2000), tal Constitución es, en lo medular, de su autoría. Posteriormente fundó el partido Unión Demócrata Independiente (UDI), de gran relevancia en el sistema político chileno, para defender el legado refundacional de la dictadura cívico militar. No obstante, Guzmán sería asesinado en 1991 a manos del grupo de extrema izquierda Frente Patriótico Manuel Rodríguez.

<sup>3</sup> En una entrevista al diario *The Clinic*, Maximiliano Griffin señalaba que la agrupación se formó gracias a la invitación del profesor Fernando Furquín de Almeida, que pertenecía a TFP de Brasil, e invitó a seis personas en que las que se encontraban Oscar Godoy Arcaya y Cristián Zegers. Luego Griffin sostuvo que la revista dejó de aparecer en 1970 durante la UP y que él se dedicó al trabajo en la agricultura en la ciudad de Los Ángeles. Extraído desde la siguiente página web: [www.theclinic.cl](http://www.theclinic.cl) [consultado 13 de octubre del 2015].

enfureció a los terratenientes brasileños y a TFP calificándola como “agro-socialismo”. Bajo este contexto, el movimiento adoptó una posición violenta finalizando en su apoyo al golpe de Estado de 1964.

Entre tanto, TFP criticó la línea progresista del catolicismo brasileño considerada como el centro neurálgico de la propaganda a favor de la reforma agraria. Sobre este asunto, Correa de Oliveira escribió *Reforma Agraria. Cuestión de Conciencia* en la que planteaba el carácter igualitario y anticristiano de la reforma agraria, libro que recibió el apoyo de los terratenientes de aquel país, y el cual fue traducido a diversos idiomas (Power, 2010:93). Previamente, Correa de Oliveira publicó un libro titulado *Revolución y Contrarrevolución*, justo en el momento en que las tropas de Fidel Castro triunfaban en La Habana, Cuba, en 1959. Dicha obra presentaba una auténtica “teología de guerra”, el cual sirvió como texto referencial fundacional para TFP y sus filiales internacionales. Desde ya Correa de Oliveira presentaba a la *revolución* como un movimiento que tiene como objetivo destruir un orden legítimo (la sociedad medieval o el modelo social de Cristiandad) para reemplazarlo por un poder ilegítimo. Así, la *revolución*, a su juicio, atravesaría por varias etapas que serían: 1) La reforma protestante y el Humanismo, porque cuestionaba la unidad de la fe; 2) La revolución francesa, que subvirtió el orden tradicional monárquico y; 3) la revolución rusa, que cuestiona la existencia de Dios y la Iglesia. Todas estas revoluciones, por cierto, alteraban el orden creado por Dios puesto que obedecen a una iniciativa del “demonio”.

En virtud de esto, y con el propósito de detener este proceso “demoníaco”, surgió la *Contrarrevolución*, el cual tuvo por objetivo defender el orden cristiano de la sociedad medieval del siglo XIII, presentándose como un medio para conocer a fondo la *revolución* y destruirla por todos las vías posibles. Por cierto menos importante es destacar que la obra de Correa de Oliveira fue dedicada a la Virgen María, patrona de los contrarrevolucionarios. De este modo, el carácter mar-

cadamente contrarrevolucionario que contenía las tesis de Correa otorgaba a Fiducia un sólido sustento ideológico para resignificar la realidad nacional. De allí que la revista mezclara temas teológicos con análisis de coyuntura política, esto le permitió articular un mensaje amplio y actualizado, aunque no por ello menos dogmático.

Cabe señalar —además— que la revista estaba dirigida a un público de clase alta, propietaria, intelectual católico y antimarxista, que veía la posibilidad de perder sus propiedades y sus valores cristianos producto de la amenaza que implicaba el comunismo en la región. En tal amenaza la revista recibió dinero de la suscripción de sus lectores y también por la propia autogestión de sus integrantes. La estructura de la publicación, por otra parte, contenía un tema principal que era tratado en la editorial, así como columnas de opinión referidas a temas de actualidad aparecidas en secciones fijas. Estas secciones cubrían un vasto espectro que iba desde reproducciones bíblicas y papales, extractos de autores integristas extranjeros, fotografías del catolicismo medieval —que pretendían infundir el miedo a Dios y a la autoridad—, extensos fragmentos del libro *Revolución y Contrarrevolución* de Plinio Correa de Oliveira, hasta un apartado sobre “ambientes”, “costumbres” y “secciones doctrinales”.

A lo largo de todo el período en estudio, los directores de la revista fueron cambiando. El director de Fiducia durante todo 1963 fue Carlos Patricio del Campo, siendo en ese entonces estudiante de Economía de la Universidad Católica y posteriormente profesor del Departamento de Economía Agraria de la misma casa de estudios durante la Unidad Popular (UP en adelante). En virtud de ese proceso político, Del Campo se autoexilió en Argentina para trabajar en la transnacional *Shell*, y luego durante la dictadura cívico militar asesoró al Ministro de Agricultura de ese entonces. En 1987 publicó un libro titulado *Chile 1987: olvidos y confusiones amenazan la propiedad privada y la libre iniciativa*. Luego, entre los años 1964 a 1970, el car-

go de director definitivo de la publicación recayó en Patricio Larraín Bustamante, terrateniente, y, posteriormente, Presidente Nacional de la Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad para el año de 1967.

Adicionalmente, en materias formales, cabe indicar que la revista fue una publicación mensual, no obstante, cesó su emisión sin previo aviso a comienzos de 1970. Su último número correspondió al 31 (con fecha de enero de 1970), y seguidamente durante la dictadura cívico militar, la revista iniciaría una nueva etapa. El logotipo de la portada de la revista fue siempre la imagen de un caballero cruzado el que sostenía un lienzo con el nombre de la revista. Por último, Fiducia adquirió *personalidad jurídica* en 1967 denominándose Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP), aun cuando siempre fueron conocidos como Fiducia para el público en general.

## **1. TESIS: LA REVOLUCIÓN PRODUCE METÁSTASIS EN EL ORDEN QUERIDO POR DIOS (1963)**

La *revolución* produce *metástasis* en el *orden social, querido por Dios*. Si nadie la frena provoca que todo el orden social quede enfermo, con lo cual se está en una permanente disyuntiva radical de enfrentar y erradicar esa enfermedad llamada *revolución*. El marco cognitivo en el cual Fiducia dibuja su imaginario político es en el contexto histórico de la Guerra Fría (con la amenaza permanente de invasión por parte de la Unión Soviética al mundo occidental) y la posible sedimentación ideológica de la *revolución* cubana por el continente. Ante ello el integrista católico, con su discurso de contraataque, conecta bien con el imaginario bipolar de la Guerra Fría, principalmente, por su furibundo anticomunismo.

Al respecto los principales puntos de debate discursivo en la re-

vista Fiducia fueron dos: 1) la defensa del derecho a la propiedad privada ante la reforma agraria, iniciada por Jorge Alessandri Rodríguez en 1962, y continuada por Eduardo Frei Montalva y 2) las transformaciones doctrinarias de la Iglesia Católica, a partir del Concilio Vaticano II. En tal sentido, Fiducia usó un lenguaje simple, directo, combativo y militante para legitimar el orden social jerárquico y la tradición católica frente a la *revolución*, personificada en las nuevas corrientes del socialcristianismo conciliar, en la que muchos de sus intelectuales comenzaron a hacer un giro en sus concepciones.<sup>4</sup>

Tal viraje estuvo reflejado discursivamente en los contenidos de la revista *Mensaje*, publicación jesuita, representativa del social catolicismo del período y —quizás— la que mejor expresó el nuevo lenguaje de la Iglesia conciliar.<sup>5</sup> Al respecto, esta revista tuvo un punto de inflexión en el imaginario de la época con un número publicado en diciembre de 1962 dedicado a la “Revolución en América Latina”. En su editorial señalaba: “Soplan, en efecto, aires revolucionarios. Una inmensa, y cada vez más creciente mayoría está tomando conciencia de su fuerza, de su miseria y de la injusticia de ese “orden” político, jurídico, social y económico que se le obliga a aceptar”. En tales condiciones críticas, *Mensaje* era implacable en su decisión: “No vemos cómo pueda conciliarse una actitud auténticamente cristiana con una actitud cerradamente anti-revolucionaria, opuesta al cambio radical y urgente de estructuras”. Finalmente concluía con una invitación: “La revolución está en marcha. No oponerse a ella, más aún, propiciarla, involucra un riesgo (nadie puede saber exactamente dónde termina la revolución) pero es riesgo y el cristianismo no es una religión de seguridades muelles sino de generosas locuras”.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Cabe destacar que desde la década 40' los socialcristianos venían “radicalizándose” con libros como *¿Es Chile un país católico?* Y *Humanismo Social* del padre jesuita Alberto Hurtado.

<sup>5</sup> Revista fundada en 1951. Su primer director fue Alberto Hurtado, uno de los principales pensadores del socialcristianismo de avanzada de la década 40'.

<sup>6</sup> Editorial “*Revolución en América*”, *Mensaje*, n°115, diciembre de 1962, p.589-592.

La invitación a adherirse a la *revolución* en marcha, por parte de la editorial de *Mensaje*, incitaba a un sector de católicos a modificar las estructuras sociopolíticas. Todo ello, en efecto, estuvo su impulso por el contexto del Concilio Vaticano II, por el cual la Iglesia Católica chilena experimentó un giro “progresista”, que tuvo efectos devastadores para la derecha, y en particular para el Partido Conservador, el cual por años se constituyó en el principal portavoz político de la Iglesia. La tendencia anti-conservadora de los sesenta al interior del catolicismo, en efecto, puso en auge la idea de cambio y reformas de las estructuras socavando la autoconfianza de la derecha oligárquica.

En este marco los jóvenes de Fiducia, provenientes del Partido Conservador, salieron del sistema político partidista para buscar otros espacios de enunciación y generar conciencia ante el temor de un gobierno marxista. En este sentido el problema al cual se enfrentaban los católicos de “derecha” posibilitó dos alternativas: siguiendo la tesis de Sofía Correa, éstas fueron: 1) abandonar las diferencias confesionales para adquirir una identidad global de derecha y apostar a la libre empresa dentro del orden; 2) aferrarse a una identidad específica la cual —al negar el comunismo y el capitalismo liberal— se encontraba con las vertientes corporativistas-integristas (Correa, 1991: 147). A partir de la tesis de Correa se podría plantear además una hipótesis sobre el agotamiento del Partido Conservador: ¿No sería acaso que Fiducia fue la expresión de una crisis anticipada experimentada al interior de dicho partido que viviría en los años siguientes, y por el cual algunos de sus ex militantes creyeron que la mejor salida era una solución extrainstitucional?

En virtud de lo anterior, Fiducia contrató ante los nuevos conceptos que aparecían en el lenguaje de la época tales como *liberación*, *revolución* o *injusticia*.<sup>7</sup> A tal efecto, Patricio Amunátegui Moncke-

<sup>7</sup> De hecho, *Mensaje* dedicó una nueva edición especial número 123 sobre programas de reformas titulada “Reformas Revolucionarias en América Latina – Visión cristiana” en octubre de

berg, en octubre de 1963, intenta contraponer *revolución* con *caridad*, eligiendo esta última por estar en concordancia con el pensamiento “verdaderamente cristiano”.

Pero, cosa curiosa, quizás no debe haberle dado la misma importancia ya anotada, aquel editorialista de la revista “Mensaje”, que ante los insistentes reproches de los lectores por el uso del término Revolución, respondió entre numerosas consideraciones doctrinarias que no creía la pena “continuar con la querella de diccionario” [...] A mí me ha parecido, sin embargo, de alguna importancia la discusión sobre la palabra Revolución [...] el uso de la palabra Revolución o del titular “Revolución en América Latina” cuando sólo se habría querido expresar: Evolución en América Latina [...] el vocablo revolución, sirve generalmente para dar nombre a una realidad de cambio radical, ya sea actualmente violento o potencialmente violento; pero es, además, una palabra cargada de sentido histórico y doctrinario, sobre todo si se la usa como movimiento continental o universal. Nos desconcertaría entonces que fuera una segunda explicación la más acertada, porque nos resultaría inusitada la afición a dicho término, más aún como camino de salvación histórica, cuando tantas y tan graves desgracias ha causado a la Iglesia, a Occidente y a la Cultura (...) ¿No se podría invocar para ellos la Caridad? Porque es también Caridad iluminar con precisión el camino de los hombres y mujeres de una época que parece marchar en tinieblas.<sup>8</sup>

Seguidamente el autor condena el concepto de “liberación” aparecido en una entrevista publicada en el semanario *Ercilla*, en octubre

---

1963. En ese número escribieron Roger Vekemans y Jacques Chonchol, quienes anteriormente en la revista “Panorama Económico” en 1962, habían afirmado, por ejemplo: “o se paga la tierra o se hace la Reforma Agraria”.

<sup>8</sup> Patricio Amunátegui Monckeberg, “Acerca de lo que se lee y se escribe”, Revista *Fiducia*, agosto, 1963, p.11. Cabe subrayar que en la columna, el autor parafraseaba algunas palabras del presbítero catalán Félix Salvá i Salvany quien publicó en 1884 su libro *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*, consideración como la Biblia del integrismo.

de 1963, expresada por los sacerdotes y profesores de la Teología de la Universidad Católica, los belgas José Comblin y Florencio Hofmans D'Hollander, y el español Juan Bagá. En dicha entrevista, Comblin culpaba a la vieja institucionalidad del Episcopado, a la "supresión de todas las instituciones anacrónicas" y a la "liberación de las fuerzas vivas". En torno a ello, Amunátegui escribió un artículo en respuesta a esas declaraciones en la edición de diciembre de 1963, bajo el título *En torno a declaraciones sorprendentes* buscando deslegitimar los dichos de Comblin. En tal artículo señala:

Pero de un modo general y antes de pasar a señalar ejemplos y aspectos más concretos, nos alarma y desconcierta el notar a través de repetidos acápites de la entrevista, una tendencia que podríamos llamar de "liberación", marcada por dos actitudes que en el fondo parecen confundirse: La primera, se diría que es un querer sacudirse o lamentar al menos, Concilios, normas y enseñanzas anteriores que revelan una actitud tajante de la Iglesia en contra del Error y la Herejía; sacudirse de aquellas épocas en que la Iglesia se vio coronada de mártires y santos, de aquellas gloriosas luchas de la Iglesia, plenas de definición, caridad y verdad (...) La segunda actitud que destaca consecuentemente con la anterior, es un querer ser amplios, abiertos, comprometidos con el mundo, dialogantes con todo y con todos en expresiones cuyo sentido no se precisa y limita y que tal como aparecen, no pasan de tener el pobre valor de slogans carentes de determinación ética, que pueden entenderse por lo mismo de cualquier modo, ya que no poseen una sujeción clara normas definidas.<sup>9</sup>

Como puede verse, a Fiducia le urgía clarificar la "verdad" frente al enemigo. En razón de ello la edificación discursiva justificaba tomar

<sup>9</sup> Patricio Amunátegui Monckeberg, "En torno a Declaraciones Sorprendentes", Revista *Fiducia*, octubre, 1963, p.2.

medidas autoritarias y excepcionales, por la cual los contrarrevolucionarios estaban empeñados en exterminar por completo a los enemigos del catolicismo.

En tal línea, *Fiducia* durante todo el año 1963 se encargó de publicar artículos doctrinarios y comentar algunas coyunturas políticas que estaban ocurriendo en el gobierno de Alessandri. ¿Cuáles serían los propósitos de tales publicaciones? Infundir miedo. Por ejemplo encontramos del mencionado Patricio Amunátegui Monckeberg, al que —en *Imperativo urgente*— advertía sobre la posible llegada de la *revolución* a nuestro país. En él señalaba: “(...) La Revolución no está lejos y nadie puede engañarse en esto, la Revolución está entre nosotros, corroe y ataca en cada uno de nosotros (...)”.<sup>10</sup>

Así, entonces, a partir del miedo a la *revolución*, *Fiducia* realizó comentarios sobre la realidad nacional. Si bien no eran simpatizantes del gobierno de Alessandri —porque fue él que inició, obligado por Estados Unidos en el marco de la “Alianza para el Progreso”, la reforma agraria—, la desaprobación al gobernante se incrementó por darle la bienvenida al presidente de la Yugoslavia socialista, Josef Tito, invitado por el propio jefe de Estado. La idea de que la *revolución* no estaba lejos establecía un espacio de enunciación en la cual validaron sus temores.

Callar sería encubrir, y en parte, aceptar, la deshonrosa afrenta que se le hace a nuestra católica patria de Chile, con la lamentable y poco grata visita de José Broz, más conocido como Mariscal Tito, dictador marxista de Yugoslavia, pueblo que ayer constituyera una nación católica como la nuestra. [...] perseguidor de la Iglesia Católica yugoeslava, y secuaz no disimulado del marxismo ateo y materialista [...] Un gobernante que no ha

<sup>10</sup> Patricio Amunátegui Monckeberg, “Imperativo Urgente”, Revista *Fiducia*, octubre, 1963, pp.6-7.

trepidado en ahogar en sangre o en acallar mediante el terror, a aquellos que fieles a sus creencias, se negaron con heroísmo a apostatar.<sup>11</sup>

Otra materia atendida por *Fiducia* fue el polémico proyecto de *Ley N°15.476* referente a la libertad de prensa, proyecto que restringía la libertad de expresión y al cual la izquierda se opuso tenazmente. Tal proyecto de ley fue propuesto por el Ministro de Justicia de Alessandri, Enrique Ortúzar.<sup>12</sup> En un artículo titulado ¿Un atentado contra la *libertad?*, Raúl Atria asociaba la crítica de la izquierda con libertinaje.

Nuestra época y nuestra gente está hipersensibilizada al estímulo casi sensorial de esta frase (refiriéndose a la libertad de prensa), que pone en marcha, a modo de reflejo, la reacción de una multitud de sectores sociales que despiertan con una especie de patológica agresividad cuando se les menciona la estimulante frase "libertad de prensa". Podría decirse que es una actitud casi lógica, producto de una época histórica (con mucho de histeria en el fondo), en la cual las masas se mueven ante la más mínima referencia libertaria (...) El hombre de hoy está intoxicado de libertad, de libertinaje (...).

Por ese motivo es que el miedo manifiesto a la explosión de libertad permitía argumentos a favor del proyecto de Ley de Prensa: "Para proteger la libertad de conocer la verdad y el derecho de tener una información objetiva de los sucesos públicos, es necesario regular la libertad del periodista para informar y establecer los deberes corre-

<sup>11</sup> "Una deshonra a nuestra Patria", Revista *Fiducia*, septiembre, 1963, p.5

<sup>12</sup> El Ministro Ortúzar tuvo que responder a las críticas de la prensa de izquierda, en particular de *El Siglo* contra su proyecto de Ley. Por cierto, cabe destacar que después de haberse levantado la sesión de discusión del proyecto, el Senador Socialista Baltazar Castro se enfrentó a puñetazos con el Ministro Ortúzar en un pasillo del Senado. Véase *El Diario Ilustrado*, 3 de julio de 1963, p.3; *Las Noticias de Última Hora*, 27 de agosto de 1963, p.16.

lativos que surgen de la libertad de prensa. De otro modo se llega a la licencia, al libertinaje”.<sup>13</sup>

La consecuencia esgrimida de estas expresiones sobre la *revolución* reviste un impulso fundamental en el objetivo político de *Fiducia*: *instrumentalizar el miedo*. En ese sentido las citas reflejan esa construcción paulatina de un imaginario basado en el recorte de las libertades de una sociedad democrática, lo que acabaría con el transcurso histórico de la *revolución*: “La Revolución debe ser combatida y obstruida con energía, para poder hacer cristiano al hombre y traer el orden a la sociedad (...) la Revolución viene desde la Historia, está presente en la Historia y nos sale al paso y es imperativo urgente para quienes pretendemos el orden católico, la actitud y la acción contrarrevolucionaria”.<sup>14</sup>

Lo anterior exhorta al contrarrevolucionario a iniciar la lucha final contra la *revolución*. No es casual, por cierto, que *Fiducia* recurriera a las palabras de Correa de Oliveira para publicar en extenso algunos extractos de su obra. La siguiente cita es un punto clave para comprender la inserción de *Fiducia* en las disputas futuras:

En estado actual, contra-revolucionario es quien: Conoce la Revolución, el Orden y la Contra-Revolución en su espíritu, sus doctrinas, sus métodos respectivos. –Ama la Contra-Revolución y el Orden cristiano, odia la Revolución y el “anti-orden”. –Hace de ese amor y de ese odio el eje en torno al cual gravitan todos sus ideales, preferencias y actividades (...) En estado potencial, contra-revolucionarios son los que tienen una u otra de las opiniones y de los modos de sentir de los revolucionarios, por inadvertencia o por cualquiera otra razón ocasional, y sin que el propio fondo de su personalidad esté afectado por el espíritu de la Revolución.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Raúl Atria Benaprés, “¿Un atentado contra la libertad?”, Revista *Fiducia*, agosto, 1963, p.4-5. Nótese que, por cierto, el título del artículo es claramente provocativo.

<sup>14</sup> Ídem.

<sup>15</sup> Plinio Correa de Oliveira, “¿Qué es un Contra-Revolucionario?”, Capítulo IV, de *Revolu-*

En un momento en que la iglesia gira radicalmente a posiciones más progresistas, dejando ser un pilar fundamental de la derecha, Fiducia planeó una ofensiva para todos aquellos a que se informaran no solo de las ideas de la contrarrevolución sino también sobre la propia *revolución*, incluso aprovechando sus mismos métodos para combatirlos. Mientras tanto la *revolución*, infiltrada en varios espacios, pervierte absolutamente todo.

El éxito que hasta aquí han alcanzado esos conspiradores, y particularmente la masonería, se debe no sólo al hecho de que poseyeron una capacidad incontestable de articularse y conspirar sino también a su lúcido conocimiento de lo que sea la esencia profunda de la Revolución, y de cómo utilizar las leyes naturales – hablamos de las de la política, de la sociología, de la psicología, del arte, de la economía, etc.- para hacer progresar la realización de sus planes (...) Esto es lo que, además de explicar en gran parte el éxito de la Revolución, constituye una importante indicación para los soldados de la Contra-Revolución.<sup>16</sup>

En virtud de lo anterior las reproducciones de la ideología de Correa de Oliveira orientaron las pulsiones para salvaguardar el orden establecido, incluido la violencia. Al respecto, nótese la *apología a la violencia* por parte de Fiducia:

Nuestra revista, sin dudas, no está ajena a las posiciones combativas y desoye las voces de falsa tolerancia [...] Traemos un pensamiento de lucha, el pensamiento de universitarios jóvenes que se inscriben decididamente y sin ambages en la acción contrarrevolucionaria, porque no creemos en la paz mediocre de los escépticos, ni

---

*ción y Contrarrevolución*, Reproducido por Revista *Fiducia*, septiembre, 1963, p.9.

<sup>16</sup> Plinio Correa de Oliveira, "La Marcha de la Revolución", capítulo VI, de *Revolución y Contrarrevolución*. Reproducido por *Fiducia*, septiembre, 1963, p.7.

en las utopías más o menos revolucionarias de quienes tras la búsqueda de un desarrollo para América Latina, han olvidado los auténticos valores y exigencias del hombre y la sociedad [...] creemos que hoy más que nunca es necesario traer limpia y claramente, exponer sin temores ni mal entendida prudencia, las verdaderas hoy olvidadas del catolicismo.<sup>17</sup>

Como puede verse, la profundización de una *utopía contrarrevolucionaria* debía estar en manos de este grupo de jóvenes católicos de clase alta, puesto que representaban a los más aptos de la sociedad. En este sentido este discurso integrista iba dirigido, en un primer momento, a los lectores universitarios católicos y a la oligarquía terrateniente donde el lenguaje integrista tenía un potencial atractivo en su defensa de la Iglesia preconciliar, la tradición, el orden, a la hacienda, entre otros. No obstante merece subrayarse el vínculo que quisieron establecer con la “masa” (el resto de la ciudadanía) materializada en la recolección de firmas para la interpelación al presidente Frei Montalva por su impulso a la reforma agraria, y por la venta de sus ediciones en algunos puntos de Santiago, con el propósito de llamar la atención del público en general. Por consiguiente, Fiducia realizó una *reconquista social*, es decir, una obra de regeneración religiosa y política hacia el resto de la sociedad, es decir, una auténtica “cruzada” para reforzar la religiosidad tradicional del pueblo. De allí que, por ejemplo, en sus páginas se refirieran al cuestionamiento de la religiosidad del pueblo y de la nación como la Virgen del Carmen. Sobre este aspecto el articulista Patricio Larraín señalaba: “Una de las principales consignas de la Revolución, para nuestros países de América Latina, en cuyos pueblos la devoción mariana está muy arraigada, es la de su destrucción, para que así, en las almas de estos pueblos, puedan abrirse camino y penetrar más fácilmente las doctrinas del Error”.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Editorial “En esta situación histórica”, Revista *Fiducia*, Octubre, 1963, p.2.

<sup>18</sup> Patricio Larraín Bustamante, “¿Devoción pueril?”, Revista *Fiducia*, septiembre, 1963, p.3

La estricta observancia de las fiestas religiosas podían frenar de alguna manera los estragos de la *revolución*. De hecho, estas fiestas y manifestaciones públicas representaban un medio de control sobre el pueblo; es por ello que *Fiducia* utilizaba los recursos simbólicos de esta fiesta, de gran significación del orden tradicional, en sus páginas. Un ejemplo de ello fueron las notas —referidas con un tono de complicidad paternal de la revista con los lectores— a la “Reina y Patrona de Chile”, la Virgen del Carmen, “tan célebre y tan rica en generosidad”.<sup>19</sup> En referencia a dicha estrategia, Maximiliano Salinas señala que durante los siglos XVIII y XIX se acentuó la devoción a la imagen de la Virgen del Carmen como medio de consolución de los marginados y al mismo tiempo de control social de la elite (Salinas, 1987:161-165). Ello nos permite entender el marcado elitismo de la revista. La “masa” estaba en una “minoría de edad” que le inhabilitaba para conducir su destino y, desde luego, participar activamente en la política. En las exhortaciones a practicar un *catolicismo integrista* fueron predominando las imágenes construidas por los conceptos de elite/orden/caridad/amor versus masa/desorden/revolución. Tales dicotomías pretendían restablecer la idea de orden expresado de forma binaria entre una lucha entre el bien y el mal. Ante las “masas” dominadas por las pasiones, la autoridad debía hacerse sentir y devolverle el control a la comunidad corrompida por los vicios propios de la *revolución*. La editorial de agosto de 1963 sostenía lo siguiente:

Hoy cuando los términos “justicia social”, “amor al prójimo” o “compromiso con el mundo se venden a bajo precio en cualquier mercado...hoy, parece disonante hablar del rector amor a sí mismo. Ocurre, sin embargo, que se han gastado y empobrecido tanto conceptos como el Amor y la Caridad, que en manos del charlatán activista de nuestros días han perdido toda su humanidad y su

<sup>19</sup> “Nuestra señora del Carmen, Reina y Patrona de Chile”, Revista *Fiducia*, octubre, 1963, p.3.

hondura y lo que es peor, su auténtico sentido sobrenatural. La Caridad ha sido convertida sólo en reparto de bienes económicos y el Amor al prójimo sólo en compasión benevolente. Pero ellos hablan de la urgencia del momento; hablan de la hora de la acción y del cambio que habrán de redimir al Hombre Oprimido, y en su humanismo delirante han olvidado algo importante, han olvidado paradójicamente al hombre, a aquel hombre real y concreto, a aquel hombre que son ellos mismos.<sup>20</sup>

Frente a la lucha de clases, propuesta por la izquierda, *Fiducia* proponía la resignación y la desigualdad para evitar que la población chilena se dejara seducir por el socialismo. Para ello se publicaron artículos como *La caridad, una virtud sobrenatural* de Raúl Atria:

suele ser confundida muchas veces con la lucha por las reivindicaciones sociales o con el reparto de los bienes económicos; es sinónimo para muchos de un vago sentimiento de fraternidad hacia el “género humano” (...) La caridad es virtud sobrenatural infundada por Dios en nuestras almas, para dar valor y trascendencia a nuestros actos, que de otra manera no pasarían de ser meros actos humanos, muchas veces pobres acciones, tentativas frustradas sin finalidad.<sup>21</sup>

La caridad era una antigua práctica de los terratenientes quienes con la complicidad de la Iglesia Católica *ayudaban* a los trabajadores en sus latifundios desde el siglo XIX en adelante. Tal práctica, en efecto, era utilizada como un mecanismo de control social por parte de los latifundistas quienes se reservaban para sí el papel dirigente e intérprete de la voluntad divina y de legítimos depositarios de la propiedad de tierras y del poder político (Bauer, 1994:192-193). En ese

<sup>20</sup> “¿Somos egoístas? Revista *Fiducia*, agosto, 1963, p.2.

<sup>21</sup> Raúl Atria Benaprés, “La caridad, un valor sobrenatural”, Revista *Fiducia*, septiembre, 1963, p.2.

marco el énfasis sobre la caridad aportaba una privativa disposición a interpretar las cuestiones sociales de desigualdad ante las “doctrinas revolucionarias” que activaban la lucha de clases.

Así, como puede apreciarse, los conceptos de caridad y amor, según Fiducia, denotan la visión jerarquizada y elitista del integrismo que entendía que la lucha social y política de ese momento eran tan sólo un *problema moral*. En tal sentido la revista insistía en la idea de que cada uno de los miembros de la nación chilena debía estar en el sitio que les correspondía.<sup>22</sup> Obviamente que los hombres con *virtudes* eran los únicos capaces de disciplinar a la masa.

Y en esta época atravesada por la Revolución, la que a los ojos sin vista de la gran masa parece darles la razón, es este siglo el que parece alentarlos con aquella tendencia igualitaria de arrasar con las jerarquías y con las tradiciones, de acabar con las individualidades y los destinos particulares, en la búsqueda de una falseada comunidad sin verdaderas personas [...] La Paz y la Justicia existirán en el sociedad cuando pongamos el Orden en nosotros mismos.<sup>23</sup>

En definitiva, la revolución, a juicio de Fiducia, lejos de procurar el bienestar de la población, ha generado *caos* en la medida en que alejaba a los hombres de Dios y de las jerarquías naturales, o mejor dicho, del “correcto” orden de las cosas. Es por esta razón que las personas que optaban por la revolución no podrían tener “libertad” ni “progreso verdadero”. De allí que la sociedad se convierte en una “comunidad sin verdaderas personas”, puesto que estaban al margen de la religión católica y de la tradición.

<sup>22</sup> Una idea similar aparece en el libro Camino, escrito por Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, de gran influencia en la clase económica de Chile.

<sup>23</sup> Raúl Atria Benaprés, “La caridad, un valor sobrenatural”, Revista *Fiducia*, septiembre, 1963, p.2.

Cabría preguntarse, ¿cuál sería la sociedad que proponía *Fiducia*? La respuesta a ello estaría en base a una sociedad católica, autoritaria, organicista, despolitizada, en cuyos fundamentos estaría un ente dirigente fuerte liquidaría la posibilidad de alteración de la quiebra del orden social.

Citando a Correa de Oliveira, la edición de octubre de 1963, en efecto, resulta ejemplificadora con respecto al futuro orden contrarrevolucionario:

Si la Revolución es un desorden, la Contra-revolución es la restauración del Orden. Y por Orden entendemos la paz de Cristo en el Reino de Cristo, o sea, la civilización cristiana, austera y jerárquica, fundamentalmente sagrada, antiigualitaria y antiliberal [...] el orden nacido de la Contra-revolución deberá tener características propias que le diferencien del Orden existente antes de la Revolución.<sup>24</sup>

La restauración del orden tendría un carácter *refundacional*, esto es, ya no se podía volver a lo anterior. Bajo esta lógica el nuevo orden tendría características propias:

el Orden nacido de la Contra-Revolución deberá refulgir, más todavía que en la Edad Media, en los tres puntos capitales en que fue vulnerado por la Revolución: 1) un profundo respeto a los derechos de la Iglesia y el Papado [...] Un espíritu de jerarquía [y] detectar [y] combatir el mal en sus formas embrionarias o veladas, en fulminarlo con execración [y] castigarlo con inquebrantable firmeza, y particularmente a las que atentan contra la ortodoxia y la pureza de las costumbres.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Plinio Correa de Oliveira, "Reacción e inmovilismo histórico", Capítulo II, de *Revolución y Contrarrevolución*. Reproducido por Revista *Fiducia*, octubre, 1963, p.7.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.8.

No cabe ninguna duda que, a partir de estos planteamientos, *Fiducia* pretendía defender un esquema social que siguiera el orden natural, querido por Dios, que vendría a ser un modelo social perfecto, para lo cual la Iglesia Católica aparecía como rectora. El orden, con este fin, aparece como “natural”, más allá de la razón y capacidades humanas.

Para *Fiducia*, la sociedad idónea sería la medieval. Y esa fue la razón que llevó a publicar (a partir del tercer número de octubre de 1963 en adelante) algunos apartados referidos a la sociedad medieval (*La Edad Cristiana*<sup>26</sup>), con imágenes religiosas de santos, apóstoles, antiguos católicos, etcétera., de los cuales se buscaban ejemplos de grandes momentos pasados cuando la religión católica abarcaba todos los ámbitos de la sociedad. Luego —con la ascensión al poder de Eduardo Frei Montalva y de los católicos de *tercera posición*—, aumentaron los artículos sobre el catolicismo del siglo XIX, destacando autores católicos tradicionalistas como José Balmes, Juan Donoso Cortés o Joseph Maistre,<sup>27</sup> así como también artículos sobre Santo Tomás de Aquino, considerando su filosofía como la única dentro del catolicismo, en detrimento del otro filósofo en boga en ese momento: Jacques Maritain, principal referente ideológico de la DC.<sup>28</sup> Por su parte artículos como el de Andrés Lecaros Concha, rememoraban al ex presidente del Ecuador, Gabriel García Moreno, quien instauró una dictadura teocrática combinando progreso con la tradición católica.<sup>29</sup>

La revista integrista comenzó a integrar elementos referidos a los

<sup>26</sup> Javier Polanco Silva, “La Edad Cristiana”, Revista *Fiducia*, diciembre, 1963, p.10-11.

<sup>27</sup> Bernard de Poulengy, “El catolicismo del siglo XIX”, Revista *Fiducia*, septiembre, 1964, p.10-11.

<sup>28</sup> “La perenne filosofía de Santo Tomás de Aquino”, Revista *Fiducia*, noviembre, 1964, p.8.

<sup>29</sup> Es interesante que el autor rememorara la dictadura teocrática de García Moreno (1861-1875), un régimen que combinó política y religión, y la conciliación entre el progreso del Ecuador con la tradición católica. Ello, en efecto, suscitó la admiración de los sectores conservadores católicos latinoamericanos y españoles. Véase Andrés Lecaros Concha, “García Moreno, gobernante católico ejemplar”, Revista *Fiducia*, octubre, 1964, pp.9-11.

problemas políticos contingentes. De ese punto de vista había que evitar por todos los medios que la revolución subvirtiera el orden natural y le diera poder a la *masa*, a las multitudes anónimas quienes a su vez comenzaban a disputar el espacio de enunciación a la derecha. Desde esta perspectiva las múltiples voces y debates que discutían sobre la desigualdad estructural de Chile, no sólo no respetaban el orden jerárquico sino que alimentaban el riesgo de ascenso del marxismo. Por eso no es extraño que la revista iniciara sus ataques contra los candidatos que proponían transformaciones estructurales. Desde ya tales candidatos se empeñaban en alejarse del modelo ejemplar de sociedad, y además, con sus propuestas degradaban moralmente los valores y tradiciones católicas. Estos argumentos de Fiducia tenían como finalidad dirigirlos hacia la elite y los sectores de derecha para advertir la aproximación del *mal absoluto*. Como veremos más adelante, este *mal* se personificó en la figura del presidente Eduardo Frei Montalva y en los socialcristianos católicos de *tercera posición*. A propósito cabe señalar que estos católicos de *tercera posición* eran los que estaban por una tercera vía al capitalismo y socialismo.

### *1.1. CHILE EN VÍAS DE LA REVOLUCIÓN:*

#### *LAS ELECCIONES PRESIDENCIALES DE 1964, LA DC Y LOS CATÓLICOS DE "TERCERA POSICIÓN"*

En vista a las elecciones presidenciales del año 1964, Fiducia asumió una postura de rechazo absoluto con respecto a los católicos de *tercera posición* encarnado políticamente por las propuestas de Eduardo Frei Montalva. Precisamente ellos abarcaron el otro interés de la revista en todas sus ediciones.

Como ya se dijo anteriormente, las divisiones entre los católicos tuvieron su origen en el impacto del socialcristianismo que –a partir

de la década 30' en adelante— marcó una profunda división política en el seno del Partido Conservador. Sobre este punto conviene señalar —siguiendo a Sofía Correa— que la mencionada división se dio entre los “políticos” —quienes formaron la Falange y posteriormente la DC—, y los “puristas”, quienes se mantuvieron alejados del sistema de partidos políticos simpatizando con las vertientes hispanistas y corporativistas (Correa, 1999). Esta división se acentuó aún más cuando la jerarquía eclesial —pilar fundamental de poder de la derecha y del Partido Conservador durante el siglo XIX— abandonara el conservadurismo y apoyara decididamente la opción desarrollista de la DC (Correa, 1991: 137-142).

Como producto de este proceso, en 1961 asumía como Arzobispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez (luego en 1962 como Cardenal), representante de la tendencia socialcristiana y del ala “reformista” del concilio. Durante su gobierno logró el nombramiento de una serie de obispos que apoyaron las causas sociales quienes se convirtieron en mayoritarios en la Conferencia Episcopal chilena. Algunos de ellos fueron: Enrique Alvear, Jorge Hourton, Fernando Ariztía, entre otros. Ello provocó un giro decisivo en la iglesia verificándose en el apoyo explícito al proyecto político de la DC con la entrega tierras de propiedad de la iglesia a los campesinos en el marco de la reforma agraria durante el gobierno de Jorge Alessandri. El compromiso de la Iglesia Católica fue absoluto, y eso quedó de manifiesto con las dos pastorales colectivas frente al actual momento del país, a saber: *La Iglesia y el problema del campesinado* y *El deber político de los católicos en la hora del presente* (Timmermann, 2008:19).

En tal contexto los temores de *Fiducia* sobre la llegada de la revolución se hacían cada vez más reales. Fiel a su estilo la revista apuntaba a la DC como “punta de lanza del comunismo” (González, 2012:27). En marzo de 1964, el articulista Javier Polanco afirmaba —en el contexto de las elecciones presidenciales y respecto al “movimiento cató-

lico allendista” — la rotunda incompatibilidad existente entre la “verdad” y el “error”, esto es, entre catolicismo y marxismo. La tonalidad radical de sus afirmaciones incluía a aquellos católicos que no frenaban la penetración marxista en el catolicismo, los cuales definió como “de tercera posición”: “(...) esa tercera posición de católicos, constituye de manera directa, en la creación del ambiente que es propicio al desarrollo de mentalidades que en sus estratos más profundos, son potencialmente marxistas, y prontas en cualquier momento, a cristalizar en franco y declarado comunismo.”<sup>30</sup>

Dentro de la lógica del autor la problemática del país era el enfrentamiento entre catolicismo y comunismo. El uso lingüístico excluyente desembocó en una postura violenta. Ello daba cuenta del carácter *omnipresente* del enemigo en la visión del integrismo católico, el cual entendía el enfrentamiento en el largo plazo (algo que, por lo demás, *Fiducia* tenía bastante claro incluso antes de la llegada de Frei Montalva). Un ejemplo de esta situación es la otorgada por Patricio Amunátegui, quien por medio del artículo titulado *Tres grandes episodios en la lucha contra la herejía marxista* (abril de 1964) señalaba:

en la lucha contra la herejía marxista, encontramos señalados principios que tienen validez permanente y es por ello que, en la actual circunstancia nacional, su análisis se hace suma utilidad, porque es necesario sobrepasar el inmediateismo político y conservar claros definidos, para comprender que una eventual derrotar electoral del comunismo puede ser decisiva, pero no momentánea.<sup>31</sup>

A este respecto, Eduardo González sostiene que los comicios de 1964 reflejaban a un país en “vías de la revolución”. Para este autor los

<sup>30</sup> Javier Polanco Silva, “A propósito del Movimiento Católico Allendista”, Revista *Fiducia*, marzo, 1964, p.4.

<sup>31</sup> Patricio Larraín Monckeberg, “Tres episodios en la lucha contra la herejía marxista”, Revista *Fiducia*, abril, 1964, p.2. Véase también Eduardo González, *Las derechas...*, p.97.

postulados de la revista estaban en plena correspondencia con las tesis tradicionalistas que sostenían que el sistema democrático chileno le abriría espacio al comunismo (González, 2007: 90). Así lo expresaba la revista en su editorial de agosto de 1964 titulada *Chile en vías de la Revolución*:

Comenzamos a vivir uno de aquellos momentos decisivos en la historia de las naciones [...] No podemos equivocarnos porque lo que se ha gestado en el seno de nuestra Patria, es demasiado grave: y no se nos diga, por torpe y miope, que es esto sólo un problema económico [...]. Luego señalaba que: “Y junto a nuestros lectores no podemos tampoco dejar de preguntarnos. ¿Por qué absurdo, por qué traición, por qué caída, Chile ha llegado a vivir lo de hoy, agosto de 1964? ¿Por qué esta nación católica ha sido llevada a olvidar su destino hasta querer hacerse pragmática e indiferente?”

El constructivismo, propio de los intelectuales, trastornaba el orden social católico perfecto. Bajo esta perspectiva el orden no necesita ningún tipo de modificación, y quienes lo promovían eran más bien producto de *actores foráneos*.

No fue en la casa del campesino o en la boca del obrero en donde resonó primero el grito de las conciencias teñidas de marxismo [...] Fueron postulados ajenos a la exigencia legítima, nacidas en cenáculos de intelectuales, gestados y propagados entre grupos de teóricos. Esos gritos fueron traídos por revistas y periódicos, vinieron muchas veces desde organismos, presiones o personajes extranjeros, fueron cultivados y expandidos en las Universidades.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Patricio Amunátegui Monckeberg, “Chile en vías de la Revolución”, Revista *Fiducia*, agosto, 1964, p.4-5. Es interesante destacar del artículo que en uno de sus subtítulos aparezca la frase “Dios, que buen vasallo si hubiese buen señor”. Frase que, por cierto, fue la misma que

En agosto del mismo año aparecía la promoción del libro de Plinio Correa de Olivera titulado *Reforma agraria. Una cuestión de conciencia*. A partir de esta publicación, el articulista Javier Polanco Silva apuntaba a la reforma agraria como un medio por el cual el marxismo lesionaba el sagrado derecho de la propiedad privada. Esto significó un alejamiento con un sector de la derecha —en particular con el gobierno de Alessandri—, favorable de una reforma agraria de carácter técnica.

Con todo, *Fiducia* insistía que: “[...] el carácter socialista y por ende anticristiano [del] “Agro-Reformismo” [...] Porque favorecer y alentar tal “Agro-reformismo” de corte más o menos socialista, es estar contribuyendo a la descristianización de la sociedad, es favorecer a los peores enemigos de la Iglesia, y ello es una cuestión de conciencia”.<sup>33</sup>

Cabe destacar que los términos propuestos por *Fiducia* daban cuenta que lo que se aproximaba era una lucha por la sobrevivencia. No había otra opción para el integrismo católico que estar preparados para ello. La llegada de la DC al poder constituyó una línea divisoria con el resto de la derecha partidista la que ante el *naranjazo* de Curicó decidió apoyar a Frei Montalva ante un eventual triunfo del FRAP representado por Salvador Allende. En ese marco, *Fiducia* exhortaba a la derecha partidista de plegarse en contra de la candidatura presidencial de Frei en 1964. A diferencia del resto de partidos del sector, es interesante destacar que *Fiducia* (como parte de la derecha) se perfiló de un modo más orgánico, visualizando un cambio de estrategia para derrotar a sus enemigos (Dooner, 1984:76). Tal cambio se expresaría

---

utilizó la revista *Tizona* años después.

<sup>33</sup> Javier Polanco Silva, “La Reforma Agraria: un ataque a la propiedad, la familia y la tradición”, Revista *Fiducia*, agosto, 1964, p.8.

posteriormente en Fiducia a través de las campañas de firmas como la interpelación al presidente Frei por la cuestión de la reforma agraria. En cambio, los partidos de derecha —sin darse cuenta con claridad del peligro que implicaba la reforma agraria—, terminaron finalmente plegarse a Fiducia dándole mayor visibilidad pública en el sistema político. Fue así como el integrismo católico llevó sus planteamientos a la calle; era el momento de decir y hacer no sólo en el texto sino también acercarse las multitudes víctimas de sus pasiones.

## ***2. ANTÍTESIS. LA DEFENSA DE LA PROPIEDAD PRIVADA Y RECHAZO A LA LEY DE REFORMA AGRARIA A TRAVÉS DE LA INTERPELACIÓN DE FIDUCIA AL PRESIDENTE FREI MONTALVA EN 1965***

En el marco de la reforma constitucional del N°10, del artículo 10, la cual consagró la función social de la propiedad, a finales de 1965, la derecha dejó su estrategia cooptativa pretérita. Tal reforma propició a Fiducia entrar en escena elaborando una respuesta para frenar lo que sería un verdadero apocalipsis. Para Fiducia, la propiedad privada era principio básico del *derecho natural*, lo cual no podía ser cuestionado ni mucho menos modificado; de lo contrario se estaría atentando contra el mismo Dios y la civilización cristiana occidental. Dicho en otras palabras, *Fiducia* construyó el siguiente silogismo: el derecho natural es anterior al derecho positivo e inmodificable por éste, debido a que la propiedad privada se entiende como un derecho natural. En definitiva el derecho positivo no puede modificar el estatuto de la propiedad, por lo que un atentado en contra de Dios desencadenaría el derecho a rebelión (Rojas-Mix, 2004: 122-124).

En los meses posteriores al triunfo de Frei, Fiducia recuperó la conceptualización realizada por Javier Polanco sobre los católicos de “tercera posición” e inicia una ofensiva contra el interés del gobierno en modificar el derecho de propiedad con la reforma constitucional.

En tal línea, Héctor Riesle en *El derecho de propiedad privada y la “Tercera Posición”* —en noviembre de 1964— realizaba una síntesis ideológica de las advertencias hechas por *Fiducia* el año anterior. Este artículo enfatizaba la incompatibilidad existente entre catolicismo y marxismo, verificada en algunos militantes de la DC:

El igualitarismo revolucionario reinante en nuestros tiempos parece haber elegido a la propiedad privada como el objetivo predilecto de sus ataques. Y esto se ve no sólo entre los revolucionarios más virulentos, como los marxistas, sino también en aquellos otros que [...] pretenden constituir una “tercera posición” frente al problema [...] No caben, lógicamente, caminos intermedios. Pero en el proceso revolucionario se sigue más a las pasiones que a la lógica, y nunca faltan quienes, contaminados por el virus de la Revolución y sin atreverse a romper formalmente con la Iglesia, pretenden encontrar una vía de encuentro, una tercera posición.

Dicha línea de pensamiento, en efecto, pretendía descalificar y deslegitimar abiertamente al gobierno de Frei Montalva. Para tal propósito, el autor enfatiza el desconocimiento por la ciudadanía de que tras esa “tercera posición” se escondía el “socialismo igualitario” el cual: “[...] pretendía asestar un golpe artero a los derechos más sagrados. Y es así, como, hablando de reformas de estructura, de cogestión y coparticipación obligatorias y de redistribución, o pretendiendo realizar expropiaciones indiscriminadas y confiscatorias [para] atacar el derecho de propiedad privada, sancionado por la Ley de Dios”.<sup>34</sup>

El descrédito hacia el gobierno demócratacristiano, en tanto que católicos de “tercera posición” y puerta de entrada del marxismo, llevó a *Fiducia* a descargar toda la intransigencia y violencia contra el

<sup>34</sup> Héctor Riesle Contreras, “El derecho de propiedad privada y la Tercera Posición”, *Revista Fiducia*, noviembre, 1964, p.4-5.

proyecto de reforma agraria. Prueba de ello fue el artículo de Jaime Guzmán titulado *El derecho de propiedad y el proyecto de reforma constitucional*, el cual instaba a las autoridades del gobierno democratacristiano a deponer tal medida y restablecer la ley natural. El autor sostenía la tesis según la cual la propiedad privada era un derecho natural, la cual equiparaba con la ley divina, es decir, estaba por encima del derecho contraactualista o positivo, creado por los humanos. Esta situación, a juicio de Guzmán, ocurría en el gobierno de la DC pretendiendo violar tal derecho para traspasarlo a manos del Estado: “[...] dejar el derecho de propiedad como una concesión del Estado, que se da y se quita a quien a éste le parezca. Significa [...] la violación de un principio básico de derecho natural y un camino abierto para la implantación concreta a espaldas de un pueblo cristiano, de un régimen socialista y totalitario”.

Luego concluía señalando: “Quiera Dios que, iluminando a quienes nos gobiernan, se mantengan en nuestra Carta Fundamental en términos satisfactorios y reales, la garantía de un régimen que, por obedecer a un precepto de ley natural, es un fundamento insustituible de todo régimen cristiano”.<sup>35</sup>

A partir de tales supuestos hay que destacar la fuerte ofensiva contenida en el discurso de Fiducia en este momento tan decisivo. En los dichos de Guzmán no existía una comprensión de la propiedad como un bien económico ni como salvaguardia de los principios “democracia y libertad” (como lo hacía la derecha partidista), sino que la propiedad era nada menos que el sustento de la civilización cristiana. Por tanto, al no ser una concesión del Estado, no podía ser violado por éste (González, 2007:92).

Mientras tanto los partidos de derecha aceptaban una reforma agraria prudente. Ello se verifica en las declaraciones del jefe del Parti-

<sup>35</sup> Jaime Guzmán Errázuriz, “El derecho de propiedad y el proyecto de reforma constitucional”, Revista *Fiducia*, diciembre-enero, 1964-1965, p.9.

do Conservador, Sergio Diez, y de Sergio Onofre Jarpa, líder del PN, dispuestos a una reforma que fortaleciera a la clase media propietaria (Rubio, 2013-2014:116). Otros diputados como Gustavo Lorca, del Partido Liberal, aceptaron la función social de la propiedad, pero insistían en la ambigüedad del concepto. En todo caso la derecha partidista terminó por apoyar la inviolabilidad del derecho de propiedad en el debate parlamentario y académico (Gómez, 2004:292).

En este contexto, en mayo de 1965, Fiducia decidió interpelar públicamente al presidente Frei Montalva —en una suerte de examen de conciencia a través de *El Mercurio*—, contando con el apoyo de los partidos de la derecha y los gremios de la derecha económica tales como: Junta Ejecutiva del Partido Conservador, el Presidente del Partido Liberal, la Sociedad Nacional de Agricultura, la Sociedad de Fomento Fabril, la Sociedad Nacional de Minería, la Cámara Central de Comercio, la Confederación Interamericana de la Producción y del Comercio, la Unión Social de Empresarios Católicos, el Instituto Chileno de Administración de Empresas y la Sociedad de Propietarios Urbanos.<sup>36</sup>

La señalada interpelación generó diversas reacciones en los actores políticos del momento. En el caso de la prensa oficialista, *La Nación* refutaba las tesis de *Fiducia* restándole validez al soporte teórico con el que habían sustentado sus argumentos en torno al texto de Plinio Correa de Oliveira, *La Iglesia en el Estado Comunista*. La prensa de derecha, en cambio, apoyó la interpelación a través de *El Diario Ilustrado*, *El Diario Austral* (Temuco), *El Día* (La Serena), el semanario *PEC* y *El Mercurio*. Este último fue criticado por Fiducia subrayando que no habían aprobado expresamente su radical interpelación, pese a coincidir en gran parte de los puntos fundamentales referidos al derecho de propiedad.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> *El Mercurio*, 15 de mayo, 1965, p.25.

<sup>37</sup> Jaime Antúnez Aldunate, "Detallando algunas Repercusiones de la Interpelación a su S.E",

Por último, el gobierno sostuvo que detrás de *Fiducia* estaba la derecha que no se podía defender a través de sus partidos políticos para defender la propiedad privada (Dooner, 1984:60). Así, entonces, el presidente Frei Montalva no respondió directamente la carta, pero sí la insinúa en un discurso presidencial señalando: "O se hace la reforma agraria de la manera más racional, pero también de la más acelerada en este período, o se hará mañana de la manera más irracional e inconveniente para el país. Los que no quieren facilitar en nada esta reforma, mañana sólo perderán la tierra" (Dooner, 1984:61).

La interpelación de *Fiducia* describía a esta organización como un grupo constituido por jóvenes universitarios, defensores de los principios cristianos de la patria oponiéndose a la aprobación de la ley de reforma agraria considerada como un desconocimiento al derecho de propiedad, corolario de la dignidad del hombre y del derecho natural querido por Dios. De este modo no podían permitir que la supresión de la propiedad condujera a un orden contrario a la dignidad humana y a la misión de la iglesia. Así, pues, los integristas pidieron al presidente:

I.- ¿Vuestra Excelencia considera la propiedad privada no es un fundamento de la civilización cristiana? II.- ¿Vuestra Excelencia niega la conexión entre el derecho de propiedad y la libertad de culto, que claramente se deduce de tantas razones fundadas en la doctrina católica y que la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades acaba de afirmar de modo tan expreso a propósito del ensayo "La libertad de la Iglesia en el Estado comunista" del catedrático universitario Dr. Plinio Correa de Oliveira? III.-¿O Vuestra Excelencia es indiferente a todo esto y desea realmente, cueste lo que costare, abrir barreras a la mutilación o incluso a la abolición de la propiedad privada?<sup>38</sup>

---

Revista *Fiducia*, mayo-junio, 1965, Santiago, p.4.

<sup>38</sup> "Respetuosa interpelación a su excelencia el Presidente de la República Don Eduardo Frei

Como ya señalamos la interpelación no fue respondida por el presidente Frei,<sup>39</sup> lo cual, en consecuencia, enardeció a sus columnistas calificándolo de “grosero” y “mal católico”. Tales descalificaciones, por cierto, tuvieron un efecto político aglutinador en la derecha y las clases propietarias.

La revista, en fin, realizó dos conclusiones sobre el “silencio” del presidente Frei:

En primer lugar, tanto el fragor de la polémica cuanto lo profundo del silencio ponen en evidencia la posición ambigua del PDC y el malestar producido en dicha colectividad política [...] puede decirse que “FIDUCIA” puso el dedo en la llaga al mostrar basándose en el estudio del Catedrático Dr. Plinio Correa de Oliveira [...] que la reforma constitucional del Sr. Frei prestaba al Comunismo y el peligro que de ahí provenía para la Iglesia en Chile [...] Con esto quedaba apuntada la posición paradójica de que un Presidente demócrata cristiano, esté buscando aprobar una reforma constitucional anti-cristiana [...] El, demócrata cristiano, no actuó ni como demócrata ni como cristiano.

La segunda conclusión señalaba:

Se hizo patente la ambigüedad de la posición pseudo-centrista de ese partido y a los ojos de muchos que no son “demócrata-cristianos” se hizo claro que no es un deber de los católicos el ser “demócrata-cristianos” y que ese deber consiste a veces en combatir actitudes del PDC. Esto quiebra el mito del papel salvador del PDC

---

M.”, *Revista Fidencia*, N°17, mayo-junio, 1965, Santiago, p.2.

<sup>39</sup> El director de *Fidencia*, Patricio Larraín Bustamante escribió en cartas al lector en *El Diario Ilustrado*, esperando la respuesta del presidente Frei a la interpelación hecha por su revista; al mismo tiempo que criticaba el “ataque” del diario de gobierno *La Nación* al Arzobispo de La Serena, Alfredo Cifuentes, quien firmó a favor de *Fidencia*. Véase *El Diario Ilustrado*, 23 de mayo 1965, p.3

frente a la civilización cristiana en Chile, mito éste sin el cual no habría alcanzado sus mejores victorias. Con la quiebra de ese mito, pierde el avance comunista su punta de lanza.<sup>40</sup>

La construcción negativa de la imagen de Frei Montalva no sorprende teniendo en cuenta las bases ideológicas de la revista verificadas a partir de 1963. El “enemigo omnipresente” —que era la *revolución*—, ya tenía una fisonomía clara: el gobierno demócratacristiano no sólo había constituido en la “punta de lanza del comunismo”, sino que era el enemigo mismo al cual *Fiducia* debía vencer.

## 2.1. EL MANIFIESTO A LA NACIÓN CHILENA SOBRE EL PROYECTO DE REFORMA AGRARIA Y SUS REPERCUSIONES

En marzo de 1966, *Fiducia* volvió con otra estrategia ofensiva contra Frei, publicando un extenso documento titulado *Manifiesto a la Nación chilena sobre el proyecto de Reforma Agraria del Presidente Frei*, publicado en *El Mercurio*, el 26 de febrero de 1966<sup>41</sup> (documento aparecido también en las primeras cinco páginas del número febrero-marzo en la revista integrista). En este texto la agrupación acusó a dicho proyecto de ser un *trasbordo ideológico hacia el marxismo*. En tal sentido, *Fiducia* decidió iniciar una campaña nacional de *esclarecimiento ideológico* contras las ideas del “agro-reformismo” de la izquierda, del cual se inspiraba el gobierno demócratacristiano. Desde ya el concepto de agro-reformismo no revestía ninguna originalidad, por cuanto correspondía al término utilizado por Correa de Oliveira en su

<sup>40</sup> Editorial, “Alcances al término de una campaña: ante la intensa polémica desarrollada y ante el elocuente silencio de Frei”, Revista *Fiducia*, mayo-junio, 1965, p.1.

<sup>41</sup> *El Mercurio*, 26 de febrero de 1966, pp.23-25.

libro *La reforma Agraria. Una cuestión de conciencia*, en el contexto del proyecto agrario del presidente Joao Goulart.

Al inicio del documento, Fiducia dejaba en evidencia la disputa que estaban llevando a cabo en contra de todo un contexto político-social abierto a los cambios estructurales (Dooner, 1984:73).<sup>42</sup> Al respecto exponía: “Es que sopla sobre Chile como un viento, una tendencia de antipatía hacia la propiedad privada [...] la opinión pública había visto como se presentó un proyecto de reforma constitucional que deja al derecho natural de propiedad privada, sin garantías al arbitrio del Estado”.

El esclarecimiento debía desentrañar los verdaderos principios que escondía la reforma agraria. Por este motivo Fiducia asumió la labor que el resto de las derechas —en especial los partidos tradicionales de ese sector—, no estaban realizando. En ese contexto, la revista realizaba esfuerzos dramáticos por argumentar doctrinariamente las verdaderas consecuencias de la reforma agraria (González, 2007:94). Asimismo, Fiducia estaba consciente de su rol protagónico en esta lucha contra Frei:

“FIDUCIA” cree, sin desconocer la significación o el alcance de tales argumentos, que la “Reforma Agraria” debe ser encarada desde el prisma terminante y definitorio de los principios; ya que, de otro modo, carecerá de fuerza cualquier patriótico movimiento de opinión que se levante en contra de las tesis ideológicas del gobierno y no alcanzará así el que, desde el fondo de nuestra alma de chilenos, anhelamos quienes para nuestra patria queremos la grandeza y prosperidad.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> A este respecto, Patricio Dooner señala que las federaciones estudiantiles demócratacristianas, por ejemplo, cumplieron una labor en la difusión a favor de los cambios con pintadas en los muros como “Viva la Reforma Agraria; Muerte al Latifundio”; Tierra para los campesinos con la Reforma Agraria del Gobierno” o “Abajo la Oligarquía”.

<sup>43</sup> “Manifiesto a la Nación Chilena sobre el Proyecto de Reforma Agraria del Presidente Frei”, Revista *Fiducia*, febrero-marzo, 1966, p.2.

Coherente con su rechazo a la reforma agraria, la revista sostenía que la modificación a la propiedad implicaba atentar contra el orden natural. La reforma, a su juicio, perseguía el mito de la “igualdad completa”, la cual constituía el núcleo ideológico del proyecto de la DC. Ello, en efecto, explicaría que la reforma no estaba fundamentada en razones técnicas sino ideológicas en su interés de “exterminar el derecho de los individuos” por el “estatismo dirigista”, persecutorio y confiscatorio, contrario a la ley natural y divina.<sup>44</sup>

Es notable cerciorarse, por otro lado, que nuevamente la estrategia de radicalizar el problema repercutió en los partidos de derecha. La adhesión pública del diputado liberal Gustavo Monckeberg<sup>45</sup>, y la del Senador Enrique Curtis (miembro de la Comisión de Agricultura de la Cámara Alta) dieron cuenta de aquello.<sup>46</sup> Por eso que tanto las páginas de la revista como sus comunicados públicos de 1966 dieron cuenta del giro anticipado en la cultura política de la derecha quienes

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p.2-5.

<sup>45</sup> El diputado Monckeberg señaló lo siguiente: “*Estas líneas son las portadoras de mi más entusiasta adhesión, por la valiente y decidida defensa que ha hecho del derecho natural de propiedad la revista “FIDUCIA”, que Ud. dirige (...) la revista “FIDUCIA” la han llevado a convertirse en la intérprete de todos aquellos chilenos que no somos marxistas ni demócratacristianos y que por amar a nuestra Patria en toda su dimensión, en toda su historia y en toda su tradición nos duelen demasiado los errores que están cometiendo quienes nos gobiernan. La elevada defensa que ustedes han hecho del derecho natural de propiedad, tan seriamente amenazado con el proyecto de Reforma Agraria presentado por los demócratacristianos, es un documento que por su envergadura y seriedad debió ser contestado por quienes tienen la responsabilidad de hacerlo, y si no lo han hecho es porque no deben haber encontrado los argumentos necesarios para insistir en sus equivocados planteamientos o porque temen que, de insistir en ellos, se vea descubierto su verdadero rostro a la faz de la opinión pública ya que esta vez no podrían haber respondido con vagas aspiraciones reformistas, sino concretamente y en forma definida, a los concretos y definidos cargo que ustedes tan categórica y versadamente formularon.*” *El Mercurio*, 10 de marzo de 1966, p.24. Aparecido también en cartas al director de *Fiducia*, N°22, febrero-marzo, 1966, Santiago, p.11. Cabe señalar, por último, que Monckeberg pasaría a formar parte de la Comisión Política del recién constituido Partido Nacional.

<sup>46</sup> En la carta el Senador Curtis señalaba: “*El acabado análisis que de él ustedes efectúan, les ha permitido concluir, con verdadera razón, cuán atentatorio es para el derecho natural de propiedad privada, y cómo tiende, según la idea central de sus propulsores, a implantar el dirigismo socialista o la colectivización de tierras, regímenes ambos por lo demás funestos para la actividad de una nación y para la paz social de sus habitantes y, por otra parte, tan incompatible con los principios del orden cristiano y de la libertad.*” Véase *Fiducia*, N°22, febrero-marzo, 1966, Santiago, p.11.

—sin duda— consideraron que la estrategia política a seguir debía canalizarse a través de la *movilización callejera* para disputarle terreno a la DC y a la izquierda.

Lo señalado puede ser ejemplificado en el listado de firmas de mil universitarios de todo el país apoyando la campaña de Fiducia contra la reforma agraria. Entre los firmantes, por cierto, aparecieron Javier Polanco, Héctor Riesle Contreras, Gonzalo y Diego Izquierdo, Jaime y Andrés Widow (hermanos del director de la revista hispanista *Tizona*, Juan Antonio Widow), Jovino Novoa (fundador posteriormente de la Unión Demócrata Independiente), Eliodoro Matte (futuro gran empresario nacional), entre otros. Por lo demás, tal listado fue publicado en *El Mercurio* el 20 de agosto de ese mismo año.<sup>47</sup>

Por otro lado la agrupación insertó otro documento aparecido en el diario *El Mercurio* para el 27 de agosto del mismo año titulado ¿Ceder para no perder? ¿Luchar para no perder?. En tal inserción Fiducia realizaba un llamado abierto al enfrentamiento contra el enemigo.<sup>48</sup> Para el integrismo católico, efectivamente, habría llegado el momento decisivo para acabar con el enemigo: “[...] en esta hora histórica, Fiducia levanta su voz para afirmar que cuando se trata de defender cuestiones vitales para nuestra Patria, el “ceder para no perder” importa traicionar; y para afirmar que la voz del patriotismo frente a esa amenaza interna dice, al igual que frente a una invasión externa, que la única actitud digna es “luchar para no perder”.

Luego concluía: “Fiducia hará todo para movilizar a la opinión pública [...] Si ella no venciese esta batalla, estará preparando las

<sup>47</sup> *El Mercurio*, 20 de agosto de 1966, p.12.

<sup>48</sup> Posteriormente durante la UP, este comunicado de *Fiducia* sería utilizado en la discusión parlamentaria de la comisión investigadora encargada de conocer los actos de violencia ocurridos con la aplicación de la reforma agraria, a raíz del asesinato del director zonal del CORA, de la ciudad de Linares, Hernán Mery, perpetrado por latifundistas. El diputado del PC, Luis Tejeda, leyó la mencionada declaración de *Fiducia* en respuesta al diputado Mario Arnello del PN, quien restaba de toda responsabilidad la violencia de los propietarios latifundistas. Véase Chile. Congreso Nacional. Sesión Ordinaria N°19, 4 de agosto de 1971, p.1695-1699.

fuerzas vivas de la nación para las recuperaciones del día de mañana.<sup>49</sup>

Se podría sostener, a partir de lo anterior, que el documento de *Fiducia* estaba en plena correspondencia con la idea de que la sociedad tradicional estaba siendo corrompida desde hacía siglos por la *revolución*, desestabilizando la armonía social y cuestionando las jerarquías naturales propias de la nación católica. Cuestionamiento que, por cierto, permitiría la entrada de estos *caballeros católicos* que debían poner orden y disciplinar a todos aquellos grupos que incentivan a las masas a guiarse por las pasiones. El corolario de todo ello es claro: el golpe de Estado, verificado el día 11 de septiembre de 1973.

Por otro lado, la campaña en contra del proyecto de reforma agraria continuó su camino. En 1967 apareció el libro *Frei, el Kerensky Chileno*, escrito por un integrante brasileño de TFP, Fabio Vidigal Xavier Da Silveira, publicado en Buenos Aires y distribuido en Santiago por *Fiducia* en esos años (Vidigal Xavier da Silveira, 1967). Tal libro fue el resultado del viaje de Vidigal a la ciudad de Temuco —un año antes— donde se reunió con hacendados agricultores para conocer la experiencia de ellos frente a la reforma agraria. A partir de ello, —y en base a las ideas de Correa de Oliveira—, Vidigal sostuvo que el gobierno de Frei Montalva y su reforma agraria eran la antesala del comunismo, emulando lo acontecido en Rusia con el *menchevique* Alexander Kerenski.<sup>50</sup>

Sin perjuicio de lo señalado, es posible constatar dos cosas: en primer lugar, la tesis de "*Frei, el Kerensky chileno*" fue utilizada por las derechas para fortalecer la idea de que Frei constituía la puerta de en-

<sup>49</sup> *El Mercurio*, 27 de agosto de 1966, p.19.

<sup>50</sup> Según un aviso aparecido en *El Mercurio*, TFP extendía una invitación al "pueblo católico" una misa en honor a la víctimas del comunismo en Rusia, el día 7 de noviembre de 1967 en la Basílica de Nuestra Señora de la Merced en Santiago. Véase, *El Mercurio*, 7 de noviembre de 1967, p.23.

trada al comunismo (Corvalán, 2001: 313).<sup>51</sup> No obstante dicha tesis no agradó a Frei, un histórico anticomunista, que decidió prohibir la circulación del libro de Vidigal, y además ordenó la detención de los miembros de la TFP chilena (Power, 2010:96). Asimismo, a modo de hipótesis, se podría sostener que, a partir del libro de Vidigal, existía una relación entre Fiducia y la dictadura militar brasileña que a su vez apoyó a grupos opositores (como el mismo Fiducia) para derrocar posteriormente al presidente Salvador Allende.<sup>52</sup> Por lo menos cabría dejar la interrogante de la injerencia de TFP y la dictadura militar de Brasil en Chile.

Por último, Fiducia, a partir de 1968, utilizó una nueva táctica de tipo pedagógica estructurada mediante una serie de diálogos ficticios, los cuales defendían el derecho a la propiedad, la libre iniciativa y la defensa de un orden jerárquico de sociedad. Todo ello, por cierto, acompañado de imágenes y discursos que infundían miedo acerca de la intervención estatal del gobierno sobre la propiedad, asociando esta intervención con socialismo y totalitarismo. Con un lenguaje sencillo y al alcance de todo público, Fiducia difundió esta serie de cuadernos titulados *Diálogos Sociales* (de los cuales sólo aparecieron seis ejemplares en total, siendo cada uno reeditados debido al “éxito” de las publicaciones).<sup>53</sup> Al parecer, la distribución de estos cuadernos fue gratuita y entre los títulos aparecidos fueron: 1) *Propiedad privada: ¿cómo puede servir al bien común? ¿Cuál es su función social?*; 2) *La propiedad privada es un robo*; 3) *Dirigismo estatal: ¿favorable o nocivo para la libre iniciativa y la dignidad humana?*; 4) *¿Ud. debe trabajar solo para el*

<sup>51</sup> Según el historiador chileno Luis Corvalán, el general Pinochet utilizó la frase “los Kerevsky” para denominar a los que pretendían derrocar la dictadura. Por otra parte, el libro de Vidigal —sostiene Corvalán—, fue reeditado y distribuido gratuitamente entre amplios sectores de la población.

<sup>52</sup> Con respecto a ello, en julio del 2012, apareció en el diario *Folha* de Sao Paulo una publicación que develaba unos telegramas entre la Embajada de Brasil en Santiago revelándose el respaldo financiero del general Emilio Médici a la dictadura de Pinochet.

<sup>53</sup> Esta aseveración es de acuerdo a lo expresado por el grupo.

Estado?; 5) *Ahorrar para los hijos, ¿es antisocial?*; 6) *Un solo patrón y todos proletarios, ideal socialista*.<sup>54</sup>

Resulta interesante señalar que el estilo de estrategia de *Fiducia* con estos *Diálogos Sociales*, posee un notable parecido con la *Revista Popular*, dirigida por el sacerdote catalán Félix Sardá i Salvany. En tal publicación catalana, por cierto, proponía a los lectores españoles una sólida fe nacional y un código de conducta “íntegramente católico”, condenando toda concesión con el liberalismo durante la Restauración. Esta influencia en *Fiducia*, del principal exponente del integrismo católico español y mundial, no resultaba extraña teniendo en cuenta que en algunos de sus números referidos a los católicos del siglo XIX aparecieran resaltadas algunas de sus principales ideas (Hibbs-Lissorgues, 2009).<sup>55</sup>

### **3. SÍNTESIS: ¿EL “TERRORISMO” COMO MEDIO PARA DERROTAR AL PRESIDENTE SALVADOR ALLENDE? 1970-1973**

Las tensiones existentes entre las distintas fuerzas políticas en la elección presidencial de 1970 y el posterior gobierno de Salvador Allende, impulsaron a *Fiducia* a otras formas de lucha desde la oposición. Desde ya tal decisión estaba en plena correspondencia al momento decisivo de enfrentamiento con el enemigo propugnado por la revista integrista. A tal efecto podríamos sostener que los miembros de *Fiducia* entendieron que la lucha debía trascender el campo de batalla “textual” y pasar al ámbito práctico. Ello se puede verificar con la rescisión de la publicación durante el período de la UP, exceptuando un

<sup>54</sup> Todos estos ejemplares pueden consultarse en la Biblioteca Nacional de Chile bajo el nombre de Tradición, Familia y Propiedad.

<sup>55</sup> Sardá i Salvany, en efecto, publicó una obra de gran polémica en España: *El Liberalismo es Pecado*, verificado en 1884, que constituyó un marco de referencia no sólo para la dictadura franquista y su nacionalcatolicismo, sino también para el resto de Europa y América Latina.

breve comunicado —emitido en septiembre de 1971—, titulado *Ni armas, ni barbas, sino trampas: la vía chilena*.<sup>56</sup>

Cabría entonces interrogarse, ¿qué fue lo que ocurrió con *Fiducia* durante este período? Al respecto dos respuestas posibles:

1) Algunos de sus columnistas se autoexiliaron en algunos países de la región, particularmente Brasil y Argentina (Power, 2010:99)<sup>57</sup>, pero continuaron enviando copias de *Fiducia* a Chile, mientras que otros apoyaban la elección presidencial de Jorge Alessandri (Power, 2010:99).

2) Durante la presidencia de Allende, otros miembros decidieron participar de grupos de ultra derecha. Sobre esto, la historiadora Verónica Valdivia señala que algunos miembros de *Fiducia* —quienes no participaron como columnistas de la revista tales como Juan Luis Bulnes, Diego y Julio Izquierdo Menéndez, entre otros—, se enrolaron en grupos operativos como el Frente Republicano Independiente (FRI), bajo las órdenes del general Roberto Viaux (Valdivia, 2008: 275). Incluso más, Bulnes —de acuerdo a lo sostenido por Valdivia—, estuvo involucrado en el señalado atentado al general René Schneider (Valdivia, 2008: 332).<sup>58</sup> Por otro lado, Héctor Riesle Contreras se enroló como dirigente de la Juventud Nacional donde lanzó la consigna de resistencia civil contra la UP. Jaime Guzmán, por último, una vez retirado de la revista formó parte de programas de televisión de debate político, al mismo tiempo que participaba del movimiento gremial. En relación a Guzmán, según Valdivia, éste no ocupó un lugar de relevancia durante la UP, puesto que estuvo aprendiendo y elaborando

<sup>56</sup> Esa edición especial de *Fiducia* no se encuentra disponible en la Biblioteca Nacional de Chile. Es probable que haya aparecido de forma clandestina durante la UP. Sin embargo, en una edición especial de *Fiducia* —luego del golpe militar— se hace referencia al mencionado número de 1971.

<sup>57</sup> Lamentablemente esos números no se encuentran en la sección de revistas de la Biblioteca Nacional de Chile.

<sup>58</sup> Además, Bulnes era sobrino del senador del Partido Conservador y luego del Partido Nacional, Francisco Bulnes.

las bases de lo que sería el nuevo régimen refundacional de la dictadura cívico militar (Valdivia, 2008: 304 y 326).

Finalmente, cabe señalar que la revista volvió a aparecer durante la dictadura cívico militar reforzando la tesis de la “infiltración marxista” dentro de la Iglesia Católica. Dicha tesis iba orientada hacia el cardenal Raúl Silva Henríquez, uno de los principales defensores de los derechos humanos. La actitud del cardenal le permitió a *Fiducia* acuñar el concepto de “Iglesia del Silencio” (expresión análoga para referirse a la Iglesia Católica existente en los países socialistas, en particular Polonia, utilizado por todas las filiales de TFP en América Latina) para denunciar a un sector de católicos que no compartían la política de la jerarquía.<sup>59</sup> Tales críticas a la jerarquía, sin lugar a dudas, sirvieron a las necesidades y metas de la dictadura cívico militar para deslegitimar a la institución eclesial y su labor en contra de las violaciones a los derechos humanos (Power, 2010: 100).

*Fiducia*, una revista integrista, en fin, frenó la metástasis del virus de la revolución, de una revolución socialista, pero eventualmente el virus continúa, pues nunca acaba. Actualmente, *Fiducia* se transformó en un grupo denominado *Acción Familia*,<sup>60</sup> con los mismos objetivos de una nostalgia de un modelo de sociedad cristiana, cada vez más minoritario, en un mundo más diverso y complejo.

## REVISTA FIDUCIA

“¿Somos egoístas? Revista *Fiducia*, agosto, 1963.

“La perenne filosofía de Santo Tomás de Aquino”, Revista *Fiducia*, noviembre, 1964.

<sup>59</sup> En 1976, TFP publicó un libro titulado *La Iglesia del Silencio en Chile* resumiendo sus actividades durante los gobiernos de Alessandri, Frei Montalva y Allende.

<sup>60</sup> Véase, <https://www.accionfamilia.org/>.

“Manifiesto a la Nación Chilena sobre el Proyecto de Reforma Agraria del Presidente Frei”, Revista *Fiducia*, febrero-marzo, 1966.

“Nuestra señora del Carmen, Reina y Patrona de Chile”, Revista *Fiducia*, octubre, 1963.

“Respetuosa interpelación a su excelencia el Presidente de la República Don Eduardo Frei M.”, Revista *Fiducia*, N°17, mayo-junio, 1965, Santiago.

“Una deshonra a nuestra Patria”, Revista *Fiducia*, septiembre, 1963.

Andrés Lecaros Concha, “García Moreno, gobernante católico ejemplar”, Revista *Fiducia*, octubre, 1964.

Bernard de Poulengy, “El catolicismo del siglo XIX”, Revista *Fiducia*, septiembre, 1964.

Editorial “En esta situación histórica”, Revista *Fiducia*, Octubre, 1963.

Héctor Riesle Contreras, “El derecho de propiedad privada y la Tercera Posición”, Revista *Fiducia*, noviembre, 1964.

Jaime Antúnez Aldunate, “Detallando algunas Repercusiones de la Interpelación a su S.E.”,

Revista *Fiducia*, mayo-junio, 1965, Santiago.

Jaime Guzmán Errázuriz, “El derecho de propiedad y el proyecto de reforma constitucional”, Revista *Fiducia*, diciembre-enero, 1964-1965.

Javier Polanco Silva, “A propósito del Movimiento Católico Allendista”, Revista *Fiducia*, marzo, 1964.

Javier Polanco Silva, “La Edad Cristiana”, Revista *Fiducia*, diciembre, 1963.

Javier Polanco Silva, “La Reforma Agraria: un ataque a la propiedad, la familia y la tradición”, Revista *Fiducia*, agosto, 1964.

Patricio Amunátegui Monckeberg, “Acerca de lo que se lee y se escribe”, Revista *Fiducia*, agosto, 1963.

Patricio Amunátegui Monckeberg, “Chile en vías de la Revolución”, Revista *Fiducia*, agosto, 1964.

Patricio Amunátegui Monckeberg, "En torno a Declaraciones Sorprendentes", Revista *Fiducia*, octubre, 1963.

Patricio Amunátegui Monckeberg, "Imperativo Urgente", Revista *Fiducia*, octubre, 1963.

Patricio Larraín Bustamante, "¿Devoción pueril?", Revista *Fiducia*, septiembre, 1963.

Patricio Larraín Monckeberg, "Tres episodios en la lucha contra la herejía marxista", Revista *Fiducia*, abril, 1964.

Plinio Correa de Oliveira, "¿Qué es un Contra-Revolucionario?", Capítulo IV, de *Revolución y Contrarrevolución*, Reproducido por Revista *Fiducia*, septiembre, 1963.

Plinio Correa de Oliveira, "La Marcha de la Revolución", capítulo VI, de *Revolución y Contrarrevolución*. Reproducido por *Fiducia*, septiembre, 1963.

Plinio Correa de Oliveira, "Reacción e inmovilismo histórico", Capítulo II, de *Revolución y Contrarrevolución*. Reproducido por Revista *Fiducia*, octubre, 1963.

Raúl Atria Benaprés, "¿Un atentado contra la libertad?", Revista *Fiducia*, agosto, 1963.

Raúl Atria Benaprés, "La caridad, un valor sobrenatural", Revista *Fiducia*, septiembre, 1963, p.2.

### ***REVISTA MENSAJE***

Editorial "Revolución en América", *Mensaje*, n°115, diciembre de 1962.

### ***ARCHIVO DEL CONGRESO NACIONAL DE CHILE***

Congreso Nacional. Sesión Ordinaria N°19, 4 de agosto de 1971.

## ARTÍCULOS

Correa, Sofía “Iglesia y política: el colapso del Partido Conservador”, Revista *Mapocho*, N°30, segundo semestre, 1991, p.137-142.

Correa, Sofía. “La opción política de los católicos en Chile”, Revista *Mapocho*, N°46, segundo semestre, 1999, pp.191-201.

González, Eduardo. “*Fiducia* y su cruzada en contra de la Democracia Cristiana, Chile 1962-1967”, Revista *Divergencia*, N°1, Año 1, enero-julio 2012, pp.9-20.

Rubio, Pablo. Jaime Guzmán y el gremialismo: la refundición de la derecha chilena (1964-1970). *Revista de Historia*, Vol.13-14, 2003-2004, pp.111-126.

## INTERNET

[www.theclinic.cl](http://www.theclinic.cl) [consultado 13 de octubre del 2015]

## PERIÓDICOS

*El Diario Ilustrado*, 3 de julio de 1963

*El Diario Ilustrado*, 23 de mayo 1965.

*Las Noticias de Última Hora*, 27 de agosto de 1963.

*El Mercurio*, 15 de mayo, 1965.

*El Mercurio*, 10 de marzo de 1966.

*El Mercurio*, 20 de agosto de 1966.

*El Mercurio*, 26 de febrero de 1966.

*El Mercurio*, 27 de agosto de 1966.

*El Mercurio*, 7 de noviembre de 1967.

## REFERENCIAS

BAUER, Arnold. *La sociedad rural chilena: desde la conquista española a nuestros días*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1994.

CORVALÁN, Luis. *Del anticapitalismo al neoliberalismo en Chile. Izquierda, centro y derecha en la lucha contra los proyectos globales*, Editorial Universitaria, Santiago, 2001.

CRISTI, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, Editorial LOM, Santiago, 2000.

DEL CAMPO, Carlos Patricio. *Chile: 1987 olvidos y confusiones amenazan la propiedad privada y la libre iniciativa*. Sociedad Chilena de defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, Santiago, 1987.

DOONER, Patricio. *Cambios sociales y conflicto político: el conflicto político nacional durante el gobierno de Eduardo Frei (1964-1970)*, ICHEH (Instituto Chileno de Estudios Humanísticos), Santiago, 1984.

GONZÁLEZ, Eduardo, *Las derechas chilenas: mediados del siglo XX al golpe de Estado de 1973*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Licenciado en Educación y Profesor de Enseñanza Media en Historia y Ciencias Sociales. Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2007.

ETCHEPARE, Jaime. "Decadencia y extinción del Partido Conservador chileno, 1938-1966", en *Importancia del Partido Conservador en la evolución política chilena*, Área de Ciencia Política, Universidad Bernardo O'Higgins, 1997.

GÓMEZ, Juan Carlos. *La frontera de la democracia. El derecho de propiedad en Chile, 1925-1973*, Editorial LOM, Santiago, 2004.

HIBBS-LISSORGUES, Solange (ed.), *El liberalismo es pecado*, Editorial Pagés, Lleida, 2009.

POWER, Margaret. "Transnational, Conservative, Catholic and Anti-Comunist. Tradition, Family and Property (TFP)", en: Martin Durham y Margaret Power (Eds), *New perspectives on the Transnational Right*, Editorial Palgrave/MacMillan, New York, 2010.

ROJAS-MIX, Miguel. *El Dios de Pinochet. Fisonomía del fascismo iberoa-*

*mericano*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2007.

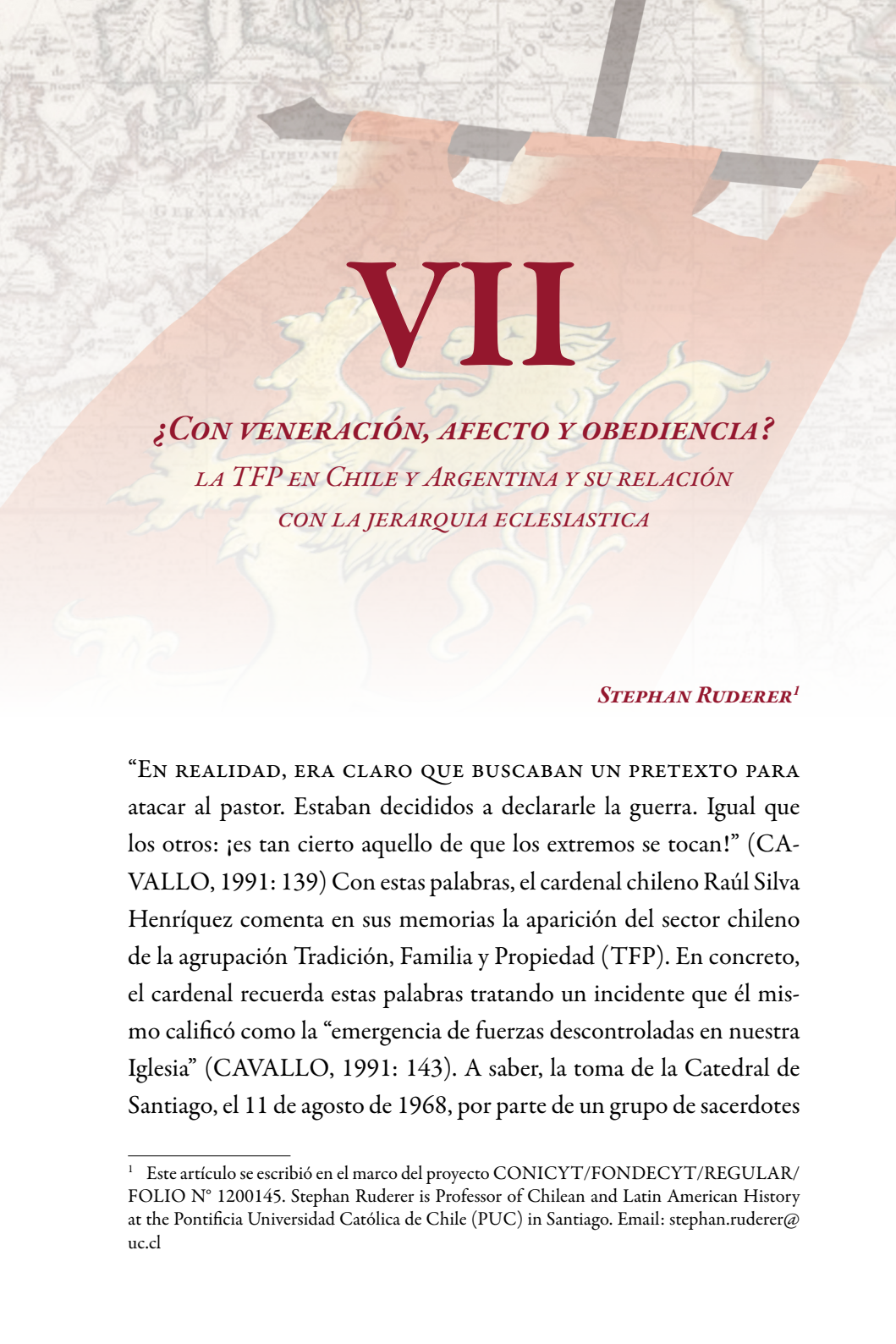
SALINAS, Maximiliano. *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Ediciones Rehue, Santiago, 1987.

TIMMERMANN, Freddy. *El Cardenal Silva Henríquez y el mundo campesino. Una experiencia de desarrollo y promoción humana*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, 2008.

VALDIVIA, Verónica. *Nacionalistas y gremialistas: el parto de la nueva derecha política chilena*, Editorial LOM, Santiago, 2008.

VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, Fabio. *Frei, el Kerensky chileno*, Editorial Cruzada, Buenos Aires, 1967.





# VII

## *¿CON VENERACIÓN, AFECTO Y OBEDIENCIA?*

### *LA TFP EN CHILE Y ARGENTINA Y SU RELACIÓN*

#### *CON LA JERARQUÍA ECLESIASTICA*

*STEPHAN RUDERER<sup>1</sup>*

“EN REALIDAD, ERA CLARO QUE BUSCABAN UN PRETEXTO PARA atacar al pastor. Estaban decididos a declararle la guerra. Igual que los otros: ¡es tan cierto aquello de que los extremos se tocan!” (CAVALLO, 1991: 139) Con estas palabras, el cardenal chileno Raúl Silva Henríquez comenta en sus memorias la aparición del sector chileno de la agrupación Tradición, Familia y Propiedad (TFP). En concreto, el cardenal recuerda estas palabras tratando un incidente que él mismo calificó como la “emergencia de fuerzas descontroladas en nuestra Iglesia” (CAVALLO, 1991: 143). A saber, la toma de la Catedral de Santiago, el 11 de agosto de 1968, por parte de un grupo de sacerdotes

---

<sup>1</sup> Este artículo se escribió en el marco del proyecto CONICYT/FONDECYT/REGULAR/FOLIO N° 1200145. Stephan Ruderer is Professor of Chilean and Latin American History at the Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) in Santiago. Email: stephan.ruderer@uc.cl

y laicos progresistas que, más adelante, se llamaría “La Iglesia joven”. Estos católicos progresistas llevaron a cabo la toma de este recinto sagrado, con la finalidad de declarar públicamente su idea de una “Iglesia junto al pueblo” y para criticar la actitud de la jerarquía eclesiástica chilena, ya que ésta les parecía demasiado incrustada en una “estructura de poder y de riqueza” (CAVALLO, 1991: 142). Al finalizar la toma de manera pacífica en la tarde del mismo día, los miembros de la “Iglesia joven” se vieron enfrentados, a la salida del recinto, con algunos miembros de la TFP, que les enrostraron su actitud “política” y “comunista” (DÍAZ, 2018: 99).

Este incidente, más allá de su significancia para la Iglesia chilena, demuestra de manera muy clara los conflictos y problemas surgidos en la Iglesia católica universal después del Concilio Vaticano II. Si bien dentro de la Iglesia surgieron grupos de laicos, sacerdotes y obispos que querían aplicar las reformas del Concilio Vaticano II y orientar a la Santa Madre hacia el mundo y hacia los pobres, había igualmente muchos grupos de laicos, sacerdotes y obispos que resistieron estas reformas y querían devolver a la Iglesia hacia su cauce tradicional, apolítico y sagrado. Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica estaba en “ebullición” y los episcopados nacionales se vieron cuestionados desde todos los espectros políticos y religiosos. Y aunque parece claro que grupos conservadores-traditionalistas, como la TFP, no podían ser más contrarios a las ideas, planteamientos y demandas de los sacerdotes progresistas de la “Iglesia joven” –considerándolos, de hecho, como sus enemigos más peligrosos– no estaba tan equivocado el cardenal cuando dijo que los “extremos se tocan”, refiriéndose a ambos espectros del conflicto católico. Más que a los contenidos de sus planteamientos, esta idea del cardenal se refiere a un proceso de cuestionamiento de la autoridad jerárquica dentro de la Iglesia, que tiene mucho que ver con un cambio en la concepción de la idea de obediencia, surgida en la Iglesia católica después del Concilio Vaticano II.

En este artículo, queremos demostrar cómo un grupo tan tradicionalista como la TFP operaba igualmente con este cambio en la concepción de la obediencia y cómo justificó su actitud de no obedecer a ciertas autoridades eclesásticas, presentándose, al mismo tiempo, como un grupo de laicos fieles a la Iglesia y a la doctrina católica.

Para este propósito, nos referiremos brevemente, en un primer paso, a los conflictos surgidos dentro del mundo católico después del Concilio Vaticano II y al cambio ocurrido en el concepto de obediencia, que conllevaron las reformas del Concilio. De este modo, también quedará claro que el cuestionamiento a la autoridad episcopal se ha analizado, hasta el momento, sobre todo por provenir de los grupos de católicos progresistas, ya que ahí la relación entre las reformas y la crítica hacia los obispos fue presentada, muchas veces por los actores mismos, como razón principal de su actitud (TOURIS, 2012: 147-179, MORELLO/MALLIMACI, 2018: 427-445). Por esta razón, nos parece un gran aporte al entendimiento de los conflictos intraeclesiales de la época, preguntarnos por la relación y justificación del cuestionamiento a la autoridad por parte de los grupos conservadores como la TFP que, en muchos casos, rechazaron las reformas del Concilio.

En un segundo paso, se presentarán brevemente las agrupaciones de la TFP en Argentina y Chile y su relación con la Iglesia nacional, para después analizar el discurso de estos grupos con respecto a la obediencia hacia los obispos y el Papa.

Se terminará con unas conclusiones que hacen hincapié en la importancia de entender mejor los cuestionamientos hacia la actitud de los obispos por parte del lado conservador del mundo católico.

## ***CONFLICTOS EN LA IGLESIA LATINOAMERICANA***

En los años sesenta, gran parte de las sociedades del mundo experimentó grandes cambios. La guerra fría y el mundo bipolar se con-

solidaron; la pobreza del Tercer Mundo se hizo cada vez más evidente y, en América Latina, la Revolución Cubana de 1959 “electrificó” (ANGELL, 1994: 196) el continente y acercó a muchos jóvenes al socialismo, al comunismo y a la idea de la revolución por la vía armada (HOBSBAWM, 2019: 538) Es en este contexto en el que el Papa Juan XXIII llamó a un Concilio Vaticano, para enfrentar a la Iglesia con el mundo y adaptar sus estructuras a la modernidad.

El Concilio Vaticano II (entre 1962 y 1965) optó por una renovación de la Iglesia, que incluyó el abandono de la condena a la modernidad, la revisión de tradiciones pastorales y litúrgicas, la aceptación de la democracia y el fortalecimiento de la doctrina social de la Iglesia. Estas ideas se plasmaron, entre otros, en las encíclicas papales *Mater et Magistra* de 1961 y *Pacem in Terris* de 1963 y en la Constitución Apostólica Pastoral del Concilio *Gaudium et Spes* de diciembre de 1965 que, en lo siguiente, sirvieron a muchos católicos progresistas como carta de navegación hacia el mundo moderno (GOMEZ, 2011: 53-72).

En América Latina, este *aggiornamento* de la Iglesia encontró terreno fértil en unas sociedades ya sensibilizados por la pobreza y las necesidades de cambios estructurales. De esta manera, tampoco la Iglesia podía cerrar los ojos ante las realidades del continente y, con la encíclica *Populorum Progressio* de 1967, el Papa Paulo VI llamó a los cristianos a luchar por el desarrollo del Tercer Mundo. Los conceptos papales se plasmaron primero en un *Manifiesto de 18 Obispos del Tercer Mundo*, que demandaron en 1967 una liberación de los pobres a través de una revolución social. Este llamado se relacionó con la idea de la teología de la liberación, que estuvo a punto de nacer en estos años y que, como un aporte propio del continente latinoamericano a la teología católica, concibió a los pobres no como objetos de caridad, sino como sujetos de su liberación (SILVA, 2009: 29-59; SMITH, 1991). La Iglesia estaba llamado a contribuir a este proceso revolucio-

nario. Muchas de estas ideas influenciaron la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) que, en 1968, reunió en Medellín a los obispos del continente. Los documentos de Medellín fortalecieron la opción preferencial por los pobres y sirvieron a los católicos progresistas como legitimación oficial para insertarse en el mundo obrero y propiciar un acercamiento a las teorías del marxismo (KEOGH, 1990; MCLEOD, 2007).

El Concilio Vaticano II impulsó un cambio en la Iglesia católica y este cambio coincidió, en América Latina, con una radicalización política de las sociedades, que abarcó a todos los sectores e instituciones.

Para los fines de este artículo, dos puntos parecen importantes, considerando los cambios históricos de los años sesenta y su influencia en la Iglesia. Por un lado, estos cambios dramáticos y muy veloces, comparándolos con la tradición milenaria de la Iglesia, hicieron surgir muchos conflictos dentro del mundo católico. De la misma manera que se fundaron movimientos de laicos y de sacerdotes progresistas que abrazaron la opción por los pobres, también se crearon varios grupos y movimientos conservadores que articularon su resistencia y oposición a una Iglesia “moderna”.

En Argentina y Chile, se consolidaron movimientos de sacerdotes que representaron, de manera ejemplar, la primera opción (un acercamiento entre cristianismo y comunismo): el *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo*, creado en Argentina en el año 1967, y *Cristianos por el Socialismo*, creado en Chile en el año 1971 (MARTÍN, 2010; MAGNE, 2004; RICHARD, 1976; DÍAZ, 2018; RAMMINGER 2019). La radicalidad política y teológica de ambos grupos los llevó no solamente a enfrentarse con católicos conservadores, sino también con la misma jerarquía episcopal de ambos países, que condenaba el uso del marxismo y la relación profunda con el socialismo, por consi-

derarlos teorías e ideologías “ateas”.<sup>2</sup> Los obispos se vieron igualmente cuestionados por el otro lado del espectro político, por grupos católicos conservadores como la TFP, que rechazaron cualquier cambio de la tradición religiosa y se aferraron a una doctrina tomista medieval. Ellos consideraron como un “error” y una traición a la Verdad religiosa, cualquier cambio en la tradición eclesiástica impulsado desde el Vaticano II hasta la reunión en Medellín (CERSOSIMO, 2014: 340-374). La Iglesia universal ya no hablaba con una sola voz y tuvo que convivir con muchas opciones distintas dentro de su seno. Los conflictos políticos de las sociedades se trasladaron al centro de la Iglesia católica.

Esto se relaciona con el segundo punto importante para este artículo, ya que los conflictos al interior de la iglesia llevaron también a un cuestionamiento a la autoridad de los obispos. Los cambios estructurales impulsaron también un cambio en la concepción de la obediencia religiosa, de tal manera que se habla de una “crisis de la autoridad en la Iglesia católica”, que empezó en esta época (LACEY, 2011: 4).

La historiadora Antje Schnoor analiza este cambio del concepto de obediencia con el ejemplo de los jesuitas en Chile. El trabajo de Schnoor evidencia que el concepto de obediencia religiosa, que significaba un acatamiento de las órdenes superiores y que se manifestaba en la idea de la infalibilidad del Papa, se transformó, sobre todo en los años sesenta, hacia un concepto de obediencia responsable. Este nuevo concepto implicaba que la persona obediente debía analizar el fin de una orden antes de ejecutarla, ya que podría ser declarada responsable de los efectos de dicha orden (SCHNOOR, 2016: 95). Los laicos y sacerdotes católicos debían empezar a “pensar por sí mismos” (LACEY,

---

<sup>2</sup> Ver las cartas episcopales condenatorias de ambos episcopados: Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino: a nuestros colaboradores: sacerdotes diocesanos y religiosos y a todo el pueblo de Dios, Buenos Aires, 12 de agosto de 1970, y Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Chile: Fe cristiana y actuación política, octubre de 1973 en: <http://www.iglesia.cl/146-fe-cristiana-y-actuacion-politica-primera-parte.htm>

2011: 3) antes de cumplir una directiva del Papa o de un obispo. Un evento importante que consolidó esta nueva forma de obediencia en el mundo católico fue la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* en 1968, con la que Pablo VI prohibió los métodos anticonceptivos. Esta prohibición les pareció a muchos laicos tan fuera de su mundo real, que los llevó a cuestionar la autoridad papal y a no cumplir con esta directiva religiosa (SCHNOOR, 2016: 94; LACEY, 2011: 5).

El concepto de la obediencia responsable está ligado a los cambios descritos en la Iglesia mundial, ya que la apertura al mundo moderno significó también que la jerarquía de la Iglesia les entregaba un papel más protagónico a los laicos. Se veía a los laicos como el motor central de la adaptación a los cambios y un nexo importante entre la Iglesia y el mundo moderno. Los laicos, pero también muchos sacerdotes, así “empoderados” empezaron a jugar un rol más independiente y, de esta manera, a cuestionarse la obediencia “ciega” ante los obispos (ZANCA, 2006: 32; FERNÁNDEZ, 2019: 21). Este cuestionamiento se llevó a cabo sobre todo por los católicos progresistas, que veían en la jerarquía un freno a los cambios considerados necesarios o, como lo demuestra el ejemplo de la encíclica *Humanae Vitae*, un poder anclado todavía en la tradición ya obsoleta. Por esta razón, también la historiografía se ha volcado hacia los conflictos entre autoridad episcopal y católicos progresistas, sin considerar del mismo modo los conflictos surgidos entre la jerarquía eclesiástica y los laicos y sacerdotes conservadores (FERNÁNDEZ, 2016; TOURIS, 2008).

A primera vista, esta inclinación parece justificada, ya que los planteamientos de los grupos de católicos conservadores incluían justamente la idea de volver a la tradición religiosa preconiliar (donde una Iglesia jerarquizada y la obediencia religiosa constituían pilares centrales de la doctrina), por lo que una crítica a la autoridad de los obispos no es lo que se esperaba de estos grupos. En lo siguiente, queremos mostrar que, a pesar de estos planteamientos, los cuestiona-

mientos a la autoridad religiosa también vinieron desde el sector conservador de la Iglesia y que estos incluso se articularon en forma de la “nueva” obediencia responsable.

### ***TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD (TFP) EN CHILE Y ARGENTINA***

Para desarrollar esta idea, en lo que sigue, nos concentraremos en el grupo de laicos católicos conservadores *Tradición, Familia y Propiedad*, que fue fundado en 1960 por el intelectual brasileño Plinio Corrêa de Oliveira en Brasil (ZANOTTO, 2012). Luego, el grupo brasileño tomó contacto con jóvenes católicos conservadores de sus países vecinos y, de esta manera, en 1967, debido a los contactos con los miembros de Brasil, se fundaron las filiales del grupo en Argentina y Chile. Si bien ambos grupos tomaron cursos de acción de manera independiente, siguieron muy conectados por sus lazos personales y sus afinidades ideológicas. Los orígenes de los grupos son muy similares también: ambos se crearon a partir de un puñado de jóvenes intelectuales en torno a una revista. En el caso de Argentina, la revista *Cruzada*; en Chile, la revista *Fiducia* (RUDERER, 2012).

*Cruzada* ya existía desde 1956 y fue fundada por un grupo de jóvenes aristócratas católicos, en su mayoría estudiantes de derecho con muy buenos lazos familiares con las élites del país (SCIRICA, 2019: 192). El primer redactor principal fue Cosme Beccar Varela (h), hijo de una familia de abogados muy influyentes. En sus primeros años, la revista se financiaba sobre todo por los soportes de sus propios redactores y tuvo que soportar algunos problemas financieros. El grupo mantuvo estrechas relaciones con otras agrupaciones de la derecha católica, como la *Ciudad Católica* (al parecer, Cosme Beccar ayudó en su creación) y, desde los años sesenta, se inspiró cada vez más en las obras

de Plinio Corrêa de Oliveira, hasta que este contacto confluyó en la fundación de la *TFP* (SCIRICA, 2019: 192).

En Chile, un grupo de jóvenes estudiantes de derecho de la Universidad Católica de Santiago fundó la revista *Fiducia* en septiembre de 1962, ya inspirado por la obra de Plinio *Revolución y Contrarrevolución*. También estos jóvenes venían de familias adineradas y aristocráticas de la élite chilena, con buenos contactos con el mundo académico (a través de su influencia en la Universidad Católica) y con el empresariado y los militares chilenos (RUDERER, 2012: 100). En los años siguientes, *Fiducia* se hizo conocida por sus campañas de prensa que, a través de insertos en los diarios más importantes del país (sobre todo en el Mercurio), obtuvo gran connotación pública. Es por esta razón que, a pesar del cambio de nombre a *TFP* en 1967, en Chile el grupo es más conocido por el nombre de su revista *Fiducia*. Ambos grupos mantuvieron relaciones estrechas, a tal nivel, que muchos miembros de la *TFP* chilena, durante el gobierno de Salvador Allende, se “autoexiliaron” en Argentina con sus colegas tefepistas (RUDERER, 2012: 3).

La *TFP* representó un catolicismo tradicionalista, integrista e intransigente, que se basaba en las doctrinas de Tomás de Aquino y el ideal del catolicismo medieval y de una Iglesia como “sociedad perfecta”, cuyos principios estaban por encima del Estado. Por ello, en sus publicaciones llevaban a cabo una “cruzada” de tono agresivo contra el comunismo, el marxismo, el tercermundismo y todo lo que concibieron en contra de la “verdadera” doctrina tradicional. A pesar de un estilo, a primera vista, académico, respetuoso y racional, llegaron a justificar la violencia en contra de sus supuestos enemigos y entregaron un discurso de justificación, que sirvió a las dictaduras militares de ambos países para legitimar su represión contra la propia población (RUDERER, 2012: 3). En esta cruzada, identificaron como el enemigo más peligroso a los católicos progresistas (obispos, sacerdotes, par-

tidos democratacristianos), ya que estos actores, según la TFP, iban a ayudar al comunismo a infiltrarse en amplias capas de la sociedad, bajo el manto de un aparente catolicismo y por eso difícil de detectar. Por esta razón, es que la TFP se hizo más conocida en ambos países por sus enfrentamientos polémicos con otros actores católicos.

En Argentina, la revista *Cruzada* polemizaba ya en 1964 con miembros de la DC por un proyecto de reforma a las empresas y, en 1969 (ya como TFP), se vio envuelta en una polémica pública con el obispo de Goya, monseñor Devoto, por haber mostrado su disconformidad con los planteamientos del grupo en un acto público.

Ambas filiales firmaron, en 1968, un “referente y filial” mensaje al Papa Pablo VI, en ocasión de su visita al continente latinoamericano, en donde lo instan a erradicar el marxismo de las filas católicas.

El grupo Fiducia llegó a un público amplio tanto por su oposición a la reforma agraria del gobierno democratacristiano de Eduardo Frei en 1964, como por la difusión masiva, en 1967, del libro “Frei – El Kerensky chileno”, escrito por un miembro de la TFP brasileña (GONZÁLEZ, 2012).

El punto más alto de su impacto público lo consiguió en plena dictadura militar, con la publicación del libro “La Iglesia del silencio en Chile” en 1976, que constituyó una acusación directa y agresiva al cardenal Silva Henríquez por su supuesto apoyo al comunismo. Este libro tuvo un tiraje masivo; fue distribuido directamente a las casas chilenas y, después, publicado por todas las filiales latinoamericanas de la TFP. Generó tal impacto en el mundo católico que provocó la reacción vehemente de la jerarquía episcopal chilena que, a través del arzobispado, de la conferencia episcopal y la nunciatura, desmintió sus aseveraciones (RUDERER, 2012: 96).

En lo siguiente, no pretendemos hacer un análisis de los contenidos discursivos de la TFP (algo que ya se hizo en forma abundante por otros historiadores, ZANOTTO, 2016), sino concentrarnos en

los discursos de la TFP chilena y argentina respecto de la obediencia a la jerarquía eclesiástica. Esto, para analizar cómo la TFP trató de conciliar su resistencia a ciertos obispos progresistas con su supuesta obediencia tradicional a la jerarquía, ya que, como lo plantea bien Elena Scirica, la TFP se movía en “una esfera de opinión pública católica laica que obraba con creciente autonomía respecto de los marcos jerárquicos de la institución. En tal sentido, cabe plantear si su propio despliegue no contribuyó, paradójicamente, a cierto proceso de secularización interna de la Iglesia, en tanto redefinición o merma de la autoridad religiosa” (SCIRICA, 2019: 209) Es justamente esta paradoja, que una agrupación laica conservadora declaradamente fiel a la autoridad religiosa haya sido parte de un cuestionamiento masivo a esta autoridad, lo que nos interesa analizar en lo que sigue.

### ***OBEDIENCIA A LAS AUTORIDADES ECLESIASTICAS EN LA TFP EN CHILE Y ARGENTINA***

Para entender el alcance y significado del cuestionamiento de la autoridad por parte de la TFP, hay que entender primero la importancia que tuvo el valor de la obediencia para la agrupación.

Como católicos tradicionales, la obediencia era parte central de su credo, ya que (como descrito arriba) este valor es un pilar esencial de la doctrina y del funcionamiento de la Iglesia católica jerarquizada. La importancia fundamental de la obediencia para la TFP quedó de manifiesto en un artículo acerca de la “restauración de la obediencia”, publicado por el fundador del grupo argentino, Cosme Beccar Varela (h), en la revista Cruzada en abril de 1962, antes de los cambios provocados por el Concilio Vaticano II. En este escrito, Beccar Varela aclara que la obediencia es tan importante porque el obediente emula el ejemplo de Jesús: “Cristo se hizo obediente hasta la muerte, y muer-

te de cruz”. Para el joven católico, “es evidente: hay que obedecer. Si no, bastará la doctrina del Nuevo Testamento, ahí están las más claras razones para convencernos.” De esta manera, puede citar el ejemplo de San Pablo que “conmina: ‘quien resiste a la autoridad, resiste a la ordenación de Dios...’”. En este sentido, el director de la futura TFP subraya también cierta jerarquía de la obediencia, en donde la obediencia al Papa, o sea la que emana de valores religiosos, es la más valiosa, “en atención de la supremacía de la Iglesia” (CRUZADA, año VII, Nr.31, 1962). Entonces, para los futuros miembros de la TFP, en el año de la inauguración del Concilio Vaticano II, la obediencia a la Iglesia era un valor incuestionable, intrínsecamente ligado a su fe católica.

Esta idea les iba a significar, en los próximos años, graves conflictos de conciencia a los miembros de la TFP, puesto que la gradual aceptación de la democracia y del socialismo y la idea de una inclinación hacia los pobres, que se iba abriendo paso en la Iglesia universal después del Concilio Vaticano II, chocaría con la férrea defensa de los valores tradicionales de propiedad privada y familia y la estricta oposición al socialismo y comunismo por parte de la TFP. Documentos importantes de la Iglesia, como las encíclicas papales *Mater et Magistra* (1961), *Pacem en Terris* (1963) o *Populorum Progressio* (1967) o la Constitución conciliar *Gaudium et Spes* (1965), como igualmente palabras y actitudes de obispos y sacerdotes progresistas, pondrían a prueba la obediencia religiosa declarada por parte de la TFP.

Es así que, en las revistas de la TFP argentina y chilena, en un primer momento, se nota un intento de interpretar los mensajes de la jerarquía eclesiástica de tal manera, que parecía estar en concordancia con las ideas profesadas por la agrupación. En este sentido, el mismo Beccar Varela, en 1965, hace mención de la obediencia jerárquica (es decir, de la autoridad del Papa) en una entrevista, cuando le preguntan por la opinión de católicos contraria a la suya: “El único católico cuyas

palabras pueden ser citadas como infaliblemente católicas, es el Papa, cuando habla en ejercicio de su magisterio” (CRUZADA, año X, Nr. 57, 1965).

El Papa sigue siendo la autoridad máxima para los miembros de la TFP y, para no cuestionarse este concepto, se hace uso de la interpretación “correcta” de sus palabras. El joven Jaime Guzmán, miembro del grupo Fiducia en Chile, por ejemplo, explica que la interpretación que veía en la encíclica *Mater et Magistra* una posible apertura al socialismo por parte de la Iglesia “proviene de la inadecuada traducción de la versión latina de la encíclica – única oficial –, ya que, en la versión latina, en realidad, no aparece la palabra socialización, que es la que llevó a tantos católicos a interpretar mal, según Guzmán, las ideas del Papa (FIDUCIA, año II, Nr. 8, 1964: 3). Esta lógica sigue el razonamiento de una interpretación “verdadera” e inclinada hacia sus propios conceptos, para no tener que contradecir a las autoridades de la Iglesia. De modo muy parecido, la TFP chilena interpreta las palabras pronunciadas por el arzobispo Raúl Silva Henríquez, en una entrevista de prensa a favor de la reforma agraria del gobierno demócratacristiano en Chile, como “una forma de pronunciamiento tan diverso” que no tiene el mismo valor que un “documento oficial, emanado de la Cancillería de la Curia Metropolitana, y revestido de todas las garantías de fidelidad”. Es por esta razón, que los católicos no tienen que estar a favor de la reforma agraria, ya que – según la TFP – el arzobispado nunca quiso emitir un juicio parecido (FIDUCIA, año III, Nr. 22, 1966: 8). De este modo, la agrupación seguía tratando de entregar al público una interpretación positiva de las palabras de una autoridad eclesiástica, con las que no concordaba, para evitar romper la obediencia religiosa, valor tan precioso para ellos. Al mismo tiempo, la TFP tenía clara conciencia de sus intentos de conciliar su lucha en contra de los cambios progresistas en el mundo católico con su declarada obediencia a la Iglesia.

En retrospectiva, la agrupación chilena describe su interpretación de las palabras del arzobispo a favor de la reforma agraria como sigue: “Acuciados por las afirmaciones del Prelado, enfrentábamos un dilema: por una parte estaba la veneración y acatamiento que nos inspiraba nuestra irrestricta devoción a la Sagrada Jerarquía, y, por otro, la evidencia del carácter anticristiano del proyecto agroreformista, así como el falseamiento de la realidad concreta en que éste se fundamentaba. Preferimos optar por la interpretación más benévola que nos fue posible al considerar las ambiguas afirmaciones del Purpurado” (TFP CHILE, 1976: 69-70). Este dilema entre obediencia y confrontación con un mundo cambiante, que les parecía encaminado hacia la senda equivocada, se agudizaría cada vez más para los miembros de la TFP.

Cuando el grupo recibió la condena directa de algunos obispos en Chile y Argentina debido a sus actuaciones públicas, ya no pudo mantener la estrategia de la “interpretación benévola”. Es así que, en 1969, el arzobispado chileno, debido a una carta pública de la TFP que pedía al Papa erradicar el comunismo de las filas católicas, declaraba que esta agrupación no representaba la opinión de la Iglesia. Palabras muy parecidas pronunció el obispo argentino de Goya, monseñor Devoto, en 1967, al oponerse a un acto público de la TFP en su diócesis. Frente a estas denuncias, la TFP no podía quedarse callada, si no quería arriesgar su reputación como grupo católico tradicional y fiel. Por esta razón, en un discurso paradójico, se intentó relacionar un rechazo a las afirmaciones de los obispos con la repetición de su más irrestricto respeto por su autoridad religiosa. La TFP chilena declaró: “– con el filial respeto debido a la Autoridad Eclesiástica – su profundo pesar y la gran extrañeza”, que les ha causado la condena del arzobispado. En su defensa reclaman un trato injusto, ya que los sacerdotes y laicos progresistas, que se habían tomado la catedral de Santiago en estos mismos días, no habían recibido una condena tan grave por parte de la autoridad como ellos. Asimismo, manifiestan haber sido siem-

pre fieles al Magisterio de la Iglesia con su condena al comunismo y se sitúan como un grupo de laicos, que jamás ha actuado “en nombre de la Autoridad Eclesiástica”. Es por eso que la TFP deja “consignada nuestra convicción de actuar según el espíritu y las leyes de la Iglesia, y nuestro propósito de prestar a cada Autoridad Eclesiástica veneración, afecto y obediencia en toda la medida que las leyes de la Iglesia prescriban” (FIDUCIA, año VII, Nr. 26, 1969: 7). La argumentación de su contraparte argentina, en el caso de la polémica con monseñor Devoto, se estructuró de forma muy parecida, mezclando la obediencia con el rechazo a las opiniones del obispo: de este modo, después de manifestar “el honor de dirigirnos a V. E. Reverendísima con todo respeto y la sumisión que corresponde a su sagrada investidura”, el grupo se queja del trato desigual que muestra el obispo (con respecto a su positiva interpretación de la Cuba marxista y su rápida condena de la TFP), se declara fiel al Magisterio católico y le pide al obispo aclarar los puntos en donde ellos se hayan situado fuera de la Iglesia. Además, defiende su derecho, como “institución civil, que desarrolla su actividad en el plano del derecho natural”, a “conocer, seguir y defender los principios enseñados por los Romanos Pontífices y por la Santa Iglesia en materia de derecho natural.” A la vez que dejan en claro que seguirán con su prédica anticomunista, reiteran al obispo “la expresión de todo su respeto, obediencia y afecto filial” (CRUZADA, año XII, Nr. 70, 1967:1-2).

Es en estos discursos paradójicos, donde ya se nota el efecto de “cierto proceso de secularización interna de la Iglesia”, puesto que la TFP, a pesar de su insistencia en ser obedientes, afirma su carácter de grupo laico y su derecho a discrepar de la opinión de un obispo. Sin darse cuenta, este grupo tradicionalista participa en el proceso de fortalecimiento y autonomía de los laicos dentro de la Iglesia, inspirado y llevado a cabo, sobre todo, por los católicos progresistas, que siguen siendo los enemigos declarados de la TFP. Sin embargo, igual que el

espectro progresista del mundo católico, el sector conservador ayuda a la merma de la autoridad del obispo en cuanto la opinión de esta autoridad no corresponde con sus propias convicciones.

El discurso ambivalente, entre obediencia y discrepancia, se hacía más difícil de mantener para los miembros de la TFP cuando se trataba de la opinión del mismo Papa. Por este motivo, cuando la TFP quiso publicar su desacuerdo con la política de distensión del Vaticano respecto de los gobiernos comunistas, ya no bastaba con interpretaciones benévolas o la insistencia en su condición de laicos con derecho a disentir. Esta vez, el grupo tuvo que apelar a argumentos más fuertes dentro del contexto religioso: a la referencia a autoridades bíblicas y a su propia conciencia. En un largo documento que explica su rechazo a la política vaticana, la TFP argentina manifestó que “la Iglesia no es, la Iglesia nunca fue, la Iglesia jamás será una cárcel tal para las conciencias. El vínculo de la obediencia al Sucesor de Pedro, que jamás romperemos, que amamos desde lo más profundo de nuestra alma, al cual tributamos lo mejor de nuestro amor, a ese vínculo nosotros lo besamos en el momento mismo en que, triturados por el dolor, afirmamos nuestra posición.” Después de esta declaración de obediencia, afirman que el Papa, a pesar del privilegio de la infalibilidad en ciertas materias, puede estar sujeto a “la flaqueza” de todos los hombres en el tema de la diplomacia, por lo que es lícito para los católicos resistir a su opinión. Esta resistencia se explica: “*Resistencia* es la palabra que elegimos a propósito, pues ella es empleada en los hechos de los Apóstoles por el propio San Pablo para caracterizar su actitud”. Cuando San Pablo estaba convencido de un error del primer Papa San Pedro, “se levantó entonces y ‘resistió cara a cara’ a San Pedro (Gal. II. 11)” (TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD, Año V, Nr. 20, 1974: inserto entre p. 14-15).

Para justificar su discrepancia del Papa, la TFP hace referencia a la figura de San Pablo, de la misma manera como este apóstol les sirvió,

en 1962, para resaltar la importancia de la obediencia. No se trata aquí de juzgar si esta interpretación bíblica está equivocada o no, ya que estamos profundamente convencidos de que la importancia de la justificación religiosa no depende de su “verdad” sino del uso coyuntural que se hace de ella. Lo importante es subrayar que la TFP, en el momento de desobediencia al Papa, recurre justamente a una legitimación religiosa, dando cuenta así de lo grave que para ellos mismos parecía el hecho. Sin embargo, esta misma legitimación religiosa le sirve a la TFP para mantener la idea de conciliar su rechazo a la opinión del Papa con su debida obediencia religiosa, como lo demuestran las palabras de devoción citadas. El grupo seguía cuidándose de no aparecer rompiendo el vínculo de obediencia a la autoridad eclesiástica.

El cambio en esta actitud surgió en la TFP chilena, cuando el cardenal Raúl Silva Henríquez y con él la mayoría de la jerarquía episcopal se transformaron, en los primeros años de la dictadura de Pinochet, en la “oposición moral” al régimen y en la institución visible en la defensa de los derechos humanos de las víctimas (LOWDEN, 1996; CANCINO 1997; SMITH, 1982: 287ss.). Para la TFP, que había saludado a la dictadura con entusiasmo, “la figura máxima de la Iglesia chilena y una impresionante parte del Episcopado y del Clero pasaron a obstaculizar la heroica lucha del Chile católico por afirmar su destino” (TFP CHILE, 1976: 23). En 1976, esta constatación llevó a los tefepistas a publicar “La Iglesia del Silencio en Chile”, un grueso libro en el que se atacaba directa y agresivamente al cardenal y a los obispos chilenos.

En este punto, no nos interesa el contenido de estos ataques, sino más bien los argumentos utilizados para justificar el rompimiento público del lazo de obediencia a la autoridad religiosa. Así, para demostrar la base religiosa de su razonamiento, la TFP hace hincapié en su sólida formación católica: “llevados por nuestra formación religiosa, fundamentada en la verdadera Doctrina Católica ortodoxa, que reci-

biéramos en nuestra niñez, y más tarde por las nociones de la escolástica tomista tenida oficialmente por la Iglesia como la escuela de pensamiento rectora en la elaboración y explicitación de su Doctrina [...] analizábamos con admiración los luminosos documentos papales de Pontífices Romanos tales como Pío IX, León XIII, San Pío X, Pío XI y Pío XII, bajo cuyo memorable reinado pasamos nuestra primera juventud” (TFP CHILE, 1976: 223). Este apego a la “verdadera Doctrina” le bastó a la TFP para entender, en referencia los obispos chilenos y su supuesta ayuda al comunismo, que “la actitud demoledora adoptada por los mencionados Jerarcas tenía raíces más duraderas y profundas.” (TFP CHILE, 1976: 235). Frente a este panorama, existían muchos fieles católicos que “permanecen con el temor de decir o hacer cualquier cosa que contraría abiertamente el desvío de sus Pastores, recelando incurrir en penalidades eclesiásticas.” (TFP CHILE, 1976: 22). Lo que en otras circunstancias hubiera sido alabado como obediencia, ahora se transforma en temor de ser condenados por la autoridad; un temor que, obviamente, no detiene a la TFP al momento de denunciar los “errores” de sus pastores. Es la misma doctrina católica la que les da el derecho a desobedecer a las autoridades de la Iglesia. De esta manera, la TFP es capaz de reiterar “nuestra adhesión irrestricta a la Iglesia Católica, Jerárquica por institución divina” y, al mismo tiempo, disentir de esta jerarquía, ya que, como explican, citando al abad de Solesmes, Dom Gueranger: “Cuando el pastor se transforma en lobo, toca desde luego al rebaño el defenderse. Por regla, la doctrina descende de los Obispos al pueblo fiel y los súbditos no deben juzgar a sus jefes en su fe. Mas hay en el tesoro de la revelación ciertos puntos esenciales de los que, todo cristiano, por el hecho mismo de llevar tal título, tiene el conocimiento necesario y la obligación de guardarlos.” (TFP CHILE, 1976: 386) La obligación a la desobediencia se basa en la propia interpretación de la doctrina católica por parte de estos laicos. Este discurso refleja la nueva idea de la obediencia responsable y

un empoderamiento de los laicos, a la par de los cambios surgidos desde el Concilio Vaticano II y de la actitud de los católicos progresistas.

También en este caso, la TFP chilena cita el ejemplo de San Pablo, que “resistió de frente’ a San Pedro” (TFP CHILE, 1976: 392) con palabras casi iguales a las de su par argentina algunos años atrás, para justificar de manera teológica su actitud de resistencia a los obispos chilenos. Obviamente, esta resistencia se debió a razones políticas, ya que la TFP, con su férreo anticomunismo, se transformó en un pilar central de apoyo católico a la dictadura, que chocaba con la actitud del episcopado chileno. Para los efectos de este artículo, lo importante es, sin embargo, la argumentación religiosa que manifiesta esta agrupación de laicos tradicionales para explicar su desobediencia. Con esta actitud, este grupo, que mantenía una adhesión estricta a la doctrina tradicional de la Iglesia, que incluía el valor de la obediencia religiosa, participó en el proceso de mermar justamente este valor de la obediencia y el rol de la autoridad eclesiástica.

Hay que constatar que, en el caso del libro “La Iglesia del Silencio en Chile”, existen ciertas divergencias con la TFP argentina. Estas se deben, sobre todo, a la diferente forma de actuar de los obispos chilenos y argentinos respecto de las dictaduras militares en sus países. De esta manera, la TFP argentina no llegó al extremo de romper completamente el vínculo con los obispos, ya que, como manifiestan en el prólogo a la edición del mismo libro en Argentina, “no podemos señalar Obispos que hayan transgredido su deber tan abiertamente como lo hizo el Cardenal Silva Henríquez, [sin embargo] debemos reconocer que tampoco podemos mencionar ningún Obispo que haya cumplido ni esté cumpliendo con ardor e integridad deseables, su deber frente al comunismo” (TFP ARGENTINA, 1976: IX). La TFP argentina no tuvo, entonces, la necesidad de discrepar hasta no obedecer a sus autoridades religiosas, pero sí, el ejemplo de Chile, les sirvió para denunciar cierta apatía frente al comunismo que detectaron en sus obispos.

Como debe haber quedado claro con las citas de ambas agrupaciones tradicionalistas, éstas se vieron obligadas a hacer una operación discursiva complicada, para conciliar su declarada obediencia con su rechazo a las posiciones cada vez más progresistas de muchas autoridades eclesiásticas en los años sesenta y setenta. Para estos grupos, la obediencia constituía un valor tan fundamental de la verdadera doctrina católica, que no podían abandonarlo ligeramente, cuando la Iglesia católica emprendió el rumbo hacia la modernidad. Como igualmente no estaban dispuestas a aceptar este cambio de rumbo de la Santa Madre, tuvieron que recurrir a varios tópicos argumentativos para manifestar su discrepancia con sus obispos sin aparecer ser desobedientes. Con esta actitud, ayudaron, sin embargo y a su propio pesar, a cierta “secularización interna” de la Iglesia, ya que se constituyeron en uno de los grupos laicos que cuestionaron abiertamente la autoridad de los obispos.

## **CONCLUSIONES**

Frente a la tendencia de la Iglesia universal de abrirse al mundo, de adoptar una “opción preferencial por los pobres” y de aceptar un acercamiento al socialismo, los católicos conservadores tradicionalistas en Chile y Argentina optaron por “pensar por sí mismos”. Imbuidos en un catolicismo medieval de fuerte raigambre tomista, a la TFP no le quedó otra opción más que defender sus valores sagrados de propiedad privada, familia y tradición, que sentían atacados por la renovación en la Iglesia. En estos intentos de defensa, tuvieron que enfrentar un dilema: para defender el catolicismo tradicional, tuvieron que abandonar uno de los valores más caros de la doctrina tradicional, a saber, la obediencia religiosa a las autoridades. En este artículo se analizó la argumentación de la TFP en Chile y Argentina para solucionar

este dilema. La conciliación entre cuestionamiento y obediencia a la autoridad se hizo cada vez más difícil hasta que la agrupación llegó, en el caso de Chile, a un rompimiento abierto con los obispos de su país.

El análisis nos lleva a dos conclusiones importantes, para entender los conflictos que afectaron a la Iglesia católica en los años sesenta y setenta y que, hasta el momento, han sido poco estudiadas por la historiografía. En un primer punto, hay que constatar que el *aggiornamento* de la Iglesia iniciado por el Concilio Vaticano II también influyó en los grupos tradicionalistas que se declaraban en contra de las renovaciones internas. Estos grupos, igual que sus enemigos declarados (los católicos progresistas), participaron activamente en los procesos de cambios eclesiales y utilizaron métodos surgidos en estos procesos. El empoderamiento de los laicos también le sirvió a la TFP para justificar su rechazo a ciertas directivas de las autoridades episcopales y para mantener su posición de “pensar por sí mismos”. Ellos, quizás sin darse cuenta del real significado, adoptaron el mismo concepto de obediencia responsable que propagaron los católicos progresistas para justificar un mayor pluralismo y cierta de-jerarquización en la Iglesia mundial. La renovación de la Iglesia también afectó a sus oponentes internos. Para mantener su postura de rechazo a los cambios en la Iglesia, tuvieron que adoptar justamente uno de estos cambios respecto del concepto de la obediencia. En este sentido, se confirman las palabras del cardenal chileno Silva Henríquez citadas al principio, en las que hace referencia a que los “extremos se tocan”: tanto los católicos conservadores como los progresistas apelaron al mismo concepto de obediencia responsable al momento de cuestionar a la autoridad.

Este cuestionamiento nos lleva a la segunda conclusión, ya que nos parece que, desde la historiografía, hay que tomar más en serio estos cuestionamientos por parte del lado conservador. La jerarquía episcopal de ambos países se vio interpelada tanto por los católicos que defendieron la relación entre cristianismo y marxismo y que, desde

una posición política de izquierda, abogaron por una aplicación rápida y radical de los postulados “modernos” de la Iglesia surgidos desde el Concilio Vaticano II, como por los grupos católicos conservadores que, desde una posición política de derecha, cuestionaron la autoridad de los obispos. El episcopado no solamente tuvo que encontrar una posición respecto a los grupos más conocidos como el *MSTM* en Argentina y *CpS* en Chile, sino también tuvo que lidiar con las críticas de católicos supuestamente obedientes como la TFP. Que la actitud de la TFP tuvo un impacto importante en los obispos nacionales, lo demuestra claramente la reacción vehemente de los obispos chilenos frente al libro “La Iglesia del Silencio en Chile”. El arzobispado de Santiago y la conferencia episcopal declararon, en conjunto, que los miembros de la TFP “se han marginado por su propia actuación de la Iglesia Católica” (COMITÉ PERMANENTE CECH, 1976: 59-60). Además, la Iglesia chilena recurrió a un documento condenatorio a la TFP por parte de la nunciatura, para demostrar el respaldo del Vaticano a su condena (COMITÉ PERMANENTE CECH, 1976: 59-60). El ataque de los tradicionalistas les pareció tan importante a los obispos, que dejaron caer todo el peso de su autoridad sobre estos católicos no obedientes. Lo que se quiere subrayar aquí es que, a pesar del claro rechazo episcopal hacia las posturas de la TFP, hay que tomar en cuenta, sin embargo, su opinión en la posición oficial de la Iglesia. Como las publicaciones del *MSTM* o de los *CpS* sirvieron a los obispos progresistas para demostrar el apoyo a sus ideas, las publicaciones de grupos tradicionalistas como la TFP sirvieron a obispos conservadores para argumentar a favor de sus posiciones. Es así que, el discurso católico conservador no solamente tuvo un fuerte impacto en los militares para justificar la represión durante las dictaduras en ambos países, sino que también hay que considerarlo cuando se analiza la posición oficial de la Iglesia nacional frente a los regímenes políticos. Para entender cabalmente la reacción de la Iglesia chilena y argentina

frente a los últimos golpes militares y el tono ambiguo de las primeras declaraciones de ambos episcopados durante las dictaduras (OBREGÓN 2005; MIGNONE 2006<sup>2</sup>; SMITH 1982: 287ss.; CANCINO 1997)<sup>3</sup>, hay que tomar en cuenta las diferentes aristas en lo relativo a los conflictos internos de la Iglesia en la época. El *aggiornamento* de la Iglesia no fortaleció solamente la posición de los católicos progresistas. De igual manera, los grupos conservadores ganaron más fuerza y pudieron influir en el actuar de los episcopados nacionales. La “crisis de la autoridad” en la Iglesia se presenta, así, de manera más amplia de lo que generalmente se concibe.

## REFERÊNCIAS

ANGELL, A. The Left in Latin America since 1920. In: BETHELL, L. (Ed). *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge: University Press, 1994. p. 163-232.

CANCINO, H. Chile: *Iglesia y dictadura 1973-1989*. Un estudio sobre el rol político de la Iglesia Católica y el conflicto con el régimen militar. Odense: University Press, 1997.

CAVALLO, A. *Memorias del cardenal Raúl Silva Henríquez*. Tomo II, Santiago: Copygraph, 1991.

CERSOSIMO, F. El tradicionalismo católico argentino: entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia Católica y los nacionalismos. Un estado de la cuestión. *PolHis* 7, n.14, p. 340-374, 2014.

COMITÉ PERMANENTE, CECH Declaración del comité permanente de la conferencia episcopal, Santiago, 9 de marzo de 1976. *La Revista Católica* 1034, pp. 59-60, enero-abril 1976.

DÍAZ, L. M. *Blessing the revolution: Leftist Christians in Chile, 1957-*

<sup>3</sup> Cancino, 1997, p. 59, explica que la condena al marxismo en el documento episcopal chileno de 1975 sería por los intentos de los obispos de desligarse de reproches de parte de católicos conservadores de ser demasiado cercanos a los “comunistas”.

1973. Tesis doctoral, Tufts University, Mayo 2018, inédita.

FERNÁNDEZ, M. *Tiempos interesantes*. La Iglesia Católica chilena entre el Sínodo y la toma de la Catedral, 1967-1968. Santiago: UAH, 2019.

\_\_\_\_\_. “Puesto sobre la tierra pero con la mirada y los brazos hacia el cielo”: la politización del laicado en Chile, 1960-1964. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano IX, n. 25, p. 239-270, Maio/Agosto 2016.

GOMES, G. La radicalización católica en Argentina y Chile en los sesenta. *Cultura y Religión*, v. V, n. 2, p. 53-72, 2011.

GONZÁLEZ, L. Fiducia y su cruzada en contra de la Democracia Cristiana. Chile 1962-1967. *Revista Divergencia*, n. 1, p. 21-33, enero - junio 2012.

HOBSBAWM, E. *Das Zeitalter der Extreme*. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Darmstadt: WBG, 2019.

KEOGH, D. (Ed). *Church and Politics in Latin America*, New York: St. Martins Press, 1990

LACEY, M. Prologue. The problem of authority and its limits. In: LACEY, M. OAKLEY, F. (EDS). *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*. Oxford: University Press, 2011. p. 2-25.

LOWDEN, P. *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-1990*. Oxford: University Press, 1996.

MAGNE, M. G. *Dios está con los pobres*. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Buenos Aires: Imago Mundi, 2004.

MARTÍN, J. P. *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo*. Un debate argentino. Buenos Aires: Universidad Nacional del General Sarmiento, 2010.

MCLEOD, H. *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford. University Press, 2007.

MIGNONE, E. *Iglesia y dictadura*. El papel de la Iglesia de la luz de sus relaciones con el regimen militar. Buenos Aires: Colihue, 2006.

MORELLO, G. MALLIMACI, F. Political pluralization and the declin-

ing scope of religious authority in Argentina's 1960s: the case of Cristianismo y Revolución. *Journal of Contemporary Religion*, v. 33, n. 3, p. 427-445, 2018.

OBREGÓN, M. *Entre la luz y la espada*. La iglesia católica durante los primeros años del "Proceso". Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

RAMMINGER, M. **Éramos iglesia...** En medio del pueblo. El legado de los cristianos por el Socialismo en Chile 1971-1972. Santiago: Lom, 2019.

RICHARD, P. *Cristianos por el Socialismo*. Historia y documentación. Salamanca: Sígueme, 1976.

RUDERER, S. Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina. *Sociedad y Religión*, v. XXII, n. 38, p. 79-108, 2012.

SCHNOOR, A. Gehorchen und Gestalten. Jesuiten zwischen Demokratie und Diktatur in Chile (1962-1983). Frankfurt: Campus, 2016.

SCIRICA, E. "¿Seremos de Cristo o del Anticristo?". Orígenes y alineamientos primigenios de Cruzada en la Argentina. In: ALARCÓN, L. MARTÍNEZ, A. MORA, J. (EDS). *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)*. Zapopán, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2019. p. 181-209.

SILVA, S. Theologiegeschichte Lateinamerikas seit 1945. In: MEIER, J. STRAßNER, V. (EDS). *Kirche und Katholizismus seit 1945*. Vol. 6: Lateinamerika und Karibik. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 2009. p. 29-59.

SMITH, C. *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University Press, 1991.

SMITH, B. *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*. Princeton: University Press, 1982.

TFP CHILE *La Iglesia del Silencio en Chile*, Santiago, marzo 1976.

TFP ARGENTINA *La Iglesia del Silencio en Chile*, Buenos Aires, marzo 1976.

TFP Chile Revista FIDUCIA, 1964-1969.

TFP ARGENTINA Revista CRUZADA, 1962-1967.

TFP ARGENTINA Revista TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD, 1974.

TOURIS, C. Conflictos intraeclesiales en la Iglesia argentina posconciliar (1964-1969). In: TOURIS, C. CEVA, M. (Eds.). *Los avatares de la "nación católica". Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Biblos, 2012. p. 147-179.

\_\_\_\_\_. "Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)", In: MOREYRA, B. MALLO, S. (EDS). *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 2008. p. 763-783.

ZANCA, J. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

ZANOTTO, G. "Ver, Juzgar y Actuar": um manifestó em prol da "Argentina Católica Conservadora" (1971). *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 105-126, jan.-abr. 2016.

ZANOTTO, G. *Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Passo Fundo: Méritos, 2012.

## SOBRE OS ORGANIZADORES

### BENJAMIN ARTHUR COWAN

Doutor em História pela Universidade de Califórnia em Los Angeles (University of California, Los Angeles, UCLA). É Professor Associado no departamento de História da Universidade de Califórnia em San Diego (UCSD), e autor do livro *Securing Sex: Morality and Repression in the Making of Cold War Brazil* (2016). Suas publicações ganharam prêmios do Southeastern Conference on Latin American Studies (SECOLAS), da Southern Historical Association (SHA), e da Latin American Studies Association (LASA). Professor Cowan é membro do conselho editorial do *Hispanic American Historical Review* (HAHR) e do comitê executivo da *Brazilian Studies Association* (BRASA). Faz parte de várias organizações profissionais, entre elas a *American Historical Association* (AHA) e o Instituto Tepoztlán pela História Transnacional das Américas. Em 2021, a editora UNC (University of North Carolina Press) publicará o segundo livro do Dr. Cowan: *Moral Majorities Across the Americas: Brazil, the United States, and the Creation of the Religious Right*.



### GIZELE ZANOTTO

Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pós-doutora pela Universidad de Buenos Aires (UBA). É professora nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF). É coordenadora do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC), do Laboratório de Estudos das Crenças (LEC-PPGH),



da Rede de Pesquisa em Acervos e Patrimônio Cultural (REPAC) e do Arquivo Histórico Regional (AHR-PPGH/UPF). Membro do Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF). Membro fundador da Rede de Pesquisa História e Catolicismos no Mundo Contemporâneo (<http://redehistoriaecatolicismo.com.br/>) e investigadora associada da Rede de Pesquisa Direitas, História e Memória (<http://direitashistoria.net/>). Membro cooperador de Civitas - Forum of Archives and Research on Christian Democracy (<https://civitas-farcd.eu>). Entre seus estudos sobre a TFP destacam-se as obras *Reforma agrária em foco: o discurso de Plínio Corrêa de Oliveira (1960-1995)* (Ed. Acervus, 2020) e *Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)* (Ed. Méritos, 2012). Participar da Rede de Estudos Academia.edu - <https://marcianazambillo.academia.edu/GizeleZanotto>.

## ***SOBRE OS AUTORES***

### **ELENA C. SCIRICA**

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Historia egresada de la Universidad de Buenos Aires (UBA), en donde realiza su Doctorado. Es docente en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Ciclo Básico Común de la UBA, así como también en la Universidad Nacional de las Artes (UNA).

Fue miembro del Grupo de Trabajo de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea (RELIG-AR) radicado en el Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani de la UBA y en el Depto. Ciencias Sociales de la Universidad de Luján. Ha publicado diversos artículos de investigación en revistas especializadas y capítulos de libros. Participó en las redes de estudios e investigación de alcance internacional “Sociabilidade intelectual católica na América Latina”, vinculada al Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC) e “História e Catolicismos no Mundo Contemporâneo” (<http://re-dehistoriaecatolicismo.com.br/>).



### **FABIÁN BUSTAMANTE OLGUÍN**

Doctorando en sociología por la Universidad Alberto Hurtado. Es profesor del curso “Historia General de América Latina” en Estudios Transversales en Humanidades para las Ingenierías y Ciencias (ETHICS) de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile; y del curso “Historia social y política de América Latina” en el departamento de sociología de la Universidad Alberto Hurtado. Investigador



asociado al Grupo de Trabajo sobre las “derechas contemporáneas” de CLACSO. Academia.edu uchile.academia.edu/FabiánGasparBustamanteOlguín

### GIZELE ZANOTTO

Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pós-doutora pela Universidad de Buenos Aires (UBA). É professora nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF). É coordenadora do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC), do Laboratório de Estudos das Crenças (LEC-PPGH), da Rede de Pesquisa em Acervos e Patrimônio Cultural (REPAC) e do Arquivo Histórico Regional (AHR-PPGH/UPF). Membro do Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF). Membro fundador da Rede de Pesquisa História e Catolicismos no Mundo Contemporâneo (<http://redehistoriaecatolicismo.com.br/>) e investigadora associada da Rede de Pesquisa Direitas, História e Memória (<http://direitashistoria.net/>). Membro cooperador de Civitas - Forum of Archives and Research on Christian Democracy (<https://civitas-farcd.eu>). Entre seus estudos sobre a TFP destacam-se as obras *Reforma agrária em foco: o discurso de Plínio Corrêa de Oliveira (1960-1995)* (Ed. Acervus, 2020) e *Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)* (Ed. Méritos, 2012). Participa da Rede de Estudos Academia.edu - <https://marcianazambillo.academia.edu/GizeleZanotto>.



## MASSIMO INTROVIGNE

Earned his B.A. in Philosophy at the Pontifical Gregorian University in Rome and his Juris Doctorate at the University of Turin. As his interests moved from sociology of law to sociology of religion, in 1988 he established CESNUR, the Center for Studies on New Religions, a private think tank and research center in the field of new religious movements. He is the author of some 70 books and more than a hundred articles in peer-reviewed academic publications. In English, he published in 2016 the massive *Satanism: A Social History* (Leiden: Brill), while *The Plymouth Brethren* and *Inside The Church of Almighty God* were both published by Oxford University Press, respectively in 2018 and 2020. His full bibliography is posted at [http://www.cesnur.org/introvigne\\_biblio.htm](http://www.cesnur.org/introvigne_biblio.htm). In 2011, he served as the Representative of the OSCE (Organization for Security and Cooperation in Europe) for combating racism, xenophobia, and religious intolerance. From 2012 to 2016, he was the chairperson of the Observatory of Religious Liberty, established by the Italian Ministry of Foreign Affairs.



## RAÚL MATTÀ

Doctor in Sociology from the University of Paris – Sorbonne Nouvelle. He is research fellow at the Institute of Cultural Anthropology/European Ethnology at the University of Göttingen, Germany and Principal Investigator in the project FOOD2GATHER, funded by the HERA network and the European Commission. His research interests include food studies, cultural heritage, and the sociology of religion.



## STEPHAN RUDERER

Professor of Chilean and Latin American History at the Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) in Santiago. He was awarded his PhD at the University of Heidelberg in 2008.



He has been working as a researcher at the University of Münster on the Catholic Church and military dictatorships in Argentina and Chile, on corruption in Latin America and on early post-colonial decision-making processes in Argentina. He has published articles such as: *Between Religion and Politics. The Military Clergy during the Dictatorships of the Late Twentieth Century in Argentina and Chile*, in: *Journal of Latin American Studies* 47/3 (2015) and *Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina*, in: *Sociedad y Religión* 38, Vol XXII, 2012. He is the author of *Das Erbe Pinochets. Vergangenheitspolitik und Demokratisierung in Chile* (Göttingen 2010), and editor (together with Christoph Rosenmüller) of *“Dádivas, dones y dineros”. Aportes a una nueva historia de la corrupción en América Latina desde el imperio español a la modernidad* (Madrid 2016).



**NEMEC**

Núcleo de Estudos de Memória e Cultura



PPGH  
Programa de Pós-Graduação  
em História

IFCH - Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas



**REDE**  
**HISTÓRIA E CATOLICISMO**  
@redehistoriacatolicismo

ISBN 978-65-86000-38-2



9 786586 000382 >