

**Catolicismo y política en Argentina en los años '60 y '70. Apuntes sobre las implicancias políticas del *aggiornamento* eclesial y la opción por el peronismo.**

Virginia Dominella

UNS/UNLP/CONICET

[v\\_dominella@yahoo.com.ar](mailto:v_dominella@yahoo.com.ar)

Los pontificados de Juan XXIII (1958-1963) y Pablo VI (1963-1978), el Concilio Vaticano II (1962-1965), la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino en San Miguel (1969) legitimaron y sistematizaron una serie de cambios internos de la Iglesia Católica que se comenzaron a evidenciar a fines de los años '50. La renovación eclesial se concretó en diversos ejes, a saber: una apertura al mundo, una atención preferencial a los pobres y un espíritu más horizontal y participativo, que remitían al compromiso histórico por la "liberación nacional y social" que se perfilaba como ideal para grandes sectores de la juventud argentina (Politi, 1992: 121).

A partir del Concilio se manifestaron perfiles y tendencias claramente definidos que dan cuenta de los distintos posicionamientos respecto del mismo. Frente al espectro del catolicismo conservador con sus distintas variantes, renuente a aplicar las recomendaciones conciliares, surgió un heterogéneo conjunto de tendencias renovadoras, vinculadas con el replanteo conciliar (Ameigeiras, 2008; Di Stefano y Zanatta, 2000). En este sentido, las décadas del '60 y del '70 están marcadas por una doble dinámica. Por un lado, de *aggiornamento* en lo teológico y pastoral de algunos sectores; y por otro, de resistencias y reacción dentro de la institución. De este modo, comenzaron a hacerse evidentes tensiones emergentes de la coexistencia de perspectivas eclesiológicas y formas de acción socio-religiosas diversas (Ameigeiras, 2008).

La corriente renovadora incluía a una infinidad de organizaciones, grupos, experiencias e intereses disímiles, así como caminos dispares de búsqueda intelectual, reflexión teológica, compromiso político y social (Mayol, Habegger y Armada, 1970). Dentro de este universo, en América Latina surgió el cristianismo liberacionista. Este amplio movimiento social, del cual la teología de la liberación era su expresión intelectual, se identificaba con una serie de principios básicos, a saber: la lucha contra los "nuevos ídolos de la muerte" (el mercado, la civilización occidental y cristiana, la seguridad nacional, etc.); la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final; la crítica a la teología dualista tradicional, que separaba la historia humana de la divina; una nueva lectura de la

Biblia; una aguda denuncia del capitalismo como pecado estructural; el recurso al marxismo como instrumento social-analítico; la “opción preferencial por los pobres” y la solidaridad con su lucha de autoliberación (Löwy, 1999).

En este marco, en nuestro país nacieron las experiencias de los Curas obreros<sup>1</sup>, de los Campamentos Universitarios de Trabajo<sup>2</sup>, del diálogo entre católicos y marxistas, la revista *Cristianismo y Revolución*<sup>3</sup> (*C y R*) y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)<sup>4</sup>. Asimismo, se renovaron grupos eclesiales que lejos de ser nuevos, se enraizaban en el desarrollo del movimiento católico de las décadas previas. Es el caso de los movimientos especializados de Acción Católica, que hacían del apostolado en el “ambiente” su razón de ser: los mundos del trabajo (Juventud Obrera Católica-JOC), de la cultura y de la educación (Juventud de Estudiantes Católicos-JEC y Juventud Universitaria Católica-JUC) y el agrario (Movimiento Rural de Jóvenes de Acción Católica-MIJARC) (Mallimaci, 1992).

En este sentido, sin negar las transformaciones que experimentó el catolicismo en esos años, es necesario adoptar una mirada de largo plazo y ligar esta corriente católica liberacionista con una “matriz común”: el catolicismo integral. Este fenómeno, cuyo desarrollo comenzó a hacerse visible a partir de la década de 1920, constituía la respuesta del catolicismo argentino al avance secularizador del liberalismo y el socialismo, que intentaba constreñirlo al ámbito privado. Así, buscó integrar las instancias de lo social, lo político, lo religioso, lo público y lo privado, y avanzar sobre la sociedad y el Estado. Esta vocación por la intervención política, la aspiración a moldear al conjunto social, la consigna de llevar el catolicismo “a toda la vida”, aparece como sustrato común de tipos eclesiales tan distanciados como el catolicismo liberacionista o el “nacionalismo exagerado” de orientación católica - caracterizado por la búsqueda de conciliación con los regímenes autoritarios y violentos, a partir de una concepción dogmática, elitista y de relación privilegiada con las Fuerzas

---

<sup>1</sup> Movimiento originado en Francia en los años '40 y '50, que se prolongó en los países latinoamericanos. En Argentina, la primera experiencia de curas dispuestos a vivir y trabajar como los “no privilegiados” tuvo lugar en la diócesis de Monseñor Podestá (Avellaneda) (Mayol, Habegger y Armada, 1970).

<sup>2</sup> Surgidos como iniciativa de Padre José María Llorens, proponían la inmersión de los universitarios, cristianos y no cristianos, en el mundo de los marginados, esto es, participar de sus vidas, convivir con ellos, trabajar en común (Mayol, Habegger y Armada, 1970).

<sup>3</sup> Publicada entre 1966 y 1971, bajo la dirección de Juan García Elorrio, hasta enero de 1970, y de Casiana Ahumada, más tarde. La revista fue un órgano de oposición al gobierno de Juan Carlos Onganía. De su contenido sobresalen la difusión del pensamiento post-conciliar, el apoyo al peronismo revolucionario y la defensa de la lucha armada como vía para la toma del poder y respuesta a la “violencia institucionalizada” del sistema. En este sentido, se constituyó en un espacio que congregó, comunicó y animó las redes del catolicismo revolucionario argentino y fue material de lectura imprescindible para esos grupos (Morello, 2003; 2007).

<sup>4</sup> Comenzó a estructurarse en 1967 a partir de la adhesión de sacerdotes de distintos puntos del país al “*Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo*”. Reunió a más de 500 presbíteros (9% del clero), de los cuales al menos un tercio se había formado durante el Concilio (Martín, 2010).

Armadas (Mallimaci, 1992). De esta manera, “los católicos contestatarios eran, en el sentido de la relación público-privado, tan integrales como sus antecesores” (Donatello, 2010: 67).

Esta particular estructuración del campo religioso -que nos impide pensarlo como una red institucional cerrada, separada de la política-, sumado a las peculiaridades de la política nacional, ayuda a comprender el hecho de que, históricamente, los católicos argentinos rara vez desarrollaron fuerzas políticas autónomas y, por el contrario, gestaron afinidades positivas con diversas opciones que eran a la vez religiosas y políticas (Donatello, 2005a: 78). El mismo catolicismo vivido “integralmente” llevaba a preferir la participación en experiencias de “inspiración cristiana” a las experiencias “cristianas”. Sin embargo, al mismo tiempo, la acción de militantes católicos que se movían en espacios seculares de la cultura, la política y la sociedad planteaba el riesgo de la autonomía y un contacto con el “mundo” de consecuencias imprevisibles que escapaban al control eclesiástico<sup>5</sup> (Cucchetti, 2005).

A partir de esta matriz integral y de los cambios que supuso el *aggiornamento* eclesial en la concepción de la Iglesia y de su relación con el mundo, muchos cristianos “liberacionistas” abrazaron la idea de “compromiso” y asumieron diversas formas de intervención pública y de militancia social y política con la intención de participar en la transformación de la realidad, en un contexto histórico marcado por la efervescencia social.

En este marco, el peronismo se constituyó en una opción “natural” de buena parte de los militantes católicos. Si “ir al pueblo” y “estar con los pobres” significaba en otros países latinoamericanos “encontrarse con el socialismo y el comunismo”, en Argentina se trataba de relacionarse con el movimiento peronista (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006: 15). “Si la opción por los pobres suponía considerar al “pueblo” como sujeto histórico, y si éste era peronista, el “hacerse peronista” significaba compenetrarse con el sentido de la historia” (Donatello, 2005b: 246).

Este trabajo aborda las relaciones entre catolicismo y política en Argentina durante los años ´60 y ´70, a partir de la reflexión en torno a las ideas que impulsaron a militantes católicos identificados con la renovación eclesial a asumir diversas formas de acción social y política, así como a optar por el peronismo revolucionario<sup>6</sup>. En este sentido, se plantean los

---

<sup>5</sup> En los años del primer peronismo, por ejemplo, ello se tradujo en el riesgo de confusión o la absorción de la militancia católica por el peronismo (Cucchetti, 2005).

<sup>6</sup> La convergencia entre peronismo y socialismo dio nacimiento al peronismo revolucionario (PR) o izquierda peronista, como una nueva identidad política. Bajo la influencia de John William Cooke, el PR planteó la necesidad de la transformación revolucionaria del movimiento y la radicalización de su programa, tomando el socialismo como horizonte estratégico y la opción revolucionaria –insurreccionalismo y preparación de la lucha armada- como vía para la conquista del poder. En la década del ´60 pueden reconocerse diversas vertientes del PR, constituidas por los comandos de la resistencia peronista, los activistas sindicales y la juventud (Bozza, 2001). En los primeros años ´70, la izquierda peronista incluía a la Juventud Peronista (JP) y sus aliados: la

siguientes interrogantes: ¿en qué medida los nuevos lineamientos propuestos por el Papa y los obispos impulsaron el compromiso político de los fieles y los acercaron a la idea de revolución? ¿Cómo entendieron ese compromiso los católicos renovadores y qué ideas claves sustentaron su pensamiento político? ¿Por qué su acción política en Argentina se canalizó mayoritariamente a través del peronismo? ¿Cuáles son las razones que los actores encontraron para optar por aquel movimiento? Para ello, se analizan las directivas de la jerarquía eclesial – constituciones del Concilio Vaticano II, encíclicas papales, documentos del episcopado latinoamericano y argentino-, así como documentos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo –referente fundamental de la renovación católica en nuestro país- y de la revista *Cristianismo y Revolución* –nexo del catolicismo contestatario argentino.

### **Una nueva concepción de la Iglesia y de su relación con el mundo**

A partir de los años ´60, la Iglesia Católica pretende volverse hacia el hombre contemporáneo, consciente de que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre” (*Documentos Finales*, 1968: 12) y de que existe una unidad profunda entre “la historia de la salvación y la historia humana”, “entre el proyecto salvífico de Dios y las aspiraciones del hombre”, “entre la Iglesia, pueblo de Dios, y la experiencia del hombre” (*Documentos Finales*, 1968: 104). Entiende, entonces, que la fidelidad al Evangelio exige dedicarse al servicio terreno de los hermanos, como preparación de la trama del Reino de los Cielos (*Mater et Magistra*, 1961). Desde esta perspectiva, la esperanza de esa nueva tierra no debe anular sino animar la preocupación por la transformación de este mundo. El progreso temporal, si bien no debe confundirse con el Reino de Cristo, interesa en gran medida a este último. El mismo Jesús reclamó el amor de sus discípulos hacia los pobres y enseñó a aceptar la cruz que la carne y el mundo imponen en la búsqueda de la justicia y la paz (*Gadium et Spes*, 1965; *Documentos Finales*, 1968). De este modo, la fe que conduce a la salvación final compromete desde ahora en la acción por el desarrollo integral del hombre (*Documento de San Miguel*, 1969).

Se parte de una serie de principios que postulan la dignidad sagrada de la persona, de la que se desprenden derechos y deberes inalienables; el hombre como fundamento, sujeto y fin de todas las instituciones sociales; la exigencia de la justicia y la equidad, de una convivencia fundamentada en la verdad, el amor, la solidaridad, la igualdad y la libertad, de la

---

Juventud Trabajadora Peronista (JTP), la Juventud Universitaria Peronista (JUP), la Unión de Estudiantes Secundarios (UES), el Peronismo de Base (PB), organizaciones armadas como los Montoneros, las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) (De Riz, 1987).

correspondencia entre desarrollo económico y progreso social; la consolidación de la paz en el mundo como fruto de la justicia, el respeto de la dignidad de los demás hombres y el ejercicio de la fraternidad (*Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris*, 1963; *Gadium et Spes*, 1965; *Documentos Finales*, 1968). Por otra parte, se insiste en que el mismo Dios creó la tierra y todo lo que hay en ella para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados puedan llegar a todos en forma justa (*Gadium et Spes*, 1965; *Documentos Finales*, 1968).

Al mismo tiempo, los documentos eclesiales plantean la constatación de la existencia de disparidades hirientes en el nivel de vida, el goce de los bienes y el ejercicio del poder entre distintos sectores sociales y diversas regiones y países, de estructuras opresoras, de explotación de los trabajadores, de miseria, de un sistema económico –el “capitalismo liberal”- que es causa de injusticia y atenta contra la dignidad de la persona en tanto considera el provecho como motor esencial del progreso económico y a la propiedad privada como derecho absoluto sin límites ni obligaciones (*Mater et Magistra*, 1961; *Populorum Progressio*, 1967; *Documentos Finales*, 1968; *Documento de San Miguel*, 1969). En América Latina -afirman- se hace evidente la realidad del subdesarrollo, que conjuga hambre y miseria, mortalidad infantil, analfabetismo, marginalidad, escasa participación del pueblo en la gestión del bien común, alienación, dependencia económica y cultural, etc. A esto se suma la opresión de sectores dominantes que intentan mantener sus privilegios a través del uso de la fuerza para reprimir los intentos de reacción (*Documentos Finales*, 1968). Estas situaciones son pensadas como un problema colectivo: el pecado se cristaliza en las estructuras injustas (*Documentos Finales*, 1968) y es todo el pueblo el que está en situación de pecado cuando se cometen injusticias, se las consiente o no se las repara (*Documento de San Miguel*, 1969).

En este contexto, para la Iglesia, el combate contra la miseria se torna urgente y necesario pero, al mismo tiempo, insuficiente (*Mater et Magistra*, 1961)<sup>7</sup>. Las injusticias claman al Cielo y vuelven imperiosas las transformaciones audaces y profundas<sup>8</sup>. De este modo, la responsabilidad con los hermanos se cumple promoviendo el mejoramiento de la vida de los hombres y de los pueblos (*Gadium et Spes*, 1965), la cada vez mayor adecuación de la realidad social a las exigencias bíblicas de la justicia (*Pacem in Terris*, 1963), la

---

<sup>7</sup> Las encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII y *Quadragesimo Anno* de Pío XI ya habían planteado el derecho y el deber de la Iglesia de aportar a la solución de los “urgentes y gravísimos problemas sociales que angustian a la familia humana” (*Mater et Magistra*, 1961: 12), a partir de una serie de principios y directivas históricas que debían guiar a los cristianos para juzgar la “cuestión social” y asumir la correspondiente responsabilidad.

<sup>8</sup> Para Pablo VI y los obispos latinoamericanos, esa situación hace comprensible la tentación del uso de la violencia. No obstante, ésta, salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, encierra nuevas injusticias (*Populorum Progressio*, 1967; *Documentos Finales*, 1968).

realización del bien común (*Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris*, 1963), y la consumación del verdadero desarrollo integral. Se trata de construir un mundo donde todo hombre pueda vivir una vida plenamente humana (*Populorum Progressio*, 1967; *Documentos Finales*, 1968). Y en esa tarea son los hombres y los pueblos los sujetos de su propio desarrollo (*Pacem in Terris*, 1963; *Populorum Progressio*, 1967; *Documentos Finales*, 1968).

No obstante, se entiende que el continente latinoamericano ya está en el umbral de una nueva época histórica llena de un anhelo de emancipación total y de liberación de toda servidumbre. Se evidencia una progresiva toma de conciencia de los sectores oprimidos. La Iglesia quiere comprometerse con sus pueblos, acompañando el proceso de cambio con la luz de los valores evangélicos. En este sentido, le corresponde denunciar con firmeza las realidades que constituyen una afrenta al espíritu del Evangelio, a la vez que estimular todo intento de vencer las grandes dificultades existentes (*Documentos Finales*, 1968).

De acuerdo a lo que sostienen los obispos, este proceso de profundo cambio de la sociedad encuentra en la renovación interior/conversión del hombre una dimensión complementaria. Ambos confluyen en el desarrollo de un orden social fundado en la verdad, la justicia y el amor, que asegure la dignidad de las personas (*Gadium et Spes*, 1965). “No tendremos un continente nuevo, sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos” (*Documentos Finales*, 1968).

En esta misión, se afirma, les cabe a los laicos, y entre ellos a los jóvenes, un papel fundamental, ya que lo típicamente laical está constituido por el compromiso en la historia. Los seculares, en virtud de estar ocupados habitualmente en actividades económicas, sociales, profesionales, deben asumir la renovación del orden temporal y penetrar de espíritu cristiano la mentalidad, las costumbres, las leyes, las instituciones y las estructuras de su comunidad (*Mater et Magistra*, 1961; *Gadium et Spes*, 1965; *Populorum Progressio*, 1967; *Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo*, 1967; *Documentos Finales*, 1968; *Documento de San Miguel*, 1969). Los movimientos laicos, presentes en diversos ambientes, prestan un servicio clave a la promoción humana y están en condiciones de abrazar el compromiso liberador y humanizador (*Documentos Finales*, 1968). En esta opción, el laico goza de autonomía y responsabilidad propias (*Gadium et Spes*, 1965; *Documentos Finales*, 1968). Por su parte, la juventud tiene un papel decisivo en la transformación de América Latina y en la misión profética de la Iglesia (*Documentos Finales*, 1968; *Documento de San Miguel*, 1969).

En este sentido, se plantea que la situación del mundo y la importancia de la edificación de una sociedad más humana impone a los cristianos una entrega completa y sacrificio, por amor a sus hermanos, a la vez que la unión con todos los hombres de buena

voluntad, creyentes y no creyentes en esta tarea (*Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris*, 1963; *Gadium et Spes*, 1965; *Populorum Progressio*, 1967; *Documentos Finales*, 1968; Documento de San Miguel, 1969). Los cristianos deben ser así “un fermento que vivifique toda la masa” (*Pacem in Terris*, 1963: 73).

### **Fe, política y revolución**

Los principios trazados por la jerarquía de la Iglesia Católica a nivel global, latinoamericano y nacional, tenían resonancias políticas. Así lo interpretaron diversos actores de la red social del catolicismo liberacionista en nuestro país. Entre ellos, el MSTM y la revista *Cristianismo y Revolución*.

Para el presbítero Carlos Mugica –integrante del movimiento sacerdotal-, a partir del Concilio los cristianos comienzan a cuestionarse por las dimensiones políticas de la existencia porque empiezan a interesarse por este mundo, al descubrir que Dios se revela en la historia y que el Reino de Dios comienza aquí abajo. Los documentos eclesiales hacen un llamamiento a la acción política en tanto exhortan a los cristianos a destruir las estructuras injustas y a sumarse, desde su originalidad, a la lucha por transformar la sociedad. Sin embargo, la preocupación de los seguidores de Jesús por la política se desprende del mismo mandamiento del amor al prójimo: el compromiso de amor a los demás es un compromiso político. Quien quiere asumir el Evangelio y al hombre de carne y hueso descubre que el compromiso político no es optativo sino obligatorio, y que es además, un compromiso revolucionario. El cristiano no puede quedarse tranquilo ante la situación de violencia institucionalizada; debe emprender una acción política eficaz para disminuir el índice de mortalidad infantil, para que cesen las torturas, etc. No se trata de la acción partidista, incompatible con la función de pastor en el caso de los sacerdotes, sino de tomar postura frente al sistema capitalista liberal vigente, hablar y actuar frente a sus consecuencias, identificarse con la defensa de los seres humanos pisoteados en su dignidad y acompañarlos en la lucha por su liberación. Para el que quiere ser fiel a Cristo, entonces, conversión del corazón y acción política que busca la conversión de la sociedad resultan inseparables (Mugica, 1973).

Similares argumentos encontramos desplegados en la revista que se proponía reflejar el sentido, la urgencia, las formas y los momentos del compromiso cristiano revolucionario, asumido por convicción religiosa (*C y R*, 1, septiembre 1966): si Jesús vivió entre los pobres y perseguidos y encarnó un mensaje de redención, seguirlo supone solidarizarse con el hombre oprimido: “partir el pan con los indigentes y sufrir con los hambrientos” (*C y R*, 6-7, abril 1968). Por otra parte, del análisis de la realidad se desprende un continente de opresión,

subdesarrollo, mal reparto de los bienes, desigualdad e injusticia, lo que supone, siguiendo a los obispos reunidos en Medellín, una situación de pecado. Por ello, la Iglesia no puede permanecer indiferente. Su misión exige la lucha por la liberación del hombre, la realización de “los cielos nuevos en nuestra misma tierra” (*C y R*, 2-3, octubre-noviembre 1966).

Por otra parte, los Sacerdotes para el Tercer Mundo, plantearon una serie de grandes cuestiones en el terreno político o “modelos políticos” (Martín 2010). En primer lugar, el modelo del profeta como crítico de la sociedad. El MSTM descubre y asume el rol profético, subordinando a éste el sacerdocio<sup>9</sup>. Si el sacerdocio debe ir unido a la realización de la justicia y la caridad, la palabra debe priorizarse al rito. No se trata de abandonar lo religioso para fondear lo político sino de relacionar ambas esferas, de desplazar el interés en los actos consagradorios hacia la denuncia profética cuyo objeto es la política. Así, el sentido de la acción del MSTM se comprende como una absorción de lo político en un *pathos* religioso (Martín, 2010).

La función interpretativa o profética que se arroga la Iglesia en el proceso político de liberación del hombre consiste en denunciar injusticias, dar principios y formar conciencias (*Política y Pastoral*, 4/69). Si a la Iglesia y al presbítero no les incumbe directamente la elaboración de proyectos específicamente políticos o económicos, sí les corresponde juzgarlos y discernirlos a la luz del Evangelio (*Nuestra Reflexión*, 11/10/70). De este modo, el MSTM se define explícitamente como un movimiento profético y no político: “no es un partido político y rechaza convertirse en un grupo revolucionario para la toma del poder político”. De allí que el movimiento como tal se prohíbe opinar y tomar posiciones acerca de tácticas, estrategias o tendencias de grupos y organizaciones, respetando la libertad de opción de sus propios miembros (*Informe del secretariado para discutir en los grupos del movimiento sobre “Peronismo y Socialismo” y “conflictos eclesíásticos”*, 10/12/70).

Al mismo tiempo, el MSTM entiende que hay que ingresar en la construcción del Reino, es decir, en la política. Es necesaria la intervención en política de la Iglesia, la conversión de la denuncia en *hechos* de significación política. En otras palabras, el MSTM “quiere establecer y vivir un modelo de catolicismo que, partiendo de la función profética, llegue a la función política mediante la crítica a las prácticas del templo” (Martín, 2010: 147) y a diversos actores y aspectos de lo temporal, que entran en contradicción con la propuesta de Dios y su justicia.

---

<sup>9</sup> Según un antiguo tópico de la teología católica, el rol del presbítero entre los fieles se asemeja al de Jesús, quien reunió en su persona las tres funciones de los enviados divinos del Antiguo Testamento: la profecía, el sacerdocio y el reino, esto es, el poder de anunciar, conducir y consagrar (Martín, 2010).

Para los sacerdotes, asumir una actitud política prescindente contradeciría el Evangelio y se tornaría, de hecho, en apoyo al sistema. Por el contrario, el movimiento declara estar comprometido con el pueblo en su proceso de liberación (*Documento final del Quinto Encuentro Nacional*, 19/10/72). La acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia. El compromiso político radica en asumir la realidad de la Iglesia en el mundo y la opción por los oprimidos. La conciencia de la necesidad de ese compromiso desde la misión sacerdotal surge de varias vertientes, a saber: una renovada concepción de las mutuas relaciones entre la Iglesia y el mundo; el descubrimiento de la misión profética de la Iglesia y del sacerdote, como denuncia de toda clase de injusticia, apoyo concreto a las iniciativas que significan pasos en el camino de liberación y participación real en la construcción de un hombre y mundo nuevos; la vigencia de la contradicción radical entre opresores y oprimidos; y las necesidades y exigencias de este pueblo (*Documento de trabajo preparado por los grupos que proponen un nuevo encuentro nacional*, 22/8/74).

Un segundo modelo que aparece como sostén del pensamiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo es el de la revolución latinoamericana (Martín, 2010). Según los actores, declararse solidarios del Tercer Mundo y servidores de sus necesidades significa adherir al proceso revolucionario en marcha en Latinoamérica en búsqueda del socialismo, que implica necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico, político y de la cultura, y rechazo al sistema capitalista y al imperialismo (*Coincidencias Básicas*, 3/5/69). Entienden la revolución social como un hito en el proceso de liberación y la definen en los mismos términos de Pablo VI en la *Populorum Progressio*: transformaciones audaces y urgentes que renueven radicalmente las estructuras. La socialización de los medios de producción se supone necesaria porque el capitalismo oprime al pueblo, por lo que hay que buscar un nuevo sistema social que erradique toda explotación del hombre por el hombre. Por otro lado, las líneas evangélicas no son contrarias a una solución socialista, a juzgar por el mensaje de Cristo y la experiencia de las primeras comunidades cristianas (*Nuestra Reflexión*, 11/10/70). Por el contrario, el socialismo aparece como una forma de vida social más conforme con el espíritu del Evangelio. Adhiriendo a la intervención del patriarca Máximo IV en el Concilio, “el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental de todos” (*Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo*, 1967; Mugica, 1973). En suma, los Sacerdotes para el Tercer Mundo defienden un socialismo nacional –que responda a nuestras auténticas raíces-, popular –donde el pueblo

participe y decida su propio destino-, latinoamericano –que nos haga solidarios de los países hermanos-, humanista –que posibilite a cada hombre una vida creadora- y crítico –que se renueve permanentemente- (*Nuestra Reflexión*, 11/10/70; Mugica, 1973).

También *Cristianismo y Revolución* concibe la revolución como un imperativo cristiano. Al respecto, la revista sostiene que en esta hora de América los cristianos se ven enfrentados con urgencia a la opción “de luchar con los pobres o contra los pobres, de servir al Dios del dólar o de servir al Señor de la Liberación” (*C y R*, 9, septiembre 1968). Un católico coherente con su fe, afirman, debe comprometerse sin miedo ni medida en las angustias y esperanzas de sus hermanos (*C y R*, 2-3, octubre-noviembre 1966) y formar parte de su marcha hacia la Nueva Humanidad (*C y R*, 20, septiembre-octubre 1969). Esto es parte de su vocación de servicio al prójimo. Pero los cristianos se incorporan a la lucha, no la inventan ni la conducen, porque ven en ella, como Camilo Torres, la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos (*C y R*, 1, septiembre 1966; *C y R*, 4, marzo 1967). En resumen, desde la perspectiva de *Cristianismo y Revolución*, “el deber de todo cristiano es ser revolucionario. Y el deber de todo revolucionario es hacer la revolución” (*C y R*, 5, noviembre 1967). Así, los sectores de la jerarquía católica que se alían o son cómplices de los poderes políticos, económicos y militares son vistos como traidores del Evangelio, el Concilio, la *Populorum Progressio* y Medellín (*C y R*, 13 y 14, abril 1969; 15, mayo 1969).

Para la revista, si la revolución tiene como finalidad terminar con el sistema, sus instituciones y sus privilegios (Morello, 2003), supone necesariamente la violencia: los sectores dominantes no cederán el poder fácilmente, por lo que no dejan otro camino al pueblo que sufre hambre, desocupación, falta de vivienda digna, hospitales, educación (*C y R*, 4, marzo 1967). Además, el gobierno de Onganía reprime brutalmente al pueblo (*C y R*, 16, mayo 1969; 17, junio 1969), dando muestras de que se va transformando en lo que Pablo VI describe en la *Populorum Progressio*, una “tiranía evidente y prolongada” (*C y R*, 18, julio 1969). “Frente a este cuadro de violencia se terminan las palabras. Es la hora de los hechos, la hora de la violencia revolucionaria de los pueblos” (*C y R*, 8, julio 1968). De esta manera, “el pueblo no elige la violencia, lucha por la justicia” (*C y R*, 20, septiembre-octubre 1969).

Esta empresa, se asevera, requiere a todos los hombres de buena fe (cristianos, marxistas y todos los elementos progresistas) y la solidaridad continental. La revolución puede hacerse por diversos caminos mientras la clase explotada sea la protagonista del proceso. En su marcha hacia el poder, el pueblo cuenta con un conjunto de aliados que tienen una responsabilidad revolucionaria y hacen –o deben hacer- su aporte a la lucha popular, entre los que se encuentran los intelectuales, los artistas, los universitarios y los sacerdotes. Al

mismo tiempo, se enfrenta con sus enemigos: el Imperio, los grandes capitalistas y el Ejército, vanguardia del imperialismo, que desprecia al pueblo, tortura a los revolucionarios y censura a los que denuncian la situación. También se le oponen la dirigencia sindical, sectores jerárquicos de la Iglesia, aliados de los poderosos, y parte de los partidos revisionistas de izquierda (Morello, 2003).

Desde esta perspectiva, la exigencia revolucionaria de los cristianos está unida con la opción por el socialismo: “luchamos por una sociedad socialista. Una sociedad donde la explotación del hombre por el hombre constituya uno de los delitos más graves”, y “cuyas estructuras hagan imposible esa explotación” (*C y R*, 18, julio 1969). *Cristianismo y Revolución* defiende el socialismo en los mismos términos en que lo hace el MSTM. Para la revista, esta idea no pasa por Moscú, sino que nace de Marx y se entronca con las luchas revolucionarias de América, con Fidel y el Che. Se trata de la única posibilidad para los pueblos del Tercer Mundo, la vía para superar la injusticia y la miseria, la garantía para los trabajadores de su participación en el poder. De allí que muchos cristianos estén dispuestos a luchar por la destrucción de la propiedad privada de los medios de producción, el aprovechamiento racional de la riqueza del país, la distribución de los bienes según el aporte de cada uno al proceso productivo, y la construcción de la sociedad como ámbito del hombre nuevo (Morello, 2003).

### **La opción por el peronismo**

Hay un tercer modelo político presente en el pensamiento del MSTM vinculado a la reflexión en torno a las alternativas del cambio político real. Es en ese campo donde descubren al peronismo (Martín, 2010). Para el MSTM, el proceso revolucionario y el camino al socialismo no comienzan en el presente sino que en cada país tienen antecedentes válidos. Consideran que en Argentina, la experiencia peronista y la larga fidelidad de las masas al movimiento peronista constituyen un elemento clave en la incorporación del pueblo argentino a dicho proceso revolucionario (*Comunicado del Tercer Encuentro Nacional*, 2/5/70). Desde esta perspectiva, entonces, el peronismo, a pesar de no constituir una auténtica vanguardia revolucionaria, es el único movimiento de raigambre popular. Y lo popular ha de constituir, para estos sacerdotes, la nota esencial y distintiva de todo movimiento revolucionario auténtico (*Síntesis de las Conclusiones de los equipos regionales*, 3/5/69). “El sujeto real y dinámico de toda Revolución histórica, ha sido y lo seguirá siendo la masa” (*Enlace*, 25, p.1, citado en Martín, 2010: 237).

Vemos cómo, en el ideario político del MSTM, el concepto de “pueblo” constituye un marco de referencia fundamental. Esto tiene antecedentes históricos y teológicos que habían preparado el acercamiento efectivo a los sectores más desprotegidos mediante el trabajo en villas de emergencia y poblaciones empobrecidas de las zonas agrarias o como curas obreros (Martín, 2010). En este sentido, al adjudicarse el deber de “hacerse pueblo”, asumiendo sus expectativas y elecciones, el MSTM descubre que éste, en su gran mayoría, se ve y expresa en el peronismo, porque es el movimiento que le permitió adquirir el mayor grado de conciencia política y de combatividad histórica (*Síntesis de la encuesta enviada a los miembros del movimiento sobre “Peronismo-socialismo” en preparación del Cuarto Encuentro Nacional, 7/8/71; Documento final del Quinto Encuentro Nacional, 19/10/72*). En otros términos, si los Sacerdotes para el Tercer Mundo comparten el ideal y el diagnóstico de la marcha del pueblo hacia su liberación (Martín, 2010), entienden que el creciente anhelo de justicia del pueblo argentino se expresa de modo mayoritario a través del peronismo (*Comunicado de los 60 sacerdotes que se entrevistaron con Perón, 9/12/72*). Es esta fuerza masiva la que convierte al peronismo en revolucionario (*Documento del Cuarto Encuentro Nacional, 9/7/71*). Así, unido a la lucha del pueblo, el movimiento liderado por Perón puede constituirse en aporte clave en su camino hacia la verdadera revolución, en tanto ayuda a lograr la unión de las masas, a cuestionar las bases del sistema opresor y a construir la patria socialista (*Declaración de Coordinadores, Secretario y Secretariado sobre el retorno de Perón al país, 4/12/72*).

Por lo tanto, el MSTM, si bien como tal no puede optar por el movimiento peronista en tanto no debe comprometerse partidariamente, se obliga a estar abierto a sus realizaciones y buscar en él las líneas de interpretación para la liberación (*Síntesis de la encuesta enviada a los miembros del movimiento sobre “Peronismo-socialismo” en preparación del Cuarto Encuentro Nacional, 7/8/71*).

Ahora bien, el acercamiento al peronismo se convierte en opción por parte de un sector mayoritario del MSTM<sup>10</sup>. Para Mugica, por ejemplo, el peronismo es el movimiento histórico al que debe acceder naturalmente un cristiano para mirar las cosas del lado de los pobres, en tanto sirve al pueblo y le obedece, pone siempre el acento en el proyecto humano e interpreta las dos dimensiones de la evangelización: la concreta e inmediata (Perón comenzó a atender las necesidades del pueblo desde la Secretaría de Trabajo y Previsión), y la estructural

---

<sup>10</sup> Las diferentes posturas de los Sacerdotes para el Tercer Mundo frente a esta cuestión, a partir del regreso de Perón al país y, más tarde, al poder, consumaron una fractura cada vez mayor en el MSTM. En él convivían una mayoría favorable al peronismo con un sector ajeno a toda simpatía con este movimiento. En el grupo mayoritario, a su vez, se distinguían quienes brindaban un apoyo crítico al peronismo y quienes ofrecían un acompañamiento incondicional a Perón (Martín, 2010).

(con Perón la clase trabajadora empezó a sentirse protagonista y, unida a los estudiantes y a otros sectores, produjo una evolución que llevó a la profundización del peronismo) (Mugica, 1973).

El texto elaborado por la regional Mendoza del MSTM y redactado por Rolando Concatti para ser discutido en el Tercer Encuentro Nacional –celebrado en Santa Fe en mayo de 1970-, sintetiza el pensamiento mayoritario del movimiento en relación a esta cuestión. Entre las razones decisivas de la opción por el peronismo figura, en primer lugar, la idea de que no se trata de una opción por un partido político sino entre fuerzas sociales. En Argentina se enfrentan pueblo y antipueblo, mayoría desposeída y minoría privilegiada, clase revolucionaria y clase dominante. El peronismo es el nombre concreto para designar la fuerza social revolucionaria, es decir, el proletariado. En segundo lugar, se plantea que el peronismo es un movimiento real que ha asumido en términos contemporáneos las tres vertientes de las que se nutre un verdadero movimiento histórico, esto es: el movimiento nacional –retoma la lucha antiimperialista y trata de imponer la soberanía política y la independencia económica-, el movimiento democrático –fue una democracia al servicio del pueblo- y el movimiento proletario –dio fuerza, identidad, organización y triunfo al proletariado. La tercera “evidencia” que los lleva a optar por el peronismo es la valoración que hacen de éste como el más alto nivel de conciencia y combatividad a la que llegó la clase trabajadora argentina. Con Perón, el pueblo cobró conciencia experimental de su poder, de sus derechos y del modo de conquistarlos; logró unidad real; participó, decidió y defendió a un gobierno que supo para él; adquirió una identidad, que se reconoce en el peronismo; y reveló una combatividad que jamás tuvo antes (Concatti, 1972).

De lo anterior los sacerdotes deducen que el peronismo inauguró el proceso revolucionario en la Argentina, por lo cual, se dirigía necesariamente hacia definiciones radicales que el golpe de 1955 vino a postergar. Sin embargo, para que el peronismo pueda cumplir su responsabilidad como eje del esfuerzo liberador todavía hace falta superar una serie de deficiencias profundas, a saber: la ausencia de una ideología, esto es, de una teoría y proyecto revolucionario, una organización equívoca y el espontaneísmo como método. Con todo, para los actores, no se puede prescindir del peronismo en la acción revolucionaria. En la Argentina, no se puede ser revolucionario y antiperonista. El peronismo “es la memoria viva de una Revolución que fue. Y a nivel de pueblo es la honda esperanza de la Revolución que debe venir, la Revolución que hay que hacer” (Concatti, 1972: 55).

En esta misma línea, *Cristianismo y Revolución* afirma que si cada pueblo tiene su propia vía para llegar al Hombre Nuevo (*C y R*, 9, septiembre 1968), el camino argentino al

socialismo se hace a través del movimiento obrero peronista (*C y R*, 4, marzo 1967). En este sentido, el peronismo es la concreción argentina del proletariado en la lucha de clases y una etapa de la construcción del socialismo (Morello, 2003). La incorporación del pueblo a la lucha por la liberación nacional y social, contra la explotación y el imperialismo norteamericano, empezó el 17 de octubre de 1945 (*C y R*, 21, noviembre 1969). Y en los últimos años, los caminos recorridos por el peronismo llevan a la revolución popular como única salida. La consolidación de la tendencia del peronismo revolucionario será fundamental en la integración de la vanguardia que expresará las necesidades y aspiraciones del pueblo (*C y R*, 10, octubre 1968). En esta lucha, desde la perspectiva de *Cristianismo y Revolución*, si Perón conduce al pueblo, FAR, FAP y Montoneros, nuevo peronismo, son la vanguardia, el eje conductor de la guerra contra el sistema (Morello, 2003).

De este modo, la revista apoyó explícitamente al peronismo, y específicamente, a su tendencia revolucionaria. Esto se expresó en las editoriales, en la aparición cada vez más frecuente de los símbolos más caros a este sector (Perón, homenajes a Evita, recordatorios del 17 de octubre, necrológicas referidas a los mártires del movimiento), en la publicación de los comunicados de las organizaciones revolucionarias peronistas –y no peronistas- y en la inclusión, a partir del número 13, de una columna especial que consideraba los problemas teóricos y el análisis del peronismo revolucionario, a cargo de Jorge Gil Solá. El peronismo, junto al guevarismo, constituyó un núcleo clave de la identidad política del grupo de *Cristianismo y Revolución* (Lenci, 1998).

Los argumentos que respaldan la opción del grupo por el peronismo se repiten: cuando la Iglesia se acerca al pueblo se encuentra con el peronismo. Si hay que estar con el pueblo y el pueblo es peronista, quien comparte la lucha popular se hace peronista. “Ser peronista es ser pueblo” (*Carta de las FAP a los MSTM*, *C y R*, 26, citado en Morello, 2003: 223). El peronismo es históricamente la representación del proletariado nacional, el pueblo asumiendo conscientemente su capacidad combativa, el movimiento histórico que encarnó las aspiraciones populares y produjo su triunfo. Y Perón es la única representación real y auténtica de los sectores mayoritarios. La función de aquel movimiento político es incorporar a las masas al proceso de liberación. Su tendencia revolucionaria busca, justamente, recuperar ese papel histórico. Y es el pueblo trabajador peronista quien conducirá el proceso (Morello, 2003).

No obstante, al igual que un sector del MSTM identificado con el peronismo, la revista mantiene una visión crítica del mismo, destacando errores, debilidades y tareas pendientes. El peronismo fue una doctrina de cohesión nacional, no una doctrina revolucionaria. En este

sentido, debe explicitar su proyecto socialista, superar su cortedad ideológica, actualizar su doctrina. Asimismo, debe desarrollar una estructura revolucionaria que haga de nexo entre Perón y el pueblo. En suma, para *Cristianismo y Revolución*, es necesario darle al movimiento elementos tanto teóricos como prácticos que conduzcan a la toma del poder (Morello, 2003).

Un repaso de las afinidades previas entre peronismo y catolicismo nos permite entender que la elección de los católicos liberacionistas por aquel movimiento suponía una “actitud natural”, esto es, que no representaba grandes rupturas con una visión del mundo y un universo de significados que eran intrínsecos a las pautas de socialización de estos católicos. En primer lugar, el peronismo se apropió y resignificó el mito de la nación católica, construido por el catolicismo de la década de 1930, y lo constituyó en uno de los pilares de su legitimidad. Intentó integrar sus elementos en su simbología y en su liturgia, en una fórmula donde el mismo se encarnaba como la realización de la nación, el pueblo y el catolicismo (Donatello, 2005b). Gran parte del acervo popular existente en el movimiento justicialista – énfasis en los “trabajadores”, las ideas de “pueblo”, de “tercera posición”, de “justicia social” o de “comunidad organizada”-, así como la negación del liberalismo y el socialismo, tenían un marcado antecedente en diversas ofertas católicas de la década del ‘30 y del ‘40, pero el propio peronismo se encargó de dotar con una carga semántica particular el aporte recibido desde el mundo religioso (Cucchetti, 2005). Si Perón usó la legitimidad católica, al mismo tiempo difundió su propia visión del catolicismo, cuestionando el monopolio eclesial del mensaje cristiano (Mallimaci, 1992).

Así, los años del primer peronismo pusieron al descubierto una pluralidad de opciones de interacción entre religión y política y una heterogeneidad de reacciones católicas ante el nuevo movimiento. Entre ellas, se encontraban quienes –fundamentalmente, los “católicos populares”, que comprendían su fe ligada a la suerte del pueblo- consideraban que peronismo y catolicismo eran doctrinas y mensajes éticos compatibles/complementarios, la versión correcta de cada uno llevaba al otro y viceversa (Cucchetti, 2005). Para muchos miembros del movimiento católico, el peronismo era el lugar para vivir sus experiencias de vida cristiana (Mallimaci, 1992).

Por otra parte, el imaginario de Eva Perón y de su confesor, Hernán Benítez, antecedió en el tiempo la obra teológica liberacionista latinoamericana. En él se destacan: 1) la diferenciación entre Iglesia y Evangelio; 2) la consideración de las realizaciones del peronismo como concreción histórica del mensaje evangélico; 3) la afinidad “religión/pueblo” y la continuidad espiritual entre el peronismo e Iglesia en la opción por los humildes. De esta

manera, la lectura peronista del catolicismo integral inauguró afinidades entre lucha peronista y catolicismo liberacionista, que aparecieron años después (Cucchetti, 2005).

### **Reflexiones finales**

A partir de los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI y del Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica afirmó que se sentía íntimamente unida con el hombre y su historia, en tanto ésta era considerada escenario de la revelación divina y anticipo del Reino de los Cielos. Entonces, manifestó una preocupación renovada por las exigencias del vivir diario de los hombres y la “cuestión social” (*Mater et Magistra*, 1961; *Gadium et Spes*, 1965). El Papa y los obispos exhortaron a los cristianos a que cumplieran sus deberes temporales. Ante la inadecuación de la situación política, social y económica con lo expresado en el texto bíblico, y sin subestimar las formas asistenciales de acción social, plantearon que la pastoral de la Iglesia debía orientarse hacia un compromiso en la reforma de las estructuras socio-económicas (*Documentos Finales*, 1968). De este modo, la Iglesia asumía como misión salvar integralmente al hombre y entendía que la evangelización comprendía necesariamente el ámbito de la promoción humana. Así, se tornaba deber de los cristianos trabajar por la liberación total del hombre e iluminar el proceso de cambio de las estructuras opresoras generadas por el pecado. Urgidos por el Evangelio, le correspondía asumir la defensa de los derechos de los marginados, cooperar en la eliminación de las amenazas de la paz social – desigualdades, opresiones, abusos de poder, etc.-, y denunciar proféticamente las situaciones que atentaban contra el desarrollo de los hombres (*Documento de San Miguel*, 1969). Siguiendo el ejemplo de Cristo, pensado como encarnado en cada hombre doliente, la Iglesia defendía a los pobres y se solidarizaba con su causa (*Mensaje de los 18 obispos del Tercer Mundo*, 1967; *Documentos Finales*, 1968; *Documento de San Miguel*, 1969).

En el marco de estos lineamientos marcados por la institución eclesial y de una matriz católica común de socialización, de pensamiento y de acción que impulsaba a vivir la fe fuera del “templo”, distintos grupos católicos descubrieron las conexiones entre el amor cristiano y la política, y encontraron en ella una dimensión de la fe. Las creencias religiosas daban significado y coherencia a la experiencia subjetiva, nutriendo la praxis política. Creemos con Morello (2003) que si los católicos hacen la revolución desde la fe, esta integración con la política tiene una dimensión teológica. Y la religión, en tanto que implica praxis, no es sólo una interrogación en el plano teológico o moral sino que es también un problema político.

Ese “deber cristiano” de intervenir en la lucha por la liberación tenía un carácter político. Política y religión estaban estrechamente unidas en la misión de denuncia profética y

en las acciones en favor de la justicia y la transformación del mundo. Si bien a la Iglesia no le correspondía la elaboración de programas y estrategias concretas, los militantes católicos creían que debían sumarse a todos “los hombres de buena voluntad” en el cambio del orden temporal. Este proyecto político alternativo podía ser abrazado desde diversos espacios y formas de militancia social y política.

De este modo, referentes y grupos del catolicismo liberacionista entendieron este compromiso político obligado del cristiano como un compromiso revolucionario. La lucha era a favor de un cambio radicalmente innovador y rápido de un orden social, económico, político y cultural antiguo, hacia otro orden nuevo de profunda significación humana. Así, la exigencia revolucionaria los llevó a la opción por el socialismo, esto es, por una forma de vida social que entendían más coherente con el espíritu del Evangelio y con el modelo del cristianismo primitivo. Este cambio podía realizarse por diversos caminos siempre que se tuviera presente que es “a los pueblos pobres y a los pobres de los pueblos” a los que corresponde su propia liberación (*Mensaje de 18 obispos para el Tercer Mundo*, 1967).

Ahora bien, frente al llamado de las autoridades de la Iglesia a modificar las estructuras sociales injustas, los fieles debían optar en concreto y aquella elección estaba cargada de historicidad. Es aquí donde los católicos renovadores argentinos (re) descubrieron el peronismo. Muchos de ellos entendieron, con Mugica, que si “los valores cristianos son propios de cualquier época, trascienden los movimientos políticos”, “el peronismo es un movimiento que asume los valores cristianos en determinada época” (1973: 35). Los católicos que se identificaban con el peronismo, se apoyaban en la visión del “pueblo”: el decirse peronista, más que una opción política, aparecía como un aspecto de su identificación con los marginados (Martín, 2010). Y si se compartía la convicción de que no había liberación posible si no se partía del pueblo, sus valores y su praxis, el peronismo aparecía, por su composición social y sus luchas, como revolucionario por esencia. Se constituía, de este modo, en la vía argentina a la revolución y el socialismo. Sin embargo, para que aquello pudiera concretarse, restaba aún actualizar su doctrina y su proyecto.

Del análisis anterior se desprende que entre las directivas de la jerarquía católica y las concepciones de los referentes del catolicismo liberacionista en Argentina había tanto continuidades como rupturas. Siguiendo a Martín, pueden darse varios ejemplos para el caso de los Sacerdotes para el Tercer Mundo. En materia económica, el movimiento se distanció de la *Populorum Progressio*. Su tesis de la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción, que mantuvo en sus documentos principales, fue uno de los blancos más firmes de ataque por parte de sus oponentes, precisamente, porque la propiedad privada había sido

reconocida como lícita y conveniente por el magisterio católico antes y después de Juan XXIII. Por otra parte, el MSTM introdujo un nuevo modelo para pensar las relaciones entre religión y política, que compartía elementos con el planteado por el Concilio y el de Medellín, a la vez que trascendía sus límites. Así, mientras los documentos eclesiásticos trataban de relacionar “revolución” con “violencia” y distinguirla de “transformación”, a la que preferían, los STM, en cambio, elegían el término “revolución”, lo intentaban distanciar de “violencia” y lo ubicaban en el espacio donde cabía “transformación”. Del mismo modo, al juicio general de la urgencia de la acción a favor de la justicia el MSTM añadió determinaciones políticas concretas. Y a la consideración general de la legítima defensa de los pueblos, agregó argumentaciones morales, históricas y políticas que dejaron el camino abierto para aquellos que optaron por la toma del poder por las armas (Martín, 2010). En suma, el MSTM y *Cristianismo y Revolución* no sólo pusieron en práctica los documentos eclesiásticos, sino que en ocasiones fueron más allá de sus planteos, en el marco de los grandes ideales y esperanzas actuantes en la sociedad a la que pertenecían.

### **Referencias bibliográficas**

- Ameigeiras, A. (2008). Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos. En: Mallimaci, F. (comp.), *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue.
- Bozza, J. (2002). El peronismo revolucionario. Itinerario y vertientes de la radicalización, 1959-1969. *Sociohistórica, Cuadernos del CISH*, 9/10,135-169.
- Cucchetti, H. (2005). *Religión y Política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Documento de trabajo, CEIL-PIETTE.
- De Riz, L. (1987). *Retorno y derrumbe. El último gobierno peronista*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- Donatello, L. (2005a) Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa. *América Latina Hoy*, 41, 77-97.
- Donatello, L. (2005b). Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo "liberacionista" y los Montoneros. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 9, 241-258.
- Donatello, L. (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.

Lenci, M. L. (1998). La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, Cristianismo y Revolución (1966-1971). *Cuadernos del CISH*, 4, 175-200.

Löwy, M. (1999), *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Mallimaci, F. (1992). El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar. En: AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra.

Mallimaci, F., Cucchetti, H. y Donatello, L. (2006). Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea. En: Colom, F. y Rivero, A. (edit), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*. Barcelona: ANTROPHOS/ UNIBIBLOS.

Martín, J. P. (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Mayol, A., Habegger, N. y Armada, A. (1970), *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

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

Morello, G. (2007). El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos. En: Lida, C., Crespo, H. y Yankelevich, P. (comps.), *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de Estado*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México.

Politi, S. (1992). *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. 1967-1975*. Buenos Aires, San Antonio de Padua: Editorial Guadalupe/ Ediciones Castañeda.

## **Fuentes**

### ***Documentos de los Papas y obispos:***

Concilio Vaticano II. *Constitución Pastoral "Gadium et Spes". La Iglesia en el mundo contemporáneo*, 1965. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1979.

*Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*, 1969. En: *Documentos del Episcopado Argentino (1965-1981)*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 1982.

*Mater et Magistra. Encíclica de S. S. Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la cuestión social*, 1961. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1966.

*Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo, 15/8/67.* En: Bresci, D. (1994). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica.* Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, Centro Nazaret, CEHILA.

*Pacem in Terris. Carta encíclica de su santidad el Papa Juan XXIII, 1963.* Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1967.

*Populorum Progressio. Carta encíclica de su santidad Pablo VI, 1967.* Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1977.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín. Septiembre de 1968. *Documentos Finales.* III Edición. Córdoba, Talleres Tipográficos de la Pía Sociedad de San Pablo, 1969.

### ***Documentos del MSTM y sus integrantes:***

*Coincidencias Básicas, 3/5/69.*

*Comunicado del Tercer Encuentro Nacional, 2/5/70.*

*Comunicado de los 60 sacerdotes que se entrevistaron con Perón, 9/12/72.*

*Declaración de Coordinadores, Secretario y Secretariado sobre el retorno de Perón al país, 4/12/72.*

*Documento de trabajo preparado por los grupos que proponen un nuevo encuentro nacional, 22/8/74.*

*Documento del Cuarto Encuentro Nacional, 9/7/71.*

*Documento final del Quinto Encuentro Nacional, 19/10/72.*

*Informe del secretariado para discutir en los grupos del movimiento sobre “Peronismo y Socialismo” y “conflictos eclesíasticos”, 10/12/70.*

*Nuestra Reflexión, 11/10/70.*

*Política y Pastoral, 4/69.*

*Síntesis de la encuesta enviada a los miembros del movimiento sobre “Peronismo-socialismo” en preparación del Cuarto Encuentro Nacional, 7/8/71.*

*Síntesis de las Conclusiones de los equipos regionales, 3/5/69.*

En: Bresci, D. (1994). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica.* Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, Centro Nazaret, CEHILA.

Concatti, R. (1972). *Nuestra opción por el peronismo.* Buenos Aires.

Mugica, C. (1973). *Peronismo y cristianismo.* Buenos Aires: Merlín.

***Editoriales de Cristianismo y Revolución:***

N° 1, septiembre de 1966; N° 2-3, octubre-noviembre de 1966; N° 4, marzo de 1967; N° 5, noviembre de 1967; N° 6-7, abril de 1968; N° 8, julio de 1968; N° 9, septiembre de 1968; N° 10, octubre de 1968; N° 13, 1ª quincena de abril de 1969; N° 14, 2ª quincena de abril de 1969; N° 15, 1ª quincena de mayo de 1969; N° 16, 2ª quincena de mayo de 1969; N° 17, 1ª quincena de junio de 1969; N° 18, 1ª quincena de julio de 1969; N° 20, septiembre-octubre de 1969; N° 21, noviembre de 1969.