

LA REVOLUCIÓN MANSA. UN PASTOR PROTESTANTE EN LA DICTADURA URUGUAYA

MARCEL NAGY

Agencia EFE

Resumen: El artículo repasa algunos capítulos del proceso político en el Uruguay del fin de la década de los 60 y la primera mitad de los 70, siguiendo el hilo conductor que ofrece la vida del pastor reformado de origen húngaro, Attila Nagy que vivió de cerca el autoritarismo de la dictadura militar y de los gobiernos anteriores, eso sí, no solo como un observador pasivo de los acontecimientos. Más allá de ser un pastor influenciado por la teología de la liberación, también mantuvo una actuación política que finalmente le obligó a abandonar el país para salvar su vida y la de su familia.

Palabras clave: dictadura, iglesia, marxismo, teología, historia

Abstract: The article follows some phases of the political process in Uruguay by the end of the 60' decade and the first part of the 70s, along the thread of a reformed minister's life. Attila Nagy, born Hungarian, lived part of his life under the weight of the repression exerted by the military dictatorship and by previous governments as well. But he was not a mere passive witness. As a minister experiencing the ideas of the *Theology of the Liberation* he assumed an increasingly active political stand by which he was in the end bound to leave the country in order to save his life and his family.

Keywords: dictatorship, church, marxism, theology, history

1. El contexto latinoamericano y uruguayo

Después de una coyuntura de crecimiento en la economía latinoamericana posterior a la Segunda Guerra Mundial, para la década de los 60, los países

del subcontinente registraron que sus políticas de desarrollo no habían tenido los efectos deseados. El boom de urbanización, que fue un producto de anteriores políticas de desarrollismo condujeron a una marginalización interna de la población, que se manifestó, entre otros, en el crecimiento de los barrios pobres y los cantegriles (en el Uruguay, Villas miseria en Argentina) en los grandes centros urbanos (Cardozo-Faletto, 2002). A nivel internacional, el fracaso o al menos la limitada efectividad del desarrollismo condujo, siempre simplificando, entre otras, a una cada vez más profunda dependencia, no solo frente a los Estados Unidos que aseguró importantes préstamos (a través de la Alianza para el Progreso) a los países del continente, sino también frente a organizaciones financieras internacionales, como el Banco Interamericano de Desarrollo o el Fondo Monetario Internacional. Esta experiencia hizo que desde la década de los 60 las diferentes teorías sobre la dependencia se divulgaran rápidamente y sus teóricos plantearan que el subdesarrollo del subcontinente se debía principalmente a que América Latina no estaba en condiciones de dejar atrás su relativo subdesarrollo debido a su “integración subordinada en el orden capitalista mundial” (Halperin Donghi, 2012:520).

Esta no fue la primera vez que los latinoamericanos sentían un importante atraso y dependencia de los países desarrollados, pero aún así no dejó de ser una experiencia determinante, a la que se sumó la revolución cubana que mostraba para el subcontinente una vía social alternativa.

Más allá de lo económico, es evidente la influencia que tuvo la revolución cubana y la figura del Che Guevara, como un símbolo o ícono para los intelectuales latinoamericanos de izquierda y para la guerrilla (urbana) en diferentes países. Con la teoría o teorías de dependencia como base e influenciados por la revolución, desarrollaron una postura con la que justificaban la actuación de diferentes grupos y movimientos armados (Leal Buitrago, 2003:79), como fue el caso, entre muchos otros, de los tupamaros en el Uruguay. El bloqueo de Cuba por parte de EEUU es uno de los resultados mejor conocidos de este proceso (que aparentemente hoy está viviendo sus últimos días). Washington profundizó e intensificó sus relaciones con aquellos grupos sociales latinoamericanos que no podían aceptar la vía alternativa de hacer política en el subcontinente que había marcado la revolución cubana. Como señala el historiador Tulio Halperin Donghi, en los años 60 EEUU ya no intervenía en América Latina como lo había hecho en el pasado, o sea con acciones militares, pues había encontrado en ciertas capas conservadoras un importante apoyo interno (Halperin Donghi 2012:530). Entre ellas se destacaron los ejércitos que recibían un importante apoyo financiero desde Washington, pero además, según la historiadora Patricia Funes, en la Escuela de las Américas de Fort Gulick en Panamá, funcionaba una “verdadera escuela de cuadros dictatoriales” (Funes, 2014:242). Con ese respaldo y con la doctrina de

seguridad nacional, que justificaba la actuación militar en la vida política con la excusa de la lucha contra la subversión interna y contra los supuestos agentes comunistas, las fuerzas armadas se convirtieron en un importante actor político también en países como el Uruguay donde, a diferencia de otros países latinoamericanos, no existía esa tradición. Al no haber sido definido el significado del término “subversión”, todo podía ser. Según la doctrina, la seguridad de la sociedad solo se podía garantizar si el ejército controlaba el mismo estado, con lo que se justificaba el militarismo. En el caso de Brasil, Argentina, Chile y también del Uruguay, los golpes de estado militares (o cívico-militares), en plena guerra fría se basaron en gran parte en esa doctrina (Leal Buitrago, 2012:81-82), acentuando el “peligro” marxista y coordinando la actuación supranacional de sus servicios de seguridad, una cooperación conocida como “Operación Cóndor”, que se estableció en 1975 (Anderle-Girón, 1997).

En el Uruguay, después de la Segunda Guerra Mundial se había formado un sistema de bienestar más estable, democrático y progresista que en otros países de América del Sur, pero a finales de la década de los 50 la economía se estancó y en los primeros años de los 60 este estancamiento desembocó en una crisis que se profundizó. El gobierno, viendo el fracaso de las reformas estructurales, introdujo una serie de políticas de ajuste, acudiendo a préstamos del Fondo Monetario Internacional (Sapriza, 2009:64). Como respuesta, aumentó la agitación social en la que participaron los sindicatos, movimientos estudiantiles, así como los grupos guerrilleros y no solo de izquierda.

Como hemos visto a un nivel más general, desde finales de los años 60, en la mayoría de los países latinoamericanos los gobiernos respondieron a la situación con políticas represivas, y en el caso concreto del Uruguay el gabinete de Pacheco Areco fue, tal como los anteriores gobiernos, incapaz de estabilizar la situación económica y optó por reforzar el poder del ejecutivo mediante las “medidas prontas de seguridad” en 1968. Esta era una medida a la que los gobiernos anteriores también habían acudido en situaciones que calificaban de crisis. Las medidas de Pacheco, entre otras cosas, dieron facultades especiales al ejecutivo para detener a aquellos que participaban en las movilizaciones sociales, para clausurar diarios y emisoras y para destituir a dirigentes de entidades estatales que anteriormente habían sido electos por el parlamento (Franco-Iglesias, 2011:102). La idea era que el ejecutivo gobernara “por decreto”, disminuyendo el control parlamentario, lo que significó, junto a la actividad de la guerrilla, una clara ruptura con las tradiciones y normas sociales que se habían desarrollado en el Uruguay desde los primeros años del siglo XX. Como respuesta, la izquierda combatiente, principalmente el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros y otros grupos, como el OPR-33, al que trataremos más abajo, se radicalizó con la opción por las armas, al igual que el

paramilitarismo de derechas como la Juventud Uruguaya de Pie y los Comandos Caza Tupamaros, a quienes también se atribuyeron asesinatos y atentados (Nahun, 1995:270-272).

En las elecciones legislativas de 1971 se rompió el bipartidismo tradicional constituido por los partidos históricos, el Colorado y el Blanco, con la aparición del Frente Amplio, una coalición de organizaciones de izquierda que consiguió el 18 por ciento de los votos. El “Frente”, como partido político “no compartía la tesis de acción directa de los tupamaros” (Nahun, 1995:276). Para 1972, el apoyo del Frente Amplio adelantaba que en 1976 se repetiría lo sucedido en Chile, o sea que ganara una coalición de izquierdas (Nercesian, 2008:14-15).

Abril de 1972 fue uno de los meses más violentos de la historia del Uruguay y en un sólo día, el 14, la guerrilla ametralló al subsecretario de Interior, Armando Acosta y Lara, al capitán de la Armada, Ernesto Motto, el subcomisario Oscar Delega y su chófer Carlos Lettes. Ese mismo día las Fuerzas Armadas mataron a 8 guerrilleros y el día siguiente se declaró el estado de guerra interno, lo que significó la suspensión de las garantías individuales. Para muchos la dictadura comenzó este día. Esta violencia y la lucha abierta entre las fuerzas armadas y la guerrilla llevó a que en pocos meses se acabara con la actividad de los tupamaros. Con la detención de 9 militantes líderes del Movimiento de Liberación Nacional, entre ellos Raúl Sendic y el posterior presidente del Uruguay, José (Pepe) Mujica, el régimen los aisló del movimiento y los “rehenes” solo se liberaron después de la caída de la dictadura, en 1985 (Nercesian, 2008:11). De todas formas estos enfrentamientos con los tupamaros del Movimiento de Liberación Nacional funcionaron como un argumento esencial en el discurso de las Fuerzas Armadas cuando justificaban su actuación política y sus medidas autoritarias (Nahun, 1995:281-282).

El 27 de junio de 1973, el presidente José María Bordaberry anunció por la madrugada en las radios y televisiones nacionales la disolución del parlamento, la creación del Consejo de Estado con competencias especiales, y la prohibición de la difusión de noticias que acusaran al ejecutivo de dictatorial (Lerin-Torres, 1987:19). Esa misma madrugada Montevideo se había llenado de vehículos militares blindados, mientras Bordaberry pronunciaba estas palabras: “Afirmo hoy, una vez más y en circunstancias trascendentes para la vida del país, nuestra profunda vocación democrática y nuestra adhesión sin reticencias al sistema de organización política y social que rige la convivencia de los uruguayos. Y va con ello entonces el rechazo a toda ideología de origen marxista que intente aprovechar de la generosidad de nuestra democracia, para presentarse como doctrina salvadora y terminar como instrumento de opresión totalitaria. Este paso que hemos tenido que dar no conduce y no va a limitar las libertades ni los derechos de la persona humana. Para ello y para su vigilancia estamos

nosotros mismos; para eso además hemos cometido esas funciones al Consejo de Estado y más allá, aun por encima de todo ello, está el pueblo uruguayo que nunca dejó avasallar sus libertades [...]” (Nahun, 1995:287).

La represión durante la dictadura tuvo un costo humano de dimensiones pocas veces vistas. El número de exiliados en esta época en un Uruguay de poco más de 3 millones de habitantes fue de entre 300.000 y 500.000 personas. Hasta el momento se han identificado 179 detenidos desaparecidos mayores de edad y 3 menores, muchos de ellos en países como Argentina, Bolivia, Chile o Colombia. El número de presos políticos, o sea encarcelado por años, ascendió hasta los 6.000. Más de 60.000 personas fueron arrestadas o detenidas y 116 murieron en las cárceles asesinadas o por haberse quitado la vida (Lessa-Fried, 2011:32).

2. El pastor y la Teología de la Liberación

Es en estos años de agitación social, concretamente en 1970, que Attila Nagy llegó al Uruguay con su familia, para ocupar el cargo de pastor de la Iglesia Evangélica Reformada Húngara, que hoy ya no existe, una comunidad de algunos cientos de personas, en su gran parte emigrantes y sus descendientes, huidos de Hungría durante la gran crisis (1929-1932) y después de la revolución antisoviética del octubre de 1956. La colonia húngara del Uruguay, según la describió el mismo pastor era más abierta y progresiva que en otros países de América Latina (Avar, 1976:22).

Proveniente de una familia reformada, Attila Nagy nació en 1942, en Nádudvar, al este de Hungría. Su familia, al final de la Segunda Guerra Mundial, abandonó el país hacia Occidente. Su padre Balázs Dezső Nagy, pastor reformado, desde los primeros años de la emigración se convirtió en uno de los dirigentes de las comunidades (calvinistas) húngaras de Alemania y más tarde de Brasil, Argentina y Canadá. Attila Nagy, que vivió en Buenos Aires los años del peronismo, conforme a las tradiciones familiares estudió en la Facultad Evangélica de Teología, donde obtuvo el título de pastor ayudante en 1963 (Nagy, 1990:111).

En 1964, a los 22 años de edad, comenzó una etapa decisiva en la vida de Attila Nagy, cuando llegó a Holanda como becario del “Stipendium Bernardinum” de la Universidad de Utrecht, una beca que ofrece desde hace 250 años la posibilidad de perfeccionamiento a los reformados húngaros en sus estudios teológicos. Paralelamente a sus estudios universitarios inició una labor con trabajadores inmigrantes españoles en Holanda, principalmente en lo social, como traductor, intérprete y ayudando sus trámites ante las autoridades, pero también ofreciendo asistencia en lo relacionado con sus derechos laborales. En Utrecht se unió al club cultural español (el círculo español *Libertad y cultura*), donde, con su

esposa, participó en la vida social de los inmigrantes, por ejemplo, llevando al escenario obras de teatro como *La camisa* de Lauro Olmo. La actividad del club se centraba principalmente en la organización de eventos culturales, lecturas, conciertos, entre otros.

En la universidad profundizó sus estudios de ética cristiana y marxista, y en su tesis comparó los conceptos del hombre en la Biblia y en los escritos de Marx, conforme a las nuevas tendencias intelectuales representadas por jóvenes pastores reformados y curas católicos, que buscaban nuevas respuestas a los desafíos sociales y políticos de la época.

Es que desde los primeros años de la década de los 60 se formaron importantes grupos de las nuevas generaciones de pastores y curas que respondieron a los nuevos retos, planteando nuevos focos, respuestas y hasta formas de actuar, eso sí, siempre dentro del marco institucional eclesial. El Concilio Vaticano II (1962-1965), el movimiento ecuménico y la Teología de la Liberación caracterizaron este nuevo ambiente y forma de pensar sobre el continente latinoamericano y más especialmente sobre los cambios sociales registrados en las dos décadas anteriores, enfocando su interés y preocupación en los pobres, necesitados, excluidos, o sea en los grupos sociales cuya mera existencia suponía que las sociedades latinoamericanas tenían cuentas pendientes si se hablaba de desarrollo y justicia social.

El Concilio Vaticano II y la conferencia episcopal de Medellín de 1968 reflexionaron sobre las propuestas de una mayor inclusión de los laicos en las labores de la iglesia, la de hablar sobre la injusticia y denunciarla y la de enfocar la evangelización en los pobres y marginados (Levine-Manwaring, 2001:444). Para acercar la iglesia a las capas más necesitadas se formaron en todo el continente cada vez más comunidades de base, grupos en los que laicos y eclesialistas reflexionaban sobre la Biblia, pero que al mismo tiempo aceleraron también la búsqueda de respuestas por parte de los pastores y curas que se enfrentaban de cerca a esa realidad latinoamericana. En otro aspecto, el Concilio Vaticano dio un importante paso hacia el ecumenismo, o sea para acercarse a otras congregaciones cristianas. Subrayando la unidad de las iglesias de Cristo, o sea la católica, las reformadas y la ortodoxa, el decreto “Unitatis Redintegratio” (1964) del papa Pablo VI aseguraba que “[...]cuando son muchas las comuniones cristianas que se presentan a los hombres como la herencia de Jesucristo; todos se confiesan discípulos del Señor, pero sienten de modo distinto y siguen caminos diferentes, como si Cristo mismo estuviera dividido. División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo” (Montini, 14-10-215).

El ecumenismo así entendido significó, entre otras cosas, un análisis conjunto de las iglesias de cuestiones teológicas que dividían las

congregaciones que trabajaban principalmente en consejos nacionales. A un nivel internacional el fruto de este acercamiento ya había iniciado en las décadas anteriores con la creación del Consejo Mundial de Iglesias en 1948, aunque justamente la iglesia católica no se integró en el mismo. De todas formas, el Consejo era solo una de las instituciones ecuménicas, mientras que existían otras a nivel local y también más amplio, donde se divulgó “un espíritu ecuménico” manifestado en acciones como, por ejemplo, el servicio de comedores para niños, ayuda a familias pobres o las respuestas a determinadas problemáticas (Kerber, 2013:1815-1816).

La Teología de la Liberación fue una respuesta a la realidad (no solo) latinoamericana, “un estilo nuevo o un modo nuevo de hacer teología”, caracterizada por una dialéctica de la teoría, o sea de la fe y de la praxis de la caridad, que determinan la actuación de los teólogos. En la definición de Leonardo y Clodovis Boff “importa, pues, tener primero un conocimiento directo de la realidad de la opresión/liberación a través de un compromiso desinteresado y solidario con los pobres. Ese momento preteológico significa realmente conversión de vida e implica una «conversión de clase», en el sentido de llevar la solidaridad efectiva con los oprimidos y con su liberación” (Boff-Boff, 1986:33-34).

Desde otro punto de vista la teología de la liberación “identificó la lucha contra la pobreza y el subdesarrollo con la lucha antiimperialista y anticapitalista. Se trataba de superar las causas estructurales de la injusticia social” (Tahar Chauch, 2007:429). Más abajo elaboraremos más detalladamente el significado de estas definiciones (Dussel, 1989).

Una considerable parte de la historiografía identifica, erróneamente, la teología de la liberación con el catolicismo y principalmente con los jesuitas, pese a que desde sus inicios en los años 60 muchos pastores y teólogos reformados generaron importantes aportes a este “nuevo modo de hacer teología”.

Uno de los aspectos más discutidos de la teología de la liberación es la influencia que el marxismo tuvo sobre muchos de sus teóricos. El teólogo e historiador argentino-mexicano, Enrique Dussel aseguraba al respecto que no es extraño que el marxismo tuviera, con ciertas limitaciones, una influencia en la forma de pensar de los teólogos de la liberación, ya que la teología, en general y a lo largo de los siglos de su historia siempre utilizó “los instrumentos de su época para reflexionar, pensar, interpretar la realidad y los problemas que afronta”. De esta manera, proseguía, los curas se comprometieron con los cambios a fondo en el continente, en lo social, económico y político para que los explotados, pobres y los latinoamericanos en general alcanzaran una vida justa y humana. Para ello se necesitaban instrumentos de sustento cuando los teólogos analizaban e interpretaban la situación latinoamericana, concretamente alguna ciencia social crítica, ya que se trataba de descubrir y situar la realidad de la injusticia. Así los

teólogos de la liberación “asumen un cierto tipo de marxismo”, pero sin aceptar su materialismo, “es decir un Marx humanista, francamente no dogmático, ni economicista, ni materialista ingenuo”. Este marxismo se manifestó en la fraseología utilizada por estos teólogos que hablaban de “lucha de clases”, de “revolución” o de “utopías” (Dussel, 1988:139-147). Dussel agrega que más allá del Che Guevara, en las obras de los teólogos de la liberación latinoamericanos estaban también presentes marxistas del continente, como el peruano José Carlos Mariátegui o el hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez y otros.

3. Teología y marxismo

Como habíamos dicho, Attila Nagy durante su estancia en Holanda realizó una labor voluntaria entre trabajadores emigrantes españoles que se centraba en apoyar la inclusión social de estos obreros, mientras que en la universidad de Utrecht, junto a los estudios teológicos profundizó el análisis de qué posibilidad de interacción existe entre la teología y el marxismo. En su tesis que redactó en estos años (1964-1968) señaló que en la segunda mitad del siglo XX cuando los cristianos querían comunicar el Evangelio hacia otros, se enfrentaban con “muros”, existentes desde el siglo XIX, que los separaban de los “no cristianos”. La iglesia no ha podido responder de una manera adecuada ni reaccionar a las revoluciones sociales, los avances científicos y filosóficos, afirmaba (Nagy, 1968:1). La causa de esta falta de comunicación y de interacción era que “las comunidades cristianas estaban encastradas en sus estrechos principios dogmáticos y ante todo deterministas”. Para Attila Nagy, la filosofía y “revolución” ideológica de Marx fue uno de los “más fuertes golpes” que recibiera la iglesia, ya que cuestionaba los fundamentos de las sociedades basadas en la moral cristiana de los siglos anteriores, aunque podríamos agregar que el marxismo no fue el primero en la historia en articular interrogantes respecto a la teología. El cristianismo no pudo “reponerse” de ese golpe, tal como lo demuestra “la lucha feroz que desencadenan algunas iglesias cristianas contra el marxismo, sin molestarse en absoluto de conocer más de cerca el movimiento revolucionario y tratar de analizar las ideas de Marx”. Todo esto “les impedía y les impide un acercamiento y un despertar, que era y es necesario para estar a la altura de los acontecimientos”, aseguraba Attila Nagy, conforme a lo expuesto por el teólogo de la liberación, Enrique Dussel, cuando explicaba por qué ciertos grupos afines a la teología de la liberación de la iglesia católica, al analizar las nuevas circunstancias sociales y políticas “habían asumido cierto marxismo”. Para Attila Nagy, las definiciones de Marx sobre el hombre y sus condiciones, podrían ser “de gran utilidad” para la iglesia, o las iglesias, cuando dialogan con “el hombre del mundo

actual” o sea determinado por las circunstancias modernas. “Necesitamos liberarnos de los patrones que hasta ahora hemos utilizado para acercarnos al 'hombre del mundo'. No nos podemos permitir el lujo de pasar por alto una concepción, una visión del hombre, que ha producido un cambio tan profundo como Marx ha provocado”, apuntaba Attila Nagy, basándose en los “Manuscritos económico-filosóficos”, donde Marx desarrolló su tesis de que el hombre es capaz de liberarse y realizar sus potencialidades (Fromm, 1970:8). En la búsqueda de puntos comunes del cristianismo con el marxismo, Attila Nagy llegó, entre otras, a la conclusión de que ambos prometen un “estado absoluto”. El cristianismo promete que “el hombre se liberará de sus ataduras en un futuro inmediato a través de la fe”, mientras que el marxismo dice que “el hombre se liberará (...) y llegará al comunismo pleno ya libre de toda atadura”, afirmaba.

Después de tres años en Holanda, Attila Nagy se trasladó con su familia a Buenos Aires y más tarde a Montevideo donde fue nombrado pastor de la Iglesia Evangélica Reformada Uruguay Húngara. “Una gran parte de mis amigos era uruguayos y pertenecían al grupo de los curas del tercer mundo”, recordaba el pastor (Nagy, 1981), aludiendo al “Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo” (Marchetti, 2013). En Montevideo, se puso en contacto con las comunidades eclesíásticas de base, que como hemos señalado, eran grupos en que los eclesíásticos y gente de los barrios pobres reflexionaban sobre la Biblia, pero también y cada vez más desde finales de la década de los 60, sobre la realidad latinoamericana y en este caso, especialmente la uruguaya. Estas comunidades generalmente comenzaron a funcionar como una iniciativa de la iglesia y no solo funcionaban como grupos de apoyo a la gente humilde, sino que también afectaron a las organizaciones eclesíásticas a través de los pastores y curas. Hubo así una interacción entre los dos grupos. Es importante lo que señalan los historiadores estadounidenses, Daniel H. Levine y Scott Mainwaring, cuando afirman que estas comunidades de entre 10 y 30 personas que se reunían cada semana “no estaban interesadas en la revolución” y que sus miembros eran gente que realmente tenían necesidades y sus principales metas eran modestas (Levine-Mainwaring, 2001:239-244). Con el rumbo autocrático de los gobiernos, como el uruguayo en 1968, estos grupos se convirtieron también “en un blanco de la violencia oficial porque cualquier organización autónoma era sospechosa”. Con ese cambio y considerando que el campo de actuación de los movimientos y hasta los partidos políticos estaban sufriendo importantes restricciones, estas comunidades se convirtieron en una de “las salidas políticas disponibles”, o sea de organización popular, mientras que al mismo tiempo muchos eclesíásticos se radicalizaron, viendo la represión generalizada, algo que se sumó a esa necesidad de acercarse al pueblo (Levine-Mainwaring, 2001:244-245).

No es una casualidad que las organizaciones y los movimientos de izquierdas vieran en estas comunidades una posibilidad de militancia y acción. Los miembros de estas organizaciones, muchas veces clandestinas o que al menos no funcionaban de una manera visible, buscaban estar presentes en estas comunidades para primero discutir sobre temas políticos y después tratar de contactar con los personajes afines. Es así como uno de los líderes de la Resistencia Obrero-Estudiantil (ROE), Hugo Cores, senador después de la transición uruguaya, se puso en contacto con Attila Nagy, que posteriormente se integró en ese movimiento anarcosindicalista, que trataremos más abajo (Juele, 2015).

4. La labor eclesiástica

En lo eclesiástico y más allá de su labor como pastor, Attila Nagy participó en la labor de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay (FIEU) y fue uno de los creadores y miembro de la primera Junta Directiva de la Fundación Pablo de Tarso, que integraba diferentes iglesias reformadas del Uruguay. Los fines principales de la fundación eran promover y ejecutar proyectos para desarrollar localidades y zonas del Uruguay en lo social, económico, educacional y cultural (*Estatutos...*, 1972:1). Como miembro de la organización uruguaya del Consejo Mundial de Iglesias, participó en 1973 en Bangkok en uno de los más importantes congresos de esta organización, que denunció la violencia estatal en América Latina, así como las torturas, la exclusión y la injusticia en el continente (Arias, 1973:148-153). Aquí hay que mencionar que no todas las congregaciones y comunidades cristianas saludaban la actuación del Consejo Mundial de Iglesias. “Hitünk” (*Nuestra fe*), la publicación de la Asociación (húngara) Cristiana Evangélica Luterana denunciaba que el Consejo Mundial de Iglesias había orientado su actividad a lo político y que “apoyaba moral y económicamente al marxismo hereje”, pidiendo que el Consejo volviera a su misión original de servir el Evangelio (*Hitünk*, 1976:4).

Volviendo al pastor, Attila Nagy centró sus predicaciones en temas actuales de la realidad uruguaya y latinoamericana, como la pobreza, la justicia social, el imperativo de actuar frente a la injusticia y la misma dictadura. Como ya señalamos, las comunidades de base también servían para transmitir hacia los eclesiásticos la realidad, necesidades y problemas de los pobres y excluidos. Conforme a ello a Attila Nagy nunca le faltaron mensajes claros en este sentido llamando la atención desde el púlpito a que “la injusticia, la represión y el sufrimiento son una realidad”¹, y denunciando

¹Los fragmentos de las predicaciones de Attila Nagy fueron tomados de su cuaderno manuscrito. Como fue imposible identificar la fecha cuándo las pronunció, no los indicaremos con referencias.

que “en los tiempos de Cristo el cristianismo se ocupaba más de su prójimo y de la comunidad”. Aquí cabe mencionar que esa idea de volver a las raíces es uno de los argumentos de los teólogos de la liberación. Leonardo Boff, teólogo franciscano, uno de los fundadores y más destacados representantes de la teología de la liberación aseguraba que “sabemos que la iglesia de los primeros siglos se entendía principalmente como *communitas fidelium*, comunidad de fieles”, algo que se repite en las comunidades de base (Boff, 1992:201). “En nuestros días no sucede así”, aseguraba Attila Nagy, opinando que se experimenta todo lo contrario y “sentimos menos responsabilidad hacia la comunidad actual”. Eso sí, para el pastor la comunidad significaba algo más amplio y de dimensiones sociales y afirmaba que las comunidades cristianas deberían abrirse más hacia la realidad que los rodea, para ver la injusticia. “Si la comunidad no hace nada por su prójimo, no puede llamarse comunidad. El que no nota la injusticia actual, no ve, es ciego y también su alma es ciega. Lo deja ciego su comodidad, a la que no quiere renunciar y menos a su bienestar”. Es más, en otra predicación agregó que cuando una comunidad no hace nada a favor de los necesitados, no es de esperar que los fieles sientan alguna certeza cristiana. “Cristo llora sobre esas comunidades”, opinaba.

En este sentido el imperativo, según Attila Nagy, es actuar, hacer algo por el prójimo, pues al final de las cuentas es como todo cristiano debe actuar, con lo que se convierte en un “elemento útil, no solo de la comunidad, sino también de la sociedad”. Pero para ello hay que acercarse a los necesitados y a los que sufren las injusticias, vivir entre ellos, para poder entender y reflexionar sobre sus necesidades a través de las relaciones personales indirectas. Estos mensajes recién citados describen cómo los pastores o curas de la teología de la liberación se acercaban a la realidad que enfrentaban los pobres. Para el historiador de las ciencias de la religión, el uruguayo Guillermo Kerber, los tres “momentos” del método de la teología de la liberación consisten en primero conocer la realidad, en este caso concreto la injusticia y pobreza, para después confrontarla con la palabra de Dios, o sea el Evangelio, y finalmente actuar “consecuente” con el juicio ya elaborado (Kerber, 2013:1818). Como veremos más abajo, para Attila Nagy este imperativo se tradujo, más allá de las predicaciones con las que llamaba la atención de la comunidad sobre la injusticia, en una activa participación política, tal como sucedió con muchos pastores y curas de la época y de la región.

Si por una parte ciertas iglesias, o mejor dicho ciertos teólogos reaccionaron a la realidad latinoamericana con el ecumenismo, la teología de la liberación y las comunidades de base, por otro lado también es verdad que fueron, en algunos casos, cómplices de los regímenes autoritarios y aceptaron los argumentos con los que estos últimos justificaban su actuación, aunque en este caso los mismos magistrados “juzgaron” su

actitud, tal como pasó, por ejemplo, en el caso de la Iglesia Católica de Argentina (*Sentencia...*, 8-11-2015).

En este sentido, si las comunidades religiosas tenían una responsabilidad hacia el prójimo la iglesia debería también asumir la suya dentro de las circunstancias de la época, opinaba Attila Nagy. De esta manera aseguró desde el púlpito que igual a los tiempos de Cristo “sigue existiendo la injusticia y justamente en los países que se denominan cristianos”. Toda iglesia que toma en serio su oficio debe “sufrir una guerra” por la justicia, en caso contrario “no cuenta con la capacidad de ver la injusticia, o simplemente teme defender la justicia, porque lo considera peligroso”.

En estos años, mientras el gobierno aplicaba la medidas prontas de seguridad con el apoyo de las fuerza armadas, aludiendo a que el país necesitaba orden, se generalizó la represión frente todos aquellos que cuestionaban y rechazaban el régimen, así como sus políticas. Este orden o “paz” era inaceptable para Attila Nagy, que como muchos otros, entre ellos los mismos uruguayos, pensaba que en el Uruguay, con una larga tradición democrática, no podía repetirse lo que había sucedido en tantos otros países latinoamericanos con las dictaduras apoyadas por las fuerzas armadas. “Siempre expresó el horror que le causaba ver todo eso”, recordó Zsuzsa Dömény, esposa del encargado de negocios húngaro acreditado en Uruguay en aquellos años, János Dömény (Dömény, 2015).

Attila Nagy aseguraba que esa “paz”, pretendida por el gobierno era falsa y no tenía nada que ver con la que la gente busca para vivir armónicamente. “Esta es más bien un ‘silencio’ que el poder logra con culatas de rifle, bombas e intimidación. Esto no es paz, aunque sea lo que los gobiernos de muchos países nos quieran hacer creer. Esto es represión”, denunciaba desde el púlpito, agregando que todo cristiano debe denunciar y revelar lo que sucede en el país, ya que la inercia en esa situación no sería otra cosa que “cobardía” y “oportunismo”, aunque sea por el temor de echar leña al fuego. Poniendo a Cristo como ejemplo recordó que el Hijo de Dios “no temió y actuó cuando no dejó que el templo se convirtiera en un mercado”. Su crítica frente a esa inercia fue tajante al asegurar que los cristianos parecen haberse entregado al oportunismo, para que nada les disturbe. La búsqueda de la verdad es difícil, reconocía, ya que la propaganda del gobierno la oculta cuando trata de pintar una realidad alternativa. “La mentira es una de las armas de la violencia con la que se distorsiona la verdad”, aseguraba. La verdad, en su visión, es algo por lo que hay que luchar “día por día, buscando la posibilidad de defenderla. Es cuando participamos de una forma positiva en los acontecimientos, sin temor y bajo cualquier opresión. Es lo que necesita este país. Es lo que nos pide el Señor”, explicaba. La opresión no es solo un fenómeno uruguayo, sino que “toda América Latina lo sufre” y espera “algo nuevo, que todavía no ha encontrado”.

La escalada de la violencia era palpable en las calles de Montevideo en estos años, que fueron escenario de confrontaciones armadas entre el gobierno, la guerrilla y la contraguerrilla cobrando vidas hasta en los espacios públicos. La discusión sobre la violencia y la no violencia era uno de los principales temas del discurso en los diarios, revistas, pero también entre amigos y familias y no solo a nivel uruguayo, sino también continental. Aquí solo señalaremos que en el Uruguay hubo importantes diferencias dentro de la izquierda, entre los comunistas y movimientos estudiantiles más radicales en relación a cómo actuar frente a la opresión y el autoritarismo.

La teología de la liberación se autodefine como “militante” frente a la injusticia, pero una de sus ideas constitutivas es justamente la de “no violencia”, aunque con matices. Chauch señala que pese a que el imperativo más importante era la solidaridad con los marginados, los teólogos de la liberación también buscaban cumplir el papel de “mediador entre las partes en conflicto” (Tahar Chauch, 2007:448). Hay que recalcar que la palabra “violencia” debe entenderse de una manera más amplia y no como un simple sinónimo de la agresión física, sino que también cuenta con un referente a la injusticia social. Hubo, sin embargo, varios teólogos que fueron más allá y hasta llegaron a apoyar la guerrilla y participar con las armas en la mano en las pugnas sociales. Para Dussel, Ernesto Cardenal, cura y teólogo de la liberación nicaragüense que se integró al Frente Sandinista de Liberación Nacional “marca un desbloqueo histórico hacia los procesos revolucionarios” (Dussel, 1988:149). Ese era uno de los grandes dilemas para los pastores y curas de la liberación: ¿hasta qué punto deben involucrarse en los movimientos y acontecimientos políticos de la época y hasta qué punto puede uno llegar cuando se acerca a la situación con solidaridad y seguimiento?

Para Attila Nagy la forma de actuar aceptable era la de los “mansos” y sus puntos de referencia eran Cristo, Mahatma Gandhi y Martin Luther King. En una predicación al nombrarlos explicó que estos personajes, o sea los “mansos” son los que “están dispuestos a sufrir para defender sus ideas” y ellos, así como “muchos otros desconocidos más” hasta sacrificaron su vida por la causa en la que creían. “Esa es la razón de nuestra misión en esta tierra”, afirmó, explicando que “la persona mansa no es violenta. No usa la violencia como un arma, es más: se opone a ella. Cristo y así también el cristianismo hablan contra la violencia”. Con estas palabras no solo se refería a la forma de actuar que veía como aceptable, sino que también expresaba su crítica frente a “las iglesias” en general, que llegaron a ser cómplices de regímenes y situaciones violentos, como sucedió en Irlanda del Norte, con la “guerra entre católicos y reformados” o en Sudáfrica, donde “gran parte de la iglesia participa en los conflictos étnicos, apoyando el apartheid. Cometemos un pecado cuando no protestamos

contra todo esto”, afirmó. Es en esta época cuando inicia de alejamiento de Attila Nagy de la iglesia como institución, un proceso que finalmente condujo a una separación definitiva del pastor.

5. Cristianismo y revolución

Consideramos importante subrayar que en estos años de violencia política y social y de sobrepolitización, para una persona sensible a la injusticia seguramente fue difícil asumir una clara postura cuando se planteaba la dicotomía de cómo ser, en caso extremo, revolucionario y cristiano a la misma vez. En las palabras de Attila Nagy: “me inquieta si soy o no capaz de armonizar en mí mismo el marxismo con el cristianismo” (Avar, 1976:22). Este dilema no solo se presentaba en lo personal y en lo moral: los teólogos de la liberación unas veces debían desobedecer y otras someterse a la iglesia, a sus ideas y su estructura. El caso más conocido fue de Leonardo Boff, que después de décadas de actuación como uno de los máximos teólogos de la liberación en 1984 fue castigado a silencio por la Congregación por la Doctrina de la Fe, sucesora de la Congregación del Santo Oficio, o sea la Inquisición, dirigida por Joseph Ratzinger, conocido más tarde como el Papa Benedicto XVI. Esto, finalmente condujo a la ruptura de Boff con la iglesia. No es tema de este artículo, pero es un dato interesante el hecho de que el siguiente y actual Papa, Francisco siga la “teología de la pobreza” (Turzi, 2013:21), una de las ramificaciones de la teología de la liberación, que, para explicarlo de una manera muy sencilla, no hace política cuando asume un compromiso por los excluidos y pobres.

El mismo Ratzinger aseguraba en 1984 que “[...]en esta presentación integral del misterio cristiano, será oportuno acentuar los aspectos esenciales que las «teologías de la liberación» tienden especialmente a desconocer o eliminar: trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, soberanía de su gracia, verdadera naturaleza de los medios de salvación, y en particular de la Iglesia y de los sacramentos. Se recordará la verdadera significación de la ética para la cual la distinción entre el bien y el mal no podrá ser relativizada, el sentido auténtico del pecado, la necesidad de la conversión y la universalidad de la ley del amor fraterno. Se pondrá en guardia contra una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política y a captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias” (Ratzinger, 25-10-2015). Para simplificar y para ir al grano con las críticas eclesiológicas frente a la teología de la liberación: para sus adversarios “los teólogos de la Liberación proclaman y exigen la liberación de la carne. La emancipación del cuerpo. La redención de la materia. La

remisión del organismo físico, de los huesos, de la sangre, de la piel, del cadáver vivo” (Monroy, 25-10-2015).

6. Lo político

Si en el púlpito Attila Nagy hablaba de Jesús, Gandhi y Luther King y la no-violencia, en lo político se acercó a la Resistencia Obrero-Estudantil, una de las “tres patas” del anarquismo uruguayo de la época. La Federación Anarquista Uruguaya, fundada en 1956, en 1968 organizó la ROE, que se centró en la actividad sindical, mientras que en lo clandestino, la organización armada era la OPR-33 (Rey Tristán, 2005:236). Después de la ilegalización de la FAU en 1967, ésta necesitaba una “cara en el medio obrero-popular”, para lo que se fundó la ROE que apareció en la vida política con sus volantes, pidiendo la liberación de presos políticos poco después de que Pacheco Areco anunciara las medidas prontas de seguridad (Rey Tristán, 2005:240). Aquí fue donde Attila Nagy estuvo más cerca a la violencia que tanto rechazaba: más allá de apoyar a los ocupantes de fábricas, llevando alimento a los militantes y hasta llegó a cargar cócteles molotov, aunque no los arrojó y nunca tomó armas en sus manos (Juele, 2015).

Después del golpe de estado una considerable parte de los integrantes de la Resistencia Obrero-Estudantil se refugiaron la capital argentina, Buenos Aires. Muchos de los que decidieron quedarse en el Uruguay fueron encarcelados en 1973 y 1974, y permanecieron detenidos hasta los 80 (Rey Tristán, 2005:268). Como lo recordó Attila Nagy: “nuestro trabajo se convirtió en muy peligroso, de vida o muerte, pero no lo abandonamos. Organizamos muchas acciones y varios de mis compañeros fueron detenidos mientras colocábamos carteles en las calles o repartíamos volantes. Muchos desaparecieron para siempre y otros salieron de la cárcel mutilados” (Avar, 1976:23).

La iglesia ofreció cierto amparo para Attila Nagy, como él mismo lo explicó: ante las autoridades la iglesia era “de confianza”, pese a que en varias ocasiones los integrantes y simpatizantes de la ROE se reunieron en el mismo templo, uno de los pocos lugares donde las fuerzas de seguridad no los buscaban, mientras que en otros casos el pastor dio “asilo” en su casa de familia a militantes buscados por las autoridades. Es más, aprovechándose de su “aspecto de pastor”, Attila Nagy fue mensajero llevando documentos en su cartera para los que se habían refugiado en Buenos Aires y de vuelta a Montevideo en los barcos que cruzaban el Río de la Plata. Tal como lo requería la situación y la práctica, el pastor nunca habló en casa de los detalles de estas misiones (Juele, 2015). De todas formas, el ya mencionado Hugo Cores, uno de los líderes anarquistas, en

una entrevista explicó que “durante las reuniones realizadas a lo largo de 1974, Argentina seguía siendo un paraíso para los uruguayos asfixiados por la dictadura. Para resolver el problema de una militancia repartida entre Montevideo y Buenos Aires se crearon grupos mixtos que se reunían en el lado argentino” (Trías, 2008:147); estas eran las llamadas “mezclas”. Fue imposible aclarar si Attila Nagy participaba en estas reuniones o no, pero lo más probable es que sus viajes hayan estado relacionados con las “mezclas”.

En los años posteriores varios de sus amigos y compañeros fueron torturados y asesinados por los militares en el poder, por lo que en 1975, después de advertencias de que estaba en la mira de las autoridades uruguayas, se vio obligado a abandonar el país con su familia, para volver a su país natal, Hungría. Un año después, en 1976 la ROE sufrió el golpe más fuerte cuando a raíz de la radicalización del poder y de la actuación de las organizaciones paramilitares “la mayoría de sus militantes desaparecieron y fueron asesinados” (Rey Tristán, 2005:268).

No hemos podido aclarar de dónde han llegado las advertencias de que Attila Nagy “está en las listas”, pero sí que el entonces encargado de negocios de la Embajada Húngara János Dömény le expidió un “documento para regresar al país” en breve (Dömény, 2015). Dömény recordó así, en 2009, aquellos tiempos en el Uruguay: “Ahora ya puedo admitir que escuchando únicamente a mi conciencia escondí a demócratas buscados y perseguidos por las autoridades militares, los trasladé de un lugar a otro y les ayudé a huir del país, expidiendo documentos de viaje húngaros. Estaba consciente del peligro. Pese a ello no me he arrepentido de que en aquellos tiempos haya colocado mis obligaciones humanas ante mis intereses (Dömény, 2009:13).

La dictadura finalmente cayó en Uruguay 10 años más tarde, tras un proceso iniciado en 1980, marcado por el debilitamiento del poder militar, aunque la represión no cesó hasta las elecciones legislativas de 1984. Este periodo fue denominado en la historiografía de “dictadura transicional”, mientras que los siguientes 5 años, hasta las elecciones de 1989, ya no condicionadas por el poder militar, de “transición democrática” (Corbo, 2007:27). Pese a sus aversiones anteriores el Partido por la Victoria del Pueblo, fundado en 1976 en Buenos Aires y que podría ser considerado heredero de la FAU y la ROE, se integró en el Frente Amplio y dentro de éste conformó con los tupamaros y otras organizaciones de izquierdas obreras y marxistas el Espacio 609, cuyo exponente máximo es Pepe Mujica, presidente uruguayo entre 2010 y 2015.

Ya en Hungría y entrevistado por una revista local, Attila Nagy dijo que sentía remordimientos por haber abandonado Uruguay y que “una y otra vez tengo que encarar que esto fue una fuga”, aunque haya sido motivado por la seguridad de su familia y de sus dos hijos (Avar, 1976:22).

En estas páginas intentamos reconstruir los procesos políticos en el

Uruguay a finales de los años 60 e inicio de los 70 a través de la figura de un pastor desconocido para la historiografía, utilizando sus manuscritos, entrevistas con personas cercanas y otras fuentes primarias. La dictadura uruguaya, tal como las otras de América Latina ya fueron analizadas en todos sus aspectos, pero tal vez pudimos agregar algo a estas investigaciones partiendo de la vida y labor del pastor húngaro-argentino-uruguayo, Attila Nagy, mi padre.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERLE, Ádám - GIRÓN, José (eds.) (1997), *Estudios sobre transiciones democráticas en América Latina*, Oviedo, Universidad de Oviedo.

ARIAS, Mortimer (1973), *Salvación es liberación*, Buenos Aires, La Aurora.

AVAR, Károly (1976), “Hazatérés harminc év után” (Entrevista a Attila Nagy), *Magyar Ifjúság*, 32, 22-23.

BOFF, Leonardo (1992 [1982]), *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae.

BOFF, Leonardo - BOFF, Clodovis (1986), *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid, Paulinas.

CARDOZO, Fernando Enrique – FALETTO, Enzo (2002 [1968]), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI.

CORBO, Daniel J. (2007), “La transición de la dictadura a la democracia en el Uruguay”, *Humanidades*, VII/1, 23-47.

DÖMÉNY, János (2009), *Magyar diplomata Latin-Amerikában*, Szeged.

DÖMÉNY, Zsuzsa: Entrevista realizada el 20 de octubre de 2015.

DUSSEL, Enrique (1988), “Teología de la liberación y marxismo”, *Cuadernos Americanos*, 1988/12, 138-159.

DUSSEL, Enrique (1989), “Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación”, en Anderle, Ádám (de.): *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana (1492-1945)*, Szeged, JATE kiadó, 1-29.

Estatutos de la Fundación “Pablo de Tarso”, Montevideo, fotocopia [1972?].

FRANCO, Marina - IGLESIAS, Mariana (2011), “El estado de excepción en Uruguay y Argentina. Reflexiones teóricas, históricas e historiográficas”, *Revista de historia comparada* (Rio de Janeiro), 5-1, 91-115.

FROMM, Erich (1970 [1961]), *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE.

FUNES, Patricia (2014), *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*, Madrid, Turner.

HALPERIN DONGHI, Tulio (2012 [1988]), *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza.

JUELE, María Banca (esposa de Attila Nagy): Entrevista realizada el 12 de septiembre de 2015.

Hitiink (Revista de la Asociación Cristiana Evangélica Luterana, Buenos Aires), septiembre-octubre de 1976, 2.

KERBER, Guillermo (2013), “Teología de la Liberación y movimiento ecuménico: breve reflexión desde una práctica”, *Horizonte*, Belo Horizonte, 11/32, 1813-1826.

LEAL BUITRAGO, Francisco (2003), “La doctrina de seguridad nacional: materialización de la guerra fría en América del Sur”, *Revista de Estudios Sociales* (Colombia), junio, 74-87.

LESSA, Francesca - FRIED, Gabriela (2013), “Las múltiples máscaras de la impunidad: la Ley de Caducidad desde el Si Rosado hasta los desarrollos recientes”, en Gabriela Fried Francesca Lessa (comp.): *Luchas contra la impunidad. Uruguay 1985-2011*, Montevideo, Trilce, 31-44.

LERIN, Francois - TORRES, Cristina (1987), *Historia política de la dictadura uruguaya. 1973-1985*, Montevideo, Ediciones del Nuevo Mundo.

LEVINE, Daniel H. - MAINWARING (2001), “Religión y protesta popular en América Latina: experiencias contrastantes”, en Susana Eckstein (coord.): *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 237-273.

MONROY, Juan Antonio (sin año), “Un enfoque evangélico a la Teología de la Liberación. Cara y cruz de la Teología de la Liberación”, asequible en: <http://goo.gl/WxBptk>, fecha de consulta: 25 de octubre de 2015.

MONTINI, Giovanni Battista (Papa Pablo VI) (1964), *Decreto Unitatis Redintegratio sobre el ecumenismo*, asequible en: <http://goo.gl/1W1upZ>, fecha de consulta: 14 de octubre de 2015.

NAGY, Attila (1981), *Currículo* (manuscrito).

NAGY, Attila (1968), *Tesis* (borrador manuscrito).

NAGY, Attila (1970-1973?), *Predicaciones* (manuscrito).

NAGY, Balázs Dezsóné (1990), *A kegyelem útja*, Calgary.

NAHUN, Benjamín (1995), *Manual de historia del Uruguay. 1903-1990*, tomo II, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.

NERCESIAN, Inés (2008), “Debates en torno a la lucha armada de los años 60 en Brasil y Uruguay. Un estado de la cuestión”, *Historia Actual Online*, 17, 7-18., asequible en: <http://goo.gl/5RZntl>, fecha de consulta: 9 de noviembre de 2015.

PAZ MARCHETTI, María de la (2013), “Cristianismo revolucionario en Argentina en los '60s y '70s”, *X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*, Universidad de Buenos Aires. asequible en: <http://cdsa.academica.org/000-038/279.pdf>, fecha de consulta: 8 de noviembre de 2015.

RATZINGER, Joseph (1984), *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”*, Vaticano, asequible en: <http://goo.gl/eSTRtJ>, fecha de consulta: 25 de octubre de 2015.

REY TRISTÁN, Eduardo (2005), *La izquierda revolucionaria uruguaya*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

SAPRIZA, Graciela (2009), “Memorias de mujeres en el relato de la dictadura (Uruguay, 1973-1985)”, *DEP. Deportate, Esuli e Profughe. Violenza, conflitti e migrazioni in America latina (numero speciale)* (Venecia), 11, 64-80.

“Sentencia señala 'complicidad' de la Iglesia católica con dictadura argentina”, *diarivasco.com*, 14 de febrero de 2014, asequible en: <http://goo.gl/JlqBp3>, fecha de consulta: 8 de noviembre de 2015.

TAHAR CHAUCH, Malik (2007): “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica”, *Revista Mexicana de Sociología*, 69/3, 427-456.

TRÍAS, Ivonne (2008), *Hugo Cores. Pasión y rebeldía en la izquierda uruguaya*, Montevideo, Trilce.

TURZI, Mariano (2013), “El Papa del tercer mundo”, *Foreign Affairs Latinoamérica*, 13/3, 19-25.