

ISSN: 1130-2887

CATOLICISMO LIBERACIONISTA Y POLÍTICA EN LA  
ARGENTINA: DE LA POLÍTICA INSURRECCIONAL EN  
LOS SETENTA A LA RESISTENCIA AL NEOLIBERALISMO  
EN LOS NOVENTA

*Liberationist Catholicism and politics in Argentina: from  
insurrectional politics of the seventies to resistance to neo  
liberalism in the nineties*

Luis Miguel DONATELLO

Universidad de Buenos Aires/CEIL-PIETTE del CONICET

✉ [luis\\_donatello@ciudad.com.ar](mailto:luis_donatello@ciudad.com.ar)

BIBLID [1130-2887 (2005) 41, 77-97]

Fecha de recepción: junio del 2005

Fecha de aceptación y versión final: noviembre del 2005

RESUMEN: El presente artículo busca explorar las relaciones entre catolicismo liberacionista y política en la Argentina. Para ello, en primer lugar se trazan una serie de rasgos comunes a los vínculos entre factor religioso y la política en nuestro país. Luego se discriminan las características típico-ideales del fenómeno, viendo sus líneas de continuidad con el pasado. Así, el recorrido describe un abanico de posibilidades que va desde la política insurreccional en la década de 1960 hasta la beligerancia popular de la década de 1990.

*Palabras clave:* catolicismo liberacionista, política insurreccional, beligerancia popular, ascenso político, peronismo.

ABSTRACT: This article examines the relation between liberationist Catholicism and politics in Argentina. Elements common to the relationship between religion and politics in Argentina are identified, with attention to continuities with the past. A common source informs a range of positions running from the insurrectional politics of the 1960s to the popular belligerence of the 1990s.

*Key words:* liberationist Catholicism, insurrectional politics, popular belligerence, political access, Peronism.

## I. INTRODUCCIÓN: EL CATOLICISMO Y LA POLÍTICA EN LA HISTORIA ARGENTINA DEL SIGLO XX

El factor religioso, y, específicamente, el catolicismo, ha poseído una profunda influencia en la política argentina durante el siglo XX. Sin embargo, por las características propias de la configuración del campo religioso, al igual que por las particularidades de la política nacional, los católicos argentinos casi nunca generaron fuerzas políticas autónomas. Por el contrario, se gestaron afinidades positivas con diversas opciones que eran a la vez religiosas y políticas. En función del laicismo militante y anticlerical de las élites «liberales»<sup>1</sup> que constituyeron el Estado argentino, tanto la Iglesia Católica como el movimiento católico que surge a fines del siglo XIX, desarrollaron una conciencia «defensiva» de signo antiliberal en lo político.

Esto se vio reforzado por el proceso de disciplinamiento y centralización del clero y del movimiento católico. Así, las iniciativas políticas protagonizadas de forma autónoma por militantes católicos fueron rápidamente censuradas por la institución eclesial. Por lo cual, la acción política de los católicos se volcó a la esfera de «lo social».

Por su parte, en la medida que el imaginario liberal entra en crisis hacia el primer cuarto del siglo XX, el catolicismo pasará primero por un proceso de concentración de fuerzas, y luego por una estrategia ofensiva fuertemente crítica de «la política» y de «los partidos políticos».

Ello se refuerza con el hecho de que, a partir del golpe de Estado de 1930, la Iglesia se verá beneficiada en las sucesivas interrupciones violentas del orden constitucional, estableciéndose un sistema de negociaciones y reciprocidades corporativas entre la jerarquía eclesial y el poder militar<sup>2</sup>.

Todo esto fue condicionando a los militantes católicos a desarrollar su *ascesis política*<sup>3</sup> en experiencias por demás diversas y a veces contrapuestas, las cuales adquirirían rasgos propios de opciones políticas y religiosas.

1. En torno a la caracterización que se utilizará a lo largo de este artículo sobre el campo conceptual que engloba conceptos como: liberal, laicista, laicante, liberalismo, liberalismo conservador, vale la pena hacer una serie de aclaraciones. Así como en el texto se parte –para caracterizar al catolicismo vernáculo– del supuesto de la existencia de una «matriz de creencias» común, de la cual se desprenden una serie de alternativas político-religiosas; también se considera un punto de vista similar el concepto de «liberalismo». Se entenderá aquello que se señale genéricamente como «liberal», a una serie de experiencias políticas con una gran variación, pero con una serie de supuestos genéticos que les dan origen. De acuerdo a lo expuesto, y tomando el riesgo de la redundancia, la propuesta que aquí se desarrolla no implica suponer que hay un solo «liberalismo». Sí, en cambio, una misma matriz de creencia. Para echar luz sobre esto, resulta interesante la lectura que hace B. ACKERMAN (1992).

2. Este argumento se puede ver desarrollado en J. ESQUIVEL (2004).

3. Por *ascesis política* puede entenderse un tipo de racionalización –propia del mundo religioso– de la conducta política. Es decir, un tipo de acción política llevada a cabo por agentes que inician su praxis en el campo religioso, que, luego desde allí, se involucran en la política. Un interesante desarrollo del concepto en torno al catolicismo liberacionista puede encontrarse en E. PACE (1983).

De este modo, se construyó una matriz, que se puede denominar, siguiendo a Mallimaci (1988a y 1988b), como «catolicismo integral» y que supuso una serie de ideas. Sus principales rasgos se fundaban en un diagnóstico sobre la sociedad contemporánea: el proyecto moderno y secularizante era percibido como una amenaza capaz de socavar los fundamentos «divinos» del ser humano. Así, sus principales enemigos eran el liberalismo y el socialismo, entendiendo por tales a todos los diversos aspectos que constituían a ambas esferas como productos perversos de la modernidad, así como también toda concepción de lo religioso que lo remitiera a la esfera privada. Por consiguiente, sus ataques también eran dirigidos contra las concepciones encantadas, místicas e intimistas del catolicismo. En consecuencia, proponían un «catolicismo integral» en el cual no había lugar para partidos políticos, sindicatos o universidades católicas. Por el contrario, su proyecto de sociedad consistía en que los católicos dirigieran a la actividad política, sindical y cultural del país.

Ello, a su vez, implicaba un dispositivo de organizaciones sociales que le daban un carácter masivo. Así, para los obreros, los militantes católicos argentinos habían creado Círculos de Obreros Católicos. Los hijos de inmigrantes que querían ascender socialmente tenían la Acción Católica Argentina. Los intelectuales católicos que querían penetrar los ámbitos de la «alta cultura» cosmopolita que existía en la Argentina de entonces disponían de los Cursos de Cultura Católica. Y, para coronar este proyecto, se creó en el año 1928 la revista *Criterio*.

Así, los distintos militantes católicos optarían por los proyectos autoritarios surgidos de la connivencia entre el poder económico y las Fuerzas Armadas, en los cuales la Iglesia tenía su lugar privilegiado. Otros apostarían por organizaciones que pretendían emular en la Argentina experiencias como las de la Alemania nazi, la Italia fascista o la España franquista. Tampoco faltaban aquellos que, desde una posición minoritaria, tanto en el campo religioso como en el sistema político, volcaban sus esfuerzos a conformar partidos demócrata-cristianos.

Sin embargo, la gran divisoria de aguas de los católicos, en realidad, de la sociedad argentina en su conjunto, será el peronismo. Muchos de los militantes católicos formados en la matriz del catolicismo integral y socializados políticamente en las variantes de la década de 1930 acompañarán la experiencia peronista. Otros la denostarán. Algunos serán peronistas en los momentos iniciales, para luego pasarse a la oposición. También habrá aquellos que seguirán en el peronismo hasta el final de sus días. El peronismo, con su secularización de los contenidos de la Doctrina Social de la Iglesia, producirá una verdadera dislocación entre lo político y lo religioso, con una postura tan integral como la de los mismos católicos. Ello, sumado a las pugnas propias de la relación entre la Iglesia y el Estado y a los contenidos *heréticos* del peronismo llevará a un conflicto que tendrá como principal escenario el golpe de Estado de 1955: allí, muchos católicos verán otra opción político-religiosa.

Luego, durante la primera mitad de la década de 1960 los militantes católicos apostarán por los diversos proyectos desarrollistas en boga. Algunos integrarán el gabinete de Frondizi (1958-1962), otros se plegarán al intento de «Revolución Argentina» dirigido por el general Onganía (1966-1970) —él al igual que gran parte de los oficiales y

jefes militares que lo acompañaban, asiduos cursillistas—, quien legitimara la interrupción al orden constitucional en nombre de los principios de la «civilización occidental y cristiana».

Ahora bien, desde esta forma de describir las relaciones entre catolicismo y política en la historia argentina del siglo XX, sostenido en un punto de vista que considera al factor religioso como un elemento central para comprender el fenómeno del poder en nuestra sociedad, no es de extrañar que el Concilio Vaticano II y sus consecuencias dentro del campo religioso tuvieran profundas influencias en la vida política. El objeto específico de este artículo es una corriente dentro del catolicismo, que aparece con fuerza a partir del Concilio Vaticano II: aquello que Michael Löwy (1999) ha denominado como «catolicismo liberacionista»<sup>4</sup>. ¿Qué fue el catolicismo liberacionista en la Argentina? ¿Con qué opciones políticas y, a la vez, religiosas se vinculó? ¿Qué proyecciones históricas tuvo en los años posteriores?

## II. EL CONCILIO VATICANO II Y EL CATOLICISMO LIBERACIONISTA EN LA ARGENTINA

Michael Löwy (1999: 46-48) definió al cristianismo liberacionista latinoamericano de la siguiente manera:

En realidad, el cristianismo liberacionista latinoamericano no es sólo una continuación del tradicional anticapitalismo de la Iglesia ni de su variante francesa católica de izquierda. Es esencialmente la creación de una nueva cultura religiosa que expresa las condiciones específicas de América Latina: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada y religiosidad popular.

(...) Generalmente, a este amplio movimiento social-religioso se le llama «teología de la liberación», aunque es inapropiado porque el movimiento apareció muchos años antes de la nueva teología y no se puede decir que sus miembros sean teólogos en absoluto; a veces se le llama «Iglesia de los Pobres», pero esta red social trasciende con mucho los límites de la Iglesia como institución, aun en su definición más amplia (...) e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis.

Esta definición, lejos de esencializar los contenidos de esta modalidad del catolicismo es dinámica y operativa a los fines de lo que aquí interesa. El catolicismo liberacionista argentino aparece con la renovación que significó el Concilio Vaticano II, y, durante los momentos que éste duró, se hizo sumamente difícil distinguir entre aquellos que apoyaban los designios del Concilio de los católicos liberacionistas. Esta tendencia se apoyó tanto en una serie de estructuras institucionales de la Iglesia Católica que existían previamente al Concilio, como en otra serie de grupos y organizaciones que surgieron con el objeto de transmitir su espíritu. De ahí que la diferenciación

4. En realidad, M. LÖWY (1999) habla de cristianismo. Aquí, por una cuestión de delimitación del objeto dentro del espacio de la Iglesia Católica, se habla de catolicismo.

e identificación de los católicos liberacionistas argentinos y de su estatus como movimiento social sea aún más complicado de determinar que en otros casos. Sin embargo, al centrarse más en su praxis y en las redes sociales que construyeron a lo largo de la década de 1960, su carácter adquiere rasgos de visibilidad.

Así, se puede ver que el catolicismo liberacionista en la Argentina, en primer lugar, constituyó un movimiento de «ideas» cuya expresión teológica era la «teología de la liberación». Sin embargo, en tanto que sus intenciones iban más allá del campo estrictamente teológico, se pueden rastrear una serie de ideas-fuerza.

La expresión más extrema de estas ideas podrá encontrarse en un fenómeno que destaca la singularidad de los católicos liberacionistas en la Argentina: el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), una organización de clérigos que, a diferencia de lo que sucedía con otros países comprometidos con el Concilio, impregnarían a su elección un sesgo más definido.

Ellos afirmaban en 1969, una proclama que se cita dado su carácter ilustrativo<sup>5</sup>:

Reunidos en Córdoba, ochenta participantes del movimiento «Sacerdotes para el Tercer Mundo» convenimos en fijar nuestras coincidencias básicas para la acción:

Una realidad innegable: La existencia de países (sobre todo en Asia, África y América Latina), y de sectores dentro de todos los países, que padecen una situación de injusticia, oprimidos por un sistema y víctimas de las secuelas del hambre, analfabetismo, inseguridad, marginación, entre otros. Realidad que se ha dado en llamar del tercer mundo.

Pero esos mismos pueblos, en la hora actual se movilizan para romper sus viejas ataduras. Se gesta en ellos un innegable proceso de liberación que exige un cambio rápido y radical de todas sus estructuras: económicas, políticas, sociales y culturales.

También aquí en la Argentina, somos testigos de esta realidad que, si bien puede mostrar diversa intensidad según los países, oprime por igual a todas las naciones de América Latina. El ideal de la «Patria Grande» bajo el que nacieron a la libertad ilumina también el proceso de su total liberación.

Una toma de posición: Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese tercer mundo y servidores de sus necesidades.

[Ello implica ineludiblemente la firme adhesión al proceso revolucionario, de cambio radical y urgente de sus estructuras y el formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del hombre nuevo; socialismo que no implica forzosamente 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, del poder económico y político y de la cultura]<sup>6</sup>.

5. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Ver D. BRESCHI (1994).

6. Párrafo aclaratorio del autor.

Un compromiso: Convencidos de que la liberación la harán «los pueblos pobres y los pobres de los pueblos» y de que el contacto permanente con el pueblo mostrará los caminos a seguir, nos comprometemos a insertarnos cada vez más lealmente en el pueblo, en medio de los pobres, asumiendo situaciones humanas que señalen y verifiquen nuestro compromiso.

Es importante señalar que todo esto remite a un tipo de catolicismo que, independientemente de sus rasgos de apertura, no deja de ser antiliberal e integral.

Si se hace una reconstrucción típico-ideal<sup>7</sup> de este tipo de ideas, se puede plantear un esquema comprensivo de los contenidos que manejaba el catolicismo liberacionista argentino como el que sigue.

Su punto de partida era que: a) La comunidad tiene como objeto el desarrollo de sus miembros y no a la inversa, mientras que el trabajo es el medio para tal realización. Pero, en la realidad latinoamericana ello se encontraba distorsionado por una estructura social y política que aliena al ser humano. b) El mundo económico –ámbito de los intereses egoístas– conducía a que en el subcontinente reinara el subdesarrollo y la dependencia, lo cual generaba una sociedad cerrada a las posibilidades de realización de la persona humana. c) El mundo de la política –en tanto poder instituido y como representación de intereses particulares– era visto como algo negativo de por sí. De ahí se desprendía la necesidad de una política que conducía, inevitablemente, al cambio social.

Luego, se autodefinía como: a) La Iglesia de los pobres, de los desamparados y de los desprotegidos. De aquellos que «no tienen palabra». b) Su concepción sobre lo que debía ser la política se basaba en una posición tercermundista, a la vez que defendía una «democracia social», es decir sustantiva, lo cual implicaba una superación de las formas existentes de la democracia liberal de partidos y conducía a un compromiso con la construcción de un «Orden Nuevo» secular.

De manera consecuente con estas definiciones, sus «contendientes» eran: a) La Iglesia de los ricos y de los poderosos, cómplices «del poder». b) La propiedad privada construida sobre el bienestar comunitario y del desarrollo económico a costa de la independencia nacional. c) El compromiso con el poder político instituido y el formalismo jurídico que llevaba a la justificación de regímenes injustos. d) Toda concepción de la cultura como medio de desarrollo profesional individual y de ascenso social.

Así, su «proyecto de sociedad» se erigía en torno a las siguientes líneas: a) La Iglesia debía ser denunciante de la injusticia y de la opresión. b) En términos económicos, proponía: i) la defensa de la propiedad privada en tanto dignificación del ser humano, ii) la protección del salario y las fuentes de trabajo, iii) la cooperativización de los medios de producción y la participación obrera en la dirección de las empresas y iv) la integración económica latinoamericana, con la consecuente ruptura con los organismos de crédito internacionales. c) Apostaba a una política de liberación nacional donde el

7. Los documentos sobre los que se elabora esta síntesis pueden ser encontrados en A. ARMANDA, N. HABEGGER, y A. MAYOL (1970).

catolicismo debía ser el guía espiritual del cambio. d) El conocimiento debía entenderse como un arma de crítica y de construcción de un mundo nuevo.

El caso del MSTM permite ver cómo el catolicismo liberacionista argentino además de ser un movimiento teológico-político que se expresaba como una corriente de opinión, también implicó a grupos y organizaciones. Es decir, a diversas instancias de asociación que eran el soporte de estas ideas. Muchas de éstas estaban «ligadas al dispositivo institucional» de la Iglesia Católica que había surgido en la década de 1920, se había consolidado en las décadas de 1930 y de 1940 y que se estaba renovando desde mediados de la década de 1950. Eran fundamentalmente las ramas especializadas de la Acción Católica Argentina (ACA) y su disposición estaba vinculada a la idea de ámbitos de acción pastoral cruzada con una base territorial: los mundos del trabajo (Juventud Obrera Católica-JOC y el Movimiento Obrero de Acción Católica-MOAC); de la cultura y de la educación (Juventud de Estudiantes Católicos-JEC y Juventud Universitaria Católica-JUC) y el agrario (Juventud Agraria Católica-JAC y el Movimiento Rural de Acción Católica-MRAC). Todas ellas funcionaban con sacerdotes propuestos por las diócesis como asesores en un nivel local, regional y nacional. También en este espectro se encuentran otro tipo de organizaciones, cuya relación con la Iglesia consistía en que estaban constituidas por curas, pero que carecían de la estructura de control diocesana: el citado MSTM<sup>8</sup>, los «curas obreros»<sup>9</sup> y otras redes informales que tenían como epicentro a la figura de un religioso que por sí mismo lograba nuclear gente.

Asimismo, se puede ver que en estas instancias interactuaban personas provenientes de experiencias seculares en la política, en el movimiento obrero y en el mundo de la cultura. Por lo cual, se constituían «redes» que implicaban «espacios de sociabilidad» que también eran «espacios de tránsito» «hacia» o «de vuelta» de la política<sup>10</sup>. Ellas se cristalizaban fundamentalmente en encuentros nacionales periódicos que posibilitaban una interacción cara a cara entre sacerdotes y militantes sociales y políticos.

El rasgo más destacado de estas redes sociales que se gestan en el período de adaptación del catolicismo argentino a las corrientes renovadoras era la espontaneidad y la dispersión, lo cual conducía a que se constituyeran y se disolvieran grupos en forma muy veloz. Esto, lejos de mostrar una tendencia contraria a la construcción de instancias sociales nuevas, habla más bien de una búsqueda por parte de los partícipes de algo que permitiera satisfacer sus necesidades de cambio. La interacción entre los

8. El MSTM agrupó alrededor de 500 sacerdotes, lo cual era en proporciones aproximadamente el 9% del clero. Al menos un tercio de ellos se había formado durante el Concilio, cifra coincidente con la cantidad de sacerdotes que se alejó del Estado clerical. Ver J. P. MARTÍN (1991: 265-266).

9. Los curas obreros surgen como movimiento en Francia en las décadas de 1940 y 1950. Muchos de ellos pertenecían a la orden de los dominicos y sufrieron duras condenas del Vaticano entre 1952 y 1954. Sin embargo, más allá de las reticencias papales, fueron expandiéndose por todo el mundo. En Argentina, el primer obispo que aceptó curas obreros en su diócesis fue monseñor Podestá, de Avellaneda. Una serie de sacerdotes franceses que estaban vinculados a la Misión de Francia –la cual los nucleaba– arribaron al país a fin de reunirse con sus pares argentinos y transmitirles su experiencia.

10. Asimismo, éstos eran espacios de formación, que poseen un cierto paralelismo con las prácticas descritas por D. LEVINE y D. STOLL (1997).



distintos tipos de miembros –sacerdotes y laicos católicos con militantes políticos– era otro rasgo que compartían estas modalidades, siendo los clérigos quienes permitían la vinculación entre las partes.

Finalmente, el catolicismo liberacionista argentino también constituía una «experiencia de vida» en la cual los distintos recorridos individuales seguían una serie de alternativas o de «trayectorias típicas» que también daban cuenta de distintas formas de construcción de sentido. ¿Cómo eran éstas?

En primer lugar, implicaban «un ingreso por invitación»: un sacerdote que cumplía el papel de asesor espiritual del curso o del colegio, o de la parroquia proponía a los estudiantes destacados en sus calificaciones, en su participación en las actividades escolares o en sus tareas parroquiales y en su carisma con respecto a sus pares, un retiro espiritual donde se discutían problemas éticos y morales relacionados con la fe y el compromiso cristiano. Por ello, el ingreso a la militancia católica no era un proceso unilateral y voluntario. Implicaba la selección de una persona «elegida». Como relata un ex militante de la JEC<sup>11</sup>:

Y, los retiros eran un cura dando charlas. Y vos ibas a tu habitación a meditar, volvías a la charla, volvías a meditar, era así mucha charla y meditación. Charla y meditación individual. Y después había algunos momentos donde se hacía una reunión entre todos... nunca superaban los 20, 25 los que íbamos. Suponte, de la división no iban todos. Y se compartía la vivencia. Yo de estos retiros tengo recuerdos de curas interesantes... siempre decían cosas... ahí fue cuando empiezo a tener los recuerdos de cosas interesantes que empezaban a pasar: una búsqueda sobre lo que es Dios, una propuesta para que cada uno fuera haciendo su búsqueda personal de la vivencia religiosa.

Luego, esos jóvenes eran nuevamente invitados a pasar a formar parte de la JEC del colegio o de la parroquia, dirigiendo y predicando con el ejemplo a los más jóvenes, a los cuales acompañaban a nuevos retiros espirituales donde se trataban los mismos temas. Para los últimos años del colegio secundario iban otros sacerdotes de una trayectoria pública más destacada, a hacerles un llamado a comprometerse como cristianos en la realidad social. Ello se coronaba con campamentos de fin de curso –en grupos mixtos con jóvenes varones y mujeres de distintos colegios y parroquias– a regiones postergadas del país, donde realizaban las tareas descritas anteriormente. Es decir, implicaba una nueva selección y, por consiguiente, una nueva manera de ser «elegido». De tal forma lo cuenta otro ex militante de la JEC:

Era en el tiempo en que nos correspondía el viaje de fin de año, ya en esa época se hacían viajes de fin de año. Con la división habíamos resuelto irnos a Mendoza, de joda. Y cuando media la invitación de estos curas, nosotros decidimos no ir, teníamos que ir a Santiago del Estero, a conocer el mundo de los hacheros. Lo planteamos en la división,

11. Como es de uso común, se preserva la identidad de los entrevistados. Las entrevistas que se citan en este trabajo pueden consultarse en L. M. DONATELLO (2002a).



tenemos una fuerte discusión, justamente nosotros dos habíamos sido unos de los mayores protagonistas en los festivales y en las fiestas que hacíamos para conseguir los fondos para ese viaje. Y a pesar de eso planteamos con cierta autoridad sobre la división cancelar el viaje a Mendoza e irnos todos a Santiago del Estero. Y si no, si no era posible, nosotros dos nos íbamos a Santiago del Estero. A un lugar que se llamaba Campo Gallo, que ni sabíamos dónde estaba francamente. Bueno, como todo el mundo nos había invitado, nosotros íbamos a ir. Eso implicó una gran discusión en toda la división, la mayoría no nos apoyó, y al final el resto se fue a Mendoza y nosotros dos, solos.

Y bueno, hacia septiembre, o para fin de año, nosotros dos nos fuimos a Santiago del Estero. Solos, con apenas 18, yo ni los tenía cumplidos, nos fuimos, casi en el límite con Chaco, a un lugar que se llama Campo Gallo. Donde estaban estos dos curas, efectivamente, en la iglesia de ese pueblito, que era un pueblito de mala muerte. De hacheros. Y ahí nos pasamos, no sé, veinte días o quince días. Y volvimos a Buenos Aires, con la idea de regresar en el verano, e ir a hacer una campaña de fumigación contra la vinchuca<sup>12</sup>. E ir a fumigar todos los ranchos de ese lugar. Bueno, eso fue muy fuerte, para (...) y para mí. Conocimos mucho la realidad de la pobreza extrema de la Argentina.

Este contacto con la pobreza, por su parte, dejaba profundas huellas en la percepción de la situación social por parte de los militantes, los cuales veían una distancia entre la reflexión teológica y la experiencia vital.

El recorrido anteriormente descrito continuaba con el fin de los estudios secundarios y el ingreso a las redes de sacerdotes y militantes políticos. Aquí se producía una línea de rupturas y continuidades con la realidad anterior, que definían un tipo de militancia social, en el sentido que no tenía una intención explícitamente política, pero que implicaba la realización de actividades públicas de compromiso hacia «los pobres». Se presentaban las siguientes situaciones en aquellos que optaban por algún tipo de acción de estas características: por un lado muchos jóvenes abandonaban la militancia católica al ingresar a la Universidad para retomarla en nuevos grupos católicos con un mayor grado de compromiso; otros la abandonaban definitivamente, insertándose en agrupaciones políticas sin una explícita filiación religiosa, preferentemente en aquellas ligadas al peronismo; algunos no militaban en la Universidad, pero continuaban en calidad de voluntarios realizando actividades en villas de emergencia del ámbito geográfico de donde procedían; existen casos de militantes que creaban grupos de reflexión con un sacerdote invitado, sin que ello implicara otras actividades sociales inmediatas, que posteriormente desembocaba en un período de búsqueda de afiliación de facto al peronismo.

En todas ellas, puede destacarse que el peronismo aparece como un espacio inexorable. Ahora bien, en el momento de militancia social, el contacto con la pobreza, la marginalidad, y la exclusión era alternado con actividades públicas relacionadas a problemas estudiantiles –reformas curriculares, planteos conceptuales y demandas de

12. La vinchuca es el agente transmisor del «Mal de Chagas», endemia que en la Argentina causa hoy en día más muertes que el HIV.

participación política dentro y fuera de la Universidad, de acuerdo a la dinámica de la política nacional–, y con el establecimiento de relaciones con agrupaciones políticas y sindicales. Es interesante ver aquí la figura del cura, como aglutinador de las distintas expresiones y grupos existentes en la red, como «portero» de una realidad dura que dejaba de ser ajena y debía ser transformada y como límite frente a las posturas de cambio. Todo ello a partir de la acción como clave. El papel cumplido por varios de los sacerdotes mencionados era –a partir de la percepción y el aprendizaje de los militantes– el de mostrar un mundo distinto, injusto, plagado de sufrimiento. Implicaba tomar contacto con la alteridad. Y de ahí la búsqueda de la salvación colectiva.

La secuencia que seguían los militantes que querían proseguir con su acción fuera del campo religioso suponía entonces elegir entre un abanico de alternativas político-religiosas que iban desde la participación en ámbitos sindicales, hasta la incursión en la política insurreccional<sup>13</sup> que surgían en la Argentina de esos años<sup>14</sup>.

Un primer intento de configurar una serie de opciones político-religiosas desde este espectro giró en torno a intentos de generar un espacio autónomo, que compitiera con el peronismo. De esta manera muchos de los primeros activistas católicos alineados en la renovación conciliar y en forma paralela a los inicios del desarrollo de la teología de la liberación, aprovecharon una serie de estructuras existentes como las de la Acción Católica, intentando redefinir sus orientaciones del mismo modo que creaban otras nuevas. Esta fase coincidió prácticamente con la duración del Concilio Vaticano II.

Así, surgieron líneas de renovación y apertura dentro del Partido Demócrata Cristiano y de su apéndice sindical –la Acción Sindical Argentina–; se gestaron agrupaciones católicas dentro de las universidades –con un palpable éxito a la hora de disputar la posición hasta entonces hegemónica del movimiento reformista<sup>15</sup>, compuesto a la sazón por anarquistas, socialistas y radicales–, como lo fueron los Ateneos Universitarios, el integralismo y el humanismo; a la vez que nacían organizaciones de acción intelectual,

13. La utilización del concepto política insurreccional es útil para caracterizar una serie de opciones políticas que poseen como horizonte de sentido último la toma del Estado, a través de la conformación de una fuerza política y militar de masas, para cambiar de plano las estructuras sociales. Por razones análogas a las que se ha brindado en relación con el concepto de «efervescencia social», es importante mencionar que hablar de «política insurreccional» permite evitar términos cuya sola mención supone una serie de juicios de valor comprometidos con los hechos como: terrorismo, subversión, radicalización o revolucionario, entre otros.

14. Los fenómenos de la política insurreccional en la Argentina tienen distintas fases que se abren a partir de la proscripción del peronismo que comienza en 1955. A principios de la década de 1960 se suman los intentos de crear «focos» de apoyo a los intentos de Ernesto Guevara de instalarse en Bolivia. Sin embargo, la oleada más fuerte comienza en 1968, como rechazo a la dictadura de la auto-denominada «Revolución Argentina». Es allí donde surgen organizaciones como el «Ejército Revolucionario del Pueblo», de inspiración *trotskista* primero y guevarista después, o Montoneros, de origen católico.

15. La Reforma Universitaria de 1918 implicó a un movimiento social dentro de las universidades, orientado hacia la secularización y la democratización del saber. Su proyección se extendió hacia otros países latinoamericanos y tuvo profundas influencias en la politización de los estudiantes.

como lo era el Centro Argentino de Economía Humana, inspirado en las propuestas que hacía por ese entonces en todo el mundo Emanuel Mournieur.

Este amplio espacio, conocido vulgarmente como «social-cristiano», debió enfrentarse con diversas tensiones. Las primeras provendrían de aquellos católicos que habían sentado las bases de un movimiento político y cultural católico autónomo –los cuales por su parte habían creado varias de las organizaciones mencionadas–, y que eran denostados como «católicos liberales». Otras, estarían vinculadas a las corrientes internas que se disputaban el monopolio de la «renovación católica». El «personalismo», el «comunitarismo», y del mismo modo, aquellas que empezaban a hablar de un socialismo cristiano.

Sin embargo, habrá focos de tensión más importantes, que harían naufragar este tipo de experiencias. De un lado, una serie de opciones político-religiosas que estaban dadas por la connivencia anteriormente descrita entre los poderes militares y eclesiásticos. Ellas constituían un espacio fuertemente reticente al cambio y que suponía una alianza entre la Iglesia y el ejército como bastiones últimos de la identidad nacional. Este ámbito se configuraba como una suerte de «catolicismo pre-conciliar». Por otro lado, se encontraba el problema que les planteaba el peronismo.

Este espacio «social-cristiano» quería ocupar un lugar que suponía –luego del golpe de Estado de 1955– «en disponibilidad». Sin embargo, pronto la realidad les demostraría que, por los motivos expuestos anteriormente, sería el peronismo, con toda su complejidad, quien terminaría engullendo esta experiencia<sup>16</sup>.

Esto va a ser particularmente claro a partir del golpe de Estado de 1966. El mismo, autodenominado como «Revolución Argentina», también se presentaba como una opción político-religiosa con miras a salvar a la Argentina de las acechanzas de la política, la corrupción, el conflicto social y el comunismo. Sin embargo, él gestaría las condiciones de exacerbación de las posiciones dentro de los católicos «comprometidos» con lo que empezaba a conocerse como «teología de la liberación», a la vez que, su intento de despolitización de la sociedad, daría pie a que muchos de ellos vieran en el peronismo un *locus* desde donde construir un hombre y una sociedad «nuevos».

De esta manera se abre un segundo intento de construcción de opciones político-religiosas desde el espacio del catolicismo liberacionista y que, en función de la conflictividad social y política del período que va desde 1966 a 1973, suponía una tendencia hacia la «disolución en la política». Así se encuentra a los militantes que querían salir del campo religioso integrándose al movimiento universitario dentro de un conjunto de organizaciones que se autoproclamaban peronistas y que constituirían al final del período la Juventud Universitaria Peronista. Por su parte aquellos que querían volcarse de lleno a la acción dentro del mundo de los pobres conformarán una

16. En 1962 la Democracia Cristiana participará de las elecciones presidenciales en un contexto marcado por la proscripción del peronismo. Por ese motivo, su fórmula de candidatos que encabezará Raúl Matera –a la sazón, dirigente peronista–, originó también la inhabilitación legal de la fórmula.

serie de movimientos sociales que terminarán confluyendo en el Movimiento Villero Peronista o en el Movimiento de Inquilinos Peronistas. En cambio, los que privilegian el mundo de los debates intelectuales conformarán revistas como *Tierra Nueva* –órgano que protagonizará un severo enfrentamiento con el cardenal Caggiano, representante de la ortodoxia doctrinaria y de la connivencia entre el poder religioso y las Fuerzas Armadas–, o bien grupos como Cristianismo y Revolución, que como su nombre denota, sumaban a intelectuales y guerrilleros en un espacio común. Otros, que privilegiaban el mundo sindical, se integrarán a la experiencia de la CGT de los argentinos<sup>17</sup>, central sindical que pretendía, desde el peronismo, constituirse en la alternativa anti-burocrática y democrática a un sindicalismo que denunciaban como «participacionista». Ellos también encontrarán un espacio análogo en la Juventud de Trabajadores Peronistas. Y, finalmente, están aquellos que optan por la política insurreccional que encontrarán –aunque no de manera exclusiva– en la naciente organización político-militar conocida como «Montoneros», el lugar donde llevar al extremo su *ascesis política*.

Vale la pena aclarar dos cosas antes de proseguir. Primero, que la militancia en alguna de estas organizaciones no era mutuamente excluyente con desarrollar experiencias en otras dentro del mismo espacio. Luego, se verá que gran parte de los vínculos que se establecían aquí con el mundo católico eran posibles gracias al intenso trabajo de base –tanto de manera individual como colectiva– de los sacerdotes que integraban el MSTM<sup>18</sup>. Ellos le darán su singularidad al catolicismo liberacionista argentino<sup>19</sup>, optando públicamente y llevando a la práctica su elección por el peronismo.

Gran parte de los problemas que tendrán estos católicos liberacionistas vendrá de la mano de su disolución en la política del lado del peronismo<sup>20</sup>. De hecho, cuando éste llegue al poder por la vía electoral en el año 1973, organizaciones como el MSTM se diluirán, a la vez que los movimientos de la Juventud Peronista constituirán la Tendencia Revolucionaria del Peronismo, espacio que, por su parte, será cooptado progresivamente por los Montoneros.

En los Montoneros se cristalizan gran parte de los vínculos del catolicismo liberacionista con la política insurreccional. No tanto por la comunión de ideas o por los

17. Entre los años 1967 y 1968 la Confederación General del Trabajo (CGT) –principal central sindical argentina– se fracturará en tres corrientes internas: la CGT, las «62 organizaciones de pie junto a Perón» y la CGT de los argentinos. Esta última aglutinará a los sectores que se proponían como «antiburocráticos» dentro del movimiento obrero.

18. De hecho, una vez que el peronismo gana las elecciones de 1973, el MSTM empieza a disolverse. Allí, sus miembros optan por integrarse en alguna de las corrientes internas de dicho movimiento político, por retornar a sus actividades parroquiales o por colaborar como funcionarios del gobierno.

19. Para una visión comparativa más amplia ver los trabajos de M. LÖWY (1999) y D. LEVINE (1996 y 1986).

20. Cuando se habla de «disolución en la política» se hace referencia a que los contenidos sacros cedan frente a los profanos en la *ascesis* de los actores. Por el contrario, esto que es llamado «disolución en la política» supone la ruptura de tales barreras, es decir, la ultrapolitización de las distintas esferas de la vida social.

paralelismos organizativos que podían existir entre ambos términos, factores ligados a las coyunturas políticas, sino más bien por las redes sociales<sup>21</sup> que creaban, en una interacción dinámica sacerdotes, activistas católicos y militantes políticos y, fundamentalmente, por el tipo de subjetividad que se creaba dentro de esta organización político-militar, de la cual gran parte de sus fundadores y de sus primeros miembros habían pertenecido a los ámbitos pastorales mencionados<sup>22</sup>.

Ello dará pie a un verdadero enfrentamiento teológico-político que se expresará durante la última dictadura militar que padeció el país.

### III. LA DICTADURA MILITAR, LOS INTENTOS DE DESTRUCCIÓN DEL CATOLICISMO LIBERACIONISTA Y LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA

La dictadura militar de 1976-1983 mostraría el carácter teológico-político que había adquirido para muchos de sus protagonistas el rumbo del conflicto social en la Argentina. Y ello se hará palpable ya desde antes del golpe, a través de la acción de miembros de la jerarquía eclesiástica legitimando la intervención de las Fuerzas Armadas en los conflictos internos, al mismo tiempo que, una vez gestado el mismo, colaborando con los grupos que llevaban a cabo el terrorismo de Estado a la hora de denunciar a sacerdotes o a militantes católicos<sup>23</sup> e, incluso, avalando a los capellanes castrenses que bendecían las mesas de torturas.

21. Uno de los grandes problemas teóricos y metodológicos de los estudios sobre la Argentina de las décadas de 1960 y 1970 lo constituye la determinación morfológica de la composición de los grupos y organizaciones que, desde distintas esferas, protagonizaron la efervescencia social. En este sentido, los componentes del catolicismo liberacionista y sus opciones político-religiosas no escapan a esta cuestión. Sin embargo, si bien no se puede establecer con pertinencia su volumen, por medios indirectos se puede dar cuenta de su composición social. A través de las entrevistas cualitativas que se han realizado (L. M. DONATELLO, 2002a y 2002b), y, coincidiendo con otros diagnósticos, la gran mayoría de los militantes eran hijos de pequeños y medianos empresarios, de profesionales liberales, o bien de empleados *white collar*. Por su parte, sus medios de vida provenían del Estado, a través del empleo público, o de empleos de las mismas características de sus padres. Asimismo, casi todos los casos poseían instrucción universitaria. Es decir, responden a los típicos rasgos con los que se suele describir a las «capas medias». El otro factor a tener en cuenta son los centros de reclutamiento: una parte provenía de colegios católicos y otra de parroquias donde los agentes señalados realizaban actividades religiosas los fines de semana. De allí que todos estos elementos permiten concluir en que el medio ecológico de los actores era el de las clases medias, a la vez que su acercamiento a las clases populares y a sus dirigentes estaba mediado por los clérigos.

22. Un desarrollo extenso de estas cuestiones puede verse en L. M. DONATELLO (2002a).

23. Las persecuciones sobre el personal eclesiástico y los militantes laicos serán concomitantes al golpe. De esta manera habrá desde obispos –como Mons. Enrique Angelleli– hasta sacerdotes –como Orlando Yorio o las hermanas Alice Domon y Léonie Duquet– y laicos –como la catequista Mónica Mignone– que integrarán la larga lista de detenidos, desaparecidos, torturados y en la mayoría de los casos, ejecutados de la última dictadura militar.

Se pueden observar dos testimonios que, de por sí, son bastante ilustrativos al respecto. En el año 1977, uno de los miembros de la Junta de Gobierno de la dictadura, el almirante Emilio Massera, afirmaba (CONADEP, 1984):

Nosotros, cuando actuamos como poder político seguimos siendo católicos, los sacerdotes católicos cuando actúan como poder espiritual siguen siendo ciudadanos. Sería pecado de soberbia pretender que unos y otros sean infalibles en sus juicios y en sus decisiones. Sin embargo, como todos obramos a partir del amor, que es el sustento de nuestra religión no tenemos problemas y las relaciones son óptimas, tal como corresponde a cristianos.

Por su parte, un sacerdote jesuita detenido-desaparecido (Orlando Virgilio Dorio), que una vez liberado sería condenado al exilio por su propia orden, afirmaba en el juicio a los integrantes de la mencionada Junta de Gobierno (CONADEP, 1984):

(...) la persona que me interrogaba perdió la paciencia, se enojó diciéndome: «Vos no sos un guerrillero, no estás en la violencia, pero vos no te diste cuenta que al irte a vivir allí (en la villa) con tu cultura, unís a la gente, unís a los pobres y unir a los pobres es subversión».

Alrededor de los días 17 ó 18 volvió el otro hombre que me había tratado respetuosamente en el interrogatorio y me dijo: «...usted es un cura idealista, un místico, diría yo, un cura piola, solamente tiene un error que es haber interpretado demasiado materialmente la doctrina de Cristo. Cristo habla de los pobres, pero cuando habla de los pobres habla de los pobres de espíritu y usted hizo una interpretación materialista de eso, y se ha ido a vivir con los pobres materialmente».

En la Argentina, los pobres de espíritu son los ricos y usted, en adelante, deberá dedicarse a ayudar más a los ricos que son los que realmente están necesitados espiritualmente.

Ambos testimonios dan una idea bastante ilustrativa del tipo de conflicto teológico-político que atravesó a la sociedad argentina durante la última dictadura militar. Frente a esto se pueden esbozar dos tipos de argumentos. El primero consistiría en afirmar que el golpe de Estado vino a poner fin en un conflicto entre dos modelos de sociedad, inclinándose por uno de los dos polos. De allí que también significara una intervención conjunta con determinados sectores del catolicismo para poner fin, también en función de uno de los polos, a las tensiones generadas entre dos formas de Iglesia<sup>24</sup>.

Sin embargo, se puede proponer otra interpretación. En sus relaciones con la política, el catolicismo liberacionista poseía bastantes continuidades en relación con las modalidades generales de vinculación entre la religión y la política. De ahí que lo que

24. Según el Movimiento Ecuuménico por los Derechos Humanos (MEDH) hubo en la Argentina 182 agentes religiosos que fueron víctimas del terrorismo de Estado: 84 detenidos-desaparecidos, 20 asesinados públicamente, 78 sufrieron presiones físicas y emocionales y luego fueron forzados al exilio. Estos datos pueden consultarse en la página web: <http://www.desaparecidos.org/arg/iglesia>.

variaban eran las opciones, es decir, con quién se construía. Con lo cual, se puede postular que más que un enfrentamiento entre dos modelos de iglesia, la Argentina presenció un enfrentamiento entre alternativas surgidas de una matriz común. Y ello se verá claramente en la transición hacia la democracia que hará la sociedad argentina a través de una serie de fenómenos, de los cuales se citan sólo dos, a modo de ejemplo.

El primero será el mencionado juicio a las Juntas Militares. Nuevamente, aquí se puede mencionar un testimonio que habla de cómo una matriz común informa a discursos contrapuestos. Los jueces encargados de la sentencia a los ex comandantes sostienen, en relación con el caso del ex presidente de facto, general Jorge Rafael Videla:

Destacar que en la generalidad de los autores de derecho internacional público es firme la idea de que por ser la guerra un verdadero flagelo... ha menester humanizarla. Es dentro de ese marco de humanización que el Concilio Vaticano II se expresa sobre el tema «cuanto atenta contra la vida... cuanto viola la integridad de la persona como por ejemplo las mutilaciones, las torturas morales o físicas... todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismo infamantes... y son totalmente contrarias al honor debido al Creador»... El Derecho Canónico no resulta ajeno a estas ideas, pues el canon 2209, párrafo 3, dice no solo el que manda que es el autor principal del delito, sino también los que inducen o de cualquier manera cooperan en su consumación contaren una imputabilidad que no es menor que la del mismo ejecutor... Se han atendido las enseñanzas de la Iglesia Católica... Este tribunal falla: Condenar al Teniente General Jorge Rafael Videla (...) inhabilitación absoluta perpetua (...)»<sup>25</sup>.

Se ve como el carácter teológico-político del conflicto se extiende, inclusive, a aquellos que buscaban ponerle fin a través de la legalidad. Es decir, cómo una misma matriz, cuya gestación histórica se fue viendo, dotó de sentido a víctimas, victimarios y jueces. De allí que el catolicismo liberacionista seguía presente como una alternativa dentro de esta construcción, dado el carácter religioso que asume el conflicto político en la Argentina.

El otro fenómeno que refuerza esta idea se dará a partir de las dos impugnaciones que sufrirá el renaciente orden constitucional: el alzamiento militar de Semana Santa de 1987<sup>26</sup> y el intento de copamiento del regimiento de «La Tablada» el 23 de enero de 1989<sup>27</sup>. Entre los condenados por la justicia como ideólogos de ambos movimientos se encuentran dos sacerdotes: los padres Moisés Jardín y fray Antonio Puijané.

25. Sentencia de la Cámara Federal de Apelaciones en el Juicio a las Juntas Militares (1976-1983, 1986).

26. La sublevación militar de Semana Santa de 1987 fue promovida por un sector del ejército que a partir de allí se empezó a conocer como «carapintada», con el objeto de presionar al gobierno constitucional a los fines de cesar los procesos judiciales contra los oficiales que habían ejecutado la represión durante la última dictadura militar. Si bien fue sofocada, condujo a la promulgación de las leyes de «Obediencia Debida» y «Punto Final», las cuales exculpaban a los militares de dicho rango.

27. El intento de copamiento del regimiento de «La Tablada» en la provincia de Buenos Aires fue realizado por militantes del Movimiento Todos por la Patria. Dicha organización fue fundada en



Estos dos ejemplos permiten comprender el marco general del enfrentamiento teológico-político donde se inscribió el catolicismo liberacionista argentino: una sociedad en la cual el factor religioso pareció, por momentos, constituirse en uno de los «lugares de la política», y, en el cual, la voluntad antipolítica y neutralizadora del terrorismo de Estado –si bien hizo mella–, no pudo hacer desaparecer su memoria. Y ello se hará nuevamente palpable en la década de 1990.

#### IV. CONCLUSIONES: ENTRE LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA Y EL NEOLIBERALISMO

Una vez reinstaurado el gobierno democrático en Argentina se abrirán nuevas perspectivas para la acción de los católicos liberacionistas. El terrorismo de Estado no pudo borrar su presencia. En ese sentido, su permanencia estaría vinculada antes que nada con una «política de la memoria»<sup>28</sup>. De esta manera se ve que, desde principios de la década del 1980, muchos sacerdotes y laicos que se habían comprometido con esta tendencia en las décadas previas ayudarán a conformar, cuando no lo hagan ellos directamente, una serie de organizaciones vinculadas a la defensa de los derechos humanos y a la denuncia de los crímenes de la última dictadura militar, como lo fueron el «Servicio de Paz y Justicia» o el «Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos».

Sin embargo, su paso a la acción se concretará a partir de un acontecimiento histórico que determinará gran parte de la modularidad de los nuevos tipos de acción de masas desarrolladas por los sectores que se propondrán como «alternativos» en la sociedad argentina: las protestas contra el Quinto Centenario de la Conquista española de América.

Este hecho, enmarcado también en una «política de la memoria», dará pie a que se condensen una serie de nuevas opciones político-religiosas enfrentadas al modelo económico, político y social del gobierno de Carlos Saúl Menem, que, genéricamente, puede denominarse como neoliberal<sup>29</sup>.

---

1986 por distintos protagonistas de la efervescencia política de la década de 1970, encontrándose una heterogénea reunión de sacerdotes y ex sacerdotes, ex guerrilleros y miembros de otros movimientos sociales. En 1987 la dirección quedó en manos de Enrique Gorriarán Merlo, uno de los fundadores del citado Ejército Revolucionario del Pueblo. El hecho, que nunca fue del todo esclarecido por la justicia, que se perpetró supuestamente con el objeto de impedir un levantamiento carapintada en dicho regimiento, terminó con una violenta represión, donde muchos militantes murieron y con el encarcelamiento de los sobrevivientes.

28. Por «política de la memoria» pueden comprenderse una serie de acciones desarrolladas por distintos partidos políticos y movimientos sociales en la Argentina a partir de la vuelta de la democracia. Su carácter está dado por los intentos de «recuperar» los sentidos y las prácticas que intentó borrar la dictadura militar. Así, el caso argentino no escapa a lo que señala D. LEVINE (2005).

29. Evito utilizar en forma deliberada y discrecional el adjetivo de «neoliberal» para no caer en caracterizaciones esencialistas o teleológicas. Más cuando este término es utilizado por una gama de actores de lo más variados para caracterizar de manera despectiva a otro conjunto sumamente heterogéneo.

No sólo los agentes vinculados a la experiencia o a la memoria liberacionista se opondrán al neoliberalismo. Será un amplio arco en el cual se integrarán católicos de distinta procedencia, los cuales también generarán sus propias críticas, desde otros lugares. Y ello será posible en función de un antiliberalismo, que, como se ha visto, ha sido constitutivo y común a este espectro. La reconfiguración de esta corriente en la década de 1990 estuvo fuertemente vinculada a una «política de la memoria» basada en los propios contenidos teológicos expresados en las décadas de 1960 y 1970. Es tarea de los teólogos y de los estudiosos del campo religioso determinar los cambios y las permanencias, así como determinar si la «teología de la cultura» o el «Movimiento de Renovación Carismática» han reemplazado a la «teología de la liberación». Lo que aquí importa es ver cómo aquellos militantes que estuvieron directa o indirectamente ligados, es decir, como protagonistas o a través del recuerdo a las experiencias de las décadas de 1960 y 1970, actúan en la política desde una perspectiva religiosa.

Si se sigue este punto de vista, se pueden observar tres grandes espacios<sup>30</sup>:

- Un primer espacio que se manifiesta al principio de la década es el que se desarrolla tanto en la órbita nacional, como en los ámbitos regionales y provinciales a partir de la oposición sindical a la primera oleada privatizadora y del pequeño y mediano empresariado local regional contra la apertura económica. En ella participan sindicalistas, dirigentes empresariales, arzobispos, obispos y sacerdotes. Estos vínculos no son nuevos, y pueden remontarse a la oposición a las primeras medidas neoliberales que intentó el gobierno radical unos años antes<sup>31</sup> y a la red social que intentó hacer frente a la hiperinflación de 1989.
- Un segundo nivel es el que se da en la interacción entre ONG's, organizaciones intermedias y partidos políticos. En ellas prima la voluntad de organizarse a través de redes nacionales. Un hito que disparó este tipo de experiencias fue la Comisión por la No Celebración de los 500 años de la Conquista de América, en 1992. A partir de allí se desarrollaron intentos de generar instancias de participación popular y organización comunitaria. Muchos de los actores y las organizaciones pertenecientes a este grupo tuvieron un pasaje por la política a través del Frente Grande, pero, en la medida que éste fue perdiendo su papel de alternativa al modelo neoliberal, y una vez que, a través de la Alianza, llegó al poder sin hacer grandes modificaciones en sus líneas políticas con respecto al *menemismo*, fue perdiendo adhesión por parte de ellos. En la medida que se gestó el Foro Social Mundial de Porto Alegre, la

30. Un desarrollo más amplio de estas cuestiones puede observarse en L. M. DONATELLO (2002b).

31. En los años 1986 y 1987, en el marco del Plan Austral, el gobierno de Raul Alfonsín intentó desarrollar una política de estabilización monetaria que contemplaba además una serie de planes embrionarios de privatizaciones de las empresas públicas. Si bien su formulación y su implementación distaba en gran medida de lo que sucedería después, generó un fuerte rechazo por parte del entonces opositor Partido Justicialista y por otras fuerzas.

mayor parte de estas organizaciones participan hoy en él. Debido a que muchas de estas organizaciones y grupos se fusionan y se abren en nuevas instancias, es difícil establecer un mapa completo de ellos y de sus relaciones. Se pueden mencionar entre los casos más importantes a los Seminarios de Formación Teológica<sup>32</sup>, el Centro Nueva Tierra<sup>33</sup>, la «Red de Fe y política»<sup>34</sup> y el Polo Social Cristiano<sup>35</sup>.

- Finalmente, hay un tercer nivel de interacciones entre catolicismo liberacionista y política en la Argentina de la década de 1990, tal vez más difícil de rastrear que el de los ejemplos anteriores porque muchas veces aparece sin importancia en la escena mediática. Es el que está constituido por la interacción entre religiosos, militantes y organizaciones de base en episodios de beligerancia popular. Si bien existe una conexión entre éstas y diversas ONG's por un lado, y con los partidos políticos tradicionales por otro, en este espacio se manifiesta una intención –al menos discursiva– de innovación. Ello se debe en gran parte a que, conjuntamente con la precarización social que sufrió la Argentina en la década, fueron surgiendo a partir de la mitad de la misma una serie de organizaciones y grupos cuya faz más visible son los Movimientos de Trabajadores Desocupados (MTD's)<sup>36</sup>.

32. Los SFT surgen en el año 1987, como espacios de reflexión y discusión en el seno de la militancia social del catolicismo. Sin embargo, en la medida que se consolide el modelo neoliberal, adquirirán una orientación política contraria, sin resignar su papel de espacio social. En él participarán militantes sociales, intelectuales, ONG's, obispos y sacerdotes. Su realización es anual y funcionan como encuentros con mesas de debate y discusión. Si bien participan miembros de la Iglesia, es un espacio fundamentalmente laico.

33. Es una ONG que surge en el año 1989 y que tiene como función animar, capacitar y articular a grupos de agentes sociales y pastorales de todo el país. Está conformada por un equipo de mujeres y hombres que, desde su compromiso cristiano, trabajan al servicio de organizaciones y grupos populares. A lo largo de la década ha logrado conectar a 4.000 agentes de todo el país.

34. Esta red surge a partir del SFT realizado en Iguazú en 1992. Por ese entonces se conformó como una instancia nacional de diálogo y debate, con una coordinación rotativa entre sus miembros. En la medida que su desarrollo se extendió más allá de los SFT, empezó a funcionar como un espacio autónomo.

35. Esta experiencia –surgida en el año 1998– contará con el padre Luis Farinello, párroco de la iglesia Nuestra Señora de Luján de Quilmes, provincia de Buenos Aires, como máximo referente. En ella se integrarán ex militantes del peronismo, del partido Patria Libre, sindicalistas y fuerzas «independientes» de izquierda. Si bien no logró constituirse en una fuerza nacional de envergadura, logró ocupar un lugar dentro del distrito geográfico más populoso del país. Luego de ser tentado por numerosas fuerzas políticas, el Polo Social decidirá desarrollar una política autónoma, que tendrá como resultado la obtención de dos bancas en las elecciones para Diputados Nacionales en 2001. Posteriormente, el padre Farinello decidirá abandonar la política.

36. Ellos constituyen lo que genéricamente se conoce como «piqueteros». Los MTD son las organizaciones creadas para darle un estatus legal y político a dicho fenómeno, siendo el piquete –grupo de personas que corta rutas y calles– uno de los repertorios de acción de los MTD's. Ellos poseen una organización interna que va desde la creación de comedores escolares y centros de capacitación hasta guarderías y la provisión de servicios sanitarios.

Como se afirmaba, en estos espacios se busca generar una construcción de sentido donde se definen tipos de militancia a la luz de la memoria de los años pasados. El obispo de Neuquén –rica provincia de la Patagonia Argentina–, monseñor Radrizzani, ilustra esto en una declaración a la prensa con motivo de su apoyo al corte de rutas realizado por docentes:

Hasta el momento no hemos podido zafar (...) de un cierto saldo que ha dejado el proceso militar, que no se ha podido resituar con la democracia: y esto es la dificultad para entender que la práctica política es una práctica integral. Es decir que no debiera haber, por un lado, una práctica política que deambula exclusivamente en el terreno electoral, y por otro lado, organizaciones sociales que combaten en el marco de los niveles de conflictividad que presenta esta sociedad. Si pretendemos otorgar una gobernabilidad distinta a la sociedad argentina, de lo que se trata es de pensar la política como una estrategia de creación de un poder nuevo (...)<sup>37</sup>.

En este enunciado, se destacan una serie de pautas comunes a las propuestas liberacionistas, pero también a una matriz católica antiliberal común a distintas experiencias, de fuerte presencia en la Argentina: el carácter integral de la acción, es decir, una perspectiva que no reconoce las distinciones entre lo público y lo privado, entre «lo social» y «lo político», entre «lo sacro» y «lo profano».

De acuerdo con esto, se pueden retomar los interrogantes formulados en los inicios del trabajo. Con respecto a los dos primeros –cómo se manifestó y con qué opciones se vinculó el catolicismo liberacionista local–, se vieron dos grandes rasgos. El primero de ellos fue que, instalándose en una serie de organizaciones existentes en la Iglesia y en el movimiento católico, constituyó una tendencia que permitió tanto a laicos como a clérigos vincularse con el mundo de la política. El segundo fue que, una vez experimentados los límites del campo religioso, estos actores desarrollaron su *ascesis política* –principalmente, aunque no de manera excluyente– dentro de un movimiento nacionalista y popular como el peronismo.

Por su parte, un tercer interrogante estuvo vinculado a su proyección histórica. Nuevamente se pudo encontrar en la década de 1990 a militantes inscriptos en esta tendencia que repiten una serie de continuidades con las experiencias previas en cuanto al sentido de su acción y en cuanto a las prácticas. Sin embargo, existen una serie de diferencias que están vinculadas a los cambios de la política local. Una vez integrado el peronismo al juego democrático como un partido político, muchos de los militantes liberacionistas que salen del campo religioso se vinculan a espacios que, haciendo política, niegan su carácter como tal: ONG's, organizaciones de base, entre otros. Es decir, repiten una lógica que ve en el funcionamiento de los partidos un modelo corrupto, constituyendo este principio también una línea de continuidad con el pasado.

Ahora bien, retomando estas respuestas se pueden elaborar una serie de reflexiones teóricas que sólo el ejercicio comparativo podrá corroborar. En primer lugar, notar cómo

37. Publicado en *Diario La Nación*, 26 de marzo de 1997.

en este tipo de ejemplos se produce un tipo de acción –que aquí se ha denominado *ascesis política*–, que supone una modalidad de intervención en los asuntos públicos fundada en motivos religiosos y que, en su ejercicio, instala formas teológico-políticas susceptibles de estudio por parte de los analistas. Luego, se debe resaltar que éstas no son simples transmisiones de sentido que se dan a través de la incorporación de ideas en distintos programas. Por el contrario, implican movimientos sociales, organizaciones y agentes que transcurren constantemente entre lo religioso a lo político. En ese sentido es que se puede hablar –parafraseando a Michael Löwy (1999)–, de lo religioso como lugar de la política en América Latina.

Y, finalmente, ello brinda algunos elementos teóricos para comprender una serie de rasgos definidos de algunos movimientos sociales latinoamericanos que no son exclusivamente religiosos. Fundamentalmente, si bien en ellos se repiten patrones comunes a otros casos –la relación costo-oportunidad, la modularidad en ciclos, la consolidación de estructuras formales, entre otros–, se puede ver que las influencias del factor religioso no se restringen solamente a los elementos culturales o al repertorio de la acción. Por el contrario, está presente en la constitución de dichos casos. Esta premisa permite comprender fenómenos como las organizaciones políticas insurreccionales, los «sindicalismos alternativos», los nuevos tipos de protesta cívica, por citar algunas formas de expresión de la efervescencia colectiva. En ellos se pueden ver opciones que son a la vez políticas y religiosas. De allí la necesidad de abordarlas con enfoques que tengan en cuenta este carácter.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, Bruce. *El futuro de la revolución liberal*. Buenos Aires: Ariel, 1992.
- ARMADA, Arturo; HABEGGER, Norberto y MAYOL, Alejandro. *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna, 1970.
- BRESCI, Domingo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires: Centro de Estudios Salesianos San Juan Bosco, Centro Nazaret, CEHILA, 1994.
- COMISIÓN NACIONAL SOBRE LA DESAPARICIÓN DE PERSONAS (CONADEP). *Nunca Más. Informe sobre la desaparición de personas en la última dictadura militar*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1984. Disponible on-line en <http://www.nuncamas.org>.
- DONATELLO, Luis Miguel. *Ética católica y acción política. Los Montoneros: 1966-1976*. Tesis de Maestría de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2002a.
- «El catolicismo argentino y la resistencia al neoliberalismo en la década del 90': grupos, organizaciones e individualidades». *Ponencia presentada en las II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempos de crisis*. Buenos Aires, 7-8 de noviembre de 2002, 2002b.
- ESQUIVEL, Juan. *Los obispos y la política en la Argentina: La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem*. Tesis de Doctorado en Sociología presentada en el Departamento de Sociología de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo, 2004.
- LEVINE, Daniel. *Religión and Political Conflict in Latin America*. Chaper Hill: University of North Carolina Press, 1986.

- *Voces Populares en el Catolicismo Latinoamericano*. Lima: CEP, 1996.
- Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos. *América Latina Hoy*, 2005, n.º 41, pp. 17-34.
- LEVINE, Daniel y STOLL, David. Bridging the Gap Between Empowerment and Power in Latin America. En RUDOLPH, Suzanne y PISCATORI, James. *Transnational religion and fading States*. Columbia: Westview Press, 1997.
- LÖWY, Michael. *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- MALLIMACI, Fortunato. *El catolicismo Integral en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 1988a.
- *Catholicisme et état militaire en Argentine (1930-1946)*. Tesis Doctoral presentada en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988b.
- MARTÍN, José Pablo. *El movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1991.
- MONSEÑOR RADIZZANI, declaraciones recogidas en el *Diario la Nación*, 26 de marzo de 1997.
- MOVIMIENTO ECUMÉNICO POR LOS DERECHOS HUMANOS. Disponible en <http://www.desaparecidos.org/arg/iglesia/>.
- PACE, Enzo. *Asceta e mistici in una societa secolarizzata*. Venecia: Marzilio Editori, 1983.
- SENTENCIA DE LA CÁMARA FEDERAL DE APELACIONES EN EL JUICIO A LAS JUNTAS MILITARES (1976-1983). *Causa 13/84*, diario del juicio, n.º 36, enero 1986.