



Touris, Claudia

Neo-integralismo, denuncia profética y revolución : en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Touris, C. (2005). *Neo-integralismo, denuncia profética y revolución: en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. *Prismas*, 9(9), 217-227. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2287>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución

en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

Claudia Touris

Universidad de Buenos Aires

Presentación

En el presente trabajo nos proponemos identificar y dar comienzo al análisis de un conjunto de ideas y de prácticas que involucraron los planteos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (1967-1976) (desde ahora, MSTM) en relación con la coyuntura histórica de aquellos años en los que un clima revolucionario parecía preanunciar el advenimiento de un nuevo orden político.¹ En ese contexto, la opción por el peronismo impregnó las discusiones de todos aquellos actores políticos y sociales que se percibían a sí mismos como los posibles promotores del cambio. El universo católico notablemente transformado por las innovaciones conciliares se incorporó también a este debate centrado en las alternativas políticas susceptibles de encarnar el camino hacia el socialismo.

Si la valoración positiva que se hacía de una matriz reñida históricamente con el catolicismo ahora era posible entre los católicos “progresistas”, ésta se yuxtaponía, sin embargo, con elementos que seguían siendo el nú-

cleo duro del pensamiento católico argentino y, al mismo tiempo, con otros provenientes de un movimiento político con quienes la Iglesia y los católicos argentinos habían tenido una relación cargada de tensiones y enfrentamientos.

¿Cómo fue posible esta particular convergencia entre catolicismo, peronismo y marxismo? ¿De qué forma se combinaron, se sintetizaron o colisionaron estas tradiciones?

Intentar responder a estos interrogantes nos instala de lleno en el reconocimiento respecto del rol jugado por los católicos en el proceso de radicalización política que se profundizó en nuestro país partir del ciclo de contestación social generalizada abierto por el Cordobazo en 1969 y clausurado con posterioridad a 1973. Si bien sabemos que en el protagonismo católico de esta etapa convergieron fervorosamente laicos y clérigos, fueron sin duda estos últimos los que ocuparon el lugar central. Dicha centralidad se debió en parte a su rol privilegiado dentro de la institución eclesial en el sentido de su circulación por espacios de sociabilidad harto diferentes, tales como los seminarios, las universidades, las parroquias, las “villas” y otras organizaciones ligadas con la actividad de la Iglesia en un contexto de apertura y de resignificación positiva hacia la sociedad civil. Podríamos definirlos como intelectuales y al mismo

¹ Este trabajo corresponde a una Beca Doctoral de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de Luis Alberto Romero, e integra el proyecto UBACYT F004: *Política, cultura y sociedad en Buenos Aires: el “Siglo nuevo” y la entreguerra, 1898-1945.*

tiempo como “profetas” que se autoasignaron la complicada misión de escrutar los “signos de los tiempos”.

A pesar de su breve experiencia, el MSTM concentró en torno suyo una serie de iniciativas dispersas que venían desarrollándose en el mundo católico desde mediados de la década de 1950, otorgándoles una presencia y un impacto público de alcance inusitado.

Procuraremos analizar las diferentes posturas políticas que coexistieron en él desde su nacimiento hasta su crisis final de 1973, en que se volvieron irreconciliables y condujeron al MSTM a su fractura definitiva.

Filiaciones y rupturas con el nacionalismo católico, marxismo y clima de inminencia estuvieron presentes en el complejo entramado de la trayectoria del MSTM, aspectos a los que nos referiremos a continuación.

El catolicismo argentino posconciliar

En la Argentina, los seminarios eclesiales fueron uno de los lugares donde comenzaron a gestarse nuevas discusiones referidas a la relación entre la Iglesia y la sociedad y a ponerse en práctica el clima de *aggiornamento* que vivía el catolicismo universal tras el Concilio Vaticano II (1962-1965). En el Seminario de La Plata enseñaban los jóvenes profesores Jerónimo Podestá y Antonio Quarracino. En el de Villa Devoto lo hacían, entre otros, Eduardo Pironio, Lucio Gera y Miguel Mascialino, quien introdujo en sus cursos la renovación de los estudios bíblicos y las ideas de Teilhard.²

La JUC (Juventud Universitaria Católica) también comenzó a manifestar un potencial de enorme dinamismo en las filas católicas.

² Forni, Floreal, “Catolicismo y Peronismo III. Del *Aggiornamento* a las vísperas (1955-1969)”, *Revista Unidos*, N° 18, abril de 1988.

Varios sacerdotes que luego integrarían el MSTM actuaron como asesores de la JUC: Carlos Mugica en la Facultad de Ciencias Económicas, Alejandro Mayol en la Facultad de Farmacia y Bioquímica y Rodolfo Ricciardelli en la Facultad de Arquitectura de la UBA.

Las lecturas de Maritain, Mounier, Teilhard y Congar se cruzaban con otras que representaban el pasado nacional desde una matriz populista y antiliberal.

Si en verdad el catolicismo argentino se caracterizaba por ser un lugar donde confluían ideas, discursos y prácticas que no ocultaban exhibirse competitivas y desiguales, la etapa posconciliar profundizó más que nunca estas diferencias.

Grupos de laicos ajenos al control de la jerarquía eclesial, equipos de reflexión, la JOC, la JUC, la JEC, el MRAC (Movimiento Rural de Acción Católica) y sus asesores sacerdotales, se mostraron como los más dispuestos a promover la vinculación de la Iglesia con los sectores trabajadores y a ellos orientaron los campamentos de trabajo, los grupos misioneros, las cooperativas rurales y el trabajo social en villas de emergencia.

La jerarquía se mantuvo, en cambio, más reticente al fomento de cambios tan acelerados. Numerosos conflictos intraeclesiales ilustran claramente el nivel de fragmentación que atravesaba al campo católico después del concilio.³

³ En 1964, los sacerdotes cordobeses Dellaferrera, Baudagna y Viscovich manifestaron su apoyo al Plan de Lucha de la CGT. La reacción del arzobispo Ramón Castellanos no se hizo esperar y el padre Viscovich fue separado de su cargo de decano de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA. A fines de 1965, un episodio más grave se produjo entre veintisiete sacerdotes mendocinos y el obispo Buteler a raíz de la disconformidad de los primeros por la no aplicación de las disposiciones conciliares en la diócesis. La disputa culminó con la desaprobación del episcopado a la “desobediencia” de los presbíteros, algunos de los cuales renunciaron a sus cargos o emigraron a otras diócesis. Otras situaciones de enfrentamiento tuvieron como epicentro a los “curas obreros”, quienes al igual que sus pares eu-

Disciplinar a los laicos parecía una tarea que exigía cada vez mayores intervenciones por parte de la jerarquía eclesiástica, pero éstas se tornaban más complejas aun cuando se pretendía imponerlas sobre aquellos hombres del clero que consideraban que escrutar los “signos de los tiempos” significaba nada menos que desplazar su nivel de participación del mero compromiso temporal al más definido compromiso político.

Según Loris Zanatta, el impacto del Concilio Vaticano II en la Iglesia argentina es equiparable al de un “terremoto”, y fue la cerrazón de la jerarquía —que aceptó a regañadientes el concilio— lo que en gran parte contribuyó a radicalizar las posiciones de un sector de los renovadores. El Concilio Vaticano II abrió pues la posibilidad de apelación a dos legitimidades entre los católicos argentinos: la del Pontífice y la de la Curia Romana. Mientras la jerarquía continuó fiel a su lazo histórico, los sectores renovadores consideraron que podían ampararse directamente en el discurso papal y en las encíclicas para justificar sus posturas.⁴

ropeos habían optado por insertarse en el mundo de las fábricas. Uno de los casos más difundidos fue el que se suscitó, en el mismo año, en la diócesis de Avellaneda bajo la órbita de Monseñor Jerónimo Podestá —uno de los más decididos obispos post-conciliares— entre el padre Francisco Huidobro y los dueños de la fábrica Indupar, donde aquél actuaba como delegado sindical y de la que finalmente resultó despedido a pesar de la huelga de los obreros en su apoyo. La diócesis de San Isidro también experimentó rivalidades desatadas entre sacerdotes y laicos contra el obispo, que en 1966 culminaron con la sanción y disolución del equipo sacerdotal “rebelde”, en el que había varios sacerdotes españoles. Por último, la diócesis de Rosario fue testigo en 1969 de un duro combate entre el arzobispo Bolatti y un grupo de sacerdotes argentinos y españoles, caso que llegó hasta las puertas de Roma y cuyas alternativas fueron cubiertas con gran interés y minuciosidad por toda la prensa nacional.

⁴ Véase Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000, cap. IV.

El golpe militar de 1966 encontró, así, a los católicos entre sus adherentes fervorosos y sus opositores más enconados. Los sectores cercanos a la jerarquía y al integrismo tradicional —muchos de los que asistían a los Cursos de Cristiandad— apoyaron con creces el proyecto de reforma corporativista promovido por el general Juan Carlos Onganía, quien parecía dispuesto a sentar las bases de una “Nación Católica” a la vieja usanza.

Tres tradiciones en pugna en el MSTM

A fines de 1967 se constituyó el MSTM, agrupación sacerdotal que se convirtió en el polo de atracción de la mayor parte de todas aquellas iniciativas transformadoras antes señaladas.⁵

El MSTM —una de las experiencias más singulares de la Iglesia argentina y latinoamericana— llegó a convocar a casi el 10% del clero nacional.

La multiplicidad de experiencias de los equipos sacerdotales en distintos niveles, el Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo y los nuevos lineamientos que el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) había aprobado en el Documento de Medellín (1968) fueron factores de notable incidencia en la irrupción de este colectivo sacerdotal. Aunque experiencias parecidas pueden detectarse por parte de sus pares del Grupo Golconda en Colombia u Onis en Perú, el caso del MSTM significó más bien un antecedente de lo que va a comenzar a definirse como la Teología de la Liberación, ya que se trató de una variante en clave populista que prefería sumergirse en las particularidades diferenciales de nuestra experiencia histórica, donde la cues-

⁵ Véase Martín, José Pablo, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe/Ediciones Castañeda, 1992.

tión del peronismo pasó a ocupar un lugar central en sus debates.

Un '68 en clave católica los lanzó al centro de la escena política nacional cuando dirigieron una carta al presidente de facto, general Onganía, protestando contra el "Plan de Erradicación de Villas" y se negaron a efectuar las habituales celebraciones navideñas como señal de protesta ante la crítica situación que vivía el país.

Otra forma típica que marcó sus intervenciones públicas fueron los comunicados y las declaraciones sobre los diversos hechos que acontecían en la política nacional: por ejemplo, el documento en el que repudiaban la decisión del general Onganía de consagrar el país a la Virgen en noviembre de 1969. Su participación se extendió además a distintos actos de protesta, ayunos, ollas populares, ocupaciones de fábricas e ingenios y declaraciones a los medios contra el gobierno militar.

Entre 1968 y 1973 el MTSM organizó seis encuentros nacionales para debatir los temas que aparecían como los más acuciantes y para consensuar sus líneas de acción generalmente explicitadas en las declaraciones finales de dichos encuentros. Paralelamente, su boletín interno *Enlace* daba cuenta de la situación en las distintas diócesis y estimulaba la comunicación y el intercambio de ideas entre los miembros del grupo. Por último, el MTSM publicó algunos libros que sintetizaban muchos de aquellos planteos.

En mayo de 1969, tras la reunión celebrada en Colonia Caroya (Córdoba) durante el Segundo Encuentro Nacional –del que participaron 80 sacerdotes de 27 diócesis–, el MTSM dio a conocer el documento conocido como "Coincidencias Básicas", en las que expresaban su adhesión al proceso revolucionario y a los principios socialistas que debían guiarlo:

[...] Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a

la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese tercer mundo y servidores de sus necesidades. Ello implica ineludiblemente nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de *cambio radical y urgente de sus estructuras* y nuestro formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí y otras partes del mundo pero sí que incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura [...].⁶

La identificación política de este grupo sacerdotal con postulados socialistas era en sí misma problemática por la histórica y reiterada condena que la Doctrina Social de la Iglesia sostenía sobre ellos. Aunque desde la perspectiva tercermundista los nuevos documentos del Magisterio legitimaban la posibilidad de encauzar otro tipo de diálogo con los principios socialistas –que desde su óptica no eran contradictorios con los valores evangélicos–, esta posición resultó fuertemente controvertida y encendió un acalorado debate dentro de las filas católicas, tanto eclesiásticas como laicas. Sin bien los sectores más conservadores e integristas acusaron al MTSM de asumir una posición declaradamente marxista, el socialismo al que apelaba no parecía nutrirse de una lectura sistemática ni exhaustiva de aquel ideario.⁷

⁶ Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Documentos para la memoria histórica* (compilación, presentación y notas por Domingo A. Bresci), Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco/Centro Nazaret, 1994.

⁷ Entre los acérrimos enemigos del MTSM, a quienes se denunciaba como infiltrados marxistas en la Iglesia, se

Ciertamente, como en otros lugares del mundo, a comienzos de la década de 1960 se asistió en nuestro país a encuentros de diálogo entre cristianos y marxistas en ámbitos académicos y de otra clase, de los que participaron algunos sacerdotes que más tarde integrarían el MTSM.⁸ El clímax de este cruce lo constituyó la aparición de la Revista *Cristianismo y Revolución* a partir de septiembre de 1966 bajo la dirección del ex seminarista Juan García Elorrio. Camilo Torres, el cura guerrillero colombiano, sería el icono cristiano sacralizado por los jóvenes de origen católico que más rápidamente se convencieron de que la lucha armada era la única vía para transformar las sociedades del Tercer Mundo.

Cristianismo y Revolución fue un espacio por el que pasaron alternativamente grupos juveniles católicos, sacerdotes tercermundistas, marxistas e integrantes de organizaciones armadas, principalmente peronistas. Sin embargo, el apoyo decidido a la lucha armada aleja a este grupo, al que sin duda también incluimos dentro del cristianismo tercermundista, de las posturas predominantes en el MTSM. A pesar de haber compartido algunas redes y participar incluso algunos de sus miembros en *Cristianismo y Revolución*, el MSTM tuvo mayoritariamente una relación

destaca Carlos Sacheri, cuyo libro *La Iglesia clandestina* (Buenos Aires, Ediciones del Cruzamante, 1970) tuvo enorme prédica entre los católicos integristas y en los círculos nacionalistas de las Fuerzas Armadas.

⁸ Acerca de las múltiples maneras en que se dio el diálogo católico marxista en Europa y en nuestro país pueden consultarse: *Diálogo entre católicos y marxistas*, Buenos Aires, ediciones del Diálogo, 1965; Mayol, Alejandro, Habegger, Norberto y Armada, Arturo G., *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1970; Morello, Gustavo, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2003; Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, Biblioteca del Pensamiento Argentino VII, 2001; Barrau, Grégory, *Le mai des catholiques*, París, Les éditions de l' Atelier, 1998.

más ambigua y tensa respecto del tema de la violencia guerrillera.⁹

Pensamos que la apropiación del lenguaje marxista por parte del MSTM tuvo que ver más bien con la inserción en el clima de ideas de la época y que fue algo intermitente a lo largo de su trayectoria. Podría hablarse de una mixtura entre una conceptualización marxista hartamente esquemática y cargada de mistificaciones, que confluyó con el rescate de los preceptos igualitaristas contenidos en el cristianismo primitivo y con el contenido teológico de ambas filosofías.

A su vez, nos parece sugerente el planteo de Michael Löwy respecto del influjo que el catolicismo intransigente francés –a través de Charles Péguy– habría inaugurado en relación con una postura anticapitalista en clave de izquierda (socialismo cristiano) en que abrevaron Emmanuel Mounier y el grupo de Esprit, los curas obreros, la Nouvelle Théologie y las ramas especializadas de la Acción Católica, casi determinante en la irrupción del cristianismo liberacionista brasileño, y que habría que indagar en el caso argentino.¹⁰

En octubre de 1970, en un momento de extrema tensión en las relaciones con el episcopado, el MSTM emitió una declaración en respuesta a las imputaciones que le eran formuladas por la jerarquía eclesiástica. En “Nuestra Reflexión” el MSTM volvía a referirse a su concepción del socialismo. Para este grupo, el proyecto socialista implicaba dos

⁹ De los casi 500 sacerdotes que formaron parte del MSTM puede estimarse que sólo entre 10 y 15 de ellos optaron por la lucha armada (2%) y que entre 25 y 30 tuvieron contacto con los integrantes de las organizaciones armadas en los barrios, las villas y las universidades donde confluieron en actividades de tipo político (3%).

Para mayor interiorización sobre *Cristianismo y Revolución* puede consultarse: Lenci, María Laura, “Católicos militantes en la ‘hora de la acción’”, en Revista *Todo es Historia*, N° 401, diciembre de 2000, y Morello, Gustavo, *op. cit.*

¹⁰ Véase Löwy, Michael, *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.

niveles: uno “ético” y otro “técnico”. El primero se refiere a la búsqueda de un “hombre nuevo” y es al que a ellos compete, mientras que el segundo, que se refiere a los métodos y procesos para lograrlo, les compete a los especialistas en ciencias sociales.

Aunque el lenguaje allí utilizado parece, en efecto, tener puntos de contacto con el análisis marxista, se advierte en aquel mismo documento la enumeración de otros rasgos que proceden de otras matrices presentes en las líneas internas del movimiento y que se irán imponiendo gradualmente. El socialismo al que se adscribe es caracterizado como un socialismo en clave nacional, popular, latinoamericano, humanista y crítico. La noción de “pueblo” en la que se abreva difumina el concepto de clase otorgándole un total protagonismo en el proceso revolucionario y “liberador”. La tensión entre planteos de corte clasista y otros de tono populista se evidencia con fuerza en las interpretaciones que recurren a las categorías de la Teoría de la Dependencia, donde se cruza la contradicción principal “Nación vs Imperio” con la que enfrenta al “pueblo” y al “antipueblo”.

Las diferentes caracterizaciones del proceso revolucionario, así como la preeminencia que se concedía a distintos actores sociales como los protagonistas del mismo, son un reflejo de la existencia de las distintas concepciones que circulaban entre los STM respecto de la cuestión política.

En primer término, podría establecerse una distinción entre dos líneas, una que llamaremos profética propiamente dicha, y la otra, que se inclinaba hacia la participación política. La línea profética buscaba mantener el perfil crítico y de denuncia en todas las acciones del MSTM sin que esto significara adherir a ningún partido político, temiendo que lo político absorbiera lo religioso. Ese sector, que nunca alcanzó a liderar el movimiento ni a imponer sus posturas, actuó –sin embargo– como equilibrador de las disputas entre las

distintas tendencias que a su vez existían en el sector pro-militancia política.

En efecto, dentro de este último podemos identificar tres subgrupos: uno socialista no peronista y otros dos favorables al peronismo desde una postura popular-revolucionaria y desde una postura nacional-popular, respectivamente.¹¹ La fracción contraria a la vinculación MSTM-peronismo consideraba que debido a su naturaleza policlasista y reformista éste era un obstáculo para el proceso revolucionario y su lectura se realizaba desde la Teoría de la Dependencia en clave de izquierda no populista ni nacionalista. Por su parte, la fracción que se acercaba al peronismo desde una perspectiva popular-revolucionaria valoraba la capacidad del movimiento peronista de aglutinar a las fuerzas populares en pos de un proyecto socialista en clave nacional.

Mientras ambos grupos eran principalmente representativos de los STM del interior, la fracción que se acercaba al peronismo desde una perspectiva nacional-popular correspondía mayoritariamente a los STM de Capital Federal y de Buenos Aires. Para éstos, la contradicción principal en la realidad política nacional era la contradicción élite-pueblo, equiparable a la contradicción nación-impe-

¹¹ Véase Martín, José Pablo, *op. cit.* Dentro del sector socialista no peronista podemos mencionar a Miguel Ramondetti, “secretario general del MSTM”, y a B. Tiscornia, ambos del NEA; entre los simpatizantes del peronismo revolucionario se destacaron los nombres de Rolando Concatti y de Rubén Dri, quienes actuaron en Mendoza y Chaco respectivamente, mientras que en el grupo de sacerdotes de Capital y Gran Buenos Aires que adhirieron al peronismo nacional-popular pueden citarse los nombres de Carlos Mugica, Domingo Bresci, Rodolfo Ricciardelli, Jorge Vernazza y Héctor Botán. Es importante destacar que los posicionamientos fueron variables según el cambio de la coyuntura política. Esta aseveración es particularmente aplicable al caso de los sacerdotes de Capital y Gran Buenos Aires, quienes se apartaron de su apoyo explícito a la agrupación de Montoneros rompiendo finalmente con ellos después de 1973. La trayectoria y muerte trágica de Carlos Mugica mostró a las claras las terribles consecuencias de este zigzag entre la izquierda y la derecha peronista.

rio. El objetivo era la liberación nacional, que debía ser dirigida por el pueblo, al que se identificaba como peronista y católico.

La opción peronista se justifica, principalmente, “porque el pueblo es peronista” y porque el pueblo adquiere organización y cohesión a partir del peronismo, y más precisamente gracias a su líder natural, el general Perón.

Es en el III Encuentro Nacional realizado en Santa Fe, en mayo de 1970, cuando el MSTM comenzó a inclinarse mayoritariamente hacia el peronismo:

[...] Este proceso revolucionario y este camino al socialismo no comienza hoy. En cada país tiene antecedentes válidos. En Argentina constatamos que la experiencia peronista y la larga fidelidad de las masas al movimiento peronista constituyen un elemento clave en la incorporación de nuestro pueblo a dicho proceso revolucionario. Creemos que el reconocimiento de este hecho por parte de todas las fuerzas revolucionarias ayudará a concretar la unidad de todos los que luchan por la Liberación Nacional [...].¹²

A acelerar este acercamiento al peronismo contribuyeron el fracaso del proyecto de Onganía y la ofensiva lanzada por Perón desde el exilio, que no escatimaba esfuerzos ni palabras para alentar el accionar de sectores y grupos incluso divergentes a la hora de sumar fuerzas contra la dictadura militar.

En este contexto debe leerse la carta que el año anterior Perón les enviara a los STM –que éstos prudentemente recién darán a conocer a la opinión pública en 1971– expresándoles su felicitación por adherir a la doctrina justicialista que era a su vez idéntica a la de los tercermundistas ya que predicaba “la justicia

social, la independencia económica y la soberanía nacional”.

Seducidos por la oratoria del líder, aunque bien conscientes de las contradicciones ideológicas contenidas en el movimiento peronista, los STM privilegiaron las coincidencias, así como la optimización de aquellos elementos que parecían potenciar un seguro desplazamiento revolucionario hacia el socialismo nacional. Sin embargo, su adhesión al peronismo –aunque mayoritaria– no es unánime y se articula en las líneas internas ya señaladas.

Veamos ahora cómo explica el MSTM su adhesión al peronismo en una difundida publicación de los años 1971 y 1972 –perteneciente al sacerdote mendocino Rolando Concatti–, *Nuestra Opción por el peronismo*. Tres son las razones con las que el MSTM justifica su “opción por el peronismo”: “1) La opción por el Peronismo *no es opción por un partido político, sino opción entre fuerzas sociales*. 2) El Peronismo es un *Movimiento*. 3) El Peronismo es el más alto nivel de conciencia y combatividad a que llegó la clase trabajadora argentina”. Se advierte también que “*el rol objetivo del Peronismo en la historia actual del país es representar al proletariado, lo nacional, lo popular en la Argentina*. Aceptar este *hecho histórico* es el primer paso en un análisis objetivo y realista, y una razón fundamental para privilegiarlo en la opción [...]”.¹³

Se detectan nuevos factores o nuevos grupos que aunque no provienen directamente del peronismo pueden aportarle a éste el caudal de renovación y dinamismo necesarios para “la Revolución que hay que hacer”. En efecto, los gremialistas combativos, la juventud, los grupos armados, los intelectuales y los sectores progresistas en general, son los verdaderos protagonistas de esta nueva coyuntura.

¹² Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Documentos...*, citado.

¹³ Concatti, Rolando, *Nuestra opción por el peronismo*, Mendoza, Sacerdotes para el Tercer Mundo, 1971.

El 6 de diciembre de 1972, por iniciativa del padre Mugica, sesenta integrantes del MSTM fueron recibidos por Perón en su residencia de Vicente López. El encuentro –de enorme repercusión en la prensa– se dividió en dos partes. En la primera de ellas el general expuso sobre diversos temas: el imperialismo, el socialismo, la democracia integrada y la tarea de la Iglesia en pos de la unión espiritual de la nación, entre los más relevantes. En la segunda, Perón respondió a las preguntas planteadas por los STM. El grado de generalidad, indefinición y ambigüedad de las respuestas proporcionadas por Perón hizo que muchos de los participantes se sintieran francamente defraudados, pero ello no torció el rumbo de la opción política asumida por la mayoría.

“El justicialismo es nuestro socialismo”, había argumentado Perón frente a los STM en una respuesta que no satisfizo a ninguno. Sin embargo, el vertiginoso ritmo político de los días previos a la consagración de la fórmula del FREJULI encontró a los STM discutiendo la posible candidatura de Mugica como diputado por la capital, así como la participación en los cuadros justicialistas de Mendoza, Córdoba, La Plata y otros lugares, soslayando las diferencias a esa altura muy notables entre su idea inicial y el que les ofrecía el peronismo.

Una vez arribado el peronismo al gobierno, hubo sectores del MSTM que persistieron en brindar un apoyo crítico puesto que “todavía la oligarquía nacional o internacional mantiene bajo su control los principales resortes del poder, todavía entre las filas del pueblo hay incrustados traidores y falsos revolucionarios [...]”.¹⁴ Se trata de los grupos pertenecientes a las diócesis del cinturón industrial y del interior en general.

Otra interpretación hacen, en cambio, de la misma coyuntura, los STM de la Capital Federal, quienes en una declaración de abril de 1974 expresaban:

Hay quienes juzgan la presente coyuntura a partir de modelos ideológicos dependientes de una “cultura ilustrada”, que nos viene de afuera, elitista y afín a nuestras clases medias intelectualizadas [...]. Muchos otros, en cambio, atentos a la realidad histórica y global de nuestro pueblo, comprobamos la existencia de un largo y creciente proceso popular que arranca desde los orígenes mismos de nuestra nacionalidad, que adquiere en las primeras décadas de nuestro siglo dimensiones masivas y que, desde hace ya más de treinta años, a pesar de sus poderosos enemigos, aún vigentes, mantiene su consistencia cada vez más masiva y su adhesión a un jefe en quien deposita su inquebrantable confianza de que bajo su conducción alcanzará a través de la lucha anti-imperialista y de paulatinas pero innegables transformaciones internas, la justicia social que posibilite su felicidad [...].¹⁵

Pero ya para esta fecha la fractura del MSTM se había consumado. Ambas posturas no eran conciliables en una escena política dominada por una lógica de guerra.

En 1975, el grupo de Capital publica el libro *El Pueblo ¿dónde está?*, en el que se advierte el casi total sepultamiento de lo expuesto en las “Coincidencias Básicas” del II Encuentro Nacional de 1969. El verticalismo político de los STM de Buenos Aires –que los llevó a dar su apoyo al gobierno de Isabel Perón– se correspondía a su vez con una propensión a la ortodoxia eclesial en lo concerniente a su defensa del celibato y a la pertenencia orgánica a la Iglesia institucional. Por su parte, los STM del interior sumaban a su visión crítica del peronismo una cierta heterodoxia en lo referente a lo eclesial, rechazada por el grupo anterior.

La “opción por el peronismo” expuso descarnadamente las tensiones existentes en el

¹⁴ Boletín *Enlace*, N° 27, 1973.

¹⁵ MSTM Capital, “Sacerdotes para el Tercer Mundo hoy”, en *Boletín del CIAS*, N° 16, mayo de 1974.

MSTM desde su origen, y lo que había podido contenerse ante la necesidad de confluir en un gran frente contra la “Revolución Argentina” se convirtió en el disparador de su crisis final, en el momento en que el nuevo triunfo justicialista hacía imposible las posturas ambiguas.

Dicha crisis estalló en el VI Encuentro Nacional realizado en San Antonio de Arredondo (Córdoba) en agosto de 1973, y llevó al MSTM a su virtual desaparición de la arena política. Continuaron sí las reuniones de sus miembros en el nivel regional, pero ya no se emitieron documentos conjuntos.

Finalmente, hemos de referirnos a cómo se manifiestan también en los escritos del movimiento una serie de concepciones cercanas al mito de nación Católica y al catolicismo integral, pero revestido e impregnado de otras cercanas al ideario peronista y al modelo dependientista.

En efecto, en el mencionado libro titulado *¿El Pueblo dónde está?* se observa una reivindicación del catolicismo como artífice fundamental de la nacionalidad, reivindicando su impronta hispánica como contraria al espíritu ilustrado propio de la modernidad, concebida como la causa de la enajenación histórica y la dependencia de la nación y del “pueblo”.

Desde esta perspectiva, que no desconoce las consecuencias de la sujeción colonial, se rescata el aporte de España en la construcción de un universo cultural dador de una identidad y un sentido de pertenencia que es quebrado después de la independencia por la incorporación de modelos “extraños” a dicha tradición cultural. El rechazo abierto a los valores de la modernidad es tajante a lo largo del texto:

[...] en la época de la emancipación, cuando nuestros pueblos rompen la dependencia política de España, comienza a producirse una penetración cultural imperialista que le acarrearé una sujeción nociva y duradera. Es la penetración de la “cultura moderna” europea, que es una cultura im-

perial e instrumento del imperialismo. Hoy se ha hecho ya común destacar que nuestro Pueblo, mientras se liberaba del vasallaje político de España, se deslizaba bajo el imperialismo comercial y económico al que lo sometía Inglaterra. Situación de dependencia que se tornaría “estructural” a partir de 1853 [...].¹⁶

La lectura de la historia tiene un lugar privilegiado en el análisis abordado. Autores revisionistas como José María Rosa y Fermín Chávez son citados reiteradamente en este texto y sus interpretaciones son confrontadas, por ejemplo, con las del historiador José Luis Romero, quien es caracterizado como “fuertemente liberal y antipopular”. El proceso histórico rioplatense y argentino es leído como un enfrentamiento entre dos facciones que, aunque se redefinen en cada coyuntura, enfrentarían siempre al “pueblo” contra el “antipueblo”. Este enfoque facilita una lectura lineal del pasado histórico en su relación con el presente político. De allí que figuras como Artigas, Rosas, Chacho Peñaloza y otros caudillos son puestos en la misma línea que en el siglo XX estaría encarnada por los liderazgos de Yrigoyen y de Perón, identificados con los intereses del “pueblo”. Por su parte, personajes como Rivadavia, la Generación del '37 y los vencedores de Caseros son identificados como el “antipueblo”, portador de ideas importadas.

La noción de “pueblo”, definida como una comunidad de personas y como una realidad histórica, es pensada inseparablemente de la nación. Si “los pobres son el corazón del pueblo” esta idea no remite a su asociación con ninguna clase social en particular, porque se rechaza enfáticamente la lucha de clases que sostienen las visiones marxistas, también fruto de la “cultura moderna e imperial”.

¹⁶ *Boletín del CIAS*, N° 16, p. 28.

También en el marxismo, cuyas raíces se hunden en el mismo racionalismo iluminista, se afirmará que las vanguardias que lideran la lucha de clases y el estatismo que asegura la revolución, actúan a favor de todo el pueblo.

Pero lo típico de la concepción liberal –y también marxista– está en que, de hecho establece una organización de la sociedad que puede ser manejada por pocos, que esos pocos serán sus principales, y a veces exclusivos, beneficiarios; el pueblo queda reducido a una entidad inorgánica, a una situación de aislamiento individual que prácticamente le impedirá organizarse y actuar como la mayoría que es [...].¹⁷

La concepción del “pueblo” como sujeto activo de la historia y promotor de sus propios cambios en una valoración exacerbada de sus supuestas capacidades de discernimiento no excluye la posibilidad de valorar a aquellos grupos que aunque no perteneciendo al pueblo hacen suyos sus valores: se trata de las élites populares, en contraposición con las élites ilustradas (antipueblo):

[...] las élites populares, en permanente comunicación con el pueblo, deben inspirarse en sus intuiciones, recoger sus inquietudes, auscultar sus inclinaciones; todo ello deben sistematizarlo y formularlo para devolverlo nuevamente al pueblo y exponerlo a su veredicto. Este se reconocerá, o no, en tales propuestas y de ello dependerá la validez y la eficacia de las mismas. [...] las “élites populares”, no sólo no se contraponen al pueblo sino que en dependencia de ese mismo pueblo, son un elemento imprescindible de su concientización y organización [...].¹⁸

Contribuir a la concientización y a la organización del pueblo eran ideas que estaban pre-

sentes desde el comienzo del movimiento. La situación política nacional, sin embargo, iba desplazándose en un sentido distinto al que auguraban los “profetas” tercermundistas de *Coincidencias Básicas*. Lo mismo acontecía en el ámbito latinoamericano, donde las experiencias de inspiración revolucionaria estaban siendo sepultadas por nuevas irrupciones militares de alto contenido represivo hacia toda manifestación crítica o contestataria.

No sorprende entonces que una vez dividido el MSTM, los sacerdotes de este sector se replegaran dentro del ámbito eclesial apoyando la propuesta de un gobierno justicialista que se corría cada vez más a la derecha del espectro político. Si a pesar de haber tenido una conflictiva relación con la jerarquía eclesial el MSTM evitó por todos los medios su expulsión de la institución, esta determinación es mucho más notoria en los STM de Capital y Gran Buenos Aires.

Por último, es necesario señalar que el contenido populista de su postura se corresponde con el desarrollo de la llamada Teología del Pueblo, elaborada por destacados teólogos –ligados con el MSTM– como Lucio Gera y Rafael Tello.¹⁹

Consideraciones finales

Paradójicamente, en el caso latinoamericano y argentino la “renovación conciliar” –tan invocada por los grupos proféticos– no significó el reconocimiento de la legítima existencia de un universo político pluralista, sino que, por el contrario, dio lugar a una hiperinterpretación de aquélla por parte de los grupos más radicales, reforzando los aspectos autoritarios y excluyentes de la cultura políti-

¹⁷ *Boletín del CIAS*, N° 25, p. 110.

¹⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹⁹ Véase Politti, Sebastián, *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe/Ediciones Castañeda, 1992, y Scannone, Juan Carlos, *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Cristiandad/Editorial Guadalupe, 1987.

ca argentina. El énfasis puesto por el MSTM en la estrechez existente entre el comportamiento religioso y el comportamiento político encerraba la idea de una lectura única del acontecer histórico-político, así como de la opción política a adoptar.

El MSTM consideraba que las directivas del concilio no eran tan fácilmente aplicables a la realidad latinoamericana y argentina dado que en estas sociedades las contradicciones económicas y las desigualdades sociales son mucho más marcadas que en los países centrales. Por ello, en este caso el compromiso que correspondía a los católicos demandaba mayores exigencias de participación directa en el orden político con la clara pretensión de transformarlo.

Es decir que si bien su postura se entiende en relación con una larga tradición existente en el catolicismo argentino, por otro lado, la apropiación que se hace del Magisterio renovado tras el concilio los lleva a una nueva forma de identificación con lo popular, ciertamente percibida como riesgosa por los sectores más proclives a permanecer dentro de posturas más conservadoras frente al orden político-social imperante.

Por otra parte, el protagonismo que se otorga a la figura del profeta como “intérprete” de la realidad social y como aquel que habla en nombre de los que no tienen voz dio lugar a un estilo de acción política “vanguardista” comparable a la sostenida por otros sectores procedentes de aquellas agrupaciones políticas de izquierda que se criticaba. Mientras se declaraba e impulsaba una práctica pastoral que los llevara a vivir de idéntico modo que los pobres, se buscaba reafirmar su identidad sacerdotal tornando dificultosa la concreción de aquella pretensión.

Este comportamiento que se advierte en el MSTM caracterizó tanto su vinculación con los sectores populares como con el resto del universo católico, principalmente con la jerarquía y con los laicos. Con respecto a su re-

lación con la jerarquía eclesiástica, el MSTM extremó una posición contestataria que contempló escasamente la propensión al diálogo y que coadyuvó a su aislamiento y a facilitar la ofensiva de sus detractores. Sin embargo, existió, también aquí, una tensión entre su actitud desafiante frente a los reiterados apercibimientos que recibían de sus superiores y su manifiesto interés en no ser excluidos de la institución eclesial.

Finalmente, podría afirmarse que mientras predominó el momento profético, el MSTM pudo alcanzar un éxito relativo en sus acciones y en sus definiciones, aun conteniendo en su interior posturas ideológico-políticas diferenciadas.

Tanto el discurso como las prácticas realizadas por el MSTM, aunque distantes del contenido tradicionalista y socialmente conservador de la “Nación Católica”, estaban imbuidos del mismo espíritu militante e intransigente que caracterizaba a sus adversarios. La apelación al socialismo, a las “denuncias proféticas”, a la “ética del Hombre nuevo”, a la “liberación”, a “los pobres de los pueblos”, etc., era una convocatoria resignificada a los cristianos en pos de asumir un compromiso temporal y político que conduciría a la erradicación de la “situación de pecado” que se expresaba en la desigualdad manifiesta de la sociedad capitalista.

El MSTM también se nutrió fuertemente de elementos constitutivos del mito de la “Nación Católica”. Difuminados en la etapa en que parecía posible que el MSTM pudiera aunar un discurso de oposición frontal contra la dictadura militar en la que se exhibían nuevos lenguajes provenientes de otras tradiciones culturales, la división del movimiento provocó la fragmentación de los discursos existentes en su seno y el resurgimiento hegemónico en el grupo de sacerdotes de Buenos Aires de una lectura y un posicionamiento que volvía a reivindicar el lugar central del catolicismo en la identidad nacional. □