

PROFETISMO, POLÍTICA Y NEO-CLERICALISMO EN EL MOVIMIENTO DE SACERDOTES PARA EL TERCER MUNDO (MSTM) EN ARGENTINA

Claudia F. Touris¹

Resumen

El propósito de este artículo es analizar la relación entre la concepción profética de la función sacerdotal y la acción política en el desarrollo y ocaso del MSTM. A partir de una singular síntesis de la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento, los Sacerdotes para el Tercer Mundo (STM) asumieron un rol profético que acentuó su perfil activo en la esfera pública, en detrimento de las facetas más apegadas a los aspectos rituales de las prácticas sacerdotales. Paradójicamente la denuncia profética, suspicaz y enemiga del poder, conllevaba la idea de que había que “construir el reino”, es decir ingresar a la escena política con el objetivo de erigir un orden nuevo signado por la liberación. Traducido a la realidad histórica del momento esto significaba oponerse al “bloqueo tradicionalista” de la Revolución Argentina y más aún: exhibir los males inherentes al modo de producción capitalista concluyendo que el socialismo “a la manera de Perón” era el trayecto que debía seguir inexorablemente el “pueblo” argentino. Consideramos que el profetismo inicial del MSTM se fue diluyendo en prácticas políticas que lo identificaron cada vez más con la política partidaria al mismo tiempo que se acentuaban ciertos rasgos clericalistas que esta vertiente del cristianismo liberacionista había criticado. Se trató, en todo caso, de un neo-clericalismo que batalló contra un enemigo redefinido y que rechazó la autonomización de la religión y la política tal como parecía exigirle una Iglesia que se había propuesto un proceso de secularización interna. Nos proponemos explicar los factores que posibilitaron el desplazamiento de la concepción profética a la acción política, y junto a ella la emergencia de un clericalismo tensionado entre la tradición y la revolución.

Palabras clave: Iglesia, Peronismo, Argentina, Revolución Argentina, Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, Política, Secularización, Clericalismo.

Abstract

The aim of this article is to analyse the relationship between the prophetic conception of the sacerdotal function and the political action in the development and decline of MSTM. From a singular synthesis of the tradition of the Old and New Testament, the Priests for the Third World (MSTM) assumed a prophetic role which stressed its active profile in the public sphere to the detriment of the facets more attached to the ritual aspects of the sacerdotal practices. Paradoxically, the prophetic, suspicious and power-enemy denunciation, entailed the idea of “building the kingdom”, that is to say to enter the political scene with the aim of erecting a new order signed by liberation. Translated to the historical reality of the moment, this meant opposing the traditionalistic blockade of the Argentinian Revolution and even more: exhibiting the evils inherent to the way of capitalist production concluding that socialism “Perón’s way” was the inexorable passage that Argentine “people” had to follow. We consider that the initial prophetism of the MSTM vanished in political practices that identified itself more and more with the party policy at the same time that there was an accentuation on certain clericalist characteristics that this branch of liberationist Christianity had criticized. It was about, in any case, of a neo-clericalism that battled against a redefined

¹ Docente UBA-UNLu. Coordinadora del Grupo de Trabajo de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea (RELIG-AR) del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani” de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). 25 de mayo 217 2º P (1002 AB). Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Correo electrónico: ctouris@fibertel.com.ar Blog: <http://religargrupo.blogspot.com/>

enemy and rejected the autonomous character of religion and politics as it seemed to be demanded by a Church that had proposed a process of internal secularisation. We set out to explain the factors that enabled the displacement of the prophetic conception to the political action and, together with it, the emergence of a tense clericalism between tradition and revolution.

Key Words: Church, Peronism, Argentina, Argentinian Revolution, Prophethood Movement of Priests for the Third World, Politics, Secularization, Clericalism.

Introducción

Entre fines de la década del sesenta y mediados de los años setenta, la Argentina vivió una fase de contestación social y de radicalización política sin precedentes derivada del cruce del clima de “revuelta cultural” de alcance mundial, y de fenómenos exclusivamente locales asociados a la proscripción del peronismo y al ensayo autoritario de la Revolución Argentina (1966-1973).

Una de las novedades que se evidenció en este proceso, que eclosionó en mayo de 1969, en la rebelión obrero-estudiantil que estalló en la ciudad de Córdoba, (popularmente conocida como “Cordobazo”) era que dentro de los grupos que se exhibían como actores protagónicos de un movimiento que se definía socialista y revolucionario, no sólo estaba involucrada la clase obrera de orientación peronista. También lo integraban sectores de clase media preferentemente universitaria vinculados a agrupaciones políticas pertenecientes a una izquierda renovada (“Nueva Izquierda”) y otros grupos de formación católica inspirados en el clima de *aggiornamento* que había traído a la Iglesia católica el Concilio Vaticano II (1962-1965). Entre estos últimos, se destacaron los sacerdotes tercermundistas quienes desde fines de 1967, conformaron una agrupación denominada *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* (MSTM), inspirada en el *Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo* promovido por el Obispo de Olinda y Recife, Dom Hélder Cámara.

Dicho colectivo sacerdotal, que tuvo sus equivalentes latinoamericanos en los grupos *ONIS* de Perú, *Golconda* de Colombia, y *Sacerdotes para el Pueblo* de México, se caracterizó, sin embargo, por ser una variante local de lo que más tarde se denominaría Teología de la Liberación, ya que su impronta teológica era más populista y culturalista que marxista. Además, se caracterizó por la adhesión al peronismo de un sector mayoritario de sus integrantes, lo que también le otorgaría una especificidad diferencial respecto de aquellos otros movimientos.

El MSTM representó a casi el 9% del clero argentino de aquellos años, (alrededor de 450 sacerdotes), predominando los diocesanos de edades entre 30 y 40 años. Aunque se trató de un movimiento exclusivamente clerical, el influjo de dichos clérigos trascendió los ámbitos intelectuales de formación católica, o de las parroquias, y su presencia fue muy importante en ambientes populares como barrios, villas de emergencias, fábricas y sindicatos, al mismo tiempo que actuaban como asesores de los estudiantes secundarios y universitarios que pertenecían a las ramas especializadas de la Acción Católica: la Juventud de Estudiantes Católicos (JEC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC). Se desempeñaron, también, como coordinadores de

grupos de reflexión y prácticas pastorales existentes en diversos ámbitos donde participaban laicos y religiosas.

El catolicismo tercermundista argentino, aunque adhirió a la línea liberacionista², fue portador de algunos rasgos específicos que le dieron cierta singularidad dentro de dicha corriente. El MSTM fue el grupo que logró condensar con mayor fuerza esta concepción. Su adhesión inicial a un socialismo definido como humanitario, cristiano y latinoamericano, se fue confundiendo cada vez más con una opción que políticamente iba a expresarse en el apoyo al peronismo, en la coyuntura 1972-1976.

Sin embargo, queremos subrayar que cualquier intento de explicar los alcances de esta tendencia eclesial en la Argentina no puede dejar de reconocer que el tercermundismo católico fue una constelación bastante más extendida hacia una red donde además de los clérigos participaban grupos de cristianos radicalizados y nucleados en torno a la Revista *Cristianismo y Revolución* (1966-1971) y que entendían como legítima la lucha armada. Pero dentro de esta constelación, también se ubicaron y actuaron las religiosas que se insertaron en villas miseria, barrios populares, movimientos campesinos y que estaban imbuidas del mismo imaginario³ liberacionista de opción por los pobres. Por último, también la integraron los laicos, que actuaron como referentes pastorales, animadores culturales, alfabetizadores en aquellos mismos lugares, por entender que el compromiso cristiano los compelió a la entrega abnegada por aquellos “hermanos” que vivían en situaciones de extrema pobreza y explotación.

Nos proponemos en este artículo analizar la articulación entre el imaginario liberacionista, las acciones proféticas y la peronización del MSTM y evaluar sus derivaciones sobre la cultura política. Explicaremos la incidencia de la concepción profética de la función sacerdotal en la fundamentación y el ejercicio de unas prácticas políticas cada vez más teñidas de una opción partidaria. Notaremos la tensión resultante

² Por las razones anteriormente consignadas y por la posibilidad de considerar su dimensión social, preferimos utilizar en este trabajo la noción de “liberacionismo” en el sentido propuesto por Michael Löwy quien utiliza el concepto de “cristianismo liberacionista” en lugar de “Teología de la Liberación” ya que “este concepto es más amplio que el de ‘teología’ o que ‘Iglesia’, e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis”. Michael Löwy, **Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina**, México, Siglo XXI editores, p. 48.

³ Utilizamos la noción de imaginario en el sentido propuesto por Baczko: “Los imaginarios sociales son referencias específicas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través del cual ‘se percibe, se divide y elabora sus finalidades’ (Mauss). De este modo, a través de estos imaginarios sociales, una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes, fijando especialmente modelos formadores como el de ‘jefe’, el de ‘ciudadano’, el del ‘militante’, etcétera. Así, es producida una representación totalizante de la sociedad como un ‘orden’ según el cual cada elemento tiene su lugar, su identidad, su razón de ser [...] Designar una identidad colectiva es, por consiguiente, marcar su ‘territorio’ y las fronteras de éste, definir sus relaciones con los ‘otros’, formar imágenes de amigos y enemigos, de rivales y aliados; del mismo modo significa proyectar hacia el futuro sus temores y esperanzas [...] De esta manera, el imaginario social es igualmente una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva, y en especial del ejercicio del poder. Por consiguiente, es el lugar de los conflictos sociales y una de las cuestiones que están en juego en esos conflictos”. Bronislaw Baczko, **Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 28.

de una acción religiosa volcada a lo político por parte de un grupo sacerdotal que terminó superponiendo sus “gestos proféticos” iniciales con otros más tradicionales que reforzaban el rol clerical como un rol de referencia central y fuerte liderazgo dentro de la constelación tercermundista.

El catolicismo argentino entre el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín: el surgimiento del MSTM

El Concilio Ecuménico Vaticano II inaugurado en Octubre de 1962 por el Papa Juan XXIII, fue un hito de singular importancia en la historia de la Iglesia católica y su recepción en el ámbito latinoamericano tuvo alcances insospechados. Vaticano II significó el momento en que se recuperaron ciertos planteos de una teología más propensa a aceptar las consecuencias de la secularización y se introdujeron rotundos cambios en la forma de concebir la sociedad, el hombre, la Iglesia y sobre la relación de éstos con Dios.⁴ Después de muchos siglos la Iglesia católica no se congregaba con el objetivo de condenar herejías sino para autoexaminarse y renovarse. El “régimen de cristiandad” propio de un catolicismo triunfalista y jerárquico daba paso a una Iglesia que se redefinía como “Pueblo de Dios” y se imponía como nueva misión estar al servicio del hombre.⁵

Mientras en el mundo circulaban las recetas desarrollistas, las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963), daban un perfil más definido al conjunto de las ideas católicas maduradas durante el Concilio. En la primera de ellas se observaba la necesidad de que las naciones con economías más ricas contemplasen la situación de aquellas en las que la mayoría de la población padecía miseria y hambre, advirtiendo sobre el peligro de caer en nuevas formas de colonialismo. En la segunda, dirigida a “todos los hombres de buena voluntad”, se afirmaba que existían necesidades y aspiraciones comunes a todos los hombres, por encima de sus diferencias ideológicas. La encíclica reconocía como legítimas las novedosas experiencias históricas de pueblos que bregaban por su emancipación, así como, el reclamo de las clases trabajadoras en pos de mejorar sus condiciones de vida. Se esbozaba pues un discurso nuevo, alejado del espíritu de cruzada y que aceptaba la existencia de un pluralismo socio-político en el plano internacional, expresando, además, una voluntad de establecer un diálogo con el mundo, donde ambos interlocutores pudieran escucharse recíprocamente.

⁴ Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, aparecieron en Europa varias escuelas de Teología. La más importante de ellas fue la *Nouvelle Théologie*. Jean Daniélou, Yves Congar y Teilhard de Chardin fueron algunos de sus representantes más conspicuos. Sus ideas cobraron una interesante difusión durante el Concilio en el que varios de estos teólogos actuaron como asesores de los Obispos y hasta como redactores de sus discursos. Véase Christian Smith, **La Teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social**, Barcelona, Paidós, 1994.

⁵ Sobre el Concilio Vaticano II puede consultarse la excelente colección coordinada por Giuseppe Alberigo (dir.), **Historia del Concilio Vaticano II**, Salamanca, Ediciones Sígueme, Volúmenes 1, 2 y 3, 1999, 2000 y 2006 respectivamente. También sugerimos revisar el interesante trabajo interdisciplinar editado por la UCC, Carlos Schickendantz (ed.), **A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones**, Córdoba, Ediciones de la Universidad Católica de Córdoba, 2005.

Lo cierto es que el *aggiornamento* propuesto por el Papa Roncalli no fue recibido de igual manera por todos los sectores eclesiásticos y se produjo inmediatamente una enorme tensión entre la actitud renovadora y la conservadora, que los contemporáneos definieron como el enfrentamiento entre “preconciliares” y “post-conciliares”.⁶

En junio de 1963 –tras el fallecimiento de Juan XXIII– asumió el pontificado Pablo VI quien decidió continuar la tarea renovadora de su antecesor y supervisó la última etapa del Concilio. En 1967 dio a conocer la encíclica *Populorum Progressio*, de inmenso impacto sobre los católicos latinoamericanos. La misma apuntaba su mirada al problema de la pobreza y al desarrollo internacional. Anticipándose a ciertos planteos de la Teología de la Liberación, sostenía que las causas de la pobreza derivaban del desarrollo desigual entre las naciones, ocasionado por pretéritos y nuevos colonialismos. Las condiciones de miseria extrema eran consideradas como un peligro para la paz. Si bien en principio se rechazaba la violencia como solución socio-política debido a los males que provoca, pareciera reconocerse que esta respuesta podía ser legítima en ciertas circunstancias históricas: “[...] en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país” [...].⁷ Este último punto es quizás el más controvertido del documento papal ya que fue objeto de disímiles interpretaciones. El tercermundismo sacerdotal hubo de invocarlo frecuentemente para legitimar la violencia “desde abajo” como respuesta a la “violencia institucionalizada”, que según esta lectura, había sido ejercida históricamente por los países centrales contra los periféricos, en complicidad con las élites locales.

Evidentemente, los cambios que trajo el Concilio conmovieron la estructura de la Iglesia Católica pero fue en América Latina donde un sector importante de ella se desplazaría hacia reivindicaciones de cambios radicales. Siguiendo las recomendaciones conciliares y recogiendo también la demanda creciente del clero de la región, se realizó entre Agosto y Septiembre de 1968, en Medellín (Colombia) la *IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. El tema de la misma –auspiciado por el Papa Pablo VI– fue “*La Iglesia en la transformación de América Latina a la luz del Concilio*”. ¿Dónde residió la novedad de Medellín? Mientras en las primeras reuniones del Episcopado latinoamericano –1955/1966– predominaron planteos que enfatizaban en el desarrollo y la integración de América Latina, en Medellín hubo un desplazamiento hacia la idea de la “liberación”, por vía de la teología y mediante la Teoría de la Dependencia.⁸

⁶ Acerca de cómo se agruparon los diferentes episcopados durante el Concilio puede consultarse Martha Cavillotti, “Hélder Cámara. La crisis en la Iglesia en América Latina”, en Revista **Historia de América en el siglo XX**, Buenos Aires, CEAL, 1985.

⁷ *Populorum Progressio*, 30.

⁸ En términos generales se trata de un conjunto de modelos y tesis que se propusieron explicar las causas del atraso de los países latinoamericanos y sus dificultades para alcanzar el desarrollo. Esta teoría fue impulsada primeramente por el economista cepalino Raúl Prebisch y se desarrolló principalmente entre 1950 y 1970. Se afirmaba que la dinámica propia de la relación centro-periferia reforzaba la situación de dependencia de los países latinoamericanos y subdesarrollados en general. Otros autores como Cardoso y

Claramente Medellín incorporó las propuestas conciliares y profundizó algunos temas de la *Populorum Progressio* al criticar al sistema capitalista imperante sobre los países latinoamericanos, subsumiéndolos en una situación de “violencia institucionalizada”. La acción pastoral asumida impulsó a obispos y sacerdotes a ejercer la concientización de los sectores populares, denunciando toda situación de injusticia y opresión contra éstos, así como, la de estimular la formación de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). En esta tarea se ponderaba como necesaria una práctica pluralista que fuera capaz de actuar conjuntamente con sectores no cristianos que asumieran un compromiso similar frente a la crítica realidad social de estos países. Tal compromiso debía manifestarse en la “opción por los pobres”, viviendo la pobreza espiritual y material. La injusticia social reinante era denunciada como una “situación de pecado” a la vez que se recordaba la “preferencia del cristiano por la paz” y los males que engendra la violencia.

Paralelamente se fueron acentuando ciertos rasgos clericalistas que esta vertiente del cristianismo liberacionista había criticado. Se trató, en todo caso, de un neo-clericalismo que batalló contra un enemigo redefinido y que rechazó la autonomización de la religión y la política tal como parecía exigirle una Iglesia que se había propuesto un proceso de secularización interna.

En el plano político, Medellín dio lugar a varias lecturas. Los sectores más radicalizados de la Iglesia latinoamericana creyeron hallar en este documento sólidos argumentos para definirse a favor de un cambio revolucionario en sus respectivos países. Se trató principalmente de agrupaciones sacerdotales y/o laicas que nacieron casi contemporáneamente: el MSTM (Argentina); el grupo Golconda (Colombia); ONIS (Perú) y otros. Desde posiciones más conservadoras se hubo de advertir, en cambio, acerca del riesgo de reducir el proceso de liberación del hombre al mero cambio de estructuras políticas y económico-sociales. Las mismas se fortalecieron más tarde, pues en el transcurso de la conferencia, la mayoría de los obispos moderados y conservadores aprobaron las conclusiones allí formuladas, ya que por ese entonces el lenguaje de la liberación todavía no era percibido como una amenaza.

Según Sebastián Politi se pueden identificar dos momentos fundamentales en la periodización del proceso de acelerados cambios que se produjeron en el catolicismo argentino de aquellos años: el momento de "compromiso temporal" (1960-1966) y el momento de "compromiso político" (1967-1973).⁹ El primero, se caracteriza por la ejecución de iniciativas de reflexión y adopción de nuevas prácticas pastorales a raíz del influjo recibido por el clima post-conciliar. Se empezó a cuestionar la aplicación automática de ideas procedentes del pensamiento europeo, principalmente francés, y se relejeron autores forjistas y revisionistas. La preocupación mayor se fue centrando en la promoción de los sectores trabajadores y a ellos se orientaron los campamentos de trabajo, los grupos misioneros, el trabajo social en villas de emergencia, etc.

Faletto y Gunder Frank acentuaron la impronta marxista de la Teoría de la Dependencia.

⁹ Sebastián Politi, **Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica**, Buenos Aires, Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda, 1992.

Grupos de laicos dependientes o autónomos de la jerarquía eclesiástica, equipos de reflexión, instituciones oficiales o semioficiales de la Iglesia, como la Juventud Obrera Católica (JOC); la Juventud Universitaria Católica (JUC)); la Juventud de Estudiantes Católicos (JEC); el Movimiento Rural de la Acción Católica (MRAC) y sacerdotes asesores de estas instituciones, constituyeron los sectores más activos de esta etapa. Sin embargo, es necesario aclarar que este “acercamiento a lo popular” no fue asumido con la misma convicción por todos los sectores de la Iglesia. Se trató fundamentalmente del impulso que asumieron los sectores jóvenes del laicado y del clero. El grueso de la jerarquía, en cambio, se mantuvo, en general, ajeno a este proceso. Los conflictos suscitados en numerosas diócesis del país con posterioridad al Concilio, entre obispos versus presbíteros y laicos, evidenciaron la profunda crisis que provocó en la iglesia argentina la aplicación del concilio.¹⁰

La única iniciativa episcopal importante de línea renovadora fue el Plan Nacional de Pastoral implementado a través de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), entre 1967-1973, y el Documento de San Miguel, hacia 1969. El 13 de mayo de 1966 el Episcopado nacional emitió una Declaración Pastoral con el título de “*La Iglesia en el período post-conciliar. Declaración Pastoral del Episcopado Argentino*”, en la que se expresaba la intención de iniciar una nueva etapa pastoral inspirada en la idea de renovación. Tres grandes objetivos resumían el espíritu de dicho documento:

*“1) Penetrarnos del Concilio. Asimilarlo por la reflexión y la interiorización de sus ideas y de su espíritu. 2) Consolidar y perfeccionar la forma comunitaria de la Iglesia y sus estructuras colegiadas: asamblea episcopal-presbiterio-consejo pastoral-estructuración y coordinación del laicado. 3) Fomentar una mayor apertura al mundo por parte del clero y laicado. Esto implica una mayor sinceridad en el fomento del espíritu de pobreza y de servicios. Para realizar este programa, la Iglesia en la Argentina debe acrecentar, en todos sus sectores y niveles la reflexión y el diálogo”.*¹¹

Sin embargo, insistimos en afirmar que más allá de este discurso pro concilio, la dificultad para asimilarlo se exhibía en las tensiones y los debates entre los distintos actores del campo católico que estaban en plena ebullición y donde el factor generacional fue una variable a tener en cuenta para comprender tanto las resistencias como las iniciativas más audaces.¹²

¹⁰ Por ejemplo los conflictos que se produjeron en Córdoba (1964); Mendoza (1965); San Isidro (1966) y Rosario (1969). Sobre el impacto y los conflictos en el escenario post-conciliar argentino consúltese, Claudia Touris, “Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada”, **Todo es Historia**, n° 401, diciembre de 2000, pp. 44-52. Y a modo de fuente sugerimos la lectura de la obra de Alejandro Mayol, Norberto Habegger y Arturo Armada, **Los católicos posconciliares en la Argentina**, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1970.

¹¹ Ver **Criterio**, n° 1501, 1966.

¹² Loris Zanatta afirma que el Concilio Vaticano II tuvo un efecto “terremoto” sobre la Iglesia argentina contribuyendo a socavar su basamento romano y tomista al mismo tiempo que habilitó a los sectores renovadores a legitimarse en la palabra del pontífice, mientras los sectores conservadores se aferraron a las posiciones sostenidas por la Curia romana. Véase Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, **Historia de la Iglesia**

Los obispos Zaspé, Marengo y Angelelli, estuvieron, entre aquellos miembros de Episcopado más sensibles a la idea de delinear una línea pastoral con activa participación laical. Acompañados por un grupo de destacados sociólogos, teólogos y pastoralistas dieron forma concreta a estas iniciativas a través del trabajo de la COEPAL. En base a esta concepción, –en abril de 1969– la Conferencia Episcopal Argentina reunida en San Miguel dio a conocer un significativo documento: “*Declaración del Episcopado Argentino, sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*”. Con mayores precisiones que en el documento anterior el capítulo sobre *Justicia* hacía referencias concretas a la situación argentina diciendo: “Comprobamos que, a través de un largo proceso histórico que aún tiene vigencia, se ha llegado, en nuestro país a una estructuración injusta. La liberación deberá realizarse, pues, en todos los sectores en que hay opresión: el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social”.¹³

Pronto se haría evidente que esta orientación no era apoyada por la mayoría de una jerarquía eclesial que no acompañó este proceso. De ahí, que entrara en crisis y fuera sepultada tras la asunción de Monseñor Tortolo –de inclinación integrista– al frente del Episcopado hacia 1970. Tal situación reforzaría la brecha abierta entre una jerarquía poco propensa a dar demasiado vuelo a los sectores que se amparaban en el clima post-conciliar para reorientar la Pastoral Popular y estos últimos, donde también existían posiciones diversas.

El segundo momento, que señala Politi, se caracterizó por la radicalización ideológica y política de los cuadros eclesiales. Las agrupaciones laicas, estaban en crisis –en parte por la cerrazón de la jerarquía– y atravesaban una situación de emigración de una parte considerable de sus cuadros hacia agrupaciones políticas, principalmente hacia el peronismo. El protagonismo, en esta etapa, correspondería, entonces, a un sector del clero nucleado en torno al (MSTM).

Para Christian Smith una de las consecuencias más significativas de Medellín fue la aparición de colectivos sacerdotales como el MSTM.¹⁴ Sin embargo, mayor peso para la constitución del mismo tuvo el “*Mensaje de 18 Obispos para el Tercer Mundo*” aparecido en agosto de 1967 y promovido por Monseñor Hélder Cámara, Arzobispo de Olinda y Recife. Allí, se intentaba ofrecer una “respuesta al clamor de los pobres” y se exigían los derechos que la *Populorum Progressio* reconocía a los países subdesarrollados. Crítico hacia el sistema capitalista pero también contra los colectivismos totalitarios se pronunciaba por un socialismo de tinte cristiano.

Asimismo, es significativo tener en cuenta que el clero diocesano de Buenos Aires y de otras ciudades del país venía promoviendo desde mediados de los años 1950 una serie de reuniones que tomaron una formalidad mayor en los años previos al

Argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.

¹³ Conferencia Episcopal Argentina, *Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, San Miguel, 21-26 de Abril de 1969, Buenos Aires, 1969.

¹⁴ Ver C. Smith, op. cit.

concilio y cuya experiencia en materia de debates y puesta en práctica de nuevas experiencias pastorales, a nivel parroquial, debe considerarse como uno de los antecedentes del surgimiento del MSTM.

Tras conocerse el documento impulsado por los *18 Obispos del Tercer Mundo*, un grupo de 270 sacerdotes argentinos envió a fines de ese mismo año un mensaje de adhesión, llegando a más de 400 los adherentes a comienzos del año siguiente.¹⁵ Fue en estos inicios que los periodistas comenzaron a llamar al grupo “Sacerdotes del Tercer Mundo” pero muy pronto ellos mismos prefirieron definirse como “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”. El número creciente de adhesiones al citado documento, convenció a varios sacerdotes en darle organicidad a estas inquietudes para lo cual se fijó fecha para la primera reunión a nivel nacional, la misma se realizó el 1 y 2 de mayo en Córdoba. Fue la constitución formal de MSTM. En este encuentro el grupo manifestó la intención de llevar a la práctica las directivas de Medellín. Se establecieron también las bases organizativas sin formalidades estrictas y articuladas a partir de las características de cada diócesis.¹⁶

Nos interesa especialmente explicar la relación entre la concepción religiosa y las definiciones políticas del MSTM. Aún cuando, en muchos momentos de su actuación, la terminología del discurso tercermundista parece no diferenciarse demasiado de la utilizada por algunas agrupaciones políticas, no debería soslayarse que su procedencia es religiosa. Privilegiamos la idea de que la relación primera del MSTM con la política devino como una consecuencia de su concepción profética de la función sacerdotal. Los sacerdotes para el Tercer Mundo (STM) asumieron expresamente un rol profético, siguiendo la tradición del Antiguo Testamento en la que los líderes espirituales del pueblo judío más que entregarse a la liturgia denunciaban las contradicciones e injusticias de la situación política reinante. La resolución de estas instancias, correspondía, sin embargo, en el futuro a Dios. Los STM, en cambio, consideraron que había que ingresar en la “construcción del reino”, es decir, en la política. Denunciaron “proféticamente” los males inherentes al modo de producción capitalista, así como, a la dictadura de la Revolución Argentina y llegaron a la conclusión de que el socialismo “a la manera de Perón” debía ser el camino a seguir.

Según Ignacio Elacurría, América Latina fue uno de los lugares históricos más propicios para el surgimiento de utopistas proféticos y de profetas utópicos, y el desarrollo de movimientos revolucionarios y de la Teología de la Liberación su constatación más notable. Utopía y profetismo habrían operado como una dialéctica en la cual: “La profecía es pasado, presente y futuro, aunque es sobre todo presente de cara al futuro y futuro de cara al presente. La utopía es historia y metahistoria, aunque es

¹⁵ Según estimaciones extraídas del Anuario Pontificio y de las Estadísticas de la Iglesia argentina elaboradas por N. Rosato para 1970 el número de sacerdotes diocesanos (2.765) y religiosos (3.130) ascendía a 5.895. Los adherentes al MSTM habrían representado casi un 9% del clero argentino, correspondiendo un 14% al clero diocesano y sólo un 3,5% al clero religioso. Ver José Pablo Martín, **Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino**, Buenos Aires, Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda, 1992.

¹⁶ Ver Gustavo Pontoriero, **Sacerdotes para el Tercer Mundo: “el fermento en la masa” (1967-1976)**, Buenos Aires, CEAL, 1991, 2 volúmenes.

sobre todo metahistoria, nacida sin embargo, de la historia y remitente inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización”.¹⁷ Podría decirse, siguiendo este razonamiento que las acciones proféticas fueron el método, mientras que el imaginario liberacionista fue la utopía que iluminó el horizonte del MSTM.

Tanto en la tradición judía como cristiana la Historia es concebida como “historia de la salvación” y como tal -afirma Löwith- era un asunto de profetas y predicadores. Subyace aquí, la idea de un fin, una meta, un sentido último que no niega la importancia de los acontecimientos particulares, más bien sostiene trascenderlos. La dimensión temporal de esta meta sería un futuro escatológico que bascula entre la espera y la esperanza invirtiendo la significación griega de la Historia que la concebía de manera circular y repetitiva, “según la concepción judeocristiana de la historia, el pasado es una promesa de futuro. Como consecuencia, la interpretación del pasado se convierte en profecía al revés: presenta al pasado como una ‘preparación’ razonable del futuro [...]”.¹⁸

De Jerusalén a Roma o de la religión a la política

A lo largo de la prolífica producción escrita del MSTM encontramos referencias a la cuestión profética como un aspecto fundamental a la hora de explicar en qué consiste la función sacerdotal. Entre toda aquélla, optamos en este caso por detenernos en un escrito titulado “Profetismo y Política”, aparecido en el boletín *Enlace* nº 10 de 1970,¹⁹ y cuya autoría corresponde al entonces sacerdote mendocino Rolando Concatti -uno de sus intelectuales más destacados-, para analizar algunas de sus principales ideas.

Si bien el profetismo que sostienen los STM es el profetismo resignificado por la tradición cristiana, se reconoce su origen en el Antiguo Testamento, es decir, en la tradición judía. Ante todo se partía de la definición de que Jesús era visto como un profeta por sus contemporáneos y que había invertido las jerarquías existentes en la sociedad judía a favor de los profetas y del pueblo sencillo, en detrimento de los sacerdotes, los doctores y los escribas. ¿Qué aspectos de los antiguos profetas reivindicaba el MSTM? En primer lugar, se rescataba el hecho de que el profetismo en el Antiguo Israel no estuvo asociado a ninguna institución como los reyes y los sacerdotes. Se trató más bien de un "movimiento" de personalidades excepcionales que representaban la palabra "actualizada" de Dios, sus interpelaciones y sus promesas. El profeta no era un adivino sino alguien que hablaba del presente pero mirando hacia el

¹⁷ Ignacio Elacurria, “Utopía y Profetismo”, en Ignacio Elacurria y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación*, Valladolid, Editorial Trotta, 1990, p. 394.

¹⁸ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p 19.

¹⁹ El MSTM publicaba un boletín interno titulado *Enlace*, que fue el medio de comunicación más visible entre sus miembros. Se imprimieron 28 números bimestrales entre septiembre de 1968 y junio de 1973. Su primer director fue Alberto Carbone, quien a partir de mayo de 1971 fue reemplazado por Miguel Ramondetti. La edición se realizó primeramente en Buenos Aires y posteriormente en Corrientes.

futuro y anunciaba el porvenir descifrando las opciones del presente. En cierta forma podría verse al profeta como a un "traductor" del "imperativo divino" sobre la Historia.

Por otro lado, se enfatizaba en el doble rol de los profetas: un rol espiritual que no implicaba reemplazar a los sacerdotes sino denunciar el incumplimiento de la Ley de Dios; y un rol político que se evidenciaba en una tarea de esclarecimiento sobre la correspondencia entre una opción política determinada y el "plan de Dios", "Hombre de tareas contradictorias, es *a la vez* el que señala la extrema trascendencia de Dios y su extrema inmersión en la historia, el que defiende la santidad sin mezclas de Dios, y su derecho a mezclarse en la turbia historia de los hombres [...]".²⁰ Este doble rol es el que enfrentaba al profeta con los poderes establecidos, porque -a criterio de los STM-"el tema central de casi todos los profetas es la justicia."²¹ Además, según Concatti, "Profecía, justicia y martirio, forman una ecuación trágica que se repite a lo largo de la Biblia y que Jesús no hará sino confirmar llevándola a plenitud [...]".²² Desde esta lectura, el profeta tampoco era un teórico, ni hablaba con alusiones sino que era aquel que hacía denuncias concretas. Por último, el profeta también era el que traía un mensaje de esperanza porque era el que afirmaba que "las esperanzas mesiánicas serán cumplidas, que la justicia se impondrá, que la Liberación total llegará pese a todo y contra todo".²³

Sin embargo, algunos estudiosos del pensamiento judío señalan una mayor complejización de esta noción al proponer una distinción entre las implicaciones de la idea de esperanza y la de promesa. Mientras la primera implica una idea hacia adelante de lo que se impondrá inexorablemente como destino; la segunda, por el contrario es de naturaleza más fugitiva e inasible. Se trata de una espera que está allí y no está allí al mismo tiempo. Es una espera activa, errante, en búsqueda.²⁴ A su vez, la esperanza no elimina el tránsito por los partos dolorosos de la historia. Empero, además de rescatar el profetismo de la tradición judía se apuntaba fundamentalmente a enfatizar que éste también estaba presente en el cristianismo desde su nacimiento y que por diversos factores se había diluido hasta su recuperación por el Concilio Vaticano II.

¿En qué consistía, en cambio, el profetismo de la Iglesia según la perspectiva tercermundista? El problema que a los STM les interesaba desentrañar era si el ministro de la Nueva Alianza es primariamente un sacerdote. La respuesta elaborada es segura y contundente al respecto: el ministro es *también* un sacerdote. Es decir, que esta definición los llevó a redimensionar la función profética ya que desde su óptica fue el propio Jesús quien instituyó un ministerio profético. Es sintomática sobre esta cuestión

²⁰ Rolando Concatti, "Profetismo y Política", en *Enlace*, n° 10, mayo de 1970, p. 1. El subrayado es original.

²¹ *Ibid*, p. 2.

²² *Ibid*, p. 3.

²³ *Ibid*, p. 3.

²⁴ Véase Ricardo Forster y Diego Tatián, **Mesianismo, Nihilismo y Redención. De Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamín**, Buenos Aires, Altamira, 2005. Sobre la secularización del mesianismo judío y su relación con los movimientos libertarios de entreguerras en Europa puede consultarse el sugerente libro de Michel Löwy, **Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A study of elective affinity**, London, The Athlone Press, 1992.

la visión crítica que retrospectivamente iban a elaborar al respecto algunos STM, quienes reconocían que inicialmente se propusieron una inserción en ámbitos populares que privilegió la acción social sobre la asistencia religiosa de los habitantes de esos lugares. Si bien tales acciones fueron muy valoradas por los sectores sociales relegados con los que se relacionaron pronto se les hizo evidente que tales grupos esperaban también, que los sacerdotes que por elección propia habían decidido vivir con ellos los asistieran espiritualmente. Es decir, que junto a la promoción de una junta de delegados barriales para gestionar reivindicaciones ante el Estado, dichos pobladores exigían a los STM, la construcción de capillas, la celebración de misas, bautismos, la bendición de imágenes y otras prácticas sacramentales que éstos parecían haber descuidado, impulsados en su concepción profética.²⁵

El propio Concatti reconocía la dificultad que suponía plantearse esta disyuntiva cuando afirmaba:

*“No es el momento para entablar esta discusión, pero personalmente creo que uno de los callejones sin salida en que nos seguimos encontrando es la obsesión por centrar todo en torno a lo que es no es sacerdotal. Y puestos en este planteo la cuestión no tiene salida porque efectivamente el sacerdote está esencialmente dirigido al culto, a la liturgia, a lo sagrado, a la santificación sacramental. Y es preciso hacer mil estiramientos del concepto de sacerdote para ‘conceder’ que él es también un misionero, también un pastor, también un profeta. Pero el monopolio de los sacerdotes sigue vigente”.*²⁶

Aún así se insistiría en que el ministerio sacerdotal instituido por Jesús es un ministerio profético. Y tres eran las características primordiales señaladas en el profetismo cristiano con el que se identificaban los STM: toda la Iglesia es profética; el profetismo de la Iglesia es "católico", universal y ecuménico; y el profetismo de la Iglesia es misionero y tiende al profetismo político.²⁷ Las dos primeras, encierran la idea de una Iglesia circular que se abre al mundo no para anunciar la irrupción de Dios en la Historia –como los antiguos profetas– pues ésta ya se habría realizado, sino que se trata del mensaje de una Iglesia que "es coherente con la denuncia y la promesa profética, con todo lo que en la historia es combate por la liberación y la salud total del hombre; es decir, con la realización de las promesas mesiánicas".²⁸ La salvación no quedaría reducida a un solo pueblo sino que la Iglesia se expresaría como “la ‘apertura’ de la sinagoga a todos los hombres” tal como lo habrían anunciado profetas como Isaías, Jeremías y Ezequiel. La última característica es la que nos despierta mayor interés. En esto, el MSTM consideraba que no hacía otra cosa que apelar al rescate de la "más antigua y pura tradición de la Iglesia".²⁹

²⁵ Tales interpretaciones eran compartidas por Jorge Vernazza, Miguel Ramondetti y José Meisegeier (s.j.) y se desprenden de entrevistas que les realizara personalmente.

²⁶ Rolando Concatti, "Profetismo y Política," *Enlace*, n° 10, mayo de 1970, p. 3.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

Como otros movimientos reformadores surgidos en el interior de la Iglesia católica la apelación a la renovación y a la depuración de aquellos elementos que por algún motivo ya no resultaban identificatorios para estos grupos, se hacía invocando una vuelta al pasado. Desde esta perspectiva, no se trataba, sin embargo de una aspiración a retornar al régimen de neo-cristiandad o a un cristianismo medieval tal como añoraban los integristas, sino por el contrario, se trataba de un pasado que aunque también cargado de elementos míticos se configuraba en su imaginario como una comunidad de iguales donde el poder material y simbólico eran compartidos. La dificultad del tiempo presente estaría dada –según esta lectura– por la paradoja de asumir la profecía en un mundo secularizado. En ese mundo, la política es el instrumento por excelencia que permite a la sociedad construir y proyectar su "destino". Parecería, entonces, que desde la óptica del MSTM sólo el desplazamiento al campo político permitiría la realización plena de la función profética. Si hay un momento histórico donde la profecía adquiere poderosa significación es en las épocas de crisis entendida ésta como la tensión entre un universo en extinción y otro a punto de nacer. Por lo tanto, lo que subyace en esta idea es que la irrupción del profeta en el campo político exige una identificación con el orden nuevo, revolucionario y cuya inminente emergencia se está anunciando.

Ciertamente, esta argumentación que aparece en varios textos y definiciones del MSTM conlleva el riesgo de provocar un debilitamiento o casi una disolución de la función religiosa en la función política y constituye –a nuestro criterio– un aspecto relevante a los efectos de explicar su crisis final. El mismo Concatti señala las diferencias entre la profecía y la política:

“la política tiende por naturaleza a conquistar el Poder, a arrebatarse la autoridad y la fuerza que permitan implantar, pacífica o coactivamente un orden nuevo, un sistema social diferente. Ingresar en la lucha por el poder, en la toma y en el ejercicio del poder. La profecía, por el contrario, aunque denuncia el poder establecido, y aunque motiva la lucha por la conquista del poder no es en ella misma un intento de ejercicio del poder. Ella, es por una parte, respetuosa del poder político, al que considera suficientemente adulto y legítimo como para exigirle un orden social humano; y al mismo tiempo ella es libre como para poder criticarlo y denunciarlo ante nuevas circunstancias”.³⁰

Sin embargo, como veremos a continuación esta diferencia entre ambas no pudo ser sostenida por el MSTM ni en el terreno del discurso ni en el terreno de las prácticas. Si la elección de un tono profético disminuía las posibilidades de introyectar una perspectiva secularizante al interior de esta corriente del catolicismo su fusión con la política potenciaría su perfil neo-integralista. Si el profetismo bíblico era un profetismo político anclado en la función religiosa, el profetismo cristiano de corte tercermundista se desplazaría hacia la órbita secular ante el reconocimiento de que la política era el único medio propio del mundo moderno a través del cual podía trazarse un proyecto colectivo con el objeto de transformar la sociedad. De ahí, que quedara planteada la

³⁰ Ibid.

pregunta sobre los alcances del profetismo como el de los riesgos que implicaría a los sacerdotes el desafío de la política y sus exigencias concretas.

La opción por el peronismo

¿Cuáles eran las aristas de la política argentina por las que el MSTM se veía impulsado a actuar "proféticamente"? Hacia 1967, año en que se conformó el MSTM, el país estaba gobernado por el General Juan Carlos Onganía. Mientras un sector del catolicismo contribuía a legitimar dicho gobierno, el MSTM se sumó al mayoritario frente social que a partir del Cordobazo haría tambalear las bases del ensayo "burocrático-autoritario".

Las intervenciones más significativas del MSTM hacia sus comienzos se produjeron en diciembre de 1968 al dirigir una carta al presidente Onganía contra el "*Plan de Erradicación de Villas*" y al negarse a efectuar las celebraciones navideñas como señal de protesta ante la crítica situación social que vivía el país. Otras formas de intervención del MSTM fueron los comunicados o declaraciones respecto a diversos hechos de la vida nacional que conmovían a la opinión pública (por ejemplo: el Cordobazo o el secuestro y asesinato de Aramburu). También era frecuente su participación en actos de protesta, ayunos, ollas populares, ocupaciones de fábricas e ingenios. Todas estas acciones eran definidas como "gestos proféticos" contra el gobierno militar y marcaron el tono presencia cada vez más visible en la escena pública.

El año 1970 fue uno de los momentos más conflictivos en la historia del MSTM por su disputa en varios frentes: el gobierno, la jerarquía y los medios periodísticos. El secuestro y asesinato del general Aramburu sacudió al país. Sus autores, los Montoneros, eran jóvenes de origen católico que habían tenido vinculación con algunos miembros del MSTM. Encendidas acusaciones recayeron sobre el grupo sacerdotal, responsabilizándolo de la incitación a la violencia y se detuvo a uno de sus integrantes. El año 1970 marcó también el inicio de un fuerte debate interno en torno a la posibilidad del regreso de Perón a la Argentina y a cómo evaluar al peronismo entre las opciones políticas viables para nuestro país.

En sus primeras fundamentaciones políticas el MSTM se había pronunciado a favor de un proyecto político de tinte socialista en el que se resaltaban los siguientes rasgos:

"-Una sociedad en la que todos los hombres tengan acceso real y efectivo a los bienes materiales y culturales.

-Una sociedad en la que la explotación del hombre por el hombre sea considerada como el delito más grave.

-Una sociedad cuyas estructuras hagan imposible esa explotación".³¹

³¹ Ver Documento "*Nuestra Reflexión*" enviado a los obispos en respuesta a la Declaración de la Comisión Permanente de Episcopado referida al Movimiento, Goya 11 de octubre de 1970, en Domingo Bresci (comp.), **Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria**, Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco"-CEHILA, Buenos Aires, 1994, pp. 111-162.

Se trataba de un socialismo caracterizado como nacional, popular, latinoamericano, humanista y crítico. Sin embargo, tras estas definiciones confluían en el MSTM distintas posiciones frente a la cuestión política. En primer término, podría establecerse una distinción entre dos líneas que llamaremos, por un lado, profética propiamente dicha, y por otro lado, identificamos una línea que se inclinaba hacia la participación política.

La línea profética, enfatizaba en mantener el perfil crítico y denunciante 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 tampoco 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. Según Gustavo Ortiz, esta posición pastoralista se sostenía a partir de un acento puesto en la función profética como acción concientizadora sobre amplios sectores sociales y sobre la advertencia de los riesgos de que lo religioso se subsumiera en lo político.³²

Por su parte, dentro del grupo pro-política 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.³³ La fracción contraria a la vinculación MSTM-peronismo consideraba que éste –por su naturaleza policlasista y reformista– 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 ejemplo, Ramondetti). 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 (por ejemplo, Concatti y Dri).

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 (por ejemplo, Mugica y los “curas villeros” de la Ciudad de Buenos Aires). Para éstos, la contradicción principal en la realidad política nacional era la contradicción elite-pueblo, equiparable a la contradicción nación-imperio. El objetivo era la liberación nacional que debía ser dirigida por el pueblo, al que se identificaba como peronista y católico.

La apelación al pueblo parece relacionarse con dos aspectos principales. Uno histórico, que parte de la autocrítica por el rol jugado por la Iglesia en el golpe de 1955 y otro teológico, que está referido a la noción de Iglesia como "Pueblo de Dios" elaborada por Vaticano II. La opción peronista se justificaba, entonces, "porque el pueblo es peronista" y porque el pueblo habría adquirido organización y cohesión a partir del peronismo, y de su líder natural el general Perón. Fue en el III Encuentro

³² Gustavo Ortiz, “La ‘teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo (Apuntes para una discusión)”, *Pucará*, Cuenca, enero de 1977, n° 1, pp. 56-71.

³³ Para la caracterización de estas líneas internas pro-política del MSTM adoptamos la que propone José Pablo Martín, *Movimiento de Sacerdotes...*, op. cit.

Nacional realizado en Santa Fe, en Mayo de 1970, cuando el MSTM comenzó a inclinarse mayoritariamente por 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”.³⁴ Este planteo se profundizó y se difundió en un libro de gran divulgación entre los adherentes al MSTM -hacia los años 1971 y 1972-, “*Nuestra opción por el peronismo*”, cuya autoría corresponde también a Rolando Concatti.

En este libro se procuraba explicar que en la Argentina un socialismo nacional de carácter revolucionario sólo podía ser encarnado por el peronismo. Tres son las razones a través de las cuales el MSTM justificaba su “opción por el peronismo”: el peronismo era visto como una opción entre fuerzas sociales, como un movimiento y porque “objetivamente” representaba a los trabajadores, es decir a lo nacional y a lo popular.³⁵ Al ser el peronismo un movimiento policlasista encerraba, sin embargo, contradicciones percibidas como “errores” factibles de ser corregidos: la ausencia de una ideología; sus rasgos de verticalismo y paternalismo observables en la estructura del Partido Justicialista y el espontaneísmo como método, que favoreció su derrocamiento en 1955.³⁶

Se detectaban nuevos factores o nuevos grupos que aunque no provinieran directamente del peronismo podían aportarle a éste el caudal de renovación y dinamismo necesarios para “la Revolución que hay que hacer”. Los gremialistas combativos, la juventud, los grupos armados, los intelectuales y los sectores progresistas en general, que eran para Concatti los verdaderos protagonistas de esta nueva coyuntura, “*No bastan las condiciones objetivas para la revolución. Son indispensables al mismo tiempo, las condiciones subjetivas, de rechazo del sistema imperante y de expectativa impaciente del cambio a realizar. Y estos grupos a los que aludimos cumplen aquí un papel irremplazable*”.³⁷ En cuanto al MSTM, Concatti afirmaba: “*no puede permanecer en la indefinición o en la indecisión política [...] A nivel político nadie tiene privilegios; y nadie puede combatir desde una colina distante, sino mezclado en la polvareda y con los riesgos de todo el mundo. La realidad prueba que la mayoría de los miembros del Movimiento han aceptado esas condiciones de la lucha. Y se definen claramente por el Peronismo*”.³⁸

Los STM actuaron en cierto sentido de manera similar a Perón dado que si bien tenían presente las profundas contradicciones existentes en el justicialismo, privilegiaron la suma de todas las fuerzas posibles contra los militares dejando para más adelante los esclarecimientos ideológicos. Se afirmaba entonces que

³⁴ MSTM, Comunicado del Tercer Encuentro Nacional, Santa Fe 1 y 2 de mayo de 1970, en Domingo Bresci, op. cit., p. 99.

³⁵ Rolando Concatti, **Nuestra opción por el peronismo**, Mendoza, MSTM, 1972.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid, pp. 109-110. El resaltado corresponde al texto original.

³⁸ Ibid, p. 112. El resaltado corresponde al texto original.

*“La socorrida argumentación de que Perón ‘da manija a todos’ se transforma así más que en un signo de indefinición –como se pretende–, en un signo de clara definición: el Peronismo no es este o aquel grupo, sino todos en la medida en que sirvan al combate popular. Y este criterio –difícil y exigente– es el que se impone a cada grupo de vanguardia”.*³⁹

Esta definición por el peronismo expuso al MSTM a todo tipo de críticas por parte de los sectores más conservadores de la Iglesia, pero también de aquellos que se alarmaban por lo que consideraban como acciones atentatorias contra el sentido de autoridad de la institución. Así, desde la revista *Estudios*, el jesuita Enrique Laje advertía sobre los peligros de extremar los argumentos a favor de una concepción de la Iglesia pensada exclusivamente sobre la noción de comunidad de fieles y de Pueblo de Dios:

*“El movimiento de desclericalización puede llevar a borrar las fronteras de la diversidad de funciones y a olvidar la diferencia esencial entre el sacerdocio universal de los fieles y el sacerdote ministerial. La reacción contra el paternalismo clerical puede terminar en la negación de toda autoridad legítima. El rechazo de un juridismo exagerado puede llevar a la negación de todo lo jurídico y de toda la ley. La afirmación unilateral de la libertad del Espíritu y de lo carismático puede llevar a cuestionar todo lo institucional y la jurisdicción de la Jerarquía. Por último, la exaltación de la Iglesia local y la búsqueda de una expresión de la fe en la propia cultura, por otra parte legítimas, pueden llegar si no se tiene cuidado a destruir, e incluso a hacer imposible la unidad de la Iglesia”.*⁴⁰

Pocos meses más tarde el mismo Laje insistiría frente al fenómeno del profetismo en la Iglesia argentina señalando su propensión a no aceptar la estructura de la Iglesia, al mismo tiempo que lo hacía con su novedosa masividad y sus intenciones no cismáticas. Sólo el diálogo y la obediencia podrían evitar –en su opinión– males mayores derivados de la actitud profética.⁴¹ No reparó este observador en percatarse que el profetismo tercermundista no estaba exento de rasgos de clericalismo contrapuestos a su prédica igualitarista.

La situación política de 1973 evidenciaría con toda claridad este protagonismo político que el clero tercermundista venía desempeñando cada vez con mayor notoriedad. Es en este marco que Jorge Mejía reflexionaba, desde las páginas de *Criterio*, acerca de la politización de un sector del clero que, sin embargo, se definía desde esta tribuna como minoritario en cuanto a este rasgo. Sin negar la condición de hombres políticos que involucraba también a los sacerdotes se detenía Mejía en aquellos

³⁹ Ibid, pp. 121-122.

⁴⁰ Enrique Laje, “Crisis de autoridad en la Iglesia”, *Estudios*, n° 611, junio de 1970, p. 30.

⁴¹ “¿Puede ser un buen profeta el que con su palabra y su acción desencadena una dinámica que de hecho lleva al odio y a la subversión violenta aún cuando lo que aparece como fin es la promoción de un orden social más justo? ¿O el que con su palabra y con su acción de hecho contribuye a la consolidación de situaciones de injusticia aun cuando lo que aparece es una preocupación por el orden y la paz?”, Enrique Laje, “¿Profetismo en la Iglesia?”, *Estudios*, n° 614, septiembre de 1970, p. 19.

que promovían acciones partidistas, lo cual implicaba asumir una actitud militante que derivaba en opciones y conflictos. Analizaba críticamente tres ejemplos que demostraban el estado de nociva politización asumida por algunos sacerdotes: el caso del grupo de curas tercermundistas recientemente escindidos del MSTM no genuinamente por cuestiones de ortodoxia doctrinaria, sino por ortodoxia política peronista; el del sacerdote nombrado delegado interventor de la Facultad de Filosofía y Letras ejerciendo una función más política que cultural; y por último, el de las solicitadas y avisos fúnebres de reconocimiento a un sacerdote fallecido por parte de grupos de ultraderecha nacionalista. Todo este cuadro era en sí mismo el fiel reflejo de un equivocado rumbo donde lo religioso se fusionaba con lo político, desviándose de su función primera y exclusiva, actuar en la esfera de la fe, la creencia y la vida religiosa de los fieles.

Sin embargo, todas estas opiniones críticas no fueron escuchadas. Las acciones proféticas habían dado paso, en la porción mayoritaria del MSTM hacia una opción política partidaria que destapó la caja de Pandora no sólo en su interior, sino en la sociedad argentina en su conjunto, atravesada por el mismo dilema derivado de la opción peronista.

Los profetas de un desenlace trágico

Al regresar al país tras casi dieciocho años de exilio, Perón se proponía dar una respuesta a la grave crisis política en la que estaba inmerso el país a través del modelo de "democracia integrada". Por un lado, Perón procuró restablecer la concertación obrero-patronal mediante el Pacto Social. Por otro, –y este es tal vez el aspecto más novedoso del Perón de la tercera presidencia– concibió al parlamento como el ámbito más adecuado para la resolución de los conflictos.

Sin embargo, el peronismo se debatía en un crudo enfrentamiento entre sectores que contrariamente descreían de la efectividad de la "democracia formal." Finalmente, también evaluó Perón la necesidad de modificar su política hacia las Fuerzas Armadas y asegurarse su subordinación a las autoridades constitucionales. Evidentemente, la "táctica" dejaba su lugar a la "estrategia" pues ya no necesitaba el experimentado caudillo exhibir la faceta combativa que le reclamaban los sectores de la "Tendencia".

El 6 de diciembre de 1972 por iniciativa del sacerdote Carlos 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, Perón 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, respondió a las preguntas planteadas por los STM. El grado de generalidad, indefinición y/o ambigüedad de las respuestas proporcionadas por Perón hizo que muchos de los participantes se sintieran defraudados pero ello no torció el rumbo de la opción política asumida por la mayoría.

El sacerdote Luis Farinello quien asistió a dicho encuentro recordaba retrospectivamente sus impresiones sobre este episodio:

“Uno esperaba encontrar un Perón revolucionario, y apareció en pijama con pantuflas diciendo; ‘Hola muchachos’ Un hombre ya mayor se sentó y habló [...] para mucha gente los defraudó, porque Perón decía ‘no muchachos [...] el péndulo del reloj se va a un lado, al otro, pero en medio está la verdad, no se vayan [...] la gente los quiere como sacerdotes, no los quiere como revolucionarios, como violentos [...]’.”⁴²

Otros sacerdotes asistentes al encuentro con el líder tenían menos expectativas que Farinello, pues más que en Perón apostaban a redefinir la orientación del movimiento peronista hacia posturas más de izquierda que las que efectivamente aquél estaba dispuesto a impulsar. Tal era el caso de los sacerdotes del interior inscriptos en posiciones pro-montoneras o cercanas al Peronismo de Base.

Tras la caída de Cámpora, Perón reafirmó las “Veinte Verdades del Justicialismo” como una forma de frenar los desbordes ideológicos de los sectores más radicalizados. Por otra parte, si aún hallamos en sus discursos elementos en apariencia comunes al lenguaje utilizado por el tercermundismo, ellos están totalmente vaciados del contenido anhelado por aquellos que consideraban a Perón como el líder natural que habría de conducir al país hacia el Socialismo Nacional.

“El justicialismo es nuestro socialismo” también había argumentado Perón frente a los STM en una respuesta que satisfizo a pocos. 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 ideario inicial y el que les ofrecía el peronismo.

Una vez el peronismo en el 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”.⁴³ Se trataba de los grupos pertenecientes a las diócesis del cinturón industrial y del interior en general. Otra, fue en cambio, la interpretación que de la misma coyuntura hicieron 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

⁴² Testimonio de Luis Farinello, en Pedro Brieger, “Sacerdotes para el Tercer Mundo, una frustrada experiencia de evangelización”, **Todo es Historia**, n° 287, mayo de 1991, p. 11.

⁴³ Ver Boletín *Enlace*, n° 27, 1973.

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".⁴⁴

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 mayo de 1974, Carlos Mugica, uno de los máximos referentes del MSTM capitalino fue asesinado por la Triple A. Sus aspiraciones algo tardías de tender un puente entre las dos facciones extremas del peronismo fracasaron estrepitosamente como quedó demostrado tanto por su destino final como por el estado de crispación y de violencia que se vivió durante su sepelio entre las distintas facciones de peronismo que se acusaban mutuamente de su muerte.

En 1975, el grupo de Capital, golpeado por la pérdida de Mugica y el fallecimiento de Perón se replegó a una posición política legitimadora del gobierno de Isabel Perón y publicó el libro *"El Pueblo ¿Dónde está?"*, en el que se advierte el desplazamiento gradual que ha venido operándose en el MSTM desde un trayecto que recorrió el socialismo revolucionario; el peronismo revolucionario y el peronismo nacional-popular, aunque no como un proceso lineal puesto que dichas tendencias ya estaban presentes en el MSTM desde su nacimiento.⁴⁵

El verticalismo político de los STM de Buenos Aires se correspondía a su vez con un verticalismo 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 eclesial, rechazada por el grupo anterior.

La "opción por el peronismo" expuso pues descarnadamente las tensiones existentes en el MSTM desde su origen, y lo que había podido contenerse durante la etapa profética, que coincidió con sus ataques 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.

Esa crisis estalló en el VI Encuentro Nacional realizado en Córdoba en Agosto de 1973, llevando al MSTM a su virtual desaparición de la arena política. Continuaron sí las reuniones de sus miembros, a nivel regional, pero ya no se emitieron documentos conjuntos.

En su esfuerzo por circunscribirse a lo organizativo retomando su función crítica y de ligazón más directa con sus bases, los sorprendió el golpe militar del 24 de marzo de 1976, que sin duda inauguraría un "nuevo orden" aunque muy diferente del anunciado por el profetismo tercermundista.

⁴⁴ MSTM-Capital: "Sacerdotes para el Tercer Mundo, hoy", en **Boletín del CIAS**, n° 16, mayo de 1974.

⁴⁵ Sobre cómo se combinaron las distintas tradiciones ideológico-políticas en el MSTM puede verse Claudia Touris, "Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del MSTM", **Prismas. Revista de Historia intelectual**, n° 9, 2005, pp. 229-239.

Consideraciones finales

Aún cuando en muchos momentos de su actuación la terminología del discurso tercermundista no pareció diferenciarse demasiado de la utilizada por las agrupaciones políticas, no debería soslayarse que su procedencia es religiosa. Partimos de la idea de que la relación primera del MSTM con la política fue, en buena medida, una consecuencia de su concepción profética de la función sacerdotal. Los STM asumieron expresamente un rol profético, siguiendo la tradición del Antiguo Testamento en la que los líderes espirituales del pueblo judío más que entregarse a la liturgia denunciaban las contradicciones e injusticias de la situación política reinante.

A partir de la singular síntesis de la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento –descrita en el texto–, los STM asumieron un rol profético que acentuó su perfil activo en la esfera pública, en detrimento de las facetas más apegadas a los aspectos rituales de las prácticas sacerdotales.

Paradójicamente, la denuncia profética, suspicaz y enemiga del poder, conllevaba la idea de que había que “construir el reino”, es decir ingresar a la escena política con el objetivo de erigir un orden nuevo signado por la liberación. Al asumir el desafío planteado por el mundo secularizado se concluyó que sólo la política era el medio exclusivo a través del cual podían impulsarse los proyectos transformadores. Traducido a la realidad histórica del momento esto significaba oponerse al “bloqueo tradicionalista” de la Revolución Argentina y más aún: exhibir los males inherentes al modo de producción capitalista concluyendo que el socialismo “a la manera de Perón” era el trayecto que debía seguir inexorablemente el “pueblo” argentino.

El profetismo inicial del MSTM, reticente a las identificaciones políticas partidarias y al poder en general, se fue corriendo hacia prácticas políticas que lo identificaron cada vez más con la de una sola fuerza política.

Paralelamente se fueron acentuando ciertos rasgos clericalistas⁴⁶ que esta vertiente del cristianismo liberacionista había criticado. Se trató, en todo caso, de un neo-clericalismo que batalló contra un enemigo redefinido y que rechazó la autonomización de la religión y la política tal como parecía exigirle una Iglesia que se había propuesto un proceso de secularización interna.

Pensamos que la existencia de una sociabilidad compartida con otras agrupaciones ideológico-políticas (partidos, organizaciones juveniles, armadas, etc.) condujo a que el MSTM fuera redefiniendo algunas de sus ideas y prácticas sociales con el riesgo de perder la especificidad propia de su concepción religiosa, impregnándose de la proveniente del universo político, principalmente del peronismo. Tales intersecciones acaecidas en el campo de las ideas y en el terreno de las prácticas, nos permite afirmar que el trabajo social realizado por el MSTM fue modificando su percepción de los hechos vividos, tanto como de sus acciones, a partir de su vinculación

⁴⁶ Entendemos el clericalismo como la intromisión del clero en la esfera política y la órbita del Estado o bien la pretensión de las autoridades eclesiásticas de valerse de los poderes públicos para favorecer su dominio, apartándose de su función netamente religiosa.

—en ciertos momentos armónica y en otros conflictiva— con otros actores sociales con los que se fue vinculando en los variados ambientes en los que actuaron.

Por otra parte, la revisión de los textos tercermundistas de signo profético, nos lleva a referirnos a la relación que se establece entre las prácticas discursivas y las no discursivas. Es notable, en el caso del MSTM, el uso excluyente de construcciones discursivas funcionales a su necesidad de legitimar posturas político-ideológicas, doctrinales y hasta prácticas sociales. La lectura e interpretación que el MSTM hace de los textos bíblicos y las encíclicas nos conduce al problema de las significaciones múltiples de los textos, de acuerdo a la operación de construcción del sentido que dicho grupo sacerdotal les atribuyó. En clara acusación a la jerarquía, el MSTM cuestionaba que la palabra había sido silenciada en la práctica ritual y se había vuelto complaciente en la convivencia con tradiciones socio-políticas y modelos económicos reñidos con los ideales del cristianismo. De allí que su propósito fuera invertir esa subordinación de la palabra al rito y devolverle su fuerza profética. El profeta se torna, entonces, una figura capaz de aparecer como la “voz de los sin voz”, utilizando las palabras para denunciar las injusticias y convirtiéndolas en instrumentos de concientización del “pueblo oprimido”.

El énfasis puesto por los “profetas utópicos” 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. En este aspecto, la concepción y las prácticas políticas del MSTM no rompieron del todo con la matriz del catolicismo integral, en cuanto a su convicción de que la participación católica debía estar presente en todos los espacios sociales. La novedad radicaba en que el nuevo orden que se invocaba no sería de exclusividad católica, sino que la “liberación mesiánica” podía ser compartida incluso con grupos de izquierda antes concebidos como enemigos acérrimos. De ahí que se los reconociera como legítimos compañeros de ruta.

El MSTM consideraba que las directivas del concilio no eran aplicables a la realidad latinoamericana y argentina, al modo europeo, dado que en estas sociedades las contradicciones económicas y las desigualdades sociales eran mucho más marcadas que en los países centrales. Por ello, el compromiso que correspondía a los católicos argentinos demandaba mayores exigencias de participación directa en el orden político con la clara pretensión de transformarlo estructuralmente. Es decir, que si bien su postura se filió en un linaje de larga tradición en el catolicismo argentino, por otro lado, la apropiación que hizo del Magisterio renovado tras el concilio los llevó a una nueva forma de identificación de lo católico con lo popular, percibida como riesgosa por los sectores más proclives a permanecer dentro de posturas más conservadoras frente al orden político-social imperante.

Además, el protagonismo que se otorgaba a la figura del profeta como “intérprete” de la realidad social y como aquel que hablaba en nombre de los que no tenían voz, dio lugar a un estilo de acción política que, lejos de quebrar el lugar ciertamente distintivo que tenían los sacerdotes, significó la aparición de un clericalismo de nuevo signo donde no estuvieron ausentes los rasgos paternalistas hacia

los sectores populares. Es notable, a diferencia de lo que acontecería más tarde en otros movimientos católicos cercanos a la Teología de la Liberación -abiertos a una concepción eclesial más participativa por parte de otros actores del campo religioso- que el MSTM acentuara fuertemente su perfil sacerdotal. Mientras se declaraba e impulsaba una práctica pastoral que los llevaba a vivir de idéntico modo que los pobres, se buscaba reafirmar su identidad sacerdotal tornando dificultosa la concreción de aquella pretensión. De ahí que tampoco el MSTM significó un abandono total del clericalismo que criticaba duramente su prédica profética. 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. Con respecto a su relación con ésta, el MSTM extremó una posición contestataria que contempló escasamente la propensión al diálogo, contribuyó a su aislamiento y a fortalecer 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. De allí, el fuerte debate producido en el último encuentro nacional de 1973 respecto de la cuestión del celibato y la negativa del grupo de Buenos Aires de aceptar la participación de los sacerdotes casados o de aquellos que hubieran tenido algún cuestionamiento serio de la jerarquía con relación a su ortodoxia eclesial.

Por último, afirmamos que mientras predominó la etapa profética, el MSTM pudo alcanzar un éxito relativo en sus acciones y en sus definiciones, aún conteniendo en su interior las posturas ideológico-políticas consignadas en nuestra reconstrucción. El paso hacia el momento político no significó como ellos auguraron el advenimiento del "Reino de la justicia" ni de la "Liberación" sino el de un nuevo orden político signado por la tragedia y la muerte. La persecución padecida por los católicos de orientación liberacionista evidenció que la crisis post-conciliar sumió al campo católico en una situación de fractura y enfrentamiento donde las filiaciones políticas pesaron más que las religiosas a la hora de redefinir la dialéctica amigo/enemigo. Víctimas y victimarios del Terrorismo de Estado defendieron y legitimaron sus ideas y acciones en su adhesión al “verdadero” catolicismo. Ni unos ni otros habían sido capaces de secularizar sus creencias.