

Profetismo cristiano y política revolucionaria. El discurso doctrinal del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. 1967-1972

Juan Manuel Ferreyra (Facultad de Ciencias Sociales. UBA)

juanmanuelferreyra98@gmail.com

XI Jornadas de Sociología de la UNLP (5, 6 y 7 de diciembre de 2022)

Introducción

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) nace a fines de 1967 como una agrupación perteneciente a la Iglesia Católica Argentina, en un contexto signado por las reformas introducidas por el *Concilio Vaticano II* (1962-1965), las luchas anticoloniales y antiimperialistas del Tercer Mundo y el escenario socio-político de proscripción del peronismo a partir de 1955. Por un lado, estudios previos han caracterizado al MSTM como una agrupación clerical cuyo objetivo fue concientizar al pueblo argentino sobre la opresión e injusticia de la que era víctima (Mangione, 2001; Ramírez, 2011), siendo un eco de los procesos de radicalización política abiertos por el peronismo durante los gobiernos militares y por los movimientos de liberación tercermundistas durante la posguerra (Lenci, 1998; Ponza, 2008). Por otro lado, también se ha identificado al MSTM como una continuación de la tradición profética y popular del cristianismo en oposición a la tradición sacerdotal-monárquica hegemónica de la institución religiosa (Dri, 2017; Ramírez, 2011), concibiéndolo como un movimiento que se propuso rescatar un “pasado originario bíblico” tomando la figura del profeta como modelo de práctica de liberación y acercamiento al pueblo (Fernández, Monjeau, Ruffa y Zaros, 2019).

El objetivo de este trabajo es analizar el discurso doctrinal que el MSTM fue desarrollando a partir de la articulación de dos dimensiones discursivas: una que llamaremos *profético-cristiana*, caracterizada por una revalorización de las bases proféticas del cristianismo y la puesta en práctica de una teología liberadora; y otra que llamaremos *político-revolucionaria*, caracterizada por la adhesión a un socialismo latinoamericano de fuerte influencia marxista, y a las vertientes del peronismo revolucionarias y de izquierda. Los trabajos previos sugieren que en lo *profético-cristiano* el movimiento parte de una toma de posición común y relativamente homogénea, mientras que en lo *político-revolucionario* comienza a mostrar posturas heterogéneas y hasta contradictorias, sobre todo frente al peronismo a partir de 1972 (Dri, 2017;

Mangione, 2001; Martín, 1992; Ramírez, 2011). Por esta razón nos centraremos en el período 1967-1972 dado que allí podemos seguir un proceso de desarrollo desde su gestación inicial hasta el comienzo de su fragmentación a causa de las tensiones internas (Martín, 1992). Surge por el interés de reconstruir las complejas relaciones que aparecen entre la religión y la política dentro del discurso identitario que el MSTM fue construyendo en el contexto argentino de fines de los sesenta y principios de los setenta.¹

Para analizar el contenido del discurso del MSTM hemos retomado la categoría de “radicalización” trabajada en investigaciones sobre historia reciente en el contexto socio-político de los años sesenta y setenta (Casullo, 1999; James, 2013), específicamente la de “radicalización del catolicismo” (Ponza, 2008; Lenci, 1998), vinculándolo con los procesos de relectura del peronismo por parte de las izquierdas a partir de 1955 (Altamirano, 1992) y con la categoría analítica de “izquierda peronista” (Campos, Friedemann y Gómez, 2021). Asimismo, incorporamos la categoría de “proyecto profético” trabajada en estudios sobre sociología de la religión y teología² (Dri, 1996; 1999). Se utilizó una estrategia metodológica cualitativa y como fuentes primarias se analizaron documentos del MSTM escritos entre 1967 y 1972. El artículo comienza con una contextualización general y luego se ordena en base a la reconstrucción de cuatro tópicos: el lugar de la Iglesia, la violencia estructural, la relación entre socialismo y peronismo, y la acción del pueblo.

1. Contexto y surgimiento

Después de la Segunda Guerra Mundial comienza a gestarse al interior de la Iglesia Católica un importante proceso de renovación doctrinaria. En Europa se fueron estableciendo diálogos entre el cristianismo y las corrientes del pensamiento moderno como el existencialismo, el humanismo y el marxismo; asimismo, estos debates

¹ Partimos de la perspectiva teórica de Stuart Hall (1996) sobre las identidades y sus “efectos de frontera” para abordar el proceso de identificación política y religiosa que el MSTM fue desarrollando, constituyéndose como sujeto en constante devenir a partir de una articulación discursiva y un trazado de límites antagónicos.

² Los trabajos de Rubén Dri (1996; 1999) ilustran la contraposición de dos tradiciones históricas de interpretación teológica y bíblica: el proyecto “profético” y el “sacerdotal-monárquico”. El profético parte de la acción de los profetas que elaboran una teología de la liberación ubicando a Dios en las luchas de los pueblos oprimidos; y el sacerdotal-monárquico parte del control de la fe por parte de los sacerdotes y monarcas, quienes elaboran una teología de la dominación que legitima el poder de las clases dominantes y ubica a Dios en un lugar separado de la realidad histórica. El MSTM, según Dri (2017), es una de las experiencias de liberación latinoamericanas que retoma el proyecto profético de la Biblia.

repercutieron en la realidad del Tercer Mundo, apuntando a las problemáticas del “subdesarrollo”, la dependencia y la extrema pobreza (Dri, 2017; Ponza, 2008). El 28 de octubre de 1958 Juan XXIII es elegido Papa y convoca al *Concilio Vaticano II*, iniciado en enero de 1962 y finalizado en diciembre de 1965. Se trata de uno de los intentos más importantes de la Iglesia de “aggiornarse” al mundo moderno y comprender su realidad social, política, económica y cultural, interviniendo efectivamente en sus problemáticas³. El 11 de octubre de 1962 asume como sumo pontífice Pablo VI, quien acentúa el proceso renovador impulsado por su antecesor y el 26 de marzo de 1967 publica la encíclica *Populorum progressio*. El documento retoma la rama conocida como “doctrina social de la Iglesia”, pero parte de una posición más radical, estableciendo una feroz crítica a la desigualdad entre las naciones “desarrolladas” y “subdesarrolladas”, y proponiendo iniciativas como terminar con la concentración de las riquezas, combatir al “imperialismo internacional del dinero” e incitar a los países pobres a que no dudaran en tomar medidas urgentes para cambiar su situación (Pablo VI, 1967).

En 1967 dieciocho obispos provenientes de América Latina, Asia, África y Yugoslavia se reunieron presididos por el brasileño Hélder Cámara y el 15 de agosto lanzaron el *Manifiesto de los 18 obispos del Tercer Mundo*. Se trata de una adhesión a *Populorum progressio* pero acentuando la crítica a la implementación del sistema capitalista en las regiones periféricas, incitando a los cristianos a combatir la opresión incluso si ello requiere el uso de la fuerza, y estableciendo conexiones directas entre el cristianismo y el socialismo (Cámara, 1967). Por otro lado, en 1968 se llevó a cabo en Medellín la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, y en 1969 se realizó en San Miguel la *Declaración del Episcopado Argentino*, dos acontecimientos de suma importancia que representaron el intento de poner en práctica los postulados del *Concilio Vaticano II* en el seno de la Iglesia latinoamericana.

En esos años el mundo era partícipe de un tiempo revolucionario y rebelde por excelencia, siendo la descolonización y el antiimperialismo unos de sus protagonistas más influyentes. Estas experiencias en América Latina, Asia y África conformaron la tendencia conocida como “tercermundismo”, tratándose de rebeliones y estrategias de

³ El Concilio se centró en dos asuntos fundamentales: la renovación de las tradiciones pastorales y litúrgicas, poniendo acento en el valor comunitario y humanista de la práctica religiosa; y el desarrollo de una nueva teología que partiera de la realidad del hombre para conocer a Dios, abandonando la clásica concepción de la Iglesia como jerarquía sagrada y definiéndola ahora como “pueblo de Dios” (Dri, 2017; Ponza, 2008).

liberación en las que se entrelazaron tradiciones nacionalistas con tradiciones de izquierda (Casullo, 1999)⁴. En Argentina tuvo lugar un clima de rebeldía generalizada iniciado con el derrocamiento de Perón en 1955 y la proscripción de su partido, acentuado con el auge de la resistencia peronista y la instauración del gobierno militar de 1966 autoproclamado “Revolución Argentina” (James, 2013). El pico máximo de descontento social quedó representado en los sucesos del Cordobazo en 1969, a través de la conformación de una gran masa heterogénea en oposición a la dictadura y en muchos casos manifestando reivindicaciones extra-sectoriales de tipo revolucionarias y socialistas: movimientos sindicales pertenecientes al llamado “sindicalismo combativo”, estudiantes y agrupaciones cristianas (*ibíd.*). La lucha por el retorno de Perón se volvió el símbolo más influyente que posibilitó la unión de sectores de distintas procedencias ideológicas y una relectura fundamental para una nueva cultura de izquierda que abandonó las viejas consignas antiperonistas compartidas tanto por los partidos comunistas y socialistas como por la Iglesia Católica, interpretando al peronismo como posible vía al socialismo en clave antiimperialista, tercermundista y revolucionaria (Altamirano, 1992; Campos, Friedemann y Gómez, 2021).

En el marco de este contexto general, a fines de 1967 el obispo de Goya Alberto Devoto recibe el *Manifiesto de los 18 obispos del Tercer Mundo* y se lo da a conocer al cura de Buenos Aires Miguel Ramondetti, encargándole que lo difundiera a todas las diócesis del país. Sin proponérselo, estaban iniciando una de las experiencias de radicalización más importantes dentro de la Iglesia argentina (Mangione, 2001; Martín 1992). Las respuestas fueron inmediatas, y la mayoría de los sacerdotes diocesanos coincidía en la necesidad de organizar una reunión para debatir sobre aquel documento; en diciembre 270 sacerdotes firmaron una adhesión al *Manifiesto*, y en los primeros meses de 1968 las firmas llegaron a 400 (Martín, 1992). Finalmente, en mayo de 1968 se organiza el I Encuentro Nacional realizado en Córdoba, dando comienzo de manera “oficial” a lo que meses después se llamó Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Cabe aclarar que no hubo requisitos “formales” de membresía, pero sí se decidió que se mantuviera como una

⁴ Entre aquellas experiencias podemos mencionar las luchas en Vietnam desde 1945, el proceso revolucionario en China desde 1949, las luchas por la independencia de Argelia entre 1958 y 1964, la Revolución Cubana en 1959, entre otras.

agrupación restringida a miembros de la Iglesia, dado que no se quiso “clericalizar” a los laicos (Dri, 2017; Martín, 1992).⁵

2. La Iglesia: del “opio de los pueblos” al compromiso con la transformación

En su primer escrito el MSTM declara que su compromiso principal consiste en poner en práctica en Argentina “el contenido evangélico y profético” del *Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo*, siendo este el primer paso que la Iglesia debería dar para tomar conciencia de los procesos de transformación de América Latina⁶. Se trataría de un modo de actuar que surgiría en el seno de la institución católica pero que se enlazaría con la participación del Tercer Mundo en las luchas anticoloniales y antiimperialistas, dentro de un clima de rebelión generalizada y de una nueva cultura revolucionaria emergida en los sesenta (Casullo, 1999). En este sentido el MSTM surge como un movimiento que se auto-reconoce como “sacerdotal”, perteneciente a la Iglesia Católica argentina, pero que intenta romper teológica y políticamente con la concepción tradicionalista y pre-conciliar de dicha institución (Lenci, 1998):

“Tenemos fe en que nuestra pertenencia a la Iglesia Católica en la Argentina y en Latinoamérica no ha de constituir un obstáculo sino un impulso para nuestra inserción sacerdotal y cristiana en el proceso revolucionario que vive nuestra Patria y nuestro Continente. Por eso no queremos ‘otra Iglesia’. Nos sentimos fundamentalmente solidarios con la que creemos verdadera Iglesia de Cristo.”⁷

No figuraba entre los objetivos del movimiento fundar una Iglesia “aparte” ni tampoco convertirse en una agrupación gremial que reivindicara ciertos derechos sectoriales; por el contrario, su actividad sacerdotal se basó en el re-descubrimiento y la puesta en práctica de las raíces liberadoras del cristianismo y en la participación cada vez más pronunciada dentro del ámbito político popular abierto por la experiencia del peronismo durante su proscripción (Dri, 2017).

En los primeros años los miembros del MSTM expresaron que su lugar como ministros católicos implicaba interpretar la realidad de América Latina “a la luz de la Revelación

⁵ Tomando a 1970 como año central, el número total de participantes corresponde a 524 (Martín, 1992), y entre sus miembros podemos mencionar a Miguel Ramondetti, Rodolfo Ricciardelli, Francisco Huidobro, Luis Farinello, Rafael Yacuzzi, Domingo Bresci, Rubén Dri y Carlos Mugica.

⁶ *Carta a Mons. Hélder Cámara*, 31 de diciembre de 1967 (Mangione, 2001)

⁷ *Comunicado de Santa Fe*, 1 y 2 de mayo de 1970 (MSTM, 1970, p. 114)

cristiana”; sin embargo, se aclaró que no correspondía al propio cuerpo institucional –ellos incluidos- definir los medios políticos para llevar a cabo las transformaciones estructurales con las que de todos modos estarían comprometidos⁸. El movimiento no se concibió a sí mismo como actor dispuesto a ejercer una conducción desde el ámbito religioso hacia el ámbito político, sino como acompañante de un proceso *político-revolucionario* ya en curso a través de un compromiso real con los marginados (Martín, 1992). Consideraron que la misión específica de la Iglesia se reservaba a la denuncia profética contra las injusticias humanas⁹, siendo el sacerdote uno de los encargados de despertar en los sectores oprimidos una conciencia crítica de la realidad social inspirada en las enseñanzas del evangelio¹⁰. Pero dicha toma de conciencia implicaría un contacto real y un intercambio mutuo entre los clérigos y las clases populares, tratándose de un encuentro fáctico con dirigentes gremiales, poblaciones de las villas y grupos partidarios de base –sobre todo del peronismo. Aquí adquiere centralidad el compromiso sacerdotal de insertarse cada vez más en la experiencia del pueblo –más específicamente en los sectores empobrecidos por las estructuras injustas del capitalismo y los gobiernos antidemocráticos-, interpretando su realidad y asumiendo sus luchas¹¹. Para el MSTM el pueblo también cumpliría un rol central a la hora de despertar una conciencia revolucionaria en el seno de la Iglesia latinoamericana que permitiera fundar una “nueva vida sacerdotal” (Fernández, Monjeau, Ruffa y Zaros, 2019), advirtiendo la necesidad de un cambio radical en la mentalidad y en la práctica de gran parte de la jerarquía católica argentina¹².

La toma de posición “sacerdotal” que el discurso del MSTM expresa en su proceso de auto-identificación cobra sentido en el marco de un antagonismo constituyente (Hall, 1996) formulado en el seno de la institución eclesial: se trata una disputa por la interpretación de la doctrina cristiana y, por consiguiente, de los lazos entre la religión “oficial” y los sistemas de poder dominantes: “el compromiso de no pocos clérigos y católicos, con los representantes del capitalismo liberal y con los gobernantes [...], han debilitado el poder liberador del Evangelio, obstaculizando la implementación de un régimen de justicia.”¹³. La sociedad occidental que se declara “cristiana”, al volverse

⁸ *A los obispos de América Latina*, junio de 1968 (MSTM, 1970, p. 49)

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Sacerdotes de Capital responden a su obispo*, marzo de 1969 (MSTM, 1970)

¹¹ *Nuestras coincidencias básicas*, mayo de 1969 (MSTM, 1970)

¹² *Comunicado de Santa Fe*, 1 y 2 de mayo de 1970 (MSTM, 1970)

¹³ *Mensaje para usted hacia una sociedad más justa*, junio de 1968 (MSTM, 1970, p. 44)

prisionera del sistema capitalista y liberal, terminaría por traicionar el contenido insurreccional del cristianismo. El antagonismo que aquí se traza remite a una fuerte denuncia hacia la condición de oficialidad de la Iglesia latinoamericana, la cual en la mayoría de los casos habría de constituirse como grupo de poder aliado a los sectores capitalistas mundiales y a los gobernantes locales que actuaban como sus servidores; mostrándose indiferente ante los abusos de autoridad civil y militar en la región y condenando las formas de rebeldía popular surgidas de la opresión¹⁴. Al decir de Hall (1996), el tipo de interpelación del discurso del MSTM sólo podría adquirir formas homogéneas y positivas a través de una relación negativa con lo que no se pretende ser: en este caso, la Iglesia hegemónica pre-conciliar, antiperonista y conservadora. Este tipo de representaciones negativas de la jerarquía eclesial permitiría calificar con justicia a la Iglesia latinoamericana como “opio de los pueblos”¹⁵.

En el II Encuentro Nacional llevado a cabo en mayo de 1969 el MSTM termina de dejar en claro que el compromiso cristiano de liberación del ser humano necesariamente debía declarar su adhesión a los procesos revolucionarios de cambio radical de las estructuras injustas abiertos en la región, rechazando al sistema capitalista y los imperialismos económicos, políticos y culturales¹⁶. La adhesión revolucionaria de los sacerdotes implicaría una participación de la Iglesia en la experiencia nacional del pueblo argentino a través de la puesta en práctica de una teología que surja de “los pobres, los oprimidos y los necesitados” y manifestándose en las conmociones sociales producto del “pecado original” de las injusticias: “Los libros sagrados atestiguan la acción liberadora de Dios en medio del Pueblo a través de sus luchas y sufrimientos”¹⁷. Este tipo de teología de la liberación adoptada por el MSTM, rastreada históricamente por Rubén Dri (1996; 1999) en los movimientos antimonárquicos de denuncia profética presentes en el Antiguo Testamento y continuada por el movimiento de Jesús de Nazaret y las primeras comunidades cristianas, partiría de las luchas históricas de los pueblos, situando a Dios en medio de los oprimidos (ámbito público) y no bajo los muros institucionales sacerdotales. En el marco de esta teología el MSTM establecerá fuertes vínculos con las ideas socialistas en América Latina, reivindicando las luchas por una “sociedad nueva” y

¹⁴ *A los obispos de América Latina*, junio de 1969 (MSTM, 1970)

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Nuestras coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969 (MSTM, 1970)

¹⁷ *Declaración de los sacerdotes del “Movimiento para el Tercer Mundo”*, septiembre de 1969 (MSTM, 1970, p. 98)

por un “Hombre Nuevo”¹⁸; conectando las premisas *profético-cristianas* de liberación de los pobres con las formas *político-revolucionarias* abiertas en Argentina con la radicalización de la vida social y política generada en un escenario de sucesos extra-institucionales: la proscripción del peronismo, la “Revolución Argentina”, el Cordobazo (Ponza, 2008).

3. La violencia estructural: “pecado original” del Tercer Mundo

Uno de los rasgos más importantes del discurso del MSTM consiste en ubicar a la política argentina de los cincuenta y los sesenta dentro de una “realidad innegable” padecida por los países y sectores sociales del llamado Tercer Mundo¹⁹. Como lo sugiere la carta a los obispos reunidos en Medellín de 1968, se trataría de una realidad política fundada por una violencia histórica y estructural:

“una violencia que una minoría de privilegiados, desde la época la Colonia, practica contra la mayoría inmensa de un pueblo explotado. Es la violencia del hambre, del desamparo y del subdesarrollo. La violencia de la persecución, de la opresión y de la ignorancia. La violencia de la prostitución organizada, de la esclavitud legal pero efectiva, de la discriminación social, intelectual o económica.”²⁰

Esta “realidad innegable” pretende ser entendida por medio de una crítica profética que parta de una opresión común sufrida por quienes no detentan el poder²¹, pieza fundamental de un proceso histórico que se remontaría a los sistemas coloniales, a los desarrollos desiguales y a las relaciones de dependencia entre naciones.

La violencia estructural es identificada discursivamente a través de una serie de actores que la fundan y la reproducen. Por un lado, se habla del imperialismo liderado por los Estados Unidos tras la quiebra del viejo sistema colonial²². El antiimperialismo que aparece en el discurso del MSTM puede ser considerado como una de las reivindicaciones centrales a la hora de comprender los acercamientos e intercambios entre la cultura de izquierda y el peronismo que fueron emergiendo desde 1955, apareciendo la “cuestión nacional” como un fuerte tópico releído en clave liberacionista y socialista (Altamirano,

¹⁸ *Crónica*, por D. Bresci (MSTM, 1970)

¹⁹ *Nuestras coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969 (MSTM, 1970)

²⁰ *A los obispos de América Latina*, junio de 1968 (MSTM, 1970, p. 46)

²¹ *Comunicado de Santa Fe*, 1 y 2 de mayo de 1970 (MSTM, 1970)

²² *Mensaje para usted hacia una sociedad más justa*, junio de 1968 (MSTM, 1970)

1992). Por otro lado, se critica fuertemente a los gobiernos militares y a las democracias “formales” manejados por distintas formas de “oligarquía”²³, que en Argentina actuarían como intermediarias del capitalismo liberal, salvando los intereses de las clases privilegiadas en un escenario de proscripción ideológica: “Los partidos políticos y los golpes de estado son dos caras de la misma moneda. En unos y en otros, las masas populares no están expresadas ni integradas, ni consideradas en las reales exigencias de sus derechos.”²⁴. Aquí podemos observar la adopción del movimiento de una actitud que refleja las oleadas de desobediencia civil generalizada y los desbordes de los canales de participación más tradicionales, los cuales tomarían cada vez mayor protagonismo entre 1966 y 1973, dando lugar a movimientos de protesta radicales cuyas reivindicaciones superarían lo puramente sectorial ante un clima de descontento, conflictividad social y extrema represión (James, 2013).

En esta coyuntura marcada por la proscripción política e ideológica y por el estado de represión y descontento civil acrecentado durante la “Revolución Argentina”, llegaron a articularse de una manera específica diversas corrientes como el peronismo, las izquierdas y el cristianismo, trazando fronteras que intentaban interpelar a ciertos sectores sociales –clase obrera, cristianos comprometidos, militantes revolucionarios- e identificando ciertas figuras que representaban una otredad antagónica –el imperialismo, la oligarquía, la Iglesia pre-conciliar. A través de tópicos como el de la violencia estructural y la reivindicación tercermundista, el discurso del MSTM fue insertándose dentro de la gran experiencia histórica de la Nueva Izquierda latinoamericana en los sesenta²⁵. El escenario de prohibición de la actividad política formal en la Argentina es lo que terminaría reuniendo distintas expresiones sociales y políticas radicales en un gran frente heterogéneo opositor al régimen militar (James, 2013), y el MSTM tomará este marco político e ideológico para llevar a cabo un proceso de identificación y de constitución de una identidad compartida (Hall, 1996).

El MSTM reconoce que muchas de las víctimas de la violencia estructural no verían otra solución más que el empleo de la fuerza para alcanzar su liberación. Por esta razón, se va a dirigir a los obispos latinoamericanos pidiéndoles que “se evite por todos los medios

²³ *A los obispos de América Latina*, junio de 1968 (MSTM, 1970)

²⁴ *Mensaje para usted hacia una sociedad más justa*, junio de 1968 (MSTM, 1970, p. 42)

²⁵ Con respecto a esto Nicolás Casullo (1999) menciona que: “Una renovación de las clásicas teorías provenientes del marxismo, del nacionalismo, del cristianismo radicalizado, se dieron cita en un mundo que las amparaba y las veía triunfar en muchos casos nacionales terceristas” (p. 188).

equiparar o confundir la violencia injusta de los opresores que sostiene este ‘nefasto sistema’ con la justa violencia de los oprimidos”²⁶. Aquí el movimiento se preocupa por aclarar que no se trata de concebir a la violencia de una forma indiscriminada ni idealizada, sino de reivindicar el derecho que toda comunidad posee de reaccionar “justamente” contra la opresión “injusta” de las estructuras de poder. El tema del uso de la violencia generó grandes debates al interior del MSTM, existiendo miembros que efectivamente llegaron a participar de la lucha armada. Sin embargo, como lo menciona José Pablo Martín (1992), la lectura mayoritaria de la violencia revolucionaria se asoció a una decisión de ética política puesta en juego en un juicio práctico particular, generalmente como contrapartida de la situación de ilegalidad y juego antidemocrático abierta con la proscripción del peronismo. Desde esta postura la violencia sería tomada como medio para la liberación popular y no como un fin en sí mismo; aclarando que el movimiento no podría hacerse cargo de las opciones personales que sus miembros o simpatizantes hayan tomado respecto a la lucha revolucionaria²⁷. Como menciona Romina Ramírez (2011), más allá de que algunos de sus integrantes hayan pasado a la acción, el apoyo de la violencia en el MSTM se realizó casi exclusivamente en el ámbito discursivo y no en la práctica concreta, permaneciendo el movimiento en una posición pacífica, pero justificando el uso de la fuerza como iniciativa de los sectores populares y no de grupos de vanguardia “iluminados”.

Además de justificar las expresiones de violencia mediante una crítica discursiva *político-revolucionaria*, el MSTM también supo incluir esta argumentación dentro de la crítica *profético-cristiana* estableciendo analogías entre la violencia estructural del Tercer Mundo y la violencia narrada en la Biblia. Sobre esto, el movimiento ha expresado que “el cristiano no es un pacifista” y que: “Los que nos reclamamos de un Cristo que fue ajusticiado como delincuente y de próceres que hicieron la Patria con su lucha, debemos por lo menos saber juzgar con atención y respeto”²⁸. Encontramos fuertes convergencias entre este tipo de argumentaciones y las lecturas liberacionistas de la Biblia que no expresan una actitud precisamente “pacifista” o contemplativa respecto a la redención, sino una postura regida por el compromiso con las luchas del pueblo, el enfrentamiento con los sectores dominantes y las denuncias hacia las causas estructurales de la opresión (Dri, 1996; 1999). Aquí la tradición profética se hace presente reivindicando las luchas

²⁶ *A los obispos de América Latina*, junio de 1968 (MSTM, 1970, p. 50)

²⁷ *Sacerdotes de Córdoba ante los sucesos de La Calera*, 7 de julio de 1970 (MSTM, 1970)

²⁸ *Comunicado Nacional*, 25 de julio de 1970 (MSTM, 1970, p. 121)

populares como condición de liberación cristiana contra la opresión política y las teologías de la dominación, a la vez que se establece una continuidad con los procesos de liberación nacional latinoamericanos. De esta forma, el MSTM consideraría a la violencia estructural del Tercer Mundo como el punto de partida de las distintas formas de desigualdad y miseria, “pecado original” frente al cual habría que combatir tanto desde la crítica *profético-cristiana* como desde la lucha *político-revolucionaria*.

4. La liberación desde el socialismo y el peronismo

La cuestión del socialismo puede ser rastreada desde los inicios del MSTM. En la carta a Hélder Cámara escrita el 31 de diciembre de 1967 se confiesa lo siguiente:

“Nos alienta comprobar que posiciones como las que Uds. hacen públicamente contribuyen a superar la antinomia entre cristianismo y socialismo y a hacer tomar conciencia de que la Iglesia no puede identificarse con ningún sistema social, mucho menos con el capitalismo y el imperialismo internacional del dinero.”²⁹

La reivindicación socialista al principio se presenta desligada de representaciones partidarias o ideológicas específicas, acentuando el rechazo total al sistema capitalista e imperialista dominante y, fundamentalmente, intentando volver a unir una suerte de “unión primigenia” entre socialismo y cristianismo. Aquí juegan un rol muy importante los diálogos que desde la época del *Concilio Vaticano II* se fueron estableciendo entre el cristianismo y el marxismo como una de las bases de la radicalización del catolicismo en América Latina, dando lugar al argumento de que el verdadero socialismo sería el cristianismo, y viceversa (Ponza, 2008). Este llamado de atención hacia los mandatarios de la Iglesia latinoamericana intentaría ser un modo de interpelar y persuadir a la conciencia sacerdotal de la región³⁰, tomando al socialismo como tópico central de una crítica *profético-popular* surgida en el seno de la Iglesia (Dri, 2017). En los años subsiguientes el MSTM mantuvo su lectura cristiana del socialismo, manifestando en 1969 que su solidaridad por las necesidades del Tercer Mundo se basaría en la acción de Cristo de “liberar a los pueblos de toda servidumbre”³¹, y dejando en claro en 1970 que se adhería al socialismo “por considerarlo más acorde con el Evangelio”³², marcando una

²⁹ *Carta a Mons. Hélder Cámara*, 31 de diciembre de 1967 (Mangione, 2001, p. 13)

³⁰ *Sacerdotes de Capital responden a su obispo*, marzo de 1969 (MSTM, 1970)

³¹ *Nuestras coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969 (MSTM, 1970, p. 69)

³² *Comunicado de Santa Fe*, 1 y 2 de mayo de 1970 (MSTM, 1970, p. 115)

contradicción irreductible entre las raíces proféticas del cristianismo y el capitalismo como sistema de dominación.

En 1969 el MSTM da un paso más y manifiesta de manera explícita su adhesión al proceso revolucionario de cambio radical y urgente de las estructuras en América Latina:

“para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica ferozmente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí u otras partes del mundo pero que sí incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, el poder económico y el poder político y de la cultura.”³³

En este período todavía no se aclara cuáles serían los movimientos políticos más acordes al socialismo latinoamericano, pero encontramos una clara referencia a la noción de “Hombre Nuevo” proclamada por Ernesto Guevara y convertida en un símbolo de reactualización de la figura de la revolución en las nuevas izquierdas de los años sesenta (Casullo, 1999). Por otro lado, también se manifiesta que dicha experiencia socialista no respondería a los modelos del llamado “Socialismo Real” del bloque comunista hegemónico de la posguerra, planteo muy característico de esta nueva cultura de izquierda a partir de los procesos de “desestalinización” y de la ruptura de China con la Unión Soviética (*ibíd.*). Por último, se declara que el proyecto socialista latinoamericano necesariamente implicaría “la socialización de los medios de producción” y del poder económico, político y cultural, noción repetida en otro comunicado de 1969³⁴ en el que se habla de un nuevo orden en donde todas las personas tuvieran acceso efectivo y real a los bienes materiales y culturales, erradicando la propiedad privada de los medios de producción y proporcionando a cada persona lo necesario para su desarrollo pleno.

A partir del apoyo explícito hacia el peronismo durante el III Encuentro Nacional de 1970 las nociones de socialismo y revolución se reordenarán y obtendrán nuevos sentidos, aunque también producirán grandes rupturas al interior del movimiento. En el comunicado oficial del encuentro se manifiesta que el proceso revolucionario y el camino al socialismo adoptan formas y antecedentes específicos en cada región, de modo que: “En Argentina constatamos que la experiencia peronista y la larga fidelidad de las masas al movimiento peronista constituyen un elemento clave en la incorporación de nuestro

³³ *Nuestras coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969 (MSTM, 1970, pp. 60-70)

³⁴ *Coordinadores regionales: el “Cordobazo”*, 27 de junio de 1969 (MSTM, 1970)

pueblo a dicho proceso revolucionario”³⁵. Como lo sugeriría Carlos Altamirano (1992), el “hecho peronista” aparece como reordenador de las significaciones de izquierda presentes en el discurso del MSTM, concibiéndolo como el único movimiento de Argentina “de raigambre plenamente popular”³⁶. Aquí podemos observar la puesta en práctica de ciertas estrategias discursivas que van conformando la identidad del MSTM, articulando tradiciones políticas e ideológicas en torno a figuras antagónicas particulares (Hall, 1996): se va abriendo un espacio heterogéneo de intersección entre tradiciones de izquierda, en su mayoría ligadas al marxismo, y tradiciones nacional-populares, en Argentina representadas por el peronismo, que remiten tanto a las re-lecturas del peronismo por parte de la cultura de izquierda como a las formaciones político-culturales de los sesenta y setenta ubicadas dentro de la “izquierda peronista” (Altamirano, 1992; Campos, Friedemann y Gómez, 2021).³⁷

En el marco del encuentro que Perón tuvo con 60 miembros del MSTM en diciembre de 1972, el movimiento refuerza su adhesión al peronismo declarando que la Argentina se vería obligada a decidir entre mantener un sistema de dependencia y explotación, y llevar a cabo un proyecto de liberación que inaugure una sociedad en la que no haya opresores ni oprimidos; acto seguido, se afirma que “el creciente anhelo de liberación y justicia del pueblo argentino se expresa en forma constante y de modo mayoritario a través del movimiento peronista liderado por el general Perón y actualmente apoyado por múltiples grupos políticos y sociales.”³⁸. El imperialismo aparecería como una de las representaciones antagónicas más eficaces en esta articulación entre peronismo y cultura de izquierda, reinterpretando el problema de la “cuestión nacional” en clave liberacionista y revolucionaria (Altamirano, 1992). Esta articulación terminaría planteando la posibilidad de concebir al peronismo como vehículo para el socialismo en Argentina, con la esperanza de que el regreso de Perón coincida con la construcción de una nueva sociedad sin explotadores ni explotados (Campos, Friedemann y Gómez, 2021).

³⁵ *Comunicado de Santa Fe*, 1 y 2 de mayo de 1970 (MSTM, 1970, p. 113)

³⁶ *Crónica*, por D. Bresci (MSTM, 1970, p. 16)

³⁷ En relación a esto, Lenci (1998) afirma que en Argentina las consignas revolucionarias presentes en sectores de la Iglesia radicalizados tomaron una configuración particular a través del clivaje “peronismo/antiperonismo” y de la “peronización” de los sectores católicos adherentes a las ideas pos-conciliares, tomando tres figuras clave como modelos de lucha: el cura guerrillero Camilo Torres, Ernesto “Che” Guevara y Juan D. Perón (cristianismo, socialismo y peronismo).

³⁸ *Comunicado de los 60 sacerdotes que se entrevistaron con el General Perón*, 9 de diciembre de 1972 (Mangione, 2001, p. 22)

Al interior del MSTM existieron diferentes posiciones con respecto al peronismo³⁹. Como indica Dri (2017), el peronismo recibió apoyo de la gran mayoría de los miembros del MSTM, pudiendo nosotros ver que la posición hegemónica de su discurso implicaba la lectura de la experiencia peronista en clave revolucionaria o de izquierda, vinculada con los movimientos de liberación del Tercer Mundo. Sin embargo, las disidencias se fueron tornando insostenibles al interior del movimiento con el retorno de Perón hacia fines de 1972, y con el creciente compromiso político de muchos de los miembros de colaborar en la nueva experiencia del peronismo en el poder en 1973 (Dri, 2017). Este hecho produciría una fuerte crisis de hegemonía dentro del discurso doctrinal del MSTM, culminando con la desintegración de la agrupación.

Más allá de este apoyo mayoritario al peronismo, en muchos casos traducido en militancia orgánica de sus miembros, el MSTM intentó dejar en claro que no era, ni quería, ni podía constituirse como organización partidaria, rechazando convertirse en un grupo revolucionario encargado de tomar el poder y prohibiéndose decidir sobre las tácticas y estrategias necesarias para llevar a cabo dicho proceso político⁴⁰. No obstante, dijo respetar la libertad de opción que sus propios miembros podían llegar a tomar. Esto nos indica que el apoyo al peronismo no implicaba reconocerlo como su doctrina oficial, sino más bien una aprobación y un compromiso con la opción *político-revolucionaria* adoptada por la mayoría del pueblo (Dri, 2017). Por esta razón, en 1972 el movimiento aclaró que su postura no respondería a intereses personales, sectoriales ni partidistas; por el contrario, la opción por el peronismo se remitiría al “intento de ser fieles a la verdadera causa del pueblo”, oponiéndose a quienes aparecerían del lado de un grupo minoritario y privilegiado ejerciendo el poder por medio de la violencia⁴¹. Estas consideraciones nos permiten interpretar que la adhesión *político-revolucionaria* al socialismo y al peronismo

³⁹ Dentro de las favorables encontramos posturas que lo toman como vehículo directo de la revolución socialista y posturas que se limitan a interpretarlo como la opción que más se ajusta a los intereses nacionales y populares; y dentro de las desfavorables encontramos las que lo critican por representar un modelo de alianza policlasista incompatible con el socialismo, y posturas que directamente consideran que la adhesión al peronismo (y a cualquier movimiento) “contaminaría” el rol sacerdotal y la crítica profética originalmente planteados (Martín, 1992).

⁴⁰ *Comunicado de Santa Fe*, 1 y 2 de mayo de 1970 (MSTM, 1970); *Sacerdotes de Córdoba ante los sucesos de la Calera*, 7 de julio de 1970 (MSTM, 1970)

⁴¹ *Comunicado de los 60 sacerdotes que se entrevistaron con el General Perón*, 9 de diciembre de 1972 (Mangione, 2001, p. 22)

ocupó un lugar central dentro del discurso del MSTM; sin embargo, podemos observar que en la mayoría de los casos el movimiento optó por privilegiar su rol de crítica profética sin convertirse en una agrupación orgánica de las doctrinas partidarias. A medida que estas tensiones internas entre profetismo y política vayan saliendo a la luz en el marco del retorno del peronismo al poder, el discurso del MSTM perderá su capacidad hegemónica de interpelación y terminará fragmentándose.

5. Pueblo de Dios y de la revolución

Para definir al sujeto revolucionario de América Latina el MSTM habla de los sectores “oprimidos por un sistema y víctimas de las secuelas del hambre, analfabetismo, inseguridad, marginación”, expresando que “la liberación la harán ‘los pueblos pobres y los pobres de los pueblos’”⁴². A su vez, se reconoce que este sujeto popular “desde hace algún tiempo” vendría tomando conciencia de esta estructura de dominación histórica y de sus posibilidades reales de liberación⁴³, y se insiste con que su organización debe establecerse “desde abajo”, tanto para alcanzar sus objetivos inmediatos (la resistencia a las estructuras de opresión) como para construir una nueva sociedad igualitaria⁴⁴. Esto nos habla de la identificación de cierta autonomía del pueblo frente a las conducciones partidarias y los programas específicos, formas que el MSTM no rechazaba pero que consideraba que debían fundarse en una experiencia “previa” de acción popular. Como menciona Ramírez (2011), el proyecto histórico de liberación propuesto ubicaba al pueblo oprimido como sujeto de cambio representado en Argentina por una clase trabajadora adherente casi en su totalidad al peronismo, mientras que los demás sectores sólo podrían tener participación si se articulaban con la causa de dicho sujeto. De este modo, en el marco de sus declaraciones de apoyo al peronismo en 1970, se insiste en que la toma del poder debe ser llevada a cabo “por auténticos revolucionarios surgidos del Pueblo y fieles al mismo”⁴⁵. Teniendo en cuenta las tendencias mayoritarias del discurso del MSTM con respecto al justicialismo –una variante socialista en intercambio con la cultura de las nuevas izquierdas- podemos suponer que en general se optó por una alternativa “movimientista”, más cercana a lo que se conoció como “peronismo de base”, en donde

⁴² *Nuestras coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969 (MSTM, 1970, p. 69-70)

⁴³ *A los obispos de América Latina*, junio de 1968 (MSTM, 1970, p. 48)

⁴⁴ *Coordinadores regionales: el “Cordobazo”*, 27 de junio de 1969 (MSTM, 1970)

⁴⁵ *Comunicado de Santa Fe*, 1 y 2 de mayo de 1970 (MSTM, 1970, p. 115)

la vía al socialismo dependería de la acción de las clases populares trabajadoras y no de la figura personal de Perón (Campos, Friedemann y Gómez, 2021).

En 1969 se expresa la convicción de que el contacto permanente con las clases populares les revelaría a los sacerdotes el camino a seguir en la lucha por la liberación; y continúan: “nos sentimos comprometidos a insertarnos cada vez más lealmente en el pueblo, en medio de los pobres, asumiendo situaciones humanas que señalen y verifiquen nuestro compromiso”⁴⁶. Este compromiso remite a la importancia que adquiere la “conversión” en el modelo profético presente en el Antiguo y el Nuevo Testamento, entendida como actividad que implicaría abandonar radicalmente la posición fetichizada de las clases dominantes (la jerarquía sacerdotal, la complicidad con los poderes de turno) para pasarse al bando de los oprimidos (representado como “pueblo de Dios”), participando de manera concreta y asumiendo la causa del pobre tanto en la conciencia como en la práctica (Dri, 1999). De esta forma, el discurso del MSTM intentó plasmar la idea de un intercambio mutuo entre los sacerdotes y los sectores populares, y no de una relación unidireccional en donde el pueblo fuera guiado por mandatos religiosos externos. En este encuentro se terminaría de articular lo *profético-cristiano* surgido en el seno de la Iglesia pos-conciliar con lo *político-revolucionario* emergido en las luchas populares del Tercer Mundo. Por esta razón, el movimiento no pretendió solamente “concientizar” sino, por sobre todas las cosas, “concientizarse”, asumiendo física y mentalmente la experiencia de los oprimidos y ofreciendo de su parte métodos pedagógicos de concientización⁴⁷.

La misión profética del movimiento también implicaba realizar una lectura del pueblo en términos teológicos y bíblicos, afirmando que la manifestación de Dios se realizaría como intervención en medio de los oprimidos, noción que se encontraría en los episodios narrados en la Biblia sobre las luchas del pueblo para alcanzar su liberación⁴⁸. A través de esta premisa el MSTM consideraría la acción popular en Argentina y el Tercer Mundo durante la posguerra: “Como hombres de fe nos esforzaremos por interpretar en los hechos de nuestro tiempo los designios de Dios. Una vez más su voz se hace perceptible en la voz del pueblo”⁴⁹. La interpretación de Dios como aquello que se manifiesta en el ámbito público, símbolo de las luchas políticas por la instauración material de una

⁴⁶ *Nuestras coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969 (MSTM, 1970, p. 70)

⁴⁷ *Crónica*, por D. Bresci (MSTM, 1970)

⁴⁸ *Declaración de los sacerdotes del “Movimiento para el Tercer Mundo”*, septiembre de 1969 (MSTM, 1970)

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 98.

sociedad igualitaria, remite a la figura del Dios-pueblo reivindicada por toda la tradición profética desde el Antiguo Israel hasta los primeros cristianos y revalorizada por la Teología de la Liberación latinoamericana en las décadas del sesenta y del setenta (Dri, 1996). Del otro lado se encontraría una interpretación de Dios como un fetiche abstracto, separado de la realidad histórica y como legitimación del poder jerárquico, remitiendo a la figura oficial del Dios-rey de los sacerdotes del Antiguo Israel y de la ideología dominante de la Iglesia de la Cristiandad desde los siglos IV y V d.C. (*ibid.*).

Cuando se dirige al “Tercer Mundo” el movimiento se refiere a una masa de oprimidos “que marcha inexorablemente a su liberación”⁵⁰, y menciona que en esos pueblos se gestaría “un innegable proceso de liberación que exige un cambio rápido y radical de todas sus estructuras”⁵¹. Encontramos aquí un tipo de interpelación discursiva que reconoce al pueblo pobre –no en un sentido esencialista sino como víctima de una lucha desigual- como portador de “la última palabra”, resistiendo “espontáneamente” la opresión capitalista, imperialista, oligárquica y dictatorial. Según Martín (1992) el discurso del MSTM presenta cierta concepción “determinista” en esta definición del pueblo como sujeto de la transformación, sobre todo si se tiene en cuenta el clima de fuerte urgencia política evocado por las militancias de los sesenta y los setenta. Así, por ejemplo, frente a los levantamientos del Cordobazo el movimiento argumenta que no se trató ni de la acción de grupos extremistas ni de influencias ideológicas “extranjeras”, sino de “una reacción espontánea del pueblo cordobés que, al igual que la inmensa mayoría de los oprimidos, está cansado de la opresión, de la injusticia, de la persecución que ejerce sobre ellos una minoría de privilegiados.”⁵². Más allá de que dichas acciones hayan sido “espontáneas” o no, lo que el discurso del MSTM retrata es el clima generalizado de crisis y desborde de los sistemas de representación más tradicionales durante la dictadura de la “Revolución Argentina” –sobre todo del gremialismo clásico y del sistema de partidos- en donde se radicalizaron las protestas desde las bases adoptando reivindicaciones extra-sectoriales ligadas al socialismo y la revolución (James, 2013).

Esta actitud radicalizada, portadora de fuertes elementos utópicos, fue compartida a nivel trans-global por la juventud de los sesenta, sobre todo en América Latina, y no se originó de un programa o en una agrupación particular, sino que respondió al proceso histórico-

⁵⁰ *Comunicado de Santa Fe*, 1 y 2 de mayo de 1970 (MSTM, 1970, p. 114)

⁵¹ *Nuestras coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969 (MSTM, 1970, p. 69)

⁵² *Coordinadores regionales: el “Cordobazo”*, 27 de junio de 1969 (MSTM, 1970, p. 89)

estructural de la nueva etapa del capitalismo mundial de posguerra, del establecimiento de dictaduras a nivel continental, de las luchas anticoloniales y antiimperialistas en el Tercer Mundo y de la nueva cultura de izquierda impulsada tras la crisis del modelo soviético (Casullo, 1999). Esta forma de articulación de distintas expresiones políticas, sociales y religiosas radicalizadas es la que terminaría de conformar la figura del pueblo como sujeto de las transformaciones históricas que se halla en el centro del discurso del MSTM. No se trataría ni de un partido, ni de una nacionalidad, ni de una ideología específica, ni siquiera de una clase entendida en términos estrictamente económicos. Está claro que aquí se presentan ciertas valoraciones deterministas y universalizantes de la lucha revolucionaria; sin embargo, ésta sería una pieza común para cualquier discurso político-revolucionario que pretenda interpelar a múltiples sectores y producir figuras antagónicas combatibles en una coyuntura nacional e internacional marcada por fuertes procesos de radicalización e inestabilidad socio-política. De este modo, el intercambio de los sacerdotes con las luchas políticas latinoamericanas haría converger al “pueblo de Dios” de la crítica profética con el “pueblo de la revolución” leído a través del socialismo y del peronismo.

Conclusiones

Con respecto a las complejas relaciones que el discurso identitario del MSTM establece entre la religión y la política podemos rescatar algunos puntos. Lo *profético-cristiano* y lo *político-revolucionario* comenzarían a articularse en el encuentro fundamental entre los sacerdotes comprometidos y los movimientos de liberación del Tercer Mundo, de modo que la tradición de denuncia profética encontraría su manifestación práctica en la radicalización generalizada de las luchas revolucionarias latinoamericanas en los años sesenta. La denuncia hacia la violencia estructural y las opciones que se deberían tomar al respecto hunden sus raíces en una justificación *político-revolucionaria* enmarcada en un contexto regional de proscripciones, represión popular y juego antidemocrático, pero a su vez encuentran parte de sus justificaciones en una re-lectura *profético-cristiana* respecto a las condiciones materiales de opresión y las formas reales de liberación. Si bien se pretendió privilegiar la crítica *profético-cristiana* por sobre las decisiones partidarias, el compromiso emancipador de los sacerdotes tuvo la necesidad de hacerse explícito mediante el apoyo directo a proyectos *políticos-revolucionarios* concretos: principalmente el socialismo latinoamericano como modelo que más se ajustaría al

cristianismo originario, y en segundo término el peronismo como una posible variante nacional de aquel. Las lecturas *político-revolucionarias* en torno a la implementación del socialismo en América Latina, incluida la interpretación del peronismo como movimiento popular de base, terminan de cobrar sentido dentro de la definición de los “pueblos pobres” y los “pobres de los pueblos” como sujeto autónomo de la revolución, en completa articulación con las lecturas *profético-cristianas* que parten de una teología liberadora del pueblo y de la manifestación de Dios en las luchas contra la opresión.

Hemos intentado reconstruir una serie de tópicos que aparecen en los documentos publicados por el MSTM entre 1967 y 1972 y que nos permiten aproximarnos al discurso doctrinal que constituye al movimiento como un sujeto que mediante articulaciones forjadas y antagonismos trazados se fue construyendo una identidad particular, aunque en constante devenir, abierta a los cambios de estrategias y posiciones discursivas, y proclive a generar tensiones internas. En ese proceso observamos que las dimensiones que hemos dado a llamar *profético-cristiana* y *político-revolucionaria*, distintas y en ciertos casos contradictorias, terminan apareciendo como indisociables entre sí a la hora de comprender el ejercicio de un discurso engendrado en un contexto histórico de tránsito de la década de los sesenta a la de los setenta. Podemos dar cuenta de que los tópicos que aparecen en el discurso doctrinal del MSTM nos hablan de un cierto movimiento desde una postura casi exclusivamente religiosa y clerical a una postura totalmente condicionada por un compromiso político e histórico nacional y continental, de modo que los lazos que se forjan entre lo *profético-cristiano* y lo *político-revolucionario* actúan en una relación de mutua influencia, articulándose entre sí y generando antagonismos externos. Es por eso que este trabajo, pretendiendo conjugar marcos de estudio como las investigaciones sobre historia reciente y la sociología de la religión, propone seguir indagando sobre las formas particulares que adopta el vínculo entre lo político y lo religioso en distintas experiencias históricas de América Latina.

Referencias bibliográficas

Altamirano, C. (1992). “Peronismo y cultura de izquierda (1955-1965)”. *Latin American Studies Center Series*, No. 6, pp. 3-38.

Cámara, H. (1967). *Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo*. 15 de agosto de 1967

- Campos, E., Friedemann, S., Gómez, S. (2021). “Izquierda peronista: usos, alcances y situaciones de un concepto polémico”. *XIV Jornadas de la Carrera de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Casullo, N. (1999). “Rebelión cultural y política de los 60’”. En Casullo, N., Forster, R. y Kaufman, A., *Itinerarios de la modernidad* (p. 165-194). Buenos Aires: Eudeba.
- Dri, R. (1996). *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, R. (1999). *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, R. (2017). “Surgimiento de la iglesia profético-popular (1966-1976): el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”. En *Las dos Iglesias. La profética y la sacerdotal* (pp. 181-217). Buenos Aires: Biblos.
- Fenández, N., Monjeau, C., Ruffa y Zaros, A. (2019). “Religión, utopía y revolución: Documentos del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, 1968-1973”. *The Journal of World Christianity*, Vol. 9, No. 2, pp. 231-247).
- Hall, S. (1996). “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”. En *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- James, D. (2013). “Los dirigentes sindicales peronistas son asediados: nuevos actores y nuevos desafíos”. En *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora* (pp. 287-329). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lenci, M. L. (1998). “La radicalización de los católicos en Argentina. Peronismo, cristianismo y revolución (1966-1971)”. *Cuadernos del CISH*, 4, pp. 174-200.
- Mangione, M. (2001). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires: CEME.
- Martín, J.P. (1992). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Guadalupe.
- MSTM (1970). *Crónica, documentos, reflexión*. Publicaciones del Movimiento. Buenos Aires.
- Pablo VI (1967) *Populorum progressio*. 26 de marzo de 1967
- Ponza, P. (2008). “El Concilio Vaticano II y el *ethos* revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
- Ramírez, R. (2011). “Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo: un acercamiento al discurso de la violencia”. *Revista Diaporías*, 10, pp. 157-188.