



Antropología Social

Profetas de la revolución. Representaciones sobre el tiempo histórico entre los sacerdotes tercermundistas (1968 – 1973)

Eliana Lacombe*

* Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR), CONICET, E-mail: elilacombe@yahoo.com

Resumen

En este trabajo analizo el modo en que los clérigos adherentes al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) significaron y comprendieron el tiempo histórico (Koselleck 1993) en el umbral de las décadas del '60 y '70 del siglo XX.

Abordo las representaciones sobre el presente, el pasado y el futuro en torno a las cuales los tercermundistas articularon y definieron su deber ser como profetas. Analizo las metáforas predominantes (Turner 1974) utilizadas para definir esas temporalidades, diagnosticar el presente y pronosticar el futuro, intentando comprender sus horizontes de significación. Además, indago cómo se ligaron las semánticas de los campos político y religioso, configurando una manera particular de experimentar el tiempo, la crisis, el cristianismo y la militancia revolucionaria.

Para ello, analizo las declaraciones y documentos publicados en Enlace, órgano oficial de comunicación del MSTM aparecido entre septiembre de 1968 y mayo de 1973. La comparación de documentos oficiales y artículos firmados por distintos adherentes en diferentes momentos y circunstancias políticas; permite dilucidar la transversalidad de ciertas ideas y presupuestos, los matices, acuerdos y diferencias en las perspectivas y representaciones sobre el tiempo histórico y también sus transformaciones en el plano diacrónico.

Palabras clave: Cristianismo; Revolución; Socialismo; Dictadura.

Prophets of revolution. Representations about *historical time* between "tercermundistas" (*Thirdworlds*) priests (1968 - 1973)

Abstract

In this paper I analyze how the member of Priests for the Third World Movement's (MSTM) meant and understood their historical time (Koselleck 1993) between the '60s and '70s of the twentieth century.

I board representations about the present, past and future around which the priests articulated and defined their "must be" as Prophets. I analyze prevailing metaphors (Turner 1974) that they used to define these temporalities, diagnose the present and predict the future. I try to understand their horizons of significance. In addition, I investigate how on was ligated political and religious semantics. All that forming a particular experience about historical time, the crisis, Christianity and revolutionary militancy.

I analyze the paper and documents published on Enlace, It was the official communication media of MSTM, and it appeared between September 1968 and May 1973. I compare official documents and articles by various MSTM's adherents in different times and political circumstances. All that is good for understands certain ideas and budgets, nuances, agreements and differences on perspectives and representations of historical time and its transformations in the diachronic plane.

Keywords: Christianity; Revolution; Socialism; Dictatorship.

El profeta no es un adivino, él habla del presente y al presente.

Pero porque mira la historia no de cara al pasado sino en perspectiva de futuro, anuncia el porvenir del que ya está grávido el presente.

(Rolando Concatti, Enlace 10:8. Junio 1970)

Recibido 07-03-2014. Recibido con correcciones 31-07-2015. Aceptado 03-08-2015

Revista del Museo de Antropología 8 (2): 147-158, 2015 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

En este artículo¹ me propongo describir y analizar el modo en que los clérigos argentinos adherentes al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) construyeron una interpretación particular sobre el *tiempo histórico*² entre las décadas de 1960 y 1970. Indago las representaciones sobre el presente, el pasado y el futuro, en torno a las cuales los sacerdotes tercermundistas articularon y definieron el rol profético que debían cumplir en la época. En tal sentido, los sacerdotes tercermundistas reivindicaron y resignificaron el profetismo³ a mediados del siglo XX como parte esencial de la función social del sacerdote y se propusieron explícitamente actuar como intérpretes de los acontecimientos y como formadores de conciencia a través de la denuncia de los sistemas de opresión, esclareciendo sobre los órdenes terrenales que propusieran una mayor liberación de los oprimidos.

Abordo, por una parte, el modo en que se ligaron en esas representaciones del tiempo histórico y el rol profético, las semánticas de los campos político y religioso. Me propongo dar cuenta cómo esas articulaciones habrían configurado una manera particular de experimentar el tiempo, el cristianismo y la militancia revolucionaria.

Las principales fuentes analizadas son documentos escritos, publicados entre septiembre de 1968 y mayo de 1973 en el boletín *Enlace*⁴, órgano de comunicación oficial del MSTM. Es necesario aclarar que estos discursos no pueden considerarse representativos del pensamiento o ideas particulares de todos los adherentes al MSTM⁵, pero nos permiten acercarnos a una matriz general de interpretación del grupo sobre el *tiempo histórico* en el umbral de las décadas de 1960 y 1970. Por ello he priorizado el análisis de los documentos oficiales firmados por colectivos nacionales o regionales del Movimiento. También tomo los artículos editoriales y algunos documentos de la Iglesia jerárquica publicados

¹ Este trabajo se enmarca en el Proyecto de tesis: "La Iglesia Silenciada. Análisis de las memorias sobre el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Córdoba". Doctorado en Ciencias Antropológicas. FFyH. UNC. Beca Conicet Tipo I y II (2010-2015).

² Para Reinhart Koselleck (1993) el *tiempo histórico* se diferencia del tiempo natural mensurable, podría entenderse como un tiempo subjetivo comprendido entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativas*, y puede ser experimentado diferencialmente porque "está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones" (1993: 14).

³ Claudia Touris al analizar el MSTM señala que "asumieron expresamente un rol profético, siguiendo la tradición del Antiguo Testamento en la que los líderes espirituales del pueblo judío más que entregarse a la liturgia denunciaban las contradicciones e injusticias de la situación política reinante" (2009: 3).

⁴ Se publicaron 28 números entre septiembre de 1968 y mayo de 1973, coincidiendo de modo general con la trayectoria del MSTM. Sirvió a la comunicación interna de los adherentes al MSTM, tuvo circulación nacional. Sus directores fueron los sacerdotes Alberto Carbone (Bs. As. 1968-1970), Miguel Ramondetti (Goya, 1970-1973) y Osvaldo Catena (Santa Fe, 1973).

⁵ José P. Martín (1992) reconstruyó un listado de alrededor de 400 sacerdotes adherentes al Movimiento, quienes en 1970 representaban el 9% del clero diocesano nacional.

en el boletín que fueron habitualmente citados⁶ y actuaron como encuadres de sucesivas producciones discursivas aparecidas en el mismo. En este sentido es interesante poder comprender esos textos, más allá de las firmas individuales o colectivas, como una red discursiva altamente compleja que comprende intersubjetividades e intertextualidades que pueden rastrearse en diálogos explícitos e implícitos con *otros*, amigos o enemigos.

La comparación de artículos firmados por distintos colectivos adherentes al MSTM, en diferentes momentos de la trayectoria del grupo y en diversas circunstancias políticas, permite dilucidar la transversalidad de ciertas ideas y presupuestos, los matices, acuerdos y diferencias en las perspectivas y representaciones sobre el *tiempo histórico* y también sus transformaciones en el plano diacrónico. Representaciones, hechos y procesos que intento reconstruir en este trabajo.

El MSTM en contexto

El MSTM fue la primera organización clerical de América Latina. Se conformó en Argentina como consecuencia de la adhesión de 270 sacerdotes de todo el país al *Manifiesto de los Dieciocho Obispos del Tercer Mundo*, en diciembre de 1967. El *Manifiesto*, había aparecido en agosto de ese año, fue firmado por obispos de países subdesarrollados de América, Asia y África. Inspirados en la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI (1967), los *Dieciocho obispos* planteaban una firme condena al capitalismo, denunciaba la explotación de los países ricos sobre los pobres y exigía a los sacerdotes y laicos un profundo compromiso para la transformación social: "Los cristianos tienen el deber de mostrar que 'el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental de todos'" (Manifiesto 1967). En febrero de 1968 los sacerdotes de todo el país adherentes a ese Manifiesto eran 320 y poco tiempo después, alrededor de 400. En 1970, representaban el 9 % del clero nacional (Martín 1992).

Los llamados sacerdotes tercermundistas se proclamaron abiertamente en favor de la revolución Socialista. Se caracterizaron por su compromiso con el trabajo social, fundamentalmente en villas de emergencia, su participación en protestas obreras y en experiencias de organización campesina. Aunque se trató de un movimiento exclusivamente clerical, el tercermundismo se impuso como una manera popular de definir una corriente amplia de la Iglesia católica asociada a los valores proclamados por el Concilio Vaticano II (1962-

⁶ Los documentos de la Iglesia jerárquica más citados son: la encíclica *Populorum Progressio* (1967), el *Manifiesto de los dieciocho obispos del Tercer Mundo* (1967) el Documento Base de la II CELAM: *Medellín* (1968) y el Documento del episcopado Argentino conocido como: *San Miguel* (1969).

⁷ La cita corresponde al Patriarca Máximo IV, intervención en el Concilio Vaticano II el 27/10/64.

1965) de *aggiornamento* al mundo moderno, de austeridad y compromiso con los más pobres. Esa opción por los pobres y su proclama en favor de las luchas revolucionarias en Latinoamérica, situó a los sacerdotes tercermundistas en la encrucijada de lo religioso y lo político.

La trayectoria del MSTM (1967-1973) estuvo atravesada por la efervescencia social, cultural y política desatada a mediados del siglo XX a nivel mundial. Por una parte, la revolución Cubana (1959) representó para algunos grupos la esperanza en un cambio radical de sistema a través de la lucha de guerrillas; en tanto que para otros, implicó una patente amenaza de proliferación del Comunismo en América Latina. La tensión generada por la guerra fría sostenida entre Estados Unidos y la Unión Soviética, como constante amenaza de una tercera guerra mundial, y la guerra de Vietnam, marcaron profundamente el clima de la época. Las luchas de grupos nacionalistas por la descolonización de África y Asia re-editaron las narrativas e imaginarios independentistas y anti-imperialistas. En este contexto, a fines de los años 50, el Tercer Mundo aparecía conformado por aquellos países pobres, fundamentalmente de América Latina, África y Asia, que pretendían un desarrollo propio y una liberación definitiva de los centros imperialistas. En la Iglesia católica, el *Concilio Vaticano II* (1962-1965), el *Manifiesto de los Dieciocho Obispos del Tercer Mundo* (1967) y la *II Conferencia Episcopal de la Iglesia Latinoamericana* (CELAM) realizada en Medellín (1968), generaron una verdadera conmoción de sus estructuras tradicionales, impulsando nuevas interpretaciones sobre la misión de la Iglesia, de los religiosos y laicos, en el mundo moderno (Morello 2003).

A nivel nacional, el contexto político estuvo signado por la proscripción del peronismo (1955-1973), las democracias restringidas, los sucesivos golpes de Estado y dictaduras que exacerbaban la frustración de una masa social cada vez más amplia que reclamaba la transformación y apertura política. Desde fines de los años '60 hubo un creciente protagonismo de las luchas gremiales y estudiantiles en las calles de las principales ciudades del país, impulsando las acciones públicas de los primeros grupos políticos armados (EGP, FAP, FAR, Montoneros, PRT-ERP). Los tercermundistas tuvieron una activa participación en las luchas discursivas y acciones simbólicas contra la dictadura de Onganía (1966-1970). En 1970, algunos de sus miembros fueron acusados de participar o encubrir las primeras acciones armadas de *Montoneros*. En 1972, la mayoría de los tercermundistas apoyaron el *retorno de Perón*. Tras la realización de elecciones en marzo de 1973 y el triunfo del candidato justicialista Héctor Cámpora, se abrió un nuevo período de juego político que coincidió con la desintegración del MSTM a nivel nacional por diferencias internas en relación a integrar explícitamente el Movimiento peronista. Estos tres momentos: a) la efervescencia generada hacia el interior del campo católico tras el Concilio Vaticano II en el marco de la

publicación de documentos jerárquicos que condenaban al capitalismo y apostaban a una transformación radical de las estructuras (1967-1970), b) La agudización del enfrentamiento con la dictadura de Onganía en el marco de las primeras acciones armadas (1970) y c) El retorno de Perón (1972-1973), van a marcar puntos de inflexión y transformaciones en las configuraciones imaginarias del *tiempo histórico* representadas en sus discursos públicos.

El Pasado: rupturas y analogías

El pasado, en los discursos de *Enlace*, aparece habitualmente representado por la tradición y se evalúa como un escollo que necesariamente debe ser superado por nuevas reglas de juego, nuevos valores y normas.

Esencial es (...) la renovación radical: Una vida nueva que no quiere ser una prolongación de la vieja, pero que, por el contrario le ha puesto punto final a esta última, para poder ir sin obstáculos hacia el futuro. (Vitaly Borojov, ENL 5: 13 15/5/1969)

Lo *nuevo* y lo *viejo* se oponen como una de las metáforas más frecuentemente utilizadas para representar –y valorar– el pasado y el futuro respectivamente. Todo lo *viejo* aparece asociado a una tradición decadente, a la ortodoxia responsable de la opresión, a la oligarquía cómplice del capitalismo que ha impuesto el “imperialismo internacional del dinero” (*Populorum Progressio* 1967) y el sometimiento de los pueblos, a “la iglesia casada con el poder” (*Manifiesto* 1967). Todo lo *viejo* debía cambiarse. El cambio, interpretado como forma de transformación radical de toda la humanidad en el proceso histórico, es valorado positivamente, esperado y alentado.

No obstante, el uso del pasado para la interpretación del porvenir se torna central en el marco del rol profético. Es en tanto *profetas* que los tercermundistas reactualizan o reflexionan metafóricamente a partir de hechos históricos o bíblicos para leer el presente “los signos de los tiempos” y anticipar el futuro.

Por una parte, los discursos del MSTM reivindican su fidelidad a lo que llaman *primer cristianismo*. Así, la vida de Jesús y de las primeras comunidades cristianas se presentan como el *verdadero* cristianismo disputando los sentidos impuestos por la tradición *apostólica romana*. La ruptura con lo católico tradicional no se dio sólo en el plano discursivo, sino que los sacerdotes tercermundistas representarán estas cosmovisiones también a través de acciones de protesta que llamarán *hechos proféticos*. En diciembre de 1968, los adherentes al MSTM decidieron suspender la misa de Navidad y realizar ayunos en las iglesias, como manera de denunciar y protestar contra la situación de opresión del pueblo argentino. La propuesta había partido del Secretariado del Movimiento como un modo de pasar a la acción. En el marco de esa acción el MSTM redactó una proclama titulada *Compromiso*

de Navidad. La misma, entre otros aspectos, planteaba:

No se trata del mero recuerdo de un hecho pasado, la historia se repite. Como sucedió en Belén hace 20 siglos, también hoy [Cristo] es rechazado violentamente por una sociedad pensada y construida para beneficiar a una minoría de privilegiados. (Compromiso de Navidad. ENL 3: 7. Diciembre 1968)

Allí, la lectura del tiempo presente recurre a la metáfora del nacimiento de Cristo para significar la situación de su actualidad y reforzar una crítica política. Martín (1992) señala: "la inmensa energía que esconde en sí la asimilación a Jesús por parte de una psicología creyente, más allá de sus limitaciones personales y de las desarmonías en la asimilación misma" (Martín 1992: 112). Pero además, la afirmación "la historia se repite" da cuenta de una concepción particular del *tiempo histórico* como magnitud estática cuyas estructuras pueden revelarse en todo acontecimiento, de cualquier época y lugar.

En el mismo sentido, fueron habituales en los textos de *Enlace* la construcción de analogías entre el presente y acontecimientos históricos vinculados a las luchas por la independencia nacional. Por ejemplo, en una editorial de principios de 1972, el sacerdote responsable del Secretariado Nacional del MSTM, Miguel Ramondetti, planteaba una analogía entre la situación de los revolucionarios latinoamericanos del siglo XIX -a la que llamó "primera revolución"- con las luchas populares de su presente, y entre otras cuestiones afirmaba:

Ese triunfo [de la primera revolución latinoamericana] estaba asegurado por hechos y situaciones concretas que configuraban un proceso histórico (...) Por grande que sea el esplendor que los rodee, llega un día el "punto crítico" que indica cercana la hora en que han de ser sepultadas. Y América latina ha llegado, por segunda vez, a este punto crítico de su historia. Lamentablemente, los que ejercen el poder, digitados, evidentemente, por otro centro imperialista, están reeditando las mismas actitudes de los españoles del siglo XIX, sus antepasados políticos. (Ramondetti, ENL 20: 3-4. Enero-febrero 1972)

Así, el pasado disponible como relato en la historia y el evangelio, aparece como *historia magistra vitae* (Koselleck, 1993). Es decir, historias que enseñan en tanto sus tramas narrativas, sus estructuras lógicas, pueden ser analogadas a las situaciones del presente. Esas analogías presuponen que la historia tiene una estructura repetitiva, que podemos leer la realidad presente mediante ciertos acontecimientos y personajes del pasado. Pero además, afirma que los grandes acontecimientos sucedidos -como

la revolución- son resultados lógicos o naturales de lo que llama "proceso histórico", es decir, un movimiento temporal suprahumano con leyes propias.

Por último, sería posible afirmar que además de utilizar el pasado como una herramienta de lectura del presente para anticipar el porvenir, las adscripciones analógicas a las luchas independentistas latinoamericanas del siglo XIX y al Primer Cristianismo, buscaban legitimar el propio discurso a través de su recurrencia a ciertos mitos o epopeyas fundacionales. Además, ponían en continuidad su experiencia presente con esos pasados, construyendo -o inventando (Hobsbawm 1983) - en términos narrativos e imaginarios, una *tradicón revolucionaria* que aunaba elementos de la historia política nacional y de la tradición religiosa cristiana.

El presente como momento histórico

En este apartado abordo el modo en que los sacerdotes tercermundistas interpretaron y dieron sentido a los acontecimientos de su *tiempo presente*, intentando una aproximación a las estructuras de comprensión del *tiempo histórico* que habrían caracterizado el pensamiento del grupo en esa época.

En su breve carta fundacional de adhesión al *Manifiesto de los dieciocho obispos del Tercer Mundo*, hecha pública en diciembre de 1967, los sacerdotes declaraban:

(...) en este momento en que los pueblos y las razas pobres toman conciencia de sí mismos y de la explotación de la cual todavía son víctimas este mensaje dará valor a todos los que sufren y luchan por la justicia, condición indispensable para la paz. (Adhesión, diciembre de 1967. *Enlace*⁸ 1: 1. 15/09/1968)

Durante la primera etapa del MSTM (1967-1969) el *presente* aparece en el discurso marcado como el tiempo del despertar de la conciencia del pueblo oprimido, que encontraba en las luchas por la descolonización de África y Asia y las resistencias anti-imperialistas de América Latina, los signos reveladores de ese momento de crisis y cambio.

En la definición del propio tiempo, además del *Manifiesto de los dieciocho obispos*, actúa como un relato referencial de gran influencia entre los tercermundistas, el *Documento Base* de la II CELAM⁹, en el que entre

⁸ En adelante: ENL

⁹ El *Documento Base de Medellín* fue parte de la documentación preliminar que antecedió a la CELAM; fue redactado por un equipo de peritos del Consejo Episcopal presidido por Eduardo Pironio, bajo la orientación general de los teólogos Caramurú de Barros, Gutiérrez y Poblete. El DBM fue enviado en junio de 1968 a los diversos episcopados de América Latina para su discusión. Este documento suscitaba opiniones encontradas tanto dentro como fuera de la Iglesia. Para un análisis exhaustivo de los procesos de producción de los documentos de Medellín, ver: Bonnin, Juan (2013): Discurso

otros aspectos se describía e interpretaba el *presente* de la siguiente manera:

El proceso de integración por el que va atravesando [América Latina], no es inconsciente y fatalista; coincide este momento histórico con un despertar de la propia conciencia de su valor y su destino y con la revalorización de esto por parte de las otras naciones. (Penúltima redacción del Documento Básico del Celam II, Medellín, 1968¹⁰. ENL 1: 2. 15/09/1968)

Los textos dan cuenta de una visión del presente compartida como un momento de *despertar de las conciencias*, una categoría tomada del psicoanálisis y utilizada para explicar procesos colectivos por las corrientes marxistas. Esa toma de conciencia suponía que los “pueblos pobres y los pobres de los Pueblos” (Manifiesto 1967), en tanto oprimidos y explotados, reaccionarían contra esa situación al poder develar y comprender su pobreza como injusticia.

En torno a esa idea, los documentos coinciden retóricamente en humanizar categorías colectivas como pueblos, razas o bien continentes (Asia, África, América Latina), otorgándoles capacidades subjetivas. Una especie de recurso metafórico de personificación que llama a analizar los presupuestos o cosmovisiones sobre el mundo y la historia que lo sustentan. Siguiendo a Víctor Turner (1974) es posible reflexionar sobre los horizontes de pensamiento –como posibilidad e imposibilidad– que configura la utilización de determinadas *metáfora raíz* a partir de la cual ciertos grupos representan, nombran y comprenden el mundo en cada época. Por ello, podemos preguntarnos sobre las transformaciones de esas metáforas y qué tipos de diagnósticos de la situación y pronósticos de futuro habilitaron.

Por otra parte, es de notar que la categoría temporal privilegiada para nombrar el presente: *momento*, connota una idea de brevedad; lo que podría referir a una experiencia de aceleración de los procesos de transformación social, pero también a una expectativa sobre el futuro como cambio inminente.

El *Documento Base de Medellín* (DBM), discutido en las diócesis y publicado en extenso en *Enlace*, proponía un diagnóstico de la actualidad latinoamericana señalando las grandes diferencias sociales y denunciando la grave situación de la pobreza generalizada. Esa situación se describían a través de índices de desigualdad de ingresos, analfabetismo, desnutrición, desempleo, falta de acceso a la salud, etc.¹¹ Esos índices, comprendidos como *signos de*

político y discurso religioso en América Latina. Leyendo los borradores de Medellín (1968). Buenos Aires: Santiago Arcos editor/ SEMA

¹⁰ En adelante: DBM.

¹¹ Los datos fueron tomados de la CEPAL, y también se cita a teóricos como Celso Furtado, lo que implicaba una lectura que combinaba la

los tiempos, eran llamados y valorados por los religiosos como injusticia pero también como pecado. Ante esto, en el documento se prevenía sobre la “tentación de la violencia” que aquejaría a los oprimidos para liberarse. El documento planteaba una crítica al sistema capitalista y abogaba por un proceso de reformas tendientes a promover el desarrollo de los países pobres y detener la violencia. La lógica y narrativa del DBM articula nociones religiosas con categorías políticas, como las equiparaciones entre pobreza, injusticia y pecado.

En el mismo sentido, en el Documento del II Encuentro Nacional del MSTM (1969), conocido como *Coincidencias Básicas*, los sacerdotes tercermundistas afirmaban:

En este momento en que los diferentes países de África, Asia y América Latina (3er. Mundo) se movilizan para romper las viejas dependencias del colonialismo y asumir la conducción de sus propios destinos, el movimiento del 3er. Mundo ha querido situarse en ese proceso como hombres cristianos y sacerdotes. (...) “Es pues nuestro deber trabajar por la liberación total del hombre e iluminar el proceso de cambio de las estructuras injustas y opresoras generadas por el pecado”¹². (Documento del II Encuentro Nacional del MSTM. Mayo 1969. ENL 5: 31)

Así, las estructuras de opresión son equiparadas a la categoría *pecado*, y la idea cristiana de liberación a la idea política de revolución anti-imperialista. Una manera particular de sincretizar las matrices de interpretación religiosas y políticas.

Las coincidencias discursivas entre el DBM y los documentos del MSTM, pueden interpretarse como visiones de época, marcos de interpretación hegemónicos o grandes relatos, cuyo contenido particular caracterizó a la corriente renovadora de la iglesia católica, impulsada por el Concilio Vaticano II. Pero es importante considerar cómo *Medellín* en particular ofreció una estructura lógica, metodológica y retórica modélica, adoptada por los sacerdotes tercermundistas, que fue reproducida, con matices, en sus propios documentos oficiales.

Finalmente, quiero destacar que la cita: “Es pues nuestro deber trabajar para la liberación del hombre...” corresponde al *documento de San Miguel* difundido por el Episcopado argentino en 1969, como una propuesta de adecuación de las conclusiones de Medellín a nuestro país. La frase es tomada por los tercermundistas para legitimar el rol que debían asumir en ese *momento histórico* también comprendido como “la hora de la

perspectiva desarrollista con interpretaciones en clave de relaciones de dependencia entre países centrales y periféricos.

¹² Esta cita inserta en el documento del MSTM corresponde al documento de “San Miguel” producido por el Episcopado Argentino en 1969.

acción" (ENL 3: 9). Como desarrollaré en el próximo apartado, para los tercermundistas, esa acción implicaba principalmente asumir un rol *profético*.

Profetismo y política

Rolando Concatti, un sacerdote mendocino formado en Europa, fue uno de los principales teólogos del Movimiento encargado de esclarecer sobre el deber ser profético de los sacerdotes.

(...) lo propio del profeta no es como el sabio, tener una gran doctrina que los siglos han ido acumulando, sino enfrentarse al hoy concreto de la historia, a las situaciones cambiantes e intentar descifrar cuál es el juicio de Dios para su tiempo, cuál es la opción en la que se juega la fidelidad o infidelidad al advenimiento del Reino. (Concatti, ENL. 10:8. Junio 1970)

De este modo el sacerdote ya no debía atender sólo al culto, a lo trascendente ni al Reino del otro mundo; sino interpretar y comprometerse con los acontecimientos del mundo terrenal y el propio tiempo; entendidas como expresiones de Dios en la historia. Hecho que los ligaba necesariamente con la política. Para Concatti, el rol profético era un rol eminentemente político, porque consideraba que en un mundo secularizado la única herramienta de transformación de las estructuras injustas era la política. Además señalaba que el profeta no podía ser neutral, sino que debía tomar partido en el espacio de las luchas políticas:

(...) la redención, la liberación no se conseguirá sino en el combate y en la construcción de una realidad política distinta. Por eso, como lo hicieron los obispos a cuyo documento inicial nos adherimos, la promesa para los pobres no puede ser auténtica si no designa ya las estructuras nuevas, las opciones políticas por donde la liberación y la justicia vendrán, ese "orden nuevo" en que nosotros creemos, se cumple en el socialismo. (Concatti, ENL 10:16 junio 1970).

De este modo el socialismo quedaba ligado al Plan de Dios¹³ y podía ser sacralizado como verdad revelada. Es notorio como el llamado proceso de liberación fue entendido como *destino histórico* –y no sólo divino– de la humanidad. De allí la importancia del profeta como revelador del porvenir.

Además, es de destacar que ese tiempo crítico, signado por la pobreza y la violencia, no fue interpretado en términos fatalistas sino esperanzadores, como un momento de transición hacia un sistema integral mejor.

¹³ Sobre las relaciones entre la "izquierda" política y el cristianismo en Argentina, ver: Morello, G. (2003); Campos, E. (2010) y Donatello, L. (2010).

Quizás hemos olvidado que lo esencial de la fe cristiana es que la historia desde la Muerte y Resurrección de Cristo está salvada (...) está por voluntad de Dios en un cambio positivo en que la liberación y realización plena del hombre no sólo es posible, sino que está asegurada por Dios mismo. (Concatti, ENL 8:31)

Así, para los tercermundistas la idea de cambio revolucionario no sólo representaba una producción del hombre, sino también divina. ¿Por qué sería necesaria la acción revolucionaria si de todos modos la historia estaba salvada? Interpreto que para los tercermundistas la acción humana podía *acelerar* ese proceso liberador. El hombre así podía actuar como un agente de Dios en la tierra.

Finalmente, podemos interpretar a partir de ese fragmento que la equiparación de *la Historia* (de la humanidad) a la historia del Cristianismo, representa –como propone Caludia Touris (2005)– un pensamiento *neo-integralista*, en tanto proyecto totalitario que desconoce la diversidad de credos y la separación de las esferas religiosas y políticas propiciadas por la secularización moderna.

El futuro como destino histórico

Como he analizado, el *presente* en los discursos de los adherentes al MSTM, está fuertemente tensionado por el *futuro* entendido fundamentalmente como *destino histórico*.

Los cristianos no pueden estar ausentes, ni ser neutrales, en la marcha de este Continente hacia su destino histórico. (...) Bien se aprecia ahora que, marchando América Latina trabajosamente por el sendero del desarrollo y de su integración, tiende a ser un catalizador importante y casi definitivo de la unidad hacia donde se mueve todo el género humano hoy día, es decir, hacia un futuro donde se conjuguen, sin destruirse, las riquezas y los valores de todas las culturas. (DBM. ENL 1: 5. 15/09/1968)

La matriz de interpretación de la historia, además de ser universalista y evolucionista, responde a una idea *teleológica*, es decir que presupone que la humanidad marcha hacia un *destino histórico*. Esa categoría configura una determinada idea sobre el tiempo y la historia. La creencia en un *destino histórico* (para toda la humanidad) supone un avance unidireccional hacia un futuro que se encuentra predeterminado por entidades extrahumanas (Dios en la Historia). En tal sentido la marcha de la historia se representa como unidireccional e irreversible.

Además, para los tercermundistas ese *destino histórico*, estaba impregnado de una visión salvacionista, ya que se creía marchar inexorablemente hacia la unidad y liberación de la humanidad.

Por Tercer Mundo, el Movimiento entiende fundamentalmente la realidad humana de la masa de los oprimidos de todo el mundo, que marcha inexorablemente hacia su liberación. (Documento del III Encuentro del MSTM. Santa Fe 2/5/1970 en ENL 10:5. Subrayado en original).

Mientras en el DBM el *destino liberador* comprendía a toda la humanidad, para los sacerdotes tercermundistas los sujetos privilegiados serían los *oprimidos* generalmente entendidos como los pobres. El futuro fue pensado como un tiempo radicalmente nuevo, mediado por la revolución:

Los sacerdotes para el Tercer Mundo entendemos por revolución: un cambio radicalmente innovador y rápido de un orden social, económico, político y cultural antiguo, hacia otro orden nuevo de profunda significación humana. Se trata pues de las fuerzas desencadenantes de un nuevo hito a alcanzar en el proceso de liberación del hombre. (Carta a los obispos argentinos. MSTM. ENL 15:4. Marzo-Abril 1971)

Resulta interesante comprender el modo en que la tensión sociopolítica de las décadas de 1960 y principios de 1970 fue interpretada por los tercermundistas como un momento de certidumbre y esperanza, en tanto se comprendía inscripto en un movimiento histórico predestinado y por ello inexorable y previsible. Lo que revela la idea de una estructura temporal que respondía tanto a leyes naturales como a voluntades divinas. Así, el futuro podía ser pronosticado partiendo del reconocimiento de síntomas en el presente¹⁴. Esa idea de futuro no sólo aparecía omnipresente en la experimentación del *ahora*, sino que también hacía inteligible el pasado:

El pasado histórico de América Latina no podría ser entendido en toda su dimensión, si no se concibe en una proyección hacia el futuro a dónde la providencia de Dios la dirige como un signo de unidad levantado en medio de las naciones. (DBM. ENL 1: 2)

Esta matriz de comprensión del *tiempo histórico*, coloca al futuro en el centro del sistema de representación, la historia de toda la humanidad se comprende en función de un *destino*. Mientras para la tradición católica preconciliar ese *destino* estaba asociado al Día del Juicio Final, es decir que era divino y extraterreno; para los tercermundistas ese destino señalaba un movimiento de liberación humano y en este mundo. El *aggiornamento* al mundo moderno propuesto por el Concilio Vaticano II habría generado entre los católicos nuevas conciencias secularizadas sobre el tiempo, permitiendo entenderlo también como un proceso que involucraba a los hombres,

¹⁴ "Los acontecimientos vistos desde la profecía, sólo son símbolos para lo que ya se sabe". (Koselleck 1993: 33)

y en tal sentido era también político. El hombre también podía "hacer" la Historia. Sin embargo, en esas matrices de representación de la marcha de la historia, perduró la base *teleológica*, en tanto interpretaron el tiempo como un avance progresivo hacia un *fin* –en su doble sentido de conclusión y objetivo- respondiendo a leyes trascendentales¹⁵.

Asumir la existencia de un *destino histórico*, implica, por una parte, concebir a la historia como una entidad reificada, una construcción cultural que se concibe como natural y con poder trascendental sobre los propios hombres¹⁶. Ya no sólo Dios, sino la Historia –como entidad trascendental- podía definir y guiar el devenir de la humanidad. Entre los *tercermundistas* esas entidades se armonizaban bajo la idea que Dios se manifestaba en la Historia.

En esta etapa, los documentos de la Iglesia católica muestran un desplazamiento de la idea del destino apocalíptico, hacia la concepción de la marcha de la historia como una sucesión escalonada de procesos de mayor liberación humana. En estos documentos los conflictos políticos ocurridos en diferentes lugares del mundo se articulan en un relato único, capaz de sintetizar la diversidad de las experiencias, grupos, naciones y temporalidades, en una Historia, un mismo proceso y una dirección.

Otro tópico repetido en estos documentos fue la condición inexorable de esa marcha, la inevitabilidad de ese cambio radical llamado revolución. Para los tercermundistas en ese enclave histórico, la única salida era la revolución socialista:

Pero la revolución es inevitable, (...) tanto por el deterioro irrefrenable del capitalismo por su propia corrupción interna, como por la dinámica avasallante del nuevo orden: el socialismo que crece incontenible en todo el mundo y aparece con fuerza joven en el continente latinoamericano. (MSTM-Corrientes. ENL 16: 3, Abril de 1971).

Mientras el destino inevitable era la revolución, el socialismo fue representado como una entidad con vida propia, cuya realización se concretaría al modo de

¹⁵ Esa idea teleológica también se manifiesta en corrientes filosóficas y sociológicas. Ese destino en la acepción marxista se entendió como fin de las clases sociales, hecho que además señalaba el fin de la historia. Michael Löwy (1999) analizó la confluencia entre las ideas marxistas y el cristianismo liberacionista como afinidad electiva. Siguiendo a Max Weber, considera como tal "una relación de atracción mutua y de refuerzo mutuo, que en ciertos casos conduce a una especie de simbiosis cultural" (Löwy 1999: 31). Para este autor, la Iglesia católica –a diferencia de las sectas calvinistas- constituye un entorno hostil al capitalismo.

¹⁶ "Desde la Revolución Francesa, la historia misma se convirtió en un sujeto provisto de los epítetos divinos de omnipotencia, justicia suprema o santidad. El trabajo de la historia, usando palabras de Hegel, se convierte en un agente que domina a los hombres y destruye su identidad natural." (Koselleck, 1993: 52)

un proceso biológico de crecimiento; más que como resultado de una lucha política. Esa evaluación, más allá de su sentido metafórico, implica una transmutación de categorías de la biología hacia el análisis de la sociedad. Así, en los sucesivos discursos se representa a categorías como pueblos, continentes u órdenes sociopolíticos como sujetos autónomos capaces de nacer, crecer, tomar conciencia, envejecer o morir. Es decir que la *metáfora naturalista* de los procesos políticos, podía desvanecer la dimensión cultural, es decir el carácter humanamente construido de los mismos.

En el documento del III Encuentro Nacional del MSTM, realizado en Santa Fe en mayo de 1970, entre otras cuestiones, señalaban a “los acontecimientos de Córdoba, Rosario, Tucumán el Chocón”¹⁷ como “nuevas etapas en el proceso de Liberación Nacional” (ENL 10: 6. Junio 1970). Los conflictos políticos fueron interpretados como la consumación de enfrentamientos entre fuerzas revolucionarias y conservadoras inscriptas en un movimiento histórico más amplio de Liberación. La violencia política constituía uno de los *signos* previstos que para los profetas anticipaban la inminencia del cambio revolucionario.

Es posible preguntarse, siguiendo la propuesta de Turner (1974, 2002), qué sentidos y dimensiones de la realidad quedan fuera de los horizontes de significación propuestos por la *metáfora raíz* o para este caso, por el sistema metafórico *naturalista* de comprensión de los procesos históricos (políticos) mundiales. Esa *matriz naturalista* de interpretación parece dejar fuera de sus horizontes de significación la enorme complejidad de los procesos sociales y políticos. Allí se homogeneizan e invisibilizan los contextos concretos y diferenciales que cada grupo revolucionario iba a afrontar. En estas construcciones metafóricas se desdibuja la importancia de las redes de acciones de los hombres concretos –sus transformaciones y complejidad- en la construcción de esas luchas políticas, entre muchísimos factores no considerados en un sistema extremadamente simplificado de lectura de la realidad.

De manera similar, la matriz *teleológica* de interpretación del movimiento histórico –como orientada hacia un destino divino o histórico inevitable- descartaba un sinnúmero de otras salidas posibles al momento crítico. En tal sentido la revolución Socialista como destino inexorable, configuraba una creencia revestida a la vez de cierta sacralidad y cientificidad sociológica.

El sacrificio: pasaje a un Mundo Nuevo

Podemos identificar una segunda etapa del Movimiento que con fines analíticos situaré entre 1970 y 1971, en la cual se percibe cierta transformación de la *metáfora raíz* a partir de la cual representaron el presente y construyeron

¹⁷ Refiere a manifestaciones obreras y estudiantiles masivas reprimidas violentamente por el Estado dictatorial.

sus expectativas de salidas hacia el futuro.

En esta etapa, el Movimiento agudizó su enfrentamiento con el católico gobierno de Onganía y el propio Episcopado nacional. El MSTM sufrió una creciente persecución, fueron detenidos, secuestrados y torturados muchos de sus adherentes en diferentes provincias y proliferaron campañas de desprestigio. Un hecho emblemático fue la detención, a mediados de 1970, del sacerdote *tercermundista* Alberto Carbone, director de *Enlace*, acusado de estar vinculado a *Montoneros* e involucrado en el secuestro y asesinato del exdictador Pedro Aramburu.

En esa etapa los discursos publicados en *Enlace* muestran una modificación en cuanto a los *signos* que permiten diagnosticar *la crisis* del presente. Por entonces será la vivencia en carne propia de la violencia represiva la manifestación más patente de la crisis del capitalismo y el advenimiento de un Mundo Nuevo. Ante el encarcelamiento de Carbone, el MSTM hizo público un comunicado, que entre otros aspectos consideraba:

El momento que estamos viviendo era perfectamente previsible, no sólo para el Movimiento sino para toda la Iglesia en la medida en que sea consecuente con el Evangelio, que por misión divina debe proclamar. El Evangelio de los Pobres no podrá jamás dejar de ser un “signo de contradicción” en una sociedad que desde las mismas bases ideológicas, los considera necesarios como carne de explotación. (Circular. ENL 11:5, Julio-Agosto 1970. Subrayado en original)

De este modo, el sufrimiento de la represión hizo sentido en un marco general de interpretación sobre el curso de la historia hacia la consumación de la revolución. La persecución sufrida, las denuncias, detenciones y amenazas se interpretaron en un marco profético como “perfectamente previsible”.

Mientras la violencia revolucionaria expresada en las primeras acciones armadas de *Montoneros*¹⁸ fue interpretada por algunos tercermundistas como una reacción de “una juventud que se impacienta y busca la transformación de la sociedad” (MSTM-Córdoba, ENL 11, 11. Julio 1970); la violencia represiva ejercida por la dictadura fue interpretada como la reacción de “las fuerzas de un orden viejo y egoísta que se resiste a morir” (Documento del V Encuentro Nacional del MSTM. 1972. ENL 24: 5. Sep.-Oct. 1972).

Así, la confrontación política se representó como fuerzas históricas en pugna, entre un orden viejo y egoísta y uno nuevo, joven y puro. Pero además, los tercermundistas dieron a la experiencia de la violencia como víctimas,

¹⁸ El secuestro, asesinato y ocultamiento del cuerpo del ex-dictador Pedro E. Aramburu el 29 de junio de 1970 y “la toma” de la localidad cordobesa: La Calera, el 1 de julio de ese mismo año.

un sentido religioso, interpretando al sufrimiento y la muerte en manos del poder dictatorial como *martirio* (Lacombe 2012).

(...) en la pasión por la justicia, que revela la pasión de Dios por el hombre, por todos los hombres, encontrarán casi todos los profetas su grandeza y su martirio. Por ser fieles a la exigencia de Dios, que demanda "hoy y aquí" la justicia realizada, serán odiados y asesinados por los poderosos de su tiempo. (Concatti, ENL 10: 9. Junio 1970)

El concepto cristiano de *mártir*, el que da la vida en función de un valor supremo que lo redime, cobra gran fuerza en el sistema de representación que construye el MSTM. El llamado a participar de la revolución, a dar la vida por estos valores, encuentra en la crucifixión de Cristo un signo de gran efectividad. De este modo los tercermundistas otorgaron a la vieja categoría religiosa: *martirio* un sentido nuevo. En su uso el término se cargó de un valor político.¹⁹

En esta etapa, el horizonte de expectativas en torno a la salida del momento crítico se construyó en relación a repertorios *sacrificiales*. Es decir, la salida hacia un mundo mejor dónde el Pueblo sería liberado de la opresión, fue interpretada como un necesario pasaje a través del sacrificio humano.

Todo proceso de liberación se gesta trabajosamente, hombro a hombro, a veces con sangre y siempre con dolor. Y que el grito de liberación resuena hoy con más fuerza que nunca, y que se convertirá un día en el himno y la fiesta de todas las multitudes oprimidas. (MSTM Córdoba. ENL 20:7, 30/12/1971)

Es posible tender vínculos entre la tradición cristiana y la creencia fundante de la liberación del Pueblo de Dios del pecado a través de la muerte sacrificial de Cristo con el modo en que la persecución y muerte de los militantes populares y los propios sacerdotes tercermundistas podía interpretarse como vida entregada para la liberación del Pueblo. Pero además, la idea de muerte y liberación pudo ser interpretada por los católicos como un mensaje político que encontraba reflejos especulares con el proceso de evolución de la historia propuesto por la teoría marxista dónde la superación de la opresión de clases podría darse mediante una violencia liberadora. Es posible interpretar que en los discursos del MSTM de la época la transición hacia el socialismo se pensara obligatoriamente mediada por el sacrificio.

En esta etapa la idea de destino histórico aparece mediada por la *metáfora sacrificial*, es decir que ese

pasaje hacia el socialismo se desplaza desde un sistema de representación *naturalista* hacia uno religioso cuya *metáfora sacrificial* presupone como rito de pasaje entre un viejo y nuevo orden, un necesario derramamiento de sangre.

En este sistema de representación se confía en la eficacia simbólica del acto sacrificial y, aunque se denuncia la criminalidad del sistema represivo, queda fuera del horizonte de representación la posibilidad del fracaso del rito e incluso la posibilidad de demandar justicia institucional. En el *martirio* la muerte es signo de salvación.

El retraso de la Revolución

A fines de 1972, tras la caída definitiva de la dictadura de Onganía y la sucesión de los gobiernos militares de Levingston y Lanusse, comienza la tercera etapa en la historia del Movimiento. Entonces el horizonte de expectativa expresado en los discursos de *Enlace* giró en torno al retorno de Perón. La denuncia profética de los tercermundistas se orientó entonces contra el *Gran Acuerdo Nacional* (GAN) que proponía una alianza de diferentes sectores políticos (partidos, gremios, grupos económicos) para lograr una salida electoral *sin* Perón. En el Documento emitido por el MSTM tras el IV Encuentro Nacional, realizado en Carlos Paz en julio de 1971, evaluaban su tiempo presente de la siguiente manera:

En un tiempo político cargado de significaciones, se lanza todo el aparato oficialista de la reacción para engañar a un pueblo harto de "experiencias" con un falaz llamado al Gran Acuerdo Nacional. Entendemos que estamos ante una coyuntura en la que está en juego el destino de todo el pueblo argentino (...) La fe y la profesía entrañan el deber de una lectura comprometida de la historia y de una denuncia de sus distorsiones falaces, de una constatación de intereses antipopulares que pretenden trabar el proceso de liberación del hombre... (ENL 17:5. 9/7/1971)

Las categorías utilizadas en la redacción de este Documento dan cuenta de la variación del relato y de la visión y los términos de comprensión del *tiempo histórico*, ya que por una parte se habla de *tiempo político* y ya no de *momento histórico*; por otra, se señala esa etapa como una coyuntura y no como crisis capaz de producir una ruptura definitiva. Entonces, el destino en juego ya no es de toda la humanidad sino del pueblo argentino. Además comienza a experimentar la desaceleración del movimiento histórico, que se manifiesta en la consideración que el proceso de liberación del hombre podría ser "trabado".

En abril de 1972, el MSTM de Santa Fe emitió un comunicado en el que señalaba:

¹⁹ Desarrollo este punto en Lacombe, E. 2012. Memoria y Martirio: de Camilo Torres a Enrique Angelelli. en *Estudios de Antropología Social* Vol. 2. Nro. 2.

En esta hora dramática de nuestra patria estamos convencidos que el retorno de la paz exigirá como condición ineludible la devolución del poder al pueblo, sin limitaciones ni proscripciones. Devolución que no deberá ser anulada nuevamente por una especie de "golpismo mesiánico" que pregona la institucionalización después de haber provocado periódicamente la caída del orden constitucional... (MSTM Santa Fe, 20/04/1972. ENL 22: 3)

Es notable en este fragmento la variación del repertorio en cuanto a la evaluación de su actualidad y la expectativa hacia el futuro. El presente: "esta hora", se plantea en términos de drama y se demanda el retorno a un orden conocido, roto por el "golpismo mesiánico". Aparece entonces la apelación a la paz y a la salida democrática. No se demanda ni profetiza la ruptura total con el sistema, sino el retorno de un orden conocido: la democracia constitucional y el peronismo con Perón²⁰. La modalidad de pasaje hacia el futuro deseado ya no es sacrificial sino electoral. El discurso de los santafesinos sirve para ejemplificar la "peronización" del Movimiento (Touris 2009) y las profundas transformaciones en sus matrices interpretativas sobre los procesos políticos.

En marzo de 1973, desde la editorial de *Enlace* saludaron con entusiasmo el triunfo electoral del candidato justicialista Héctor Cámpora. El boletín apareció por última vez en mayo de ese año. Las palabras finales de la última editorial de *Enlace*, firmada por Ramondetti, histórico Secretario General del Movimiento, por entonces sacerdote de Goya, retornan a la exhortación sobre la necesidad de una revolución total, fuertemente presente en los discursos de sus inicios:

Es indudable que, en este momento de nuestro proceso histórico, la gran tentación vigente no es la del hacha puesta en la raíz del árbol, sino la de una "mirada hacia atrás" con demasiada simpatía... En los bienintencionados constituye un engaño peligroso. En los que no lo son, una manera de seguir defendiendo privilegios y apuntalando la vieja sociedad. En ambos, un freno para la marcha del proceso revolucionario que ha de conducirnos a la única meta valedera, al único cambio verdadero: la SOCIEDAD SOCIALISTA. (Ramondetti, ENL 28: 2, Mayo-Junio 1973. destacado en original)

Entonces aparece en el pronóstico un elemento nuevo: la capacidad del hombre de frenar los procesos históricos. La metáfora sobre los procesos sociales ya no es *naturalista* ni *sacrificial*, sino que elige una metáfora *cultural* que implica la acción humana arbitraria sobre el mundo: *cortar el árbol de raíz*. El destino revolucionario, para

Ramondetti, se encuentra amenazado por la ascendente influencia en el gobierno de Cámpora de la llamada *derecha* peronista. Hacia el final del Movimiento, la visión sobre la acción interesada de los hombres parece comenzar a ganar el sistema interpretativo de algunos tercermundistas.

A modo de conclusión

Uno de los aspectos que ha llamado mi atención a lo largo del estudio de la tensión entre *historia* y *memoria* del MSTM, es el silenciamiento actual sobre las reivindicaciones del socialismo y la revolución, dos tópicos neurálgicos de los discursos del Movimiento entre las décadas de 1960 y 1970.

Uno de los posibles abordajes de ese silencio implica comprender las profundas transformaciones que ha sufrido la representación social sobre el *tiempo histórico* en general y sobre el *futuro* en particular, en las décadas posdictatoriales o de restauración democrática.

Como he analizado, los sacerdotes tercermundistas –y gran parte de la corriente renovadora de la Iglesia católica– durante las décadas de 1960 y 1970, comprendieron y representaron su presente como un *momento histórico* de profunda crisis que podía interpretarse como un síntoma del advenimiento de un *Tiempo Nuevo*. Sus diferentes interpretaciones sobre el *presente, pasado y futuro* estuvieron organizadas por un sistema de representación *teleológico*, es decir que comprendieron el sentido de los acontecimientos como producto de la marcha de la historia hacia un destino prefijado. Mientras para la tradición católica ese destino estaba marcado como *el día del Juicio Final*, para la iglesia renovadora significaba una experiencia Liberadora del hombre en la tierra. Ese orden de mayor liberación y unidad humana fue llamado genéricamente socialismo y representaba la esperanza de un futuro mejor para la humanidad, un orden humano deseado por Dios. Esta era una idea de socialismo conformada por dimensiones políticas y religiosas.

Desde esa perspectiva, tanto el presente como el pasado hacían sentido en función del futuro, entendido como *destino histórico*. Como señala Koselleck (1993), en todo sistema *teleológico* de interpretación del tiempo, el futuro se encuentra cerrado; es decir, es conocido. Lo que se desconoce, es la fecha en que se realizará; de allí la importancia de poder pronosticar ese advenimiento a través de la interpretación de los signos de los tiempos y esclarecer a los demás sobre los caminos de esa historia. A esa tarea se encomendaban los profetas en los tiempos críticos.

Así, para los profetas tercermundistas, la crisis de los años '60 representaba en sí misma un signo de cambio, un *momento histórico* que marcaba el pasaje hacia un nuevo tiempo. Entendida como parte de un proceso histórico y/o divino, el momento de crítico de cambio fue valorado positivamente como motor universal de la historia hacia

²⁰ Algunos sectores del peronismo apostaron a construir un Peronismo sin Perón, se mostraron dispuestos a aceptar el GAN, por lo que fueron acusados de traidores por los sectores fieles a Perón.

una mayor realización del hombre.

La conjunción entre una visión Liberadora de la Historia y del mensaje Evangélico, permitía que el profetismo de los sacerdotes tercermundistas armonizara matrices religiosas y políticas en un mismo sistema de representación del tiempo, en sus diagnósticos y pronósticos. Así pudieron reivindicar al socialismo como el orden sociopolítico más fiel al Plan de Dios.

La reinención de la figura del *profeta* por el MSTM a mediados del siglo XX implicó un proceso sincrético entre la tradición cristiana y el desarrollo del pronóstico político²¹; en tanto los signos de los tiempos fueron leídos a partir de datos sociológicos y se interpretaron en el marco de una estructura de pensamiento escatológico. Todo el sistema de representación del tiempo y los acontecimientos se comprendía en relación al futuro representado como: *destino histórico*.

Para los *profetas tercermundistas* el pasado sólo podía ser leído como anticipación de ese *futuro*. En tanto expresión del mismo destino, el pasado se comprendía como análogo al presente. La reconstrucción de diferentes acontecimientos del pasado -tanto del relato bíblico como de la historia nacional- en analogía con el presente, da cuenta de una concepción repetitiva de la estructura del tiempo histórico. Para Koselleck ese uso del pasado comprende a la historia como *magistra vitae*, lo que supone admitir "una constancia de la naturaleza humana" (1993: 43). Del análisis sobre los acontecimientos -en cualquier tiempo y lugar- pueden deducirse reglas generales de conducta. Las historias se consideran "útiles como medios demostrativos repetibles de doctrinas morales, teológicas, jurídicas o políticas" (idem).

El profeta, como señalaba Concatti: "mira la historia no de cara al pasado sino en perspectiva de futuro, anuncia el porvenir del que ya está grávido el presente" (Concatti, ENL. 10:8). Así los procesos históricos son comprendidos como un espiral siempre orientado hacia un mismo destino cuyo acontecer revela una estructura constante que entraña signos del porvenir. Así, el pasado está atrapado por el futuro²².

²¹ Reinhart Koselleck en *Futuro Pasado* (1993) analiza el modo en que en la historia de la cultura occidental se han sucedido diferentes estructuras de significación y comprensión de las temporalidades y coloca en ese proceso al Cristianismo, con su concepción del tiempo como una marcha hacia el fin del mundo, que si bien era una certeza, no se conocía la fecha del *día del juicio final*, lo que servía para justificar la persistencia de la propia Iglesia. Por otra parte, Koselleck, señala que durante el siglo XVII con la consolidación de los Estados se desarrolla el *pronóstico político*, ya no preocupado por el destino trascendental sino por el futuro terrenal, al que intenta aproximarse mediante cálculos probabilísticos, racionales. Sin embargo, plantea el autor, tanto la escatología como el pronóstico político tenían una estructura temporal estática, dado que funcionaban como "magnitudes naturales cuyo carácter potencialmente repetitivo constituía el carácter circular de la historia" (1993: 36).

²² Para Koselleck, una nueva conciencia del tiempo se habría configurado a partir de la *filosofía del progreso*, que entendió al futuro como aceleración que viene a nuestro encuentro y que tiene carácter

Para los tercermundistas la humanidad, desde el fondo de la historia, se encaminaba hacia la Liberación total del hombre. La idea de un *destino histórico* permanece en la lógica discursiva de los tercermundistas entre 1967 y 1973; en tanto que se transformaron las *metáforas raíces* a partir de las cuales interpretaron y representaron los acontecimientos políticos y sus devenires futuros.

Siguiendo a Turner (1974) es posible reflexionar sobre la transformación en las estructuras de pensamiento que implica el cambio de la *metáfora raíz* utilizada para comprender el mundo o determinados aspectos del mismo. Mientras en la primera etapa predomina la metáfora *biológica o naturalista* asociada a términos como nacimiento, muerte, crecimiento; en la segunda etapa se impone el sentido religioso, articulado por la metáfora *sacrificial*: el mundo se libera a través del martirio, y hacia el final del Movimiento, se incorpora una nueva metáfora que defino como *cultural*. Sin embargo, la visión *teleológica* perdura, la idea de destino no desaparece sino que se evalúa que el hombre es capaz de acelerarlo o frenarlo con su acción consciente e interesada.

Para Ramondetti aunque la revolución fuera por entonces retardada, en el futuro vendría el socialismo. Lo que se instala como persistencia del pensamiento escatológico es que llegará inevitablemente como antes el *día final*. De allí que la idea sobre la revolución y el socialismo se habría configurado entre sus seguidores como una *creencia* ajustada a una visión particular del *tiempo histórico*, como devenir de un *destino universal* de mayor liberación para la humanidad. Idea en la que confluían visiones filosóficas, políticas y religiosas. En el solapamiento de los campos habría surgido una especie de moral *político-religiosa* a partir de la cual el horizonte de expectativa se experimentaba como fe y esperanza en la revolución²³.

Hacia 1973, para Ramondetti la revolución y el socialismo sólo estaban siendo retardadas. No sólo la derrota y el fracaso del proceso revolucionario, sino la idea de un futuro abierto, desconocido, imprevisible y azaroso, quedan fuera de los horizontes de expectativas de estos sistemas teleológicos de representación del tiempo histórico.

El análisis diacrónico de los discursos del Movimiento permite reconocer las variaciones que se fueron perfilando en torno a ese *horizonte de expectativas* a medida que el juego político en Argentina se abría hacia una nueva salida electoral en la que la figura de Perón sería central.

Mientras la dictadura de Onganía representaba un enemigo común; las explosiones de protestas estudiantiles y obreras y las acciones de grupos políticos armados

desconocido: "el progreso despliega un futuro que va más allá del espacio de tiempo y experiencia natural, pronosticable y tradicional..." (1993: 43)

²³ En 1967 García Elorrio, director de la revista *Cristianismo y Revolución*, instaba a los cristianos a tener "fe en la Revolución" (Morello 2003: 159).

fueron leídas como *signos* revolucionarios coherentes que anunciaban un cambio inminente en un sentido único: el socialismo. En el momento de mayor persecución a los miembros del MSTM (1970), los principales signos fueron las vivencias de la violencia sobre los propios cuerpos; interpretados a través de *metáforas sacrificiales*. Las discusiones en torno al GAN y el retorno de Perón cambiarían internamente las expectativas y acuerdos de los tercermundistas sobre la salida al socialismo. La visión sobre los órdenes más fieles al Plan de Dios, descendieron entonces desde la perspectiva mundial como *destino histórico* (de toda la humanidad), a un diagnóstico nacional y un pronóstico que se diversificó en un par de alternativas posibles de futuro inmediato, y que prevenía sobre la posibilidad de obstaculización o retraso de la revolución.

En pocos años, el horizonte de expectativa que preveía una revolución inminente, fue superado por la experiencia, es decir, los acontecimientos políticos que se sucedieron no concordaron con el destino esperado. Hacia 1971, algunos tercermundistas como Ramondetti, comienzan a percibir una desaceleración del tiempo: la revolución se pronostica "frenada" por el juego político. Hacia el final de la experiencia del MSTM el destino se aleja en el horizonte de expectativas. Es posible que las certezas sobre la salida revolucionaria, sobre la marcha de la historia, comenzaran a ser cuestionadas por los propios acontecimientos.

El silencio actual sobre la revolución y el socialismo puede comprenderse como consecuencia de la violencia represiva, del terror *contrarrevolucionario* implantado en los años subsiguientes. Pero debemos considerar que en muchas oportunidades la represión alimentó las resistencias y radicalizaciones de los grupos revolucionarios. Este silencio puede interpretarse, además, como consecuencia del fracaso de la revolución pensada como destino único, inexorable y liberador. Ese silencio puede leerse hoy, tras el umbral del siglo XX, como signo de un profundo cambio de época que a través del dolor y la memoria sobre el dolor, transformó las cosmovisiones sobre el tiempo y la Historia, pero también cuestionó las creencias políticas de los años 60.

Mi Valle, 31 de julio de 2015.

Bibliografía

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), *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*. 2: 57 - 82.

Bonnin, J. 2013. *Discurso político y discurso religioso en América Latina. Leyendo los borradores de Medellín* (1968). Santiago Arcos editor/ SEMA. Buenos Aires.

Donatello, L. 2010. *Catolicismo y Montoneros: religión,*

política y desencanto. Manantial. Buenos Aires.

Hobsbawm, E. 1983. *La Invención de la Tradición*. Editorial Crítica. Barcelona.

Koselleck, R. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós. Buenos Aires.

Koselleck, R. 2007. *Crítica y Crisis. Sobre la patogénesis del mundo burgués*. Trotta S.A. Madrid.

Lacombe, E. 2010. La palabra empeñada. Análisis del boletín Enlace, publicación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (1968-1973). Ponencia presentada en el *III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder; organizado por el GERE, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* (UBA). Buenos Aires 25, 26 y 27 de agosto de 2010. (Publicado en CD: ISBN: 978-087-1450-92-3)

Lacombe, E. 2012. Memoria y Martirio: de Camilo Torres a Enrique Angelelli. *Estudios de Antropología Social* 2 (2) <http://cas.ides.org.ar/volumen-2-numero-2-2012>. 2/5/2013.

Löwy, M. 1999. *Guerra de Dioses: religión y política en América Latina*. Siglo Veintiuno Editores. México D.F.

Martín, J. 1992. *Movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Guadalupe. Buenos Aires.

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

Touris, C. 2005. Neo-integralismo, denuncia profética y revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. *Prismas, revista de historia intelectual* 9: 229-239.

Touris, C. 2009. Imaginario liberacionista, acción profética y peronización en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Introducción a la compilación digital de la Revista *Enlace* 1968-1973. Ediciones Universidad Católica de Córdoba.

Turner, V. 1974. *Dramas sociales y metáforas rituales*. Ithaca, Cornell University Press. Traducción de la cátedra: Problemas antropológicos contemporáneos. Antropología. Universidad Nacional de Rosario.

Turner, V. 2002. *Antropología del Ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Fuentes

Revista Enlace 1968-1973. Sacerdotes para el Tercer Mundo. Compilación digital. Editorial Universidad Católica de Córdoba. 2009.

Manifiesto de los dieciocho obispos del Tercer Mundo (1967). <http://www.ruinasdigitales.com/cristianismoyrevolucion/cyрманifestodeobisposdeltercermundo66/> Consultado: 12/05/2010.

Encíclica *Populorum Progressio* (1967) http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html Consultado: 12/05/2010.