

Trabajo final integrador

La Teología del Pueblo: un pensamiento situado *desde y para* la periferia

Una aproximación a través del estudio del caso de los curas villeros de la
ciudad de Buenos Aires (1966-1976)

Especialización en Pensamiento Nacional y Latinoamericano del siglo XX

Universidad Nacional de Lanús (UNLa)

Estudiante: Lic. Mara Espasande

Director: Dr. Nerio Neirotti

Cohorte 2018

Índice

1. Introducción	3
1.1 Presentación de la temática, objetivos, preguntas, hipótesis	3
1.2 Aspectos metodológicos	5
1.3 Referencias teóricas	8
1.3.1 El Pensamiento Nacional y Latinoamericano: una matriz de reflexión autónoma y situada	9
1.3.2 Pensadores católicos y PNL	15
1.3.3 Liberacionismo y tercermundismo en la Iglesia católica	20
2. Capítulo 1. El pensamiento católico social en la Argentina y América Latina	24
2.1 El pensamiento social en la Iglesia católica argentina: de la Iglesia integral al cristianismo peronista	24
2.2 Aires de cambio en la Iglesia católica: la opción por los pobres y el horizonte de la liberación en América Latina	27
2.3 La Teología de la liberación	35
3. Capítulo 2. La conformación de la “constelación tercermundista” en la Argentina: el caso de los curas villeros	38
3.1 Origen y conformación de la “constelación tercermundista	38
3.2 Las villas miseria: encuentro y confluencia de diversos actores	44
4. Capítulo 3. La Teología del Pueblo.	55
4.1 Una teología situada y construida desde la periferia	55
4.2 Sus orígenes: del CVII a la COEPAL	57
4.3 El pueblo y la religiosidad popular	64
4.4 Compromiso político en la TP: <i>Ver, juzgar y actuar</i>	66
5. Capítulo 4. La Teología del Pueblo en acción	68
5.1 Un pensar situado para la acción colectiva	68
5.2 La religiosidad popular en los márgenes de la periferia	73
5.3 Junto al pueblo: Perón vuelve, gobierno popular y golpe de Estado	7
6. Conclusiones	84
7. Epílogo	87
8. Bibliografía y fuentes	94
9. Siglas y abreviaturas	102

Introducción

1.1 Presentación de la temática, objetivos, preguntas e hipótesis

A lo largo de la historia América Latina fue escenario del enfrentamiento de fuerzas opuestas: unión y fragmentación; opresión y liberación. Desde la conquista del continente, estas tensiones atravesaron al conjunto de los pueblos y de sus instituciones, entre ellas a la Iglesia católica. Tal como afirman Neirotti y Mattalini: “el accionar de la Iglesia en América Latina contiene una faz dominadora de alianza con el poder o con los sectores dominantes de la sociedad) y otra liberadora (de apoyo y promoción de los sectores populares)” (2017: 202). Parte de los estudios de la historia de la Iglesia suelen referirse a esta tensión aplicando la dicotomía “Iglesia popular–Iglesia institucional”. Preferimos aquí recurrir a las categorías propuestas por Enrique Dussel quien afirma el enfrentamiento se desarrolla dentro de la Iglesia institucional ya que la misma abarca a todos los sectores. Dentro de ella, se presentan dos proyectos: el de los “oprimidos”, “esclavos”, “pobres” de la Iglesia y el de los “príncipes de las naciones” (Dussel, 1979: 28-29). Lo que diferencia e indica la pertenencia a uno u otro grupo es la relación con el poder: aquellos que poseen poder político, económico, ideológico se diferencian de aquellos “cristianos sin dichos poderes”, en palabras del autor.

Como hemos mencionado, esta dicotomía se desarrolló en nuestra región a partir de la conquista del continente. La Iglesia de los pobres nació a partir de una práctica de denuncia de las situaciones de opresiones de los pueblos originarios –como por ejemplo Fray Bartolomé de las Casas- que fue acompañada de una reflexión teológica particular, situada y elaborada *desde y para* la periferia. Desde aquel momento hasta el presente, esta corriente gestó distintas experiencias pastorales y teológicas insertas en las luchas de los pueblos latinoamericanos.

En el presente trabajo nos proponemos estudiar una de las principales corrientes nacidas dentro de la Iglesia de los pobres en el siglo XX en América Latina en general y en la Argentina en particular: la Teología del Pueblo (TP) en el marco de la Teología de la Liberación (TL). Analizaremos sus características, origen, desarrollo y su relación con el pensamiento nacional y latinoamericano (PNL) en los años sesentas y setentas del siglo XX. Orientan a la presente investigación las siguientes preguntas: ¿en qué matriz de

pensamiento se enmarcan la TL y la TP?, ¿puede ser considerada la TP parte de la TL?, ¿cómo influyen la TP en la práctica política de los militantes católicos en la Argentina en los años sesentas y setentas? Cabe aclarar que analizaremos no solo las características, postulados y marcos epistémicos de la TL y la TP sino también la experiencia política y la acción pastoral de los grupos en los cuales se gestaron dichas corrientes. La incorporación de este eje temático radica en que proponemos estudiar a estas teologías a partir de la relación dialéctica de la teoría con la práctica (Gutiérrez, 1973). Nos detendremos en particular, en la experiencia de los curas villeros de la ciudad de Buenos Aires ya que consideramos que constituye uno de los espacios donde, con mayor claridad, se encuentran presentes los postulados de la TP.

Hacia finales de la década del sesenta del siglo XX en la Argentina aumentó la conflictividad social y política. La resistencia al gobierno *de facto* del general Juan Carlos Onganía se incrementó notablemente. Obreros, estudiantes, intelectuales, sectores medios urbanos y rurales conformaron un amplio frente de oposición que, más allá de su heterogeneidad, buscaban terminar con la dictadura militar. La Iglesia católica también atravesaba momentos de profundos cambios, expresados en el Concilio Vaticano II (CVII-1962-1965) y en la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). Conocer y analizar el proceso de conformación del “catolicismo liberacionista” (Löwy, 1999; Caimari, 1995) resulta fundamental para realizar una mejor lectura de aquellos años de gran complejidad política. Nos proponemos entonces, estudiar las características del pensamiento teológico que sustentó la acción política de la “constelación tercermundista” (Touris, 2012), donde confluyeron individuos y grupos de diversas trayectorias e identidades políticas previas.

En este sentido, analizamos el origen y las características de la TL y la TP como expresión del pensamiento latinoamericano católico liberador, propio de los años sesentas y setentas. Sostenemos como hipótesis general que la TL en general y la TP en particular, se enmarcan en la matriz de pensamiento nacional y latinoamericano. Consideramos que la TP comparte fundamentos y características con la TL pero también, presenta especificidades del espacio local en el cual surgió vinculadas a la relación con el movimiento peronista. Además, sostenemos que, más allá de haber influenciado sobre el conjunto de la Iglesia tercermundista, la TP encuentra en el colectivo del Equipo de Pastoral Villera un espacio de desarrollo de gran fecundidad.

Para alcanzar nuestros objetivos y ratificar o rectificar nuestras hipótesis organizamos el trabajo en los apartados que detallaremos a continuación. En el primer capítulo estudiamos el desarrollo del pensamiento católico social en la Argentina y en América Latina. Hacemos hincapié en el proceso histórico iniciado en 1930 con la conformación de la Iglesia integral, etapa fundamental para analizar las características de lo que se denominó el “cristianismo peronista” que permitió luego, abordar los cambios en la Iglesia en los años sesenta y setenta y el surgimiento de la TL. Dado que las corrientes de pensamiento se desarrollan en el marco de un proceso político particular, resulta fundamental estudiar no solo el contexto en el cual nacen, sino también las características de los ámbitos y los actores socio-religiosos que intervienen en este proceso de creación. Por esto, en el segundo capítulo explicamos cómo se conformó la denominada “constelación tercermundista” en la Argentina, poniendo especial énfasis en el caso de los curas villeros de la ciudad de Buenos Aires. Luego, en el tercer capítulo estudiamos los orígenes de la TP, sus principales postulados, sus referentes y obras fundamentales, teniendo en cuenta las instituciones y organizaciones que intervinieron. Por último, en el capítulo 4 abordamos la influencia de la TP en el accionar pastoral y político de los curas villeros, no exento de tensiones y conflictos no solo con otros sectores de la Iglesia tercermundista sino también con grupos políticos del movimiento peronista. Cabe aclarar que, si bien no forma parte del objeto de estudio del presente trabajo, incluimos en el epílogo algunas líneas de reflexión en torno a la vigencia de la TP en la actualidad ya que consideramos que es una temática central para comprender las características del papado de Francisco y también del accionar de la Iglesia argentina en nuestros días.

1.2 Aspectos metodológicos

El presente trabajo se inscribe en el campo abierto por la historia de las ideas y la historia política reciente y por la agenda allí desplegada por los nuevos estudios de religión y política¹. También, se enmarca dentro de la historia de las ideas haciendo hincapié en la

¹ Dentro de la historiografía académica existe una prolifera obra vinculada a este campo de estudios Cfr Lila. Caimari, José Zanca, Gustavo Morelos, Luis Miguel Donatello, Esteban Campos y Claudia Touris . Ver los trabajos de Claudia Touris y Mariela Ceva (coordinadoras). Los avatares de la “nación católica” Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea. Buenos Aires. Editorial Biblos, 2012;

historia del pensamiento nacional y latinoamericano corriente de gran desarrollo en cuanto a su producción teórica y, sin embargo, hasta el momento escasamente estudiada en el campo académico.

Con respecto a la metodología de investigación, cabe destacar que recurrimos al método hermenéutico y análisis cualitativo de las fuentes trabajadas. Además de la bibliografía y las investigaciones sobre la temática, se analizaron las principales publicaciones y revistas de los grupos afines al catolicismo liberacionista en la Argentina entre 1966 y 1976. Se destacan: la revista *Enlace*, la *Revista de Ciencias Sociales Antropología Tercer Mundo*, la revista *Cristianismo y Revolución*, la revista *Criterio* y el boletín de los curas villeros *Nuestra Lucha*. Por otro lado, fueron objeto de estudio los documentos y textos producidos por los teólogos identificados con la TP ya sea bajo formato de autoría colectiva (en general presentado como documentos de las organizaciones de las cuales formaban parte) o como publicaciones individuales. También, se consideraron documentos y declaraciones de las organizaciones políticas, en particular de la Federación de Villas y Barrios Carenciados de la Capital Federal, del Frente Villero de Liberación Nacional y del Movimiento Villero Peronista. Otra fuente insoslayable fue la prensa escrita periódica de la época tal como *La Razón*, *Crítica*, *La opinión*, *Noticias Gráficas*, *Semana Gráfica*, entre otros.

Muchas de estas fuentes se encuentran publicadas, otras fueron consultadas en diversos repositorios ya sea bibliotecas especializadas, archivos del Episcopado, archivos personales o institucionales. Entre ellos se destaca el archivo personal de Domingo Bresci (ex sacerdote y secretario del MSTM), el archivo personal María Bassa (religiosa del Sagrado Corazón), el archivo personal del padre Pichi Meisegeier donado a la Universidad Católica de Córdoba, la biblioteca del Instituto Salesiano de Estudios Superiores (CESBA), el Centro de Información y Documentación (CID) Manuel Ugarte del Instituto Sagrado

Mariela Ceva y Claudia Touris (Cdores.). Nuevos Aportes a los Estudios de la Religión en las Sociedades Contemporáneas del Cono Sur. Buenos Aires, Editorial Lumiere, 2011; Jean-Pierre Bastian (Coord.). La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada, 2004; Ameigeiras, Aldo. ¿Política y catolicismo o catolicismos políticos? Miradas y perspectivas sobre una relación conflictiva en la Argentina. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014. También, desde la corriente del Pensamiento Nacional de ha estudiado la construcción del movimiento tercermundista, existiendo obras fundamentales para su análisis a pesar que las mismas, no han sido tenido en cuenta en la historiografía académica. Tal es el caso de Farrel, Gerardo *Iglesia y Pueblo en Argentina. 1860-1974*. Buenos Aires: Editorial Patria Grande, (1976); Podetti, Amelia. *La irrupción de América en la Historia*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Culturales, 1981, entre otros.

Corazón y el Centro de Documentación e Investigación de la cultura de izquierdas (CEDINCI).

Por otro lado, la etapa estudiada pertenece a la historia reciente argentina. Por eso existió la posibilidad de entrevistar a quiénes participaron de manera directa o indirecta en el proceso histórico a estudiar, tales como religiosos y religiosas que hayan adherido al catolicismo liberacionista: curas villeros, habitantes y militantes de las villas miserias y de diversas organizaciones políticas que hayan trabajado en estos espacios. La presente investigación cuenta como fuentes destacadas las entrevistas a quiénes participaron en el proceso histórico a estudiar. Las personas entrevistadas fueron: Carmelo Sardías (dirigente del MVP del Barrio Güemes, Villa 31), Silvia Vázquez (laica que trabajó con Alice Dumont), Fátima Cabrera (laica que trabajó con Carlos Mugica, integrante del MVP, Villa 31), Antonia Carrizo (laica de la Villa 31), María Bassa (Religiosa del Sagrado Corazón) y Domingo Bresci (integrante del MSPTM). También, se consideraron entrevistas publicadas por periodistas y otros investigadores realizadas a: Floreal Forni, Miguel Ramondetti, Lucio Gera, Héctor Botán, Miguel Ramondetti, Jorge Vernazza, Alice Domon, Ivonne Pierron y Carlos Mugica.

El trabajo de análisis de las fuentes orales fue realizado a partir de la metodología propuesta por Dora Scwharzstein (1991) mediante la cual se propone la recuperación de testimonios de los sujetos que protagonizaron los hechos a través de entrevistas, fundamentales para recoger y analizar las memorias de los entrevistados. Podemos definir a la Historia Oral como "un procedimiento establecido para la construcción de nuevas fuentes para la investigación histórica, con base en testimonios orales recogidos sistemáticamente bajo métodos, problemas y puntos de partida teóricos explícitos. Su análisis supone la existencia de un cuerpo teórico que se organiza a partir de la instrumentación de una metodología y un conjunto de técnicas específicas, entre las que ocupa un lugar fundamental la entrevista grabada" (Benadiba; Plotinsky, 2001:21). Cuando hablamos de Historia Oral nos referimos a la producción y utilización de fuentes orales en la reconstrucción histórica. Lo que define su carácter renovador no es la oralidad -ya que la historia de los pueblos se ha transmitido a lo largo de los siglos a través de la tradición oral- sino la labor sistemática de creación, de recuperación y de utilización de la fuente oral. La utilización de los testimonios orales permite confirmar, contrastar, o bien refutar las

hipótesis enunciadas a partir de las fuentes escritas y, al mismo tiempo, permite avanzar en el conocimiento de la realidad histórica desde diversos enfoques, tarea que se ve enriquecida por el carácter interdisciplinario de la Historia Oral. "La Historia Oral se concentra en las experiencias directas de la vida de las personas. La entrevista de historia oral es un procedimiento por medio del cual un entrevistador recupera esas experiencias almacenadas en la memoria de la gente que las vivió" (Benadiba; Plotinsky, 2001:22). Cabe aclarar que no nos propusimos realizar un trabajo etnográfico ni estrictamente trabajar con la historia oral. Las fuentes orales fueron confrontadas con las fuentes escritas a fin de enriquecer el análisis de los procesos estudiados.

Por último, cabe destacar que se recurrió al estudio de caso para poder enriquecer en abordaje general de la temática. El estudio de caso es una metodología inductiva que parte del caso para producir teoría mediante un proceso hipotético. Sostiene al respecto Darío Alberto Ángel Pérez: "...el estudio de caso no busca hacer teoría de la sociedad con base en una aproximación empírica. El trabajo teórico es previo al abordaje empírico y se hace según una valoración y una crítica a las diferentes posturas que intentan explicar un fenómeno social y, de acuerdo con la posición teórica adoptada, se busca dar cuenta de un fenómeno abordado empíricamente" (2011: 14). Desde esta perspectiva, abordamos la experiencia de la constelación tercermundista en las villas miseria de la ciudad de Buenos Aires con el objetivo de analizar el pensamiento del colectivo de los curas del Equipo de Pastoral Villeras en los años sesentas y setentas.

1.3 Marco teórico

En el presente apartado definiremos las principales categorías de análisis que se utilizarán durante el trabajo. En este sentido, debemos destacar la existencia de diferentes ejes de estudio que requieren la utilización de diversos marcos de referencia. Por un lado, especificaremos qué entendemos por PNL a fin de poder refutar o ratificar nuestras hipótesis. Caracterizaremos el mismo como una *matriz de pensamiento* por lo cual detallaremos sus principales componentes. Por otro lado, nos detendremos en aquellos conceptos que sean de utilidad para explicar y describir el movimiento social y político

surgido dentro de la Iglesia católica argentina durante los años sesentas y sesentas y las corrientes teológicas que en influenciaron en la misma.

Nos parece central, además, introducirnos en la rica historia de la relación existente entre el PNL y el pensamiento católico que se gestó en el marco de esa matriz. Ambos se nutrieron en intercambios continuos que existieron desde el origen del PNL. A diferencia de la producción académica desarrollada desde perspectivas eurocéntricas, el PNL consideró al pensamiento católico –y cristiano en general- como parte constitutiva del pueblo argentino y latinoamericano. Es por eso, que lo/as autore/as más allá de provenir de tradiciones vinculadas al marxismo o al nacionalismo popular, lo estudiaron, valoraron, dialogaron y se enriquecieron mutuamente, tal como desarrollaremos a continuación.

1.3.1 El PNL: una *matriz de reflexión* autónoma y situada

Definimos al PNL como una matriz creativa de nuestra región surgida al calor de la resistencia a la opresión social y/o colonial (Argumedo, 1993). Para algunos autores el PNL nació en el marco de las resistencias de los pueblos originarios en el siglo XV-XVI (Vitale, 1992); otros plantean que comenzó a configurarse luego de las sublevaciones sociales del siglo XVIII (Argumedo, 1993) o más adelante, con la lucha emancipadora del siglo XIX. Más allá del punto de origen, lo/as autore/as afirman que el PNL se gestó al calor de las luchas populares, de la resistencia de los pueblos contra los poderes opresores.

El PNL es heterogéneo, respondiendo a distintos contextos temporales y espaciales en el cual cada autor/a escriben. Sin embargo, presenta características comunes que permiten definirlo como una *matriz de pensamiento* particular. Siguiendo la definición que aporta Alcira Argumedo una matriz de pensamiento es “un conjunto de categorías y valores constitutivos, que conforman la trama lógico-conceptual básica y establecen los fundamentos de una determinada corriente” (Argumedo, 1993: 79). Cada matriz contiene una definición de la naturaleza humana, de la sociedad, diferentes interpretaciones de la historia y modelos particulares de organización social que se traducen en diversos proyectos políticos. Dicho de otro modo,

...las matrices de pensamientos son formas de reelaboración y sistematización conceptual de determinados modos de percibir el mundo, de idearios y aspiraciones

que tienen raigambre en procesos históricos y experiencias políticas de amplios contingentes de población y se alimentan de sustratos culturales que exceden los marcos estrictamente científicos o culturales (Argumedo, 1993: 81).

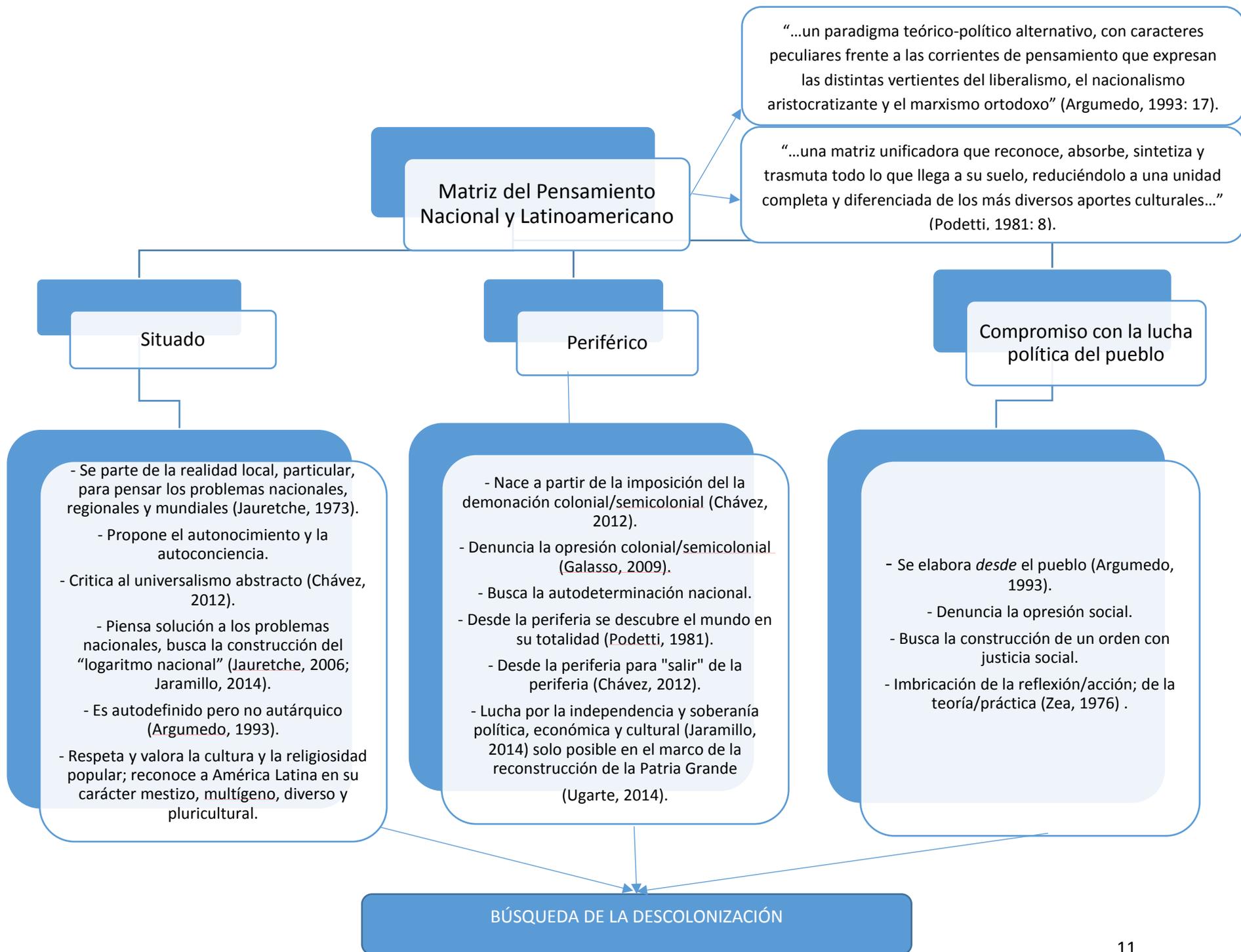
Las matrices se constituyen entonces en sistematizaciones teóricas y conceptuales de un conjunto de ideas y creencias presentes en diversos sectores sociales donde se encuentran presentes diversos patrimonios culturales que perviven a lo largo del tiempo.

En el caso de la matriz que constituye el objeto de estudio del presente trabajo, Argumedo la define como “un paradigma teórico-político alternativo, con caracteres peculiares frente a las corrientes de pensamiento que expresan las distintas vertientes del liberalismo, el nacionalismo aristocratizante y el marxismo ortodoxo” (Argumedo, 1993: 17). La autora utiliza la denominación de *matriz de pensamiento popular latinoamericano* para referirse a este paradigma que nace de las luchas históricas de los pueblos que es autodefinido (pero no autárquico), heterodoxo, mestizo y elaborado *desde* el pueblo y *desde* la periferia. Además, para esta corriente la teoría y la práctica se encuentran imbricadas.

Amelia Podetti brinda otra definición de la matriz de PNL sosteniendo que es: “...una matriz unificadora que reconoce, absorbe, sintetiza y transmuta todo lo que llega a su suelo, reduciéndolo a una unidad completa y diferenciada de los más diversos aportes culturales...” (Podetti, 1981: 8).

Analizaremos a continuación los tres componentes² que consideramos centrales para que exista esta matriz: su carácter situado, periférico, que nace y se desarrolla al calor de las luchas políticas en favor de los pueblos.

² Neirotti, N.; Mattalini, M. Fichas de clase del Seminario *La Doctrina Social de la Iglesia y el problema nacional* dictado en la Especialización en Pensamiento Nacional y Latinoamericano del siglo XX, UNLa, 2018.



La primera característica de esta *matriz* es su carácter situado. Autores como Fermín Chávez (2012) postularon la potencialidad del *pensar situado* reconociendo la condición periférica de nuestras sociedades sosteniendo que esta condición, debía orientar al hombre y mujer americano/a en la reflexión sobre los problemas mundiales.

Este planteo presenta el debate en torno a la pertinencia de la construcción de ideas, valores y principios universales. El pensamiento situado no plantea rechazar lo extranjero o las ideas presentadas como “universales” por el pensamiento positivista, sino, tomar lo “lo universal” pero “visto con ojos propios” tal como sostuvo Jauretche (1962). En palabras de este último autor:

... que las ideas universales se tomaran solo en su valor universal pero según las necesidades del país y según su momento histórico las reclamamos como creaciones propias del mismo en su marcha ascendente. En una palabra, utilizar las doctrinas y las ideologías y no ser utilizados. Hacer del pensamiento político un instrumento de creación propia... (Jauretche, 1962: 56-57).

Sobre esta característica sostiene Ana Jaramillo: “Sabemos que cualquier pensamiento o razonamiento está situado. Su nutriente es la propia realidad”. (2014: 172). Un pensar situado implica, entonces, poner el foco en los grandes problemas nacionales –en cuanto latinoamericanos- para proponer soluciones. Al decir de Jaramillo: “es necesario resolver ese logaritmo nacional conociendo las bases de las que partimos y la potencia hacia dónde vamos. Tenemos que encontrar el camino de su realización” (2014: 16). Agrega: “La filosofía original surge como necesidad y seguirá siendo perentoria su misión de seguir interrogando su propia realidad. Debe asumir el compromiso de indagarse como sociedad y proponer soluciones a sus propios problemas. Deberá a su vez transformarse en acción para sortear los obstáculos que impiden nuestra propia realización nacional y humana” (2014: 173). Desde este marco conceptual, el PNL a lo largo de su historia se ocupó de reflexionar sobre diversas problemáticas, propias de una región de carácter periférica: la opresión social, la dominación (semi)colonial, la búsqueda de una organización comunitaria para revertir la dependencia, el establecimiento de una democracia soberana, la conquista de la autodeterminación nacional, el respeto por las múltiples identidades y diversidad cultural, la búsqueda de la justicia social mediante el desarrollo de un proyecto económico soberano; y la cultura y la religiosidad popular.

Este carácter periférico que condicionó a América Latina a un sistema de combinación colonial o semicolonial produjo que la matriz de PNL que presente una particular: nace *en y desde* la periferia pero con el objetivo de dejar esta condición, en cuanto la misma implica la falta de ejercicio pleno de la soberanía. Jaramillo reflexiona: “...quizás es parte del proceso de autoconciencia entender que estuvimos en la `periferia` de la civilización europea en términos económicos, culturales o políticos, pero el objetivo sería liberarse, con una epistemología que pueda resolver los problemas propios, dejando de ser y sentirse o autoperibirse como satelitales” (2014: 36). Por su parte, Norberto Galasso se pregunta: “Se nos convoca a pensar en nacional. ¿Cómo pensamos entonces, habitualmente? ¿Pensamos acaso colonialmente?” (2008: 9). El autor, siguiendo los análisis de Arturo Jauretche, pone el acento en la construcción del pensamiento nacional en cuanto oposición del pensamiento colonial: existe el PN porque fuimos sometidos a una condición periférica. En todos los países de esta condición existe una cuestión nacional pendiente lo que lleva a que la resolución de los problemas para el ejercicio de la soberanía y la autodeterminación sea una de las temáticas de interés central de esta matriz.

El problema de la cuestión nacional irresuelta tiene su origen en el momento inmediatamente posterior a la declaración de la independencia del continente. A principios del siglo XIX la crisis del orden colonial, la luchas por la emancipación y las guerras civiles dieron inicio a una nueva etapa: se implantó una novedosa forma de dominación bajo la conformación de un orden semicolonial que ya no implicaba la ocupación territorial, sino que se encontraba sostenido por nuevos dispositivos sociales y culturales. Inglaterra en América del Sur y Estados Unidos en América Central y el Caribe emergieron como las nuevas potencias neocoloniales. Pero, para lograr este objetivo existió un requisito fundamental: la fragmentación del territorio latinoamericano. El proyecto unificador de principios del siglo XIX presentado por Bolívar, San Martín, Monteagudo, Morazán -entre otros- fue derrotado por el accionar diplomático y militar de las potencias centrales en complicidad con las burguesías portuarias de cada una de las “patrias chicas” del continente. Sistemas políticos fraudulentos, Estados oligárquicos represivos, libre comercio y la instauración de un modelo educativo y cultural eurocéntrico, fueron herramientas efectivas para el control de los aparatos productivos y los recursos naturales del continente.

La condición periférica –como segundo elemento constitutivo- presenta el desafío de la descolonización cultural y pedagógica. En palabras de Manuel Ugarte, “aprender a ver. Aprender a sentir. En estas palabras está acaso el programa del futuro. Aprender a ver con ojos propios, aprender a sentir directamente y no a través de otras sensibilidades” (Manuel Ugarte, 1933).

Desde la misma matriz, pero desde otra perspectiva, la filósofa Amelia Podetti también define al PNL como un pensamiento construido desde la periferia. Desarrolla esta idea sosteniendo que el lugar de América en los confines del Imperio es el lugar de los “desheredados” que permite reflexionar y pensar lo universal en su completitud, pero desde categorías *no universalistas*: “el descubrimiento del Nuevo Mundo es, en realidad, el descubrimiento del mundo en su totalidad” (Podetti, 1981: 7). Paradójicamente, esto ocurría durante el surgimiento de la modernidad occidental europea que buscaba imponer sus verdades universalistas, pero para Podetti, desde la periferia se percibía una síntesis integradora. Aparece aquí, el carácter original del PNL resultado de los procesos de mestizaje que dan origen a la identidad latinoamericana. En este sentido, sostiene Armando Poratti: “Iberoamérica, fue el único lugar donde la expansión europea mezcló su sangre con las etnias nativas, a lo que se agregaron los africanos y otras fuentes múltiples. El mestizo es en sí mismo una resultante no dialéctica, una unidad de diferencias reales y tal vez contrarias” (Poratti, 2001: 56). En la misma línea, se encuentra la obra de Gustavo F. J. Cirigliano quien afirma:

...somos el conquistador y el indio, el godo y el patriota, la pampa privilegiada y el interior relegado, el inmigrante esperanzado y el gaucho condenado. Somos los dos, no uno de ellos solamente. Si nos quedamos con uno de los dos, siempre llevaremos a cuestras un cabo suelto sin anudar, siempre cargaremos un asunto inconcluso que no lograremos cerrar, siempre habrá un pedazo de nosotros que no lograremos integrar (Cirigliano, citado en Pestanha, 2019).

Desde esta identidad periférica, mestiza y situada el PNL se define por su carácter transformador ya que el compromiso con las luchas del pueblo es otra de elementos constitutivos de esta matriz. La reflexión teórica se desarrolla de la mano de la acción política en de la lucha por la igualdad y por la descolonización. Todas aquellas personas que se dedicaron al desarrollo del PNL se comprometieron con los problemas de su tiempo, intervinieron –desde diferentes espacios político, sociales, eclesiásticos- en la lucha política

ya que es constituyente a esta matriz no escindir la teoría de la práctica, no escindir la reflexión de la acción, por el contrario, se caracteriza por la imbricación de pensamiento y acción. Con respecto a esto, Leopoldo Zea sostenía que los latinoamericanos

...se enfrentarán de inmediato a la búsqueda de un orden libertario que sustituya el orden colonial. Cambiar la sociedad y cambiar al hombre [...] los latinoamericanos propondrán no solo nuevas formas de organización, sino que además lucharán por su realización [...] Pensarán sobre la forma de cambiar una realidad que consideran que le es ajena, pero luchando al mismo tiempo por hacer realidad tal pensamiento. Son al mismo tiempo, hombres de pensamiento y de acción. Filósofos y políticos (Leopoldo Zea citado en Jaramillo, 2014: 176).

En síntesis, el PNL se caracteriza por ser situado, por tener su origen en la realidad de los pueblos oprimidos y periféricos, por reflexionar, estudiar y realizar aportes teóricos y prácticos para la liberación social y nacional; es creativo, crítico y popular.

1.3.2 Pensadores católicos y PNL

Existe una rica y fecunda relación entre el PNL y el pensamiento católico desarrollado en América Latina. Gran cantidad pensadores y pensadoras católico/as se enmarcan dentro de la matriz explicada.

Desde el momento de la conquista del continente se gestó una corriente católica crítica³ que es considerada por diferentes autores como el punto de partida del PNL. En este sentido, Humberto Podetti (2018) sostiene que el pensamiento latinoamericano nace durante el período indiano (1492-1808) a partir de la obra de lo/as teólogo/as que reflexionan *sobre* y *desde* la realidad de la región oprimida. Afirma que, en aquellos pensadores y pensadoras del siglo XVI, XVII y XVIII se encuentran presentes algunas de las características que definen la matriz de dicha corriente: ser crítica y luchar contra la opresión y la injusticia, defender la dignidad de la persona humana como centro de todo sistema, proponer a la comunidad como escenario de los derechos y deberes ejercidos; y poseer una concepción de América como unidad.

³ Claro está que no todo el pensamiento católico surgido en América Latina se enmarca dentro de esta matriz, solo aquellas obras que responden a los tres elementos desarrollados ya explicados.

El pensamiento teológico hispanoamericano⁴ desde el momento de la conquista adoptó características propias resultante de las particularidades de la región y del proceso inédito de la conquista ibérica donde, a diferencia de la conquista sajona, existió un profundo proceso de mestizaje. Con respecto a esta etapa sostienen Neirotti y Mattalini:

Un cúmulo importante de misioneros, sobre todo jesuitas, logró diferenciar el cristianismo de la propia imposición de la civilización europea, es decir, la misión de la Iglesia de los fines políticos de la Conquista. En este sentido, se abrieron —aunque limitados por su idiosincrasia— y descubrieron rasgos propios en las culturas aborígenes. Así, sentaron las bases de lo que cinco siglos después se denominarían `inculturación del Evangelio` (cuando los valores evangélicos del cristianismo son asumidos por otra cultura, son reinterpretados desde una situación histórica singular) (Neirotti y Mattalini, 2017, T.2: 203).

En este sentido, cabe destacar la emergencia de una gran cantidad de teólogo/as que durante esta etapa estudiaron y dialogaron con las culturas originarias. Tal es el caso de Casto de Quiroga (1480/1565), Bernardino de Sahagún (1499-1590), Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) y Junípero Serra (1713/1784) en México; Roque González en Paraguay (1576-1628), José de Achieta (1534-1597) en Brasil; entre otros. Entre sus obras se destacaron el diccionario *náhuatl* realizado por Sahagún, los estudios sobre poesía y teatro escritos en tupí guaraní por José de Achieta y del mismo autor, *Gramática de la lengua más hablada del Brasil*.

Por otro lado, además de los estudios culturales hay que destacar la acción de denuncia en defensa de los derechos de los indígenas de estos referentes. Desde Santo Domingo, Fray Antonio de Montesinos (dominico) pronunció sus ideas en *Sublevación contra la esclavitud* (1511) donde sostuvo que todos los encomenderos estaban en “pecado”; Bartolomé de las Casas por su parte, escribió *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias* (1552) donde afirmó que la evangelización debía realizarse mediante el diálogo y el respeto, además de condenar a los encomenderos por el castigo

⁴ Cabe aclarar que consideraremos aquí a los teólogos que hayan reflexionado sobre la realidad colonial escribiendo en América o en España. Por ejemplo, Francisco de Vittoria fue un sacerdote dominico que no aceptó la autoridad del Papa para dividir los territorios americanos y cuestionó el concepto mismo de “descubrimiento” y la caracterización de los pueblos originarios de blasfemos como argumento para la conquista. Francisco Suárez, jesuita, también cuestionó el derecho de conquista y propuso el concepto de “pacto de unión” y “acto de sujeción” por el cual la soberanía residía en los pueblos (Ivern, 2010: 141-142). En la misma línea que Francisco de Vittoria se encuentra Alonso de Veracruz que desde la Universidad de México realiza una producción basada en el humanismo político y social, fundamentando la existencia en la soberanía popular y la justicia social.

ejercido sobre los indígenas. A diferencia del accionar de la jerarquía eclesiástica que ejercía –en palabras de Dussel (1992)- una “teocracia militar”, estos pensadores sentaron las bases de las primeras normas de Derechos Humanos (Filippi, 2015), cuestión que constituye un antecedente de la DSI en general y de la TL en particular. En este sentido, sostiene Ivern “... de Vittoria puede leerse como un anuncio de la teología de la liberación latinoamericana, bien puede considerarse a Las Casas (...) como precursor de la teología de la liberación y los contenidos doctrinales de las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979) ...” (Ivern, 2010: 141).

Según Ivern existe una continuidad entre el pensamiento teológico del período colonial con la tradición del pensamiento católico social del siglo XIX y XX. La dignidad de la persona humana, la solidaridad, el principio de la subsidiariedad como vehículo de la participación democrática, la primacía del trabajo por sobre el capital, el destino universal de los bienes, la lucha contra la injusticia y la opción preferencial por los pobres, son algunos de los principios de la DSI que se encontraban presentes en el pensamiento teológico latinoamericano gestado en el siglo XVI.

Las preocupaciones sociales dentro del pensamiento de la Iglesia católica resurgen nuevamente con fuerza a partir de la situación generada por la segunda fase de Revolución Industrial a finales del siglo XIX. El Papa León XIII dio a conocer la Encíclica *Rerum Novarum* (1891) donde se encontraban presentes problemáticas tales como la pobreza, el hambre, la falta de educación, la explotación, entre otras. Frente al conflicto de clases sociales desatado en aquel momento propuso el principio de colaboración y cooperación; además, avanzó sobre la elaboración de una doctrina del trabajo.

En la misma línea, en 1931 Pío XI publicó la Encíclica *Quadragesimo Anno* donde se analizaban las problemáticas sociales criticando tanto al liberalismo como a socialismo, proponiendo un modelo corporativista donde el Estado pudiera actuar como árbitro entre las distintas clases con el objeto de combatir las injusticias sociales. Ambas Encíclicas tendrán fuerte influencia en la Iglesia católica latinoamericana y en los movimientos populares que emergieron a mediados del siglo XX.

Por aquellos años –con antecedentes en la década de 1910-, emergió en la Argentina una corriente de pensadores vinculada al nacionalismo católico. Muchos de ellos, presentan alguna de las características mencionadas de la matriz del PNL. Tomaremos a modo de

ejemplo -y con el objetivo de dar cuenta de la rica relación entre dicha matriz y el pensamiento católico- los aportes realizados por algunos autores anteriores a la emergencia del liberacionismo y de la TP. Tal es el caso de Manuel Gálvez, Fermín Chávez, Leopoldo Marechal y Hernán Benítez.

Manuel Gálvez nació en Entre Ríos en 1882. A pesar de haber abandonado la provincia natal a corta edad, conservó a lo largo de su vida una mirada propia del “hombre del interior”, es decir, el arraigo a la tierra, a lo propio y lo nativo que lo llevó a ser crítico del cosmopolitismo de la ciudad puerto. Incursionó en las letras en pleno auge del modelo agroexportador y del país oligárquico. Desde 1903 en sus obras apareció la preocupación por “lo nacional” a partir de la cual denunció la falta de una “tradición intelectual auténtica” y la costumbre de imitar todo lo proveniente de Europa. Puso énfasis en la búsqueda de un perfil espiritual e hispanista y, desde allí, realizó una reivindicación de la Iglesia católica. Sostuvo el autor: “La religión, como el idioma, es uno de los esenciales en que reside la nacionalidad. La religión es lo más íntimo, lo más eterno, lo más suyo que tiene el alma popular” (Gálvez, 1907: 96). Por otro lado, definió a la nación como una “comunidad de tradiciones y comunidades de ideales” (p. 104). En el terreno historiográfico realizó un análisis detallado de las luchas del siglo XIX afirmando que los caudillos federales eran expresión de una democracia (popular o bárbara en todo caso) que se contraponía al autoritarismo extranjerizante unitario de Buenos Aires.

Gálvez fue precursor del nacionalismo que se desarrollaría ampliamente en las décadas siguientes. Ahora bien, el nacionalismo de los años `30 resultó un nacionalismo de tipo conservador y elitista y, recién con la emergencia del peronismo, se comenzó a construir un nacionalismo popular identificado plenamente con la matriz del PNL. Tal es el caso de Fermín Chávez. También entrerriano, recibió educación en católicas tanto en el ciclo básico como en el superior, participando en la orden de Santo Domingo. Prontamente, se sumó a las filas del peronismo teniendo en esta etapa una activa vida intelectual y política. Sus primeras obras fueron del campo de la literatura y ya proscrito, luego de 1955, incursionó en los estudios filosóficos e históricos, campo en el que realizó sus principales aportes. Se destacan sus obras: *Civilización y Barbarie. El liberalismo cipayo en la Cultura Argentina* (1956), *Vida y muerte de López Jordán* (1957), *José Hernández, periodista, político y poeta* (1959), *Historia del país delos Argentinos* (1967), *Historicismo*

e Iluminismo en el Río de la Plata (1977), *La Recuperación de la Conciencia nacional* (1983). En ellas, se propone un pensar situado que permita combatir el *colonialismo mental*, estudia la cultura popular afirmando que en ella se encuentra el reservorio de lo nacional. También reivindica las luchas federales de los caudillos y condena el centralismo porteño.

Amigo de Fermín Chávez, otro pensador notable, hombre de la cultura popular y fuertemente identificado con el pensamiento católico, fue el poeta y escritor Leopoldo Marechal. Nacido en Buenos Aires, pero con amplio conocimiento de la vida de campo por sus estadías en Maipú, integró en los años veinte el grupo “Martín Fierro”. Cultivó la amistad con Macedonio Fernández, Scalabrini Ortiz y J.L. Borges, entre otros. Sus primeras obras fueron publicadas en revistas literarias destacándose poemas tales como “Laberinto de amor” (1936), “Cinco poemas australes” (1937), “El Centauro” (1941). En la misma época, en prosa publicó “Historia de la calle Corrientes” (1937) y “Descenso y ascenso del alma por la belleza” (1939). Su obra más importante fue *Adán Buenosayres* (1948), escrita en el momento en el que adhería fervientemente al peronismo. La obra de Marechal fue excluida del panteón literario por su adhesión al movimiento popular. Luego de 1955 fue proscrito, perseguido, y a pesar de lo esto continuó escribiendo hasta el año de su muerte, 1970, cuando dio a conocer *Megafón o la guerra*. En toda su obra se observa la presencia de un humanismo cristiano. Se identifica con el peronismo desde esta concepción por interpretar que este movimiento político era expresión política y cultural de dicho espíritu cristiano materializado en la obra de justicia social. Desde esta concepción se acercó en la década del sesenta a los postulados del tercermundismo y reivindicó a la Revolución Cubana. Luego de visitar este país escribió *La Isla de Fidel* donde aseveró que el programa cubano era auténticamente cristiano.

Un derrotero similar atravesó el padre Hernán Benítez, confesor de Eva Perón, quien consideramos que actuará con puente entre el pensamiento cristiano peronista de los años cuarenta y el tercermundismo liberacionista de los sesenta y setenta, tal como será explicado en los capítulos siguientes. Nacido en Córdoba, se doctoró en Filosofía en el Seminario Pontificio de Buenos Aires e integró la Compañía de Jesús. Autor de *Reflexiones sobre estética ontológica* que fue publicado por entregas en la revista *Estudios* (1933). En aquellos años recibió la influencia del existencialismo español católico y estrechó vínculos

con el padre Leonardo Castellani, también jesuita. Además, dictó clases en Villa Devoto y en El Salvador. Conoció a Perón en el marco de su acercamiento al Grupo de Oficiales Unidos (GOU) que llevó adelante la Revolución de 1943. En 1945 publicó *La decadencia de la Iglesia*. Pero sin dudas, fue su relación con Eva Perón la que definió el cambio de sus postulados moderados a un cristianismo popular, “de fondo” y no “de forma” tal como él explicaba.

Podríamos mencionar otros autore/as que se enmarcaron en la matriz de pensamiento estudiada desde su identidad católica. El PNL se nutrió de éste, y viceversa. Hemos querido solo mencionar algunos ejemplos a fin de dar cuenta que la confluencia de pensadores nacionales con la Iglesia católica de los pobres no comenzó en la década del sesenta con la conformación del liberacionismo tercermundista sino que se encuentra presente en América Latina desde el momento de la conquista. Sin esta historia de larga duración no se podría comprender la emergencia de la TL y la TP en la segunda mitad del siglo XX aquí estudiadas.

1.3.3 Liberacionismo y tercermundismo en la Iglesia católica

Dentro de la prolífica producción historiográfica existen diferentes enfoques y marcos epistemológicos desde los cuales estudiar la relación entre religión y política⁵, adoptaremos aquí, un enfoque que propone centrar su análisis en las bases sociales, destacando la importancia de analizar las grandes transformaciones sociales que dan origen a nuevos conflictos y actores sociales. Desde esta perspectiva, los movimientos liberacionistas dentro del catolicismo deben ser estudiados junto a las transformaciones sociales de las décadas de la década del sesenta y setenta, no sólo sus ideas sino también la praxis, las propuestas religiosas, pastorales y políticas que presentan estos grupos, ya que están directamente vinculadas a su contexto social. Buscaremos además, realizar un análisis

⁵ Daniel Levine reconoce tres grades tradiciones dentro del estudio de la relación de la religión y política. Por un lado, un primer enfoque llamado institucional, vinculado al estudio de la relación entre el Estado y la Iglesia, que prioriza el abordaje constitucional y legal. El segundo enfoque es el gramsciano, que estudia las bases sociales en el marco de las transformaciones socioeconómicas. El tercero, es el fenomenológico, de carácter neoweberiano, que estudia la relación entre la identidad institucional con aquellos que asisten a las iglesias. Cabe destacar que desde la década de 1990 nace la llamada “teoría de la elección racional”, que analiza la religión como un mercado competitivo donde los individuos buscan la satisfacción de sus propias necesidades. Ver: Levine, 2011.

en perspectiva latinoamericanista ya que, más allá de que parte del estudio se centre en la Argentina, entendemos que la historia de las “patrias chicas” de la región se encuentran íntimamente ligadas, al decir de Manuel Ugarte somos una “Patria Grande” desmembrada (Ugarte, 2014)⁶.

Por otro lado, tomamos como referencia las categorías y herramientas conceptuales propuestas en la obra de Michel Löwy (1999). El mismo, ha realizado aportes novedosos dentro de la corriente marxista en la cual se inserta de una manera ecléctica para trabajar el potencial emancipador de la religión. Este autor complejiza la lectura que en general ha trascendido de Karl Marx, aquella que sostenía el precepto que la religión es un factor indefectiblemente anti revolucionario. Löwy revisa no sólo escritos de Marx, rescatando los señalamientos que hace en referencia a la estrecha relación entre el protestantismo y el capitalismo, sino también los aportes de Engels, Lenin, Rosa Luxemburgo, Otto Bauer, Max Adler, Erich Fromm, Walter Benjamin, y en particular la obra de Ernst Bloch y Lucien Goldmann. También cita al peruano José Carlos Mariátegui y su análisis del lugar del *mito* en el proceso revolucionario americano. Desmiente de esta manera, la interpretación tradicional afirmando que el diálogo entre religión y marxismo tiene una larga historia.

A partir de estos estudios en su obra *Guerra de dioses* Löwy propone la categoría “cristianismo liberacionista” diferenciándolo de la Teología de la Liberación. Para él, la TL:

...es un cuerpo de escritos producidos desde 1970 por personajes latinoamericanos tales como Gustavo Gutiérrez (Perú), Rubem Alves, Hugo Assman, Carlos Mesters, Leonardo y Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile – Costa Rica), José Míguez Bonino, Juan Carlos Scanonne, Rubén Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina – México), Juan – Luis Segundo (Uruguay), Samuel Silva Gotay (Puerto Rico), para nombrar algunos de los más conocidos (Löwy, 1999: 47).

Sin embargo, este concepto no hace referencia a la praxis política y pastoral de quienes adhieren a ella. Esta teología surge de la reflexión de un proceso previamente desarrollado y la categoría como tal aparece recién en 1971 cuando Gustavo Gutiérrez publica el libro titulado de esta manera (Gutiérrez, 1971), que tiene rápida difusión en toda la región.

⁶ Es la perspectiva adoptada por el Revisionismo Latinoamericano. Ver: Galasso, 1999.

Por este motivo, Löwy plantea que resulta necesario utilizar una categoría más amplia para referirse a todos los actores dentro de la Iglesia Católica que adhirieron a esta corriente, incluyendo a sacerdotes, religiosas y laicos. Para Löwy, “cristianismo liberacionista” define a un movimiento social y religioso, no sólo a la reflexión teológica generada alrededor de círculos o referentes intelectuales, sino también a “la red social, la fe y la praxis” (Löwy, 1999: 48). No se limita al terreno teológico, sino que incluye la dimensión social y política, ya que conforma un movimiento en el cual el énfasis está puesto en la praxis de la liberación social.

Otro autor que recurre a esta categoría es Christian Smith (1994), quien también explica al liberacionismo por su carácter de movimiento vinculado a una praxis particular. En el mismo sentido, Smith afirma que “es importante distinguir entre la ‘teología de la liberación’ y el movimiento del que ésta toma nombre. La teología de la liberación es sencillamente un conjunto coherente de ideas religiosas sobre y para la liberación” (Smith, 1994: 45). Coincide con Löwy en que la teología es un reflejo de la praxis que se venía desarrollando en la región, inserta en la búsqueda de un cambio social, característico de los años sesenta.

A partir de esta definición, Claudia Touris (2012) plantea que en el caso argentino es más adecuado hablar de un “catolicismo liberacionista” en el marco de la construcción de una “constelación tercermundista” (Touris, 2008), categoría que la tomaremos como referencia para este trabajo.

Por otro lado, en la presente investigación haremos foco en la vinculación entre la Iglesia católica y el peronismo. Tomaremos como obras de referencia para estas temáticas, las investigaciones de Lila Caimari (1995) y Fortunato Mallimacci (1988). Este último autor, sostiene que para comprender la relación del catolicismo con el peronismo debemos remontarnos a los años ’30, momento en el cual surge el catolicismo integral. El mismo, promovió entre sus adherentes la participación en ámbitos que exceden el ámbito religioso, impulsando un acercamiento a la acción social. Este modelo, buscaba construir una hegemonía del poder de la Iglesia católica en el orden social y político. En el marco del fortalecimiento de la Iglesia integral y la irrupción de las corrientes nacionalistas antiliberales, las relaciones entre la Iglesia y el Estado cambiaron drásticamente a mediados

de la década de 1940 cuando se produjo la irrupción del movimiento peronista. La relación de la Iglesia católica con el peronismo fue históricamente compleja y desde el surgimiento de este movimiento político atravesó diversos momentos. Nos interesa aquí destacar la creación de un “cristianismo peronista”, categoría propuesta por Caimari. La autora, utiliza este concepto para referirse a una corriente dentro del catolicismo que se impulsó durante los primeros gobiernos peronistas (1946-1955) y que se caracterizó por la idealización del pobre, el desapego a lo ritual y la crítica al catolicismo formal. Este tipo de cristianismo resaltaba la religiosidad popular sacralizando inclusive, la figura de Eva Perón y del mismo Perón. La autora plantea que desde 1948 la dirigencia política realiza un llamamiento a cumplir con un cristianismo de “fondo” y no de “forma”. La principal crítica a la jerarquía eclesiástica se realizaba por su carácter piadoso y sacramentalista. Eva Perón junto al Padre Hernán Benítez fueron los referentes más destacados de esta corriente. El “verdadero cristianismo” era aquel que estaba junto a los pobres mediante obras concreta de ayuda social. El cristianismo peronista rechazaba no sólo las prácticas piadosas de las clases altas, sino también la burocratización de la iglesia, rasgo que compartirá el catolicismo liberacionista de los años setenta.

Claudia Touris continúa esta línea de interpretación y analiza la forma en la cual el MSTM retoma este tipo de religiosidad, proceso que determina las características peculiares de la Iglesia tercermundista en la Argentina en relación al resto de América Latina, dando origen al “cristianismo peronista en clave tercermundista”. En ambos casos, se busca encarnar el “verdadero cristianismo” en el seno del pueblo, que era peronista.

Por último, prestaremos particular atención a los trabajos de Juan Carlos Scanonne (1987), Sebastián Politi (1992) y Emilce Cuda (2013) que estudian el origen y las características de la TP y su relación con la TL a fin de analizar la naturaleza de su pensamiento y la influencia en el movimiento liberacionista mencionado.

Capítulo 1

El pensamiento católico social en la Argentina y América Latina

2.1 El Pensamiento social en la Iglesia católica argentina: de la Iglesia integral al “cristianismo peronista”

Las transformaciones de los años treinta generaron fuertes repercusiones en el seno de la Iglesia latinoamericana. En el caso argentino, tal como se detalla en los estudios de Mallimaci (1988) y Zanatta (1996) emergió la corriente denominada *integral*. Luego del golpe de Estado cívico militar de 1930 la Iglesia católica profundizó los lazos con las Fuerzas Armadas desde la convicción de que debía aumentar su actuación en el terreno público. Esta concepción eclesial influyó en amplios espacios institucionales donde participaban diversos actores socio-religiosos tales como los Cursos de Cultura Católica (1922), la Revista *Criterio* (1928) y fundamentalmente la Acción Católica Argentina (1931). El catolicismo integral se caracterizó por promover entre sus adherentes la participación en ámbitos que excedían el ámbito religioso, impulsando un acercamiento a la acción social. En este modelo, se buscaba construir una hegemonía del poder de la Iglesia católica en el orden social y político.

En este marco del fortalecimiento de la Iglesia integral y la irrupción de las corrientes nacionalistas antiliberales, las relaciones entre la Iglesia y el Estado cambiaron drásticamente a mediados de la década de 1940 cuando se produjo la irrupción del movimiento peronista.

En su etapa de conformación, el peronismo (1943-1946) se define como un movimiento basado en la DSI, en particular pueden identificarse los planteos de Pío XI expresados en *QA*. Como ha sido mencionado, el Pontífice había esbozado el concepto de “justicia social” y generado una propuesta de encontrar una tercera vía entre el individualismo (capitalismo) y el colectivismo (comunismo). Desde esta perspectiva, se destacaba la necesidad de la intervención estatal, considerada fundamental para mantener un orden social que lograra un capitalismo más humanizante. Pero, más allá de las similitudes entre la doctrina peronista y la DSI, existían numerosas diferencias ya que

Perón traducía la doctrina católica en un lenguaje secularizante haciendo hincapié en el aspecto político y social como ordenador de la realidad y no en el aspecto religioso.

Hacia finales de la década de 1940 se acrecentaron las tensiones dentro de los católicos a punto tal de encontrarse amenazada la unidad y la capacidad del Episcopado de ejercer su autoridad sobre el conjunto de la Iglesia: los “católicos liberales” se enfrentaban a los “oficiales”. Con el correr de los años, el movimiento peronista fue gestando una doctrina propia que mantenía la esencia cristiana pero que lentamente se inclinaba por la simbología patriótica. Como respuesta, la Iglesia incentivó el fortalecimiento de diversos grupos de militancia y participación, como la Acción Católica, los grupos en las Universidades y la participación en los sindicatos.

Por otro lado, en el terreno político, la oposición al peronismo fue fortaleciéndose en diversos sectores: los conservadores rechazaban al discurso clasista de Perón y el culto a Evita; los nacionalistas entendían que Perón se estaba alejando de la tradición hispánica; los estudiantes e intelectuales aducían ser víctimas de la falta de libertad; y algunos grupos católicos comenzaron a verse atraídos por la experiencia demócrata cristiana en Europa. Estas fricciones desembocaron en un conflicto abierto y violento cuando parte de jerarquía eclesiástica, preocupada por la “peronización”, se alió con el antiperonismo. Sintiéndose defensores de los principios de la “nación católica” comenzaron a conspirar desde el primer intento de golpe de Estado, en 1951.

Cabe destacar, que también generaron fricciones el viaje de Eva Perón a Roma con la ausencia del reconocimiento especial del Papa, el proyecto de legalizar la prostitución, la autorización de un acto espiritista en el Luna Park y el recibimiento poco cordial al delegado papal Ruffini. Esta tensión se expresó, además, en la formación del Partido Demócrata Cristiano (PDC), en 1954; y de los sindicatos católicos. La creación de la Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos en el mismo año fue otra clara tendencia de oposición de la jerarquía eclesiástica internacional al peronismo. En julio de 1955 el Partido Demócrata Cristiano publicó un primer Manifiesto, *La Democracia Argentina al Pueblo y al Gobierno*, en el cual se criticó fuertemente a la política oficial.

En vísperas de la Navidad de 1954 los militantes católicos realizaron fuertes movilizaciones donde se enfrentaron con la policía. Esta lucha se vio agravada por la anulación de exenciones impositivas y la derogación de la ley de Enseñanza Religiosa en

las escuelas públicas. En *Corpus Christi* en 1955 los militantes católicos volvieron a manifestarse en un acto programado frente a la Catedral donde participaron –más allá de su adhesión o no al catolicismo- todos los sectores opositores. El conflicto terminó entonces con la excomunión de Perón.

Luego del bombardeo a la Plaza de Mayo de aviones civiles con la leyenda “Cristo vence” en junio de 1955 -con un saldo de 384⁷ civiles- la Iglesia aumentó su protagonismo en la organización del frente antiperonista que terminó siendo derrocado por un golpe de Estado cívico militar el 16 de septiembre de 1955. Frente a la quema de Iglesias realizada la noche de dichos bombardeos, muchos laicos adoptaron una actitud activa, sumándose por ejemplo a los Comandos civiles.

Pero no toda la Iglesia católica se encontraba en conflicto con el peronismo. Al mismo tiempo que se fortalecían los espacios católicos antiperonistas, también se extendía lo que Caimari denomina el “cristianismo peronista” (1995). La autora define al mismo, como una corriente dentro del cristianismo católico de tipo heterodoxa que comienza a ser reivindicada desde el mismo discurso de Perón luego de 1948 cuando el líder realizó un llamado a practicar un cristianismo de “fondo” y no de “forma”. Coincidiendo con la fecha en que comienzan las fricciones con la institución religiosa, Perón convocó a sus seguidores a valorar más que las prácticas sacramentalistas, los hechos concretos que mejoraran las condiciones de vida de los trabajadores. La Iglesia oficial observó con preocupación este planteo, más aún cuando se construía un nuevo panteón de santos populares, entre los cuales se encontraba Evita y el mismo Perón.

Hernán Benítez, como ha sido mencionado, fue una figura clave en la conformación de este cristianismo peronista. Desde joven, la relación de Benítez con la jerarquía eclesiástica había sido conflictiva. El desencuentro se hizo explícito, cuando el cura expresó públicamente su rechazo por las prácticas piadosas de las clases altas, caracterizándolo como un “cristianismo burgués” que se contraponía con el cristianismo del pueblo peronista. Desde una fuerte intransigencia religiosa, no sólo denunciaba a los sectores acomodados, sino también a los propios peronistas que habían caído en el “relajamiento moral”.

⁷ Existen datos encontrados en la cantidad de muertos, este es el número oficial, pero diversos periodistas de la época afirmaron que el número ascendía a 2000 (Galasso, 2010).

El golpe de Estado de 1955 y la caída del gobierno de J.D. Perón, modificó nuevamente las relaciones entre el mundo católico y el peronismo, ahora convertido en movimiento proscrito (1955-1973). Pero, bajo dictaduras, proscripción y gobiernos antipopulares, con el correr de los años, amplios sectores de las clases medias se peronizaron. En los años sesenta, el surgimiento de la Iglesia renovadora, los cambios acontecidos en el CVII, la prédica de la opción de los pobres, generó en la Argentina que muchos militantes católicos se sintieran cada vez más atraídos por el movimiento de masas proscrito. Inclusive, cuadros dirigentes de la juventud del PDC militantes, se pasaron a las filas del peronismo.

2.2 Aires de cambio en la Iglesia católica: la opción por los pobres y el horizonte de la liberación

La corriente renovadora se fue gestando en la Argentina luego del golpe cívico militar al gobierno de Juan D. Perón, en 1955. Los seminarios de Villa Devoto⁸ y de La Plata⁹ fueron pioneros en este proceso, ya que lentamente, introdujeron lecturas novedosas de teólogos tales como el jesuita Teilhard de Charden y otros autores del pensamiento católico francés. Los seminarios, además de haber sido instituciones de formación, fueron espacios de socialización en los cuales los futuros sacerdotes compartieron no sólo el estudio, sino también prácticas pastorales renovadoras. Recuerda Domingo Bresci, que en el verano de 1962 algunos sacerdotes (Galli, Ricciardelli, Montenegro) estuvieron en la parroquia de Miguel Ramondetti y junto a él, trabajaron en una fábrica. Allí debatían no sólo sobre religión, sino también de política, ya que algunos eran defensores del peronismo (Galli)¹⁰ y otros de izquierda socialista no peronista (Ramondetti).

Por otro lado, ambos seminarios impulsaron los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT), coordinados por José Luis Llorens, experiencia que vivieron miles de

⁸ Bajo el rectorado de Eduardo Pironio se incorporaron docentes como Lucio Gera, Rafael Tello, Pedro Geltman, Jorge Mejía y Miguel Mascialino.

⁹ En el Seminario de La Plata se destacaron los profesores Jerónimo Podestá, Eduardo Pironio y Antonio Quarracino.

¹⁰ En este contexto, la participación política de los seminaristas fue en aumento. En 1963 por ejemplo, Galli contactó a Jorge Rulli, encargado de la formación de las FAP en Buenos Aires, con el profesor Mascialino. A partir de este vínculo, muchos jóvenes conducidos por Galli comenzaron a trabajar en las villas, pero hacia 1968 Monseñor Cagianno decidió que iría a vivir a San Nicolás, provincia de Buenos Aires.

jóvenes que luego optaron por el trabajo en villas, barrios, en las ligas agrarias o en las fábricas. Además, se vincularon con la Juventud Universitaria Católica (JUC), con una parte de la Acción Católica y la Juventud Obrera Católica (JOC), que a partir de 1963 se acercó lentamente a la Confederación General de Trabajo (CGT). En la misma época, el obispo de Avellaneda monseñor Emilio Di Pasquo impulsó la formación de la Asociación Misionera Argentina (AMA) que dio un nuevo empuje a la participación laica en la acción social en las provincias del interior argentino (Santa Fe, San Luis y Chaco).

Esta renovación también estaba operando en el resto de América Latina, donde habían producido algunos hechos que evidenciaban las transformaciones acontecidas en el seno de la Iglesia católica. Tal es el caso de la creación del Consejo Episcopal de América Latina (CELAM-1955) en el marco de la *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* en Río de Janeiro; y el desarrollo de la pastoral de Hélder Câmara y Manuel Larrain. Hacia los años cincuenta, en el continente existía un importante empuje misionero, pero una exigua producción teológica.

En este contexto, se produjo desde el Vaticano la convocatoria a un nuevo Concilio, anunciada el 25 de enero de 1959 por el Pontífice Juan XXIII (Ángelo Roncalli). El objetivo era reunir a los obispos del mundo para revisar y reformar la Iglesia “hacia adentro y hacia fuera” (Bresci, 1999: 20). En sus Encíclicas *Mater et Magistra*¹¹ (1961) y *Pacem in Terris* (1963) Juan XXIII expresó una fuerte apertura hacia las problemáticas sociales y denunció la pobreza y el subdesarrollo. Además, destacó la necesidad de progreso social, la participación de los trabajadores en la propiedad y en la gestión de las empresas; condenó el enriquecimiento, el consumismo y la explotación. La advertencia a nuevas formas de colonialismo fue otra de las ideas presentes en estos documentos. Por otro lado, afirmaba la importancia del apostolado como parte integrante de la vida del cristiano. En estos documentos ya se encontraban presentes algunos de los preceptos que luego serían desarrollados por la TL tal como la advertencia que se realizaba a los países desarrollados a los que se convocaba a respetar la forma de vida de los pueblos subdesarrollados. Si bien no se refería al concepto liberación, aparecía el concepto de dependencia y dominación.

¹¹ En este documento se definía que “el apostolado social integra el apostolado de la Iglesia; la acción social es parte integrante de la vida del cristiano, así como la doctrina social cristiana lo es de la concepción cristiana de la vida”. Bien sabemos cómo en estos últimos años ha ido difundándose y madurando cada vez más la conciencia del deber de ayudar a las naciones con más dificultades, para que logren con más facilidad el desarrollo económico y el progreso social...” (Art.144).

El encuentro conciliar propuesto por el Papa se realizó finalmente bajo el nombre de Concilio Vaticano Segundo (CVII)¹² entre 1962 y 1965. Tal como afirma Smith, se propuso dialogar con el mundo moderno y sus conquistas: la libertad (conciencia, religión, pensamiento), la autonomía de las realidades humanas, la unidad de la historia humana, el desafío de las otras iglesias y religiones, el diálogo y el pluralismo y la secularidad. El CVII es considerado por Levine como una oportunidad de la Iglesia para “replantearse la naturaleza de la Iglesia en el mundo y la relación que debería existir entre ambos” (Levine, 2011). En este sentido, buscó avanzar hacia un proceso de secularización y reparar el desfasaje existente con la modernidad, “propiciando una reforma interna que diera cuenta de la búsqueda de una nueva modalidad entre Iglesia y Estado moderno” (Touris, 2012: 110).

En cuanto a los documentos elaborados por el CVII cabe destacar la importancia de los planteos de la constitución dogmática *Lumen Gentium* (1964) donde se reafirmó a la Iglesia como sacramento de salvación definiendo a la misma como el “pueblo de Dios”, una comunidad de hombres orientada al servicio de Dios. En este marco, los laicos recibieron un llamado a convertirse en protagonistas de sus comunidades. Por otro lado, generó también, tal como analiza Gustavo Morello, una renovación litúrgica que implicó resaltar su carácter comunitario y popular (Morello, 2007: 64).

Poco tiempo después, Paulo VI (1963-1978) profundizó los postulados de Juan XXIII. En 1965 dio a conocer la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, donde reafirmó la necesidad de la apertura al mundo buscando superar la histórica dicotomía natural – sobrenatural desde un planteo distinto en torno a la cuestión de la “encarnación”. También, planteaba la necesidad de la “opción preferencial por los pobres”. En dicho documento, por ejemplo, se sentaba la posición sobre la relación de los fieles con los ateos. En él se afirmaba que “todos los hombres creyentes y no creyentes deben colaborar en la edificación del mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un producente y sincero diálogo”. En este marco, el Vaticano recibió en 1966 al ministro de Relaciones Exteriores de la URSS, Andrei Gromyko y al año siguiente al Presidente Nikolai Podgorny. El diálogo propuesto con el marxismo, tuvo repercusión en particular en América Latina y en otras

¹² Ver; Smith, 1994; Berryman, 1989.

regiones del tercer mundo donde gran parte de la juventud se acercaba a la izquierda, pero bajo otros influjos ideológicos.

Si bien la participación de los obispos latinoamericanos en el CVII no fue destacada, incluso se la llegó a llamar la “Iglesia del silencio”, las discusiones dadas en el marco del Concilio tuvieron gran influencia en los asistentes. Smith recoge el testimonio del arzobispo Marcos McGrath quien recordaba:

En el transcurso del Concilio los obispos latinoamericanos nos hicimos conscientes de la presencia mutua y tomamos conciencia de América Latina como entidad propia. Los seiscientos obispos que estábamos allí descubrimos que todos veníamos del mismo lugar. Eso fue muy importante. El Concilio resultó ser tan educativo como integrativo (Smith, 1994: 135).

Una vez publicados y difundidos los documentos conciliares citados, el Episcopado latinoamericano comenzó un proceso de difusión y reflexión de los mismos, que permitió una recepción creativa, que no se limitó a intentar cumplir los preceptos dados, sino que los leyó desde la realidad del continente. El CVII fue motor de debates y procesos de renovación existentes desde hacía al menos diez años, y que tuvo una influencia mayor que la Conferencia Episcopal de Medellín (1968). Tal como afirma Smith: “a los católicos seculares latinoamericanos que ya habían comenzado a experimentar con proyectos pastorales progresistas y actividades sociales innovadoras, el Vaticano Segundo les prestó un respaldo inequívoco” (Smith, 1994: 137). Por otro lado, afirma Morello que “la teología europea ansiaba re-encontrarse con las grandes mayorías, cuando en América Latina las masas populares ya ocupaban un lugar prioritario en el ámbito de la Iglesia” (Morello, 2007: 64). Esta situación generó que el nivel de debate, reflexión y movilización generado alrededor de dichos documentos fuese muy amplio.

Esta renovación se expresó en la región mediante una fuerte creatividad teológica. A diferencia de la década anterior, proliferaron estudios sobre temáticas diversas. Se comenzaron a realizar reuniones y a abrir espacios donde se buscaban experiencias eclesiales novedosas que tenían como pilar al *pobre* y como interrogante la búsqueda de nuevas formas de caridad. En la reunión X de la CELAM realizada en Mar del Plata en 1966, H. Càmara afirmó: “La meta por alcanzar es la de un ser humano libre y consciente, en una progresiva liberación de mil servidumbres, para que pueda crecer su libertad

fundamental: ser libre hasta poder liberarse de sí mismo y poder darse a los demás” (Càmara, X Conferencia Episcopal, Mar del Plata, 1966).

Los canales en los cuales se expresó esta creciente participación en la Argentina fueron diversos, tanto para los laicos como para los religiosos, religiosas y clero secular. Por un lado, en 1966 se fundó la COEPAL¹³ (Comisión Episcopal de Pastoral, 1966-1973). Entre las figuras que se acercaron a este espacio figuran Rafael Tello (profesor de la Facultad de Teología de Buenos Aires), Justino O’Farrel (sacerdote diocesano), Guillermo Sáenz (sacerdote diocesano), Gerardo Farrell (especialista de Doctrina Social de la Iglesia), Juan Bautista Capellaro (Movimiento Mundo Mejor), Fernando Boasso (Centro de Investigación y Acción Social), Alberto Sily (Centro de Investigación y Acción Social), Mateo Perdía (pasionista), Aída López, Laura Renard y Esther Sastre (religiosa del Sagrado Corazón); también la COEPAL estaba integrada por varios obispos entre los que se encontraban Manuel Marengo, Vicente Zaspe y Enrique Angelelli. Este grupo tuvo gran importancia porque ejerció una fuerte influencia teológica en el movimiento tercermundista en general y constituyó además un espacio donde se congregaron teólogos, obispos, religiosas, religiosos y clero secular.

En este contexto, el Obispo de Avellaneda Podesta promovió la realización de un encuentro en Quilmes, en junio 1965, - “pequeño Concilio” tal como se lo llamó- donde congregó a más de ochenta sacerdotes que tenían como consigna la “opción por los pobres”. En este encuentro, se reunieron sacerdotes de Capital Federal, Gran Buenos Aires, La Plata, San Nicolás, Mercedes, Nueve de julio, Azul y Mar del Plata. Allí se evidenció las tensiones en el seno de la Iglesia católica argentina ya que, entre los conflictos planteados, se explicitó la desigualdad por la forma de vida y los privilegios recibidos por algunos sacerdotes. Así también, se destacó la importancia de que el sacerdote pudiese trabajar y proveerse de sus propios medios de vida:

Se constata que hay formas de vida de los sacerdotes que están en crisis. Entre ellas se destacan la pobreza y el celibato (...) Dentro de la comunidad misma se reacciona no sólo por las injusticias y desigualdades entre hermanos que viven la misma función y ubicación en la comunidad, sino también por la conciencia cada vez más arraigada de que el cristiano –sacerdote como hombre entre hombres debería ganarse el sustento

¹³ Cabe aclarar que este espacio será central, como será explicado en el capítulo 3, en la construcción de la Teología del Pueblo, en articular su potencia se vincula porque es espacio de encuentro de diversos actores socioreligiosos, tales como religiosa/os, laico/as y sacerdotes.

con su trabajo. Gen el caso justo, de sacerdotes sustentados por las comunidades a las que sirven, no se ve por qué deban existir diferencias y privilegios conocidos por todos: ¡sacerdotes de ‘asfalto’ y sacerdotes del ‘barro’, de primera categoría o de tercera! (Quilmes, 1965).

Al poco tiempo, en 1966, en Chapadmalal, se realizó un nuevo encuentro donde participaron setenta sacerdotes. Los documentos finales estuvieron a cargo de Lucio Gera, profesor del Seminario de Villa Devoto y el jesuita Alberto Sily, director del Centro de *La Iglesia y el proceso histórico argentino*. También participaron Justino O’Farrel y laicos como José Miguens y Francisco Suárez. Este proceso se profundizó luego de la publicación de Pablo VI de la Encíclica *Populorum Progressio* (PP, 1967), luego de la cual se publicó el *Mensaje a los pueblos del Tercer Mundo*, impulsado por Hélder Câmara y firmado por 18 obispos de América Latina, Asia y África¹⁴. En este último, se denunciaba la situación de explotación y dominación de sus pueblos, se responsabilizaba a los países industrializados de esta realidad y se convocaba a la lucha por la liberación de los pueblos oprimidos. Este mensaje llegó al clero argentino y provocó la reunión de sacerdotes identificados con estas ideas que convergieron en la creación del Movimiento de Sacerdotes Para el Tercer Mundo (MSTM) en 1967.

Este espacio que se institucionalizó el 1.º y 2 de mayo de 1968, cuando se realizó el Primer Encuentro del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo¹⁵. Allí, se escribió un informe sobre la violencia que fue enviado al encuentro de obispos en Medellín. En el mismo, se analizaba las causas de la misma en América Latina, denunciando el hambre, desamparo y subdesarrollo como formas de la misma. También se denunciaba la complicidad de parte de la jerarquía de la Iglesia católica con los regímenes gubernamentales antipopulares. En este primogénito documento, pueden observarse

¹⁴ Cabe destacar como un antecedente que explica el accionar de los integrantes del episcopado, que pocos días antes de que terminara el CVII cerca de cuarenta padres conciliares –muchos latinoamericanos, en particular brasileños– firmaron el llamado “Pacto de las Catacumbas” (Domitila, 16 de noviembre de 1965). En el mismo, convocan a los “hermanos en el episcopado” a llevar una “vida de pobreza” y a ser una Iglesia “servidora y pobre” y a “rechazar todos los símbolos o privilegios de poder y a colocar a los pobres en el centro de su ministerio pastoral”.

¹⁵ Asistieron 21 sacerdotes de diferentes puntos del país. En cuanto a la estructura de gestión, se designó a un secretario general, Miguel Ramondetti y tres secretarios nacionales (Héctor Botán, Rodolfo Ricciardelli y Jorge Vernazza, los tres trabajaban en las villas de Capital Federal), coordinadores regionales y responsables zonales. Con este esquema, el movimiento comenzó a funcionar y convocar a otros sacerdotes. En el encuentro, además, se definió publicar un boletín, llamado “Enlace” y se designó a Alberto Carbone como responsable del mismo.

algunas de las características ideológicas fundamentales del movimiento: la violencia era concebida como “violencia estructural”, así también como la centralidad que tenía la cuestión de la dependencia en sus análisis políticos, sociales y económicos, y el llamamiento a la lucha por la liberación¹⁶.

Según José Pablo Martín (2010) dentro del Movimiento pueden identificarse -por lo menos- tres vertientes: los que adherían al peronismo desde la tradición nacional – popular; los que apoyaban al peronismo desde una postura revolucionaria; los que consideraban al peronismo un freno de la revolución; y los que se oponían al peronismo por buscar mantenerse en el ámbito religioso. En los dos primeros años de funcionamiento, el MSTM había declarado su adhesión al socialismo (entendido este como socialismo nacional), pero en el Tercer Encuentro Nacional en Santa Fe, en 1970, la mayoría se inclinó por el peronismo, tal como lo expresaron en el comunicado final. De esta manera, se hizo pública la adhesión al movimiento peronista, donde en sus fundamentos giran en torno a que el “pueblo” era peronista, por lo tanto, era aquel el espacio político desde el cual participar.

En ese contexto, se realizó la mencionada Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) donde se denunció la situación de pobreza y presión en América Latina a la que se califica como “violencia institucionalizada”. Su consigna fue: “La Iglesia del Concilio a la luz de la actual transformación de América Latina”. Convocó a los cristianos al compromiso político y social para la transformación de esta situación y anunció que la opción por el evangelio debía ser una opción por los pobres y por el pueblo oprimido, sujeto de su evangelización y liberación. Su novedad consistió en la centralidad que le otorgó a la realidad social del pobre originando una nueva concepción pastoral. En

¹⁶ Este documento fue firmado por 400 sacerdotes (Seisdedos, 1999: 59-62). Una vez conformado, el MSTM incluyó al 9 % del clero argentino. La edad de los integrantes oscilaba entre los 30 y 40 años. El Movimiento se caracterizó por tener una orgánica flexible, no había una estructura jerárquica definida; cada regional actuaba de manera autónoma, y sólo en los encuentros nacionales se fijaban posiciones conjuntas. Por otra parte, contaban con recursos limitados y las finanzas se manejaban de manera informal, lo que no beneficiaba la creación de una orgánica que permitiera el intercambio permanente. Si bien estas circunstancias no generaron conflictos internos bajo la dictadura (1966-1973) que unía las acciones de todos los integrantes, los mismos aparecerían cuando la coyuntura política cambiara, en particular, luego del retorno de Perón, donde los diferentes posicionamientos políticos se encontraban íntimamente vinculados a la pertenencia regional (Martín, 2010).

las conclusiones de Medellín se establecieron los lineamientos generales que guiaron la reflexión política, teológica y pastoral del liberacionismo católico. Se afirmaba:

América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva... (Documentos de Medellín, 1968: 1).

También denunciaba las estructuras del sistema capitalista liberal mostrando el acercamiento hacia posturas socialistas del Episcopado latinoamericano, que después se expresaría en la reflexión teológica y en la praxis de amplios sectores del cristianismo. Frente a esta situación se realizaba una exhortación explícita a la lucha por la liberación al cual están convocados los cristianos: "...No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables..." (Documentos de Medellín, 1968: 3). Como forma de lucha, se reivindicaban las formas de organización popular tales como los sindicatos y las organizaciones campesinas; también le otorgaba un rol fundamental de la Iglesia en la formación de la conciencia política: "La carencia de una conciencia política en nuestros países hace imprescindible la acción educadora de la Iglesia, con objeto de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la Nación como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad, en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad..." (Documentos de Medellín, 1968: 16).

En los años sesenta y setenta se desarrolló el debate de quién era el pobre y qué era la pobreza. El Episcopado Latinoamericano no fue indiferente ante el mismo y realizó un llamado a atender "un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (Documentos de Medellín, 1968: 66). Convocaban desde esa posición, a la tarea pastoral: "La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo" (Documentos de Medellín, 1968: 71).

En cada país esta propuesta pastoral y teológica adoptó una expresión política distinta, en algunos casos se constituyeron partidos políticos o en otros, los cristianos adhirieron a movimientos populares ya existentes; también hubo un fuerte acercamiento a

los movimientos guerrilleros; compartían la fe y militancia vinculada al trabajo social territorial en el marco de diversas agrupaciones católicas¹⁷.

2.3 La Teología de la Liberación en América Latina

La reflexión sobre la práctica pastoral se articuló con la lectura de autores europeos de la teología posconciliar. Gran cantidad de sacerdotes jóvenes estudiaron en Europa teología y Ciencias Sociales en universidades tales como la de París, Lovaina, Estrasburgo, Innsbruck, Iowa y Princeton. Allí, se vincularon con la obra de teólogos tales como Congar, de Lubac, Schillebeeckx, Kung, Metz y Pannenberg.

En este sentido, Juan Carlos Scannone identifica tres etapas en el desarrollo de la TL. Por un lado, su gestación (1960-1968) luego la etapa de su creación (1968-1971) y, por último, la sedimentación (posterior a 1972). En la primera etapa, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Lucio Gera y Joseph Comblin habían comenzado a producir textos teológicos de tinte renovador¹⁸. En este marco, en 1964 se realizó un encuentro de teólogos en Petropolis (Brasil) donde sus participantes se propusieron estudiar teológicamente la realidad latinoamericana y para esto generaron una agenda de encuentros sistemáticos. A partir de la definición de los tópicos de estudio Comblin trabajó sobre la Teología del Desarrollo y Richard Shaull (protestante) sobre la Teología de la Revolución.

Más allá de estos antecedentes, la formulación teórica inaugural de la TL ocurrió en diciembre de 1971, con el libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. El mismo, cristalizó las búsquedas y los esfuerzos teológicos de los años sesentas y constituyó un hito ya que sistematizó una nueva manera de pensar y hacer teología. El libro *Teología de la Liberación* fue el comienzo de una reflexión sistematizada de las problemáticas sociales a la luz del evangelio y la realidad regional. Esta obra parte de una pregunta central: “Hablar de una TL es buscar una respuesta al interrogante: ¿qué

¹⁷ A partir de esta propuesta pastoral, en cada uno de los países el catolicismo liberacionista adoptó diferentes formas de organización. En Chile, Cristianos para el Socialismo; en el norte brasileño Helder Cámara, obispo de Olinda Recife; Marcos McGrath en Panamá; Leónidas Proaño y Muñoz Vega de Ecuador; Landázuri Ricketts en Perú; Raúl Silva de Chile; Méndez Arceo de México; Eduardo Pironio y Enrique Angelelli y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina, son algunos de los referentes de la Iglesia renovadora. La presencia de representantes de la jerarquía eclesial, más allá de su importancia numérica, reside en que funcionaron como agentes legitimadores de las prácticas de amplios grupos de católico seglares que ya habían comenzado a tener una praxis progresista.

¹⁸ Cabe destacar que ocurría lo propio entre los protestantes donde surgió la figura de Rubén Alves.

relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?” (Gutiérrez, 1971: 73). En este marco, se redefinió el modo de hacer teología ya que se planteó que la misma consistía en la “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra” (Gutiérrez, 1971:38), lo cual brindaba una nueva perspectiva hermenéutica. Esta obra se propuso un enorme desafío: por un lado, buscaba revolucionar la teología y la práctica pastoral, entendiendo que era un aporte a la sistematización y reflexión del camino ya recorrido por el cristianismo renovador; pero a su vez, buscaba insertar sus postulados en la tradición teológica católica, condición necesaria para ser aceptada por la institución milenaria. En mayo del mismo año se publicó el libro de Hugo Hassmann, *Opresión y liberación. Desafío del cristiano*; y en 1972 se lanzó en Brasil *Jesucristo Liberador*, de Leonardo Boff. La obra de Juan Luis Segundo también realizó un aporte en este proceso, tal como la compilación de sus conferencias publicada en *Masas y Minorías en la Dialéctica divina de la Liberación* (1973) al igual que los escritos de Pablo Richard, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista* (1975).

Cabe aclarar que la TL, al igual que el conjunto del PNL, no es una corriente homogénea. A pesar de esto, las diferentes vertientes comparten ciertos preceptos e ideas. Para todos estos autores, el punto de partida de la reflexión teológica era la realidad social, caracterizada por la injusticia y la situación de miseria de los pueblos latinoamericanos, a quien se definía como “oprimidos” y desde ellos se proponía redefinir la fe cristiana. En este sentido, el objetivo planteado era la liberación del pueblo, pero ¿cómo definían la liberación los teólogos de esta corriente? Entendían que la liberación era espiritual pero también cultural, social, económica y política. La TL proponía que la revelación de Dios no debía buscarse en la jerarquía eclesial sino en el *pueblo pobre*. Las acciones debían ser comunitarias y de compromiso con las mayorías oprimidas a partir de lo que se denominó la “pastoral profética”. No se trataba sólo de la reflexión teológica, sino que implicaba la acción directa sobre la realidad. Esta concepción permitió la conformación de ámbitos de sociabilidad a partir de los cuales se conformó un amplio movimiento de acción política y militancia social, que excedía la producción teórica teológica, movimiento al que M. Löwy (1999), como ha sido mencionado, denominó “liberacionismo”.

Por otro lado, la TL proponía la relectura de la Biblia desde los pobres, tal como puede observarse, por ejemplo, en el método de Carlos Mesters y la elaboración de los

folletos populares. Se estudiaba en particular la Historia de la Iglesia, la temática de los pobres y la justicia y una nueva cristología que pone el énfasis en la praxis histórica de Jesús. La espiritualidad y el método teológico tenían para esta corriente, una dimensión concientizadora y politizadora. El mundo era el lugar del hombre para su realización y la fraternidad.

En cuanto al método de estudio, los teólogos rechazaban el estructural funcionalismo y adhirieron mayoritariamente, al método dialéctico de la tradición marxista. Diferenciándose de la postura materialista y atea de esta corriente, buscaron en la misma, herramientas de análisis tales como tomar como punto de partida el estudio de la lucha de clases. En palabras de Boff: “Bajo ningún concepto el marxismo es la fuerza motriz, la base o la inspiración para la teología de la liberación. Lo es la fe cristiana... El marxismo es una cuestión secundaria, periférica. En los casos en que se utiliza, se utiliza sólo parcial o instrumentalmente” (Boff, 1986:22). Estos posicionamientos habilitaron diálogos entre marxistas-cristianos en diferentes países latinoamericanos, donde militantes de ambas corrientes confluyeron en la reflexión y muchas veces también en la acción política.

Ahora bien, más allá de este marco común, como ha sido mencionado, se fueron conformando distintas corrientes. Scannone propone agruparlas en cuatro grandes líneas. La primera, la denomina *Teología desde la praxis pastoral de la Iglesia*: la liberación se concibe desde un carácter integral y evangélico, adopta la óptica de la jerarquía y se caracteriza por no recurrir a mediaciones socioanalíticas sino ético-antropológicas. La segunda corriente es la llamada *Teología de la praxis de los grupos revolucionarios*: espacios radicalizados, comprometidos políticamente que adoptan el análisis marxista como método (no así en su dimensión filosófica). La tercera, denominada *Teología desde la praxis histórica*: es radical en sus planteos, pero propone ser fiel a la tradición teológica e impulsa la organización comunitaria de base. Por último, la cuarta corriente es la *Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos*: esta, a diferencia de la anterior, define al pueblo no por su carácter clasista sino por su dimensión histórico-cultural, “pueblo es para ella el sujeto comunitario de una historia y de una cultura...” (Scannone, 1987: 63). Según este autor, la Teología del Pueblo surgida en la Argentina en los años `60 y `70 forma parte de esta última corriente, análisis que será retomado en el capítulo 3.

Capítulo 2

La conformación de la constelación tercermundista en la Argentina

¿Qué es glorificar a Dios? No es ponerles veinticinco velas a los santos. No. Sí ayudar a que un hombre sea más hombre. Si yo a este hombre lo ayudo a leer y escribir, glorifico a Dios, porque lo ayudo a crecer como hombre. Ayudar al hombre a ponerse de pie. No pararlo. Él solo se tiene que poner de pie. Ayudarlo a ayudarse. Por eso, como movimiento, los Sacerdotes del Tercer Mundo propugnamos el socialismo en la Argentina como único sistema en el cual se pueden dar relaciones de fraternidad entre los hombres. Que cesen las relaciones de dominación para que haya relaciones de fraternidad. Un socialismo que responda a nuestras auténticas tradiciones argentinas, que sea cristiano, un socialismo con rostro humano, que respete la libertad del hombre¹⁹.

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 una situación y víctimas de las secuelas del hambre, analfabetismo, inseguridad, marginación, etc. Realidad que se dado en llamar del tercer mundo. Por esos mismos pueblos, en la hora actual, se movilizan para romper viejas ataduras. Se gesta en ellos un innegable proceso de liberación que exige un cambio rápido y radical de todas sus estructuras...²⁰.

3.1 Origen y conformación de la “constelación tercermundista”

El surgimiento del liberacionismo católico se produjo en el marco de la conformación del catolicismo tercermundista postconciliar. El mismo, en la Argentina, se definió no sólo tercermundista sino también, ampliamente peronista. En la conformación de esta constelación participaron laicos, clero secular, religiosos y religiosas que compartían un conjunto de ideas y principios que se traducían en diversas prácticas sociales de inserción entre los sectores vulnerables, tanto en ámbitos rurales como urbanos.

En primer lugar, debemos aclarar de dónde proviene la categoría “tercer mundo”, surgida en el marco de la Guerra Fría para denominar a aquellas regiones donde emergían movimientos políticos antiimperialistas que denunciaban tanto el expansionismo soviético como el norteamericano. La definición de esta categoría varía según el autor y la corriente ideológica. En un principio, fue acuñado por Alfred Sauvy, economista francés, para nombrar a los países que no estaban alineados con ninguno de los dos bloques enfrentados.

19 Carlos Mugica, *Peronismo y Cristianismo*, 1973.

20 Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Nuestras coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969.

En la década de sesenta, con el surgimiento de la Teoría de la Dependencia²¹, esta categoría se asemejó a la denominación de “países periféricos” y se comenzó a utilizar como adjetivo para definir a aquellos grupos que intentaban combatir toda forma de imperialismo, de allí la derivación del vocablo “tercermundistas”.

En la Argentina, el movimiento católico autodefinido como tercermundista tuvo la particularidad que se conformó y organizó en un Movimiento de Sacerdotes que, como ha sido mencionado, buscó influenciar en la vida política nacional. A diferencia de otros países, aquí el clero secular de diferentes regiones del país se congregó alrededor de una estructura orgánica que a pesar de ser flexible y heterogénea permitió un accionar colectivo anclado en la TL y en la TP. Alrededor de ellos, se conformó una red de intercambio y sociabilidad a la cual se acercaron gran cantidad de jóvenes laico/as.

Junto a los sacerdotes tercermundistas (ST), religiosos y religiosas que conformaron estos espacios de renovación, emergió en el campo de la militancia un nuevo sujeto político conocido como la “juventud”²². Parte de la misma canalizó su militancia a partir de la participación en diversos espacios de la Iglesia católica, y en particular a partir del acercamiento a los ST. Muchos de estos jóvenes participaban activamente de diversos espacios eclesiales, ya sea de las actividades parroquiales, de la Acción Católica

²¹ Entre las décadas de 1950 y 1970 se gestó una corriente denominada Teoría de la dependencia que definió al Tercer Mundo como la periferia, “la especificidad histórica de la situación de subdesarrollo nace precisamente de la relación entre sociedades “periféricas” y “centrales” [...] En todo caso, la situación e subdesarrollo se produjo históricamente cuando la expansión del capitalismo comercial y luego del capitalismo industrial vinculó a un mismo mercado de economías que, además de presentar grados diversos de diferenciación del sistema productivo, pasaron a ocupar posiciones distintas en la estructura global del sistema capitalista...” (Cardoso, Faletto, 1969: 22-23). Según esta teoría, el desarrollo económico de los países centrales respondía a la lógica de explotación de los países periféricos. Por otro lado, planteaba que la lucha dialéctica obreros – capitalistas había mermado en los países centrales, porque la clase obrera se había convertido en cómplice de este sistema. La nueva lucha dialéctica era ahora, imperialismo - nación. Por eso la “cuestión nacional” y la lucha por la “liberación nacional” era primordial. La dependencia era entendida como fenómeno estructural del capitalismo, como parte constitutiva del mismo. La lucha por la liberación nacional era también una lucha anti-capitalista. Desde esta postura, se considera parte del Tercer Mundo a todos los países dependientes formalmente libres, pero económicamente colonias.

²² Este grupo etario modifica su autopercepción y su lugar social a partir de la redefinición en cuanto a su rol dentro de la sociedad y cuál debía ser su participación en la vida política. Esta irrupción no sólo se generó en los países en vías de desarrollo, sino también en Estados Unidos y Europa. Hobsbawm afirma: “La nueva «autonomía» de la juventud como estrato social independiente quedó simbolizada por un fenómeno que, a esta escala, no tenía seguramente parangón desde la época del romanticismo: el héroe cuya vida y juventud acababan al mismo tiempo. Esta figura, cuyo precedente en los años cincuenta fue la estrella de cine James Dean, era corriente, tal vez incluso el ideal típico, dentro de lo que se convirtió en la manifestación cultural característica de la juventud: la música rock. Buddy Holly, Janis Joplin, Brian Jones de los Rolling Stones, Bob Marley, Jimmy Hendrix y una serie de divinidades populares cayeron víctimas de un estilo de vida ideado para morir pronto” (Hobsbawm, 1999: 327).

Argentina, de la JUC, entre otros. Cabe preguntarse, ¿por qué se produjo el desplazamiento de los mismos de ámbitos de militancia religiosa (bajo la conducción y acompañamiento de los ST) a diversas agrupaciones políticas, que se vincularían luego, mayoritariamente a la Tendencia Revolucionaria? Debemos considerar en principio, dos factores. Por un lado, el CVII en el marco de su reforma centralizadora, disminuyó la autonomía parroquial, lo cual provocó la búsqueda de nuevos espacios de acción pastoral (urbanos y rurales) como pudieron ser las capillas que se comenzaron a crear en las villas miseria de las grandes ciudades. Por otro lado, luego del golpe de estado de Onganía (1966) y la intervención de las Universidades²³, gran cantidad de jóvenes vieron vedados espacios de participación estudiantil. En este sentido, Pontoriero sostiene la hipótesis de que el cierre de diversos canales institucionales impulsó a los jóvenes a participar de otros espacios religiosos con prácticas políticas. Recordemos aquí lo planteado por Galasso en cuanto a la frustración de los sectores medios con la experiencia política de Frondizi, Illia y la crítica al conjunto del sistema político emergido luego de 1966 (Galasso, 2011).

Avancemos hacia una caracterización ideológica de estos grupos, donde la cuestión generacional fue un factor determinante. Si bien en su mayoría adhirieron al peronismo, lo hicieron desde un acercamiento a la denominada Nueva Izquierda Latinoamericana²⁴ (NI), que se diferenció de la izquierda tradicional formada a fines del siglo XIX y principios del XX. El nuevo movimiento político, se caracterizó por la incorporación de enfoques que le permitió combinar una crítica al estalinismo²⁵ -poco antes dominante dentro del marxismo en América Latina-, con la lectura de nuevos referentes teóricos, como el caso de Antonio Gramsci, Jean Paul Sartre y Frantz Fanon. La experiencia del maoísmo en China y las luchas anticolonialistas en Vietnam, Corea y Argelia, y en particular la Revolución Cubana (1959), fueron otras fuentes de reflexión que llevaron a estos movimientos heterogéneos, a repensar las revoluciones en el mundo periférico, tal como los definía la Teoría de la Dependencia. Aquellos que se acercaban a esta NI –desde diferentes experiencias e identidades culturales, sociales y políticas como el marxismo o el cristianismo- compartían

²³ Ver: Lanusse, 2010.

²⁴ Ver: Terán, 2013; Altamirano, 2011; Tortti, Chama, Celentano, 2014.

²⁵ Se entiende por estalinismo por la corriente política iniciada luego de la llegada al poder de Joseph Stalin a la Unión de Repúblicas Soviéticas en 1922. Su hegemonía continuó hasta 1952 y se caracterizó por la aplicación de la doctrina del “Socialismo en un solo país”, a partir de la cual dictaba las directivas y políticas a seguir por los PC del resto del mundo.

cierto “humanismo”, es decir, una concepción moderna del sujeto como portador y árbitro de sus propios significados y sus prácticas.

Dentro de las características compartidas por esta nueva corriente, se encontraba la utilización de las categorías de lo “nacional-popular”, que incluía la propuesta de implantar un “socialismo nacional”, entendido éste como latinoamericano. En el caso argentino, las construcciones de estas categorías se vinculan en gran medida a una corriente del pensamiento peronista, tal como lo indica la obra de J. Hernández Arregui, J. W. Cooke; pero también des la tradición de la izquierda nacional, que tuvo fuerte influencia ideológica en esta nueva corriente, tal como la obra de J. Abelardo Ramos.

Otro punto de coincidencia que lo diferenció de la izquierda tradicional fue la creencia en la lucha armada para la toma del poder, mediante la organización de las guerrillas urbanas o rurales. En este sentido, la obra de Ernesto *Che* Guevara tuvo fuerte influencia a partir de la teoría del foco²⁶. La promulgación de la encíclica PP ya citada, permitió que muchos católicos encontraran en ella, los fundamentos para el ejercicio de la violencia “de abajo” que consideraban “justa”. En el documento papal se afirmaba:

cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, y también toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana. Sin embargo, como es sabido, las insurrecciones y las revoluciones —salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendran nuevas injusticias, introducen nuevos desequilibrios y excitan a los hombres a nuevas ruinas. En modo alguno se puede combatir un mal real si ha de ser a costa de males aún mayores... (Pablo VI, *Encíclica Populorum Progreso*, Art. N° 30 y 31).

26 Se destaca la influencia en particular de La Guerra de Guerrillas del *Che* Guevara y del Mini-manual del guerrillero urbano de Carlos Marighella. Ernesto Guevara pensaba que en los países del tercer mundo con fuerte economía agraria, como sucedía en gran parte de América Latina, el sector campesino no sólo era de los más numerosos, sino también de los más oprimidos. El grupo guerrillero debía actuar en su concepción, como un pequeño motor con la capacidad de activar política y militarmente al motor mayor: el pueblo. El foco insurrecto debía tejer vínculos con el pueblo para generar adhesión y conciencia, y dicha tarea no era fácil. Si bien las condiciones objetivas en lo político y económico eran visibles (dictaduras y opresión), las condiciones subjetivas eran más complejas. Por un lado, demostrar y convencer que la posibilidad de cambio era real, y por otro, lidiar contra el poder ideológico enajenante que las élites dominantes y su aliado norteamericano tuviesen con la sociedad. El foco guerrillero, debía actuar como el factor que generase la reacción de los demás elementos. Para ello, la creciente interacción entre la guerrilla y el pueblo (trabajadores, sindicatos, partidos, etc.) debía ir construyéndose en el propio camino hacia la revolución.

En este marco se fue construyendo el discurso que planteaba que la “violencia estructural” o “de arriba” generaba la “violencia de abajo”, que respondía a la injusticia del sistema y, por ende, era un arma legítima de lucha en la búsqueda de la igualdad social y la recuperación de la dignidad de los pueblos. El mismo discurso que había estado presente en el documento entregado por los ST a los obispos en Medellín como ha sido explicado en el capítulo anterior.

En la encíclica PP aparecía también la noción de opresión: “verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia [...] fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofendan su dignidad humana...” (PP, art. 6). Del mismo documento emergían otros elementos de los cuales se nutriría la TL, tales como la noción de la propiedad privada: “Si la tierra está hecha para procurar a cada uno los medios de subsistencia y los instrumentos de su progreso, todo hombre tiene el derecho a encontrarse en ella lo que necesita” (PP, art. 22); la exhortación a respetar las culturas locales, la denuncia de las ideologías totalitarias, la condena al capitalismo liberal, al “imperialismo internacional del dinero” y la convocatoria urgente al compromiso social para combatir la pobreza, eran otros de los enunciados. La búsqueda del socialismo nacional o latinoamericano entonces, no parecía entrar en contradicción con estos planteos.

En este contexto, en 1967, el asesinato de Guevara conmocionó a la militancia de la región, convirtiéndolo en banderas de las luchas y profundizando el proceso de sacralización de la violencia. Tal como lo analiza Ricardo Melgar Bao (2007) esta sacralización se evidenciaba en la amplia extensión de la lectura de diversos materiales por los guerrilleros. Melgar Bao también analiza el lugar que ocupó el *Che* Guevara en el imaginario de esta izquierda, afirmando que:

Bajo esa agitada atmósfera ideológica y cultural de la segunda mitad de los años sesenta, el Che Guevara no tardó en convertirse en el icono emblemático de la nueva izquierda latinoamericana, es decir, en la imagen salvacionista del guerrero de los pobres y oprimidos, figura no muy distante de las que para otro tiempo y escenario Le Goff encuentra en las representaciones sobre el proletariado, el partido, el gran líder, como recreaciones socialistas o comunistas de una tradición utópica de larga duración (Melgar Bao, 2007: 11).

La muerte heroica se convertía en expresión del ideario de martirologio guerrillero. En ocasiones, esta concepción era parte de las temáticas de formación política de los

cuadros políticos, donde se realizaban charlas y lecturas sobre la necesidad de asumir la muerte como riesgo natural. De esta manera, el sacrificio y el martirio en pos de la lucha por la liberación de los oprimidos, generó un campo semántico afín a la tradición cristiana permitiendo no sólo un diálogo entre cristianos y marxistas, sino también la incorporación de cuadros políticos cristianos a las filas de las guerrillas latinoamericanas.

Por otro lado, Perón desde el exilio, había promovido la vinculación con estos grupos sociales y en particular, la formación de “organizaciones especiales”, como eran llamadas las organizaciones guerrilleras, funcionales a la lucha para lograr su retorno a la Argentina. En este sentido, resulta representativa la carta escrita ocasión a la muerte de Ernesto *Che* Guevara, en 1967. Perón escribió:

Ha caído en lucha, como un héroe, la figura joven más extraordinaria que ha quedado la revolución en Latinoamérica: ha muerto el comandante Ernesto Guevara. Su muerte me desgarró el alma porque era uno de los nuestros; quizá el mejor. Un ejemplo de conducta, desprendimiento, espíritu de sacrificio, renunciamento [...] Su vida, su epopeya, es el ejemplo más puro en que se deben mirar nuestros jóvenes, los jóvenes de toda América Latina [...] La hora de los pueblos ha llegado y las revoluciones nacionales en Latinoamérica son un hecho irreversible [...] Las revoluciones socialistas se tienen que realizar, no importa el sello que ella tenga (Perón, 1967, citado en Caraballos, 2011: 126).

En esta carta se observa que el mismo Perón expresaba su adhesión a muchas de las ideas que tomó la NI en general, y la peronista en particular (y como ya ha sido analizado la exaltación del sacrificio y la entrega de la vida por la revolución) ya que entendía que eran claves para profundizar la lucha contra la dictadura. En el mismo sentido, Perón realizó otras declaraciones que también alentaban la radicalización del movimiento: “si yo hubiera sido chino sería maoísta”, o “la única solución es la de liberar el país como Fidel Castro libertó al suyo” (Perón, citado en Gillespie, 1998: 65). Se fue conformando entonces, una corriente dentro del peronismo denominada “peronismo de izquierda”.

En cuanto a la relación de esta corriente con el catolicismo liberacionista hay que mencionar como caso paradigmático la conformación de la revista *CyR*, publicada entre los años 1966 y 1971. La publicación dirigida por García Ellorio, fue un espacio de confluencia del primer grupo que luego conformaría Montoneros. En esta revista, se observaba la confluencia de laicos y sacerdotes que adherían al liberacionismo. Ellorio había participado en La Habana de la Primera Conferencia de La Organización Latinoamericana de

Solidaridad (OLAS), en enero de 1966, junto a John W. Cooke, Abal Medina, Joe Baxter, Emilio Maza, entre otros. Es interesante analizar las redes de sociabilización, ya que Ellorio conoció mediante Carlos Mugica a tres de los jóvenes que luego fundarían Montoneros (Fernando Abal Medina, Carlos Ramus, Mario Firmenich). Sin embargo, cuando en 1968 se conformó el Comando Camilo Torres, Mugica se distanció del grupo por no compartir la opción de la lucha armada, actitud que tomaron la mayoría de los ST y de los curas villeros. Cabe aclarar, que no todos los que participaron de CyR tuvieron el mismo derrotero político en los años siguientes. Por el contrario, siguieron caminos en muchos casos divergentes, lo que muestra la complejidad y diversidad de recorridos dentro del catolicismo postconciliar y, creemos, refuta la hipótesis de la adhesión generalizada de los católicos liberacionistas por la lucha armada.

Otro aspecto a considerar, es el diálogo establecido entre el catolicismo liberacionista con el marxismo. Las antiguas disyuntivas entre católicos y reformistas universitarios (marxistas, liberales, radicales) eran juzgadas en este nuevo contexto, anacrónicas. Para estos grupos, nuevas problemáticas relevantes eran: la dependencia, la necesidad de un cambio de estructuras, la proscripción del peronismo; y estas preocupaciones abrían la posibilidad de diálogo con agrupaciones de diversas identidades políticas. Por otro lado, este sector de la Iglesia comenzó a dialogar con las ideas la nueva izquierda latinoamericana. Como ejemplo de este diálogo en la Argentina podemos el debate entablado entre Carlos Mugica y Fernando Nadra (Partido Comunista), en 1965.

3.2 Las villas miseria: encuentro y confluencia de diversos actores

Dentro de los ámbitos políticos y eclesiásticos analizados, consideramos que ocupa un lugar destacado la formación de los equipos que desarrollaron sus tareas en las villas miseria de la ciudad de Buenos Aires ya que allí se conformó un espacio fuertemente identificado con la TP. A fin de comprender cómo se produce este proceso, desarrollaremos cómo fue la construcción y evolución del mismo.

A mediados de la década de 1960, varios sacerdotes comenzaron a realizar tareas pastorales en las villas miseria de la ciudad de Buenos Aires. Hasta ese momento, la relación entre los habitantes de las villas y la Iglesia católica era distante. No existían dentro de los asentamientos capillas ni parroquias ya que se interpretaba que los villeros

debían asistir a aquellas que se encontraban fuera de sus barrios. Pero la distancia geográfica, y fundamentalmente cultural, hacía que los villeros pocas veces fueran a las mismas:

Lo más común era entonces, que de las Parroquias no se salía a las “villas”, ni de las “villas” se iba a las Parroquias. Y en las “villas”, como después se fue descubriendo los que en ellas se metieron, existía una gran sensibilidad religiosa pero no se daban los factores eclesiales que la nutriesen y la canalizasen...²⁷.

1965 constituyó un punto de inflexión en este proceso ya que fue la primera vez que los sacerdotes comenzaron a realizar tareas pastorales dentro de las villas e incluso algunos se fueron a vivir allí. Los pioneros fueron Héctor Botán²⁸ y Rodolfo Ricciardelli²⁹ (ambos sacerdotes diocesanos) quienes se mudaron a Villa 20 de Lugano (capilla Luján de los Obreros). Este último, al poco tiempo, se trasladó a la Villa 1.11.14 de Bajo Flores (parroquia Santa María, Madre del Pueblo) donde también se encontraba Jorge Vernazza³⁰. Por otro lado, la villa miseria de Retiro, conocida como Villa 31, recibió como agente pastoral al padre Carlos Mugica³¹ (diocesano) quien levantó la Capilla de Cristo Obrero (Barrio Comunicaciones); en el mismo asentamiento, trabajó y vivió desde 1968, el jesuita José María Meisegeier³² (Barrio Saldías) quien luego del asesinato de Mugica se hizo cargo de la capilla Cristo Obrero (1974). Jorge Vernazza (diocesano) por su parte, vivió en la Villa 20 de Lugano y luego en la Villa 21 de Barracas (capilla Nuestra Señora de Caacupé), donde se sumó Daniel de la Sierra (español claretiano). Otro sacerdote diocesano, Jorge

²⁷ Equipo Pastoral de Villas de Emergencia de la Arquidiócesis de Buenos Aires. “*Los Curas Villeros*”, en: Revista de Sociedad y Religión. N° 6. 1988, p. 5.

²⁸ En 1952, ingresó al Seminario de Devoto en la misma época que estudiaba allí Carlos Mugica, a los 23 años luego de dejar de estudiar ingeniería, pese a la oposición de su padre. Con Mugica entabló una relación de amistad que duraría hasta el momento en el que fue asesinado.

²⁹ En 1957 ingresó al Seminario Metropolitano, ordenándose sacerdote en 1962.

³⁰ Estudió en el Seminario Metropolitano licenciándose en Teología. Su ordenación sacerdotal se realizó en 1951. Luego de permanecer un tiempo en la diócesis de Reconquista, regresó a su ciudad natal para asumir un cargo en el Seminario Mayor. En la Ciudad de Buenos Aires fue designado como párroco de San Francisco Solano, en el barrio de Mataderos y comenzó a trabajar en la villa del Bajo Flores.

³¹ Ordenado Sacerdote en 1959, pasó un año junto a monseñor Iriarte en el Chaco santafesino. De regreso a Buenos Aires fue vicario cooperador en la parroquia Nuestra Señora del Socorro, asesor de jóvenes universitarios y profesor de teología en la Universidad del Salvador. Además, fue secretario privado del Arzobispo de Buenos Aires, cardenal Antonio Caggiano y asesor de la Juventud de Estudiantes Católicos del colegio Nacional Buenos Aires.

³² Conocido como el “Padre Pichi”, nació en el seno de una familia de origen alemán y se consagró sacerdote en la Compañía de Jesús en 1965.

Goñi³³, se mudó a Villa Dorrego en Colegiales (capilla Jesús Liberador) y desde allí también asistió a una villa del Bajo Belgrano. En la Villa 3 o Villa Fátima (Soldati) trabajaban Patricio Rice (irlandés de la orden Hermanos de Charles de Foucault), Miguel Ángel Valle y el franciscano capuchino Carlos Bustos³⁴ quien además vivía en Ciudad Oculta. En esta última colaboraban, además, el padre “Manolo” Pérez Vila e Ismael Calcagno.

Como puede observarse, la mayoría de los “curas villeros”, tal como comenzaron a ser conocidos en la segunda mitad de la década de 1960, eran sacerdotes diocesanos. Habían estudiado en el Seminario de Devoto donde, como ya hemos explicado en el capítulo 1, se transmitían las ideas de renovación teológica imperantes en la época. Tal era el caso de Botán, Ricciardelli, Mugica, Goñi y Vernazza. Perteneían, además, a la misma generación (Vernazza era el mayor y se había ordenado en 1951) y habían presenciado sucesos históricos claves para comprender el devenir de cada uno de ellos: la ruptura de la Iglesia con el peronismo y el apoyo de la institución al golpe de Estado de 1955; este conflicto, había sido vivido intensamente por estos jóvenes que, en aquel momento, profesaban el antiperonismo³⁵. Pero al poco tiempo, en contacto con los barrios humildes de la ciudad, estos jóvenes sacerdotes comenzaron a cuestionar sus posicionamientos políticos. Tal como sintetizó Carlos Mugica:

En el Barrio Norte se echaron a vuelo las campanas y yo participaba del júbilo orgiástico de la oligarquía por la caída de Perón [...] Una noche, fui al conventillo como de costumbre. Vi escrito, con tiza y en letras bien grandes; “Sin Perón, no hay Patria ni Dios. Abajo los cuervos”. Cuando salí a la calle aspiré en el barrio la tristeza. La gente humilde estaba de duelo por la caída de Perón. Y si la gente humilde estaba de duelo, entonces yo estaba descolocado: yo estaba en la vereda de enfrente (Revista Cuestionario, 1973).

³³ Se ordenó sacerdote en 1969. Vivió en Villa Dorrego, una de los asentamientos que conformaban la Villa de Colegiales, conocida como Villa 30 se extendía desde la avenida Álvarez Thomas hasta Ciudad de la Paz. Además de su trabajo en Villa Dorrego, asistía a una Villa del Bajo Belgrano. También se desempeñó como docente en el seminario de Devoto.

³⁴ Se ordenó como sacerdote en la orden de los capuchinos, franciscanos, en 1971. Tiempo después se fue a vivir a Ciudad Oculta, donde realizó su principal trabajo pastoral. Allí, llegó mediante su ex profesor Pedro Lephaille. Ambos sacerdotes trabajaban como peones de taxis.

³⁵ Ver. Di Stefano, Zanatta, 2000.

Los curas diocesanos que integraban la pastoral villera no fueron los únicos que actuaron en el territorio estudiado. Existieron otros actores socio-religiosos que conformaron la constelación tercermundista, órdenes y congregaciones religiosas masculinas tales como jesuitas, claretianos, franciscanos capuchinos, Hermanos de Charles de Foucault, además de congregaciones religiosas femeninas (tales como Sagrado Corazón, Hermanas de las Misiones Extranjeras, entre otras) trabajaron y en algunos casos, vivieron en las villas miseria. En la historiografía por lo general se destaca el accionar de los curas diocesanos por haber sido los que tuvieron mayor visibilidad en los medios de comunicación y por su participación en el proceso político dentro del marco de su adhesión al peronismo. Sin embargo, para analizar el proceso de conformación de dicha constelación, es necesario considerar la participación de todos los actores. Los curas villeros establecieron un diálogo y trabajaron en forma conjunta con otros sectores fundamentales para fortalecer la presencia cotidiana de la Iglesia en las villas y para dar respuesta a las múltiples demandas de la población (que abarcaba desde solicitud de acompañamiento pastoral, hasta la resolución de problemas puntuales tales como asegurarse los servicios básicos o combatir los frecuentes incendios).

Pero, ¿qué motivó a estos sacerdotes a insertarse en los barrios más vulnerables de la ciudad de Buenos Aires? Sin duda, el contexto eclesial, tanto en la Iglesia argentina, latinoamericana como en la Iglesia mundial, ofrece una de las claves para comprender este proceso. La renovación postconciliar ya explicada, la conformación del tercermundismo y el llamado a la “opción por los pobres” -tal como convocaba la TL- convocó a estos curas y religiosos a radicalizar sus prácticas e ir más allá de asistir ocasionalmente a las villas. Desde una nueva lectura del Nuevo y Antiguo Testamento, asumieron una actitud profética, en la cual su tarea esencial era denunciar la opresión que sufrían los más pobres.

Botán, por ejemplo, identificaba al Concilio Vaticano II como un punto de inflexión, no sólo para la historia de la Iglesia, sino también para la reafirmación de su opción sacerdotal. En el documental *Padres Nuestros* recuerda que se preguntaba “yo, ¿soy católico o no soy católico?” -y agrega- “...tenía la idea de que caminaba por la cuerda floja [...] Cuando acabó el Concilio Vaticano II la reacción mía fue de una gran alegría porque dije, soy católico” (Documental *Padres Nuestros*, 2003).

Carlos Bustos también reiteraba esta concepción:

Nosotros pensamos que se tienen que vivir el Evangelio en medio de los más pobres. Uno no puede predicar el Evangelio en la comodidad de una vida burguesa, desde la altura solemne de un púlpito. Cristo vivió como un pobre y murió en la más extrema pobreza; hasta sus amigos más cercanos lo abandonaron³⁶.

El impulso inicial para vivir en las villas fue la búsqueda de vivir el “auténtico cristianismo”, vivir “realmente” el Evangelio. Fue una opción pastoral, acompañada de una fuerte sensibilidad social que poseían los sujetos que tomaron esta decisión. Por otro lado, es importante destacar que el proceso de politización y peronización que opera en los curas, en particular en el colectivo de EPV, se produjo una vez insertos en las villas. Consideramos central para explicar este proceso, no sólo el contexto general (acercamiento de los sectores medios y juveniles al peronismo) sino la existencia de la experiencia histórica del “cristianismo peronista” de los años cuarenta y cincuenta, ya desarrollado.

En este marco de creciente peronización, los sacerdotes tercermundistas “se convirtieron en los referentes máximo de laicos, religiosos, grupos de estudio, obreros, estudiantes que se identificaban con la opción revolucionaria de parte de los cristianos” (Touris, 2010: 145). Su popularidad, se extendió no sólo entre los sectores católicos, sino también los ámbitos peronistas y socialistas de aquel entonces. Por otro lado, desde la organización e institucionalización del MSTM planificaban y tomaban decisiones sobre las mejores tácticas para lograr la difusión de sus ideas, eligiendo a aquellos curas que entendían que podían –por sus condiciones personales- tener mayor receptividad en los medios masivos de comunicación, tal como ocurrió con Carlos Mugica. Como afirma Domingo Bresci, lejos de actuar en forma individual, era el vocero de los posicionamientos orgánicamente acordados en el seno del Movimiento³⁷.

Los curas reconocían la distancia existente entre el mundo en el cual se habían formado (la “cultura ilustrada” tal como la denominaban) y la realidad cultural de los habitantes de la villa, donde las expresiones de fe se encontraban lejos de los debates teológicos y de las discusiones conceptuales. Vernazza afirma al respecto que los sacerdotes habían sido formados en “...una cultura que denominamos ilustrada. Allí prima

³⁶ Carta escrita en junio de 1972 desde la Villa Ciudad Oculta, copia del documento original aportado por María Bassa.

³⁷ Conferencia realizada por Domingo Bresci sobre la vida de Carlos Mugica, Teatro N/D Ateneo, agosto, 2009.

lo conceptual, la capacidad de abstracción, los análisis, los esquemas racionales de la civilización occidental, muy importante y de inmensas adquisiciones, pero no única y universal, no igualmente válida para todos...” (Vernazza, 1989: 32). En este punto, sostiene que “pronto percibieron el desajuste entre la mentalidad progresista y la mentalidad popular” (Vernazza, 1989: 31).

Esta distancia cultural constituía una preocupación constante entre los curas, en particular cuando comenzaron a recibir a gran cantidad de laicos provenientes de afuera de las villas. ¿Cómo acompañar a los jóvenes en su mayoría provenientes de sectores medios, que pretendían insertarse en la lucha popular a partir de su trabajo en las villas? Sin duda constituyó un fuerte desafío, que consideramos que en gran medida pudieron encarar de manera exitosa ya que se logró la constitución de un espacio de trabajo en conjunto, inédito en la historia.

Una de las claves de este proceso, fue el hecho de que los sacerdotes compartían la vida cotidiana de los villeros. Botán cuenta como, cuando comenzó a trabajar en las Villas de Buenos Aires, cambió radicalmente su mirada hacia esta población: “Cuando vos a la villa la mirás desde el coche te molesta, cuando te metés, cada uno tiene un nombre, tiene un apellido, ves las cosas de otra manera” (Testimonio de Botán en documental *Padres Nuestros*).

Para los sacerdotes, la tarea de concientización era entendida como una forma de educación social a partir de la cual se puede asumir “la percepción realista los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales” (Conclusiones de Medellín, I, 3,3). Por otro lado, fundamentaban su tarea pastoral en los documentos del CVII, en particular en el *Decreto sobre los Presbíteros*, que alentaba a los sacerdotes a dedicarse a los más pobres y débiles: “Se parte de una inquietud de estar presente en el mundo trabajador y pobre, compartiendo su suerte, buscando intensificar una imagen Iglesia solidaria y accesible, que los comprende, que sufre con ellos, y que desea e impulsa su promoción integral y verdaderamente humana” (Pablo VI, *Decreto sobre los Presbíteros*, 1965).

Hacia 1969, a partir de la tarea particular que llevaban a cabo, los sacerdotes propusieron constituir un espacio institucionalizado que tuviera reconocimiento de la jerarquía eclesiástica. La primera propuesta provino de Jorge Goñi, quien ideó la

conformación de un Equipo Intervillas. Obtuvo buena recepción del resto de los sacerdotes y fue el puntapié para la creación del Equipo de pastoral de Villas (EPV), aprobado por el Arzobispo Coadjuto de Buenos Aires, Juan Carlos Aramburu, en 1969, quien además había otorgado permiso para que los curas trabajaran como obreros (media jornada para no desatender sus tareas pastorales). El mismo, estaba integrado por Carlos Mugica, Héctor Botán, Jorge Goñi, Jorge Vernazza, José María Meisegeier, Rodolfo Ricciardelli y Manuel Pérez Vila.

El EPV dio a conocer su primer documento público en marzo de 1970, que fue publicado en *L'Osservatore Romano*. En el mismo se afirmaba,

En una actitud de servicio y pobreza compartida, estos sacerdotes tratarán de descubrir lo que ese pueblo que sufre dice al mundo de manera única y original, que idea del hombre se forma a través de sus experiencias y privaciones y qué cualidades humanas adquieren para ellos mayor relieve. Todo esto plantea nuevas preguntas que se les ayudará a solucionar; mediante la luz de nuestra fe y la doctrina de la Iglesia [...] Se ha juzgado conveniente por estas circunstancias, crear una pequeña comunidad sacerdotal en la que los sacerdotes, mediante la coherencia de pobreza e integración a ese medio, podrán vivir del trabajo de sus manos y de lo que reciben espontáneamente de sus fieles...³⁸.

Retornando a la caracterización de la práctica de los curas en las villas, pueden identificarse diferentes dimensiones: la estrictamente religiosa, la asistencial orientada a la promoción social y la política en cuanto a la búsqueda del cambio de las *estructuras injustas*.

La forma en la cual cada sacerdote asumía cada una de estas dimensiones varió notablemente, según sus particularidades, su trayectoria previa y el contexto en el cual les tocó actuar. En cuanto a la dimensión estrictamente religiosa, es importante aclarar que para algunos sacerdotes era visto como un factor secundario. Un ejemplo lo constituye Ricciardelli quien se insertó en el barrio y en la fábrica sin revelar en un primer momento su identidad sacerdotal. Por el contrario, otros sacerdotes como Carlos Mugica, Héctor Botán o Jorge Vernazza otorgaban un lugar de relevancia a las prácticas litúrgicas y buscaban no descuidarlas, en gran medida porque consideraban que, con esta actitud, evitaban el enfrentamiento con la jerarquía. Pero con el correr del tiempo, todos los sacerdotes reconocieron que la fuerte demanda de la población villera en torno a los

³⁸ Documento del Equipo de Pastoral Villera, marzo de 1970, citado en Premat, 2012: 236-237.

pedidos sacramentales y rituales, tal es así que estas tareas ocuparon gran parte de su jornada.

Los curas se ocuparon entonces, de organizar equipos pastorales con participación laica. Los jóvenes estudiantes provenientes de sectores medios fueron acercándose para realizar estas tareas. Pero también, se fomentó la participación de los jóvenes habitantes de la villa en las tareas pastorales, tales como la catequesis de la primera comunión. Por ejemplo, en Barrio Comunicaciones, una ex religiosa, Zulema Facciola, fue quien se encargó de esta tarea. Una joven tucumana³⁹, Fátima Cabrera, testimonia cómo se produjo su acercamiento a la capilla: “yo comienzo a ser catequista prácticamente a los 13 años, termino la primaria y ya cuando comienzo a estudiar el secundario me incorporo a un equipo de catequesis”⁴⁰.

Además de las tareas pastorales, la promoción social es un factor clave para comprender la inserción de los curas en la vida comunitaria de las villas, la articulación con las organizaciones sociales preexistentes y la convocatoria de laicos no practicantes. Desde la aparición de los asentamientos en la década de 1930, la necesidad de proveerse recursos básicos funcionó como factor de movilización para la organización villera. La Iglesia como institución contaba con medios -no sólo materiales sino también vínculos con diversos actores políticos y sociales- para colaborar con la satisfacción de las necesidades básicas de la población. Entre las tareas que se desarrollaban en todas las villas se destacaban: la existencia de un dispensario y atención sanitaria primaria, el servicio de guarderías y otras instancias educativas, aprovisionamiento de alimentos, la asistencia jurídica, la conformación de comisiones que pudieran realizar gestiones ante el Estado para el aprovisionamiento de energía eléctrica, agua potable y, más tarde, la conformación de equipos interdisciplinarios para la elaboración de proyectos de urbanización⁴¹. La asistencia

³⁹ Luego de la huelga de 1965, su padre fue despedido del ingenio azucarero en el cual trabaja al sur de Tucumán. Junto a su madre y sus cuatro hermanos, llegó a Villa 31 donde vivía su abuela. Fátima recuerda aquella época como años de persecuciones y razzias constantes.

⁴⁰ Entrevista realizada a Fátima Cabrera por Mara Espasande, Buenos Aires, 5 de noviembre de 2015.

⁴¹ Un grupo de profesionales arquitectos y abogados trabajaron en forma conjunta con las comisiones vecinales en la elaboración de un proyecto de urbanización. Pedían que se les entregaran legalmente los terrenos sobre los cuales estaban construidas sus casas. No aceptaban la erradicación porque consideraban que las nuevas viviendas se encontraban alejadas de los lugares originales, cercanos a la fuente de trabajo. Proponían en vez de la “erradicación”, la “radicación”: construir viviendas dignas en los lugares donde habitaban, con mano de obra local, mediante la ayuda del Estado por medio de subsidios, créditos y asistencia técnica.

para obtener los servicios funerarios era otra de las tareas frecuentes que, desde las capillas, debían asumir.

La realización de las tareas explicadas vinculadas a la promoción social permitió que las capillas convocaran a otros actores sociales provenientes de diferentes tradiciones políticas además de los que provenían de ámbitos pastorales, tanto de afuera como de adentro de la villa, población que se tornaba cada vez más heterogénea. Las necesidades concretas e inmediatas, aglutinaba a los vecinos en las acciones concretas. Carmelo Sardinas, dirigente villero del Barrio Güemes, boliviano que llegó a la Villa 31 en 1966, narra cómo conoció a Carlos Mugica y cuáles fueron las causas por las cuales -a pesar de no ser católico- se sumó a colaborar en la capilla Cristo Obrero:

...Se estaba construyendo la capilla y detrás de la capilla había una cancha de fútbol, todos los domingos ahí, los paisanos hacían campeonatos. Yo veía a una persona que hacía la misa sobre unos tablones, con unos caballetes y después daba el puntapié inicial a la pelota para iniciar el campeonato. El segundo y tercer domingo se acerca y me dice: vos sos nuevo, vecino nuevo, le digo sí, hace poco que estoy acá, me dice: podés venir a colaborar con nosotros, acá vamos a tener dispensario, estamos construyendo la casa de Dios y acá se van a hacer las misas, ahora la estamos haciendo en la cancha, pero cuando se termine las haremos acá en la capilla. Entonces le digo: cómo puedo llegar en nombre de ese Dios fueron sometidos mis abuelos, se llevaron todas las riquezas de aquí, cómo puedo yo ir a ese lugar, le dije, mis abuelos fueron masacrados, los templos sagrados fueron saqueados, se llevaron todo el oro en nombre de ese Dios. Me mira, me pone la mano en el hombro y Carlos me dice: hermano mío todos somos hijos de esta madre prostituta señalando la capilla y esas palabras siempre me quedaron, me rompió la cabeza con eso [...] Una tarde hubo una reunión, la comisión vecinal me invita, yo veo la lucha desde distintos lugares, desde distintos sectores, había paisanos, había gente de Misiones, de Corrientes, de Chaco, de Tucumán, Salta, Santiago del Estero, de las provincias del noroeste y también paisanos de Bolivia. Todos planteaban que hacía falta agua, luz, arreglar las calles...⁴².

Se acercaron también, laicos provenientes de sectores medios con participación en diferentes organizaciones vinculadas a la Iglesia católica (en particular relacionadas con el trabajo de los ST en las universidades tanto públicas como privadas). Hugo Ratier, joven antropólogo egresado de la Universidad de Buenos Aires y contratado por la Secretaría de Extensión Universitaria de la misma institución, comenzó por aquel entonces trabajar en las villas y con las comisiones vecinales en el terreno de salud y en el estudio de las migraciones, en particular correntinas. Expresó en aquel momento:

⁴² Entrevista realizada a Carmelo Sardinas por Mara Espasande, Buenos Aires, 7 de octubre de 2015.

No somos ya los técnicos que venimos a ayudarlos a emerger; tampoco los maestros que los impulsaremos hacia la ‘verdadera salida’, desviándolos de su adhesión al populismo. Tampoco meros alumnos dispuestos a ‘aprender de las bases’ y marchar detrás de ellos. Somos, simplemente, compañeros, construyendo juntos una alternativa popular⁴³.

Con respecto a la inserción de los laicos provenientes de los sectores medios en las villas, es necesario considerar el proceso de peronización atravesado por parte de estos grupos sociales. En la ciudad de Buenos Aires los jóvenes que buscaban ir al encuentro de los sectores postergados, se acercaron a las villas miseria, uno de los ámbitos centrales de inserción de esta militancia juvenil y cristiana.

El proceso de acercamiento de los jóvenes es explicado también por Luis Donatello: en general era un sacerdote el que invitaba al laico a participar en algún espacio de formación o de acción social, en colegios secundarios, en las universidades o en las parroquias (Donatello, 2005: 84). El contacto con la pobreza y con los materiales de lectura desde los cual realizaban una reflexión teológica pero también política, motivaba a los jóvenes a la participación en alguna agrupación política, en la cual, por los factores ya explicados, el peronismo aparecía como la opción a seguir. En ocasiones se produjo en este marco el salto de organizaciones católicas tales como el Partido Demócrata Cristiano (como por ejemplo Norberto Habbeger), la Acción Católica, grupos en las Universidades públicas o privadas (por ejemplo, Mónica Mignone, estudiante de psicopedagogía de El Salvador), escuelas secundarias (por ejemplo, Graciela Daleo del Colegio Nacional Buenos Aires), sindicatos, clubes, parroquias, ateneos; comenzaron a participar en otras de tipo peronista tales como la JUP, MVP, Movimiento de Inquilinos Peronistas, luego FAP o Montoneros, todas ellas confluirían en la Tendencia Revolucionaria.

En este sentido, afirma Donatello es interesante ver 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 (Donatello, 2005: 86).

⁴³ Ratier, 1972: 98.

Pero no sólo integraron esta constelación los laicos provenientes de los sectores medios urbanos, sino también de otros grupos provenientes del interior, habitantes históricos de las villas e inmigrantes de países limítrofes, que se nuclearon alrededor de los curas villeros. El proceso de politización y radicalización no se explica sólo por el accionar de los sacerdotes y su creciente compromiso con el peronismo, sino también por la experiencia política previa de muchos de los villeros que se acercaron a la capilla. Ejemplo de esto es Carmelo, que había sido activista estudiantil en Bolivia, causa de su exilio y José Valenzuela, militante sindicalista peronista, trabajador de los ingenios azucareros tucumanos.

En síntesis, los curas villeros fueron un actor clave en la construcción de la constelación tercermundista. Fueron los “porteros” para el ingreso tanto de laicos como de religiosas provenientes del “afuera”. A partir de los testimonios de los villeros, consideramos que la decisión de vivir e insertarse en la vida cotidiana de la villa fue el punto de inflexión que generó confianza en estos grupos sociales que sentían el “afuera” amenazante. El accionar de los curas fue el puente para los laicos provenientes de los sectores medios que estaban vinculados a diferentes agrupaciones políticas de la Tendencia Revolucionaria dentro del Peronismo. Muchos de estos jóvenes habían conocido a los ST en diferentes ámbitos tales como la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Católica, la Universidad de El Salvador, el Colegio Nacional Buenos Aires y otros colegios secundarios. Otros, provenían de experiencias de participación en grupos católicos, tales como JUC, JEC, CUT, JOC, AMA, entre otros; y una minoría de agrupaciones identificadas con la derecha católica tales como Tacuara.

En síntesis, la constelación integrada por sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos compartían una concepción de la religión y la política que hicieron posible el ingreso de estos sujetos socio-religiosos a un espacio geográfico particular, que hasta el momento mantenía una fuerte distancia con la Iglesia y con el conjunto de la sociedad “no villera”.

Capítulo 3

La Teología del Pueblo

4.1 Una teología situada y construida desde la periferia

Como ha sido mencionado, hacia finales de la década de los `60 comenzó a desarrollarse en la Argentina una corriente teológica particular que, si bien compartía gran parte de los fundamentos y características con la TL, presentaba especificidades propias del espacio local en el cual había surgido. La misma, con el tiempo se denominaría Teología del Pueblo (también conocida como Teología de la Cultura) y tendría entre sus principales referentes a Lucio Gera, Rafael Tello y Justino O`Farrell⁴⁴. Tal como sostiene Virginia Azcuy en el prólogo de la obra de Gera, *La Teología argentina del Pueblo*:

La teología del pueblo nació en un contexto determinado, como teología situada que brota de una realidad histórica concreta, como reflexión que busca discernir los designios de Dios en los tiempos del país. En efecto, la experiencia histórica argentina y sus movimientos populares se encuentran en primer lugar entre los grandes cauces que inspiran el interés por el pueblo, la cultura y su religiosidad (Gera, 2015: 6).

La autora vincula la experiencia histórica del yrigoyenismo y del peronismo con la construcción de esta teología original argentina. Sostiene que entre dichos movimientos políticos y la TP existe un marco filosófico y epistemológico común. Consideramos que lo planteado por Azcuy se refiere, justamente, a nuestra hipótesis en cuanto la existencia de una matriz de PNL en la TP. En este sentido, la autora destaca la presencia de categorías claves tales como pueblo/antipueblo y nación/imperio, utilizadas en todos los autores de esta teología para analizar la realidad social.

Por otro lado, Sebastián Politi define a esta corriente como una “reflexión teológica-pastoral [que] encontraba el eje de su actuar y de su pensar en la realidad concreta e histórica porción del Pueblo de Dios encarnado en una parte determinante del pueblo argentino...” (Politi, 1992: 8). El “pueblo de Dios” es no se define desde una concepción sociológica vinculada al estructuralismo o al análisis material –como ocurría con otras corrientes de la TL- sino mediante su dimensión histórico-cultural. Por otro lado, la TP rescataba la sabiduría de los pueblos latinoamericanos –y del argentino en particular-

⁴⁴ Se destacaron también los teólogos Alberto Sily, Fernando Boasso, Carmelo Giaquinta y Domingo Castagna.

considerando que la misma poseía núcleos cristianos básicos expresados en la religiosidad popular.

Mucho se ha debatido sobre si la TP es parte de la TL o bien constituye una corriente en sí misma. Sobre esta temática, tomaremos los postulados de Scannone y de Emilce Cuda. La TP -al igual que la TL- planteó la necesidad de la inserción del laicado en los procesos históricos que tienen como protagonistas a los pueblos, “sujetos de historia y de cultura y receptores de evangelización” (Scannone, 2013: 24). También, coincidió en la lectura de la TL sobre la denuncia de la dominación política imperialista y la necesidad de la liberación integral de los pueblos del pecado social y estructural. Sin embargo, para la TP la definición de *pueblo* –como hemos mencionado- no tenía una connotación netamente clasista. El pueblo se refería fundamentalmente al pueblo-nación, pero dentro de éste eran “los pobres los que transparentan mejor y más auténticamente lo común de un pueblo” (Scannone, 2013: 24).

En síntesis, según Scannone esta teología se enmarca en la teología latinoamericana en general y en la TL en particular, pero diferenciándose de la misma ya que en la Argentina el carácter clasista y territorial no fue el factor predominante. Sostiene el teólogo:

...aunque hubo enemigos de la teología de la liberación que pretendieron usar unas vertientes de la misma contra las otras, pienso que –a la larga- no lo consiguieron, sino que se produjo una mutua fecundación entre ellas, respetando los respectivos contextos sociales y geoculturales. En este sentido se puede reconocer en las diferentes líneas de la teología de la liberación no solamente ´teologías en contexto, sino también una inculturación latinoamericana de la teología” (Scannone, 2013: 24).

Este autor, además, afirma que ambas adoptan el mismo método: el círculo hermenéutico de *ver-juzgar y actuar*, es decir, la pastoral y la reflexión teológica se encuentran imbricadas. A partir del análisis de la realidad social mediante el aporte de las ciencias sociales y el estudio a la luz de los textos bíblicos, se desprende el posicionamiento y acción que la comunidad debe adoptar y realizar.

Cuda, siguiendo la postura de Scannone, sostiene que la TP es “la modalidad que asume la Teología de la Liberación latinoamericana en una parte de la teología argentina” (Cuda, 2013: 2). Analiza las particularidades de esta corriente a partir del contexto local sosteniendo que:

En los documentos y homilias de la Teología del Pueblo pueden observarse otras categorías teológicas redefinidas localmente a partir de la cultura como práctica y lugar

de lo político. Por ejemplo, la categoría de «cultura» cobra el sentido de «cultura del resistir» en Justino O'Farrel; la categoría de «pobreza» aparece redefinida como «negatividad» en Gera; la de «liberación», como «cambio total de las estructuras» en el documento de San Miguel; la de «fe», como categoría revolucionaria en Fernando Boasso; la de «historia», como «proceso escatológico de justicia» en Gera; y la de «pecado», como «opresión» por la Coepal. El MSTM define cultura como «todo aquello que el hombre, o un pueblo, realiza para superar la muerte, optando por la vida y la libertad, sepa o no leer y escribir». La Teología del Pueblo privilegia el concepto de pueblo trabajador por sobre el de clase trabajadora y rescata la importancia de la religiosidad y la mística popular partiendo del principio de que es el pueblo (Cuda, 2013: 10).

Analizaremos entonces como se constituyó esta corriente y sus principales postulados a fin de aportar elementos para una mayor comprensión del accionar político de la Iglesia tercermundista en general, y de los curas villeros de la ciudad de Buenos Aires en particular, insertos en esta corriente.

4.2 Sus orígenes: del CVII a la COEPAL

Para estudiar los orígenes de esta corriente debemos retrotraernos a finales de los años cincuenta, momento en el que se comenzó en la Argentina a reflexionarse sobre la distancia existente entre la producción teológica y la práctica pastoral.

La etapa de mayor desarrollo de esta corriente se produjo entre el CVII (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Puebla (1979)⁴⁵. Dentro de esta, pueden diferenciarse tres momentos: gestación (1966-1970) donde COEPAL tuvo un fuerte protagonismo; luego entre 1970-76, donde se produjo un proceso de sistematización de la producción y profundización temática; por último, 76-79 momento en el que se preparó la Conferencia Episcopal de Puebla con una fuerte influencia en la elaboración de los documentos finales.

Como ha sido mencionado, la TP nace de la práctica pastoral, característica propia del PNL que parte de los problemas de la realidad y desde allí elabora teoría (y no a la inversa). En su conformación se destacó la importancia de espacios que articularon la reflexión con la práctica tales como la COEPAL y las Cátedras Nacionales de Sociología

⁴⁵ Esto no significa que no haya producción posterior, como reflexionaremos en el epílogo del presente trabajo, la TP continúa desarrollándose tanto en las prácticas de los curas villeros de la actualidad como en la prédica del Papa Francisco. Si bien no constituye parte del objeto de estudio del presente estudio, nos parece relevante incorporar una reflexión sobre la actualidad y vigencia de esta corriente de pensamiento.

que actuaron como redes de sociabilidad e intercambio de intelectuales provenientes de diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales.

Las Cátedras Nacionales fue una experiencia que se desarrolló entre 1967 y 1972 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) donde se generó un intercambio de teólogos con filósofos, sociólogos y otros docentes de esta casa de estudios. Entre ellos se encontraban Conrado Eggers Lan, Horacio González, Alcira Argumedo, Rorberto Carri, Juan Pablo Franco, Fernando Álvarez, Enrique Pecoraro, Susana Checa, Gunnar Olson, Norberto Wilner y Amelia Podetti. La Revista *Antropología del Tercer Mundo* expresó el itinerario intelectual y político de este espacio.

Sobre esta experiencia recuerda Alcira Argumedo:

Nosotros teníamos una gran esquizofrenia: en tanto formación intelectual, éramos predominantemente marxistas (...) Pero el problema era que a la vez políticamente éramos peronistas. Entonces cuando pretendíamos explicar nuestros propios contextos políticos con las categorías que teníamos, la lógica conceptual parecía llevar a la conclusión que el peronismo era un movimiento burgués, o qué éramos populistas. Eso fue lo que dio la patada inicial para intentar romper ese marco teórico (Polti, 1993: 75).

Pero no todos los integrantes del grupo provenían de la corriente sociológica marxista. Tal era el caso de O´Farrel y Cárdenas que tenían sus orígenes en el revisionismo histórico popular; o Amelia Podetti, Gunnar Olson y Norberto Wilner quienes poseían conocimientos filosóficos destacados. Los unía la búsqueda de construir una mirada “nacional” sobre la realidad que permitiera conformar una “matriz de pensamiento” autónoma con el objeto de acompañar las luchas populares. Exploraban la creación de nuevas categorías, recuperando a los clásicos del PNL y a los líderes tercermundistas. Posicionados en el lugar desde el cual hablaban, una Universidad nacional, cuestionaban el rol de la ciencia y del científico. Sostenían que el conocimiento debía partir de la “práctica social del pueblo” y que toda ciencia social debía incorporarse a las luchas por la liberación.

En los textos producidos en este espacio se encontraban presentes diversos elementos comunes con la TP. En primer lugar, la relación entre la teoría y la práctica: “considerar a la primera como uno de los momentos de un proceso unitario y no como factores separados uno del otro con movimientos autónomos-abstractos e independientes del contexto social” sostenía uno de los integrantes (Franco, 1972: 125 citado en Politi, 1993: 78). En este sentido, tal como planteaba el círculo hermenéutico, conocer y actuar eran parte del mismo

proceso. La segunda coincidencia radicaba en la creencia de que son los sujetos colectivos los que generan transformaciones sociales. En tercer lugar, partían de considerar la existencia de una “política dialéctica” en cuanto a la dicotomía Pueblo/Imperio. Por último, como definición filosófica cuestionaban al positivismo que sostenía la existencia de *verdades universales abstractas* y planteaban la necesidad de construir un pensamiento situado que permitiera en todo caso, construir un *universal concreto*.

La existencia de una misma matriz de pensamiento, el PNL, explica el acercamiento de este espacio con la COEPAL y también con otros grupos políticos e intelectuales con los que se fueron construyendo espacios de intercambio y redes de sociabilidad.

Es fundamental considerar lo explicado en el capítulo anterior sobre el proceso de nacionalización y el acercamiento al movimiento peronista de amplios sectores de la clase media ya que la experiencia desarrollada en las Cátedras Nacionales fue expresión cabal de este proceso en el ámbito universitario. Al respecto afirma Galasso:

En el proceso de nacionalización y radicalización de los sectores medios han jugado factores internos y externos. Entre los internos, debe señalarse que dichos sectores vivieron en ese cuarto de siglo, experiencias diversas, la mayoría frustrantes, lo cual explicaría que junto al descenso del nivel de vida producido por Krieger Vasena, hayan entrado también en crisis desde el punto de vista de su fe en las instituciones y en los políticos, es decir, en el sistema democratista que, con hipocresías y tergiversaciones y deformaciones, rigió esos años (...) Por otra parte factores externos operaron activamente mostrando las posibilidades revolucionarias de los sectores medios: panorama internacional les ofrecían fenómenos cautivantes [como la Revolución Cubana y el Mayo Francés] (Galasso, 2011: 437-438).

A diferencia de lo ocurrido durante el peronismo clásico (1946-1955) en los años sesenta y setenta, los sectores medios brindaron su apoyo al movimiento popular. Se encontraban entre sus influencias lecturas tales como *Historia de los partidos políticos argentinos* de Rodolfo Puiggrós (1956), *Revolución y contrarrevolución en la Argentina* (1957) de Jorge Abelardo Ramos (1957), *La formación de la conciencia nacional* de Juan José Hernández Arregui (1960), *El medio pelo en la sociedad argentina* de Arturo Jauretche (1966). En estas obras, se analizaba el papel que había cumplido la clase media argentina a lo largo de la historia afirmando que la misma, había actuado como factor de freno para el proceso revolucionario. Más allá de la particularidad de los análisis, podemos sintetizar estos postulados con la siguiente afirmación de Hernández Arregui: “Incapaz de definirse, de conducir a término y con decisión un movimiento revolucionario, es el colchón amortiguador entre las dos clases verdaderamente revolucionarias, la burguesía y el

proletariado y marcha políticamente a la deriva de ellas” (Hernández Arregui, 1973: 95). Es decir, desde una mirada nacional, la describe como polea de transmisión entre la oligarquía y el conjunto social, función que resulta funcional en el sostenimiento del sistema dominante. En este contexto, el intercambio de diversas corrientes dentro del pensamiento católico, marxista, se fue constituyendo en PN.

Una vez constituida la COEPAL, el Episcopado argentino convocó a la elaboración de un Plan Nacional de Pastoral y, a tal efecto, convocó a dicha institución. En su mesa directiva se encontraban los obispos Zazpe, Angelelli y Marengo, consustanciados con las transformaciones de la Iglesia de aquella época.

Este proceso tuvo como antecedente un documento presentado por el Episcopado argentino, el 19 de mayo de 1966, denominado *La Iglesia en el período postconciliar* en el cual se convocaba a la renovación de la Iglesia argentina en consonancia con los documentos del CVII. Tiempo después, Gera y Melgarejo reflexionando sobre dicho documento sostenían que a pesar de su adhesión explícita al *Gadium et Spes*, no aparecía ninguna referencia particular al contexto argentino. Sin embargo, a pesar de su carácter general y principista, enunciaba la necesidad de elaborar un Plan Pastoral Nacional, lo que abrió las puertas para el proceso que desembocó en la creación de la Comisión aquí estudiada.

La publicación en 1967 de la obra *La Iglesia y el Mundo* de Lucio Gera, constituyó un hito en este proceso. Allí, se planteó como objetivo “reinterpretar el CVII desde la realidad argentina” a partir de la premisa de que no era posible construir una teología sin conocimiento profundo de la realidad. Este estudio tuvo fuerte influencia en el grupo que trabajaba en la elaboración del Plan Pastoral ya que se partía de la necesidad de realizar un estudio empírico-sociológico antes de comenzar a planificar o diseñar propuestas pastorales en abstracto.

Este espacio fue creciendo a punto tal que, en el momento en que se realizó la Conferencia Episcopal en Medellín, dos de sus principales referentes asistieron como peritos: (L. Gera y A. Sily). Así como en Medellín se planteó la necesidad de “leer” los documentos del CVII desde la realidad latinoamericana, en la Argentina surgió la propuesta de elaborar un documento que partiera de las conclusiones de aquel encuentro pero que incorporara las especificidades locales. Así se gestó el Documento de San Miguel en el cual

tuvo fuerte ascendencia Lucio Gera⁴⁶. Gerardo Farrel, secretario de la COEPAL, tiempo después reflexionaría:

A partir de los principios teológicos y del análisis social de Medellín, San Miguel se impregna de elementos típicos de la experiencia histórica del pueblo argentino. La especial conciencia histórica que el Revisionismo ha dejado en los argentinos y la singular conciencia política que el Yrigoyenismo y el Peronismo originaron en el país, son elementos que están en el trasfondo, no sólo de la realidad argentina, sino también de los argentinos que la analizan. (...) Es así que San Miguel profundiza, en el nivel político, la realidad del Pueblo, y la continuidad histórica de su lucha por la liberación. En el plano religioso, purifica la apreciación de la religiosidad popular de prejuicios elitistas y sociologistas y trasciende falsos planteos secularistas: la dicotomía religión y fe y la reducción de la fe a su dimensión pastoral, que le niega capacidad de dar sentido a la historia, desde su presencia en la realidad socio-cultural (Farrel, 1976: 141).

El documento enunciaba con toda claridad su punto de partida y sus objetivos. Sostenía en la *Introducción General*:

Hemos analizado la realidad actual del país estudiándola en sus diversos aspectos: económicos, social, cultural y religioso. Vale decir, que nuestro estudio ha elaborado las cuatro grandes áreas sobre la que ha recaído la solicitud pastoral del Episcopado Latinoamericano, relacionadas con el proceso de la transformación del continente; que se concentra principalmente en la realización concreta de la justicia social y de la paz; en una nueva evangelización; y en la renovación de algunas estructuras de la Iglesia visible para adaptarlas a las necesidades del mundo de hoy y a las exigencias del Concilio Vaticano II (Documento de San Miguel, 1969: 1).

A partir de este postulado recorría diversas temáticas tales como el sacerdocio, el rol de los laicos, la justicia, la paz, la pobreza, la pastoral popular, la familia y la demografía, los medios de comunicación, la juventud, la educación, la catequesis, la liturgia y la pastoral. Puede observarse en cada uno de los puntos la continuación de los lineamientos planteados tanto en el CVII como en Medellín, pero aplicados a la realidad concreta argentina. Se denunciaba la “estructuración injusta”, que solo podía ser terminada con la “liberación total del hombre”.

En el documento se realizaba un análisis histórico desde una perspectiva revisionista, donde se analizaba el surgimiento de dichas estructuras injustas vinculándolo con la construcción del orden semicolonial de 1852 a 1916, es decir, desde la caída de Juan

⁴⁶ Ver: Campana, O. “San Miguel, una promesa escondida. Reportaje a Lucio Gera”, en Nuevo Mundo No 55, 1988, pp. 67-89.

Manuel de Rosas al ascenso de Hipólito Yrigoyen. Sobre esta etapa, se criticaba en el terreno educativo, el liberalismo individualista, el racionalismo puro y el laicismo dogmático; en el ámbito económico social, al capitalismo; y en el campo jurídico, al positivismo. Los argumentos fueron acompañados de estadísticas de la época dándole al documento un carácter analítico, pero también de denuncia. Es un claro ejemplo de la utilización de la Ciencias Sociales, en este caso de la historia, como mediación en el análisis de la realidad propio de la metodología ver-juzgar-actuar.

Por otro lado, es interesante destacar el concepto “pueblo” presente en este Documento. El mismo, no se enuncia como Pueblo de Dios en cuanto categoría teológica, sino que se refiere al “pueblo de la nación” o “pueblo argentino”, es decir, el pueblo se presenta desde un carácter histórico y terrenal. Según Politi, no se trata de “una identificación lisa y llana de la Iglesia con la Nación –o con el Estado-, pero tampoco de una autonomía de lo temporal entendida como mera separación. Se trata, más bien, del reconocimiento de la eclesialidad básica de este Pueblo histórico y de la misión específica de la Iglesia-institución, en orden del acompañamiento y promoción de esa realidad” (Politi, 1993: 203.).

Este Documento fue continuado por una serie de publicaciones de la COEPAL que apuntaban a la creación del citado Plan Pastoral, tal es el caso de *Pastoral Popular en Argentina* (1970), *Comunidades Eclesiales de Base* (1970), *Reflexiones sobre la Pastoral Popular en la Argentina* (1971), *Nuevos Ministerios* (1972) y *Reflexiones acerca de la Pastoral Popular desde el interior de un Santuario* (1973).

Sin embargo, los cambios del contexto político general -y en el Episcopado en particular- generaron un lento proceso de desgaste y de crisis de esta institución. Desde 1970, la COEPAL comenzó a transitar un proceso de creciente marginación y debilitamiento hasta ser disuelta en 1973, lo que significó el cierre de la etapa gestacional de la TP, pero de ninguna manera su finalización.

Tal como explicamos, parte constitutiva del PNL es el compromiso con las luchas políticas del momento. En el caso de la COEPAL además de su producción teórica, se vinculó en forma asidua con otros espacios de la Iglesia liberacionista, en particular con el

MSTM⁴⁷, articulaciones que permitieron la participación política de sus integrantes.

Sostiene Gera al respecto:

Las relaciones entre la COEAL y el MSTM fueron estrechas a nivel de pensamiento, si bien en este existían diversas tendencias ideológicas y eclesiológicas a nivel nacional que llevaría a una ruptura en 1973. Las funciones de cada colectivo eran diferenciadas: la comisión tenía la tarea específica de pensar la pastoral eclesial mientras que el movimiento manifestaba una participación a la acción –encuentros, declaraciones y otros gestos proféticos-. Por ello, no debe sorprender que los peritos tuvieran bastante ascendencia sobre el movimiento (Gera, 2015: 32).

Gera ocupó un lugar preferencias en las consultas “teóricas”; él mismo se definió como un “acompañante” del Movimiento. Juan Pablo Martín en una entrevista le preguntó si fue “un teórico del MSTM, un acompañante o un vector”. Gera respondió: “en las tres tiene razón” (Martín, 2013: 131). Es decir, reconoce su influencia teológica (en particular en los grupos de Buenos Aires-Morón, La Rioja, Rafaela, La Plata y San Juan), su participación en las acciones políticas que impulsaban y, tal como define el entrevistador, acepta ser un “vector” en cuanto a que buscaba intentar evitar las posiciones “izquierdistas” en pos de promover un acercamiento al peronismo. La cercanía con el MSTM generó celos y conflictos con parte del Episcopado argentino, situación que influyó en la crisis de la COEPAL.

Estas tensiones aumentaron luego de la publicación de *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina* de Gera (1970) en la revista *Víspera* (reproducido luego por la revista *Cristianismo y Revolución*). Sobre esto sostiene su autor: “el artículo causa molestia. A raíz del artículo el Episcopado rompe conmigo y también parte del clero. Ya antes había momento de conflicto por mi simpatía con el MSTM, pero entonces se hace definitiva” (Martín, 2013: 119). Primatesta y Tortolo son los primeros en tomar distancia. En dicho artículo se hacía hincapié en diversas críticas a la institución que la alejaban del objetivo central de fomentar la “conciencia nacional, hacia un compromiso popular, pero sin la pérdida del sentido religioso” (Testimonio de Gera en Martín, 2013: 118). Afirmaba que la Iglesia argentina padecía de “incoherencia y desintegración” dado los vaivenes entre el liberalismo, progresismo, conservadurismo. Allí, se denunciaba particularmente la

⁴⁷ Además de su vínculo con el MSTM, la COEPAL también estableció vínculos con la JOC, el Movimiento Rural, la CGT, la Pastoral Villera, el MICAR, entre otros.

tendencia “liberal-conciliar-europeizante”. Así como el texto fue rechazado por el Episcopado, fue leído y analizado por los ST de Buenos Aires y de Morón y llegó a discutirse en las Cátedras Nacional por propuesta de O’Farrel.

Tal fue la relevancia del grupo de teólogos que estamos analizando que, entre 1969-1970, cuando el gobierno de Onganía se enfrentó abiertamente con el MSTM, el mismo presidente de facto convocó a Gera, Tello y Sily a una reunión. El encuentro con el dictador se produjo en Olivos en forma secreta. Onganía los convocó a “poner en orden a la tropa” dentro de la Iglesia, según sus palabras tal como él había hecho dentro del Ejército. Sin embargo, el dictador no consiguió sus objetivos y el colectivo de ST continuaron con su tarea de denuncia y confrontación con el régimen con el acompañamiento de los miembros más activos de la COEPAL.

4.3 La religiosidad popular, corazón de la TP

El debate de qué es el pueblo y cuál es el carácter de la religiosidad popular se encuentra fuertemente presente en la TP. Para ella, el pueblo es una conformación policlasista surgida en torno a la oposición de los factores de dominio exterior. Politi sostiene que para la TP “los pueblos se niegan a ser dominados por los imperios. Ellos afirman su dignidad, su dignidad, su humanidad y su derecho a la autodeterminación para la felicidad” (Politi, 1992: 13).

Existen tres ejes claves para comprender esta definición de “pueblo”: el histórico-cultural (el pueblo como sujeto colectivo con valores configurados en su devenir histórico); el histórico-político (autoconciencia nacional y voluntad soberana en la lucha Nación – Imperio) y el socio-económico (concepción comunitaria en vista a la justicia social). Para la TP los pobres eran los protagonistas de la acción pastoral, en consonancia con la definición de qué era el pueblo, el “corazón” de un amplio conjunto de sectores sociales aglutinados en torno a la defensa de la patria amenazada por el imperialismo.

Sostiene Politi:

...una realidad dinámica, que tiene su actuación y expresión en la historia concreta. Se trata de aquella realidad nacida del mestizaje del país interior, y expresada en las luchas de caudillos como Artigas en la etapa de la Independencia, en la resistencia de Varela y el Chacho Peñaloza [...] es aquella multitud que, ya que en el siglo XX,

accede al poder con Yrigoyen y, expulsada por las armas, retorna con más fuerza en 1945... (Politi, 1992: 234).

A partir de esta definición, este autor avanza en la conceptualización de la “religiosidad popular” para referirse al conjunto de creencias y formas de concebir lo sagrado. Tal como sostiene Politi, para la TP “no se trata de una pastoral de la religiosidad popular [...] La reflexión sobre los gestos religiosos del pueblo y su tratamiento pastoral es sólo uno de los aspectos de este pensamiento, y se inscribe en una preocupación y un replanteo mucho más hondo de la identidad histórica de la Iglesia...” (Politi, 1992: 215). Esta postura, critica la definición que vincula a esta categoría con las creencias de ciertas clases sociales, sino que plantea que la religiosidad popular es la “encarnación histórico cultural de la fe” (Politi, 1992: 235).

Para comprender el posicionamiento de esta corriente es necesario analizar qué posicionamiento adoptan sobre qué es la cultura popular ya que la religiosidad es parte constitutiva de ésta. Resulta significativo el análisis realizado por Guillermo Gutiérrez publicado en *Antropología para el Tercer Mundo* porque sintetiza los postulados que se encuentran presentes en la TP. Afirmaba el autor:

...en los países coloniales la política de penetración en el campo de la cultura es tan evidente, como lo es la dominación en todos los sectores de la vida del país. Pero en los países formalmente independientes, donde la dominación se denuncia explícitamente en los resortes de la economía y la conducción internacional, es a veces confusa la delimitación de la dependencia cultural (Gutiérrez citado en Politi, 2013: 88-89).

A partir de este contexto, se delimitan dos campos específicos: la “cultura ilustrada” y la “cultura popular”. El autor analiza que en los países semicoloniales la cultura popular ha sido históricamente asociada a la “barbarie” ocultando que la cultura “ilustrada” se encuentra íntimamente ligada a la cultura de los dominadores. Según este planteo, la cultura dominante busca alienar al pueblo, pero éste, tiene la capacidad de transformar algunos de los elementos de aquella cultura impuesta, en el marco de su lucha por la liberación. La cultura popular (y dentro de ella la religiosidad) es, entonces, la expresión de la autoconciencia del pueblo y por ello no puede escindirse del campo de la acción. En decir, la cultura popular es eminentemente práctica.

En síntesis, para la TP el “pueblo” constituye en un lugar teológico, en una cuestión hermenéutica desde la cual pensar la misión misma de la Iglesia. La TP no propone una

“pastoral de la religiosidad popular” sino un modo de encarar su misión dentro de la Historia de la Salvación. En este sentido, “pueblo” es una categoría englobante que se presenta como “una totalidad determinada históricamente” (Politi, 19913: 216), sujeto colectivo y político protagonista de la lucha por el bien común.

4.4 Compromiso político en la TP: *Ver, juzgar y actuar*

La relación entre la Iglesia y el mundo de la política fue objeto de estudio central de esta corriente. Si bien no existe homogeneidad en los planteos, destacaremos algunos elementos comunes que se observarán luego en la cosmovisión de los curas villeros de la ciudad de Buenos Aires. “La Iglesia debe asumir el proyecto político del Pueblo”, sostenía la TP. Ahora bien, que la Iglesia asumiera este proyecto no implicaba necesariamente la identificación partidaria, la participación directa en la gestión pública, por ejemplo, o en cargos electivos. Por el contrario, se hacía hincapié en el acompañamiento desde la fe para el resguardo de los valores evangélicos presentes en el proyecto popular, en defensa de la autodeterminación y la defensa de la dignidad. Desde esta posición se cuestionan las posturas vanguardistas, problema y debate que estará presente –como veremos en el capítulo siguiente- en el grupo de los curas villeros en tensión con otros grupos dentro del MSTM.

Para la TP tal como sintetiza Politi la Iglesia debía:

...tender a gravitar sobre la cultura, las decisiones y la vida del pueblo. Esto es exigido por su propia misión de encarnar en la historia los valores del Evangelio (...) Su misión es aportar criterios morales que sirvieran para regular el uso del poder, desde la presencia de la fe en los valores más hondos de esa sociedad. Pero el poder público debe residir en el pueblo. El pueblo debe regular el uso del poder público. La Iglesia, mediante su acción en el pueblo, y mediante la acción del pueblo, puede y debe intervenir en la configuración, constitución y orientación de la acción del poder político” (Politi, 2013: 290).

De este análisis se desprenden diversas líneas de acción: participación y promoción de proyectos tendientes a la construcción de la fraternidad real; acompañamiento espiritual y fáctico al pueblo en sus experiencias de soledad, frustración, falta de diálogo y represión; colaboración en la resistencia popular mediante tareas de asistencia y ayuda en la creación de canales de expresión en tiempos de represión; acompañamiento desde expresiones

festivas religiosas. En este último punto, la resistencia cultural ocupa un lugar central ya que defiende la identidad y alimenta la conciencia crítica, lucha por la verdad y deja en evidencia el sistema de opresión.

Los postulados hasta aquí expuestos constituyen algunos de los fundamentos del accionar político de los actores de la constelación tercermundista en la Argentina, ya que la misma partía de la premisa de que “la Iglesia debe asumir el proyecto político del Pueblo” impregnado de valores evangélicos. Cabe aclarar que no es la única corriente que se encuentra presente. Otros autores de la TL proveniente de diversos países de la Patria Grande y también pertenecientes a la matriz del PNL eran leídos y debatidos.

Dentro de conjunto de espacios y actores sociorreligiosos que integraron la constelación tercermundista en la Argentina, consideramos que el colectivo de curas villeros que integraban el EPV fue el que tuvo mayor grado de identificación con la TP, sin significar esto la exclusión de otras corrientes. Analizaremos a continuación el accionar político de este colectivo y la presencia de los elementos constitutivos de la TP -explicados en este capítulo- en el mismo.

Capítulo 4

La Teología del Pueblo en acción

En el capítulo 2 hemos caracterizado los diferentes actores socio-religiosos que integraron la constelación tercermundista; y, en el capítulo 3, analizamos también el origen y desarrollo de la TP. Desde este recorrido, desarrollaremos la dimensión teológica y pastoral desde la cual los ST se vincularon con la política.

5.1 Un pensar situado para la acción colectiva

En el marco la dictadura del Gral. Juan Carlos Onganía iniciada en 1966 -y la instauración del Estado Burocrático Autoritario (O´Donnell, 1975)-, los habitantes de las villas de la ciudad de Buenos Aires debieron enfrentarse a las nuevas políticas que básicamente poseían un objetivo: la erradicación. En 1967 se dictó la Ley Nacional 17.605: “Plan de Erradicación de las Villas de Emergencia de la Capital Federal y del Gran Buenos Aires (PEVE)”, que desconocía a las organizaciones villeras preexistentes, en particular buscaba combatir la Federación de Villas (FVBE) y las Juntas Vecinales, lo que causó el fuerte debilitamiento de estas instancias organizativas (Cravino, 2009: 135). Tal como afirma Alicia Ziccardi, “al perder reconocimiento oficial como auténticas representaciones de los villeros, las Comisiones y Juntas Vecinales intentaron fortalecerse a través de nuevas apoyaturas tratando de ejercer un nuevo tipo de presión sobre los organismos del Estado” (Ziccardi, 1977: 132). Frente a la negación de estas organizaciones villeras tradicionales, el gobierno tomó como interlocutores a las Junta de delegados y a los Clubes de Madres. Estos espacios, pudieron llevar adelante reclamos diversos para gestionar obras de mejoramiento de las villas tales como la instalación de grifos, luz eléctrica, piletas, construcción de escuelas, etc. Organizaban reuniones con los vecinos, buscaban ayuda en organizaciones de bien público, en la Iglesia católica y en los sindicatos de la zona, en pos de alcanzar uno de sus principales objetivos: lograr la inviolabilidad de las viviendas.

Los curas villeros comenzaron entonces, a realizar acciones específicas con el fin de alcanzar difusión mediática que permitiera socavar el poder del gobierno de facto. El 6 de agosto de 1968 organizaron un acto para denunciar la política de erradicación. Meses

después, el 20 de diciembre de 1968, llevaron a cabo otro acto público que llamó la atención de los medios de comunicación y del conjunto de la sociedad. Se presentaron en la Plaza de Mayo para entregarle una carta firmada por 68 sacerdotes al presidente Onganía reclamando por los atropellos realizados en los Planes de Erradicación. La carta citaba los documentos de Medellín, para fundamentar su posicionamiento y su denuncia al accionar del régimen militar, explicitando su opción por lo pobres. De este episodio recuerda Héctor Botán:

Estábamos para dejar una queja. El gran slogan de la dictadura era “Feliz Navidad” y nuestro lema era “¿Feliz Navidad para quién?” [...] El asunto era caer de “sopetón” antes de que llegara la policía, llamar al periodismo y dos que entraran a la Casa de Gobierno con el fin de hacer tiempo para que los periodistas tomaran nota de este hecho. A mí me tocó entrar junto a Roberto D’Orta y me acuerdo que nos decían (la guarda de seguridad), “esto es una revolución”. Y esa noche en todos los lugares de Buenos Aires, los curas y los laicos comprometidos haciendo pública la situación [...] ¿Qué clase de felicidad tenían nuestros pobres?... (Documental *Padres Nuestros*).

El accionar de los curas se articuló con el trabajo que venía haciendo la FBVE y en su órgano de difusión oficial, *La Voz de las Villas*⁴⁸ se publicó:

El gobierno militar nos engaña diciendo que en estas villas viviremos durante un año para luego ser trasladados a departamentos más cómodos. Pero la realidad nos muestra que los compañeros villeros fueron trasladados a estas villas transitorias todavía no vieron los cimientos de sus confortables departamentos y sólo ven como se les viene abajo las paredes de las casillas a donde los llevaron (*La Voz de las villas*, agosto de 1969).

Además, en la publicación afirmaban la necesidad de organización política, afirmando que “el verdadero objetivo es [...] desorganizar a la clase obrera y romper todos sus órganos representativos” (*La Voz de las Villas*, agosto de 1969). En forma simultánea, los habitantes de las villas comenzaron a organizar campañas de concientización a partir de la elaboración de volantes donde presentaban consignas cortas tales como “Luchemos contra los campos de concentración. Luchemos contra el estado actual de las villas de emergencia. Luchemos por la transformación de nuestras villas en verdaderos barrios obreros” (*La Voz de las Villas*, agosto de 1969).

⁴⁸ Panfilo Genes y Domingo Sofrá, presidente y secretario respectivamente, trabajaron en forma conjunta con los curas villeros y los laicos que colaboraban con ellos.

Los curas villeros se involucraron no sólo en acciones de denuncia sino también con la organización políticas de las villas. Hacia 1966, cuando las juntas de delegados tomaron protagonismo, los curas promovieron y acompañaron el aumento de la participación de los vecinos. En la Villa 31, por ejemplo, en 1968, convocaron a los responsables de pasillo, de manzana, para luego elegir a los delegados vecinales. Las “juntas de delegados” de todas las villas miserias de la ciudad, convocaron un plenario que, si bien no logró articular una instancia organizativa superior, produjo, por ejemplo, la conformación de “Juntas de Delegados” permanente en varios barrios. Creada el 4 de abril de 1968, la Junta de Delegados de la Villa 31 tenía llegada al conjunto de la población villera de la Capital, tanto por su ubicación geográfica como por su historia previa de militancia y organización. En este proceso participaron los barrios de Güemes, Comunicaciones, Saldías, Inmigrante, Laprida, YPF e instituciones externas tales como Cáritas, Centro Cultura Popular, Ejército de Salvación y claro está, los ST. Los esfuerzos estaban dados fundamentalmente en evitar los desalojos en el marco del plan de erradicación. La articulación con otras organizaciones de resistencia al gobierno, se expresó en los comunicados que éstas realizaron. En marzo de 1968, la CGTA en una de las resoluciones aprobadas afirmaba: “para que cesen los desalojos y el drama de las villas de emergencia y se garanticen planes de tierra y vivienda” (citado en Ziccardi, 1977: 143). En el mensaje del 1.º de mayo también volvieron a reivindicar la lucha villera y a denunciar a los planes de erradicación.

En julio de 1968 la Junta de Delegados se reunió con la junta directiva de la CGTA a fin de lograr un pronunciamiento pública contra el plan de erradicación. Además, dentro de la central obrera se había conformado una “comisión de villas”, demostrando la concepción del habitante villero en cuanto trabajador. Se juntaron 13.000 firmas y, en conferencia de prensa el 5 de julio, se presentó una carta al Presidente de la Nación para exigir públicamente la entrega de viviendas definitivas. La relación con la CGTA evidencia el crecimiento de la influencia del peronismo en las organizaciones villeras y la pérdida del protagonismo del Partido Comunista, que había sido la fuerza política hegemónica hasta ese momento.

En septiembre del mismo año, el Semanario de la CGT de los Argentinos sostenía:

...las villas se multiplicaban junto con el proceso de monopolización en el campo por la oligarquía y el éxodo de trabajadores rurales hacia las nacientes industrias de las ciudades. Aquellos hombres que bajaban del norte [...] no estaban en condiciones de asumir tareas como obreros especializados. De ahí que se convirtieran, primero, en mano de obra barata y segundo, en obreros de industrias de bajos salarios, como la carne, construcción o portuarios (Semanao CGT de los Argentinos, N° 21, 19 de septiembre de 1968).

Los argumentos, en cuanto defensa de los villeros como trabajadores, coincidía con los reclamos de las organizaciones villeras. Tal como afirma Snitcosky, durante las experiencias organizativas villeras (desde la Federación al Movimiento Villero Peronista) se observa la utilización de categorías propia del universo sindical⁴⁹ para hacer referencia a la lucha social que llevaban a cabo como organización que, en realidad, presentaba sus propias particularidades (Snitcosky, 2014).

Ahora bien, ¿desde dónde fundamentaban su accionar político opositor al gobierno de Onganía los ST que trabajan en las villas? En ocasión de un llamado de atención de la jerarquía eclesiástica por la participación su política pública, los ST respondieron referenciándose en los profetas del Antiguo Testamento (AT), haciendo hincapié en la tensión existente entre “sacerdocio formal” y “el camino profético”; afirmando que Jesús irrumpió inclinando la balanza para este segundo punto:

En el Antiguo Testamento se dio una marcada división entre el sacerdote y el profetismo. El sacerdote estaba dedicado al culto [...] Se encontraba siempre expuesto a caer en los vicios del formalismo, ritualismo, obsecuencia hacia los poderes establecidos, y dominio de casta. Basta leer a los profetas para comprobarlo. Cristo censurará esos mismos defectos. El profeta en cambio, orientaba toda su misión hacia la liberación del pueblo... (Martín, 2010: 142).

Los ST no niegan el rol sacerdotal -resignificado por Cristo como sacerdotes de la “Palabra”- pero sí lo subordinan al rol profético. En este sentido, el rol profético no sólo se vinculaba con la denuncia de las situaciones de injusticias, sino también con la necesidad de construir el “Reino” -entendido este como la implantación de una sociedad con justicia social-, categoría teológica central en los ST.

Los escritos de Carlos Mugica expresan esta concepción: “Su acción de denuncia de las injusticias será la expresión misma de su misión religiosa que, constantemente, le

⁴⁹ “Coordinadoras”, “delegados” y “comisiones” son algunos de los mismos. La autora realiza un análisis a largo plazo rastreando la utilización de las mismas categorías en los movimientos de desocupados de los años noventa.

señala la Iglesia” (Mugica, citado en Vernazza, 1996: 119). En la búsqueda de legitimar su accionar dentro de la institución, debieron hacer un gran esfuerzo por articular tradición, dogma y sus nuevos postulados. En este marco, la relectura de la Biblia expresó la concepción de los curas en cuanto la vinculación entre lo religioso y lo político. Martín sostiene:

No se trata directamente de abandonar lo religioso para fondear en lo político, sino que se trata, antes aun, de una inversión acontecida en el seno mismo de la experiencia religiosa, inversión que consistía en desplazar el interés desde los actos consagratorios tradicionales hacia las formas libres de la denuncia profética cuyo objeto era, precisamente lo político [...] se comprende mejor como una absorción de lo político en un *pathos* religioso... (Martín, 2010: 146).

Cabe destacar que este *pathos* religioso poseía características en común con la concepción política de espacios de izquierda no católicas, pero la corriente tercermundista que adhirió al peronismo se diferenció del marxismo que, como ha sido mencionado, ejerció una fuerte influencia sobre la TL en otros países de América Latina.

Los curas villeros, tal como lo expresan en el boletín *Nuestra lucha* consideraban que: “los que luchan en la villa están en el corazón del pueblo” (*Nuestra lucha*, N° 3, diciembre de 1970). Adherentes de la TP, para los curas villeros el pueblo se define en cuanto la expresión de la nación y de la patria, que, a su vez, se expresaba en la defensa del peronismo. El padre “Pichi” en un testimonio donde analiza la opción por la política y por el peronismo de los curas villeros afirma: “Nos dábamos cuenta de que la fuerza popular pasaba por el peronismo. Sobre todo, el peronismo que se vivía a partir del año ’68, del ’70, que iba tomando una conformación muy fuerte respecto al rescate y el resurgimiento de grupos y fuerzas populares” (Testimonio de Meisegeier⁵⁰). En el mismo sentido Vernazza sostiene: “...A causa de no analiza la realidad desde el mundo de los pobres [...] ha sido común en algunos sectores de la Iglesia desconocer y menospreciar el sentido radicalmente cristiano y profundamente liberador del movimiento popular justicialista...” (Vernazza, 1996: 32). Mugica, el cura villero con mayor presencia mediática se preguntaba: “¿En qué reside la diferencia entre lo cristiano y un movimiento político como el peronismo? Los valores cristianos son propios de cualquier época, trascienden los movimientos políticos;

⁵⁰ Citado en: <http://www.robortobaschetti.com/biografia/m/345.html>

en cambio, el peronismo es un movimiento que asume los valores cristianos en determinada época...” (Mugica, citado en Vernazza, 1996: 56).

Como se puede observar, la definición de pueblo y la definición de la misión de la Iglesia asumidos por estos sacerdotes, se encuentra en consonancia con lo planteado por la TP así también como las razones por las cuales generaron lazos con el movimiento peronista.

5.2 La religiosidad popular en los márgenes de la periferia

Como colectivo, el EPV constituyó espacios de debate e intercambio en torno a los tópicos recién mencionados. Por un lado, sostenían que los villeros eran protagonistas de la acción pastoral en consonancia con la definición de qué era el *pueblo* y el lugar que los *pobres* ocupaban en él. Carlos Mugica en una charla con la JP de Chivilcoy en 1973 sostenía:

Tampoco hay que decir “voy a entrar en contacto con el sacrosanto mundo del proletariado” y, cuando me doy vuelta, me robaron la billetera. No es cuestión de chuparle las medias a los pobres, porque en un trabajador puede haber ya una mentalidad capitalista y egoísta. Por eso, yo creo que hoy tenemos que buscar el camino entre todos... Ahí entra en juego la humildad de saber ser cuestionado, de dejarnos cuestionar por los demás, y de cuestionar también nosotros a los demás (Conversación entre Carlos Mugica y militantes de la JP de Chivilcoy, provincia de Buenos Aires el 11 de octubre de 1973).

Si bien Mugica advertía el peligro de “idealizar” al pobre, los curas villeros adherían la definición de pueblo de la TP en la cual los pobres tenían un lugar privilegiado en la relación con Dios ya que poseían valores evangélicos propios de la realidad en la que vivían. Consideramos que esta definición, está fuertemente vinculada a la concepción del pueblo peronista como la encarnación de los valores del humanismo cristiano propuesto por el justicialismo. Hernán Benítez define esta concepción:

...La pobreza coloca al pobre en estado ascético. Lo desliga del mundo y lo religa a Dios [...] El proletariado, aislado por lo común de toda práctica cristiana y ayuno de ideas religiosas, por más que chorree supersticiones, vive, por su pobreza, sin saberlo, en desprendimiento religioso (Entrevista realizada por Galasso, 1999: 128).

Por otro lado, Martín analiza los fundamentos teológicos de la concepción de “pobreza” en los ST. Afirma que los mismos, toman como referencia clave la Epístola de

Santiago. Según este autor, la forma en la cual interpretan los ST los textos bíblicos se puede concluir los siguientes puntos claves: la definición de la sociedad en dos clases (ricos/pobres entendidos en una dimensión material), la presencia de ambas dentro de la comunidad, el ideal de superación de la distinción de clases por la fuerza misma de la fe (Martín, 1991:150). Si bien comparte con la TL el reconocimiento de las clases sociales dicotómicas, consideran que la superación de hará mediante la fuerza de la fe puesta en obras⁵¹.

Desde esta concepción, los curas buscaron poner en valor las creencias y tradiciones de los habitantes de las villas teniendo en cuenta las multiplicidades de orígenes de sus habitantes. La mayoría, había nacido en las provincias del interior o en países limítrofes donde las costumbres, creencias y tradiciones eran diferentes al de los sectores de la clase media de la ciudad capital. Su fe, se expresaba bajo diferentes formas, en la cual los rituales y la multiplicidad de agentes de lo sagrado, tenían un lugar destacado. Ejemplo de esto, era la veneración de diversas advocaciones de la Virgen María.

Por otro lado, las ritualidades, prácticas y devociones populares, eran contrapuestas a las realizadas por quienes consideraban expresión del “poder opresor”. Frente a la imagen de “Cristo Rey” y la consagración que realizó Juan Carlos Onganía al Inmaculado Corazón de la Santísima Virgen María el 30 de noviembre de 1969 -tomados como referencia por aquellos grupos católicos ligados a la Iglesia preconiliar-, dentro del tercermundismo se destacaba la figura de la Virgen María, en particular la Virgen de Luján (la “virgencita gaucha”). También estaban presentes las imágenes de Camilo Torres junto a la de “Santa Evita”.

La religiosidad popular fue valorada por los curas villeros ya que la consideran como una expresión de fe genuina, tal como sostenía los postulados de la TP. Además de la Virgen de Luján, aparecían otros agentes vinculados a lo que se entendía como una “pastoral popular-liberadora”, tal como lo muestran los nombres elegidos para las capillas construidas en las villas miseria de la ciudad de Buenos Aires entre 1965 y 1973: Santa María, Madre del Pueblo (villa 1-11-14, en Bajo Flores); capilla Luján de los Obreros (villa 20, Villa Lugano), Jesús Libertador (villa 30, Colegiales); San Rafael (villa 31, Barrio

⁵¹ Martín explica que en realidad la Epístola no genera un planteo de este tipo ya que la denuncia deriva en la creencia de que Dios será quien defina los destinos del pueblo (Martín, 2010).

Güemes); Cristo Obrero (villa 31, Barrio Comunicaciones); Nuestra Señora de Caacupé (villa 21, Barracas).

Los curas villeros consideraron que la religiosidad popular en sí misma, potenciaría el compromiso político para cambiar la realidad. Cabe destacar que, en concordancia con la TP, consideraron que la religiosidad popular era el reservorio la identidad cristiana auténtica desprovista de la hipocresía de la religiosidad burguesa, en clara continuidad de lo planteado por el cristianismo peronista surgido en los años cuarenta. Resulta significativa la definición que realiza el padre Benítez sobre cómo entendía la religiosidad de los pobres: “el proletariado, aislado por lo común de toda práctica cristiana y ayuno de ideas religiosas, por más que chorree supersticiones, vive, por su pobreza, sin saberlo, en desprendimiento religioso” y afirma a continuación: “el gran escándalo de la Iglesia Católica es el haberse convertido en religión de burgueses y oligarcas...” (Entrevista a Benítez realizada por Galasso, 1999:128).

Una de las expresiones más destacadas en la valoración de la religiosidad popular y su potencial liberador, fueron las peregrinaciones villeras a Luján, una de las primeras acciones donde participaron todas las villas de la ciudad de Buenos Aires en forma articulada en un acto religioso, pero también político. El 28 de diciembre de 1969, día en el que se realizó la primera peregrinación, se inició una tradición que duraría diez años. Se convirtió en un espacio de sociabilidad en el cual los villeros podían articular sus reclamos. Vernazza identifica este hecho como uno de los

...elementos más importantes de alimentación y fortalecimiento profundo en la vida del pueblo (...) Todo lo que lleva a vigorizar ese profundo núcleo cultural, acrecienta la unidad del pueblo y su temple para la lucha. De hecho estas peregrinaciones aumentaron en los villeros los deseos de unirse y constituir lo que luego se denominó el Frente Villero, como también la intención de promover juntos reclamos ante las autoridades (Vernazza, 1989: 25).

La peregrinación constituyó un espacio para denunciar los atropellos del gobierno en la aplicación de los planes de erradicación. Así, el día de la primera peregrinación el equipo pastoral de villas realizó una declaración denunciando la inexistencia de viviendas definitivas y la ley de congelamiento que dejaba cientos de familias en la calle. También indicaba que los datos oficiales hacían referencia a 280.000 personas, cuando en fuentes

alternativas el número se elevaba a 800.000 o 1 millón. Afirmaban así, que la solución al problema de las villas no era sólo edilicia:

Las villas son una consecuencia inevitable y síntoma manifiesto del inhumano sistema social imperante. Sistema que condena a grandes sectores de la población a bajísimos ingresos, que no planifica su producción de acuerdo a las necesidades de la sociedad, sino en razón del lucro de las grandes ciudades; que no impide la injusta apropiación de grandes extensiones de tierra, mal aprovechadas, con lo que provoca la desocupación y la miseria de la gente del campo (Vernazza, 1989: 27).

La peregrinación fue un espacio de denuncia, pero también de presentación de un petitorio ante el gobierno nacional. Las consignas para los villeros eran: “Transformar las villas de emergencia en barrios obreros” y “Por un techo digno para nuestros hijos, por un salario justo y un trabajo humano, por una patria nueva sin miseria ni explotación”. Se reclamaba la asignación de fondos para construir viviendas obreras en los mismos terrenos de las villas, con mano de obra de sus habitantes, mediante el otorgamiento de créditos accesibles.

En la declaración de los villeros, se denunciaba también la falta de trabajo y los bajos salarios, hecho que consideran que era la causa de su marginalidad. Responsabilizaban de esta situación al gobierno, a sus patronos y a la sociedad en su conjunto a la que acusan de ser cómplices de esta situación. En este documento también pueden observarse expresados los principios de Medellín, predicados por los curas villeros y por el MSTM, tal como se expresa en el siguiente pasaje:

...nuestra situación –que no es natural, ni ordenada por Dios, ni la Virgen, su Madre– sino por la sociedad de zánganos, representada por el mercachifle, al que Cristo expulsó del templo por especular y vivir del esfuerzo ajeno, venimos con nuestros curas villeros a ofender a la Mamá del Divino peleador, nuestra decisión de pelear para liberarnos (Vernazza. 1989: 29).

Las autoridades nacionales interpretaban las peregrinaciones como actos políticos, tal como lo muestra la orden recibida por la fuerza policial de no dejar pasar los micros que se dirigían al santuario por la ruta 7. En aquella ocasión, los reclamos enfáticos de Ricciardelli lograron que el pase se autorizara. Recuerda el sacerdote:

¡Pero si esto no es una manifestación política! Estamos yendo al santuario de la Virgen patrona de la Argentina a rezar por todos. Los vecinos de un montón de barrios obreros llenaron cien colectivos para ir a rezar, ¿y usted dice que no vamos a poder llegar porque esto es política [...] Nuestra intención es venir a rezar a la Virgen y esto nunca se podrá considerar un gesto político y, menos aún prohibirlo. Pedimos techo digno

para la gente de las villas, ¿le parece que está mal? (Entrevista a Ricciardelli realizada por Premat, 2012: 238).

Por otro lado, los mismos participantes de las peregrinaciones villeras recuerdan la importancia que las mismas tuvieron, tanto en la pastoral villera como por su rol de potenciador de las organizaciones políticas de las villas. José María Meisegeier, por ejemplo, rememora que su acercamiento a los curas villeros se produjo a partir de una de estas peregrinaciones:

Me incorporé definitivamente a fines de 1969 cuando se realizó una Peregrinación a Luján caminando alrededor de 15 km y consagró a la Nación al Inmaculado Corazón de María. Nosotros respondemos con la Peregrinación del Ómnibus de los Villeros bajo el lema “Por una villa sin miseria ni explotación” y después alguna frase espiritual los volantes decían “Por un salario digno y justo, por la transformación de las villas en barrios obreros y por un gobierno popular (Entrevista realizada a Meisegeier por Bordegaray, 2013: 27).

Fátima Cabrera, catequista de la villa 31, recuerda al respecto:

...las peregrinaciones era algo muy bien organizado. Yo empiezo a participar ahí como catequista [...] Los primeros que presidían eran los chicos, que habían hecho la comunión, e iban adelante con sus túnicas en el caso de las chicas y con los sacerdotes de la villa. El recuerdo más fuerte que tengo fue en la época de Lanusse. Cuando estas peregrinaciones no solamente tenían la fuerte participación de las villas, sino también de que dentro de los pedidos que se le hacían a la Virgen, yo me acuerdo que había pancartas donde se denunciaba la pobreza. Y tal es el punto de la masividad que tenían estas marchas que recuerdo muchas veces llegando a lo que era el escudo ahí donde se entraba a Luján nos paraba la policía, paraba a todos los micros. Y siempre tenían que ir todos los curas junto con Carlos a mediar con la policía, porque a veces había una intencionalidad de que no nos dejaran pasar directamente a la basílica. Creo que tenía una fuerza muy grande, esa llegada de todas las villas [...] Yo me acuerdo antes incluso de militar haber ido con los micros, y los chicos y todo y de gente que hacía chistes con esto de decir que la Virgen no era el ministro de economía, que se le iba a pedir (Entrevista a Fátima Cabrera realizada por Mara Espasande).

En estos testimonios se observa la importancia que para todos los participantes tenían las peregrinaciones a Luján. Se encuentran presentes aquí los elementos presentados en el capítulo anterior en cuanto a la presencia de los valores cristianos en la cultura popular puesto al servicio de la lucha política, en este caso, en los reclamos por la vivienda justa y las otras demandas del colectivo villero. Los ST acompañan, ofician de voceros, pero le dan centralidad a la palabra de los vecinos, por un lado, y aprovechan la instancia para potenciar la organización colectiva tejiendo una red entre los referentes de los distintos

barrios que, lentamente, se irán conociendo hasta conformar el Frente Villero por la Liberación Nacional.

5.3 Junto al pueblo: Perón vuelve, gobierno popular y golpe de Estado

En este proceso de peronización de las organizaciones -no así de sus habitantes que ya eran ampliamente peronistas- y en el armado de las diferentes Juntas de delegados, los curas villeros ocuparon un lugar central. Tal como plantea Ziccardi en relación a la conformación de organizaciones políticas peronistas en las villas miseria:

...jugó un rol fundamental la adhesión de los Sacerdotes del tercer Mundo al peronismo radicalizado. Su alto grado de influencia sobre los villeros contribuyó sin duda a que se impusiese la nueva opción política. Ya en el período anterior existía en varias villas un conjunto de sacerdotes que sumaban a sus tareas eclesíásticas su participación en el desarrollo de trabajos colectivos. Y aún en las tareas organizativas. El sacerdote Carlos Mugica en la Villa de Retiro, por ejemplo, actuó como secretario de redacción del periódico de la federación “La Voz de las villas”. En 1966 a través de una serie de artículos difundía a la población villera las nuevas posiciones eclesíásticas surgidas de la encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI llamando a la unidad en la fe de los pobladores para superar sus deficientes condiciones de vida (Ziccardi, 1977: 144).

En 1972 como resultado de este proceso, se conformó el *Frente Villero de Liberación*, que se movilizó políticamente a favor de la reapertura democrática y el regreso de Perón, a quien identificaban como líder. Carmelo Sardinias recuerda cómo el Frente Villero le disputó poder a la FVBE (recordemos de orientación comunista):

Hasta ese momento -1967, 1968- las villas eran manejadas por la federación de villas que estaban manejadas por el PC [...] No había afinidad con la gente del PC. En el año 1968-1969, se fue gestando el tema de la federación de villas [...] con muchos compañeros que eran peronistas, el caso de José Valenzuela, el caso de Adolfo Caro, un hermano salteño, gremialista y Julio Lares de Santiago del Estero, estaba el noroeste ahí en pleno [...] José dice tenemos que ir a recorrer las villas para ver cuántos compañeros hay porque tenemos que armar el frente de villas. Así se arma, medio clandestino, precisamente para debilitar al PC de la Federación de villas. Fuimos a Lugano, fuimos a Bajo Belgrano, a Colegiales, a Boca y Barracas, Isla Maciel, a distintas villas, pero la cabeza estaba en la 31. Ahí se encontraron compañeros en Bajo Flores, en Lugano, en Soldati encontramos compañeros y sumado con los curas que estaban, los mismos curas fueron partícipes de la creación del frente de villas (Entrevista realizada a Carmelo Sardinias por Mara Espasande, Buenos Aires, 7 de octubre de 2015).

La organización interna de este frente se caracterizó, en esta primera etapa, por la horizontalidad. Reclamaban la expropiación de los terrenos donde se encontraban las villas y la realización de viviendas definitivas en los mismos lugares con fuerte decisión y participación de los habitantes de la misma (Dávalos, 1987: 42). Pastrana afirma que:

...a diferencia de la Federación de Villas, que se caracterizó por un marcado distanciamiento de la participación de los dirigentes y las bases que representaba, el Frente villero consigue estructurar un tipo de organización democrática en todas las villas, lo cual permite la participación de toda la población en la toma de decisiones de la política villera (Pastrana, 1984: 139).

Desde hacía al menos dos años, la presencia de Montoneros había crecido fuertemente en las villas, no sin generar tensiones con los referentes anteriores. Algunos dirigentes de la agrupación hablaban de declarar a los barrios como “villas montoneras”. En ocasiones, planificaciones acciones sin articular con las organizaciones preexistentes o con los líderes históricos. Un ejemplo de ello es cuando proyectaron volar la antena de la radio nacional del *Barrio Las Antenas*. En ese momento fueron a comunicárselo a Juan Cymes⁵², viejo militante de la resistencia peronista, quien se opuso fervientemente a la operación. Cymes discutía con los dirigentes del movimiento villero identificados con Montoneros, porque disentía en la práctica foquista que la agrupación sostenía. Creía en el trabajo de

⁵² Juan Cymes nació en 1936, en Villa Luro, Pasó sus primeros años en un conventillo en Mataderos, donde desde los quince años comenzó a participar en acciones de reclamos. Comenzó su militancia comenzó en la fábrica Camea y su primer acercamiento a las villas miseria ocurrió cuando un compañero le pide ayuda entonces, para resolver un problema en la Villa Cildañez donde un arroyo que corría cielo abierto. Desde 1955 participó activamente en la Resistencia Peronista, participando en 1959 de la toma del frigorífico Lisandro de la Torre. Se integró luego a la UCRI en la que estuvo poco tiempo. Como parte de este partido, viajó a Punta del Este y en 1961 se entrevistó con Ernesto Guevara. En los años '60 integró el MAS-R, Movimiento de Liberación Nacional y Social y trabajó durante más de 30 años en la Villa 15 de Mataderos. También militó en el Barrio “*Las Antenas*” en La Matanza (donde se mudó en 1970), considerando esta zona natural continuación de las Villas de Capital Federal. En esta época participó, además, de agrupaciones en la Facultad de Económicas, Derecho, Filosofía y Letras, donde impulsó la fundación del “Grupo Sur”, integrada por estudiantes y vecinos del barrio. Entre 1973 y 1975 milita en el Frente Antiimperialista y por el Socialismo (FAS). Fue perseguido durante la última dictadura militar. En democracia fundó, en 1983, la Coordinadora de Villas de Buenos Aires desde donde luchó por una legislación para la vivienda. Continuó su militancia social en organizaciones de base hasta que falleció el 11 de noviembre de 2003 luego de ser atacado y brutalmente golpeado (Lapresa, 2001).

base y consideraba que las organizaciones armadas que dejaban expuestos a los militantes de la superficie. “No hay que cambiar los tiempos del pueblo” (Lapresa, 2001: 76), sostenía. Desde esta convicción, creó SOLBA (Solidaridad y Lucha Barrial) que articuló las tareas con el sindicalismo combativo de Córdoba SITRAC-SITRAM, liderado por Agustín Tosco.

Hay testimonios que reflejan la tensión que se generaba en ocasiones esta relación. Un vecino de la Villa 31 afirma, por ejemplo: “nosotros nunca permitimos que la gente de afuera venga a manijear, nosotros decimos que la gente de afuera tiene derecho a opinar pero no a mandar...” (Pastrana, 1980: 135).

A pesar de las tensiones, la presencia de la Tendencia Revolucionaria fue en aumento. Un hecho que marcó un punto de inflexión en relación al acercamiento con los curas sucedió en la Villa 20, en 1972. Los presos políticos de Devoto estaban realizando una huelga de hambre sin que existiera repercusión pública. Luego de 15 días, los ocho abogados defensores -entre los cuales estaban Rodolfo Ortega Peña y Eduardo Luis Duhalde- fueron a la villa a ver a Botán y Ricciardelli. En una reunión en la cual también participó Mugica, les pidieron si podían realizar una huelga de hambre en la villa. Así lo recuerda Botán:

El planteo era que iban a anunciar que ellos seguirían la huelga, pero querían un lugar que fuera más explosivo: la villa. Primero se discutió entre los curas si se aceptaba o no, y luego se le planteó a la gente. Y dijeron que aceptaban si al mismo tiempo se denunciaban las injusticias que ellos sufrían. Se aceptó y así vino la cosa: fue una bomba eso. Después de tres días se levantó la huelga porque concedieron lo que pedían (Reportaje a Héctor Botán publicado en revista *Política, Cultura y Sociedad en los '70*, N° 6, 1997: 22).

La misma noche en que se levantó la huelga (luego de haber provocado una fuerte repercusión mediática) explotó una bomba en la capilla. Botán narra que una hora antes, habían cerrado todo y se habían ido porque sospechaba que algo podía ocurrir, la policía había ido seis veces a interrogarlos aquel día.

En aquel contexto, Lanusse -que había reemplazado a Onganía en la presidencia luego de la muerte de Aramburu- convocó a elecciones. Frente al impedimento de Perón de presentarse como candidato, se comenzó a diseñar la campaña que llevaría al gobierno a Héctor Cámpora. Ahora bien, ¿cómo se posicionaron los curas villeros frente a las

elecciones de 1973? Dentro del MSTM, los curas villeros adoptaron una férrea postura en defensa del peronismo. Y Perón los consideró como parte del movimiento, tal es así que Carlos Mugica y Jorge Vernazza formaron parte de la comitiva de regreso de Perón en 1972. Tiempo después, en un intercambio epistolar con la Rama Femenina del Movimiento Peronista, sostuvieron el compromiso de los curas con la campaña electoral que llevó a Cárpora a gobierno. Frente a la solicitud de la Rama femenina de que sugiriesen las “inmediatas medidas a tomar en favor de las villas por el próximo gobierno”, el 10 de mayo de 1973 el EPV escribía:

Para que estas medidas concretas sean adoptadas y eficaces, es de suma importancia organizar la acción que las llevará a cabo. [...] El problema de las villas debe resolverse dentro de una política nacional, que debe lograr la firma adhesión popular y, dentro de una eficaz acción centralizada, la más amplia participación de los propios beneficiados. Por lo cual sugieren:

- a. Una mística revolucionaria, basada en la dignidad del pobre, del humilde, que recobra su lugar dentro de la nación y que ahora recibo la eficaz atención del Gobierno, no como una limosna, sino como una restitución;
- b. Una socialización del poder, a través de las organizaciones de las bases villeras, dentro de las política nacional del Movimiento Peronista [...] Esto requerirá que en cada villa se nombre a un delegado, con funciones de alcalde, de la máxima autoridad del ente gubernamental [...] El conjunto de delegados constituirá un equipo promotor de todas las soluciones necesarias al problema de las villas” [...] Nos parece conveniente la presencia en dicho equipo, como asesor moral, de un sacerdote perteneciente al EPV (Vernazza, 1989: 44-45).

Las capillas de las villas, junto a las unidades básicas, trabajaron en forma conjunta en la campaña electoral que llevó a la presidencia a Cárpora. A partir de aquí se iniciaron una serie de conflictos dentro del MSTM que involucraron a los curas villeros. Si bien no es objeto de este trabajo, cabe destacar que en la etapa de proscripción y resistencia existió unidad y coordinación en la acción pero, una vez que Perón regresó al país, tal como ocurrió en el conjunto del movimiento nacional, las fricciones aumentaron traducándose en la ruptura o disolución de muchos espacios políticos⁵³.

⁵³ En el caso del MSTM tanto Ramondetti como otros sacerdotes del interior, acusaban a los curas villeros de practicar un “peronismo ortodoxo”. El grupo de los curas villeros era identificado como un “bloque” en sí mismo, con el que, en más de una ocasión parte del Movimiento -en particular el clero del interior- entró en conflicto. Jorge Goñi era uno de los sacerdotes señalados como “peronista de derecha”. Domingo Bresci, quien también trabajaba en la arquidiócesis de Buenos Aires y acompañaba a los curas villeros, responde que a Goñi en todo caso se lo puede llamar “ortodoxo” pero no de derecha. Frente a la caracterización política de Goñi, Rolando Concatti afirma que no era el referente del peronismo de derecha, que este papel lo cumplía Vernazza, quien utilizaba el argumento que el peronismo había salvado al país del comunismo. Según el sacerdote mendocino, el mismo Mugica “estaba en zonas fronterizas con lo reaccionario cuando hablaba de la izquierda peronista” (Entrevista realizada a Concatti por Martín, 2013: 215). Sin embargo, el autor de *Nuestra*

Consideramos que en el marco del aumento de la violencia política los curas villeros sostuvieron su apoyo hacia el gobierno de Perón primero y luego de Isabel Perón. Habían sido parte de un amplio colectivo que compartía posicionamientos teológicos y esperanzas políticas, pero, en el marco de la creciente conflictividad y de la escalada de la violencia en la Argentina, se fueron alejando de otros grupos de ST adoptando posicionamientos distantes a los planteos iniciales, que incluían la adhesión a un socialismo latinoamericano. La historia de los curas villeros es parte de una etapa de gran complejidad en la historia argentina. Consideramos que el intento por defender el gobierno ante la amenaza del golpe de Estado los llevó a expresar un apoyo férreo al gobierno peronista y a criticar a los grupos que habían optado por la lucha armada, expresando la profunda disgregación existente dentro del movimiento nacional y popular.

Pero, una vez instaurado el terrorismo de Estado, las fuerzas represivas no dudaron en definir el carácter tercermundista -entendido como subversivo- de todos los actores socio-religiosos que habían participado en la constelación que, más allá de las diferencias políticas, tal como sostiene María Soledad Catoggio compartían “una determinada concepción política-religiosa de la vida y de la muerte: una vocación ascético-altruista que, en relación de circularidad, hizo consistir y encontró sus condiciones de posibilidad en un arco de sociabilidades” (Catoggio, 2016: 16). Solo mencionaremos algunos ejemplos de la represión ejercida hacia diversos actores socioreligiosos de las villas miseria a fin de dar cuenta el desenlace trágico de esta etapa.

Carlos Mugica fue asesinado por la triple A (11-5-1974), Patricio Rice fue secuestrado (11-10-1976), quien luego de ser liberado debió exiliarse; Carlos Bustos (8-4-1977) y Mauricio Silva (14-6-1977) continúan desaparecidos. María Bassa, religiosa del Sagrado Corazón, debió abandonar la Villa 3 en 1977 y mudarse a la provincia de Salta, al pueblo Los Blancos donde durante décadas vivió junto a una comunidad wichi; Alice Domon fue detenida y desaparecida (8-12-1977); e Yvonne Pierron luego de amenazas

opción por el peronismo (Concatti, 1971) afirma que Mugica elogió su libro y que no expresó disidencias con sus ideas. Por su parte, Bresci caracteriza al grupo del interior como “puristas y principistas” (Entrevista realizada a Bresci por Martín, 2013: 73). En el mismo sentido, Vernazza crítica a quienes consideraban “izquierdas extranjerizantes” o “abstractas” y también a aquellos jóvenes que adherían a la línea nacional pero que “creyeron propagar sus sueños en ese medio [las villas] con mayor facilidad” (Vernazza, 1989: 17). En síntesis, considera que estos grupos -integrado tanto por laicos que actuaron en las villas, pero es una caracterización que puede extenderse al clero del interior que había optado por el socialismo o por el peronismo de izquierda- se encontraban lejos del “pueblo humilde y sencillo”.

contantes tuvo que exiliarse a Francia en 1978. Lo mismo ocurrió con los laicos que trabajaron y participaron en las diversas capillas. De la Villa del Bajo Flores, de la Parroquia Santa María del Pueblo, fueron detenidos-desaparecidos Mónica Mignone, Horacio Pérez Weiss, Beatriz Carbonell de Pérez, César Amadeo Lugones, María Ester Lorusso Lammle y Mónica Quinteiro, ex religiosa de la Misericordia (14-5-1976); de la Villa 31 se encuentran desaparecidos Enrique Sayago (10-9-1976), Lucía María Cullen (22-6-1976), Héctor Natalio Sobe (20-4-76), Juan Carlos Negrito Sánchez, (s/f), Daniel Bonifacio Chanampa (14-4-1978) y Teodoro Uruguagha, Ricardo Gamarra Ortiz, Oscar Alfredo Salazar (5-6-1976). El resto de los sacerdotes del EPV sufrieron amenazas y debieron cambiar de diócesis. Recién después del retorno a la democracia en 1983, regresaron a vivir y trabajar en las villas que comenzaron a repoblarse vertiginosamente iniciando un capítulo más en la historia de resistencia que continuaría con una nueva generación de curas villeros presente hasta nuestros días.

Conclusiones

En el presente trabajo nos propusimos analizar en qué medida la TL en general y la TP en particular presentan la matriz del PNL. Luego de lo descripto podemos concluir que efectivamente se enmarcan dentro de dicha matriz de pensamiento en tanto surgen de la realidad de los pueblos oprimidos, buscan la liberación y la justicia social, rescatan el carácter comunitario de los pueblos latinoamericanos y se construyen a partir de una práctica social, política y pastoral de tipo popular. Estas corrientes teológicas –al igual que el PNL- parten de la caracterización de América Latina como continente oprimido y periférico en el cual se encuentra pendiente la liberación nacional; también conciben al pueblo como sujeto de cambio y transformación.

Los tres elementos ya explicados constitutivos de la matriz del PNL se encuentran presentes en la TP. Es una *teología situada* que nace en el contexto de un continente oprimido y *periférico* y en el contexto argentino donde la presencia del peronismo como movimiento popular generó particularidades y algunas diferencias con la TL del resto de los países de la región. En el caso de la TP, el análisis desde el materialismo histórico es reemplazado por un enfoque socio-histórico en la definición del sujeto *pueblo*. Desde esta interpretación, quienes se enmarcaron a la TP se acercaron al peronismo comprometiéndose con las luchas de los años sesenta y setenta por las cuales se lograron el regreso del líder exiliado.

Por otro lado, en cuanto a la experiencia histórica desarrollada en la Argentina, la conformación de la constelación tercermundista y la influencia de la TP destacamos la influencia de los procesos mundiales, regionales y nacionales. Las transformaciones en el seno de la Iglesia católica a nivel mundial fueron claves para comprender este proceso. Los documentos del CVII y las encíclicas de Juan XXIII y Paulo VI profundizaron el movimiento de renovación teológica y pastoral que estaba desarrollándose en el país desde 1955: la opción preferencial por los pobres, el protagonismo de los laicos, las críticas al capitalismo, fueron ejes que llevaron a los actores a insertarse en los sectores populares en ámbitos urbanos y rurales. Estos preceptos fueron reafirmados luego de Medellín, Conferencia que se realizó cuando en la Argentina el tercermundista tenía un notable desarrollo, tal como lo

muestra la existencia del MSTM, la COEPAL y el envío de sus aportes teóricos y de sus peritos.

Por otro lado, los procesos revolucionarios de América Latina, en particular la Revolución cubana, impulsaron la formación de una NI con la cual el catolicismo liberacionista tendrá campo semántico común, lo que permitió el diálogo -e incluso la confluencia- de tradiciones distintas tales como el marxismo y el cristianismo. Las cátedras nacionales son un ejemplo de ello. El encuentro entre sectores medios y peronismo (incluyendo a los mismos sacerdotes que provenían en su mayoría de posiciones antiperonistas) fue otro factor fundamental para la constitución de la constelación. Este acercamiento se produjo en gran medida, mediado por otras tradiciones políticas vinculadas a la NI, con la cual los ST entraron en diálogo.

Además, la proscripción del peronismo y el cierre de las vías institucionales de participación, la lucha contra la dictadura de Onganía, la intervención de las universidades públicas, generaron la búsqueda de otros espacios desde donde organizar la resistencia popular. Allí, el movimiento obrero organizado y un sector de la Iglesia católica se constituyeron en instituciones permeables a las demandas de sectores sociales diversos (tales como los universitarios, los habitantes de las villas, entre otros). En el caso de la Iglesia esta receptividad fue posible por la larga trayectoria que tenía la misma en la formación política de cuadros y en la conformación de agrupaciones de diferente tipo que, si bien habían surgido con otra impronta ideológica y política, presentaban una actitud militante que apostaban al aumento de la presencia de la Iglesia católica en los ámbitos de la política pública.

En el caso de la construcción de la constelación en las villas miseria, los curas villeros fueron el factor aglutinante que permitió la conformación de la constelación ya que actuaron como “puentes” entre los habitantes de las villas con los religiosos, religiosas y laicos provenientes del “afuera”. Esta inserción fue posible por la generación de vínculos de confianza de la población villera hacia los curas que, en su gran mayoría, vivían entre ellos y trabajaban como asalariados en tareas semejantes a ellos. Este “achicamiento” de la distancia que existía previamente entre la población villera y la Iglesia católica, permitió que aquella construcción del “otro” villero como sujeto amenazante, fuese modificada.

Los curas que integraron el EPV buscaron complementar su práctica con la formación política y teológica mediante la formación de grupos de estudio y reuniones periódicas. De allí su interés en generar un intercambio con los teólogos de la COEPAL que fue permanente y nutrida. Desde la convicción de mantener una actitud profética - fundamentada en gran medida en los posicionamientos dados por la TP y de otros autores de la TL- enfrentaron a la dictadura de Onganía, proceso que los acercó a los grupos de la izquierda peronista y a la militancia partidaria. Con el aumento de la violencia política luego de 1973 los posicionamientos de los curas de Buenos Aires se tornaron más críticos del marxismo, de las vanguardias, de la lucha armada y se ubicaron en un posicionamiento de defensa del basismo en el cual encontraban la presencia de valores cristianos. El pueblo humilde peronista era para ellos reservorio moral de la nación argentina, idea fundamentada en la TP.

Cabe aclarar que los ST no solo abrevaron en ideas y principios de la TP sino también en otras corrientes de la TL latinoamericana. Sin embargo, en el caso del EPV la adhesión y cercanía a la TP es notoria tanto por tomar como propios los postulados teológicos y políticos, como por las vinculaciones personales e institucionales con los referentes más destacados de la TP. Además, los curas villeros también produjeron obras que realizaron aportes teóricos tal como es el caso de Mugica y de Vernazza, ambos enmarcados en la matriz del PNL.

Como vemos, la TP es parte de la amplia corriente del PNL. Se nutrió de ella así como muchos autores no católicos que realizaron investigaciones políticas o históricas, lo hicieron de los escritos de los teólogos. Esta reciprocidad continuó en el tiempo más allá de la coyuntura particular de los años sesenta y setenta.

Para concluir podemos sostener que la TP nació de la *periferia*, de la realidad de los *pueblos oprimidos* y fundamentó el accionar pastoral y político de amplios sectores del liberacionismo argentino, en particular el que actuó en las villas miseria dela ciudad de Buenos Aires, espacio ubicado en la periferia de la periferia. Desde allí, desde la periferia geopolítica pero también periferia social y espacial se gestó esta corriente que continúa teniendo plena vigencia en la actualidad.

Epílogo

¿Usted es de izquierda, padre? –le preguntó una señora de clase media, sin ironía, al padre

Gustavo Carrara, párroco de la villa del Bajo Flores.

–No, señora ¿por qué me lo dice?

–No, digo... Como siempre está con los chicos de la calle...

–Yo no sigo a Marx, señora, sino al Evangelio, y a la figura de Jesús: así se corporiza mi opción por los pobres. Mi compromiso es con la pobreza es desde la religión, no desde la política. Pero le voy a decir algo: San Juan Crisóstomo, que vivió en el siglo III, tiene unos textos tan audaces que

Marx era un poroto a su lado...

Diálogo con el padre Carrara, citado en diario *La Nación*, 9 de mayo de 2010.

Si bien no forma parte del objeto de estudio del presente trabajo, nos parece importante destacar que la TP, lejos de ser una corriente teológica del pasado, continúa en pleno desarrollo. Son muchos los espacios eclesiales donde puede observarse esta pervivencia, en particular se destaca el caso de la pastoral de la Vicaría de Villas de Emergencia de la Ciudad de Buenos Aires y también, el propio pensamiento del Papa Francisco.

Luego de 1976 -a pesar de la situación trágica para el campo popular causada por el terrorismo de Estado- la TP continuó desarrollándose a punto tal que sus postulados pueden observarse presentes en el Documento de la Conferencia Episcopal realizada en Puebla⁵⁴ en 1979. Sobre el mismo, sostiene Scannone “es precisamente un ejemplo concreto de la opción por los pobres real e histórica, pero no clasista, y de una propuesta de pastoral de la cultura no `culturalista` sino simultáneamente ético-histórica y socio-estructural” (Scannone, 1990: 39-40). En el Documento de Puebla se observan tres elementos propios de la TP: la opción preferencial por los pobres, la evangelización de la cultura y la idea matriz de participación y comunicación como forma de llegar a la liberación. Según este autor, Puebla es la profundización de Medellín ya que planteó la búsqueda de la modificación de las estructuras económicas, sociales y políticas inhumanas mediante los núcleos de la cultura popular que habían sido alcanzados por la evangelización. En este

⁵⁴ Ver: Ivern, 2010.

sentido, se produce un rescate de la cultura latinoamericana y de la religiosidad popular en clave liberacionista.

En tanto, el contexto argentino, en particular la vida cotidiana en las villas miseria de Buenos Aires, luego de 1976, cambió rotundamente. A pesar de la represión, los planes compulsivos de erradicación, durante la dictadura cívico militar y más aún luego del retorno de la democracia en 1983, los curas villeros continuaron trabajando, resistiendo y buscando nuevas formas de construcción colectiva. Desde esta convicción, fomentaron la creación de cooperativas de trabajo y de viviendas para la autoconstrucción. En la Villa 31 por ejemplo, el padre Pichi impulsó la formación de cooperativas de trabajo con mujeres bolivianas, jujeñas y salteñas para vender ajos, limones y también para producir hilados. Amalia Aima, delegada de manzana de la Villa 31 y representante de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA) recordando esta época sostuvo:

En plena dictadura ayudó a los vecinos que eran echados violentamente de esta villa. Más tarde, los ayudó a integrar cooperativas en localidades del conurbano como Derqui, San Miguel, José C. Paz, adonde habían sido arrojados, sin ningún tipo de asistencia. En estos últimos años colaboró con nosotros en la urbanización de algunas manzanas de la 31. Su preocupación junto a otros curas del movimiento villero fue la creación de cooperativas, como Copacabana, una organización autogestiva que logró que muchas familias consiguieran tener una vivienda por sus propios medios... (Testimonio de Amalia Aima a Télam⁵⁵).

Al poco tiempo se creó una cooperativa de viviendas integrada por habitantes de cinco villas de la Capital: Retiro, Bajo Flores, Barrancas, Mataderos y Lugano. Los autores Bellardi y De Paula analizan la experiencia particular de las cooperativas de Retiro (Copacabana), Barracas (Caacupé), Flores (Madre del Pueblo) y Lugano (5 de noviembre) y afirman que todas estas experiencias comenzaron por el “esfuerzo aislado de pequeños grupos de pobladores que se nuclearon alrededor del sacerdote de la villa (...) En este sentido el EPV (...) cumplió una acción determinante en el proceso de organización, desarrollo y surgimiento de estas experiencias” (Bellardi, De Paula, 1986: 90.) El objetivo de las cooperativas era lograr la construcción de viviendas en terrenos propios a través del método llamado “esfuerzo propio y ayuda mutua”, con la utilización de la mano de obra de los mismos habitantes de las villas.

⁵⁵ Disponible en: <http://www.hic-al.org/noticias.cfm?noticia=1158>

Se debe tener en cuenta que esta experiencia alcanzó a un muy bajo porcentaje de habitantes villeros en relación a las erradicaciones llevadas a cabo bajo el terrorismo de Estado que lograron desarticular las redes de sociabilidad existentes. Estas acotadas experiencias comunitarias en el seno de la dictadura, sin embargo, muestran la capacidad de resistencia de este sector social, donde los sacerdotes que pudieron continuar trabajando allí como actores claves en la organización. En esta tarea se destacaron varios curas que serían luego tomados como referencia para la “nueva generación” de curas villeros. En 1978, frente al nuevo Plan de Erradicación de las Villas miseria el Equipo de Pastoral para Villas de Emergencia de la Arquidiócesis de Buenos Aires publicó un documento denunciando el accionar represivo llamado “Informe sobre la situación en las villas de emergencia”. Dos años más tarde, Vernazza, Miguel Ángel Valle y Héctor Botán de Villa Lugano, Daniel de la Sierra de Barracas, Rodolfo Ricciardelli de Bajo Flores, Jorge Meisegeier de Retiro y Pedro Lephaille de Matadero, dieron a conocer un informe llamado “La verdad sobre la erradicación de las villas de emergencia del ámbito de la Capital Federal” (1980).

Por otra parte, Vernazza junto a Ricciardelli convocaron a los laicos católicos a conformar una comunidad de apoyo a la Cooperativa “Madre del Pueblo”, reuniendo a economistas, arquitectos, ingenieros, entre otros. Formaron una Cooperativa destinada a la construcción de viviendas populares que durante la década de 1980 edificó los barrios Nuestra Señora de Luján, en San Justo; Madre del Pueblo, en Merlo; San José Obrero, en Laferrere; San Cayetano 1 y San Cayetano 2, en Rafael Castillo y otro barrio en Virrey del Pino.

Con el regreso de la democracia las villas erradicadas volvieron a poblarse⁵⁶ y surgieron nuevas formas de organización política y social. En 1983, por ejemplo, se constituyó la Coordinación de Villas, liderada por Juan Cymes; en 1987 se fundó el Movimientos de Villas y Barrios Carenciados de la Capital Federal (MVBC), integrado por representantes de 14 villas de Capital Federal, de un total de 120.000 habitantes

⁵⁶ Cravino identifica las siguientes etapas en cuanto a la evolución demográfica: a. 1955-1976, caracterizada por un fuerte crecimiento pasando de 34.000 a más de 200 000; b. entre 1976 y 1983 abrupta disminución por los planes de erradicación (se llegó a 12 593); c. luego de 1983 aumento vertiginoso hasta el presente, en 1991 había 50.945 y en 2001 107 121 (Cravino, 2006:50). El último dato disponible es el del Censo de 2010 hay una población de 163.587, el 5.7 % de la población total de CABA (Censo 2010 disponible en: http://www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/wp-content/uploads/2015/07/resultados_provisionales_censo_2010.pdf)

aproximadamente. En 1989, el “Equipo de pastoral en las villas de emergencia” tomó un nuevo impulso. En el mismo, participaban tres de los curas de la experiencia tercermundista: Meisegeier, Vernazza y Ricciardelli, claves en la formación de la nueva generación de curas villeros que comenzaría a trabajar en las villas en los años noventa.

Por otro lado, la aplicación de las políticas neoliberales generó transformaciones en la estructura productiva que aumentaron el desempleo. Los pobladores de las villas, a diferencia de las décadas precedentes, quedaron en gran medida excluidos del sistema laboral formal⁵⁷ (Cravino, 2009). Las problemáticas de los habitantes de las villas entonces, se diversificaron. No sólo existe la cuestión habitacional -principal bandera de lucha en las décadas precedentes- sino también, deben lidiar con el establecimiento de actividades delictivas tales como el narcotráfico. A diferencia de los años sesenta y setenta, el consumo de droga -especialmente entre los jóvenes- pasó a ser uno de los principales flagelos. Además, la diversidad de nacionalidades que aumentó en las últimas décadas⁵⁸, generó nuevos conflictos internos que dificultaron la articulación de la lucha por intereses comunes, tal como ocurrió en los setenta con la conformación de un movimiento político que representaba y articulaba al conjunto de villas de la capital.

Cravino afirma que en el siglo XXI la característica esencial es la falta de instancias federativas que reúnan al conjunto de las villas miserias. Esta ausencia por otro lado, genera que la problemática de las villas no se encuentre entre las prioridades de la agenda política, y a su vez, esté invisibilizada a frente al conjunto de la sociedad (Cravino, 2009: 201). Para la autora, el cambio en relación al rol político de las organizaciones es evidente: en los setenta eran protagonistas de la protesta social y eran considerados parte de los “actores revolucionarios”; en cambio en la actualidad, existe una concepción que los entiende como objeto pasivos plausibles de las prácticas clientelares. Sin embargo, considera que:

considerarlos como sujetos pasivos, por ejemplo, proclives a la clientelización es una falacia. Los pobladores mostraron fuerte capacidad organizativa y de formulación de demandas. Son sujetos políticos individuales y colectivos que reclaman a las autoridades mejores condiciones [...] No obstante, las redes clientelares o de

⁵⁷ Hacia 2006 la tasa de desempleo de la población villera era de 43.5 %, más alta que el promedio de la Ciudad.

⁵⁸ La diversidad cultural es una de las características distintivas de las villas de CABA. La población no argentina asciende al 46,9 %, según el Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. Los países de orígenes son: Paraguay, Bolivia y Perú (numéricamente en ese orden). Ver: Suárez, 2010: 43-45.

canalización de recursos vía programas asistenciales focalizados constituyen elementos que coadyuvan a la fragmentación de organizaciones en los barrios, que de por sí ya estaban fragmentadas en redes (Cravino, 2006: 246).

Frente a este nuevo contexto, el entonces Arzobispo de Buenos Aires Jorge Bergoglio creó en 2009 la Vicaría de Villas⁵⁹, impulsó el aumento del número de sacerdotes en los territorios en cuestión. Actualmente, la misma, tiene presencia en la Villa 21-24 Zavaleta (Barracas), Villa 15 Ciudad Oculta, Villa 1-11-14 (Bajo Flores), Villa 19 Inta (Lugano), Villa 3 Fátima (Soldati), Villa 6 Cildáñez (Soldati), Villa Rodrigo Bueno, Villa 26, Villa 31 (Retiro) y Villa 20 (Lugano). La gran mayoría de los sacerdotes que allí viven, se ordenaron en los años noventa y algunos a comienzos del siglo XXI. Coinciden en reconocerse “herederos” del accionar de los curas villeros tercermundista.

La presencia en los medios masivos de comunicación del grupo de sacerdotes jóvenes que estaba viviendo y trabajando en las villas, irrumpió en abril de 2009 cuando uno de ellos, José Di Paola -el padre *Pepe*- recibió amenazas de muerte por parte de un grupo narco. Esta presencia mediática aumentó luego de la asunción del cardenal Bergoglio como Sumo Pontífice de la Iglesia católica en 2013. Las visitas del otrora Arzobispo desde 1998 hasta 2013 fueron constantes, construyendo un vínculo cercano con los habitantes de las villas, que, luego convertido en Sumo Pontífice, sentaría las bases de la construcción de una imagen de “liderazgo renovador y familiar” (Suárez, 2010: 136). El 3 de abril de 2009, en la conferencia donde el padre *Pepe* denunció las amenazas recibidas, afirmó:

Queremos tener presentes a nuestros predecesores y maestros en la fe, hoy seguimos su fidelidad al Evangelio de Jesús en la Iglesia. Hoy seguimos su fidelidad al Evangelio de Jesús en la Iglesia en nuestro compromiso en las villas donde trabajaron nuestros maestros y donde han dado la vida día a día en el martirio y en el compromiso con los más pobres...” (padre Pepe Di Paola, 3 de abril de 2009, Premat, 2012: 22).

En el mismo acto, se encendieron velas para cada una de las personalidades recordadas: Rodolfo Ricciardelli, Jorge Vernazza, Daniel de la Sierra, Jorge Goñi, Carlos Bustos y Carlos Mugica. En cada una de sus capillas y parroquias se encuentran presentes las imágenes de los curas invocados, inclusive los restos mortales de Carlos Mugica y

⁵⁹ La Vicaría se desempeña en forma conjunta con la Vicaría de la Niñez y Juventud según sus propias definiciones, “coordinar, promover y consolidar una pastoral misionera...” (Suárez, 2010: 50).

Daniel de la Sierra están en las capillas donde ellos trabajaron. Los curas villeros hoy, reconocen que las problemáticas y el contexto es otro, pero afirman que el espíritu y compromiso social es el mismo. La oración realizada por Sergio Serrese el mismo día, sintetiza este posicionamiento: rezó “Meditación en la villa” (1972), de Carlos Mugica, agregándole un párrafo final escrito por él: “Señor, perdóname por haberme acostumbrado a caminar por los pasillos de consumo del que me puedo ir y ellos no...”, en clara referencia al consumo de drogas, uno de los mayores flagelos con el que los curas deben lidiar todos los días.

Ahora bien, la identificación con la historia tercermundista no se limita sólo a la reivindicación de los ST sino también con el conjunto del proceso postconciliar. En palabras del cura villero padre Lorenzo *Toto De Vedia*:

...Para mí, Bergoglio, Francisco I, no es que sea sólo él. Tuvo la genialidad de saber expresar y la capacidad de moverse para llegar a donde está. Pero lo esencial es que encarna un buen sentir y un modo de ser iglesia que venimos deseando desde hace mucho tiempo, en Latinoamérica. Se puede decir que esto es el fruto del Concilio Vaticano II, de la encíclica de Pablo VI a los diez años del Concilio, después la Carta de los Obispos del Tercer Mundo, en Medellín, que sigue siendo muy importante hoy. Bergoglio, que es parte de esa historia y encarna el proceso, es lo que produce el gran sentir popular desde hace tiempo. Esto es lo que veníamos queriendo: una iglesia más sencilla, más austera, más despojada de los arrastres que trae de la historia, más servidora, con menos requisitos. Sí, sorprende que esto esté sucediendo en el Vaticano. Muchos han querido expresar esto, seamos honestos, pero han sido más torpes, o no lograron hacerlo o darse cuenta el bien que está haciendo. Bergoglio tiene muchas cualidades que le permitieron colocarse en el lugar donde está... Para nosotros es bueno porque es un aliento para seguir como veníamos trabajando. Nosotros nos sentimos herederos de Medellín, por prolongación del curso histórico... (Reportaje publicado en el diario *Página/12*, 20 de enero de 2014⁶⁰).

En el mismo sentido el padre Pepe sostuvo:

...la Teología del Pueblo se basa en la sabiduría popular, no en categorías o diagnósticos que se imponen desde arriba. Se la puede pensar, dicen los sacerdotes, como una hermenéutica del pueblo pobre, escaso de riqueza pero no de saber [...] Aquí no existe izquierda o derecha, existe querer tener agua, luz, vivir mejor... (Entrevistas publicadas en el diario *La Nación*, 9 de mayo de 2010).

En las definiciones que ofrecen los curas villeros se evidencia que existe una continuidad con la experiencia teológico pastoral tercermundista, también en la definición que realizan de *pueblo* y de *cultura popular* en cuanto reservorio de los valores cristianos.

⁶⁰ Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-238090-2014-01-20.html> [Consultado el 20-2-2019]

El mismo Papa Francisco, en sus referencias de *pueblo* presenta elementos propios de esta corriente. Retomando los planteos de Scannone, Neirotti y Mattalini sostienen que el Papa Francisco expresa en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* esta pertenencia ya que “hace hincapié nuevamente en la opción preferencial por los pobres estableciéndola no solo como categoría teológica, sino también como aquella que denuncia `una economía que mata`, `un sistema social y económico... injusto en su misma raíz (Neirotti; Mattalini, 2017: 215-216).

En este sentido, Scannone sostiene:

...Aunque no se puede considerar al papa Francisco como teólogo del pueblo, sino que es pastor de la Iglesia universal, con todo pienso que hay varios puntos esenciales en los que avanza con respecto a la teología de Gera, de Tello, de Carlos Galli, de todos los que de alguna manera hemos trabajado en esa línea. Brevemente señalaré cuatro temas clave: 1) el enriquecimiento del concepto de «pueblo»; 2) la relevancia que le da al tema de la «inculturación» del Evangelio; 3) el lugar en el que ubica la opción preferencial por los pobres; 4) la valoración de la piedad popular (Scannone, 2017: 3).

Y para concluir afirma: “Sin ser un teólogo del pueblo en un sentido estricto y académico, el papa Francisco no solo ha sido influido por la teología del pueblo y la ha llevado al nivel del magisterio universal, sino que ha continuado elaborándola teológica y pastoralmente en algunos de sus núcleos clave” (Scannone, 2017:5).

Como cierre podemos afirmar, que la pastoral impulsada por el Papa Francisco, así también como su producción teológica, muestra la vigencia de la TP que sigue recreándose, resignificándose y enriqueciéndose en nuevos contextos, bajo nuevas lecturas, tal como ocurre con el PNL en su conjunto ya que no es pensamiento anquilosado sino una *matriz de reflexión* que acompaña las luchas de los pueblos por su liberación, aún hoy en curso.

Bibliografía y fuentes

- Adamovsky, E. (2009). *Historia de la clase media argentina: apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- ----- (2012). *Historia de las clases populares en la Argentina. Desde 1880 hasta 2003*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Altamirano, C. (2011). *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Ameigeiras, A. (Coord.). (2014). *¿Política y catolicismo o catolicismos políticos? Miradas y perspectivas sobre una relación conflictiva en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Argumedo, A. (2001). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Ediciones del pensamiento nacional.
- Bellota, A. (1997). “El cura de las villas”, en *Todo es Historia*, N° 361, agosto.
- Benadiba, L.; Plotinsky, D. (2001). *Historia Oral. Construcción del archivo histórico escolar. Una herramienta para la enseñanza de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Bordegaray, D. E. (2013). “Padre Pichi Meisegeier y la villa 31. Una “opción por la fe y la justicia” entre dos dictaduras”, en *Cordis. Revoluções, cultura e política na América Latina*, São Paulo, N° 11, pp. 5-34.
- Bresci, D. (1993). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires: Editorial Nueva Tierra.
- Bresci, D. (Comp). (1994). *Documentos Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco y Centro Nazaret.
- Brieger, P. (1991). “Sacerdotes para el Tercer Mundo. Una frustrada experiencia de evangelización”, en *Revista Todo es historia*, Buenos Aires: Todo es Historia, año 25, núm. 287, mayo.

- Burgos, M. (1997). “*Sacerdotes para el Tercer Mundo. La Iglesia de los Oprimidos*”. En *Revista Política, cultura y sociedad en los años `70*. Año 1, N° 6, Buenos Aires.
- Caimari, L. (1995). *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Ariel Historia.
- Campos, E. (2010). “Del catolicismo renovador a la lucha armada. Nueva teología, peronismo y violencia en los primeros números de la revista *Cristianismo y Revolución*. (Argentina 1965 – 1967)”, en: *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*. Vol. 2. Primera Sección: *Vitral Monográfico* Nro. 2. Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, pp. 57 – 82.
- Chávez, F. (2012). *Epistemología para la periferia*. Lanús: Edunla.
- Compagnon, O. (2013). “¿Una circularidad transatlántica? Las relaciones entre católicos europeos y latinoamericanos en los años del Concilio”, en Touris, C. (editora), *Los dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina*. Rosario: Prohistoria ediciones.
- Cuda, E. (2013). “Teología y política en el discurso del papa Francisco. ¿Dónde está el pueblo?”, en la revista *Nueva Sociedad* No 248, noviembre-diciembre.
- De Biase, M. (1998). *Vida y asesinato del padre Mugica, Entre dos fuegos*. Buenos Aires: editora Patria Grande.
- De Vedia, M. (2013). “Curas villeros. La pastoral de la ternura” en *Revista Vida Nueva*, Buenos Aires, núm., 11, 2 año 1, 2 al 15 de junio.
- Di Stefano, R.; Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Ed. Mandadori.
- Donatello, L. M. (2005). “Catolicismo liberacionista y política en la argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa”, en *América Latina Hoy* N° 41, Universidad de Salamanca, noviembre, pp. 77-97.
- Dri, R. (1987). *La Iglesia que nace del Pueblo*. Buenos Aires: Nueva América.
- Dussel, E. (1979). *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. 1968/1979*. México: Edicol-CEE.

- Dussel, E. y otros. (1995). *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano de América Latina y el Caribe*. San José de Costa Rica: Enrique Dussel Editor.
- Farrel, G. (1976). *Iglesia y Pueblo en Argentina. 1860-1974*. Buenos Aires: Editorial Patria Grande.
- Filippi, A. (2015). *Constituciones, dictaduras y democracias. Los derechos y su configuración humana*. Buenos Aires: Infojus. Disponible en: http://www.saij.gob.ar/docs-f/ediciones/libros/constituciones_dictaduras_democracias.pdf [consultado el 1 de agosto de 2019].
- Galasso, N. (1999). *Revisionismo socialista, latinoamericano o federal-provinciano*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural E. S. Discépolo.
- ----- (2009). *¿Cómo pensar la realidad nacional?* Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- ----- (2010). *Historia de la Argentina. Desde los pueblos originarios hasta Néstor Kirchner*. Tomo 2. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Gálvez, M. (1907). *El enigma interior*. Buenos Aires: s/d.
- González, M. (2014). *Vida pastoral de la Iglesia católica en la Argentina actual. Pinceladas para un mapa*, en <http://www.pedrogoyena.edu.ar/marcelogonzalez.pdf>
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la Liberación*. Lima: Ediciones CEP.
- Gutiérrez, J. (1999). *La fuerza histórica de los villeros*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones.
- Jaramillo, A. (Dir.) (2017). *Atlas Histórico de América Latina y el Caribe: aportes para la descolonización pedagógica y cultura*. Remedios de Escalada: Ediciones de la UNLa. Tomo 3.
- Jauretche, A. (1962). *Forja y la década infame*. Buenos Aires: Ediciones Coyoacán.
- ----- (1973). *Los profetas del odio y la yapa. La colonización pedagógica*. Buenos Aires: Ed. Peña Lillo.
- ----- (2002). “Opinión Pública y Democracia”. En *Escritos Inéditos*. Buenos Aires: Corregidor.
- ----- (2006). *Política nacional y revisionismo histórico*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación.

- Jauretche, A.; Podestá, J. (1967). *El pensamiento nacional y la encíclica Populorum Progressio*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Lanusse, L. (2007). *Cristo Revolucionario. La iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.
- Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI editores.
- Magne, M. (2004). *Dios Está con Los Pobres: El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: Prédica Revolucionaria y Protagonismo Social, 1967-1976*. Buenos Aires: Editorial Mago Mund.
- Martín, J.P. (1992). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Guadalupe.
- ----- (2013). *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 46 entrevistas entre 1988 y 1992*. Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento.
- Mayol, A.; Habegger, N; Armada, A. (1970). *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Mllimacci, F. (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- ----- (2004). “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina” en Bastian, J.P. (coord.). (2004). *La modernidad religiosa, Europa latina y América latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura económica.
- Morello, G. (2003). *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Mugica, C. (1973). *Peronismo y Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Merlín.
- Neirotti, N. (Coord.). (2019). *El pensamiento del Papa Francisco. Reflexiones desde y para América Latina*. Remedios de Escalada: Ediciones de la UNLa.
- Neirotti, N.; Mattalini, M. (2017). “La Iglesia católica en América Latina” en Jaramillo, A. (Dir.) *Atlas Histórico de América Latina y el Caribe: aportes para la descolonización pedagógica y cultura*. Remedios de Escalada: Ediciones de la UNLa.

- Neirotti, N.; Mattalini, M. (2018). Fichas de clase del Seminario *La Doctrina Social de la Iglesia y el problema nacional* dictado en la Especialización en Pensamiento Nacional y Latinoamericano, UNLa.
- O'Farrel, J. (1976). *América Latina: ¿Cuáles son tus problemas?* Buenos Aires: Patria Grande.
- Pérez, A. (2011). "La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales" en *Estud.filos*, Universidad de Antioquia: n°44, diciembre. pp. 9-37
- Pestanha, F. Entrevista realizada por Fernanda Tinetti, disponible en: <https://solazapallero.blogspot.com/2011/07/los-desafios-del-pensamiento-nacional.html> (recuperado el 2 de febrero de 2019).
- Podetti, A. (1981). *La irrupción de América en la Historia*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Culturales.
- Podetti, H. (2018). Clase dictada en la Universidad Nacional de Lanús en el marco de la Especialización en Pensamiento Nacional y Latinoamericano.
- Politi, S. (1992). *La Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe-Castañeda.
- Poratti, A. (2001). *Diálogo comunidad y fundamento política y metafísica en el Platón inicial*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Portantiero, G. (1998). *Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires: Centro Editor de América latina.
- Scannone, J. C. (1982). "La teología de la liberación. Características, corrientes, etapa", *Stromata* 48, 3-40; en K. Neufe Id (ed.) (1983). *Problemi e prospettive di teología dogmática*. Brescia: Queriniana.
- ----- (1987). *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Madrid-Buenos Aires: Editorial Cristiandad-Guadalupe.
- ----- (1990). *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- ----- (2013). "Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana" en *Revista Vida Nueva*, noviembre.
- ----- (2017). *El pensamiento de Francisco. Reflexiones desde y para América Latina*. Conferencia dictada en el encuentro sobre el Pensamiento de

Francisco: Reflexiones desde y para América Latina, 19 de mayo de 2017 en la UNLa.

- Seisdedos, G. (1999). *Hasta los oídos de Dios. La historia de los sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires: Ed. San Pablo.
- Smith, C. (1994). *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona: Paidós.
- Touris, C. (2008). “Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)”, en Moreyra, Beatriz I. y Mallo, Silcia C. (Editoras). *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S.A.Segreti”. Centro de estudios de Historia Americana Colonial (CEHAL). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, 2008. Córdoba – La Plata, pp. 763 – 783.
- ----- (2012). *Catolicismo y cultura política en la Argentina*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Directora: Dra. Lila Caimari.
- ----- (2013). “Catolicismo popular e imaginario liberacionista en los años 70. El caso de las peregrinaciones villeras a Luján del Movimiento Villero Peronista”, en Fogelman, P.; Cevas, M.; Touris, C. *El culto mariano en Luján y San Nicolás. Religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Touris, C. (Coord.). (2011). *Nuevos Aportes a los Estudios de la Religión en las Sociedades Contemporáneas del Cono Sur*. Buenos Aires: Editorial Lumiere;
- Ugarte, M. (2014). *Pasión Latinoamericana*. Lanús: Edunla.
- Vernazza, J. (1989). *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Zanatta, L. (1996) *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- ----- (1996). *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

- ----- (1999). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Zanca, J. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zea, L. (1976). *La filosofía Latinoamericana*. México: ANUIES.

Producciones audiovisuales

- *Entrevista a Hugo Enrique Ratier*. Entrevistadores: Soledad Gesteira, Agustín Barna y Soledad Torres Agüero, septiembre de 2009, disponible en: <http://www.cga.org.ar/trayectorias-14-hugo-ratier> [consultado el 5-3-2016].
- *Missionaire, historia de religiosas francesas en Argentina*. Realizadores: María Cabrejas, Fernando Nogueira y Gustavo Cataldi, 2004.
- *Padre Mugica*. Director: Gabriel Mariotto, Universidad Lomas de Zamora, 1998.
- *Padres Nuestros*. Director: Roberto Leonardo, 2003.
- *Yo, Sor Alice*. Director: Alberto Marquardt, 2006.

Documentos eclesiásticos:

Iglesia latinoamericana

- *Documento La Iglesia en el período postconciliar* (1966). Conferencia Episcopal argentina.
- *Documento de Medellín*. (1968). II Conferencia General del Episcopado latinoamericano.
- *Documento de San Miguel*. (1969). Conferencia Episcopal argentina.
- *Documento de Puebla* (1979). III Conferencia General del Episcopado latinoamericano.

Documentos papales

- *Renum Novarum* (1891). Encíclica de León XIII “De las cosas nuevas”.

- *Quadragesimo Anno* (1931). Encíclica de Pío XI “Cuarenta años *de Renum Novarum*”.
- *Gaudium et Spes*. (1965). Encíclica de Pablo VI “Sobre la Iglesia en el mundo actual”.
- *Humanae Vitae*. (1968). Encíclica de Pablo VI “Sobre la vida Humana”.
- *Lumen Gentium*. (1964). Constitución Dogmática de Pablo VI “Sobre la Iglesia”.
- *Mater et Magistra*. (1961). Encíclica de Juan XXIII “Sobre la cuestión social”.
- *Pacem in Terris*. (1963). Encíclica de Juan XXIII “Sobre la Paz de los Pueblos”.
- *Populorum Progressio*. (1967). Encíclica de Pablo VI “Sobre el Progreso de los Pueblos”.
- *Evangelii Gaudium*. (2013). Exhortación apostólica del Papa Francisco “La Alegría del Evangelio”.

Siglas y abreviaturas

ACA	Acción Católica Argentina
AMA	Asociación Misionera Argentina
AT	Antiguo Testamento
CELAM	Consejo Episcopal de América Latina
CGT	Confederación General del Trabajo
CGTA	Confederación General del Trabajo de los Argentinos
COEPAL	Comisión Episcopal de Pastoral
CUT	Campamentos Universitarios de Trabajo
CVII	Concilio Vaticano II
CyR	Revista Cristianismo y Revolución
EPRA	Encuesta sobre la presencia religiosa en asentamientos precarios de Buenos Aires
EPV	Equipo de Pastoral de Villas
FBVE	Federación de Barrios y Villas de Emergencia
FVL	Frente Villero de Liberación
JEC	Juventud Estudiante Católica
JOC	Juventud Obrera Católica
JP	Juventud Peronista
JTP	Juventud Trabajadora Peronista
JUC	Juventud Universitaria Católica
JUP	Juventud Universitaria Peronista
MSTM	Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo
MVP	Movimiento Villero Peronista
NI	Nueva Izquierda Latinoamericana

PC	Partido Comunista
PDP	Partido Demócrata Progresista
PEVE	Plan de Erradicación de las Villas de Emergencia de la Capital Federal y del Gran Buenos Aires
PP	Encíclica <i>Populorum Progresio</i>
Sj	Sacerdote jesuita
ST	Sacerdotes tercermundistas
STM	Sacerdotes del Tercer Mundo
TL	Teología de la Liberación
TP	Teología del Pueblo
Triple A	Alianza Anticomunista Argentina
UCA	Universidad Católica Argentina
UES	Unión de Estudiantes Secundarios
YPF	Yacimientos Petrolíferos Fiscales