

Ha llegado la hora de armar la conciencia y los brazos de los humildes”. Los cristianos y la conversión a la revolución.

Barciela, Gonzalo.

Cita:

Barciela, Gonzalo (2009). *Ha llegado la hora de armar la conciencia y los brazos de los humildes”. Los cristianos y la conversión a la revolución. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/154>

“Ha llegado la hora de armar la conciencia y los brazos de los humildes”. Los cristianos y la conversión a la revolución (1966-1973)

Gonzalo Barciela

IDAES/UNSAM

viva_peron_carajo_1973@yahoo.com.ar

La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito. La emoción revolucionaria (...) es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo en la tierra. No son divinos, son humanos, son sociales.

José Carlos Mariátegui,

I

El gran tema que movilizó las energías políticas y sociales de la Argentina, con posterioridad al golpe de estado que derrocara en 1955 al peronismo, puede cobrar inteligibilidad a partir de la formulación del siguiente interrogante: ¿qué hacer con las masas? Se trata de un escenario donde se ensayaron diversas respuestas reunidas en la serie integración, normalización y desactivación.

En un período de conflicto abierto, el capítulo de la cultura católica presenta un campo fructífero para la indagación histórico-política.

Reunidas bajo el expediente de la así llamada “radicalización”, se encuentran una diversidad de trayectorias político-sociales, y es precisamente el entrecruzamiento histórico de la radicalización política y la radicalización religiosa, el que dará nacimiento a una porción importante de la experiencia insurgente en nuestro país¹.

Ahora bien, la pretensión de este trabajo es la de trazar una genealogía de la radicalización católica, entendiéndola como el núcleo de subjetivación histórica que gobierna el período mencionado en el subtítulo de este ensayo. De esta manera el término radicalización, de

¹ Nos referimos a dos organizaciones armadas: Descamisados y Montoneros.

naturaleza eminentemente descriptiva, resulta aprehendido bajo el concepto de conversión (*metanoia*), por lo cual la empresa genealógica que ensayamos no busca reorientarse a la génesis de una causa principal, “preñada” de una suerte de descendencia múltiple, sino que la genealogía permite indagar la conexión entre causalidad y formas históricas, reconduciendo el análisis a la restitución de las condiciones de aparición de una figura subjetiva (una operación de subjetivación), de los que ésta se presenta no como el producto final, sino como su *efecto*.

Nos encontramos ante la escena de un entrecruzamiento de prácticas, donde el término radicalización no opera como un principio organizador que ejerce su soberanía sobre los fragmentos concretos o jirones de actos, a los que pretende someter al gobierno de la causalidad teleológica. Es así que esta serie de observaciones preliminares, que convergen en la redacción del presente escrito, se sitúan en el umbral de dos trayectorias históricas. La primera la del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, la segunda la del grupo dirigido por Juan García Elorrio, responsable de la publicación *Cristianismo y Revolución*, en cuyo seno tuvo nacimiento el Comando Camilo Torres, una de las vertientes que convergerá en la posterior fundación de la Organización Político Militar Montoneros.

Sobre la primera organización existen sendos estudios, tanto desde el campo de la historia de las ideas (Martín, 1992), de la historia política y social (Magne, 2004a y 2004b; Pontoriero, 1991) como también de la historia oral (Lanusse, 2007). Respecto de la publicación dirigida por el ex seminarista García Elorrio, contamos con un extenso estudio del *corpus* integrado por los 30 números que vieron existencia pública entre los años 1966 a 1971 (Morello, 2003).

A esta altura el lector advertirá que nuestro propósito no es el de simplemente desarrollar una narración, bajo cuyo abrigo se encontrarían por igual ambas trayectorias ya referidas, sino de situar su convergencia en torno a un tópico mayor: el de **la integración de los cristianos a la revolución**. Respuesta que en la escena política argentina de mediados de los '60, requería de un pronunciamiento respecto de una experiencia política de mayorías: el peronismo.

Es así que las dimensiones analíticas que proponemos presentar, en el marco de una intervención tanto historiográfica como de raigambre teórica, son las de la reflexión política y teológica sobre violencia, pueblo y revolución.

II

Detengámonos en la afirmación de Gustavo Morello: “El motor de los movimientos políticos reales no es de naturaleza intelectual sino que radica en este ‘espíritu’ como un sistema de valores, convicciones y motivaciones profundas” (Morello, 2003: 37). El cristianismo

latinoamericano de los años '60, se alimentaba de la *transformatio mundi*, de la *passion du réel* que, como nervio histórico, transitó la secuencia insurgente argentina. De esta manera el cristianismo no será, en tanto ideología, un sistema de ideas, un cuerpo de doctrina, sino un fenómeno de identificación.

Tanto Morello, Magne, como Martín, son contestes en señalar la singularidad de la experiencia de radicalización católica. Dicha singularidad refiere a una configuración específica, a una matriz histórico-política: “Más que de influencias teológicas (en algunos casos claramente inexistentes al inicio) se trata del impulso que provoca simultáneamente una realidad básica de opresión y marginación que la conciencia cristiana rechaza y frente a la cual propone la totalidad y radicalidad del evangelio” (Gutiérrez, 1972: 19).

Los católicos lanzados a la lucha abierta por el poder político, junto a otras fracciones de la sociedad argentina, son herederos de una distribución del espacio político, dentro del cual la gravitación del peronismo, será decisiva.

Ahora bien, la hipótesis que guía este trabajo, de carácter netamente provisional, es la siguiente: **La convergencia de la radicalización religiosa y política, se dará a partir de una identificación común, Pueblo-Peronismo-Revolución. Dicho ordenamiento sintagmático, sedimentó el imaginario radicalizado del catolicismo posconciliar. Pero dicha conjunción resultó por demás contradictoria. Los católicos radicalizados emprenderán una *hermeneusis* dirigida a la retraducción secular de los mandatos divinos. Su acción se autorizará de la palabra escrita, pero en un escenario de tensión entre la secularización de la relación con la divinidad y, a la vez, su inserción secular en un mundo histórico que no podrá juzgarlos del todo, dado que su *engagement* está subordinado al mandato entregado por Dios a su Pueblo. La retraducción secular de la relación con el pueblo de Dios, en términos de acercamiento a las masas peronistas irredentas, marcará una brecha que sostendrá un debate entre las fracciones del MSTM y de este con la jerarquía eclesiástica². Así, la identificación secular Pueblo-Peronismo-Revolución, abrirá paso a una ambivalencia entre el compromiso e identificación con el peronismo y la *autorización* por la palabra divina. Dos modos de interpelación, dos modos de *autorizarse* de la palabra, es decir, nos encontramos ante la emergencia de la subjetividad como nudo de identificación, punto focal y de reunión de fuerzas.**

² A los fines de este trabajo no nos adentraremos en el estudio de las vertientes no peronistas del MSTM, dado su carácter provisional no pretende agotar la riqueza de la experiencia del movimiento eclesiástico.

III

La celebración del Concilio Vaticano II, acabó plasmando una nueva concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios. De esta manera, la Iglesia sería el fermento que debe transformar la masa, la nueva semilla que tiene que dar el fruto de una nueva sociedad. Así esta radical apertura de la jerarquía eclesiástica, frente al mundo de la posguerra, impactó sobre el sedimento de la *praxis* pastoral y el trabajo con las grandes mayorías (Morello, 2003: 64). En América Latina, a diferencia de lo acontecido en el Viejo Continente, se dio en primera instancia una apertura al reto de la realidad y con posterioridad tuvieron lugar las formulaciones teológicas.

En este contexto, y bajo el rótulo de “catolicismo posconciliar”, convergerán una serie heterogénea de grupos, intereses y experiencias coincidentes, sí, en **la necesidad de la reformulación de la identidad y misión cristianas**.

El Concilio propagó una visión profética de la Iglesia, destinada a la denuncia *activa* de las injusticias, que impactó de manera brusca frente al tradicional nacionalismo integrista del catolicismo argentino (Zanatta, 1996; Habegger, 1970). La jerarquía eclesiástica se sustentaba en una interpretación “moralizante” de la sociedad, y se pensaba a sí misma como reserva moral última del cuerpo social.

Al calor de los debates conciliares, una renovada visión del catolicismo cobró nuevos bríos dentro de la Iglesia Católica Argentina (Magne, 2004b: 56). Aunque de raíz socialcristiana, durante el año 1963, se conformó dentro del Partido Demócrata Cristiano una corriente que abogaba por la reunión con el nacionalismo popular peronista, la cual era encabezada por Horacio Sueldo. En el mismo año, la Juventud Universitaria Católica, convocada bajo el tema: “La problemática de la universidad inserta en la Argentina y en Latinoamérica” y en un marco de reflexión sobre la realidad económica, política y social de nuestro país y el resto del Continente, junto a una reflexión teológica sobre la historia y el trabajo, emite un documento, en uno de cuyos párrafos afirma:

Lo que nos une no es un plan, sino una realidad y un sentido de respuesta a esa realidad (...) **los cristianos deben ser fermento en la masa y trabajar con los no cristianos**.

Esta reunión propiciada por el documento, se abrirá paso dentro de una empresa de secularización mayor, cimentada en una práctica pastoral activa y en la participación de laicos y sacerdotes en un escenario de conflicto social.

La irrupción de la “Revolución Argentina”, abrirá una nueva etapa, en un escenario de clausura de las actividades políticas, y de marcada persecución, tendrá lugar un debate sobre las vías del compromiso y el *amor eficaz*³.

IV

En el número 1 de *Cristianismo y Revolución* podemos leer el siguiente párrafo:

Se está consolidando en las conciencias de todos los hombres la afirmación del nuevo signo de nuestro tiempo: la revolución. Nuestros hermanos de Asia, África y América Latina, nuestros hermanos vietnamitas masacrados por intentar su liberación, los negros de Sudáfrica tratados como infrahumanos (...) los negros americanos, sometidos a una integración humillante y a las peores condiciones de vida (...) todos nosotros también, entramos decididamente en el camino de la revolución. **Es nuestra hora. Es la última hora y la primera.** La primera en la lucha y en la esperanza (...) **La revolución que estamos necesitando** es la única capaz de dar de comer a los hambrientos, de dar casas a los que no tienen techo, de dar salud a los que están enfermos, de dar dignidad a los despojados, de liberar a los explotados (...) **El Tercer Mundo es el que se está gestando**, a partir de los procesos revolucionarios que se intentan, que se malogran y que se realizan, a través de una acción dura y violenta, pero profundamente humana, a la cual nos incorporamos los cristianos que vemos en ella, como vio Camilo Torres, la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos

Este párrafo contiene una serie de dimensiones que hacen al expediente de la radicalización católica. En primer lugar, la fórmula “Es nuestra hora. Es la última y la primera”, alude claramente a la temporalidad mesiánica, al tiempo que resta, es decir, el tiempo antes del final. Se trata del tiempo del final que *dura* hasta la *parousía*, marcada por la llegada definitiva del Mesías, secularizado en la figura de la Revolución. Y la posibilidad misma de leer el signo de los tiempos, desplegando la *hermeneusis* revolucionaria, permite saber leer el “hasta cuándo” hay que esperar. El militante católico *qua* figura subjetiva, supone la emergencia misma del “signo de los tiempos”, el acaecer contingente de una verdad por la cual el sujeto resulta aprehendido, y a la cual deberá servir, es decir, el signo opera como *causa* que *interpela* y *efectúa* al sujeto cristiano radicalizado.

³ La fórmula pertenece al sacerdote católico Camilo Torres Restrepo, quien se unió a las filas del Ejército de Liberación Nacional, siendo asesinado por las Fuerzas Armadas colombianas el 15 de febrero de 1966.

Este acontecimiento mesiánico es posibilitado por el despertar de la conciencia de los Pueblos del Tercer Mundo, fundado no en una cronología, sino en el *kairós*, el tiempo de maduración, “el Tercer Mundo que se está gestando”, un proceso guiado hacia la emergencia del sujeto revolucionario. Pero dicha teleología, sólo cobra inteligibilidad a los ojos de quienes han asumido la vocación (*klesis*) mesiánica, quienes resultan interpelados y se reconocen en el mandato pronunciado por el sacerdote martirizado en las montañas colombianas: “El deber de todo cristiano es ser revolucionario, y el deber de todo revolucionario es hacer la revolución”. A partir de aquí toda condición profana, es aprehendida y transformada por el evento mesiánico, la certeza de ser convocados, fundada en un acto de creencia, la *conversión* a la revolución.

Ahora bien, la integración misma de los cristianos al proceso revolucionario que se reconoce *en marcha* en nuestro continente⁴, requiere a la luz de la propuesta de CyR, de una revisión de la identidad cristiana ¿Cuál es el aporte del cristiano a la revolución?

Desde la perspectiva de CyR, apartándose del integralismo católico de la década del '30, los cristianos no deben “cristianizar” la revolución. El esfuerzo revolucionario, impulsado por la reunión e identificación de los mundos secular y divino, de las dos ciudades agustinianas, integrará la política en una teología religiosa. De ese encuentro de ambas se producirá una nueva identidad, un humanismo radicalizado que reconoce los motivos del integralismo camino a un socialismo latinoamericano. Este no es otro que el verdadero socialismo concebido “como el cristianismo integralmente vivido en el justo reparto de los bienes, y la igualdad fundamental de todos” profesado por los 18 Obispos del Tercer Mundo, en el Mensaje fechado el 15 de agosto de 1967⁵. Ahora bien, esta identificación invertirá la marcha de la secularización (Sarlo, 2004: 168), integrando la fe como *praxis* política, y resolviendo la tensión de la militancia laica en una marcada práctica secular.

Desde aquí reconocemos una matriz propia de la conversión, mediante la identificación de la vocación cristiana y revolucionaria.

Permítasenos, una licencia teórica a los efectos de ilustrar la narración que pretendemos ensayar. Michel Foucault en su curso en el *Collège de France* titulado la *Hermeméutica del sujeto*, establece un programa de investigación, el cual pretendemos transitar. Citamos:

⁴ El propio MSTM en una de sus declaraciones inaugurales coincide en la misma caracterización: “La revolución latinoamericana marcha inexorablemente”.

⁵ Paradójicamente el texto llegó a nuestro país en francés, a través del Obispo de Goya Monseñor Devoto, quien lo entregó a Miguel Ramondetti. El sacerdote, posterior secretario del MSTM, será el encargado de su traducción al castellano junto a André Lanzon y Rodolfo Ricciardelli.

Algún día habrá que hacer la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria. (...) me parece que, a lo largo de todo el siglo XIX, no se puede comprender qué fue el individuo revolucionario y qué fue para él la experiencia de la revolución si no se tiene en cuenta la noción, el esquema fundamental de la conversión a la revolución (...) el problema sería a la vez ver cómo se introdujo ese elemento que era de la órbita de la tecnología de sí más tradicional (...) cómo ese elemento de la **tecnología de sí** que **en la conversión** se enganchó en ese nuevo dominio y ese nuevo campo de actividad que era la política, cómo ese elemento de la conversión se ligó necesaria o, en todo caso, exclusivamente a la opción revolucionaria, a la práctica revolucionaria. **Habría que ver también cómo esta noción de conversión fue convalidada poco a poco –y luego absorbida, enjugada y por fin anulada- por la existencia misma de un partido revolucionario. Y cómo se pasó de la pertenencia a la revolución por el esquema de la conversión a la pertenencia a la revolución por la adhesión a un partido** (Foucault, 2001: 206-207).

Este tránsito señalado por Foucault, de la pertenencia a la revolución mediante la conversión, a la pertenencia al evento por adhesión al partido revolucionario, se sitúa en el centro de la tensión a la que hemos hecho mención con anterioridad.

Tal como CyR afirma, el cristianismo no se identifica con identidad política secular alguna, pero en su respuesta al interrogante sobre qué quiere decir ser cristiano en América Latina, los cristianos encuentran en el socialismo un proyecto humano, perfectible como toda obra humana, y al cual aportan su crítica profética. Se reabre así la brecha entre el orden temporal y su realización imperfecta, siendo la revolución un *locus teologicus*, desde el cual surgen reflexiones de la fe.

Si la propuesta de CyR es mantener, hasta cierto punto, la brecha irreductible entre el orden temporal e histórico, y el orden celeste, **la radicalización cristiana resolverá de pleno esa brecha equiparando la conversión a la revolución con la adhesión al partido revolucionario.**

Dicha situación tendrá lugar al interior de las organizaciones armadas (Montoneros y Descamisados), y será un elemento estructural que gobernará, hasta cierto punto, la dinámica del MSTM.

Lucio Gera, uno de los más influyentes teólogos del MSTM, afirmaba hacia 1970: “**La revolución implica un cambio que es conversión del hombre, del grupo social. Pero no sólo una conversión ‘subjetiva’ que permanezca adversamente condicionada e impedida por las estructuras objetivas de la sociedad, sino también un cambio de esas estructuras**”. De esta manera, la transformación de toda condición mundana por su puesta en relación con el evento mesiánico, la “firme adhesión al proceso revolucionario” manifestada en el número 6 del boletín *Enlace*, provoca un desplazamiento que abre camino al

engagement, como asunción plena de las condiciones fácticas en el acto mismo de denuncia de las “estructuras de injusticia”.

Esta operación de conversión es señalada por José Pablo Martín en los siguientes términos: “No se trata de abandonar lo religioso para fondear en lo político, sino que se trata, antes todavía, de una **inversión** acontecida en el seno mismo de la experiencia religiosa, inversión que consistía en desplazar el interés desde los actos consagatorios tradicionales hacia las formas libres de la denuncia profética cuyo objeto era, precisamente, lo político (...) **el sentido de la acción general del MSTM se comprende mejor como una absorción de lo político en un *pathos* religioso. Este *pathos* por otra parte, es correlativo de la dialéctica de las funciones bíblicas del mesías**” (Martín, 1992: 130).

Tanto CyR como MSTM, comparten una preocupación común, el modo en que la Iglesia Católica Argentina debe encarnarse en el pueblo argentino, compartiendo la experiencia histórica nacional, insertándose en las luchas de liberación. En esta senda se abrirá paso la identificación Pueblo-Peronismo-Revolución.

V

El derrotero histórico del MSTM puede ser formalizado a partir de la siguiente afirmación, que extraemos del número 8 del Boletín *Enlace* en el cual, refiriéndose al campo de tensiones expresado por el movimiento, se señalaba que “cabalga sobre la doble fidelidad: a la Iglesia y al proceso histórico”.

El MSTM señala la concurrencia de cuatro aspectos: la apelación al magisterio católico que convoca a un compromiso urgente con la situación latinoamericana, la hermenéutica de la Biblia como promotora de una comunidad fraterna, la percepción de los pueblos latinoamericanos como despertándose para gestar de su propia historia y la *facticidad* de la marginación social, económica, política y cultural de vastos sectores del pueblo argentino, experimentada por los sacerdotes tercermundistas en su praxis pastoral (Martín, 1992: 205).

Dicha experiencia pastoral reunía por igual a sacerdotes y laicos militantes. Frente a dicho escenario el mandato camilista se dirigía en una orientación única que reunía por igual lo religioso, lo político y lo ético: la única forma de realizar el amor eficaz era participar en el proceso revolucionario, dando testimonio cristiano del compromiso hecho carne y sangre en la comunión con los pobres, para ser levadura en la masa (Vélez Carreras, 2005: 13). En los militantes cristianos, en jornadas de reflexión, se fue formando y cimentando la mística mesiánica plasmada en el párrafo de CyR ya citado. Un mandato que interpelaba a sus

destinatarios a **transformar la fuerza espiritual en un acto consciente y voluntario de liberación**. De esta manera, entra en juego la doble valencia de sujeto y la tensión que le es propia. En tanto *subjectum* se presenta como el sustrato de una identidad/identificación y, como *subjectus*, se encontrará sujetado, en el mismo acto de identificación, al mandato, del cual es el índice mismo de su eficacia simbólica: el **amor eficaz como condición de la cristiandad se prueba por actos**. Por esta vía se abrirá la posterior ruptura de Fernando Abal Medina y Emilio Maza con García Elorrio.

La creciente insatisfacción existencial ante el trabajo pastoral, y su análisis crítico, concibiéndolo como una tarea asistencial, como un paliativo, abre las vías de la acción armada. Pero este juicio crítico, sólo es habilitado por la misma presencia del mandato cristiano reinterpretado por la vocación camilista. Esto es, sólo a los ojos de quienes resultan aprehendidos por la creencia camilista en el amor eficaz, se mostraba la pastoral social como una acción insuficiente, escasa y, aún más, asistencialista⁶.

Ahora bien, toda interpelación jamás se resuelve en la inmediatez, ni opera linealmente, sino que abre un campo de efectos posibles, en esa brecha se erigen dos figuras subjetivas, la del sacerdote tercermundista y la del combatiente montonero, como modos de practicar el amor eficaz, como índices de su efectuación histórica.

Hacia fines del mes de noviembre de 1969 el MSTM se pronunciaba públicamente de esta forma: “Es necesario poner en marcha el programa políticamente eficaz de un proyecto liberador. Esto es inevitable en que los cristianos tomamos conciencia profunda de que el mensaje evangélico de liberación pasa también por la dimensión sociopolítica de la historia humana”.

Como observamos la “conversión a la revolución”, conlleva tópicos comunes en ambas trayectorias, reuniendo la lectura bíblica, junto a la comprensión de la dimensión política e histórica de la fe.

La conversión reúne por igual el más férreo determinismo (el carácter inevitable del proceso histórico desencadenado), junto a la convicción voluntarista (la participación decidida y consciente de los cristianos en la lucha *ya* iniciada). Nuevamente las dos dimensiones analíticas del sujeto entran en escena, la subordinación al Otro de la Historia, y la emergencia del sujeto como primera efectuación de una consecuencia histórica⁷.

⁶ Como ocurre con el jansenismo, epítome del concepto de ideología, un milagro sólo ocurre a los ojos de quienes previamente creían en él.

⁷ Aquí puede comenzar a cobrar relevancia, la fuerza convocante de las caídas, señalada por Vera Carnovale (2005), y sin perjuicio que su trabajo se limita a testimonios recogidos de militantes del PRT-ERP. En este

En ese escenario donde irrumpe la historicidad, la pregunta por quién protagoniza el proceso histórico en marcha, no tarda en aparecer, sino que surge contemporáneamente.

El peronismo, como la identidad política donde se había expresado históricamente el pueblo argentino será objeto de una acabada reflexión, tanto por parte de la militancia armada, como por los sacerdotes tercermundistas. Hacia 1972, y desde la provincia de Mendoza, Rolando Concatti publica *Nuestra opción por el peronismo*, en dicho trabajo, el sacerdote señala: “El peronismo dio fuerza, identidad y triunfo al movimiento proletario” (Concatti: 1972, 21). De esta manera uno de los integrantes del MSTM coincidía con la caracterización efectuada por uno de los más influyentes intelectuales de la época, quien dos años antes y en polémica con el PRT-ERP, había sostenido: “(...) la experiencia peronista podría definirse como aquella experiencia que impide absolutamente a un trabajador concebir una lucha reivindicativa despojada de su significación política” (Olmedo: 1971, 168).

El peronismo se presentaba en su carácter concreto e histórico, como una experiencia, valorada positivamente, como sedimento de conciencia y lucha: “(...) nos conmovía la lealtad con que la clase obrera y el pueblo seguían defendiendo esa identidad política en una tenaz resistencia (...) que era ferozmente reprimida por los ‘demócratas’ que usurpaban el gobierno amparados en la proscripción del peronismo” (Vélez Carreras, 2005: 15). En la misma línea que esta reflexión, el número 10 de *Enlace* afirmaba:

“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 la masa al movimiento peronista constituyen un elemento clave en la incorporación de nuestro pueblo a dicho proceso revolucionario. Creemos que el reconocimiento de este hecho por parte de todas las fuerzas revolucionarias ayudará a concretar la unidad de todos los que luchan por la Liberación Nacional”

El peronismo proscrito comienza a presentarse como el recolector de las frustraciones de una sociedad errante y convulsionada.

Si el socialismo será, en el caso del MSTM, el marco de referencia que reunirá al conjunto de sacerdotes que suscriban su adhesión al *Manifiesto* de 1967, redactado por los Obispos del Tercer Mundo, las referencias tanto históricas como teológicas, al concepto de pueblo, se reunirán en la identificación pueblo = peronismo. Como afirma José Pablo Martín: “Ser ‘peronista’ no significaba haberse afiliado a uno de los partidos de la oferta democrática. Por

sentido los militantes que son apresados por las fuerzas de seguridad estatales o ejecutados en combate son índice de efectucción del *dictum* guevarista: “en una revolución verdadera, se triunfa o se muere”.

el contrario, ser ‘peronista’ significaba la identificación con una franja social que por más de un decenio se había sentido excluida de la participación política y del progreso económico” (Martín, 1992: 219). Nuevamente encontramos la misma matriz de identificación que habilita, tanto a las organizaciones armadas, como a los sacerdotes tercermundistas, a ingresar en el universo simbólico del peronismo. Ilustremos este punto, a partir de la conclusión a la que arriban Sigal y Verón luego de citar un párrafo de las “13 preguntas”⁸. En dicho párrafo, se fundamenta el por qué las F.A.R se asumen como peronistas:

“Nosotros no nos integramos al peronismo; el peronismo no es un club o un partido político al que uno puede afiliarse. El peronismo es fundamentalmente una experiencia de nuestro pueblo y lo que nosotros hacemos ahora es descubrir que siempre habíamos estado integrados a ella, o dicho de otro modo, es desandar el camino de equívocos y malos entendidos por los cuales no supimos comprender que siempre habíamos estado integrados a ella en el sentido que está integrado a la experiencia de su pueblo, todo hombre que se identifica con los intereses de los más” (Olmedo, 1970: 164). De esta intervención se infiere que la adhesión al peronismo se presenta, **no como un cambio de identidad sino el descubrimiento de la verdadera naturaleza de su identidad** (Sigal y Verón, 1986: 198).

Detengámonos en una primera observación, tanto “cambio” como “descubrimiento” de una identidad aluden al mismo fenómeno: **la identificación como reflexión determinante**. En el caso de las F.A.R, vale lo mismo para Montoneros, no resulta suficiente la ubicación retroactiva de la organización en sus condiciones externas (“la experiencia del pueblo”), sino que presuponiéndose en su exterioridad, debe encontrarse ya-presente en dichas condiciones. El retorno a las condiciones externas coincide con el retorno a lo fundacional o a la cosa misma: el “descubrir la verdadera naturaleza de su identidad”. De esta manera la relación externa de la presuposición (el fundamento presupone las condiciones y viceversa) resulta superada por un gesto puramente formal y vacío, gesto tautológico que no agrega contenido nuevo alguno, sino que afirma la presencia de la “cosa” (las organizaciones armadas) en sus condiciones, que aquella no es más que la totalidad de sus condiciones. En el acto mismo de “retorno” a sus condiciones (la identificación con la experiencia del pueblo), las F.A.R retornan a sí mismas, circunstancia que es experimentada, nuevamente, como el retorno a las verdaderas raíces (de su identidad). Este gesto formal, vacío, y por ello enteramente simbólico, posibilita el acceso de la organización armada al universo discursivo peronista.

⁸ Se trata de la primera exposición exhaustiva, por parte de las F.A.R, de su historia y concepción políticas. Las preguntas las formulaba Paco Urondo y las respuestas las realizaba Carlos Olmedo, documento que ya hemos citado.

El decirse “peronista”, tanto para el combatiente como para el sacerdote tercermundista, más que una opción política es un aspecto de su identificación con los marginados, con el “Pueblo de Dios”, para el caso de los militantes católicos.

Si en un principio el MSTM, entiende el “acercamiento” al peronismo en el nivel de las opciones personales, el III Encuentro Nacional del Movimiento, celebrado en mayo de 1970, marcará el pronunciamiento decisivo sobre el peronismo como “una expresión del pueblo que busca la justicia”, concretándose hacia 1972 la reunión de la opción por los pobres, junto a la opción por el peronismo, parafraseando el título del escrito de Concatti. Para febrero de 1973, el MSTM se pronunciará a favor de la fórmula justicialista.

Pero esta identificación Pueblo-Peronismo, abrirá una serie de matices en la caracterización del movimiento político de masas encabezado por Juan Domingo Perón⁹.

Dichas caracterizaciones son comunes, y convergen, con las efectuadas por las organizaciones armadas.

Una primera línea, movimientista, identificaba al peronismo como “revolucionario” en su conjunto, desde una matriz más nacionalista, siendo el pueblo una atribución general que cobra rostro y organización contemporáneamente a la emergencia del peronismo, cuyo continente es la figura de Perón. Esta posición, propia de los sacerdotes tercermundistas de la Capital Federal, entrará en abierta disputa hacia los años 1974 y 1975 con las posiciones “clasistas”, que identificaban al peronismo como un mosaico, donde su base popular, era su sustrato revolucionario. Esta posición defendida por sacerdotes de Mendoza, Chaco, Gran Buenos Aires y Córdoba, se encontraba profundamente influida por la obra y prédica de John William Cooke. Dicha posición, sin perjuicio de la conducción “estratégica” de Perón, comenzará a abogar fuertemente por un “peronismo de las bases”¹⁰.

En esa identificación Pueblo-Peronismo-Revolución, común al MSTM y a las organizaciones armadas peronistas, tanto los sacerdotes tercermundistas como la Tendencia Revolucionaria del Peronismo, se enfrentarán al complejo dispositivo de gestión identitaria ensayado por el

⁹ Nuevamente, y si bien puede identificarse otras posiciones en el MSTM en torno al peronismo, hemos decidido ingresar en las dos vertientes que identifican al peronismo como el motor histórico de la lucha de liberación del Pueblo Argentino. Ello motivado a los fines de exponer nuestra hipótesis de trabajo señalada ut-supra.

¹⁰ En Córdoba, se conoce un antecedente de un peronismo de las bases, diferenciado del Peronismo de Base ligado a las Fuerzas Armadas Peronistas. El mismo surgió a partir de la Agrupación Lealtad y Lucha, hacia fines de los '60, el cual fundó en la Universidad Católica de Córdoba la Agrupación de Estudios Sociales (AES). Posteriormente ingresarán al trabajo fabril, en particular en las industrias vinculadas a los gremios de la UOM y SMATA.

peronismo, a partir de lo que Sigal y Verón llamaron el enunciador ausente (Sigal y Verón, 1986).

El peronismo, a partir de la demanda ¡Perón Vuelve!, había comenzado a encarnar, tanto la representación plena de las ansias de liberación de amplias franjas de la sociedad argentina bajo el sintagma “socialismo nacional”, como la función pacificadora de esa misma sociedad convulsionada, una vez frustrados los intentos de una reapertura política en ausencia de la identidad peronista¹¹.

Es así que en oportunidad de entrevistarse con Juan Domingo Perón, en su residencia de la calle Gaspar Campos, los sacerdotes tercermundistas alineados en la lectura “clasista” del movimiento peronista, se enfrentarán con la indecibilidad misma que hacía a la identidad peronista.

Uno de los sacerdotes que concurrió aquel 6 de diciembre de 1972, José María Serra, realizó la siguiente pregunta, ante la propuesta de Perón de escuchar a los sacerdotes tercermundistas¹²:

“-General, nosotros quisiéramos saber si a futuro la referencia del peronismo es el socialismo.

-Pero sí, hombre. Es que el mundo va hacia el socialismo. Fíjese que hasta monarquías socialistas hay –respondió Perón sin turbarse.

-Y dígame General, ¿cómo visualiza ese socialismo?

El ex presidente se tomó unos segundos para contestar:

-Mire, en principio el socialismo es igual al justicialismo.

Sin amedrentarse, Pepe¹³ volvió a la carga:

-De acuerdo General, ¿pero cómo sería para usted el desarrollo de ese socialismo en nuestro país, o si quiere, cuáles serían las características de un socialismo nacional?

-Mire, si yo pudiera saber qué es el socialismo nacional, sería grave, ya que ello implicaría admitir al socialismo como un sistema rígido –afirmó el ex presidente-. Pero los pueblos hacen el socialismo de acuerdo con las circunstancias que la realidad impone.

-Pero... -el sacerdote intentó colar una nueva pregunta, y Perón lo interrumpió:

-Mire, el socialismo nacional es el socialismo impuesto por la Argentina, donde hay un poco de costumbre, un poco de mentalidad nueva y un poco de necesidad nueva. Nadie puede decir qué es lo que va a encajar en la Argentina. Esto es como cuando compra un par de botines que para ver si andan bien hay que probarlos, aunque sean del mismo número.”

¹¹ Relevadores de esta conciencia sobre la radicalización política de la sociedad argentina de la función ordenadora del peronismo, es el diálogo Perón-Cornicelli.

¹² El texto es reproducido tanto por Martín (1992) como por Lanusse (2007), en mi caso sigo la transcripción de este último.

¹³ Se refiere a José María Serra.

La identificación Pueblo-Peronismo-Revolución, condensada en la demanda por el retorno de Perón a la Argentina, se sostenía del reclamo de decisión, de un pronunciamiento siempre postergado, como podemos observar en el diálogo transcrito precedentemente.

VI

En los apartados anteriores, hemos ingresado en el estudio de las dimensiones revolución y pueblo, propuestas en nuestro abordaje transversal de la experiencia de radicalización católica de mediados de los años '60 y fines de los '70, en nuestro país, en los párrafos subsiguientes abordaremos el estudio de la dimensión “violencia”.

La *praxis* de los católicos radicalizados, se sitúa como la mediación entre la realidad imperfecta y el signo de perfección. Lo que los católicos laicos y los sacerdotes tercermundistas reciben, a partir de la encíclica *Populorum Progressio* y de los documentos de Medellín, es la apelación a obrar en consecuencia de un juicio sostenido tanto de la lectura de la palabra bíblica, como del conocimiento de una realidad injusta.

El debate sobre la violencia política cobrará relevancia, luego de acontecido el Cordobazo. Las jornadas del 29 y 30 de mayo de 1969, produjeron dos importantes innovaciones. Por un lado se consolidó la decisión, en la militancia social y política, sobre la vía armada. Por el otro, se desplazaron los debates campo-ciudad, y se concretó la idea de desplegar el accionar guerrillero urbano, habiéndose revelado el potencial revolucionario de las masas urbanas (Magne, 2004b: 118)¹⁴.

¹⁴ Cabe aquí apuntar el juicio realizado por Ignacio Vélez Carreras: “(...) el Cordobazo nos pasó de lado (...) Ahí estábamos. Teníamos el privilegio de ver en un multitudinario y violento laboratorio social en acción lo que era una estrategia insurreccional, donde el pueblo desorganizado ponía los muertos, y no lograba nada más allá de la experiencia y de producir hechos políticos de gran valor histórico. Objetivamente sentíamos que todo era muy heroico, pero que no se avanzaba hacia la toma del poder” (Vélez Carreras, 2005: 11). La observación de Vélez Carreras se realiza desde los debates foquistas que sostendrían algunos militantes montoneros, como Fernando Abal Medina. Desde las F.A.R, Carlos Olmedo había llegado a sostener que el Cordobazo, “había terminado de nacionalizarnos”, abandonando la empresa del foco guerrillero. **El foco, para Vélez Carreras, con independencia de su identificación con la matriz territorial, se mantendría como imaginario político-militar, como lectura determinante de la acción política La preeminencia de la acción armada como generadora de conciencia.** Es dable recordar también, la oposición de Mario Roberto Santucho a la experiencia de foco propugnada por Ángel Bengoechea a comienzos de los años '60.

Es preciso recordar que durante el estallido cordobés se constituyeron los Comandos Santiago Pampillón, donde revistaron, quienes posteriormente llegarán a ser cuadros dirigentes de las organizaciones armadas.

Desde diversos ámbitos, comenzaba a cimentarse la idea de dos violencias. La primera institucionalizada, muchas veces anónima, sedimentada en la cotidianeidad de las estructuras de injusticia denunciadas en Medellín. La otra violencia, asumida por el pueblo en su condición de sujeto histórico de su propia liberación, se presentaba como el instrumento legítimo para derrotar la injusticia. Es así que en el número 5 de *Enlace* el MSTM se pronuncia respecto de la rebelión cordobesa en los siguientes términos:

Los acontecimientos de Córdoba son la respuesta del pueblo que se rebela frente a la opresión y a la injusticia (violencia desde arriba). Es el reclamo popular por una sociedad más justa y humana.

El imaginario de las dos violencias, comienza a presentarse como marco de legitimación de la acción de los grupos armados. Esa violencia, si bien no condenada, era considerada reactiva y residual, producto de las mismas estructuras de injusticia. Ahora bien, si retomamos el párrafo de *Populorum Progressio*, donde se abre camino a la no condena de las acciones violentas, “en casos de tiranía **evidente y prolongada**”, bastaría detenernos un instante para advertir que la violencia que habilita la encíclica redactada por Pablo VI, se presenta como una acción voluntaria y consciente, antes que como un mero efecto de condiciones de opresión. En este sentido la instancia de la violencia, se presenta como un escenario constitutivo de la subjetividad radicalizada del catolicismo.

En los círculos católicos donde se acercaba CyR, se hacía cada vez más fuerte la lectura fanoniana de la violencia como “trabajo de lo negativo”. El proceso revolucionario, como dimensión subjetivante, tenía como actor decisivo a la violencia espontánea de las masas frente a la burocratización de los partidos tradicionales de izquierda.

La violencia, antes que una opción instrumental entre otras, que se seguía supuestamente de un juicio práctico sobre su eficacia, era la prueba de fuego, a la que debía accederse. La guerra revolucionaria comenzará a presentarse como “factor de cultura”. En este sentido Esteban Campos observa: “Aquí **la guerra como violencia organizada es inmanente a la identidad política revolucionaria, que se condensa en la táctica de la lucha armada**. Al igual que la teoría de la violencia de Franz Fanon, es constitutiva, catártica, se respira en el aire y penetra directamente los sentidos. El desplazamiento de significado levanta

directamente al oprimido de su estado de víctima y lo transforma en vindicador” (Campos, 2007: 47).

La violencia es inmanente, a la vez, al gesto de conversión, cuya puesta en consistencia requiere su exteriorización en actos, un *querer negativo*¹⁵ que se dirige contra las estructuras de opresión.

De esta manera la violencia armada cobrará un carácter mítico, otorgando un aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción próxima, sobre las cuales se funda de la reforma de la voluntad emprendida en el proceso revolucionario. El mito consagrará la posibilidad misma de la acción revolucionario sostenida.

VII

El eje de este trabajo consistió en el estudio de dos trayectorias a partir del tópico participación de los cristianos en la revolución. Tanto en el MSTM como en los grupos ligados a CyR, habíamos identificado el nudo equivalencial Pueblo-Peronismo-Revolución. Desde la perspectiva del MSTM trabajamos con la siguiente hipótesis: **la identificación secular Pueblo-Peronismo-Revolución, abre paso a una ambivalencia entre el compromiso e identificación con el peronismo y la autorización por la palabra divina.** Dicha ambivalencia, trabajada como tensión, se manifestaba en el cabalgar de dos fidelidades: a la Iglesia y al proceso histórico en marcha, tal como surgía del citado párrafo del número 8 de *Enlace*. El punto más álgido de esta tensión consistirá en el pronunciamiento efectuado por la Comisión Permanente del Episcopado. Con fecha 12 de agosto de 1970, la Comisión emite un documento donde se recriminaba a los sacerdotes tercermundistas su rebeldía ante la jerarquía y, en particular, se atacaba su lectura de la fe en términos de compromiso histórico, y los aspectos “ideológicos” de la prédica y práctica de los sacerdotes. Desde allí se condenaba la Revolución Social, por implicar necesariamente a la violencia como medio de concretarla.

Si bien el MSTM recibió en silencio dicha expresión crítica, el 11 de Octubre del mismo año, publicará una extensa respuesta titulada *Nuestra reflexión*. En dicho documento, su argumentación se basará en la apelación al magisterio católico, es decir, una defensa de la *hermeneusis* de la palabra, emprendida por el movimiento. La base de sus dichos se encuentra en los documentos del Concilio Vaticano II, la encíclica *Populorum Progressio* y en

¹⁵ Tomo el término de la más reciente obra de Alain Badiou, *Logiques des mondes*.

Medellín. Así frente a la condena de la jerarquía eclesiástica ante la pública adhesión del MSTM tanto al proceso revolucionario como a los proyectos dirigirlos a concretarlo, se sostenía:

Entendemos por Revolución: un cambio radicalmente innovador y rápido del orden social, económico, político y cultural (...) hacia otro orden nuevo de profunda significación humana. Se trata pues de las fuerzas desencadenantes de un nuevo hito a alcanzar en el proceso de la liberación del hombre. Es por ello que no podemos permanecer estáticos ante las expresiones del Vaticano II (...) Hoy el género humano se encuentra en una nueva era de su historia, caracterizada por cambios rápidos y profundos que progresivamente se extienden al mundo entero (...) El Concilio Vaticano II (...) Medellín (...) nos incitan a una clara toma de conciencia (...) en la que todos nos sentimos implicados (...) No sabemos en que documento del magisterio de la Iglesia hay sido condenada la revolución así entendida, ni a que doctrina contenida en ese magisterio se opone. Pero la insistencia de la declaración en hablar de revolución social nos hace pensar que la Comisión Permanente veía la malicia de la revolución en el hecho de que ella sea “social”, como si la única revolución éticamente legítima en algunos casos fuera “política”. De este modo quedarían legitimadas por la moral cristiana y por la Iglesia, las “revoluciones” palaciegas provocadas por las elites de poder y que no han consistido sino en sustituir a algún general por otro general.

Como podemos observar la fidelidad al proceso histórico, es fidelidad al magisterio en tanto signo de los tiempos, aquellos que saben leer en él la “nueva era de la historia”, del “nuevo hito a alcanzar en el proceso de la liberación del hombre”. Es en este sentido que puede entenderse, la observación ya citada de José Pablo Martín. La absorción de lo político en un *pathos* religioso, confiere fuerza vinculante a la autorización de la praxis política por la palabra del magisterio.

Si la jerarquía eclesiástica pretende presentar el compromiso político del MSTM como excluyente respecto de la práctica sacerdotal, el MSTM los reunirá, de un modo en que la palabra resultará, cada vez más, secularizada.

Bibliografía

Fuentes primarias

Bresci, Domingo (1970): *Sacerdotes para el Tercer Mundo; crónica, documentos, reflexión*. Buenos Aires: Editorial Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco y Centro Nazaret, 1994.

Concatti, Rolando (1972): *Nuestra opción por el peronismo, Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Mendoza.

Cristianismo y Revolución. Edición digital del CedInCI, 2003.

Habegger, Norberto (1970): “Apuntes para una historia”, en Alejandro Mayol, Norberto Habegger y Arturo Armada, *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

Olmedo, Carlos (1970) “Reportaje a las Fuerzas Armadas Revolucionarias: ‘Los de Garín’”, en Baschetti, Roberto (comp.) *Documentos 1970-1973. Volumen I. De la guerrilla peronista al gobierno popular*. Buenos Aires: Campana de Palo, 2004.

Fuentes secundarias

Agamben, Giorgio (2000): *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Campos, Esteban (2007): “Mártires, profetas y héroes. Los arquetipos del compromiso militante en *Cristianismo y Revolución*”, en *Lucha armada en la Argentina*, número 9. Buenos Aires: 40-47.

Carnovale, Vera (2005): “‘Jugarse al Cristo’: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)”, en *Entrepasados*, número 28. Buenos Aires: 11-26.

Foucault, Michel (2001): *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. (Traducción de Horacio Pons).

Gutiérrez, Gustavo (1972): *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

Lanusse, Lucas (2007): *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.

Magne, Marcelo Gabriel (2004a): "MSTM: radicalismo religioso y compromiso social", en *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política*, Volumen 7, número 21. Buenos Aires: 33-89.

Martín, José Pablo (1992): *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

Morello, Gustavo (2003): *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Pontoriero, Gustavo (1991): *Sacerdotes para el Tercer Mundo: "El fermento de la masa" (1967-1976)*. Tomos 1 y 2. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Sarlo, Beatriz (2001): *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Emecé.

----- (2004): *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*. Buenos Aires: Siglo XXI editores de Argentina.

Sigal, Silvia y Verón, Eliseo (1986) *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires. EUDEBA, 2004.

Vélez Carreras, Ignacio (2005): "Montoneros. Los grupos originarios", en *Lucha armada en la Argentina*, número 2. Buenos Aires: 4-25.