

La radicalización católica en Argentina y Chile en los sesenta

The Catholic radicalism in Argentina and Chile in the sixties

Gabriela Gomez

gabrielagomes85@gmail.com

Aceptada el 30 de septiembre del 2011

Recibida el 20 de mayo del 2011

Resumen

En este artículo se analiza el proceso de radicalización católica de los años '60 en Argentina y Chile. Se plantea como hipótesis que el diálogo entre “cristianos y marxistas” desencadenó el proceso de la radicalización del mundo católico, lo cual tuvo un impacto decisivo en la reconfiguración de campo político. Entendemos que la manera en que los católicos se vincularon con el marxismo en los años sesenta constituye un elemento clave para comprender la transformación de la mentalidad de sectores del catolicismo.

Palabras claves: cristianos – marxistas- Argentina - Chile

Abstract

This essay analyzes the process of catholic radicalization in the sixties in Argentina and Chile. The hypothesis we follow is that the dialogue between christians and marxists triggered the process of radicalization of the catholic world which had a decisive impact in the reconfiguration of the political field. We understand than the way in which catholic were linked with marxism in the sixties, constitutes an important element to understand the revolutionary movements in both countries like the transformation of the mentality of sectors of catholicism.

Key Words: Christians –marxists- Chile – Argentina

Introducción

En este trabajo se presenta el proceso de radicalización católica en Argentina y Chile durante los años sesentas.¹ El interés en dicho tópico radica en que el proceso de radicalización a pesar de su fuerte gravitación prácticamente no ha sido abordado desde una perspectiva comparativa actual con otros países del Cono Sur. El objetivo principal que se persigue en este artículo es analizar cuáles fueron los motivos que impulsaron a los católicos a radicalizarse respecto del universo católico tradicionalista e identificarse con el marxismo. Entendemos que la radicalización católica es un campo heterogéneo donde es posible encontrar dos extremos bien diferenciadas, uno reformista y otro radical, dependiendo cada caso nacional. Siguiendo a Dobson (1979), la Democracia Cristiana representa la posición liberal- reformista. Mientras que el sector radical está representado por una variedad de grupos que incluye las fuerzas de izquierda avanzada como el Camilismo, el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo en Argentina, el Movimiento de Cristianos por el Socialismo, el MAPU y la Izquierda Cristiana. Ahora bien, estos extremos varían según el criterio de comparación. Por ejemplo, si se compara el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, con el Movimiento de Cristianos por el Socialismo, el primero sería el sector reformista y el segundo el sector radical.

Este artículo se divide en tres partes. En la primera, daremos cuenta del contexto de radicalización política en los sesentas, prestando especial atención al denominado “diálogo” entre marxistas y cristianos. En la segunda, examinaremos el proceso de radicalización católica en Argentina a partir de la Revolución Libertadora 1955. En la tercera, analizaremos el proceso de radicalización católica en Chile. En la conclusión, presentaremos una breve reflexión final.

1. El contexto de la radicalización política en los ´60

Los años que transcurren entre 1960 y 1970 estuvieron inmersos en un contexto histórico internacional caracterizado por la disputa bipolar entre los Estados Unidos y la Unión Soviética en el marco de la Guerra Fría, por la crisis del ideario liberal, las luchas anticoloniales en el Tercer Mundo, especialmente las guerras de liberación nacional en Argelia, el triunfo de la Revolución Cubana, la multiplicación de guerrillas en Latinoamérica, la Revolución Cultural China y el retroceso del imperio estadounidense en Vietnam, la novedad religiosa del Concilio Vaticano II y Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (CELAM). La simultaneidad de estos acontecimientos derivó en una reconfiguración ideológica que alimentó la radicalización hacia la izquierda.

Para los militantes de las nuevas causas revolucionarias de Asia, África y América Latina, el descrédito generalizado de los sistemas políticos democrático-burgueses y de los Partidos Comunistas tradicionales desembocó en la convicción de que sólo una revolución violenta podía conducir a un socialismo auténtico. De este modo, la violencia adquirió un estatuto central en la vida política de la militancia y la intelectualidad de izquierda e incluso penetró en los sectores más radicalizados de la Iglesia. La percepción y tematización de que el orden social estaba fundado en la violencia permitió contraponer a la violencia de los opresores, la contraviolencia revolucionaria.²

Para América Latina la proyección continental del *pathos* de la Revolución Cubana funcionó como una especie de “locomotora política” y horizonte ideológico, donde la “revolución” formaba parte de lo “pensable y decible”. Los intelectuales de América latina compartieron la convicción de que debían convertirse en los principales agentes de la

transformación radical de la sociedad en el Tercer Mundo. Los estudiantes de todas partes del mundo se volcaron a las calles, protestando contra la guerra de Vietnam y la invasión soviética a Checoslovaquia, el ejemplo más paradigmático fue el *Mayo Francés* de 1968.³

La Revolución cultural estuvo asociada a movimientos por mayor libertad, de ruptura con las formas legadas del pasado, el cuestionamiento de los valores morales tradicionales, la autoridad, el respeto por el catolicismo y la familia.⁴ Esta suerte de “liberación” de los jóvenes se manifestó en la liberación sexual, en el surgimiento de los grupos *hippies* y del rock, en la masificación del uso de la marihuana y otras drogas, la utilización de anticonceptivos y del nuevo rol social de la mujer con la emergencia del feminismo.

En el campo de las ideas se destacó el “liberacionismo”, que se manifestó en la filosofía como fenomenología y existencialismo, la renovación del marxismo, la influencia de la teoría de la dependencia en las ciencias sociales. El surgimiento de la filosofía de la liberación de Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, asociada a una Teología de la liberación, junto a la pedagogía de la liberación de Paulo Freire. Lo más característico del pensamiento político de esa época fue el contenido antiimperialista, anticolonialista, anticapitalista (Devés, 2003:136).

En el contexto de consolidación del bloque soviético, expansión del ateísmo en un mundo que desconfiaba de las bondades de la Iglesia, y la crítica situación de los países del Tercer Mundo, hizo que el Papa Juan XXIII (1958-1963) optara por renovar el pensamiento católico y someterlo a la confrontación con los problemas del nuevo mundo de la posguerra. A partir del Concilio Vaticano II (desarrollado entre 1962 y 1965) se establecieron algunas reformas trascendentes como el abandono del concepto condenatorio a la modernidad. También se hizo una revisión de las tradiciones pastorales y litúrgicas. Dicha renovación tuvo un efecto importante para la legitimación de las corrientes progresistas en el seno de la Iglesia. La encíclica papal “*Pacem in Terris*” (abril de 1963) había declarado el sentido positivo de la Revolución Francesa y de la división de los tres poderes públicos. Esto posibilitó el *aggiornamento* de la Iglesia al mundo moderno que se selló con la Constitución Apostólica Pastoral del Concilio *Gaudium et Spes* (diciembre de 1965), donde quedaron plasmadas las tareas de la Iglesia en el mundo moderno contemporáneo. “*Pacem in Terris*” y la encíclica “*Mater et Magistra*” (mayo de 1961) y inauguraron una nueva etapa en el magisterio social de la Iglesia.

El Concilio recogió los avances de la llamada *Doctrina Social* de la Iglesia. A partir de la encíclica papal *Rerum Novarum* promulgada por el Papa León XIII en 1891, se criticó tanto al capitalismo como al socialismo por oprimir a los trabajadores mediante la pobreza. Por primera vez la Iglesia, realizó una fuerte crítica al liberalismo vigente y recogió el problema social, junto con la condena al socialismo. Esta encíclica planteó el apoyo a los derechos de los trabajadores, mediante la regulación del Estado, promoviendo la justicia social, aunque sin dejar de defender la propiedad privada. Hacia 1920 al calor de la Revolución Rusa, la Primera Guerra Mundial, y la Revolución Mexicana, la Iglesia reflexionó sobre los desequilibrios entre los países ricos y los pobres. Con la Encíclica *Quadragesimo anno* (1931), promulgada por el Papa Pío XI, la Iglesia presentó un sello de avanzada en materia política, económica y social, apostando por la mejora de la situación de los trabajadores y enfatizando en el carácter social y público del derecho a la propiedad. Asimismo, ha condenado tanto al comunismo como al capitalismo por atentar contra la justicia social y el bien común. Con la crisis de 1929, esta encíclica propuso un reordenamiento social y económico a través del principio de subsidiariedad.

El Concilio Vaticano II, reconoció las injusticias sociales generadas por el sistema capitalista que estimulaba la brecha entre los países ricos y los pobres. Teniendo como constante amenaza el avance del comunismo, la Iglesia mostró signos de preocupación por la creciente incorporación de las juventudes a partidos de izquierda, lo que motivó el emprendimiento de una

nueva reflexión teológica. Pero lo novedoso de la *Doctrina Social* en los '60, es que no se limitó al impulso de una mayor sensibilización hacia los sectores desfavorecidos de la sociedad atraídos por el marxismo, sino que logró persuadir de la necesidad de buscar una apertura y una captación de apoyos en la comunidad no creyentes. Tras la idea de que *todos somos el pueblo de Dios*, una de las prioridades de la doctrina fue incorporar en los partidos políticos católicos no confesionales una línea que recogiera los reclamos de mejoras en la vida material de las personas, un espacio que estaba ocupado, por las formaciones comunistas (Ponza, 2007; 2008).

Durante el papado de Pablo VI se promulgó la encíclica "*Populorum Progressio*" (promulgada el 26 de marzo de 1967), que introdujo la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos del Tercer Mundo. Esta la encíclica llegó a justificar la violencia en casos de "tiranía" evidente y prolongada.

"Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana."⁵

"Sin embargo ya se sabe: la insurrección revolucionaria -salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor".⁶

Tras el Concilio, el debate de la apertura de la Iglesia al mundo moderno, aceleró los debates en el interior del mundo católico y provocó una fuerte división dentro de la Iglesia entre un sector renovador que adhería con entusiasmo a la convocatoria de Juan XXIII y un sector tradicionalista que, aferrado todavía a la concepción de raíz tomista según la cual la Iglesia era una "sociedad perfecta", veía con desconfianza cualquier intento de diálogo entre ésta y el mundo moderno.

1.2 El diálogo entre marxistas y cristianos

El Concilio Vaticano II formó parte de un proceso de reflexión que excedía a las fronteras cristianas. La Iglesia no permaneció ajena al proceso de renovación ideológica que muchos intelectuales europeos cristianos no exclusivamente católicos venían desarrollando desde unos años y donde la fenomenología de Husserl, Heidegger, Kierkegaard, Sastre y la preocupación marxista por el sentido de la historia, habían influido notablemente. De este modo, "las reflexiones de la época incidieron en el modo de considerar la conciencia individual como un espacio de encuentro con Dios, revitalizando vestigios ideológicos del cristianismo primitivo. De los autores cristianos que polemizaron sobre estas nuevas perspectivas podemos mencionar a John Courtney Murray, Karl Ranher, Francois Mauriac, Georges Bernamos, Jacques Maritain, Jacques Dúchense-Guillemín, Henri De Lubac, Joseph Louis Lebrél y Gastón Fessard, donde se destacó la participación de varios intelectuales franceses muy actualizados en filosofía marxista como Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, y los jesuitas Jean Ives Calvez y Pierre Bigo, entre otros que trabajaron en una potencial articulación doctrinaria entre marxismo y cristianismo. En Francia, Italia y en menor medida en Alemania, el diálogo entre católicos y marxistas, no fue tanto un movimiento doctrinario mayoritario sino más bien un acercamiento político. Este diálogo fue producto de una problemática reducida a la modernización del

pensamiento de algunos núcleos intelectuales cristianos, que consideraban lícito la cooperación de grupos marxistas, en virtud de lograr avances en las condiciones materiales de las clases marginadas. En todo caso, este acercamiento derivó indirectamente en algunas expresiones políticas no confesionales como la Democracia Cristiana (Ponza, 2007:278-279).⁷

En 1967 dieciocho obispos latinoamericanos liderados por Hélder Camara, obispo de Recife, firmaron un documento conocido como el Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo, que se presentó como una aplicación del Concilio Vaticano II y la encíclica *Populorum Progressio*. El objetivo de este movimiento era la liberación de los pobres a través de la revolución social. Los sectores católicos radicalizados abrazaron las reformas Conciliares e interpretaron que el sistema social injusto que caracterizaba a América Latina era un problema estructural, por lo que era necesario un cambio de estructuras políticas y económicas. La utilización de ciertas categorías marxistas aplicadas al análisis teológico les sirvió para interpretar la realidad latinoamericana. Estas ideas se conjugaron en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín (1968), que reunió a los obispos del subcontinente. Si bien en esta conferencia, se condenó tanto “al capitalismo liberal” como al “sistema marxista”, Medellín fortaleció la opción prioritaria por los pobres que alumbró la Teología de la Liberación y fue una referencia cotidiana para los cristianos que anhelaban transformar la Iglesia y el mundo. A su vez, una de las conclusiones fue que las comunidades cristianas de base eran “el primero y fundamental núcleo eclesial”.

En ese escenario, el tercermundismo emergió como una nueva categoría política distinta de occidente, de la mano del surgimiento de una *nueva cultura religiosa*, sensibilizada por el capitalismo dependiente, la pobreza masiva, la violencia institucionalizada y la religiosidad popular.⁸ En este “descubrimiento de América”, frente al encubrimiento de cinco siglos de opresión política, la teoría de la dependencia brindó un marco teórico para interpretar la realidad latinoamericana. Esta escuela de pensamiento fue la que más presencia tuvo en la Teología de la Liberación.⁹ Se fue desarrollando y abriendo paso una tendencia católica radicalizada, fuertemente influenciada por el pensamiento marxista en su aspecto metodológico. Así se fue gestando la llamada “Teología de la Liberación”, iniciada por la obra del peruano Gustavo Gutiérrez (1971). Entre los precursores se destacaron Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone, Rubén Alves, Lucio Gera, Enrique Dussel, Ronaldo Muñoz, Camilo Torres, Carlos Mugica y toda una corriente de sacerdotes y laicos que mediante la opción preferencial por los pobres, se comprometieron con la lucha social, la eliminación de la explotación y las injusticias sociales. Para esta Teología, el pobre u oprimido era sujeto de liberación y no objeto de la atención pastoral de la iglesia. La base de la Teología de la Liberación fue un redescubrimiento de las raíces de liberación del cristianismo y una revaloración de las comunidades cristianas primitivas. Se postuló la idea de que los cristianos asumieran la realidad del continente a través de una relectura del mensaje evangélico, que traía implícito un compromiso con el proceso emancipador de los oprimidos, imitando las prácticas de liberación de Jesús.

Siguiendo a Dodson (1979) los teólogos de la Liberación entendieron la libertad a partir de Rousseau, en oposición a la concepción de Locke. Desde la posición de Locke, la libertad se expresa en clave burguesa, relacionada a la libertad de mercado, el individualismo y la competencia. Para los católicos radicalizados esa forma de entender la libertad implica materialismo, conflicto social y explotación. En cambio, estos teólogos optan por una concepción igualitaria de la libertad al estilo de Rousseau, donde la igualdad es inseparable a la libertad. El intento de unir los valores de la libertad y la igualdad han llevado a los sectores radicales a promover la opción por el socialismo.

La principal crítica a la Teología de la Liberación provino desde el Vaticano, principalmente del Cardenal Ratzinger, quien acusó a los teólogos de la liberación de utilizar el análisis marxista, una ideología que no era compatible con la doctrina católica, para interpretar la realidad histórica.¹⁰

“La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista. (...) Quienes utilizan semejantes fórmulas, pretendiendo sólo mantener algunos elementos del análisis marxista, por otra parte rechazado en su totalidad, suscitan por lo menos una grave ambigüedad en el espíritu de sus lectores. (...) Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista. (...) Esta concepción totalizante impone su lógica y arrastra las « teologías de la liberación » a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre.”¹¹

2. La radicalización católica en Argentina

A partir del derrocamiento de Juan Domingo Perón¹² en septiembre de 1955, se abrirá un período de dieciocho años en los cuales la tensión “peronismo-antiperonismo” desarrollará un “juego imposible” (Cavarozzi, 2009). Argentina padeció una crónica inestabilidad política signada por la ilegitimidad de los gobiernos civiles y militares como consecuencia de la proscripción del Partido Peronista, la principal fuerza electoral del país. Entre 1955 y 1973, cada vez que el peronismo era parcialmente legalizado y ganaba elecciones, le seguía una intervención militar tendiente a impedir su ingreso en el sistema político. Esta situación generó un creciente espiral de radicalización política que derivó en la formación de las organizaciones guerrilleras, las movilizaciones populares, la consolidación de la ideología represiva en las Fuerzas Armadas y una profunda politización del campo religioso.

El golpe que derrocó a Perón, conocido como la Revolución Libertadora, recompuso las relaciones entre la Iglesia y el gobierno. La jerarquía eclesiástica participó de todas las ceremonias oficiales, incluso el clima de cordialidad se mantuvo hasta los primeros meses del gobierno de Aramburu (1955-1958). En el orden propiamente político partidario, después del golpe de 1955, surgieron dos partidos de inspiración cristiana: la Democracia Cristiana y la Unión Federal, imbuidos por los postulados de Jacques Maritain. Muchos cuadros de la Acción Católica iniciaron su actividad política en las filas de la DC. Cabe destacar que el comportamiento electoral de ambos partidos fue poco significativo, ya que nunca trascendieron de su reducido círculo, siendo señalados por las masas populares como “los partidos de los curas”, teñidos por su origen pro-golpista y reaccionario.¹³

Durante el gobierno de Frondizi (1958-1962) se produjeron varias transformaciones en la Iglesia, entre las que podemos mencionar brevemente las siguientes: la sucesión pontificia, los cambios institucionales de la Iglesia argentina, los nuevos desarrollos en el magisterio eclesial, y la creación de universidades privadas.¹⁴ Entre 1958 y 1966, período que comprende desde el gobierno de Frondizi hasta el golpe de estado a Illía, se evidenció una crisis en los cuadros de las organizaciones de cuadros laicales. La Juventud Obrera Católica (JOC) comenzó a replantear sus objetivos y su estructura organizativa.¹⁵ Un proceso similar vivieron dos organizaciones sindicales de inspiración cristiana, la Asociación Sindical Argentina y el Movimiento Sindical Demócrata Cristiano. Estas dos organizaciones junto con la JOC comenzaron a manifestarse en

defensa de la Centra Única de Trabajadores y el plan de lucha de la CGT (Confederación General del Trabajo). Otras organizaciones del apostolado como la Acción Católica Argentina (ACA), experimentaba un paulatino “vaciamiento” el cual se evidenciaba en el decrecimiento del número de afiliados. Lo mismo ocurrió con en las filas de la Juventud de la ACA y en las numerosas organizaciones universitarias: Encuentro, Centro Argentino de Economía Humana, Juventud Universitaria Católica (JUC), Humanismo, etc. Las organizaciones juveniles comenzaron a separarse de la ACA, rígidamente controlada por la jerarquía, y se sumaron a las filas al peronismo revolucionario, la nueva izquierda y grupos armados.¹⁶

Los que acentuarán esa línea de acercamiento comprometiéndose activamente con las luchas del pueblo peronista son los jóvenes de la JUC, los cuadros de la JOC (que se enfrentan con la jerarquía y desaparece como movimiento oficial de la Iglesia) y toda la conducción de la Juventud de Acción Católica (JAC), que renuncia masivamente luego de continuos roces con la estructura eclesiástica.¹⁷ Por otra parte, en el Partido Demócrata Cristiano desde 1959, también se abrió una revisión crítica, debido a su pobre desempeño electoral y su poco poder de convocatoria en comparación al peronismo. Hacia 1961 surgió la línea “Apertura”, una corriente nacional y popular dentro del partido, cuyo expositor más notorio fue Horacio Sueldo. En 1963 Sueldo intentó un acercamiento al peronismo, abriendo las listas partidarias a los candidatos peronistas proscriptos, pero ésta iniciativa no pasó de ser más que un acuerdo de cúpulas sin fuerzas en los sectores populares (Mallimaci, 1996:177). Si bien es un proceso complejo que requeriría un estudio más detallado y retrospectivo, el resultado más importante que queremos subrayar en este trabajo, es que las actividades desarrolladas por jóvenes católicos de la JUC y la JOC, desde el trabajo con las bases demuestran un esfuerzo por separarse de la jerarquía eclesiástica y un acercamiento al peronismo, como una “*nueva forma*” de vincularse con la política desde la propia militancia.

La corriente tercermundista en la Argentina hunde sus raíces más profundas en la experiencia de los “curas obreros”, una tarea iniciada entre el clero nacional a mediados de los años cincuenta. La acción de estos católicos en villas miseria y barrios obreros es el principal antecedente del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (1967-1976). La experiencia del trabajo en las fábricas, con el compromiso consiguiente de involucrarse en los conflictos laborales, llevó a muchos de ellos a actuar sindicalmente. La intensidad de su prédica en las fábricas, los barrios y las agrupaciones estudiantiles, tuvo a largo plazo un efecto trascendental, ya que preparó el terreno, para que las ideas del Concilio Vaticano II tuvieran donde prender (Pontoriero, 1991: 9-10). A diferencia de los curas obreros chilenos que simpatizaban con el Partido Demócrata Cristiano (PDC), los argentinos no se alistaron a ningún partido político porque con el que podían identificarse estaba proscripto.

Los curas obreros siempre fueron un núcleo pequeño (no más de 100) con respecto al total de sacerdotes en el país (unos 5.000), por lo que su influencia fue más cultural que numérica, ya que encarnaron un nuevo modo de vivir la fe católica (Pontoriero, 1991; Morello, 2007). Los sacerdotes enrolados en esta tendencia fueron generalmente los más jóvenes, quienes creyeron que podían establecerse diálogos entre la religión y el marxismo. Las mayorías populares católicas de América Latina se mantuvieron al margen del Movimiento Tercermundista, que desarrolló una estructura organizativa paralela a la estructura formal de la Iglesia institucional. A pesar de que el MSTM, alcanzó un grado de notoriedad en el espacio público como no lo había ganado otro movimiento interno en la Iglesia, nunca pudo superar la marginalidad dentro de la propia Iglesia Católica.¹⁸

El Concilio Vaticano II y los documentos que de él surgieron generaron una división en el campo católico argentino, no sólo en la jerarquía eclesiástica, sino en todos sus estamentos¹⁹. A

saber, surgió una línea tradicional-conservadora, con cierta renuencia para aplicar las enseñanzas del Concilio; una línea progresista que asumió en general las líneas de renovación teológico-pastorales de la Iglesia europea, especialmente provenientes de Francia y Alemania; una tercera línea que se diferencia de la anterior por un acercamiento mayor al pueblo y sus experiencias como centro de reflexión teológico-pastoral y una cuarta línea, más social y radical, que comenzó a ver en el socialismo la plena realización de los valores cristianos.²⁰ La línea tradicionalista estaba compuesta por obispos que permanecían dentro de las coordenadas ideológicas del tomismo y que concebían a la Iglesia como una “sociedad perfecta”, que se oponía a los “errores” de la modernidad con la que se mostraban intransigentes. La pérdida de posiciones dentro de la Iglesia, así como el aislamiento respecto de la sociedad moderna, llevó a los católicos tradicionalistas a reforzar sus vínculos con ciertos sectores de las Fuerzas Armadas, consideradas custodios naturales de los “valores inmutables” de la catolicidad. Por otro lado, la línea conservadora seguida por sectores mayoritarios de la jerarquía católica, fueron tomando conciencia, con el paso del tiempo, de la imposibilidad de una vuelta atrás, a pesar de la desconfianza y del rechazo que sentían por los cambios introducidos por el Concilio. A diferencia de lo que ocurría con los tradicionalistas, para los conservadores no se trataba ya de impedir que entrara en la Iglesia el “espíritu conciliar”, sino de manejar los tiempos y los alcances de las reformas con el objetivo de amortiguar el impacto de las mismas sobre la Iglesia.

Finalmente, el sector renovador del catolicismo argentino se fue conformando en torno de unos pocos obispos de reciente designación, de un sector importante del clero -especialmente los sacerdotes más jóvenes- y de un conjunto de organizaciones del laicado católico.²¹ Esta corriente renovadora tenía por objetivo fortalecer el acercamiento con los trabajadores y los pobres en una línea distinta a la Iglesia identificada con el derrocamiento de Perón y unida al poder (Pontoriero, 1991:13). El giro social y la precaución de la Iglesia hacia el notorio avance que había conseguido el marxismo en esos años se expresó en la revista *Criterio*, dirigida desde 1957 por Jorge Mejía, que se constituye en una de las expresiones más relevantes de la corriente posconciliar. Desde sus páginas, muchos de los temas que se discutían en los círculos renovadores del catolicismo europeo comienzan a formar parte de la agenda de discusiones en la Iglesia nacional.²²

Respecto del incipiente “diálogo” entre marxistas y cristianos, los pioneros en dicho campo fueron Conrado Eggers Lan, Juan García Elorrio y el sacerdote italiano Arturo Paoli. Eggers Lan, profesor de filosofía antigua de la Universidad de Buenos Aires, fue el principal promotor intelectual en Argentina de la compatibilidad entre la doctrina cristiana y el marxismo. Eggers resaltaba que ambas doctrinas compartían la lucha contra la enajenación y alienación del hombre por el hombre. En octubre de 1965 en el aula magna de la Facultad de Filosofía de Buenos Aires se produjo el encuentro entre los católicos Carlos Mugica y Guillermo Tedeschi y los marxistas Juan Rosales y Fernando Nadra.²³ José Pablo Martín sostiene que los documentos del MSTM mostraban una clara simpatía por la revolución cubana y en menor medida por la revolución china. Para este autor, el camino por el que el movimiento llega a simpatizar con el socialismo se explica más por una evolución conjunta de ideas y experiencias del catolicismo en los años ´60 que por un acercamiento intelectual o político al marxismo. En los documentos del movimiento, no se evidencia ninguna adopción razonable sobre el uso de categorías marxistas y tampoco una utilización metódica de la analítica social del marxismo. Por tanto, el “uso” que se hacía del marxismo fue un tanto superficial sin profundizar en su filosofía económica (Martín, 1992: 167-171). Algunos grupos minoritarios dentro del MSTM llegaron a mencionar la lucha de clases y la socialización de los bienes de producción y capital, pero la mayoría adhería al peronismo. Según Martín el compromiso con los pobres y oprimidos, la idea de que el “pueblo” va hacer la

revolución, la crítica frontal a grupos gobernantes y militares, la oposición teórica y práctica al liberalismo, la simpatía por acciones revolucionarias son elementos que no son específicamente marxistas ni vienen directamente del marxismo, ya que tiene otros orígenes culturales. En varias ocasiones, el concepto “marxista” fue una denominación peyorativa que utilizó el conservadurismo católico para referirse a los “curas rebeldes”, en lugar de una identificación “real” con los postulados marxistas.

Otra expresión de la radicalización católica es la aparición de la revista *Cristianismo y Revolución* (1966-1971).²⁴ Esta publicación comenzó su camino con el propósito de expresar una serie de cuestionamientos específicos a la jerarquía eclesiástica, su estrategia fue denunciar la pretensión de “catolicismo” del gobierno de Onganía. Posteriormente, desplazó su interés hacia el reclamo de la transformación revolucionaria del país, dando prioridad en sus contenidos a temas políticos. De esta manera, fue canalizando la voz de las organizaciones político-militares revolucionarias, especialmente las peronistas. La revista se fue constituyendo como el nexo del cristianismo revolucionario argentino, un espacio de encuentro entre las organizaciones armadas y un órgano de oposición a Onganía. De sus contenidos sobresalen la difusión de la teología surgida del Concilio, la radicalización ideológica y política, la defensa de la lucha armada, el apoyo al peronismo revolucionario, la oposición a la conducción oficial del movimiento peronista y una marcada coincidencia con la CGT de los Argentinos (Morello, 2007: 119; Ponza, 2008). El peronismo era considerado como el movimiento con el que se autoidentificaban los sectores menos favorecidos, por lo que se concluía casi linealmente, que peronismo y pueblo eran entidades homólogas. Por tanto, si el peronismo era la identidad política autoasumida del pueblo y éste estaba proscrito, entonces lo justo sería apoyarlo.

La figura de Cristo como un líder revolucionario fue un elemento característico de la revista, que constantemente presentaba una analogía entre el mártir guerrillero y la vida de Jesús. Otra figura muy citada era el ejemplo de Camilo Torres, un sacerdote con formación universitaria que para asumir la lucha en contra de la pobreza, optó por el camino de la lucha armada para insertarse en el proceso revolucionario y murió en un combate contra las Fuerzas Armadas de su país.²⁵ La idea que se buscaba transmitir con el “uso” de las imágenes del “Cristo revolucionario” y del “cura guerrillero” era que los cristianos los “imiten” en la liberación de cada hombre de la opresión y explotación de las estructuras capitalistas. Se afirmaba que la única forma de asumir un compromiso verdaderamente cristiano ante un proceso revolucionario inminente era sumarse para realizar esa justicia:

“el deber de todo cristiano es ser revolucionario (frase tomada por García Elorrio de Camilo Torres) y el deber de todo revolucionario es hacer la revolución (frase tomada por García Elorrio del “Che”).”²⁶

Cristianismo y Revolución dedicó una abundante cantidad de páginas a la cuestión de la violencia institucionalizada ejercida por el régimen autoritario desde el Estado. Se argumentó que la violencia popular era la respuesta a la que se veía obligado el oprimido, ante la explotación capitalista y las desigualdades sociales. Un punto interesante a destacar es que el proceso revolucionario no aparece caracterizado como el resultado de un proceso de evolución histórica, sino como consecuencia de una situación de grave injusticia social. Hacia 1967, tras la muerte del “Che Guevara” se sumó otro referente más al prototipo del verdadero revolucionario. Su muerte lo transformó en un mito que se diseminó con rapidez y espontaneidad, transformándose en un símbolo contra las injusticias sociales que provocaba el capitalismo en los países del tercer mundo. Su imagen mítica fue bandera de los movimientos obreros y estudiantiles de Indonesia a Ecuador y de Nicaragua a Egipto.

A partir de ese entonces, en la revista comienza a reflejarse en algunas notas el esfuerzo de algunos autores por demostrar que existía una compatibilidad entre el socialismo cubano y la fe católica. También se retomó la figura del general Perón, como líder revolucionario, esto se manifestó en la transcripción de diferentes mensajes durante su exilio, homenajes a Evita, los recordatorios del 17 de octubre, etc. Evidentemente, existió un componente simbólico que reforzó la idea de que el peronismo constituía una señal de identidad para todos aquellos sectores comprometidos con el quehacer revolucionario. Finalmente, si tuviéramos que realizar una síntesis que resumiera el camino temático que tuvo la publicación encontramos, un trayecto que se inició en el campo de la teología, que paulatinamente fue adquiriendo una impronta política y que desembocó en el apoyo a la lucha armada.

“*Cristianismo y Revolución* no fue una publicación estrictamente católica sino el resultado singular de una de sus corrientes de izquierda poderosamente influenciada por el *ethos* revolucionario de los movimientos no confesionales de la época, donde confluyeron las voces de Helder Cámara, Mao Tsé Tung, Fanon, Debray y Fidel Castro, pero ante todo, y a partir de octubre de 1967, la síntesis del ejemplo dado por la muerte de Ernesto *Che* Guevara, Camilo Torres y el liderato proscrito de Juan Perón” (Ponza, 2008:8).

3. La radicalización católica en Chile

Al igual que en el caso argentino, la radicalización católica comienza a evidenciarse durante la segunda mitad de la década del sesenta, cuando los “curas obreros”, asumieron una opción de compromiso con los pobres a través de la convivencia cotidiana en las industrias y las poblaciones. Sacerdotes y religiosas fueron a vivir a las poblaciones insertándose en el mundo obrero, con el objetivo de distanciarse de la sociedad burguesa a la que estaba vinculada la jerarquía. Este sector fue influido por el cristianismo francés de postguerra, el cual representaba una alternativa al liberalismo y al colectivismo socialista. El compromiso social cristiano quedó plasmado en la acción de un grupo de curas obreros, que constituyeron el Movimiento Obrero de Acción Católica (MOAC), fundado por José Aguilera Beldar en 1960 tras participar activamente de la Acción Católica (Bravo y Gascón, 2002).

Los nuevos postulados teológicos, litúrgicos y pastorales propuestos por el Concilio Vaticano II, hizo que la Iglesia chilena experimentara las mismas divisiones internas que afectaban el resto de la Iglesia Latinoamericana y aparecieron los mismos extremos. Hacia 1967 en el extremo de la derecha, se formó la “Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad”. Su revista *Fiducia* denunció a los sectores progresistas en la Iglesia, especialmente los centros dirigidos por los jesuitas, por la ayuda que les dieron a los comunistas. Este grupo llegó a establecer una presencia en la Universidad Católica, aunque éste y otros grupos integristas²⁷ no lograron mayor adherencia en la Iglesia en general. Sin embargo, el integrismo renació años más tarde, bajo el régimen de Pinochet (Klaiber, 1997). En el otro extremo, al calor de Medellín y la emergencia de la Teología de la Liberación, en agosto de 1968 un grupo de católicos radicalizados, incluyendo nueve sacerdotes y doscientos laicos tomaron la catedral de Santiago, un movimiento que fue denominado como “la Iglesia Joven”. El motivo del episodio fue denunciar las injusticias sociales. En el frente de la catedral colocaron una pancarta que decía:

“Por una Iglesia junto al pueblo, “como en el Evangelio”, viviendo y compartiendo no solo su pobreza, sino también sus luchas; por lo tanto, rechazaban el tradicional vínculo eclesial con la burguesía e incluso la conciliación social. Más aún, se atrevieron a denunciar la “violencia” que provocaron “los ricos y los poderosos”, la explotación e incluso “el engaño de una falsa democracia manejada por unos pocos” (Amorós, 2005:108).

A partir del crecimiento del PDC, el discurso reformista fue ganando terreno dentro de la institución eclesiástica.²⁸ La Democracia Cristiana, nació como un partido de masas que creció del 9,4% en las elecciones parlamentarias de 1957, al 22,8% en 1963 y a más del 40% en 1965 (Grayson, 1968). Tan espectacular crecimiento se explica por la declinación de la derecha y del Partido Radical, así como por el aumento de un electorado de sectores medios y bajos, que se sintió atraído por el discurso reformista del nuevo partido (Correa, 1989). También contribuyó a ese crecimiento, el respaldo oficioso que recibió de la jerarquía eclesiástica, que hasta la década de 1950 se había identificado con el Partido Conservador. En este sentido, los cambios producidos en la Iglesia Católica a través del Concilio Vaticano II la llevaron a defender a posiciones políticas más reformistas y populares identificadas con el Partido Demócrata Cristiano, lo cual constituyó un golpe de muerte para el Partido Conservador.

Si bien el partido no era confesional, gran parte del campo católico siguió el discurso de Eduardo Frei. Por ejemplo, bajo el lema de “Revolución en Libertad”, una de las tesis del programa electoral de los demócratas cristianos en 1964, era que la mayoría de chilenos vivían en condiciones desfavorables debido a la pobreza extrema, el analfabetismo y las malas condiciones de salud. Por tanto, era necesario implementar políticas que tuvieran por objetivo integrar a los sectores sociales más desfavorecidos a la política. En 1964 Frei escribió:

“Construiremos una estructura social que permita la activa incorporación de los trabajadores, los profesionales, los hombres de negocios, y todos los chilenos (...) a la acción que estimule al gobierno. Solamente por estos medios podremos erradicar la miseria, la falta de cultura, y el desempleo, para transformar a Chile en una comunidad socialmente justa y económicamente fuerte”²⁹

En las elecciones de 1964, los católicos en su mayoría prestaron su apoyo directo a la candidatura de Eduardo Frei en oposición a Salvador Allende. La doctrina socialcristiana estuvo íntimamente ligada al rápido proceso de emergencia y consolidación del PDC. Aunque en sus orígenes era marginal en la Iglesia chilena, la llegada al poder de Eduardo Frei motivará una renovación en las cúpulas eclesiásticas con el nombramiento de algunos obispos clave para el éxito del proyecto político y social de la Democracia Cristiana, entre los que se destacaron Carlos González, Rafael Contreras, Raúl Silva Henríquez y Manuel Larraín.

En cuanto al “diálogo” entre marxistas y cristianos, que comienza a establecerse en 1965, año decisivo en que marxistas y católicos se manifestaron por primera vez de manera unitaria para condenar la invasión norteamericana, que derrocó al presidente constitucional Juan Bosh e implantó el régimen represivo de Joaquín Balaguer (Amorós, 2005:108). A mediados de los `60, crece en el movimiento universitario una generación de militantes católicos, integrantes de las Juventudes Demócrata Cristianas, que postulan el marxismo como la teoría filosófica en la que debe basarse la praxis del cambio social. Cabe señalar que el período de mayor radicalización política y católica en Chile fue evidente a partir de 1965 cuando comenzaron a formarse una serie de partidos y movimientos que fueron expresión del “guevarismo” en sus diferentes opciones. En el mismo año, se formó el Movimiento Izquierda Revolucionaria (MIR), producto de la fusión de varias agrupaciones políticas y corrientes ideológicas: trotskistas, maoístas, anarquistas y anarcosindicalistas y disidentes del PS y del PC (Palieraki, 2000). En Chile la interacción entre cristianismo y marxismo tuvo como colorario dos rupturas del Partido Demócrata, la primera en mayo del 1969, dio lugar al MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria).³⁰ La segunda, en julio de 1971, tuvo como consecuencia la constitución de Izquierda Cristiana (IC) definiéndose como un partido de socialistas cristianos integrado por militantes escindidos del PDC y del

MAPU. Tanto el MAPU como la Izquierda Cristiana tuvieron un carácter radicalizado, transformándose en los nuevos referentes políticos de convergencia entre cristianos y marxistas que se integraron a la coalición de la Unidad Popular.³¹ Esta radicalización en el pensamiento social cristiano se explica en parte, por las discrepancias surgidas con el reformismo desarrollista del PDC, al aumentar las contradicciones internas, el fracaso de su proyecto reformista al defraudar las expectativas campesinas sin lograr resolver los grandes temas de fondo como el subdesarrollo y la profundización democrática.³²

En las elecciones presidenciales de 1970, Salvador Allende obtuvo el apoyo (imprescindible, dada su apretada victoria) de numerosos sacerdotes, religiosos y laicos que en 1964 confiaron en la llamada “Revolución en Libertad”. Incluso algunos sacerdotes participaron muy activamente en la campaña de la Unidad Popular, movilizándose en distintas oportunidades en defensa del gobierno con el fin de neutralizar la campaña de desestabilización política, económica y social promovida por la derecha, y la recurrente propaganda que mostraba a la figura de Allende como la encarnación del un doctor marxista y masón que llevaría a Chile por el camino del “comunismo ateo”. En cuanto al comportamiento de la jerarquía eclesiástica, la Conferencia Episcopal eludió reconocer la victoria de Allende hasta su ratificación por el Congreso Pleno y difundió una declaración el 24 de septiembre de 1970, donde expresó su apoyo a los cambios que favorecieran a los más humildes, pero se hizo eco de la campaña del terror al exponer “el miedo a una dictadura, a un adoctrinamiento compulsivo, a perder el patrimonio espiritual de la patria”.³³

Una de las características más originales de la revolución chilena durante el período 1970 y 1973, fue la amplia participación activa de sectores de sacerdotes, pastores, religiosos, y laicos en la transformación socialista de la sociedad. En abril de 1971 un grupo de sacerdotes, bajo el liderazgo del jesuita Gonzalo Arroyo, formó el grupo de los 80, luego por el año 1972 el grupo, ya bastante ampliado paso a llamarse Movimiento de Cristianos por el Socialismo (CPS)³⁴ (Klaiber, 1997: 85). La creación y el desarrollo de “Cristianos por el Socialismo” fue la expresión más acabada del compromiso con los sectores más humildes. Allí se manifestó la convergencia de intereses de cristianos y marxistas en el plano de las luchas políticas y sociales. Este fue el caso más célebre de la radicalización en el interior de la Iglesia. El movimiento expresó su admiración abierta por el sistema socialista y criticó a la Iglesia por sus posturas conservadoras. El documento del Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo³⁵ proclamó que los cristianos pensaban su fe a la luz del proceso de liberación de los pueblos y de su compromiso con la construcción de una sociedad socialista, como la única forma de enfrentarse al imperialismo y romper la dependencia económica.

“Las estructuras económicas y sociales de nuestros países latinoamericanos están cimentadas en la opresión y la injusticia, consecuencia de una situación de capitalismo dependiente de los grandes centros de poder.

Al interior de cada uno de nuestros países, pequeñas minorías cómplices y servidoras del capitalismo internacional mantienen, por todos los medios posibles, una situación creada para su propio beneficio. Esta injusticia estructural es, de hecho, violencia, encubierta o disfrazada (...) Cristo predicó la hermandad humana y el amor que debe configurar todas las estructuras sociales, pero, sobre todo, *vivió* su mensaje de liberación hasta las últimas consecuencias. Fue condenado a muerte. Los poderosos de su pueblo vieron en su mensaje de liberación, y en el amor efectivo del que dio testimonio, un serio peligro a sus intereses económico, sociales, religiosos”³⁶

Asimismo, en varios de los documentos de este movimiento era constante que se reprodujeran las conocidas palabras de Ernesto Che Guevara:

“Cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invisible, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios” (Amorós, 2005:118).

A diferencia del caso argentino, donde los católicos radicalizados despreciaban todo vínculo con las estructuras partidarias, los socialcristianos chilenos ponderaban la vía institucional mediante su activa participación en el PDC. Para explicar esto es necesario remitirse a la tradición partidaria característico del sistema político chileno al menos hasta la década de 1970. Estos católicos, aferrados a la política parlamentaria, eran defensores de las tradiciones republicanas y democráticas en Chile por lo que condenaban todo acto que implique el uso de la violencia. Es pertinente destacar que tanto la visión reformista como el desprecio por la “vía armada”, eran principios defendidos no solo por los socialcristianos, sino también por todo el conjunto partidos políticos incluyendo el PS y el PC que representaban el sector más reformista de la izquierda. Hacia 1965, el MIR era la única agrupación de izquierda que se pronunciaba a favor de “la vía armada” como forma de solucionar o hacer frente a las coyunturas políticas, bajo la forma de una “guerra revolucionaria” que conduciría al socialismo.

Reflexiones finales

Hemos visto que en Argentina se formaron partidos con tendencias socialcristianas como el Partido Demócrata Cristiano y la Unión Federal, con un desempeño electoral poco significativo, pese a que el peronismo, se hallaba proscripto. Los católicos renovadores despreciaban toda actividad partidaria, optando por una “nueva forma” de vincularse con el ámbito político a partir del trabajo con las bases. Es posible afirmar, que este fenómeno se debe principalmente a que en 1955 todos los partidos, incluyendo a la Iglesia Católica, apoyaron la llamada “Revolución Libertadora” y la proscripción del peronismo (Caimari, 1995). Esta situación llevó a que los católicos descreyeran de las estructuras partidarias, cuestionando y desafiando a la jerarquía eclesiástica. Ahora bien, los católicos renovadores en Argentina, no se vincularon con la Democracia Cristiana ya que ésta apoyaba a los grupos más liberales de la Revolución Libertadora, por tanto estos católicos preconciarios se sentían más identificados con la doctrina peronista que con la doctrina socialcristiana, pese a que esta última los haya influenciado en cuanto al nuevo modo de vincularse con la política.

De este modo, surgió una nueva forma de militancia católica que tuvo su origen ideológico en la preocupación por la cuestión social, apostando por “una nueva Iglesia”: la *Iglesia del Pueblo* vinculada a las transformaciones del Concilio Vaticano II, esto se evidenció en el trabajo de curas en “villas miserias”, barrios obreros, etc. A su vez, jóvenes católicos militantes en la JOC y la JUC comenzaron a trabajar en misiones rurales y barrios urbanos marginales, teniendo sus primeras experiencias directas con los pobres. Estos católicos adhirieron a un reformismo que circuló por fuera de las instituciones vigentes. La tensión eclesial fue consecuencia de la incapacidad de la jerarquía de dar espacios y cauce institucional a las propuestas renovadoras del Concilio Vaticano II. De manera que la radicalización conservadora, lejos de atenuar el ímpetu del clero progresistas, no hizo más que exasperarlo y aumentar la virulencia de sus críticas. Asimismo, muchos de los católicos que optaron por la política de base son aquellos que posteriormente “tomaron las armas” y se radicalizaron. Esto se ve claramente en la militancia de jóvenes que pertenecían a la Acción Católica y que luego pasaron a formar parte de Montoneros.

En Chile el PDC, desde su conformación en 1957, implicó un momento crucial de cambio del sistema de partidos, ya que al convertirse en el nuevo “centro” desplazó de ese lugar al

antiguo Partido Radical. El partido fue creciendo notablemente hasta que en 1964, con Eduardo Frei como líder, consiguió llegar a la presidencia gracias al apoyo de los católicos. Los católicos chilenos encontraron muy atractivos los fundamentos religiosos del PDC por lo que se vincularon directamente con el partido, que a diferencia del caso argentino, pudo canalizar las preocupaciones del sector renovador del campo católico. Por tanto, resulta evidente que los socialcristianos optaron por un camino reformista dentro de la estructura partidaria.

A modo explicativo, resulta pertinente señalar que esta tendencia se inscribe en la capacidad del sistema político chileno de canalizar las demandas sociales por vía partidaria. A diferencia de Argentina, Chile se caracterizó por una supuesta “estabilidad política” determinada por la ausencia de golpes de estado entre 1932 y 1973 lo que alimentó la ilusión de la excepcionalidad de Chile. A esto debe sumarse la tradición institucionalista de las Fuerzas Armadas hasta 1973 y papel central en los partidos políticos para resolver los conflictos sociales, como factores que operaron en detrimento de la constitución de organizaciones armadas, al menos hasta 1973 puede decirse que no hubo guerrilleros (Tcach,2006:146). En el caso de los socialcristianos, la deslegitimación de la “violencia revolucionaria” se explica por la concepción institucionalizada que tienen de la política, la cual era compartida por el resto de los partidos inclusive por la izquierda. Según estos católicos, la utilización de la violencia era inapropiada para lograr transformaciones sociales, ya que éstas deberían llevarse a cabo mediante la acción conjunta entre el gobierno elegido y el Parlamento.

Finalmente, lo novedoso del período estudiado no es tanto la “nueva Iglesia” que surge a partir de las reformas del Concilio Vaticano II, sino la “nueva forma” en que los católicos se vinculan con la política a partir de la transformación de la mentalidad de amplios sectores del catolicismo. Este nuevo vínculo de los católicos con la política tiene su origen tanto en Chile como en Argentina en la práctica popular, en el trabajo de los “curas obreros” junto a los sectores populares, comprometidos con la causa de los pobres, cuestión que se profundiza a partir del diálogo entre marxistas y cristianos. Entendemos que tanto en Argentina como en Chile, no se trató de un diálogo entre “instituciones” sino entre “culturas”, una religiosa y otra política, en un contexto de polarización social y crisis política.

En contraste con su país vecino, en Chile la radicalización católica se manifestó en la conformación del Movimiento de Cristianos por el Socialismo y derivó en la formación de partidos políticos de izquierda como la Izquierda Cristiana y el MAPU, los cuales se abocaron a un proyecto de país definido y públicamente enunciado, en Argentina los sectores católicos radicalizados no tuvieron un programa, ni objetivos políticos o económicos claros y formalmente definidos; sino que se limitaron a la crítica social y moral contra la injusticia y el autoritarismo. En este sentido, la radicalización en Argentina se constituyó como un instrumento de protesta contra la explotación y la miseria de amplios sectores populares. Al situarse teórica y prácticamente del lado de los oprimidos, se rechazó la creación de un partido católico promoviendo la participación de los cristianos en movimientos populares. La coincidencia entre marxistas y cristianos se dio básicamente en el plano de la lucha antiimperialista y la defensa de los oprimidos en la construcción de un mundo nuevo y justo. Inclusive la moral del “hombre nuevo” fue otra asimilación importante entre la izquierda y el cristianismo. El vínculo fundamental con el marxismo fue que para el cristianismo el pobre, el obrero, era sujeto de su liberación y no objeto de caridad. En esa interacción mutua entre “culturas”, el marxismo aportó el análisis social, y la utopía del cambio social; para explicar las causas de la pobreza brutal en que se encontraban subsumidos los países latinoamericanos. El cristianismo, en tanto religión, aportó la “fe” en que la construcción de que ese “nuevo mundo” era posible. Por lo tanto, en el caso argentino el diálogo entre marxistas y cristianos, se dio en el plano de la militancia, más que

el planteamiento de un proyecto económico serio y con objetivos concretos. La coincidencia estaba dada por la necesidad de un cambio de estructuras mediante la “revolución”, pero no existió un proyecto político, ni hubo objetivos claros de largo plazo respecto de qué hacer luego de la revolución.

Bibliografía

Amorós, Mario. “La Iglesia que nace del pueblo: Relevancia Histórica del Movimiento de Cristianos por el Socialismo”, en: Pinto Vallejos, Julio (Coordinador-Editor), *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular*. Lom. Santiago, Chile, 2005.

Bravo Covarrubias, Irma y Gascón Martín, Felipe. “Cristianismo y Marxismo en Chile: Paradojas comunicacionales y espacios de convivencia”, *PCLA*, Vol. 3, septiembre 2002.

Caimari, Lila. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Ariel, Buenos Aires, 1995.

Cavarozzi, Marcelo. *Autoritarismo y democracia (1955-2006)*, Ariel, Buenos Aires, 2009.

Codesido, Lucas, Dawyd, Darío. "Liberación" en *Cristianismo y Revolución* y en la CGT de los argentinos. Disponible en: www.cedinci.org/edicionesdigitales/cristianismo.htm.

Correa Sofia. “La derecha en Chile contemporáneo: la pérdida de control estatal”, en *Revista de Ciencia Política*, vol. XI, Nº 1, Pontificia Universidad Católica, Santiago, 1989.

Devés Valdés, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Tomo II: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990), Biblos, Buenos Aires, 2003.

Dodson, Michael. “The Christian left in Latin American politics”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 21, Nº 1, Special Issue: The Church and Politics in Latin America, February, 1979, pp. 45-68.

Donatello, Luis Miguel. “Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70”, Revista electrónica: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Debates, 2008.

Ghio, José María. *La Iglesia católica en la política argentina*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2007.

Gilman, Claudia. *La pluma y el fusil*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

Grayson, George. *El Partido Demócrata Cristiano de Chile*, Editorial Francisco Aguirre, Buenos Aires, 1968.

Klaiber, Jefferey S. *Iglesias, dictaduras y democracias en América Latina*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 1997.

Lenci, María Laura. “La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, cristianismo y revolución”, *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*. Universidad Nacional de La Plata, Nº 4, 2do. Semestre de 1998.

Lenci, María Laura. *Estudio Preliminar a "Cristianismo y Revolución"* (edición digital facsimilar completa). Buenos Aires, CEDINCI, 2003.

Mallimacci, Fortunato. "Iglesia, Estado y Sociedad en la Argentina", en: AA.VV., *Sociología de la religión*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1996.

Martín, José Pablo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Editorial Guadalupe / Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1992.

Morello, Gutavo. "El Concilio Vaticano II y la Radicalización de los católicos", en: Clara E. Lidia, Horacio Crespo, Pablo Yankelevich (comps.), *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de Estado*. El Colegio de México, 2007.

Morello, Gutavo. *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, EDUCC, Córdoba, 2003.

Moulián Tomás. "El sistema de partidos en Chile", en: Cavarozzi, Marcelo; Abal, Medina Juan (comps.). *El asedio de la Política. Los partidos latinoamericanos en la era neoliberal*; Homo Sapiens- Fundación Konrad Adenaves, Rosario, 2003, pp. 241-257.

Palieraki, Eugenia. "Las manifestaciones callejeras y la experiencia de la unidad popular (1970-1973)", *Pensamiento crítico. Revista electrónica de Historia*, Nº 3, 2000.

Paradowski, Miguel. *El marxismo en la teología*. Lahosa, Santiago, 1983.

Pontoriero, Gustavo. *Sacerdotes para el Tercer Mundo: el fermento en la masa (1967-1976) I y II*, Biblioteca Política Argentina, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991.

Ponza, Pablo. *Los intelectuales críticos y la transformación social en Argentina (1955-1973). Historia Intelectual, discursos políticos y conceptualizaciones de la violencia en la Argentina de los años sesenta- setenta*. Tesis doctoral presentada en Universidad de Barcelona, 2007. Disponible en: <http://www.tdx.cat/TDX-0716107-121126>.

Ponza, Pablo. "El Concilio Vaticano II y el *ethos* revolucionario en la Argentina de los sesenta", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2008, Puesto en línea el 08 junio 2008. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/index29443.html>.

Sacheri, Carlos. *La Iglesia clandestina*, Ediciones del Cruzamante, Buenos Aires, 1970.

Tcach, César. "Entre la lógica del partisano y el imperio del Gólem: dictadores y guerrilleros en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay", en: Quiroga, Hugo y Tcach, César (comps.), *Argentina 1976-2006. Entre la sombra de la dictadura y el futuro de la democracia*, Homo Sapiens, Rosario, 2006, 123-166.

Villegas, Osiris. *Políticas y estrategias para el desarrollo y la seguridad nacional. Enfoques y temas*. Circulo Militar, Buenos Aires, 1969.

Zanatta, Loris y Di Stéfano, Roberto. *Historia de la Iglesia argentina, Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Sudamericana, Buenos Aires, 2009.

Zanca, José. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. 1955-1966*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

¹ Dado que no existe consenso acerca del período cronológico que abarcan los “sesentas”, en este texto consideraremos el término propuesto por Devés (2003:135) de los “largos sesentas”, como aquel período que se abre con la Revolución Cubana para cerrarse a comienzos de los ‘70 con la instauración de las dictaduras en el Cono Sur.

² Una palabra que circuló comúnmente en diferentes ámbitos fue “revolución”. Por ejemplo, para la izquierda, a medida que avanzaban los años, la noción de revolución iba a llenar toda la capacidad semántica de la palabra “política”, revolución iba a ser sinónimos de lucha armada y violencia revolucionaria (Gilman, 2003: 50-51). En la “Revolución Argentina”, el objetivo que perseguía Onganía fue eliminar la “política” y reorganizar la sociedad sobre la base de un Estado jerárquico y apolítico.² Los Sacerdotes del Tercer Mundo (STM) también anunciaban la revolución social como la verdadera “revolución”. La interpretación histórica de los STM acerca de la revolución es muy compleja, debido a que para 1972 se identificaban tres líneas dentro el movimiento: una línea minoritaria que pensaba en la revolución en sentido socialista; otra en clave peronista y la tercera creyó que la revolución social se haría evidente a través del peronismo y que éste sería el camino que los conduciría hacia el socialismo (Cf. Martín 1992:161-162). En Chile, la “Revolución en Libertad” de Eduardo Frei, representó una tercera posición entre el capitalismo y el comunismo. El reformismo de la Partido Demócrata Cristiano, identificado con la Alianza para el Progreso, proponía una serie de reformas sociales sin abolir las estructuras básicas del sistema capitalista y de la democracia, con lo cual se excluye la posibilidad de “cambio” de estructuras que propone el socialismo (Cf. Dodson, 1979).

³ En los años 60, la juventud emergió como “sujeto colectivo” y dejó de ser una mera categoría biológica para percibir una identidad diferenciada los “jóvenes”, que fueron el principal sector movilizadado que se incorporó al proceso de radicalización política. (Tcach, 2006: 159).

⁴ El cuestionamiento a la “autoridad” se evidencia en que la juventud comienza a descreer de las estructuras institucionales que no se adaptaban al cambio. De este modo, se cuestionó los partidos políticos, las instituciones de bienestar social por su falta de “dinámica” para resolver problemas sociales, los gremios por su “burocracia sindical”, las Universidades y Iglesia preconiliar por su falta de compromiso con las cuestiones sociales.

⁵ Encíclica *Populorum Progressio*, Nº 30, 1967.

⁶ Encíclica *Populorum Progressio*, Nº 31, 1967.

⁷ En los sesentas, el Partido Comunista se enfrentó a una crisis (entre 1956 y 1959) luego de conocerse los crímenes de Stalin. El marxismo comenzó a transitar por un proceso de renovación teórica. Esto permitió recuperar a pensadores como Gramsci, Lukács, Korsch, Luxemburgo, Bujarin, Grossman, Bernstein., Kautsky y darle mayor vitalidad al marxismo. A su vez, permitió introducir los aportes de intelectuales franceses afiliados a las ideas socialistas como Galori, Lefebvre o el existencialismo de Sastre. También se agregaron las relecturas de obras clásicas de Engels, Lenin, Trosky y el primer Marx, donde se descubrió su carácter humanista, así como su relación con la filosofía de Hegel (Ponza 2007: 279).

⁸ Esta manera de hacer Teología había sido anunciada tras los documentos del Concilio Vaticano II, especialmente en la encíclica papal *Gaudium et spes*, que adquirió carácter oficial en la reunión de obispos de Medellín (Martín 1992; Devés 2003).

⁹ El deterioro económico producto del agotamiento de la industrialización sustitutiva en los países latinoamericanos contribuyó a la emergencia de la teoría de la dependencia, a partir de los aportes de intelectuales como André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Aníbal Quijano, Agustín Cueva, etc..

¹⁰ Sobre la crítica a la Teología de la Liberación véase los trabajos de Sacheri Carlos, A, *La iglesia clandestina*, Buenos Aires, 1970; Paradowski, Miguel, *El marxismo en la teología*. Lahosa, Santiago, 1983.

¹¹ Congregación para la Doctrina de la Fe, “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación”, por Joseph Card. Ratzinger, día 6 de agosto de 1984.

¹² Perón, Juan Domingo, nació en Lobos, provincia de Buenos Aires en 1985. Militar y político argentino de gran predicamento en los sectores populares. En 1945 fue destituido de sus cargos gubernamentales y confinado a la Isla

Martín García. Su futura esposa, Eva Duarte, convocó a los trabajadores para exigir la libertad de Perón, quien regresó prontamente, ganando las elecciones y siendo presidente de la República en 1946. Fue reelegido en 1951, siendo destituido por un golpe militar en 1955. Durante su gobierno se nacionalizaron los ferrocarriles y los teléfonos, surgieron leyes de protección social e impulsó el voto femenino. Estuvo exiliado en España, durante 18 años. En 1973 asumió por tercera vez la presidencia en Argentina. Murió en 1974, siendo reemplazado por su tercera esposa y vicepresidente, María Estela Martínez, quien fue derrocada por los militares el 23 de marzo de 1976.

¹³ El Partido Demócrata Cristiano (PDC) apoyaba a los grupos más liberales de la Revolución Libertadora (Aramburu- Rojas), la Unión Federal (UF) jugaba su apuesta a Lonardi. En la puja entre ambas corrientes católicas prevalecerá el PDC. Superará a la UF en 1957 por las elecciones para la Asamblea Constituyente y en 1963 por las elecciones nacionales. En ambas ocasiones con el peronismo proscrito, la Democracia Cristiana no pasa del 5% de los votos. En las elecciones para convencionales constituyentes de 1957, la Democracia Cristiana obtuvo 420.606 votos (4, 83%) y consiguió elegir ocho representantes. La Unión Federal, por su parte, obtuvo 156.177 votos (1,83%) y consiguió elegir un representante. Si a esto sumamos los 8.928 (0,10%) que obtuvo el partido Unión Popular Demócrata Cristiana, tenemos que, en las elecciones constituyentes de 1957, los partidos de “inspiración cristiana” obtuvieron un total de 585.711 votos, lo cual representó el 6,76% del electorado. Esta participación disminuyó en las elecciones nacionales de 1958. En efecto, a nivel nacional, la Unión Federal obtuvo 15.844 votos, que significó el 0,17% del electorado. Mientras tanto, la Democracia Cristiana obtuvo 339.495 votos, que significaron el 3,74 % del electorado. Ambos partidos no alcanzaron el 4% del total (Mallimacci, 1996:174-175).

¹⁴ Para más información sobre los cambios que se produjeron durante el gobierno de Frondizi véase: Ghio 2007; Mallimacci 1996; Di Stefano y Zanatta 2009; Zanca 2006, etc.

¹⁵ Estas discusiones de llevaron a cabo en la IV Semana Nacional de Asesores que se realizó entre el 14 y el 17 de julio de 1958 (Mallimacci, 1996:177).

¹⁶ Entre 1964-1968 muchos jóvenes católicos comienzan a integrarse al peronismo revolucionario y a otras agrupaciones de izquierda. Más aún, grupos católicos de neto corte nacionalista de derecha, como Tacuara, sufren escisiones de izquierda al influjo del ejemplo cubano. Así en 1962 nació el Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara (MNRT), dirigido por Joe Baxter y José Luis Nell, embrión de las FAP (Fuerzas Armadas Peronistas), que contó con calificados militantes católicos como Miguel Zavala Rodríguez, el ex sacerdote Arturo Ferré Gadea y Gerardo Ferrari (Pontoriero, 1991: 17).

¹⁷ La JOC y la JUC contaron entre sus asesores con monseñor Angelleli y al padre Miguel Ramandetti, y los sacerdotes Carlos Mugica, Alejandro Mayol y Rodolfo Ricciardelli, que integrarían posteriormente el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM).

¹⁸ Aunque cuantitativamente resultó una experiencia limitada, ya que alcanzó solamente al 5 % de los sacerdotes diocesanos y al 3% del total de sacerdotes (diocesanos y religiosos), su influencia fue mucho más extendida. Desde el punto de vista ideológico coincidieron en ese movimiento participantes de línea de pastoral popular y de la sociedad radicalizada (Maallimacci, 1996:181; Martín, 1992).

¹⁹ En el trabajo de José Zanca (2006), cuestiona el supuesto de que tras el Concilio Vaticano II el campo católico se dividió en dos grupos: preconciarios y postconciarios. En este sentido, el autor desarma algunos de los prejuicios más repetidos por la bibliografía acerca del catolicismo argentino, como la división dicotómica entre conservadores y progresistas, o la visión estática de un catolicismo siempre integrista, calificado de derecha en los años '30 y de izquierda en los años '60.

²⁰ Los cambios que se produjeron en la Iglesia argentina, producto de la aplicación de las enseñanzas del Concilio en el ámbito eclesial, deben ser contextualizados en un clima altamente conflictivo debido al cercamiento de las libertades políticas y gremiales que produjo el gobierno de la “Revolución argentina” (1966-1973), la aparición de formas inéditas de protesta social como el Cordobazo, el surgimiento de la guerrilla urbana, etc. Estos factores también repercutieron notoriamente en la institución eclesial.

²¹ Monseñor Zazpe, monseñor Angelleli, monseñor Quarracino, monseñor Aguirre, monseñor Devoto y monseñor Podestá fueron algunos obispos que alentaron desde sus diócesis una reovación en el ámbito de los estudios teológicos, promovieron formas organizativas que favorecían la participación de los sacerdotes en la vida interna de la Iglesia y sostuvieron la necesidad de introducir cambios en las prácticas litúrgicas y pastorales con el objeto de vincular de manera más estrecha a la Iglesia con la sociedad. Los renovadores, minoritarios pero sumamente activos, se hacen fuertes en torno de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y del seminario de Villa Devoto, donde descuella la figura del teólogo Lucio Gera (Martín, 1992).

²² Desde 1932 *Criterio* fue dirigida por Monseñor Gustavo Franceschi, pero a partir de 1957 y ante la nueva coyuntura institucional argentina impuesta por la llamada *Revolución Libertadora*, la revista perdió poder de convocatoria y la dirección pasó a manos de Jorge Mejía. La nueva gestión buscó suavizar el perfil eminentemente

oficial de la publicación renovando parcialmente sus enfoques hacia las discusiones propuestas en Concilio. La revista se enfocó principalmente en la cuestión del *desarrollo* que abarcó diversas variables: la social, cultural, política y religiosa. En estos años las ideas de la CEPAL y la figura de Raúl Prebisch fueron muy influyentes. *Criterio* insistía que acabar con el subdesarrollo era una tarea impostergable, y las vías para lograrlo eran dos: el cambio gradual o la revolución. *Criterio* vio en la emergencia del fenómeno marxista un paradigma poco conveniente a sus intereses e instó a tratar el tema con responsabilidad (Ponza, 2008).

²³ Un autor marxista que ejerció cierta influencia en el MSTM y se acercó al diálogo con el catolicismo fue Roger Garaudy, quien fue expulsado del Partido Comunista Francés en 1970 (Martín, 1992).

²⁴ Dirigida en sus primeros 22 números por el ex seminarista Juan García Elorrio (1938-1970), que tras su fallecimiento, es seguida por su compañera, Casiana Ahumada. La figura de García Elorrio fue protagónica no sólo en la definición de la línea editorial de la revista sino en la coordinación de muchas actividades con un perfil eminentemente social, como visitas a poblaciones pobres o misiones religiosas que incluían tareas de estudio, educación y asistencia. Participando en estas actividades se conocieron Fernando Abal Medina, Carlos Ramus, Mario Firmenich, Ignacio Vélez, Emilio Maza, Fernando Vaca Narvaja, etc. que más tarde liderarían Montoneros. Asimismo, personajes como John William Cooke, Carlos Mugica, los curas del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Raimundo Óngaro también se relacionan con la publicación.

²⁵ Camilo Torres (1929-1966) fue un sacerdote católico colombiano precursor de la Teología de la Liberación y miembro del grupo guerrillero Ejército de Liberación Nacional (ELN). Fue una de los principales exponentes del diálogo entre cristianismo y marxismo.

²⁶ *Cristianismo y Revolución*, Nº 6-7, abril 1968.

²⁷ Entendemos por integrismo a un tipo de catolicismo que no acepta los presupuestos de la modernidad, al mismo tiempo que rechaza cualquier modificación en los principios con el propósito de mantener integra la doctrina católica.

²⁸ El PDC se funda oficialmente el 28 de julio de 1957, producto de la fusión de la Falange Nacional, el Partido Conservador Social-cristiano y pequeñas agrupaciones independientes como el Partido Nacional Cristiano y el Partido Agrario Laborista. Entre 1958 y 1963 el PDC experimenta su crecimiento más importante, para lo cual tuvo vital importancia el apoyo de católicos independientes, especialmente de estudiantes universitarios y mujeres que encontraban muy atractivos los fundamentos religiosos del PDC.

²⁹ Véase Frei, Eduardo: "Mi programa de Gobierno," *Política y Espíritu*, junio-agosto de 1964, Pág. 16, en: Grayson (1968:350-351).

³⁰ El MAPU nace bajo el liderazgo de Rodrigo Ambrosio y de otros destacados militantes de las Juventudes Demócratas Cristianas (JDC).

³¹ Tcach planteó que "en 1973, el MAPU, se dividió en dos sectores, uno más moderado que adoptó el nombre de MAPU Obreros y Campesinos y otro radicalizado –dirigido por Oscar Garretón- que conservó la denominación original. Tras el golpe de Pinochet, un nuevo grupo –conocido como MAPU Lautaro- desarrolló actividades militares contra la dictadura" (Tcach, 2006:158).

³² Véase *Documentos del Episcopado. Chile, 1970-1973*. Mundo. Santiago de Chile, 1974.

³³ *Documentos del Episcopado de Chile, 1974*: 28- 30.

³⁴ Su principal centro estaba en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile y en el Centro Belarmino, de la misma ciudad de los padres jesuitas chilenos.

³⁵ Este encuentro fue realizado desde el 23 al 30 de abril de 1972, se juntaron en Santiago de Chile más de 400 laicos, pastores, religiosas y sacerdotes. Por primera vez cristianos de toda América Latina se reunieron en torno a su fe y su compromiso revolucionario.

³⁶ "Cristianos por el socialismo. ¿Consecuencia cristiana o alineación ideológica?", *Mensaje*, año 21, Nº 209, junio de 1972, p. 358.