

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

El proceso de formación de una fuerza social revolucionaria en la Argentina de los '60-'70s. Cómo influyó la religión en ese proceso.

Leandro Rodríguez Lupo.

Cita:

Leandro Rodríguez Lupo (2005). *El proceso de formación de una fuerza social revolucionaria en la Argentina de los '60-'70s. Cómo influyó la religión en ese proceso.* X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/315>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e80H/FGu>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El proceso de formación de una fuerza social revolucionaria en la Argentina de los '60-'70s. Cómo influyó la religión en ese proceso.

*“la religión propone la moral diametralmente opuesta a los principios del código moral de los constructores del comunismo... hoy, lo mismo que en el pasado, la religión mata en el hombre el elemento volitivo, activo y creador (...) la religión no puede sino constituir **un freno** para el progreso científico y en general para el progreso social”*

Informe de L. Ilichov, aprobado por el C.C. del P.C.U.S. el 25/11/63

*“Se trata de comprender cómo y por qué una sociedad socialista no sólo puede ser abrigada por hombres que tienen una fe religiosa, sino que también dicha aspiración puede hallar en una auténtica conciencia religiosa **un estímulo** ante los dramáticos problemas del mundo contemporáneo”*

X Congreso del P.C.I., 1964

Objetivo general:

El objetivo del trabajo es aportar a la comprensión de algunas de las palancas y de las trabas que operaron para fomentar o impedir la construcción de una fuerza social revolucionaria en la Argentina de fines de los '60 principios de los '70.

Objetivos específicos:

Indagaremos en la experiencia de la Acción Católica Argentina y del Movimiento de Sacerdotes Para el Tercer Mundo. En ella buscaremos la producción de puntos de inflexión que expresen contradicciones ideológico-religiosas, momentos donde las viejas concepciones se revelan como una traba para esta ruptura, donde la contradicción latente se le hace patente a algunos actores y no a otros. ¿Por qué? En este marco es que se halla el objetivo de comprender las historias personales y grupales de los militantes de aquella época, como una mediación para la

comprensión de nuestra historia. En este sentido indagaremos en el sentido común¹ que existía en el sector católico de los militantes, en *qué* buen sentido² quería elaborarse, en *qué* método se utilizaba para hacer esa elaboración, y con qué efectos se lo utilizó.

Universo y objeto de estudio:

El universo espacio-tiempo se centra en el período '66-'70 en el partido de San Martín, Gran Buenos Aires, para el caso de la ACA y en el período '67-'70 en Argentina, para el caso del MSTM. Para el estudio de ambos movimientos haremos hincapié en su dinámica en relación con las fuerzas de izquierda y con la constitución de fuerzas sociales en este transcurso.

Marco histórico-teórico-epistémico:

El materialismo histórico nos aporta elementos para entender la religión como una forma ideológica que expresa una particular comprensión y vivencia del mundo. Como toda forma ideológica contiene miradas contradictorias, que expresan contradicciones materiales en el modo de existencia. En la historia vemos cómo las distintas formas de producir la vida, han dado lugar (no en forma mecánica sino por la mediación de la elaboración teórica consciente) a distintas maneras de concebir el mundo. Las permanentes luchas por apropiarse del mundo han integrado desde la lucha por la tierra hasta la lucha simbólica, religiosa, ideológica como expresión del choque entre oprimidos y opresores.

¹ En el sentido que lo trata Gramsci, como conjunto de elementos disgregados y contradictorios.

² La idea de una sociedad más justa, la imagen y concepción del Socialismo, por ejemplo.

En los años '60 catolicismo y peronismo eran mayoritarios en la sociedad argentina³ y, en especial, en la clase trabajadora⁴, sectores que por su modo de vida tenían que experimentar más intensamente la contradicción de un peronismo que se quedó sin conducción en su hora más difícil, sin poder resolver si la clase trabajadora debía ser sólo la columna vertebral o también el cerebro del movimiento y del país. También se vivía la contradicción de una religión del compartir que enseñaba a los pobres a colaborar con los ricos como símbolo de una justicia social que daba a la desigualdad como natural, necesaria y buena.

El contexto mundial se puede resumir en: creciente crisis de la estructura de acumulación fordista y su Estado de bienestar, de los modos autoritarios en la producción y en la cultura. Crisis del Socialismo Real, falta de motivación en él para producir. La revolución cubana y la revolución cultural en China ponían en crisis los dogmas de la izquierda acerca de cómo construir el Socialismo. En Argentina dictadura militar legitimada por la jerarquía eclesiástica y por la burocracia sindical, proscripción del peronismo, disputa interburguesa entre el capital agrario, industrial y multinacional.

La religión, la izquierda y la materia

Marx afirma que la religión “es una expresión falsa de una realidad verdadera” y que es “el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La superación de la religión como la dicha ilusoria del pueblo, es la exigencia de su dicha real”. Por otro lado, Durkheim considera que la sociedad requiere de los estados colectivos, como si fueran su propio corazón, estados no generados individualmente, que por lo tanto exceden la capacidad individual de recrearlos. De aquí que el corazón de la sociedad y de su capacidad de recrearse y de siempre poder ir más allá de sí misma, resida en el hecho de poder reproducir los estados colectivos citados. En la religión reside

³ La formación económico-social de la Argentina de fines de los '60 era de un capitalismo dependiente semidesarrollado, industrialización sin tecnología de punta, con relaciones asalariadas predominantes.

⁴ Todos aquellos que están obligados a vender su fuerza de trabajo para vivir.

para él esa capacidad, aunque tome formas modernas, mientras sostenga la práctica ritualizada del culto, sea ante una bandera nacional, una cruz o lo que fuera, mientras sean actos de masas.

Notemos la tensión entre la afirmación de Marx, respecto a la afirmación de Durckheim, ¿la vida humana en sociedad posee un espíritu, es decir una forma más compleja de la vida, es una noogénesis al decir de Teilhard de Chardin, o no? Segunda tensión: ¿da igual cómo exprese esa realidad? Tercera: ¿sólo debe expresarla para desarrollarla, como dice Durckheim, o debe superarla, es decir buscar una expresión que haga pie en sus contradicciones internas, de forma de impulsar un tipo de práctica que se supere a sí misma en su movimiento? En síntesis, ¿cómo construir esa dicha real?

Los albores

En los primeros años de la década del sesenta en Argentina la vida cotidiana de las masas era conducida “desde arriba”. Las misas se hacían “de espaldas al pueblo” y en latín. El peronismo estaba proscripto. Los patronos restablecían su autoridad sobre el lugar de trabajo. La izquierda era identificada con los partidos comunista y socialista, dirigidos a su vez desde arriba por unos pocos “gorilas”. Sin embargo, en pocos años la vida cotidiana de las masas se vio conmovida, dando lugar a la conformación de un amplio movimiento de protesta, a un activo debate y elaboración de ideas, y a numerosas y diversas formas de organización popular. ¿Cómo se explica esto?

La situación en la Iglesia católica

Si bien la actitud inicial frente a la modernidad y el liberalismo fue de rechazo, ya en 1891 la primer encíclica social naturaliza el capital y las funciones que se desprenden de él, proponiendo humanizarlo. Esta adaptación dará lugar a un cambio clave: de una estrategia de rechazo global, a un intento de cambiar la

modernidad (recristianizarla) desde adentro. Una estrategia integral, donde a cada católico le tocaba su rol. Había que hacer que el Estado Nación fuera cristiano, que los trabajadores se comportaran cristianamente, que los empresarios lo fueran también. Así, en Argentina se crean los capellanes militares, los círculos obreros, la Acción Católica (AC) y sus ramas (JAC, JEC, JOC, JUC)⁵, los cursillos de la cristiandad, que de distinta manera tenían que cumplir esa labor.

Pero a esta tendencia le surgen distintos obstáculos históricos. En Europa, sobre todo la oposición al fascismo divide la actitud del Vaticano con la de los curas y laicos “de a pie”, que se unen en muchos países activamente a la Resistencia junto a los comunistas. En Argentina la resistencia a la fusiladora creará un clima similar. Cuando en el año 58 asume Juan XXIII abra las ventanas del Vaticano y diga: “por estas ventanas tiene que entrar aire”, mostrará que la antigua jerarquía dominaba pero no hegemonizaba.

Las rupturas epistemológicas

Las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris* muestran las primeras rupturas a comienzos de los '60: a) la relativización de la diversidad de funciones entre el patrón y los trabajadores, abriendo el enfoque a “la presencia activa de los trabajadores, a su participación en el poder, a todos los niveles, incluyendo su iniciativa personal en la empresa”; b) el ecumenismo, la apertura a otras religiones y a otras ideologías.

Mientras, se daba una apertura práctica a la dinámica de participación dentro de la Iglesia: en el Concilio Vaticano II se discutió durante tres años. Si bien los obispos de América latina se encontraban subrepresentados frente a los de Europa⁶, y tuvieron una incidencia baja, sin embargo fue un espacio donde se encontraron y entraron en conversaciones, tanto entre ellos, como con obispos de

⁵ Juventud parroquial-territorial, estudiantil, obrera y universitaria.

⁶ Los obispos de América eran el 22% del Concilio, pero representaban el 38% de los católicos del mundo. Más aún, había sólo 50 expertos latinoamericanos, frente a 219 de Europa y 318 del Vaticano.

Asia y África.. La *Ecclesiam Suam*, representó otra ruptura, al plantear la necesidad del *diálogo*, es decir al plantear la dignidad del *otro*. Y *Gaudium et spes*, (1965) como parte del Concilio, se dirige a todas las personas⁷, ya no a la jerarquía en primer lugar y a los laicos en segundo término (excluyendo a los no católicos y aún más a los no creyentes), empezando por los “gozos, angustias, dolores y esperanzas” *comunes* a este tiempo.

Sin embargo, estas rupturas no fueron todo. El hecho de abrirse a la modernidad para dialogar con ella, dispuestos a adoptar algunas de sus formas y de sus contenidos⁸, siendo toda una revolución para unos, no fue suficiente para muchos de quienes venían reclamando cambios desde antes del Concilio y que tomaron más fuerza con éste. Dentro de la apertura a la modernidad se produjo una ruptura con el mismo concepto de desarrollo propio de la modernidad, que propugnaba una democratización dentro del capitalismo. En realidad Medellín, en el año '68, “el llamado Concilio Vaticano II latinoamericano”, es el inicio de esta segunda ruptura, es el pasaje del desarrollismo a la liberación, de la imitación a la creación. Así nació la teología de la liberación, introduciendo la idea de liberación desde los pobres y esta elección incluía cambiar la forma de vida de los mismos curas y las propias estructuras de la iglesia. Y el socialismo⁹ como forma concreta de la liberación.

En la JOC se habían dado varios conflictos con la jerarquía, en parte influenciados por el hecho de que la JOC era a nivel mundial más progresivo que el resto de los espacios de la ACA, y en parte a la experiencia de vida de los (pocos) curas obreros y de los mismos jóvenes obreros¹⁰. Estos conflictos solían darse (tanto en la JOC, como en la JUC y en la JAC) en torno al nombramiento de

⁷ “La Iglesia y la familia universal de los pueblos”.

⁸ Abandonando la estrategia de la recristianización de lo pagano desde adentro, para ver, también, la dignidad de lo pagano.

⁹ El socialismo como concepto fue, por supuesto, objeto de un amplio debate respecto a su contenido.

¹⁰ Estos enfrentamientos con la jerarquía culminarán, años después, con la desaparición de la JOC como movimiento oficial de la Iglesia

los asesores¹¹, ya que éstos eran los encargados de dirigir en el día a día las experiencias. Desde 1962 se suceden encuentros y reuniones con distintos sectores de izquierda, sobre todo con el diálogo entre católicos y marxistas, que dentro de la Iglesia impactará sobre todo en los militantes de la JUC.

La Acción Católica de la Diócesis de San Martín, Gran Buenos Aires Y la crisis de la Iglesia de la Nueva Cristiandad¹²

La diócesis San Martín tenía un funcionamiento tradicional hasta 1965. Los asesores de la AC eran conservadores, pero como buen distrito industrial en expansión, su estilo de vida estaba en movimiento.

El compromiso temporal: El llamado espíritu contemplativo que muchos marxistas consideraron como una de las trabas que la religión le imponía al proletariado¹³, por lo general como resignación, pasividad y fatalismo, no caracterizó en realidad nunca a la AC, ya que nace con el espíritu de cruzada, con el ánimo de cristianizar a toda la sociedad¹⁴, cambiando el comportamiento de sus miembros hasta lo más profundo. Pero ahora la teoría del Cuerpo Místico de Cristo y su consiguiente división funcional de sus miembros, donde los laicos debían ser la mano ejecutante del cerebro de la jerarquía, ya no corría. Ahora se hablaba de la autonomía de los laicos, cambiando el mecanismo de poder entre el Vaticano, los obispos, los curas, los asesores y los laicos. Ahora los laicos podrían participar de la elección de sus asesores, es decir de su dirección. A su vez los grupos parroquiales podían participar de las cuestiones de la parroquia y del barrio, aunque el cura de su parroquia tuviera un espíritu preconciiliar. Se abría la posibilidad de pelear frente al cura de su parroquia y frente al obispo por la

¹¹ Con menos conflictividad que en otros casos, ya en 1964 el padre Mugica, por ejemplo, había volcado a mucho jóvenes católicos (en especial del Colegio Nacional Buenos Aires) como Firmenich, F. Abal Medina y Ramus, de la extrema derecha de Tacuara hacia el trabajo misionero a favor de los pobres, gracias a su lugar como asesor de la JEC.

¹² En este apartado nos basamos en las entrevistas realizadas a Clara Camilión y a Aníbal Rodríguez Lupo, así como a los documentos de la AC citados en la bibliografía.

¹³ Ver la ya citada tesis del PCUS.

¹⁴ En el '65 se deja de cantar: "Aquí va la Legión de la JAC, la moderna cruzada, Juvenil Escuadrón, que surgió bajo el sol de la fe a luchar con tesón, por el triunfo de Xto su Rey"

designación de los asesores, o por los distintos cambios que se intentaran implementar en el sentido del aggiornamento.

La necesidad del compromiso temporal además de estar ligada a una cuestión histórica de la AC, se veía reforzada por la carta sobre el apostolado de los laicos que escribió Pablo VI y por la prohibición de participar en organizaciones políticas, en muchas sindicales, etc., que decretó la dictadura de Onganía. Aquí tomó cuerpo el debate acerca de si la iglesia tenía que encarar un compromiso **supletorio**, ésto es sustituir a aquellas organizaciones en función de la transformación social, tomando un compromiso político concreto desde la iglesia como tal. En este caso no cabe duda que los debates al interior de esta hubieran tenido que entrar en cada detalle acerca de qué tipo de cambio propugnar, cómo llevarlo adelante, las alianzas, etc.

En el caso de la diócesis San Martín, a partir de 1966 hubo una elevada integración entre los distintos grupos parroquiales entre sí y con la dirección de la JAC. Cada grupo parroquial se reunía semanalmente, hacían revisión de vida, preparaban actividades para la misa y otras para el barrio y discutían documentos conciliares. En tanto se reunían en el ámbito diocesano en un encuentro mensual, donde se discutían documentos conciliares y otros de la iglesia, se veían diapositivas y leían textos para analizar la realidad argentina empleando el método ver, juzgar y obrar, se organizaba la visita a los grupos parroquiales más alejados, se preparaban campamentos y actividades deportivas, etc. Los dirigentes de la diócesis tuvieron que dar una fuerte disputa para que se les admitiera el nombramiento de dos asesores jesuitas, nombrados justamente por su carácter crítico y rebelde, de espíritu conciliar.

En cuanto a la composición social de los militantes de la AC de la diócesis, la mayoría eran hijos de trabajadores y trabajadores, si bien a muchos de ellos se los puede considerar de clase media, en tanto trabajadores calificados o profesionales, muchos con estudios terciarios o universitarios. Otros, menos, eran

pequeños propietarios, y había también hijos de militares, mientras casi no había nadie de las villas. Los dirigentes eran trabajadores con formación superior. En la dirección nacional, en cambio, era más repartido entre profesionales, empresarios y trabajadores no profesionales.

Retomando, los asesores jesuitas formaron un pequeño grupo que se reunía por separado, convencidos de la necesidad de asumir un compromiso temporal ligado orgánicamente a una opción política concreta. Con ellos intentaron convencer a la mayoría de adherir como AC San Martín a una opción de este tipo. De todas formas y a pesar de tener esta orientación, la diócesis no participó del diálogo católicos-marxistas, ni impulsaron la lectura ni debate de textos marxistas o de organizaciones marxistas. Así la presidenta de las jóvenes de la JAC considera que en aquella etapa no veían al marxismo como una opción, como una posibilidad, ya que no era visible para ellos. Al contrario, en el grupo que se reunía por separado veían películas como “La hora de los hornos” y “Actualización político-doctrinaria para la toma del poder” de Perón, que estaban más encuadradas en la corriente de la liberación nacional.

Respecto a cómo se resolvió la cuestión del compromiso temporal, cabe decir que si bien había una creciente autonomía de los laicos, incluyendo el ámbito de las diócesis, de todas maneras estaban integrados al ámbito y a la dirección nacional, y a los documentos eclesiológicos. En realidad para el caso que estamos analizando hubo dos ámbitos de resolución: a nivel San Martín y en el ámbito nacional. En el ámbito nacional se realizaban encuentros nacionales, de los cuales el decisivo fue el de 1970 en Embalse Río Tercero. Allí se llegó con una carta autógrafa de Pablo VI que indicaba que la AC fuera en el país que fuera, debía impulsar el compromiso temporal de sus miembros pero sin adherir como tal a una opción política concreta. La jerarquía de la iglesia argentina presente reafirmó esta posición, y además ya se venía discutiendo en los distintos niveles decisorios de la AC. Como resultado de esa resolución se produjo una renuncia en masa de los cuadros más críticos y comprometidos, incluyendo a algunos miembros de la

dirección nacional de la AC, de los cuales una cantidad apreciable pasó a militar en Montoneros.

En el ámbito de la diócesis esto ya se había resuelto unos meses antes, ya que los asesores jesuitas junto a su grupo ya venían intentando el que la AC San Martín adhiriera a una organización política que no explicitaban, pero que todo indica que es Montoneros ya que todos ellos terminaron militando allí (y en el cual ya militaban conocidos de varios militantes de la AC San Martín, como los hermanos Abal Medina, Firmenich y José Sabino Navarro). En este sentido se llegaron a realizar campamentos en el Tigre, resolviéndose que había libertad para militar en cualquier organización, y seguir militando en la AC (no se vetaba que fueran armadas y/o marxistas), pero no se aceptaba adherir a ninguna opción concreta.

El Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo

Y la crisis de la Iglesia del desarrollo

No todo empezó en el Concilio Vaticano II. Ya antes de él se venían dando múltiples prácticas de curas que a nivel micro se comprometían con los pobres y con los obreros, prácticas como la revisión de vida donde se aprendía a reconocer al “otro”, a entenderlo y a ponerse en su lugar, a crear grupos de base por sí mismos, lecturas críticas, a veces en grupo, y también una relectura de la Biblia y de la historia del cristianismo en núcleos de renovación teológica como los seminarios de La Plata y Villa Devoto, orientado al compromiso con los trabajadores y con los pobres. Todo este compromiso con el cambio se sostenía sobre todo en la conformación de equipos sacerdotales (además de los equipos laicos mixtos), como fundamento de la inserción en espacios de base, así como ayuda para el dinamismo de los consejos presbiterales. Este proceso fue facilitado al plantearse la Pastoral de Conjunto como iniciativa de Juan XXIII para preparar como un todo “las tareas terrenas”, de las que debían “hacerse cargo” las diócesis.

Mas durante los años de Concilio un hecho novedoso es la creciente continuidad e intensidad de los encuentros ad-hoc, paralelos al orden jerárquico, entre los curas, así como la escala de su participación en conflictos sociales. La participación de muchos curas en el plan de lucha de la CGT de 1964 aportó a la visibilidad del nuevo fenómeno, pero tan importante como esta, fue “el intercambio de experiencias e ideas realizado en 1964 entre equipos sacerdotales de distintas diócesis, potenciado por la convocatoria que este encuentro hizo para una nueva reunión en junio del ‘65¹⁵ en ‘el pequeño concilio de Quilmes’, con la presencia de dos obispos y unos 80 sacerdotes”. Amén de las ricas conclusiones¹⁶ teóricas del encuentro, no puede obviarse el hecho de que esta “nueva” práctica, supone un modo de pensar colectivo y compartido, sostenido en relaciones no jerárquicas sino cooperativas, que implican, de hecho, un mecanismo de poder cooperativo dentro de la Iglesia.

El año ‘67, a pesar de la aparente estabilización del régimen de Onganía, será un año de apertura al espíritu de ofensiva. Ya en febrero rechazan las acusaciones del gobierno que juzgaba “injustas y subversivas” las movilizaciones obreras. Argumentaban que: “si es subversión injusta el reclamar el derecho a reunirse y a asociarse; el derecho a tomar parte activa en la vida pública y política del país; el derecho de huelga...”, entonces el Evangelio y el Concilio eran injustos. Este comunicado, que muestra facilidad para apoyarse en una imagen de “hablar en nombre de la Iglesia”, legitimando el enfrentamiento obrero al régimen, se sostenía en la creciente vida interna de los equipos sacerdotales renovadores.

En agosto de ese año se da a conocer el “Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo”, ninguno de ellos argentino. Este manifiesto llevará a la encíclica

¹⁵ El Concilio se cierra recién el 12 de diciembre del ‘65.

¹⁶ Entre las conclusiones se destacan: “se considera negativa toda forma de relación con Dios que termine en uno mismo y separe a los demás, _se constata la carencia de respaldo en la acción y reflexión pastoral, _la Iglesia a veces sigue siendo factor de poder y objeto de privilegios, _el sacerdote como hombre entre hombres, debería ganarse el sustento con su trabajo, _crisis del celibato, _ no se acepta más una visión que separe al mundo de la Iglesia. Sin embargo, se enmarca estas conclusiones “en el dinamismo *eterno* de la Iglesia y su estructura fundamental, que busca encarnarse fielmente en el mundo de hoy”.

Populorum Progressio¹⁷ más allá de sí misma. Empezando por tomarle la palabra al principio de que es válido ejercer la violencia para tomar el poder del Estado ante una ‘tiranía evidente y prolongada’, observan no sólo que hay en América Latina un estado de pecado, de opresión estructural y que la Iglesia, desde hace un siglo ha tolerado al capitalismo y sus usos poco conformes con la moral de los profetas y del Evangelio, sino también que “los cristianos deben saber reconocer la mano del Todopoderoso en los acontecimientos que, periódicamente, deponen a los poderosos de sus tronos y elevan a los humildes”¹⁸. No queda claro si los signos de los tiempos son un impulso *de* Dios a la acción de los pueblos, o un impulso de los pueblos que hacen presente *a* Dios.

El manifiesto afirma que “los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero ‘socialismo’ es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental de todos (...) la evolución de la sociedad humana progresa en este sentido, y con seguridad dentro de ese sistema, es decir, el marxismo”¹⁹. Llama a obrar a los católicos en medio de “el pueblo de los pobres y los pobres de los pueblos, que saben por experiencia que deben contar con ellos mismos y con sus propias fuerzas antes que con la ayuda de los ricos (...) que los pobres y los trabajadores se unan. Pónganse de pie y levanten la cabeza, porque está por llegarles la liberación”²⁰; y agregan, citando la Populorum Progressio, punto 81: “corresponde a los laicos, por su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directivas penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven”²¹.

¹⁷ Promulgada el 26 de marzo de 1967, Pablo VI intentaba en ella acentuar y hacer más concretas las conclusiones del Concilio, urgiendo a aplicarlas. El desarrollo integral del hombre, que lleve a la paz como comunión de todos los hombres, ejercido por ellos mismos e incluye el ejercicio de la libertad en grupo dentro de ciertos límites. Se considera válida la expropiación de la propiedad privada en caso de que esta se oponga al bien común. Mantiene expectativas en las clases dirigentes para que regulen el Capitalismo existente, impulsando la planificación de programas bajo la colaboración de los poderes públicos, privados y asociaciones intermedias..

¹⁸ Aparente referencia a los movimientos de liberación nacional de la década.

¹⁹ Manifiesto... pp. 17-18.

²⁰ Idem, pp 21 y 25.

²¹ Idem, pp 20-21.

Integra de esta forma un elemento de la nueva cristiandad, (el compromiso de los laicos) resignificándolo, al autonomizarlo del “apostolado **jerárquico** de la Iglesia.

El núcleo originario recorre el país y se suman 320 miembros adherentes al naciente movimiento, decidiéndose llamar a un Primer Encuentro Nacional en Córdoba el 1 y 2 de mayo del '68. Al primer encuentro se arriba con acuerdos fortalecidos por la comunión entre los acuerdos de los primeros encuentros informales y el manifiesto de los obispos del tercer mundo. Los dos ejes de trabajo fueron: _estructurar un mecanismo organizativo que respondiera a las necesidades prácticas de coordinar los múltiples grupos que por todo el país comenzaban a adherir al STM y _analizar la realidad argentina desde el punto de vista socio-económico y desde el punto de vista de la conciencia y los deseos de las masas populares, partiendo de ellos para impulsar la transformación.

En cuanto a la estructura organizativa, no se reprodujo la jerarquía y el verticalismo eclesial, sino que se subdividió el país en seis regiones cada una de las cuales nombraba su coordinador. Esto permitía un régimen descentralizado para la toma de decisiones. Sin embargo también había tareas centralizadas, como la redacción de un boletín interno denominado Enlace, en el cual escribían todos los que querían. Más allá de lo formal, lo que más importa en este caso no es la existencia de las partes, sino su interacción cooperativa y de abajo hacia arriba, el principio de elegibilidad por los miembros situados más abajo en la pirámide, y la capacidad de éstos de tener iniciativa por sí mismos.

Se distinguió entre la ‘violencia estructural’ y la violencia que es necesario ejercer para liberarse de estas estructuras, y por otro se constata que para muchos la liberación es imposible sin un cambio fundamental en las estructuras socio-económicas de nuestro continente, para lo cual no pocos consideran ya agotadas las posibilidades de lograrlo por medios puramente pacíficos”²². Este material se envió, (con 900 firmas de sacerdotes, de los cuales 400 eran

²² Citado en Dri, Rubén, La Iglesia que nace del pueblo, pp. 86-87..

argentinos) al encuentro del CELAM en Medellín que se iba a hacer para aplicar las conclusiones del Concilio a América Latina”.

El hecho de que en Medellín se haya tomado el documento sobre la violencia respecto a las estructuras injustas, como a la necesidad de impulsar la organización popular, dio lugar a que se tomara este encuentro como todo un triunfo. Seis meses después se realizó la Conferencia Extraordinaria del Episcopado Argentino en San Miguel, donde se repitió aquella tensión, haciéndose un lugar parcial la corriente profética sobre todo en la Pastoral Popular, Pastoral de Conjunto, Justicia y Paz²³. Esta tensión teórica fue seguida por la designación de Tortolo en la cúspide de la jerarquía argentina, marcando la orientación en la cual se resolverían a partir de allí los conflictos intraeclesiales²⁴. Si bien aumentaba la fuerza de los STM en cuanto a formar parte “como uno más” del pueblo, esto no les garantizaba una mejor correlación de fuerzas al interior de la Iglesia.

Unos días después de la conferencia de San Miguel, se realizó el segundo encuentro del STM, en Colonia Caroya, Córdoba (1 y 2 de mayo del '69). Allí se elabora el documento “nuestras coincidencias básicas”, donde se constata “un proceso de liberación ya en marcha”, se toma posición en “rechazo al capitalismo y a todo otro imperialismo, para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que incluye necesariamente la socialización de los medios de producción y de la cultura, promoviendo el advenimiento del Hombre Nuevo”; y un compromiso: “insertarse en medio de los pobres asumiendo situaciones que señalen nuestro compromiso”. Se afirma que el compromiso pasa por insertarse en los medios “naturales”, cotidianos, del pueblo, sin que haya una estrategia de

²³ Se incluye como misión de la Iglesia trabajar por el cambio de las estructuras opresoras, se reafirma el derecho del pueblo a crear sus organizaciones de base, de modo de ser protagonista de su promoción integral, que la Iglesia debe acercarse a los pobres viviendo ella su propia pobreza, discerniendo acerca de su acción liberadora desde la perspectiva del pueblo y de sus intereses por ser éste sujeto y agente de la historia humana, esto supone: comprender al pueblo, confiar en su capacidad de creación, ayudarlo a expresarse y a organizarse, discernir lo que en él deba ser corregido, lo que tiene una vigencia presente pero transitoria, lo que contiene valores permanentes y gérmenes de futuro.

²⁴ Tortolo representaba la reacción. Así en el caso de Podestá, de los curas mendocinos, correntinos, rosarinos, el caso de Angelleli en Córdoba, etc.

cómo ganar posiciones dentro de la Iglesia. La apuesta en todo caso consistiría en transformarse en fermento evangélico dentro del medio de los pobres, como presencia de la Iglesia en ellos, aún cuando esto poco nos diga acerca de (entre otras cosas) qué hacer con la jerarquía. Por ejemplo dice Rubén Dri: “los temas que preocupan no son intraeclesiales ni intrateológicos (...) Importaba más que nada un compromiso real con el pueblo oprimido”²⁵.

Durante 1969 se sucedieron los conflictos con una intensidad creciente, tanto frente a la dictadura como, cada vez más, frente a la jerarquía. Luego del cordobazo los coordinadores regionales acentúan las definiciones (eliminación total de la propiedad privada de los medios de producción y del lucro como motivación para el trabajo, llamado a los dirigentes populares a elaborar con tiempo los elementos del nuevo orden y hacer tomar conciencia a todos de esta necesidad de ir construyendo desde ahora el mundo del futuro). Días después se oponen a que Onganía junto a la jerarquía consagren la nación al Inmaculado Corazón de María; afirmando que: “desconfiamos de las alianzas entre el trono y el altar. Esperamos que nuestros obispos no acudan a la cita”; esto significa que el STM cuestionaba ‘el poder de nombrar’ a los Obispos.

Al entrar en el movimiento de las fuerzas sociales, los STM incorporan sus diversas formas de ver y de vivir este proceso. Ya no basta con afirmar que la lucha armada *puede ser* legítima y correcta, sino que asumen una opción concreta, a partir del III Encuentro, realizado el 1 y 2 de mayo del '70 en Santa Fe, en el debate respecto al peronismo. Se parte de dos acuerdos previos: 1- el socialismo como el cristianismo integralmente vivido debía ser construido en forma urgente por los pobres de los pueblos y el pueblo de los pobres. 2- Esto suponía insertarse en los órganos naturales de los sectores populares, primero comprendiéndolos, para poder actuar desde su propia perspectiva. La opción por el peronismo implicaba un acercamiento importante al segundo polo, pero un alejamiento del primer polo. Entre esta disyuntiva se encontraba una tercera

²⁵ La Iglesia que nace del pueblo, p. 91.

opción, que apuntaba a un socialismo latinoamericano a partir del trabajo dentro del peronismo y por medio de su conversión en un movimiento hacia aquél. El encuentro acordó: “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 las fuerzas revolucionarias ayudará a concretar la unidad de todos los que luchan por la Liberación Nacional”.

Aquí se abriría una etapa donde desde distintos sectores del campo popular se declara una especie de situación de guerra revolucionaria, con lo cual se acelera la determinación de las fuerzas en pugna. Los STM se verán en problemas para ganar terreno en ambos campos: en cargos eclesiásticos y en el impulso a las organizaciones populares.

Conclusiones

No puede haber duda que los dos troncos de este estudio son complementarios a un problema común: la religión como un elemento que, en la medida que se la intenta poner en el marco de la construcción de una fuerza revolucionaria, como un estímulo de ésta, es un elemento decisivo, que puede conjugarse con la vida cotidiana de las masas y con la izquierda, entendiendo a esta como una corriente de pensamiento y acción que se caracteriza por estar en oposición a todo régimen de opresión, intentando desde esa oposición construir una alternativa que no implique una nueva opresión.

Sin embargo, a pesar de esta complementariedad, vemos una derrota relativa (aún dentro de un período de ascenso general de la lucha) tanto en el sector de la AC que tendía a ligarse a la izquierda y por lo tanto a la vida cotidiana de las masas para su transformación, como en el STM de conjunto, en la medida en que deja de poder relacionar dos ámbitos para su fortalecimiento respectivo, para ir hacia una situación de base pero aislada, con pocos recursos. ¿En qué consiste la

derrota relativa con que se cierra este período '66-'70? Consiste en la pérdida de un espacio que aglutina vastas experiencias históricas (contradictorias), que cuenta con medios para llegar a amplias capas de la población, y que es una herramienta fortísima de legitimación del orden social y/o de su transformación. Veamos.

Dentro de la AC San Martín se supera el apostolado jerárquico y el espíritu de cruzada, conquistando prácticamente la autonomía temporal, al menos en la JAC y AJAC, que incluso comienzan a funcionar en forma mixta. Se designan asesores 'críticos' por iniciativa de dirigentes también 'críticos'. Se analiza la realidad argentina en grupo, empleando el método *ver, juzgar, obrar*. Se asumen debates conflictivos en torno al compromiso temporal como el de la violencia, las formas de organización política a asumir, la relación con la jerarquía, etc.

Sin embargo el marxismo no llega a convertirse en un interlocutor. Sí lo son los Montoneros por ejemplo. Este proceso de ruptura con la nueva cristiandad implicaba cambios profundos en la manera de ver y de vivir el mundo de todos estos jóvenes hijos de trabajadores de cierta calificación, profesionales y pequeños propietarios. Pero la asimilación de los nuevos documentos de la Iglesia era para ellos todo una aventura que requeriría su tiempo, sin contar que una minoría de ellos eran más bien resistentes al aggiornamiento. Y tiempo no era lo que sobraba. Los mismos asesores apuraban el paso hacia el compromiso temporal urgente.

Más aún carecían de contacto no sólo con el marxismo, sino también con los mismos ¡curas del tercer mundo! Es verdad que el STM hacía buena parte de su práctica en su diócesis y, en el caso de San Martín, sólo contaban con dos sacerdotes, de los cuales incluso uno dejó la Iglesia, sobre 49 curas de toda la diócesis. Pero no es menos cierto que en Buenos Aires las distancias son cortas y, en caso de haber estado realmente abiertos como JAC y AJAC al diálogo, hacia

una visión crítica, llama la atención que no hayan tenido una relación más fluida, en actividades teóricas, o de pastoral con el STM.

Finalmente se produce el giro en la dirección y la consiguiente vuelta atrás hacia el funcionamiento jerárquico de la Iglesia, con la eliminación de los presidentes nacionales a través de su reemplazo, subordinación o renuncia, y lo mismo con los presidentes diocesanos resistentes y con los asesores.

Pero lo mismo es cierto desde el otro lado. Si los STM ya tenían bastante actividad en sus diócesis, no obstante no parece un motivo suficiente para la ausencia de relación con la AC. En realidad tendrían múltiples motivos además del enunciado: el pasado de cruzada de la AC, el hecho de que esta no estuviera compuesta por pobres, o bien por el hecho de tener una composición pluriclasista, la focalización por parte del STM en insertarse en grupos de base, sin darle atención al resto de la Iglesia a excepción de lo que fuera cumplir un papel de control sobre las actividades de la jerarquía en particular en sus relaciones con el gobierno.

Aquí planteamos una duda que plantea Martín, si el STM le declara la guerra a la clase dominante, ¿pudo hacerlo sin una estrategia que contemplara un análisis de la correlación de fuerzas y un plan para volcarlas a favor de la fuerza que quisiera construir?

El mecanismo de poder cooperativo que implicaba el STM, vista su forma de organización y su dinámica, significaba la existencia de un poder dentro del poder eclesial opuesto estructuralmente a la jerarquía. Su mera existencia representaba una declaración de guerra. Pero a pesar de esto, el STM no parece asumir esta situación al limitar su estrategia de transformación a la inserción y fermento de las bases populares, sin asumir una lucha organizada dentro de la Iglesia, por ejemplo con un plan para recorrer diócesis, parroquias y movimientos especializados de la AC. El hecho de plantear el desarrollo de las comunidades

cristianas de base como desarrollo práctico de la Iglesia de liberación en función de fortalecer la opción por los pobres, no quita que, mientras tanto, pudieran perder posiciones claves dentro de la estructura jerárquica. ¿Esto carecía de valor? Depende por supuesto de la estrategia que se dieran.

En este sentido es útil retomar el debate que plantea Gramsci en torno a la estrategia a seguir en un país capitalista donde “la sociedad civil se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente (donde) las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de las trincheras de la guerra moderna. En ésta ocurre que un fuerte ataque de artillería parece haber destruído todo el sistema defensivo adversario, pero sólo ha destruído, en realidad, la superficie externa y en el momento del ataque y del avance los asaltantes se encuentran frente a una línea defensiva todavía eficiente”²⁶. La pregunta que se desprende es si la Iglesia podía ser incluída como una trinchera o una posición a tomar, como parte de una estrategia revolucionaria.

Si bien puede defenderse el planteo de que el STM debía ser un catalizador para el trabajo y la reflexión de los curas comprometidos con la liberación, sin tener que definir una estrategia revolucionaria integral, (debate que se abordó de todas formas, respecto a qué posición asumir ante el peronismo y el llamado socialismo latinoamericano), no puede dejarse de ver que el STM dio una disputa al interior de la Iglesia, en torno a qué documentos oficiales emitir (para potenciar el trabajo de base con ellos en caso de ser críticos) y en torno a quién podía hablar en nombre de la Iglesia, entre otras formas. Si se asume entonces la productividad que puede tener el hablar “en nombre de la Iglesia”, cómo abandonar una disputa por los cargos y, sobre todo, por la forma de designación de los cargos. Los STM eran un 9 % del total de sacerdotes argentinos, pero un 14 % de los diocesanos y cerca de un 30 % de los diocesanos menores de 40 años, lo cual marcaba una tendencia altamente peligrosa para la jerarquía. De todas formas tenían sólo una pequeña influencia en el episcopado.

²⁶ Lucha política y guerra militar, en “Notas sobre Maquiavelo...”

Diversas alternativas se abren a nuestra visión: _la opción brasileña de trabajo de hormiga llegando a la situación de dar marxismo en los seminarios, obtener una mayoría en la Conferencia Episcopal brasileña (hace unos años intervenida desde el Vaticano), desarrollar una extensa red de comunidades eclesiales de base, verdadera cantera de cuadros para la fundación y el desarrollo del MST, la CUT, el PT y otras organizaciones. _el cisma protestante, es decir la organización de un cisma que permitiera disputarle la “autoridad”²⁷ al Vaticano, en una escala suficiente para ser visible frente a las masas, a la vez que creara un espacio de autonomía²⁸ que hiciera posible la no reproducción del poder jerárquico dentro de la nueva organización (de la cual es evidente el STM tenía que ser la base), una forma cooperativa de relacionarse que estimulara la construcción de un proyecto de liberación renovado y libre de trabas para su elaboración. _si ninguna de estas dos se consideraba posible, romper lanzas yendo a una confrontación abierta en torno a los ejes de oposición que se evaluaran más apropiados en ese momento. _mantenerse en tensión con la jerarquía, librando con ésta sólo las batallas que se vieran como ineludibles, mientras se ponían todas las energías en insertarse en las bases y desde allí aportar a su organización en conjunto con las organizaciones de izquierda y con “todos los hombres de buena voluntad”, en tanto se mantendría al STM como un espacio de coordinación de acciones y respaldo mutuo por un lado, y debate respecto a cuál era la estrategia revolucionaria más apropiada para el período.

Esta última opción, que fue la que se siguió y que, al fin y al cabo aparece como la más integral, no niega las falencias señaladas si bien supone una respuesta: la Iglesia como institución puede ser una trinchera pero no la principal, el elemento religioso, evangélico con el que debe contar la fuerza revolucionaria que se quiere construir, será aportado por la conjunción entre el deseo de las masas de contar

²⁷ Sobre el concepto de autoridad ver artículo de la revista “Tierra Nueva” en “Los católicos postconciliares”. Allí se dice: con Jesús se supera la era de la ley, ahora la autoridad es un servicio al pobre en una fraternidad de hermanos.

²⁸ Autonomía tiene “quien se da su propia ley, su propio proyecto, su propia iniciativa, proyección.

con una visión liberadora y la capacidad de transmitirle una concepción religiosa por medio del compromiso diario junto a ellos y no desde una Iglesia que los mira desde arriba.

La relatividad de las derrotas

Una mirada general concluye en la derrota de ambas experiencias, la del STM y la de la dirigencia rebelde y conciliar de la AC. ¿Cuál es la relatividad de esta derrota? Una primera dimensión nos habla de que las reformas progresivas que se encararon, como el dar la misa en las lenguas del pueblo, la apertura a la participación efectiva de los grupos parroquiales y al diálogo con otras ideologías, el impulso a convivir en diverso tipo de organizaciones con personas de estas corrientes, la desmitificación de temas como el aborto y las relaciones prematrimoniales, todas estas reformas dejaron una honda huella, cuando no dentro de la institución, sí en gran parte de quienes vivieron aquella experiencia. Esto se refleja también en la incredulidad de las masas hacia la teoría de la infalibilidad papal y de la encarnación de Cristo en los obispos, en la continuidad de la crisis de las vocaciones sacerdotales, en el cuestionamiento a los votos de obediencia y castidad, en la no aceptación de la legitimidad de la propiedad de la Iglesia sobre las riquezas... Todo esto, por supuesto, no es sólo atribuible a lo ocurrido en general en aquellos años, sino también a la marcha de la modernidad y al avance de la humanidad respecto a sí misma, de la cual este proceso es parte, aún con sus idas y venidas. Otra dimensión se refiere a que la existencia de esas experiencias colectivas fueron el fermento para que muchas personas se transformaran en ese marco, y luego impulsaran variadas formas de compromiso temporal, que incluyó desde sociedades de fomento hasta organizaciones revolucionarias, pasando por ligas agrarias, comisiones internas y sindicatos, grupos villeros, etc, etc. Y una tercera dimensión que es la de la existencia misma de esas experiencias, como materia histórica novedosa sobre la cual reflexionar y aprender, esto es impensable sin su existencia.

Los elementos actuantes en la conformación de la fuerza revolucionaria

La encíclica *Pacem in Terris* libera a los católicos en cuanto “a la elección de los compañeros de marcha, a movimientos que, en la medida en que responden a los dictámenes de la recta razón y son intérpretes de la justa aspiración de la persona humana, contienen elementos positivos y merecedores de aprobación”, aún cuando estos movimientos se originen en doctrinas filosóficas erróneas. Impulsa un camino de diálogo entre católicos y marxistas (y a todos los hombres de buena voluntad), referido en particular a la forma de construir un mundo más justo y más humano. En un aspecto de esta postura coinciden muchos marxistas que ven con buenos ojos una unidad de acción y de organización con los cristianos comprometidos, pero en otro aspecto, en lo que toca a desvirtuar la doctrina del otro, algunos no coinciden.

En realidad el punto es si se asume la propia concepción del mundo como un sistema cerrado y autosuficiente, o no. Y ésto vale para ambos sistemas de pensamiento. Gramsci plantea que todos los individuos ‘son filósofos’, es decir cuentan con una mirada del mundo, una forma de entenderlo y de comportarse en él. El tema para él es si esta forma de ver el mundo es conscientemente adquirida y construida o es mecánicamente asumida ‘desde afuera’ sin beneficio de inventario, acerca de dónde viene. Para Gramsci “la religión no se puede reducir a unidad y coherencia ‘libremente’, aunque sí autoritariamente. Y en el caso de alcanzar una unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta conforme, ya no sería religión sino ideología”²⁹. Pero en este sentido de elaboración activa por cada individuo, de su propia visión del mundo, así sea para adquirir una visión ya elaborada, la mirada religiosa a partir de esta encíclica no lleva tanto el peligro del creerse autosuficiente, como sí el de recaer en la pasividad, en la medida que la especificidad de la mirada como predominancia de la vida en otro mundo después de la muerte, puede llevar a sostener una verdad

²⁹ Introducción a la filosofía de la praxis, p. 15.

que es más allá de mis acciones, es una verdad que está fuera de mí y a la cual yo sólo me puedo adaptar, eterna.

En esta historia que hemos visto, no obstante, no es esa visión la que prima. El momento trascendente se relaciona con lo escatológico, en algunos casos, donde nuestras acciones cobran sentido, pero con relación a ese más allá de lo actual, donde la marcha no se produce si no actuamos, donde el futuro no adviene sin nuestra acción. En otros casos, complementariamente, lo trascendente aparece con relación a los signos de los tiempos, signos que implican la existencia de otro tiempo madurando superpuesto al tiempo presente, pero estos signos, teorizados o no, son puestos por la acción contingente de las personas y de los grupos, así acontecimientos producidos humanamente como el concilio, la revolución cubana, el cordobazo, Medellín, etc., aparecen como signos de los tiempos. Un tercer caso de trascendencia es planteado por L. Goldmann, sobre la base del hecho de que “la fe religiosa y la fe marxista tienen en común su rechazo al individualismo puro y la creencia en valores transindividuales: Dios para la religión, la comunidad humana para el socialismo (...) creencia fundamental que no es demostrable exclusivamente en el terreno de los juicios factuales, si bien lo que las separa es el carácter suprahistórico de la trascendencia religiosa”³⁰.

Tampoco se constata en este trabajo una separación tan aguda, en particular al no poder tomar al catolicismo como un bloque homogéneo. La marcha de la historia en que se ubican los STM arraiga en la misma historia (profética, de liberación como acto histórico) y los mismos designios divinos que se quieren hacer intervenir nunca son posibles sin la intervención de sectores populares organizados. El caso de la AC, en realidad, aparece sobre todo como más dependiente de elementos externos a sí mismos para ponerse en marcha, por lo cual si bien muchos buscan forjarse un camino propio tras las huellas de referentes que no encuentran, muchos otros se refugian en la idea de que el eje está fuera de él ya que sería soberbio compararse con Jesús o considerarse

³⁰ L. Goldmann, *Le Dieu caché*, citado en Lowy, *guerra de Dioses*, p. 29.

coproductor de la creación, de que por lo tanto hay que volver al redil de la jerarquía, del mando sagrado, y así se produce “la poda divina”³¹, la separación de los sectores que buscaban un compromiso temporal en sentido histórico.

De todas maneras queda el interrogante acerca de la supuesta distinción suprahistórica entre Dios y la comunidad humana. Estos dos polos aparecen una y otra vez, a veces en relación recíproca, aunque casi nunca como sinónimos. El surgimiento histórico de la idea de Dios, da un primer sentido a la historia humana pero poniendo este sentido fuera de ella. En otros casos aparece Dios y la sociedad como con dos existencias separadas, independientes. Pero en la historia real de la lucha de clases, sí ha emergido el concepto y la representación de Dios como identidad respecto a la comunidad humana, en unos casos, o como unidad de dos realidades diferentes en otras. Pero basta para este caso el hecho de que se ponga en paridad el amor a Dios y al prójimo como mandato fundamental de vida, si se asume la manifestación objetiva como el amor al prójimo y a la comunidad humana.

Pero aquí aparece la dificultad de cómo entender el amor a la comunidad humana. En un caso la opción se integra con el cambio de estructuras que hagan imposible la explotación; es decir da cauce al debate en torno a la socialización de los medios de producción y se legitima la necesidad imperiosa de lograrlo por medios pacíficos preferentemente o por medios violentos si la situación así lo requiere. En otro caso, en cambio, la imagen del cuerpo místico donde la división de clases es vista como funcional y necesaria, se orienta a la consecución de un bien común que supone que cada parte tenga distintos derechos y deberes según el lugar que ocupe y la clase a la que pertenezca. Esta visión, compartida por Durckheim, pone a la sociedad existente como principio ordenador y a su exaltación y desarrollo como objetivo fundamental. De allí que busque una religión que privilegie la cohesión y animación del todo (de lo transindividual en ese sentido) por sobre las partes, por ejemplo por sobre las clases, sobre todo a través

³¹ Título de la exposición de Tortolo en la asamblea de la ACA en 1973, en referencia a “los que se debían ir”.

de prácticas ritualizadas que provoquen la sensación de superioridad y externalidad del orden social y su necesaria internalización por el individuo, por encima y en contra del llamado a la dignidad de la persona como cocreadora del mundo junto a otros.

Esta última perspectiva permaneció con fuerza dentro de la Iglesia y fue particularmente fuerte en el Episcopado y dentro de los sectores de la AC, excepto quizás en el caso de la JOC. El hecho de la composición policlasista de la AC y su menor grado de inserción en sindicatos y grupos de villas, los condicionó fuertemente. Al mismo tiempo, muchos de sus miembros, dependiendo de su trayectoria de vida y si su ingreso fue o no anterior a 1965, entre otras cosas, no asumieron las rupturas epistemológicas de las que hemos hablado como una negación, sino más bien como una renovación de los mismos términos. Por ejemplo la doctrina social de la Iglesia era renovada únicamente por la Mater et Magistra y un supuesto renovado llamado a la participación y el compromiso, pero sin salirse de los marcos capitalistas, o una moderación del concepto jerárquico de la autoridad.

También aquí, mientras el STM se apoyaba en Medellín para ir más allá, la AC, en cambio, se veía dividida en torno a la tarea de consolidar el aggiornamento, con Medellín como algo ya de muy avanzada, o intentar hacer una vuelta atrás.

Pero es evidente que, a pesar de todo, hubo elementos de las encíclicas que no llegaron a ser desarrollados ni siquiera por los grupos en que fueron recalando distintos curas del tercer mundo. Por ejemplo el caso de la participación en la empresa y en la planificación social, era algo que de ninguna manera se pudo organizar como actividad de masas y con legitimidad de masas, aún cuando las masas obreras así lo vieran necesario y esta hubiera ya penetrado en su sentido común.

Y retomando la cita de la *Pacem in Terris*: la afirmación de que el marxismo es una doctrina errónea³², que es sólo un buen método de análisis y que aún así da origen a movimientos no mal encaminados, es decir separando la unidad entre la doctrina y el movimiento, es una traba a la unidad y coherencia entre la forma de vivir y la concepción de vida. Pero aún en desacuerdo, lo principal a evaluar es, en este caso, cuál fue el efecto de esta encíclica. Y aquí nos encontramos con una puerta abierta al diálogo teórico y al encuentro práctico, la ampliación potencial del frente único de los trabajadores, que vimos por ejemplo en Chile bajo la Unidad Popular, con el sandinismo, etc.

Una de las principales trabas, sin embargo, a este tipo de frente único (que no frente popular) fue la permanente negativa a afirmar a los trabajadores como el principal sujeto de la revolución, a cambio se hablaba permanentemente de los pueblos y de los pobres. Mientras tanto, se sostenían posturas de compromiso respecto a la estructura jerárquica de la Iglesia, si bien dentro del mayor ambiente de libertad existente luego del concilio (relajación de la cadena de mando y libertad de asociación por fuera de los canales orgánicos, además de nuevos ámbitos de pastoral), y la propiedad privada de los medios de producción y el lucro como motivación de la acción era repudiada por la mayoría de los STM, no así por la mayoría de los movimientos de la AC.

Para cerrar, queremos volver a la cuestión estratégica, donde marca Martín que la guerra y la revolución tienen sus propias reglas. Las declaraciones por la toma del poder tenían que desatar un deseo ya incubado de parte de variados elementos de las clases dominantes a nivel mundial, que veían con buenos ojos la perspectiva de aislar y deslegitimar, cortar su relación con las bases y con las masas, a los sectores que más claridad habían ido asumiendo en el curso de la lucha. En el caso de Argentina no sólo hay que tener en cuenta “las superestructuras de la sociedad civil” que están al lado y sobre el Estado, las mismas fuerzas del Estado que están más allá del gobierno, sino también las

³² Aunque el stalinismo sí lo era, y además cerrada.

trincheras, y el extenso sistema de casamatas y redes de abastecimiento y comunicación de que dispone el imperialismo dentro y fuera del país. Por esto, como un pequeño aporte, dejamos sentado nuestro llamado de atención respecto al bajo nivel de unidad y de cohesión alcanzado en el campo popular, incluso antes del retorno de Perón, de lo cual la desconexión entre el STM y el sector rebelde de la AC es un ejemplo de la ausencia de estrategia integral, de guerra donde una fuerza se vio en realidad imposibilitada de combatir.

Bibliografía

AA.VV. El diálogo de la época: Católicos y Marxistas. Ed. Platina, Bs As, 1965. .

Biblia, el libro del Pueblo de Dios. Ed. San Pablo, Madrid, 1994

Díaz, José Antonio: La crisis permanente de la Acción Católica. Ed. Nova Terra, Barcelona, 1966.

Dri, Rubén: La Iglesia que nace del pueblo. Ed. Nueva América, 1987.

Dri, Rubén: La utopía de Jesús. Ed. Biblos, 1997.

Dri, Rubén: Teología y Dominación. Ed. Roblanco, 1986.

Durkheim, Emilio: Las formas elementales de la vida religiosa. Ed. Akal, Madrid, 1982.

Dussel, Enrique: Caminos de liberación latinoamericana. Latinoamérica libros, Bs As, 1972.

Dussel, Enrique: Teología de la liberación y ética. Latinoamérica libros, 1974.

Garaudy, Roger: Militancia Marxista y Experiencia Cristiana. Ed. Laia, Barcelona, 1979.

Gramsci, Antonio: Introducción a la filosofía de la praxis. Ed. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986.

Gramsci, Antonio: Notas sobre Maquiavelo y el Estado moderno. Ed. Juan Pablo, México, 1995.

Lowy, Michael: Guerra de dioses, religión y política en América Latina. Ed. S.XXI, México, 1999.

Martín, José Pablo: Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1992.

Marx, Carlos: La ideología alemana

Marx, Carlos: La cuestión judía

Mayol, Alejandro – Habegger, Norberto – Armada, Arturo: Los católicos posconciliares en la Argentina.
Ed. Galerna, Bs As, 1970.

Rosales, Juan: Cristo y/o Marx. Ed. Cartago, Bs As, 1984.

Documentos de la Iglesia

Encíclicas Sociales (Rerum Novarum, Quadragesimo Anno, La Solennità, Mater et Magistra, Octogesima Adveniens), Ed. Claretiana, Buenos Aires, 1991.

Pacem in Terris, Ecclessiam Suam, publicación de la Junta central de la ACA, 1964.

Documentos conciliares, (Gaudem et Spes y otros). Ed. De L'Osservatore Romano, Buenos Aires, 1966.

Decreto sobre el apostolado de los laicos (Apostolicam Actuositatem). Ed. Paulinas, Bs As, 1966.

Populorum Progressio. Ed. Paulinas, Córdoba, 1967

Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo, con palabras de Devoto y Cámara. Ed. Búsqueda, Bs As, 1968.

Documentos finales de Medellín. Ed. Paulinas, Bs As, 1970.

Declaración del episcopado argentino, (San Miguel). Ed. Paulinas, Bs As, 1969.

Documento de la Conferencia Episcopal Argentina sobre "El Laicado y la Acción Católica", 28-4-70

El Pueblo ¿Dónde está? Publicaciones del movimiento de sacerdotes del tercer mundo –Cap Fed- Bs As 1975.

Materiales de la Acción Católica Argentina

Monseñor Luis Actis: La Acción Católica, es necesaria, obligatoria, insustituible. Tandil, 1962.

“Así es la JAC”, 1° Asambleas diocesanas de la ACA. San Martín, septiembre de 1962.

Carta autógrafa del Papa Pablo VI al episcopado argentino con motivo de la IX Asamblea Nacional de la ACA, Abril 1964.

Royo, Eugenio: Acción militante y revisión de vida. Ed. JOC, Madrid, 1964.

Padre Rau: Espigas jocistas. Sin datos.

“Primeras nociones de doctrina social católica” por Marta Ezcurra. Publicación de la Junta Central de la ACA, 1965.

“En camino”, orientación general del movimiento. Consejo Superior JAC. 1967

Asamblea federal AJAC, síntesis de los grupos y compromisos de acción. 1967 – 1970.

Tercer Encuentro Nacional (de militantes y ex militantes de la ACA), San Miguel Bs As 1971. Informe preparado por Emilio Mignone. Ed. Encuentro, 1972

Doc-9, XII Asamblea Nacional de ACA, 1973.