Lucía Santos Lepera y Cynthia Folquer
(coordinadoras)

Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad

Tucumán, siglos XIX y XX

BICENTENARIO de la Independencia Argentina 1816-TUCUMÁN-2016
CFI CONSEJO FEDERAL DE INVERSIONES
ediciones IMAGO MUNDI

COLECCIÓN HISTORIAS TEMÁTICAS DE TUCUMÁN
Dirigida por María Celia Bravo

Lucía Santos Lepera y Cynthia Folquer (coordinadoras)
Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad. Tucumán, siglos XIX y XX. 1a ed. Buenos Aires: 2017.
272 p.; 15x22 cm.
ISBN 978-950-793-260-1
1. Comunidad Religiosa. 2. Historia de la Provincia de Tucumán. I. Santos Lepera, Lucía, comp. II. Folquer, Cynthia, comp.
CDD 200.9
Fecha de catalogación: 24/04/2017
© 2017, Lucía Santos Lepera Cynthia Folquer
© 2017, Ediciones Imago Mundi
Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina, tirada de esta edición: 1.000 ejemplares

El/los autor/es de esta obra quieren dejar debida constancia de que involuntariamente puede haberse deslizado alguna omisión referida a un crédito por imágenes o textos. Queremos pedir disculpas si así fuera y manifestar que en futuras ediciones de este libro, este o estos errores se subsanaran.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de junio de 2017 en Gráfica San Martín, Pueyrredón 2130, San Martín, provincia de Buenos Aires, República Argentina. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor.

Colección Historias Temáticas de Tucumán, siglos XIX y XX

Lucía Santos Lepera y Cynthia Folquer
(coordinadoras)

Las comunidades religiosas:
entre la política y la sociedad

ENTE PROVINCIAL BICENTENARIO TUCUMÁN 2016
GOBIERNO DE TUCUMÁN
BICENTENARIO
CFI CONSEJO FEDERAL DE INVERSIONES

Capítulo 4

Las fracturas en el mundo católico: religión y radicalización política (1955-1976)

Lucía Santos Lepera y Cynthia Folquer

.....

A principios de 1956 un informe del cura párroco de Tafí Viejo daba cuenta del «alejamiento de la religión» que expresaban los sectores obreros de esa localidad como consecuencia del enfrentamiento entre la Iglesia y el gobierno peronista.[1] En el mismo sentido, el cura párroco de San Pablo, Pedro Würschmidt, describía con preocupación el creciente desprestigio de su figura entre la población obrera azucarera de esa jurisdicción, entre la cual ya se hacían visibles las manifestaciones de una resistencia al nuevo gobierno militar.[2] Tal fue el punto de partida para que un sector del clero diocesano revisara sus vínculos con la clase obrera y planteara la necesidad de discutir la situación social en la provincia. Al igual que entre los curas, el golpe de Estado que derrocó a Perón fue una bisagra para un sector del laicado que, desencantado con los partidos políticos tradicionales, buscó filiarse en una organización que tuviera como bandera el «ideario católico y democrático». Este sector confluyó en el Partido Demócrata Cristiano (PDC) fundado en Tucumán a fines de 1955. Ambos sectores del mundo católico – curas y demócrata cristianos – abonaron al «campo renovador» que los documentos del Concilio Vaticano II (CVII) vinieron a potenciar.

En contraste con las inquietudes que comenzaron a irradiarse entre el clero, la jerarquía católica tucumana se aferró a la búsqueda de recomponer su relación con el Estado. Preocupado por recuperar las prerrogativas perdidas, el obispo Aramburu negoció con el poder político las medidas

1.– Archivo del Arzobispado de Tucumán (AAT), carpeta de parroquia de Tafi Viejo, 1956.
2.– *Diario de Pedro Pablo Würschmidt*, vol. I, 01/03/1956.

favorables a la Iglesia. En el nuevo escenario planteado tras la Revolución Libertadora, la institución eclesiástica actuó como un factor de poder más al imponer su agenda y la defensa de sus intereses. Sus demandas encontraron respuestas favorables en el gobierno radical de Celestino Gelsi (1958-1962), quien aceptó incluir en la ley de educación común de la provincia un artículo que dispuso la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas públicas. De ese modo, la Iglesia reeditó el frente de batalla librado años anteriores; sin embargo en ese nuevo contexto, encontró en el radicalismo intransigente el partido político aliado para llevar a cabo un proyecto caro a los sectores católicos. La enseñanza religiosa obligatoria simbolizaba, en efecto, la influencia de la Iglesia en el aparato del Estado, aspecto que no descuidó en el período que comprende este capítulo.

Hacia mediados de la década del 60, el impacto de la dinámica conciliar se conjugó con la profundización de la crisis azucarera para convertirse en la chispa que inflamó la convulsión del mundo católico tucumano. El surgimiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) cristalizó la fractura que atravesaba a la Iglesia en esos años, a la vez que se volvió manifiesto el enfrentamiento con el gobierno que sostuvo un sector de las filas eclesiásticas. Este Movimiento encontró en Tucumán a un grupo de sacerdotes ya organizados y movilizados. En efecto, desde fines de 1950 los curas que ejercían su ministerio en el área azucarera se comprometieron con las demandas de los sectores afectados – cañeros y obreros – que alzaron la voz en reclamo por una solución a los problemas que acuciaban a la agroindustria. Por esa razón, el origen del Movimiento de sacerdotes, al igual que su trayectoria inicial, estuvieron signados por el pulso de la dinámica social derivada de la crisis azucarera. En esta historia, ambos procesos – las divisiones al interior de la Iglesia y el ciclo de conflictividad social – se potenciaron entre sí.

En esa dirección, a partir del golpe militar encabezado por Juan Carlos Onganía en 1966 y las medidas que derivaron en el cierre masivo de ingenios, se profundizaron los conflictos que derivaron en la ruptura de un grupo de sacerdotes y en la disgregación de las organizaciones del laicado, donde muchos de sus cuadros militantes migraron a las organizaciones armadas. En suma, las derivaciones de la crisis azucarera dotaron de una tonalidad particular a la trayectoria de la Iglesia tucumana y aceleraron los tiempos de la radicalización de un sector de los curas y el laicado. En el extremo opuesto del arco ideológico, ese proceso llevó a la reacción de los sectores nucleados en las organizaciones católicas de filiación conservadora y nacionalista, tal como ocurrió con los «Cursillos de Cristiandad», estrechamente vinculados a los planteles dirigentes del gobierno militar.

El retorno del peronismo al gobierno en mayo de 1973 generó expectativas entre amplios sectores que visualizaron en el fin de 18 años de proscripción la solución a los problemas de estabilidad institucional. Sin embargo, lejos de apaciguar las tensiones sociales y políticas, el regreso de Perón al país agudizó aún más los conflictos. Del mismo modo, las divisiones al interior de la Iglesia se profundizaron. El MSTM terminó disolviéndose ese mismo año a causa de los disensos respecto al apoyo del peronismo en las elecciones y a las diferencias por el celibato; ambos conformaron los principales factores de conflicto entre los sacerdotes. Al igual que lo ocurrido entre los militantes del laicado, algunos curas mantuvieron vínculos con las organizaciones armadas, lo cual conformó otro aspecto que abonó a la fractura del Movimiento. Contrariamente a las expectativas depositadas en el nuevo gobierno peronista, la espiral de violencia política –que reconocía sus inicios en 1955– alcanzó niveles inusitados. Sobre un telón de fondo marcado por la crisis del gobierno provincial y nacional, la radicalización de los grupos armados y la represión desplegada por organizaciones paraestatales (Triple A), las fuerzas armadas se perfilaron para concretar un nuevo golpe de Estado y, de ese modo, iniciar una de las etapas más oscuras de la historia argentina.

4.1 Las batallas de una Iglesia triunfante: entre la disputa laica-libre y la reinstauración de la enseñanza religiosa obligatoria

Apenas derrocado, el peronismo se volvió el problema a resolver de los gobiernos que se sucedieron en el poder. La breve gestión de Eduardo Lonardi, bajo el lema «ni vencedores ni vencidos», expresó una posición conciliadora con el movimiento depuesto, lo que le valió su desplazamiento en noviembre de 1955. Las fuerzas armadas proclamaron presidente de facto a Pedro Eugenio Aramburu, jefe del ala liberal del Ejército e impulsor de la «desperonización» del país reclamada por los militares. El endurecimiento de las políticas se plasmó a través de la intervención de la CGT y la detención de sus dirigentes, al igual que ocurrió con ambas ramas del Partido Peronista. La proscripción del peronismo incluyó la prohibición de todo tipo de propaganda política, de los símbolos del partido y la mención de los nombres de sus líderes históricos, Perón y Eva. En el escenario tucumano, estas políticas aplicadas bajo la intervención del coronel Vieyra Spangenberg (1955-1957) despertaron la temprana resistencia de los obreros azucareros (Centurión 2005). Para conformar su elenco gobernante, la intervención recurrió a figuras de distintas extracciones políticas, entre las que primó el radicalismo –con una oportunidad inigualable de recuperar espacios de poder– y se destacaron militantes del nacionalismo católico que

habían tomado parte en el golpe de Estado de 1955. En ese marco, caracterizado por el clima triunfalista y de revancha que rodeó al nuevo gobierno, figuras reconocidas por su participación en los comandos civiles ocuparon importantes cargos, tal como ocurrió con Pedro Soaje,[3] quien formó parte del núcleo más cercano del gobierno de Spangenberg.

La asunción del general Aramburu despertó reservas entre los sectores eclesiásticos que, sin embargo, fueron rápidamente contrapesadas con la decisión del gobierno de retomar las relaciones con la Santa Sede, lo que posibilitó desde 1957 un importante crecimiento institucional. La coyuntura política que brindó la Revolución Libertadora habilitó de ese modo la creación de doce nuevas diócesis y la instauración del vicariato castrense, el cual «institucionalizó uno de los ganglios vitales del vínculo entre la Iglesia y las fuerzas armadas» (Zanatta 2015, pág. 464). Este se constituyó como un obispado sin un territorio específico, es decir que contaba con jurisdicción nacional y estaba destinado a nuclear bajo su órbita al clero castrense ocupado en brindar servicio religioso a los militares y sus familias. Como veremos, este vicariato fue ganando protagonismo en las décadas subsiguientes hasta alcanzar un rol central en el sistema represivo estatal desplegado bajo la dictadura militar de 1976. Por otro lado, la expansión institucional mediante la creación de nuevas diócesis y arquidiócesis, permitió a la Iglesia ampliar y renovar la jerarquía eclesiástica. Tal crecimiento dotó al Episcopado argentino de un perfil renovado, producto de la incorporación de nuevas jurisdicciones al rango episcopal, como fueron «los suburbios superpoblados del Gran Buenos Aires y las ciudades intermedias de provincias» (Lida 2015, pág. 232).

La Iglesia tucumana resultó beneficiada de ese proceso, al elevarse su sede a Arzobispado en 1957 y crearse el obispado de Concepción en 1963. Este último comprendió toda la zona sur de la provincia, incluyendo los departamentos de Chicligasta, Monteros, Leales, Río Chico y Graneros, con una extensión de más de 11.000 km^2 y una población de 300.000 habitantes (Schkolnik 2014a). Un importante crecimiento parroquial acompañó la creación de la nueva diócesis, en especial en zonas suburbanas y pueblos del interior de la provincia. Al fundarse en el marco de la renovación conciliar, el nuevo obispado encabezó la aplicación de las reformas teológicas y pastorales en su jurisdicción y se convirtió en el área más dinámica de la Iglesia durante la década del 60. Designado primer obispo titular, Juan Carlos Ferro lideró en parte esas

3.– Pedro Soaje fue uno de los referentes del grupo de nacionalistas católicos que conformaron los comandos civiles antiperonistas y participaron del golpe de Estado que derrocó a Perón en 1955. Entrevista a Pedro Soaje, diario *La Tarde*, mayo 1986.

transformaciones pero también marcó sus límites, expresados a lo largo de su extenso mandato comprendido entre 1963 y 1980. Ferro había nacido en Famaillá en 1908 y al momento de su asunción como obispo presentaba una larga carrera sacerdotal en la que se había desempeñado principalmente en cargos parroquiales, entre los que se destacó como cura párroco en la localidad de Aguilares a lo largo de 15 años. A la vez que desarrolló su ministerio pastoral en el área azucarera, Ferro ocupó cargos burocráticos en la estructura diocesana tales como visitador de parroquias, obtuvo una dignidad del Cabildo Catedralicio, fue asesor de la rama femenina de Acción Católica y confesor de religiosas (Amenta 2014, pág. 154). En suma, Ferro construyó su carrera eclesiástica en el territorio diocesano, cuyo conocimiento y vínculos forjados con los actores locales le otorgaron un soporte a su gestión episcopal. Como veremos, desde ese lugar Ferro fue el encargado de pilotear la crisis social y eclesiástica que afectó su jurisdicción en los años sesenta.

En el nuevo escenario político planteado por la Revolución Libertadora y posteriormente por el llamado a elecciones que ungieron a Arturo Frondizi en la presidencia de la Nación, la Iglesia Católica actuó como un factor de poder que –al igual que otros actores como los sindicatos y las fuerzas armadas– hizo «valer sus demandas y reclamos corporativos» (Lida 2015, pág. 226). Así lo demostró su intervención en el conflicto conocido como «laica o libre», escenario en el que dio batalla en distintos frentes en pos de conseguir la aprobación de la ley que autorizaba la creación de universidades privadas con capacidad de emitir títulos habilitantes.[4] Si a nivel nacional, el triunfo de la Iglesia tras la sanción de dicha ley la ubicó en el centro del juego político entre los factores de poder, en la provincia de Tucumán fue mucho más allá al influir en el debate público local y conseguir bajo el gobierno de Celestino Gelsi la sanción de la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas. Durante su gestión, Gelsi (1958-1962) forjó vínculos estrechos con los sectores eclesiásticos. Tal como señalaron distintos estudios a nivel nacional, en el marco de un gobierno signado por la debilidad institucional, Frondizi buscó en la

4.– «Laica o libre» fue el nombre con el que se conoció la disputa que estalló en 1958 a raíz de la autorización del gobierno para emitir títulos habilitantes a las universidades privadas. La disputa tenía su origen en el decreto-ley emitido por el ministro Dell'Oro Maini a fines de 1955 bajo el gobierno de Aramburu donde, mediante el artículo 28, se autorizaba la creación de universidades privadas con el poder de emitir títulos habilitantes (reconocidos por el Estado). Sin embargo, tras los conflictos originados el gobierno dejó el problema irresuelto, siendo finalmente abordado por el presidente electo A. Frondizi. Véase el capítulo de D. Wieder y L. Ragone «De la pedagogía tecnocrática a la pedagogía de la liberación: la educación en tiempos de inestabilidad política (1955-1976)» en el tomo específico de esta colección coordinado por Norma Ben Altabef.

Iglesia Católica una aliada para el mantenimiento de la gobernabilidad, en especial frente a la tutela que los militares ejercían sobre la vida política (Di Stefano y Zanatta [2000] 2009, pág. 467). En el escenario tucumano, la idea del «oportunismo político» de un gobierno que buscó legitimar su autoridad explica solo en parte el acercamiento de la UCRI (Unión Cívica Radical Instransigente) a los sectores católicos. Ciertamente, la alianza que Gelsi fraguó con ellos reconocía antecedentes de peso desde comienzos de la década, como parte de un acercamiento de los radicales tucumanos a la Iglesia. En el marco en que las diferencias entre esta última y el gobierno peronista habían empezado a aflorar, el sector del radicalismo liderado por Gelsi buscó erigirse en un interlocutor válido para las filas católicas y ensayó un discurso que los posicionaba como un partido afín al ideario de la Iglesia (Santos Lepera y Lichtmajer 2013). Aunque por entonces, esas apelaciones no encontraron cauce en un mundo católico vinculado estrechamente al peronismo, que incluso una vez deterioradas las relaciones evitó cualquier articulación política con el radicalismo, en el nuevo escenario recreado bajo el gobierno de Gelsi, tal entendimiento se volvió posible. En efecto, el acercamiento entre la Iglesia y el gobierno radical formó parte de un proyecto político más amplio a partir del cual Gelsi buscó «integrar» al peronismo y viabilizar una alternativa superadora plasmada en una serie de guiños al movimiento proscripto.[5] En ese contexto, los planteles dirigentes de la UCRI buscaron mostrar al radicalismo como el partido aliado a la Iglesia Católica, reemplazando al peronismo en la concesión de las demandas de la institución eclesial sobre su influencia en los distintos niveles educativos. De ese modo, el gelsismo enfrentó primero la batalla en la educación superior –librada a nivel nacional– y, posteriormente, la que finalizó con la inclusión de la enseñanza religiosa obligatoria en la ley de educación común de la provincia en 1960.

Entre agosto y octubre de 1958, la cuestión universitaria fue el centro de un conflicto que desafió al radicalismo en el poder. La reglamentación del decreto 6.403/55 y el polémico artículo 28 que permitía a las universidades privadas emitir títulos habilitantes suscitó masivas movilizaciones a favor y en contra que se multiplicaron en todo el país. Embanderados bajo la defensa de la educación «laica» o «libre», estudiantes secundarios y universitarios protagonizaron enfrentamientos callejeros, la mayoría reprimidos por las fuerzas policiales con altas dosis de violencia, tal como ocurrió en la provincia de Tucumán –uno de los escenarios

5.– Entre ellos, cabe mencionar la inclusión de ex peronistas en los planteles legislativos, el diálogo con la dirigencia sindical o la mayor permisividad frente a actos y manifestaciones peronistas en el espacio público. Véase el tomo específico de esta colección *Los actores de la política: de las facciones a los partidos (1816-2001)* coordinado por Leandro Lichtmajer.

más conflictivos – (Lichtmajer 2006). Los «laicos» argumentaron en contra de la medida al considerar que, lejos de perseguir la «libertad de enseñanza», esta traería como consecuencia su «confesionalización». Frente a la posibilidad de creación de universidades privadas católicas, defendieron la tradición laica de la educación superior y postularon al Estado como único garante de la igualdad en el acceso a la formación, que debía ser gratuita. Por el contrario, los partidarios de la educación «libre», en su mayor parte católicos, buscaron posicionar a la educación superior de forma independiente del «monopolio estatal». Ejemplo de esto es la afirmación de uno de los fundadores de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA), Fray Mario Petit de Murat: «es ilegítimo y odioso el monopolio de los estudios universitarios por el Estado. Esa actitud significará siempre una coacción y un despotismo para con disciplinas sobre las cuales no puede pesar interés temporal alguno» (Petit de Murat 1960, pág. 12).[6] En suma, la educación era desde hacía décadas un tema prioritario para la Iglesia, sin embargo después de la traumática experiencia que había significado el enfrentamiento con el gobierno peronista, pareció cambiar de estrategia y, en vez de perseguir una influencia dentro del Estado, apuntó a buscar mayor autonomía para sus propias estructuras, razón por la cual pugnó por la creación de «universidades libres» (Ghio 2007, págs. 164-168).

Si a nivel nacional, para la Iglesia la cuestión de la educación religiosa en las escuelas públicas era una batalla perdida, no pareció serlo en la provincia de Tucumán donde el obispo Aramburu contó con un gobierno dispuesto a dar cabida a las demandas católicas en ese ámbito. En efecto, Gelsi se había convertido en una figura clave para el acercamiento entre la Iglesia y Frondizi al erigirse en uno de los principales negociadores a favor del proyecto de enseñanza privada. Pero el gobernador tucumano fue mucho más allá y buscó sellar la alianza con los sectores católicos. En 1960, en plena discusión por la ley de educación común que se llevaba a cabo en la legislatura provincial, Gelsi brindó su apoyo a las distintas agrupaciones católicas que, avaladas por el obispado, solicitaron la inclusión de un artículo relativo a la enseñanza de la religión en las escuelas.[7] Interesado en que esa disposición fuese admitida en la nueva ley, el gobernador debió alinear a sus propias filas partidarias para

6.– El Instituto Universitario Santo Tomás de Aquino de Tucumán comenzó a funcionar en 1956 y la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA) fue aprobada a partir de su reconocimiento oficial por decreto del Poder Ejecutivo Nacional en Agosto de 1965 (Folquer, Abalo y Amenta 2015).

7.– Sobre la sanción de la ley y la discusión desarrollada en las cámaras legislativas remitimos al tomo específico de esta colección: *La conformación del sistema educativo en Tucumán. Antecedentes, etapas y agentes. Consensos y resistencias*, dirigido por Norma Ben Altabef.

conseguir los votos a favor de la iniciativa. Como en años anteriores, el problema de la educación religiosa originó una profunda división al interior del radicalismo.

En ese marco, los argumentos desplegados a favor y en contra de la medida reflejaron notables similitudes con aquellos que rodearon la discusión en 1947. Para reafirmar su posición frente a los cuestionamientos que impugnaban la contrastante posición de la dirigencia radical en una y otra oportunidad, Gelsi explicó que tras el triunfo de la fracción intransigente la plataforma partidaria había sido modificada con lo cual se había reemplazado la proclama de la enseñanza laica por la profesión de fe.[8] Ciertamente, la Unión Cívica Radical del Pueblo (UCRP) enfrentó esa postura y se alineó en defensa del laicismo en la escuela. Una vez más, la Iglesia intervino en el debate público y a través de su máxima autoridad buscó interpelar a los legisladores de los partidos opositores, consiguiendo finalmente la sanción de la ley.[9]

En el escenario planteado tras el golpe de Estado de 1955, lejos de modificar las estrategias centradas en interpelar al Estado a través del problema educativo, la Iglesia Católica afirmó ese camino y encontró un eco favorable a sus demandas. Se trataba de un lenguaje conocido para el obispo Aramburu, que pudo desplegar toda su capacidad de influencia en el orden político e imponer la agenda de la Iglesia. Su afirmación en el nuevo escenario coincidió con el proyecto político que la UCRI, liderada por Gelsi, tenía para su gobierno. A través de distintos guiños, el gobernador buscó despegarse de la imagen que lo asociaba a un partido político enfrentado con los sectores católicos y, de ese modo, confirmó su alianza con la Iglesia a partir de su apoyo a la enseñanza religiosa en las escuelas. Sin embargo, mientras Aramburu celebraba la aprobación de la ley y agradecía al gobierno provincial su colaboración en la «formación de un frente firme e irreductible contra el materialismo ateo y disolvente»,[10] se volvían cada vez más evidentes los signos de las transformaciones que terminarían minando a la Iglesia desde su interior, aceleradas tras el Concilio Vaticano II y la crisis azucarera que signó a la provincia.

4.2 El Concilio Vaticano II y su impacto en la Iglesia tucumana

A principios de la década del 60 el mundo católico occidental fue sorprendido con el llamado del Papa Juan XXIII a un nuevo concilio ecuménico, el «Vaticano II». Desarrollado entre 1962 y 1965, su objetivo principal fue revisar la relación planteada por la Iglesia con

8.– *La Gaceta*, 05/10/1960.
9.– *La Gaceta*, 31/12/1960.
10.– *La Gaceta*, 28/10/1960.

el «mundo moderno». El Concilio vino a confirmar y legitimar todo un movimiento de renovación teológica conocido como la *Nouvelle Theologie*, que durante la década de 1950 – contexto de la segunda posguerra mundial – instaló el debate sobre la importancia del laicado, la necesaria colegialidad en el gobierno de la Iglesia, el diálogo ecuménico e interreligioso, el compromiso con el desarrollo económico y social de los pueblos y la inserción en el mundo obrero.[11]

La recepción del Concilio se materializó en un contexto de vertiginosos cambios políticos y sociales. La polarización entre el capitalismo norteamericano y el comunismo soviético, las guerras de descolonización en lo que comenzaba a denominarse Tercer Mundo, las revoluciones cubana y china a finales de la década de 1950, parecían acelerar la dinámica de transformaciones a nivel mundial, mientras que la idea de «revolución» volvía a aparecer como una amenaza para algunos sectores de la jerarquía eclesiástica. De ese modo, la posibilidad de un «aggiornamiento» de la Iglesia despertó amplias expectativas entre propios y extraños. Los distintos documentos conciliares y las encíclicas papales – como la *Populorum Progressio* (Paulo VI, 1967) –[12] tuvieron un amplio impacto en América Latina, donde los postulados de cambio sufrieron una reelaboración propia al calor de la realidad social y política del continente. Apenas finalizado el Concilio, un grupo de obispos latinoamericanos, liderado por el brasileño Helder Camara, publicó el «Mensaje a los pueblos del Tercer Mundo» cuyas ideas se difundieron rápidamente y dieron pie a que en 1968, la reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín ploclamara la «opción por los pobres». En la práctica, el diagnóstico de la situación de pobreza extrema y desamparo que abrumaba a la mayoría de la población significó la afirmación de la necesidad de enfrentar y modificar las injusticias que la originaba (Di Stefano y Zanatta [2000] 2009). Tales lineamientos encontraron eco en la Iglesia Argentina en la reunión del Episcopado en San Miguel (Buenos Aires, 1969), y la consecuente publicación de un documento donde se puso de manifiesto coyunturalmente la adhesión de

11.– Los referentes de estas nuevas corrientes fueron, entre otros, los dominicos Congar, Chenu, Lebret, Schillebeeckx y los jesuitas De Lubac y Theilard de Chardin, que habían sido censurados por lo que se consideraban «audaces formulaciones». Sin embargo, avanzado el proceso conciliar fueron estos autores y sus textos los que inspiraron la elaboración de muchos de los documentos.

12.– En marzo de 1967, tras finalizar el Concilio, el Papa Paulo VI – quien había asumido la conducción de la reunión ecuménica desde la muerte de Juan XXIII en 1963 – publicó la encíclica *Populorum Progressio*. Si bien la Encíclica se planteó como una necesidad de reforma para «evitar un mal mayor» – es decir, la Revolución – contenía pasajes influyentes que fueron los que inspiraron posteriormente a movimientos como el de STM (Schkolnik 2008, págs. 12-13).

los obispos a las líneas renovadoras. Fruto de esa reunión fue la creación de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), donde confluyó el sector más progresista de la institución eclesiástica.[13]

Al igual que en Europa, la aplicación del concilio en Argentina corroboró las voces favorables al cambio que ya se hacían escuchar desde principios de la década de 1950. Ciertamente, existían dentro del catolicismo argentino distintos sectores que expresaban una tendencia reformista y que planteaban una revisión de los vínculos entre la Iglesia y la sociedad, en especial con la clase obrera; entre ellos la JOC y sus asesores, los nuevos obispos que habían sido promovidos a principios de los años sesenta (como Devoto, Zaspe y Quarracino), y un sector de sacerdotes jóvenes que tras el golpe de Estado de 1955 comenzaron un camino de deliberaciones y cuestionamientos al *statu quo* de la institución eclesiástica. De alguna manera, estos «núcleos reformadores» fueron impulsados al sentirse legitimados por el ideario promovido desde los documentos conciliares. Pero si por un lado el concilio legitimó esas experiencias de cambio, por otro lado fue sin dudas el inductor que propició la eclosión de las tensiones ya existentes (Di Stefano y Zanatta [2000] 2009).

Por otra parte, un sector del Episcopado argentino fue prudente y mantuvo las reservas frente a las derivaciones que tomaba el Concilio. En esa línea se inscribieron los procedimientos iniciales del arzobispo tucumano, Juan Carlos Aramburu, quien había participado de todas las sesiones del Concilio e incluso había asistido a la reunión del CELAM en Medellín. No obstante, apenas se materializaron las consecuencias del compromiso social y político de laicos, sacerdotes y religiosas, que interpretaron la apertura a los problemas del mundo contemporáneo como el corazón de la renovación eclesial, Aramburu cerró filas y buscó desactivarlos mediante su desautorización. En palabras del arzobispo, los miembros de la Iglesia no debían «inmiscuirse en política» porque esa no era «su misión» sino la de «buscar desde la tierra el reino de los cielos».[14]

Distinto fue el impacto que el concilio provocó en la flamante diócesis de Concepción, en la que su obispo, Juan Carlos Ferro, apoyó el compromiso social que los distintos actores eclesiales asumieron en el contexto de la crisis azucarera. En efecto, el impulso renovador se plasmó no solo a nivel retórico en los mensajes episcopales y en los

13.– Entre sus miembros se destacaron los obispos Zaspe, Marengo, Angelelli, teólogos de renombre como Lucio Gera y Rafael Tello y los sacerdotes Guillermo Sáenz (del Movimiento Rural de Acción Católica), Gerardo Farrell, Juan Bautista Capelaro, los jesuitas Fernando Boasso y Alberto Sily y las religiosas Aída López, Laura Renard y Esther Sastre, entre otros.
14.– *Noticias*, 02/05/1967.

artículos del *Boletín Diocesano*, sino también en la promoción de las organizaciones del laicado, como el Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC), y en la apertura que mostró la institución hacia los problemas sociales y económicos que afectaban su jurisdicción. Como veremos, Ferro apareció firmando comunicados y proclamas de los sacerdotes que se comprometieron en la defensa del mantenimiento de las fuentes de trabajo, apoyó las protestas de los pueblos azucareros, interpeló a las autoridades políticas para solucionar la situación de conflictividad, al tiempo que puso límites claros a la intervención política y social del clero diocesano como a la interpretación más radicalizada que este hizo de las determinaciones del concilio (Schkolnik 2014b, págs. 135-149)

Al ser nombrado obispo coadjutor de Buenos Aires en 1967, Aramburu se alejó de la Arquidiócesis y quedó a cargo el vicario capitular, Víctor Gómez Aragón, quien se desempeñaba en ese lugar desde 1953.[15] En ese marco, es posible comprender el margen de acción que ganaron los curas de la diócesis desde mediados de los años sesenta, cuyas intervenciones públicas en contra de las políticas de gobierno fueron avaladas por el vicario Gómez Aragón. La demora en nombrar un nuevo arzobispo se conjugó con otros factores, como la crisis que atravesó la industria azucarera desde fines de la década de 1950, que promovieron la vinculación entre los sacerdotes de la diócesis. Estos comenzaron a establecer relaciones informales para debatir la situación económico-social de la provincia. Esa especie de «fraternidad sacerdotal» no oficializada empezó a funcionar en la parroquia San Pío X, regida por el cura Amado Dip, donde se reunían para compartir ideas y preocupaciones en torno a «la cuestión social en Tucumán», y hablar de «las novedades del concilio».[16] Ciertamente, los documentos que impulsaron una nueva forma de concebir a la Iglesia circularon entre este grupo y tuvieron gran impacto. Esas lecturas, sumadas a su propia experiencia después del golpe de 1955, los llevaron a reformular su concepción sobre el rol de la Iglesia y su función como sacerdotes en la sociedad.

15.– Gómez Aragón, oriundo de un pueblo del interior de la provincia (Yonopongo-Monteros), desarrolló su carrera sacerdotal vinculado principalmente a la labor parroquial. Ejerció funciones como párroco en Graneros, Medinas y Villa Alberdi. *Boletín Oficial de la Diócesis de Tucumán* (BODT), octubre-noviembre-diciembre de 1953. Sobre su trayectoria véase AAT, legajo de Víctor Gómez Aragón.

16.– Entrevista a Amado Dip realizada el 16 de mayo de 1990 por José Pablo Martín (Martín 2013, pág. 308). En un libro dedicado a la figura de Dip se señala que esas reuniones empezaron a funcionar aproximadamente en 1957 y después devinieron en el reconocido «club de los viernes». *El Padre Amado Dip: 25 años al servicio del pueblo 1947-1972*, San Miguel de Tucumán, 1973.

Entre el núcleo más activo de esa fraternidad figuraron los hermanos Amado y David Dip y Pedro Würschmidt, cura párroco del pueblo azucarero de San Pablo desde 1953. Todos desempeñaban funciones en la diócesis desde los años peronistas, período en que David asumió la parroquia de Tafí Viejo y Amado fue designado como prosecretario y notario mayor del obispado, mientras que ambos fueron también asesores de la JOC. Distintos estudios señalaron la línea de continuidad que existió entre los asesores eclesiásticos de la JOC y el MSTM, tal como ocurrió con los hermanos Dip, miembros fundadores de ese movimiento en Tucumán (Blanco 2008). Como recordaba Amado Dip, el rol de asesores les había permitido establecer vínculos e intercambiar experiencias con curas de otras provincias. Para ese grupo de clérigos jóvenes que se desempeñaban en la diócesis, el golpe de Estado que derrocó a Perón fue un punto de quiebre:

> «Cuando se da el enfrentamiento de Perón con los obispos, nosotros los curas compramos una pelea que no era la nuestra. Los mismos asesores de la JOC entramos en una espiral agonística de la que nos arrepentimos (…) Hubo un entusiasmo revolucionario en la mayoría del clero. Pero nos metimos en un callejón sin salida (…). Entre los curas de mi generación se pasó rápidamente de la euforia del discurso de Lonardi a la sensación de haber traicionado al pueblo» (Martín 2013, págs. 315-316).

Estas palabras vertidas por Amado Dip reflejan en realidad un itinerario seguido por distintos sectores de la sociedad, en el que la proscripción del peronismo y las resistencias que provocó entre los obreros azucareros, sumado a las consecuencias de la cada vez más acuciante crisis de sobreproducción que presentaba la agroindustria tucumana, generó un compromiso creciente con las demandas de las poblaciones locales. Demandas que interpelaron especialmente a los curas párrocos, quienes difícilmente pudieron desvincularse del clima convulsionado que comenzó a gestarse, y donde su rol como intermediarios de esas comunidades los ubicó en el centro de los conflictos.

Cabe en este punto una breve observación. Tal como vimos en el capítulo anterior – y a lo largo de todo el libro – los curas párrocos intervinieron en la dinámica política y social de sus comunidades, forjaron vínculos con otros mediadores locales con los que establecieron alianzas o mantuvieron conflictos, y se comprometieron – en mayor o menor grado – con las demandas de sus feligresías.[17] Ese perfil fue delineándose en distintos momentos, pero adquirió especial visibilidad durante los

17.– Desde esa perspectiva, María Elena Barral propuso una historia de la Iglesia «a ras del suelo» a través de distintas biografías de curas donde aborda sus modos de intervención social y política a lo largo de dos siglos y analiza su rol como mediadores en las comunidades locales (Barral 2016).

años peronistas, momento de fuerte intensidad política que dividió las aguas en la Iglesia. En ese contexto, la arista política del rol de los curas se volvió evidente como también el modo en que su acción pastoral se desarrolló en el seno de las comunidades, donde se relacionaron con dirigentes sindicales y autoridades civiles locales, con las que a veces entraron en conflicto (Santos Lepera 2015). En ese sentido, no sorprende entonces encontrar a los curas después del golpe del 55 y en el marco de la acelerada profundización de la crisis azucarera, apoyando e impulsando la acción colectiva de cañeros y obreros o participando en actos conjuntamente con la dirigencia de FOTIA o de UCIT (Unión de Cañeros Independientes de Tucumán).[18] Por ejemplo, en junio de 1961 durante la protesta que llevaron a cabo miles de productores cañeros, conocida como «marcha del hambre», algunos curas ratificaron su apoyo y acompañaron las movilizaciones originadas en distintos puntos de la provincia que finalmente confluyeron en la Plaza Independencia.[19] En 1963, el cura párroco del pueblo azucarero Santa Ana, Fernando Fernández Urbano – quien en unos años se uniría al MSTM en la provincia – junto a los miembros de la Juventud Católica local, encabezaron reclamos a fin de encontrar una solución a los problemas económicos de esa comunidad (Schkolnik 2014a, págs. 142-143). Las movilizaciones en los pueblos reconocieron en las parroquias un punto de referencia y los curas, interpelados en sus funciones por los sectores afectados por la crisis, aparecieron como figuras que aglutinaban y legitimaban las demandas.

En suma, reconocer visos de continuidad en el rol de los curas párrocos y en sus formas de intervención social y política en sus comunidades no impide señalar los cambios que llevaron en poco tiempo a que un grupo de curas experimentara una ruptura con la jerarquía e, incluso, con la institución eclesiástica. En ese sentido, para la Iglesia el escenario

18.– Desde principios del siglo XX, los curas de las zonas donde predominaban las plantaciones de caña se comprometieron con las demandas de los productores. Cabe destacar la historia del Pbro. Alberto Soldati quien a fines de la década de 1930 se vio involucrado en la defensa de los intereses de los agricultores de la zona, en disputa constante con los ingenios. Su participación en la Unión Agraria Provincial y su compromiso con las agremiaciones de cañeros le valieron numerosas advertencias del obispo y amonestaciones eclesiásticas (Santos Lepera 2013, págs. 76-77).

19.– En Monteros, el cura Joaquín Gómez Montenegro bendijo las columnas que se detuvieron en el templo parroquial antes de dirigirse a la ciudad capital, ratificó su adhesión a la causa de los cañeros y «bendijo a los manifestantes augurando el éxito de la jornada gremial». Sobre el apoyo del cura a la «Marcha del hambre», véase el capítulo «Crisis y colapso de la industria azucarera tucumana (1955-1965)» del tomo perteneciente a esta colección dirigido por María Celia Bravo.

se complejizó cuando un sector del mundo católico emprendió un camino de radicalización política e ideológica, legitimado por la dinámica conciliar y azuzado por la profundización de la crisis económico-social. El golpe de Estado efectuado en 1966 y el consecuente autoritarismo político no harían más que confirmar ese rumbo.

4.3 La Iglesia Católica y el golpe de Onganía

> «Algunos de nosotros estábamos de acuerdo con tumbar a Illia (...) la mayoría pensábamos que era el resultado de una proscripción. Fernández Urbano tenía muchas relaciones con los gremios en Tucumán y en el ámbito nacional. Yo también. Cuando nos reunimos militares, gremialistas y curas, en aquél viaje a Buenos Aires a principios del 66, parecía que todos hablábamos el mismo lenguaje. Después descubrimos que estábamos equivocados» (Martín 2013, pág. 326).

El testimonio de Amado Dip condensa en pocas palabras el viraje que marcó la relación de la Iglesia Católica y la «Revolución Argentina» encabezada por el general Juan Carlos Onganía. El golpe de Estado que derrocó al presidente radical Arturo Illia en junio de 1966 concitó un amplio apoyo no solo entre las filas eclesiásticas; ciertamente las expectativas se extendieron de un extremo al otro del arco ideológico. Las coincidencias iniciales en torno al experimento autoritario pivotearon entre la necesidad de reorganizar y fortalecer el Estado, «ordenar» la sociedad y «despolitizarla», y «modernizar» la estructura productiva del país (Altamirano 2001, pág. 81). En efecto, esta última tuvo consecuencias dramáticas en la provincia de Tucumán cuando la idea de «racionalizar» la producción derivó en el cierre de ingenios azucareros en agosto de 1966. Tal como señalaba Dip, la desilusión también se extendió rápidamente y los curas tuvieron un rol central en la organización de las distintas comunidades por la defensa de las fuentes de trabajo. Sin embargo, el lugar que ocuparon los sacerdotes en el marco de la resistencia de los pueblos y las redes de solidaridad que forjaron con otros sectores movilizados en contra del gobierno, en especial con los sindicatos azucareros, tenía antecedentes de larga data. El testimonio de Dip revela los vínculos previos con los gremios como su intervención directa en la dinámica política.

Entre los sectores que confluyeron en el gobierno de facto, se destacó la participación de nacionalistas católicos que ocuparon lugares en el staff de funcionarios reclutado por Onganía. La singularidad fue su filiación común a una organización dirigida por el clero, los «Cursillos de Cristiandad», a la que pertenecía el propio presidente. El «cursillismo» tuvo particular influencia en Tucumán, provincia donde se estableció en 1962 para después expandirse en el territorio nacional. Se trató de

un movimiento eclesial fundado en España bajo el franquismo, cuyo objetivo principal era promover el «encuentro comunitario» para «vivir» la fe católica.[20] Sin embargo, los cursillos trascendieron por las redes de influencia que sus miembros gestaron y su proyección en los espacios de poder durante el onganiato. El gobierno de la provincia presidido por Roberto Avellaneda (marzo 1968-julio 1969) fue un fiel reflejo de esa influencia: según un informe publicado por la revista *Primera Plana*, el funcionariado de la provincia casi en su totalidad participaba de las reuniones en la casa de retiros de Belén (ubicada en El Corte), sede del cursillismo.[21] Bajo la dirección del sacerdote Joaquín Cucala Boix, quien asumió su organización inicial en 1957, y posteriormente con el pbro. José Arbó, los cursillos siguieron proyectando su influencia en el ámbito político, cultural e intelectual de la provincia. En 1969, el informe citado señalaba: «son poco más de 2.000 pero sus manos están aferradas a todas las riendas del poder». Desde sus inicios, el movimiento eclesial fue avalado por el Arzobispado que llegó a oficializarlo hacia 1965.

Sin embargo, el nacionalismo católico compartió el seno del gobierno con sectores afiliados en tendencias ideológicas opuestas. Las intervenciones federales que se sucedieron tras el golpe de Estado ofrecieron una oportunidad para que integrantes de la Democracia Cristiana ocuparan espacios de poder. Fundado en Tucumán a fines de 1955, el Partido Demócrata Cristiano (PDC) reunió a jóvenes profesionales y estudiantes universitarios (algunos militantes de la juventud de Acción Católica), entre los que se destacaron dos referentes, Arturo Ponsati y Carlos Imbaud, quienes desplegaron una activa participación en la vida política local. Pensado como un partido de inspiración social cristiana y forjado en la oposición al peronismo – movimiento con el que mantuvo una relación oscilante – el PDC no tuvo vínculos formales con la institución eclesiástica. Aunque la dictadura de Onganía disolvió los partidos políticos, la Democracia Cristiana siguió funcionando como una «corriente de

20.– Fundados por el español Juan Hervas, los cursillos se originaron en España en 1949. Su método consistió en captar a figuras que tuviesen «calidad de dirigentes» en el medio social, ya que se proponían la reconquista confesional del país. Este modelo fue importado a Tucumán en 1957 por Juan Salsench. Inmediatamente, el cura Joaquín Cucala Boix dio impulso a su organización (posteriormente Cucala se desempeñó como capellán del centro clandestino de detención conocido como la «escuelita de Famaillá» y fue un colaborador estrecho del gobierno militar de Antonio D. Bussi). AAT, carpeta Cursillos de Cristiandad. Sobre este tema, véase también Pucci (2007, págs. 177-182).

21.– «Tucumán, reino del cursillismo», *Primera Plana*, n.º 319, 04/02/1969, págs. 60-63. Todos los altos círculos del gobierno nacional participaban de este movimiento eclesial, al que perteneció también el gobernador Avellaneda y su equipo de funcionarios.

opinión» y sus miembros recibieron con entusiasmo el golpe de Estado, en el que identificaron coincidencias ideológicas y programáticas (Azcoaga 2012). No obstante, entre las filas demócrata-cristianas se expandió una rápida frustración frente al rumbo que tomó la «revolución» con las políticas económicas liberales. Así lo reflejó la trayectoria de Arturo Ponsati quien había asumido como asesor político del primer gobierno interventor del general Aliaga García y pasó a la oposición apenas se definieron las medidas para la industria azucarera tucumana. Esto no impidió que otro sector de la Democracia Cristiana siguiera apoyando el gobierno de facto y que incluso uno de sus referentes, Carlos Imbaud, asumiera el cargo de gobernador en septiembre de 1970. Aunque ya no pertenecía oficialmente al partido desde 1962, la presencia en el gobierno de Imbaud y de figuras vinculadas a la DC – como por ejemplo, Gaspar Risco Fernández – no hizo más que dividir ese espacio político y «perjudicar su imagen pública» (Azcoaga 2012, págs. 137-138).

En gran medida, fueron las políticas económicas del gobierno y sus catastróficas derivaciones para la provincia las que determinaron la quita del apoyo que distintos sectores habían manifestado frente al golpe de Estado, viraje que también impactó entre los actores eclesiales. El gobierno de Onganía impuso el cierre forzado de 11 de los 27 ingenios existentes en Tucumán. Los gendarmes y policías federales enviados desde Buenos Aires irrumpieron con la orden de iniciar de inmediato el desmantelamiento de las fábricas. Aunque tal medida implicó la debacle de la industria azucarera, la crisis del sector se había iniciado antes (Campi y Bravo 2010). Las consecuencias resultan conocidas. La pérdida de 50.000 puestos de trabajo, la abrupta caída del producto bruto provincial, la desaparición de pueblos enteros organizados alrededor de los ingenios y el «exilio» forzado de grandes contingentes de familias trabajadoras, constituyen aristas de una de las peores crisis que atravesó la provincia y que la sumió en un panorama desolador. Tal fue el punto de partida de un ciclo de protestas y movilizaciones que articularon a distintos actores del arco político y social opositor al gobierno. En ese proceso la Iglesia Católica asumió un lugar preponderante y los sacerdotes de la diócesis fueron clave en la construcción de solidaridades que derivaron en acciones multisectoriales, como la organización de las «comisiones pro-defensa» de los ingenios. Por esta razón, cuando se conformó el MSTM en Tucumán a principios de 1968, ya existía un grupo de sacerdotes organizado y con una fuerte experiencia en apoyar a las comunidades y a los sindicatos que resistieron la crisis y posteriormente el cierre de ingenios. En ese sentido, el MSTM funcionó como «un punto de encuentro y articulación de grupos que ya estaban actuando en sus respectivos lugares» (Martín 1992, pág. 19). Tal fue así que las reuniones iniciales del movimiento se llevaron a cabo en la

parroquia San Pío X, donde había comenzado a funcionar de manera informal aquella «fraternidad sacerdotal» a principios de la década.

Las diferencias entre los sacerdotes y la jerarquía eclesiástica frente al problema azucarero también se evidenciaron antes de la conformación del MSTM. En marzo de 1967, la revista *Cristianismo y Revolución* publicó una «carta abierta» al arzobispo Aramburu en la que criticó la «tibieza» de su comportamiento y la falta de «compromiso» en la defensa de los humildes y la condena de las injusticias. El escrito resaltó el contraste con la acción definida por sacerdotes y laicos en conjunto con «la FOTIA y las madres de familia» que los enviados de la Revista habían podido observar en su estadía en la provincia.[22] Al igual que otros sectores, Aramburu debió distanciarse del apoyo inicial que brindó a la «Revolución Argentina» cuando la crisis azucarera mostró su costado más dramático y se volvieron evidentes los perjuicios para la población. Tras las presiones recibidas, el arzobispo tucumano emitió, casi como una formalidad, una nota al ministro de Economía de la Nación, Krieger Vasena, en la que manifestó la «preocupación» de la Iglesia por el problema azucarero.[23] A los pocos meses, Aramburu dejo la arquidiócesis de Tucumán al ser «premiado» con su designación para suceder a monseñor Caggiano como arzobispo de Buenos Aires.

4.3.1 El arzobispado de Conrero y la aplicación de la renovación conciliar

En mayo de 1968, Blas Victorio Conrero asumió como arzobispo de Tucumán y ocupó ese cargo a lo largo de catorce años, período caracterizado por la intensa conflictividad política y social que culminó con el golpe de Estado de 1976. En sus primeros años de gestión, a la vez que buscó conducir la Iglesia de Tucumán, atravesada por múltiples tensiones, dirigió sus esfuerzos en aplicar las disposiciones del Concilio Vaticano II. Se centró en impulsar la participación del laicado, en especial la Acción Católica, la cual alcanzó en ese período gran protagonismo, fortalecido por la amplia red de grupos que se fundaron en cada parroquia y colegio católico. En ese marco, se fomentaron las reuniones anuales en asambleas diocesanas, regionales o nacionales, dando lugar a una red federal de vinculaciones.

Por otro lado, desde el arzobispado se buscaron organizar distintas comisiones diocesanas en dirección a habilitar la participación colegiada en la conducción de la Diócesis de sacerdotes, laicos, religiosos y religiosas. La Coordinadora Juvenil nucleó a representantes de la

22.– «Al arzobispo de Tucumán, monseñor Juan Carlos Aramburu», *Cristianismo y Revolución*, marzo de 1967, pág. 1.
23.– *La Gaceta*, 14/01/1967.

ACA y de los nuevos movimientos que surgían o se establecían en la Diócesis (Palestra, Puente, Focolares, Mallín, FASTA y Eslabón). Desde ese espacio se comenzó con la organización de la peregrinación de la Juventud hacia el antiguo Seminario Menor al pie del cerro y luego al santuario de La Reducción en Lules. La actividad se constituyó sobre la amplia convocatoria de jóvenes de toda la provincia. Este proceso tuvo un impacto inmediato, manifestado a principios de la década de 1970 en el incremento de las vocaciones sacerdotales y a la vida religiosa. Tales eran las observaciones de Conrero en su informe quinquenal enviado al Vaticano: «La crisis general de años pasados ha sido superada y se ha despertado un creciente número de vocaciones especialmente adultos, estudiantes secundarios y universitarios, los que no pueden ser recibidos en su totalidad por la falta de capacidad habitacional en nuestro seminario mayor».[24] En síntesis, las experiencias de convocatorias juveniles que contaban cada año con la presencia del obispo, los sacerdotes y religiosos, permitió a los jóvenes visibilizarse como miembros de una iglesia diocesana cada vez mas dinámica.

La «pastoral orgánica» fue otro de los ejes de la política institucional de Conrero. Esto implicaba otorgar al laicado mayor protagonismo lo cual se incentivó con la formación del Consejo de Pastoral Diocesano en donde participaban representantes de distintas parroquias de la Capital y el interior de la provincia. De ese modo, la Iglesia presentó un creciente dinamismo a través de los retiros espirituales mensuales y jornadas de capacitación en donde los estudios de los documentos del Vaticano II y la formación bíblica fueron abordados. Los jóvenes fueron los destinatarios principales en este proceso y los sacerdotes que acompañaron su formación fueron: Juan Cerasuolo, Francisco Ibáñez, Miguel Galland, Mario Sosa, Atilio Gimeno, Eduardo Silva, Francisco Rojas, Dionisio Toledano (operario Diocesano), León Marqué, Horacio Brito, Raúl Videla (lourdistas), Mario Gómez Mena (dominico), entre otros.

En ese marco, se buscó fortalecer la institución eclesiástica a partir de la creación de nuevas parroquias y la organización de decanatos, cuyo objetivo consistía en facilitar el trabajo en equipo de los párrocos evitando que cada parroquia funcionara como «una isla dentro de la iglesia»[25] a la vez que promovían la cooperación con el obispo en el gobierno de la diócesis. Como veremos más adelante, estos vínculos entre los sacerdotes permitieron entablar una red de solidaridades frente

24.– Informe quinquenal 1974-1978. El obispo Conrero Informa a Sebastián Baggio Prefeto de la Sagrada Congregación de los Obispos, 18 de agosto de 1979. Archivo Arzobispado de Tucumán, legajo visitas *Ad Limina*, 07/05 1962-1982

25.– *La Gaceta*, 19/08/1970.

a las protestas de los pueblos azucareros en defensa de las fuentes de trabajo ante el cierre de fábricas materializado desde 1966. Otros organismos diocesanos como el Consejo de Educación Católica, la Junta de catequesis, la Comisión Arquidiocesana de Medios de Comunicación Social y las Comisiones de pastoral carcelaria y de la salud entre otros, se consolidaron como espacios de participación de una «pastoral orgánica».

Por otro lado, Conrero buscó articular la acción de la Iglesia local con otros obispos de la región del NOA, a los que convocó a reuniones y semanas de pastoral como la que se realizó en Tucumán en agosto de 1970. Este tipo de reuniones masivas, como otras que se realizaban por sectores, buscaban una mayor integración de la Iglesia de la región del NOA. En esa oportunidad, las conferencias principales estuvieron a cargo del sacerdote francés Fernand Boulard[26] quien recorrió varias diócesis de América Latina difundiendo los temas principales de la renovación conciliar.[27] Boulard afirmó que los sacerdotes debían «reconocer la mayoría de edad de los laicos»[28] y que era «erróneo identificar a la Iglesia exclusivamente con la jerarquía, cuando se trata del pueblo de Dios, donde todos somos iguales en dignidad y necesarios igualmente para el trabajo».[29] Boulard en todas sus intervenciones fortaleció la importancia de la «pastoral de conjunto» y de la participación de todos los sectores eclesiales para lograr la colegialidad, aspecto clave de la renovación conciliar que buscaba superar los esquemas piramidales que hasta entonces regían el estilo de conducción de la Iglesia. Otras temáticas tratadas fueron las referidas a la religiosidad popular en el NOA y a la necesidad de respetar y valorar las expresiones de fe del pueblo, la cuestión social y obrera y la necesidad de una Iglesia que esté «al lado de los pobres». Respecto a la relación entre religión y política, Boulard planteaba el necesario compromiso de los laicos en este ámbito y la importancia de transformar el «corazón humano» porque de nada serviría entonces cambiar solo «estructuras políticas».

26.– Boulard fue un experto francés en pastoral que intervino en programas de acción conjunta entre países de América Latina, Asia y Europa. *La Gaceta*, 16/08/1970.
27.– Sobre el impacto de esta semana de pastoral, ver las diversas notas de *La Gaceta* del 16 al 21 de agosto de 1970.
28.– *La Gaceta*, 19/08/1970.
29.– *La Gaceta*, 18/08/1970

Figura 4.1. El obispo Conrero en la Semana de Pastoral del NOA, agosto de 1970. Archivo diario *La Gaceta*.

4.4 Entre misas y barricadas: la acción social de los curas y la crisis azucarera. La conformación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

Conrero lideró la Iglesia con un perfil moderado a partir del cual buscó equilibrar las tensiones al interior de la institución, atravesada por tendencias ideológicas y políticas encontradas. Se definió a sí mismo como «un hombre de la Iglesia» que respondía, en primer lugar, a su jerarquía. Oriundo de la provincia de Córdoba y egresado del seminario de Loreto, sostuvo vínculos con Juan Carlos Aramburu desde su juventud. Fue ese perfil –como su relación con Aramburu– el que llevó a un «hombre campechano» y joven como Conrero a dejar su labor parroquial en un barrio de la ciudad de Córdoba para asumir como máxima autoridad de la Iglesia tucumana.[30] En efecto, su designación fue adelantada frente al conflicto que tenía lugar entre el gobierno provincial y la institución eclesiástica, regida hasta ese momento por el vicario general, Gómez Aragón.

Cuando Conrero llegó a Tucumán, entre sus objetivos se destacaba la necesidad de poner paños fríos al enfrentamiento originado entre el

30.– *Los Principios*, 11/02/1968 y *La Gaceta*, 11/02/1968.

interventor Aliaga García y los sacerdotes de la diócesis.[31] El conflicto había estallado a principios de enero de ese año a raíz de la participación de Raúl Sánchez, vicario de la parroquia del pueblo azucarero San Pablo, en una movilización de los obreros del ingenio en reclamo por el centenar de despidos anunciado por la firma Nougués, propietaria de la fábrica. Si bien el San Pablo no figuraba entre los establecimientos clausurados por el golpe militar, fue afectado por las medidas gubernamentales y el proceso de racionalización. Para la población de la localidad, la figura de Sánchez no resultaba desconocida. Junto al cura párroco, Pedro Würschmidt, habían desplegado una intensa labor a favor de los obreros de fábrica y surco afectados por la crisis azucarera.[32] Por esa razón, el día de la movilización obrera, los dirigentes del sindicato local se presentaron en la parroquia y exigieron al cura su participación. El recuerdo de Sánchez refuerza la idea que fue la presión de la población local la que impulsó, en este caso, al cura a participar de la protesta:

> «Porque yo tenía la imagen del obrero del 55 (...) cuando decían que los obreros habían quemado los templos de Buenos Aires. Entonces estos obreros enfurecidos capaz que venían y quemaban la iglesia (...) y eso que yo les había estado predicando y estaba convencido de que era un buen sacerdote (...) Cuando esa misma tarde vienen los dirigentes del sindicato, yo creí que ya había zafado de la situación, vienen estos hombres a ponerme otra vez en la picota ¿qué va a hacer usted? ¿Nos va a acompañar? No sé si por convicción, por conveniencia o por miedo les dije que sí, que cuenten conmigo. Y bueno, ese fue el comienzo» (Nassif 2016, pág. 383).

La homilía de Sánchez durante la misa que ofició en la sede sindical y su rol de orador en el acto público que derivó en hechos de violencia motivó la reacción de las autoridades políticas, quienes denunciaron al cura por «alterar» el clima social y por su conducta «irresponsable».[33] La respuesta de la curia no se hizo esperar. Recibida con sorpresa por la opinión pública, la carta del vicario capitular, Víctor Gómez Aragón, – firmada conjuntamente con un grupo de sacerdotes diocesanos – estuvo dirigida a defender el accionar del cura de San Pablo y reafirmar las críticas al gobierno por la situación económica y social en que se

31.– Revista *Nueva Línea*, abril de 1968, pág. 5. Agradecemos la posibilidad de consultar este ejemplar a Silvia Nassif.
32.– Pedro Würschmidt se desempeñaba como cura de San Pablo desde 1953, donde fundó un colegio parroquial y un instituto técnico en el que ejercía como rector. Raúl Sánchez llegó como vicario parroquial en 1966. Junto a otros sacerdotes y laicos participaron de la organización en 1967 de una cooperativa de trabajo con las familias que vivían en la Colonia de Campo Herrera (ingenio Bella Vista). Entrevista a Raúl Sánchez realizada por Cynthia Folquer, 23/03/2002.
33.– *La Gaceta*, 13/01/1968.

Figura 4.2. Misa oficiada en FOTIA por el P. Raúl Sánchez, San Pablo. Archivo diario *La Gaceta*.

encontraba la provincia.[34] El extenso escrito señalaba: «En este caso, el origen de los desórdenes del ingenio no está en la intención del sacerdote ni en su presencia en una caravana sino en las injusticias que sufre el pueblo».

Lo ocurrido en el pueblo azucarero de San Pablo constituyó un conflicto emblemático. En ese escenario cristalizaron distintas aristas del rol que asumiría la Iglesia durante el ciclo de protestas que se extendieron en el interior de la provincia entre 1968 y 1969. La carta de Gómez Aragón se convirtió en un manifiesto de oposición al gobierno que concitó la adhesión de amplios sectores sindicales, partidarios y estudiantiles.[35] Por otro lado, a nivel local, la figura del sacerdote articuló una red de solidaridades que dieron forma a la acción opositora. Ese lugar protagónico fue compartido con otros mediadores sociales y políticos, como

34.– *La Gaceta*, 17/01/1968. Amado Dip recuerda que fue él quien redactó esa carta y Gómez Aragón aceptó firmarla (Martín 2013).

35.– *Noticias*, 28/01/1968. El plenario de secretarios generales de FOTIA «hizo propio» el comunicado del arzobispado. Asimismo, los estudiantes universitarios, nucleados en la FUA y en la Liga de Estudiantes Humanistas, hicieron pública su solidaridad con los obreros de San Pablo. La Juventud Peronista también expresó su apoyo.

dirigentes sindicales, docentes, entre otros. Se trató de una dinámica que se repitió en otros pueblos del área azucarera donde los curas asumieron la coordinación de las acciones en defensa de los puestos de trabajo. Así lo demostró su lugar como presidentes de los comités pro-defensa (CPD) que, en distintas localidades, nuclearon a obreros, productores agrarios, profesionales y vecinos en general, quienes se organizaron por la supervivencia de sus comunidades. A lo largo de 1968, estas comisiones se multiplicaron por los pueblos de Bella Vista, Villa Quinteros, Santa Lucía, Simoca; en todas ellas los párrocos ejercieron un rol central. En otros casos, los curas buscaron gestionar mejoras para los trabajadores frente al indefectible cierre de las fábricas, como ocurrió en Los Ralos donde el párroco Ricardo Rodríguez encabezó los pedidos de radicación de nuevas industrias y promovió la conformación de cooperativas de trabajo. El conflicto abierto con el gobierno puso asimismo en escena la división que atravesaba al clero tucumano: quienes compartieron la postura emitida en el comunicado del vicario capitular fueron los curas del interior de la provincia, en especial los del área azucarera conocida como «Decanato de la FOTIA» liderada por Pedro Würschmidt.[36] Estos contaron con el apoyo de algunos párrocos de la capital – como el caso de Amado Dip y Roque Carmona – y de la ciudad de Tafí Viejo – David Dip y René Nieva – .[37] Por el contrario, el obispo de Concepción expresó su desacuerdo, compartido por otro sector de los sacerdotes diocesanos entre los que se destacaba Honorio Soria, cura párroco de la catedral y de gran influencia en la Arquidiócesis.[38] A diferencia de Gómez Aragón, el obispo Ferro, quien había apoyado algunos de los reclamos obreros, consideró que los sacerdotes «tienen otra misión que la de participar en manifestaciones donde se cometen desmanes; en ese sentido estoy de acuerdo con el gobernador».

Concomitantemente al conflicto desarrollado en San Pablo y a la extensión de solidaridades entre los curas que ejercían funciones en las parroquias azucareras, tuvo lugar la conformación del MSTM. Su surgimiento coincidió con el del Movimiento a nivel nacional, cuyo momento fundacional fue la adhesión al *Manifiesto de los 18 obispos del Tercer Mundo* en diciembre de 1967.[39] Un grupo de dieciocho sacerdotes

36.– Dentro de la estructura de la institución eclesiástica, *Decanato* es la organización diocesana que reúne en pequeñas circunscripciones a parroquias cercanas.

37.– Sobre la división del clero tucumano, *Análisis*, n.º 362, 19/02/1968. Véase también *Nueva Línea*, abril de 1968.

38.– *Nueva Línea*, abril de 1968.

39.– Se trató de un colectivo sacerdotal que adhirió a la opción por los pobres, en consecuencia orientó su acción pastoral al acompañamiento de los jóvenes obreros y campesinos, al mismo tiempo que se fomentaban experiencias

tucumanos, junto al vicario Gómez Aragón, se reunieron a principios de febrero de 1968 en la parroquia de San Pablo con el objetivo de considerar la situación de la provincia y emitir un documento propio en el que adhirieron al nuevo Movimiento sacerdotal, puntualizando la situación socioeconómica por la que atravesaba su jurisdicción, con críticas al gobierno y a los efectos producidos por el «Operativo Tucumán». De este modo, su devenir como movimiento estuvo estrechamente vinculado al conflicto azucarero local. Por esa razón, la relación con el arzobispo Conrero osciló de acuerdo al ritmo de la crisis y las protestas sociales. Fiel a su estilo, durante los primeros años de su gestión, Conrero fue «prudente» con el movimiento y supo resolver las situaciones de tensión que se presentaron entre los curas y el gobierno. Según Amado Dip: «si bien no compartía las luchas tampoco promovía sanciones» (Martín 2013, pág. 312).

Entre los integrantes del MSTM existió un «núcleo duro» que intervino en la elaboración de los documentos que dieron a conocer a la opinión pública, viajó a los encuentros nacionales y sostuvo su participación hasta 1973, año de su disolución. Sin embargo, por fuera de ese núcleo, otros sacerdotes participaron esporádicamente de las reuniones, rubricaron con su firma los documentos o bien fueron simplemente «adherentes» y apoyaron la línea de la organización clerical. Tal como lo recuerda Amado Dip, Pedro Würschmidt fue el «motor del movimiento en Tucumán» y el primer coordinador regional; funcionó de ese modo como el nexo con la organización a nivel nacional. Junto a él y Amado Dip, los referentes que adquirieron presencia pública a través de la prensa fueron David Dip, René Nieva y Roque Carmona (Tafí Viejo), Raúl Sánchez (San Pablo), Marcelo Rodríguez (cooperador en San Pío X), Ricardo Rodríguez (Los Ralos), Fernando Fernández (Famaillá) y posteriormente Juan Ferrante (dominico) que llegó a la provincia en 1968 (Martín 2013). Otros sacerdotes que circularon por las reuniones semanales que realizaba el movimiento en la parroquia San Pío X y participaron en distintos grados fueron: Francisco Albornoz (Bella Vista), Federico Lagarde (asesor de la cooperativa en Campo Herrera), Jose García Bustos (arquidiócesis de Tucumán), Manuel Ballesteros Romero (Lules), Dimas Pacheco (Santa Lucía), Felipe Garizzio, Benito Trinolfo Vera (Alderetes) y Antonio Cabrera (prosecretario diócesis Concepción y asesor del Movimiento Rural).

---

innovadoras cuyo propósito fue impulsar el compromiso social y político del laicado. Sobre el MSTM en Buenos Aires y otras provincias véase Touris (2005, 2009, 2010, 2012a, Touris 2012b), respecto al MSTM en Tucumán, véase Folquer (2000, 2005) y Schkolnik (2008, 2012, 2014a).

Durante sus años iniciales, el MSTM se articuló con las acciones llevadas a cabo en el área rural azucarera del interior de la provincia, centro de los conflictos que se desarrollaron entre 1968 y 1969. En este punto, la historia del Movimiento se confundió inevitablemente con la dinámica de la protesta social producto de la crisis azucarera, procesos que se entrecruzaron y se potenciaron. Sus miembros apoyaron a los sacerdotes que lideraron las protestas y movilizaciones en las comunidades azucareras y que fueron fuertemente reprimidas por el gobierno. Asimismo, los episodios de conflicto revelaron las tensiones en distintos frentes que los sacerdotes debieron atender. Las acciones coordinadas por los curas enfrentaron al gobierno, pero también a la jerarquía eclesiástica y a los sectores patronales. En ese sentido, tal como lo reflejó el conflicto en Villa Quinteros, la ruptura ocasionada se dio en distintos planos.

En abril de 1969 el cura Fernando Fernández participó de la pueblada en Villa Quinteros (a 67 km de la Capital) que terminó en una brutal represión de las fuerzas de seguridad.[40] El ingenio San Ramón ubicado en esa localidad perteneció al grupo de establecimientos cerrados y al igual que en otros pueblos, la medida causó la desocupación y miseria de centenares de familias, amenazando la pervivencia de la comunidad a raíz de la migración de sus trabajadores. Desde entonces el párroco intervino en las acciones de protesta y la conformación del Comité Pro-Defensa, el cual presidía. El día del conflicto, Fernández acompañó a un grupo de manifestantes que decidió esperar a la vera de la ruta 38 al interventor Roberto Avellaneda, para exponerle sus reclamos. La violencia con la que el gobierno decidió reprimir esa concentración de familias obreras – que incluyó la presencia de mujeres y niños – activó una red de solidaridades entre distintos sectores que se manifestaron en repudio del accionar policial, lo cual potenció aún más el ciclo de protestas iniciado hacía meses. Las solidaridades de las organizaciones políticas, obreras y estudiantiles se expresaron a través de «huelgas de hambre», comunicados y manifestaciones públicas. Asimismo, motivó la reacción generalizada de los sacerdotes de la provincia quienes emitieron un comunicado conjunto. Firmado por 35 clérigos (entre los que se destacaron miembros referentes del MSTM), el documento condenó de forma unánime la represión al pueblo de Villa Quinteros al tiempo que señaló al sistema capitalista como el origen de las injusticias y los desórdenes provocados: «creemos que hechos como este son manifestación de un desorden más amplio, que institucionaliza la injusticia y son provocados por el sistema económico imperante. En efecto el capitalismo como

40.– El conflicto es reconstruido en Folquer (2000); Schkolnik (2008) y Ramírez (2017).

tal ha sido condenado como nefasto para el hombre y la sociedad por el Papa Paulo VI (...) un sistema así es violento y provoca respuestas violentas».[41] Tal comunicado fue encabezado por la firma del obispo Ferro, quien después de una actitud oscilante y polémica, definió su apoyo a los reclamos obreros.

Por otro lado, el accionar de los curas los llevó también a sostener un enfrentamiento con el dueño del ingenio San Ramón, Ricardo Simón Padrós, al cuestionar una vinculación histórica que los unía a los empresarios azucareros. Desde principios del siglo XX, los industriales colaboraron con el mantenimiento de los templos y pagaron un sueldo a los curas a cargo, quienes aseguraron su sustento con tales aportes. Sin embargo, tal como ocurrió en la parroquia de Los Ralos, en el contexto de la crisis de los años sesenta esos vínculos fueron impugnados en forma directa y sufrieron –en algunos casos– un quiebre. Así lo reveló la reacción de Simón Padrós. Cuando a principios de 1968, en una misa convocada por los ex obreros de la fábrica en protesta por los despidos, colocaron un cartel en el altar acusándolo de «Judas que vendió a Villa Quinteros», Simón Padrós publicó una solicitada en los medios de prensa en la que interpeló a las autoridades eclesiásticas. Con ese fin, recurrió al rol que había desempeñado en el pueblo como «patrón católico», recordando su «aporte» pecuniario a la refacción del templo y la construcción de ese altar. En palabras de Amado Dip, desde los años 60 fue evidente que «algo se quebró» entre esos dos mundos que habían logrado convivir desde principios de siglo: «el del cura social y el católico de las donaciones».[42]

El conflicto en Villa Quinteros y la reacción extendida en repudio a la represión profundizó las tensiones y aceleró los tiempos de las protestas, que asumieron modalidades distintas. De acuerdo a Nassif (2016, pág. 14) el ciclo de conflictividad iniciado en la provincia con el golpe de Onganía tuvo dos grandes etapas. La primera se extendió entre agosto de 1966 (con el inicio del cierre masivo de ingenios) y principios de 1969 y tuvo como epicentro el área rural azucarera. Sin embargo, a partir de mayo de ese año, signado por las protestas obrero-estudiantiles que estallaron en la provincia de Córdoba y sus repercusiones a nivel nacional, el eje de los conflictos se trasladó al espacio urbano de la Capital tucumana. En ese proceso, los sacerdotes también tuvieron una participación central

41.– *La Gaceta*, 14/04/1969 citado en Schkolnik (2008, pág. 37). En solidaridad con los desocupados de esa localidad, doce estudiantes iniciaron un ayuno de varios días en la parroquia San Pío X de la Capital (Ramírez 2017).

42.– Entrevista a Amado Dip en Martín, 2013. Amado Dip recuerda los conflictos que enfrentaron al cura Würschmidt y Miguel Alfredo Nougués, dueño del ingenio San Pablo y presidente de la ACT, estrechamente vinculado a la jerarquía eclesiástica.

Figura 4.3. Jóvenes en huelga de hambre en la parroquia San Pío X en «solidaridad cristiana» con los desposeídos y en protesta por los sucesos de Villa Quinteros, 14/04/1969. Archivo diario *La Gaceta*.

basada en su vinculación con los movimientos de estudiantes universitarios, sector que asumió el protagonismo en esa segunda etapa, la cual derivó en coyunturas de alta conflictividad conocidas como los «Tucumanazos» (noviembre de 1970 y junio de 1972). En ese contexto, el MSTM siguió un curso distinto al de sus años iniciales y se imbricó de lleno con el conflicto estudiantil. En adelante, sus comunicados fueron firmados por el «núcleo duro» y los apoyos extendidos entre el clero de la provincia observado previamente – manifestado en las firmas de los documentos sacerdotales que se opusieron a las políticas de gobierno frente a la crisis azucarera – se redujeron. Ciertamente, la acción de los curas rurales del interior fue perdiendo protagonismo en el mapa de las protestas y, frente a la represión estatal que se intensificaba con rapidez, muchos se llamaron a silencio o continuaron apoyando los reclamos de sus comunidades con un perfil más bajo. Tales derivaciones coinciden con lo que José Pablo Martín denominó «segundo período» del MSTM a nivel nacional, caracterizado por la «agudización de la polémica en varios frentes y el crecimiento de la tensión política y religiosa en todo el país» (Martín 1992, págs. 55-56). Se trata de la etapa en que se acentuó el enfrentamiento de sus referentes con el gobierno militar y se precipitó su acercamiento «a la oposición aglutinada por el peronismo excluido».

En ese marco, despuntaron nuevos protagonismos entre los sacerdotes, tal como lo reveló la trayectoria de Juan Ferrante. Junto a los hermanos Dip, René Nieva y Roque Carmona, Ferrante formó parte del «núcleo» del Movimiento y se convirtió en la figura con mayor presencia mediática a raíz de su participación en los movimientos de protesta estudiantil que estallaron a principios de la década de 1970. Ferrante pertenecía a la orden dominicana y había llegado hacía poco a la provincia tras definirse su traslado en 1968, aceptado por el entonces prior Fray Emanuel Fortea Soler (Lanusse 2007, págs. 311-329). Como profesor de teología de la UNSTA, estuvo inserto en la problemática universitaria y, tras su ingreso al MSTM, se vinculó con la Juventud Universitaria Católica (JUC), cuyos integrantes le solicitaron su asesoramiento. Entre ellos, Ferrante recordó el compromiso de María Bernarda y Pablo Locascio, René Sueldo, María Luisa, María Teresa y Pedro Cerviño.[43] En esa línea se vinculó asimismo con el Movimiento Humanista Universitario y el grupo Alfa, con quienes desarrolló tareas en barrios suburbanos de la Capital tucumana. En suma, su presencia entre los jóvenes movilizados se reafirmó en el contexto del ciclo de protestas intensificado desde principios de 1969. A partir de su creciente participación en las manifestaciones y barricadas, su enfrentamiento con el gobierno y la asunción de Aníbal Fosbery como prior del convento de dominicos en 1970 – conocido por sus posiciones conservadoras y nacionalistas – Ferrante perdió el apoyo de la jerarquía eclesiástica y terminó detenido por la policía en varias ocasiones, hasta su encarcelamiento en junio de 1972. Amado Dip recordó que Ferrante se fue distanciando del MSTM a medida que su figura fue asociada a las organizaciones armadas y «por precaución» decidieron su desvinculación (Martín 2013). Sin embargo, en muchas ocasiones Ferrante estuvo en contra de las acciones de la guerrilla y fue particularmente crítico de las posiciones «vanguardistas» que estas expresaban. En esa dirección, en 1971 se encuadró en el Peronismo de Base.[44] Probablemente, la definición de su opción política fue la causa de su alejamiento del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, como su participación cada vez más comprometida en la lucha estudiantil y su aparición pública junto a referentes de Montoneros, FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias) y FAP (Fuerzas Armadas Peronistas). Fue

43.– Testimonio de Juan Ferrante, entrevista realizada por Cynthia Folquer el 10/10/2015.

44.– Entrevista a Juan Ferrante publicada en Lanusse (2007). El PB buscó impulsar una construcción política desde las bases al margen de las burocracias partidaria y sindical peronistas. En Tucumán logró un desarrollo «relativamente importante». Según Lanusse esta organización tuvo inserción en algunos ingenios azucareros, en los sindicatos de metalúrgicos y municipales y en los talleres ferroviarios de Tafí Viejo.

justamente la etapa en que muchos de los jóvenes universitarios católicos con los que Ferrante se vinculaba revelaron su opción por la lucha armada.

4.5 Entre la militancia católica y la radicalización política: las trayectorias del laicado

Luego de la caída de Perón en 1955 los estudiantes universitarios católicos participaron activamente en la Liga de Estudiantes Humanistas, con amplia convocatoria en todas las universidades del país. En la provincia de Tucumán, esta agrupación llegó a tener representantes en casi todas las Facultades. En sus años iniciales, aglutinó a católicos antiperonistas, integrantes de la Democracia Cristiana, seguidores del «humanismo integral» de Jacques Maritain, pero también a católicos nacionalistas y miembros del partido radical. La Liga Humanista coexistió en la UNT con el Centro de Estudiantes heredero del reformismo universitario en el que convergieron radicales, comunistas, socialistas y conservadores. La recepción del pensamiento de Jacques Maritain y su propuesta de Humanismo integral convocó a muchos jóvenes católicos que encontraron en el pensamiento de este filósofo tomista francés un catolicismo más moderado y democrático, por lo tanto más «moderno». En la formación de los jóvenes humanistas de Tucumán y en la difusión del pensamiento de Maritain se destacó la figura de Arturo Ponsati, uno de los intelectuales católicos de mayor influencia en la provincia. Junto a Gaspar Risco Fernández, fueron las figuras clave en la difusión de esta filosofía neotomista entre los jóvenes católicos. Ponsati fundó el «Centro de Estudios Jacques Maritain» con el objetivo de promover el abordaje de las obras de este pensador y sus «proverbios» fundamentales, tales como «personalismo, pluralismo, comunitarismo y teocentrismo», los cuales fueron asimilados por los jóvenes que se consideraban sus seguidores.[45] De ese modo, Ponsati se convirtió en uno de los principales referentes de la Liga Humanista, integrada también por otras figuras importantes

45.– Testimonio de José Páez, entrevista realizada por Cynthia Folquer el 13/03/2017. Entre las lecturas que promovieron su formación se destacaron, además de los textos de Maritain, los de Emmanuel Mounier y del dominico Louis-Joseph Lebret, quien había fundado en 1941 el Centro de Investigación y Acción «Economía y Humanismo» y en 1958 el Centro Internacional Desarrollo y Civilizaciones. Lebret llamó a atender las cuestiones del subdesarrollo y la solidaridad con los países del llamado Tercer Mundo. Con François Perroux, fue pionero de un nuevo enfoque del planeamiento urbano y territorial, relacionando el medio geográfico con el desarrollo. Participó de la redacción de documentos del Concilio Vaticano II, como *Gaudium et Spes*, y fue además el inspirador de la encíclica *Populorum Progressio* (1967) de Paulo VI.

como Lauro Fagalde, Gaspar Risco Fernández, Ramón Cerviño, Carlos Abreu, Luis Alberto Sosa y José Páez, entre otros.

Entre estos jóvenes militantes impactó, asimismo, la recepción de los documentos del Concilio Vaticano II, a partir de lo cual encontraron una confirmación de su pertenencia al catolicismo. A medida que la Liga Humanista fortaleció su perspectiva ideológica, entre sus miembros se sumaron integrantes de la Juventud Universitaria Católica (JUC), rama especializada de la Acción Católica que promovía entre sus filas la militancia universitaria. Tras el golpe de Onganía en 1966, la Liga Humanista formó parte del amplio arco opositor que se consolidó hacia fines de la década y expresó su apoyo al ciclo de protestas y movilizaciones iniciado en los pueblos azucareros. En solidaridad con esas protestas dirigidas a defender las fuentes de trabajo, los dirigentes de la Liga Humanista en varias ocasiones articularon acciones con los estudiantes de la FUN.

Desde mediados de la década del 60 distintos miembros de la Liga Humanista manifestaron su apertura al diálogo marxista-cristiano, promovido en Europa en esos años. Algunos de ellos se inclinaron por la opción de la lucha armada influidos por el PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores) liderado por Mario Roberto Santucho, que comenzaba a organizar la guerrilla rural precisamente en Tucumán por esos años (Seoane 1991, pág. 103). Ante este viraje de algunos de sus integrantes, la conducción marcó su postura contraria a la lucha armada, decidiendo la expulsión de sus militantes más radicalizados.[46]

En esos años, se conformó otra organización que ejerció gran influencia entre los jóvenes católicos y en el que confluyeron algunos integrantes de la Liga Humanista: el Grupo Alfa. Hacia 1967, Alfa surgió por iniciativa de dos jóvenes de militancia católica: Luis Alberto «Lucho» Sosa y Elisa «Tati» Solís. El grupo asumió una identidad no confesional – aunque varios de sus miembros eran de tradición católica – y se comprometió con las zonas más afectadas por los cierres de ingenios azucareros en la provincia. El fundador y líder de la agrupación fue Luis Sosa (1943-1977)[47] quien había realizado sus estudios primarios en la Escuela Ricardo Gutiérrez y secundarios en la Escuela de Comercio n.º 1, de la que se graduó en 1962. A partir de su personalidad carismática, su formación como dirigente de ACA y sus habilidades musicales y

46.– Testimonio de José Páez, entrevista realizada por Cynthia Folquer el 13/03/2017.

47.– Seguimos la biografía de Luis Sosa escrita por Lucía Solís Tolosa y Gregorio Caro Figueroa en 2016, con motivo de la inauguración del Centro de Educación Permanente de Jóvenes y Adultos de la localidad de San Andrés, Tucumán, que lleva su nombre.

deportivas, se constituyó en un líder indiscutido entre los estudiantes.[48] Al poner la mirada en la trayectoria de Luis Sosa es posible dar cuenta de los vínculos y militancias compartidas entre distintas organizaciones católicas; de algún modo su derrotero condensa las complejas derivaciones que presentó el «compromiso católico» hacia finales de los años 60. Lejos de tomarla como un caso representativo, nos interesa simplemente traer a cuenta una trayectoria en la que se cruzan distintas formas de militancia social, católica y política.

«Lucho» ingresó como personal no docente de la UNT en 1962 y se desempeñó como administrativo en la Escuela de Bellas Artes mientras realizaba sus estudios de derecho y ciencias económicas. Participó en la Liga de Estudiantes Humanistas, agrupación que presidió entre 1967 y 1968. Durante su presidencia, la Liga coordinó por primera vez acciones conjuntas con la Federación Universitaria del Norte (FUN) entonces presidida por Ángel Garmendia, dirigente de la Agrupación Universitaria Nacional (AUN). En ese período, Sosa fue también presidente de la Juventud de la Democracia Cristiana en Tucumán e integró la mesa nacional del partido.

Con la experiencia acumulada a partir de su militancia en la DC y en las organizaciones de la Iglesia, Sosa fundó junto a Elisa Solís y otros amigos el Grupo Alfa – como ya lo mencionamos – inspirado en la doctrina social de la Iglesia y, principalmente, en el pensamiento de Juan XXIII. Elisa Solís recordó algunas lecturas y figuras referentes de aquella época: «leíamos a Juan XXIII, Pablo VI, Lebret, Ernesto Cardenal, Camilo Torres y nos impactaba el compromiso de los curas del Movimiento del Tercer Mundo, todo esto inspiró nuestras opciones».[49] Alfa se consolidó como un grupo de jóvenes voluntarios, «pluralistas en política y religión». Se organizó en subgrupos operativos integrados por estudiantes, obreros y profesionales de diversas áreas. Alfa 1 se dedicó a la acción social en los barrios más vulnerables y organizó campamentos de trabajo para que los jóvenes aprendiesen a vincularse con las problemáticas de los sectores más pobres; Alfa 2 se implicó en proyectos de «concientización» en el mundo universitario, Alfa 3 se focalizó en el programa de difusión cultural, organizó un Cine Club proyectando películas con fuerte contenido de crítica social y política y Alfa 4 asumió la formación teórica.[50]

48.– Sosa se había iniciado como dirigente juvenil en la parroquia de Fátima de San Miguel de Tucumán, en 1966 fue distinguido como joven sobresaliente y elegido presidente de los jóvenes de Acción Católica de la Arquidiócesis.

49.– Testimonio de Elisa Solís, entrevista realizada por Cynthia Folquer el 12/03/2017.

50.– Las explicaciones sobre el funcionamiento del grupo Alfa fueron brindadas por Soledad Aráoz, Elisa (Tati) Solís, su hermana Lucía Solís y Marta Escobar.

En función de su objetivo de trabajar en los barrios empobrecidos y en los pueblos que habían sufrido las consecuencias del cierre de los ingenios azucareros, Alfa 1 organizó campamentos de trabajo voluntario según el modelo que Elisa Solís había aprendido – al haber participado en el verano de 1967 – en el Campamento Universitario de Trabajo (CUT). Estos espacios de formación y acción estaban liderados por el jesuita «Macuca» Llorens,[51] una figura carismática que marcó a toda una generación de jóvenes universitarios. Elisa Solís viajó al norte de Santa Fe para vivir la experiencia del CUT en Fortín Olmos. El grupo Alfa llevó a cabo campamentos de verano en barrio Calpini y Escuelita Las Bases (Tafí Viejo) y en la cooperativa de Campo Herrera de Famaillá, entre otros. En el barrio Calpini organizaron con los vecinos una cortada de ladrillos para construir el barrio y también realizaban teatro de títeres para reunir a los niños. En esas actividades, se vincularon con sacerdotes que acompañaron estos campamentos de trabajo, entre los que se registró la presencia en una oportunidad de Domingo Bresci del MSTM de Buenos Aires. Los jóvenes de Alfa frecuentaban los espacios de sociabilidad de los sacerdotes del Tercer Mundo, compartiendo espacios de formación, y celebrando los sacramentos juntos. Entre ellos, se destacaba su relación con Amado y David Dip, Roque Carmona, Pedro Würschmidt, Juan Ferrante, Rene Nieva y Raúl Sánchez. Por otra parte el subgrupo Alfa 3 organizó el cine club donde proyectaban películas en la Facultad de Filosofía y Letras y localidades del interior. Su coordinadora fue Marta Escobar – quien había sido referente de la Liga Humanista en la Facultad de Bioquímica y había sido convocada por Lucho Sosa – . Cuando Gaspar Risco Fernández, entre 1966 y 1971 ejerció como Presidente del Consejo Provincial de Difusión Cultural, solicitó a Alfa colaboración y les dejó a su cargo la secretaría del interior. Desde este organismo realizaron tareas de promoción cultural en el interior de la provincia.

Después de contraer matrimonio en 1969, Luis Sosa y Elisa Solís realizaron un viaje por estudios a Chile donde conocieron la pedagogía de Paulo Freire que luego difundirían en Tucumán. A su regreso en 1973, Sosa se incorporó al Centro de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Nacional de Tucumán (CIS-UNT). En ese período centró sus investigaciones en las condiciones de los obreros en las minas de

Entrevistas realizadas por Cynthia Folquer los días 20/01/2017, 06/03/2017, 12/03/2017 y 24/03/2017 respectivamente.

51.– José «Macuca» Llorens (193-1984) fue un sacerdote jesuita que trabajó como cura obrero y fue asesor de la juventud universitaria. En 1964, el barrio San Martín (Mendoza) comenzó con la experiencia de campamentos universitarios de trabajo (CUT). A partir de 1966 la experiencia se nacionalizó y se realizaron en el norte de Santa Fe, Neuquén, Cutral-có, Cipolletti, General Roca, Santiago del Estero y Catamarca (Álvarez 2009).

Chile y en la educación de adultos. Al año siguiente entro a trabajar como coordinador de capacitación docente en la delegación local de la Dirección Nacional de Enseñanza de Adultos de Tucumán (DINEA), junto a Cristina Bejas (ex miembro de Alfa), psicóloga, quien conducía DINEA. Desde allí coordinó la capacitación de docentes de toda la provincia empleando el método de alfabetización de adultos de Paulo Freire. En este organismo, enfrentó profundos desencuentros ideológicos con sus superiores en torno a la violencia política y la lucha armada, postura con la que no estaba de acuerdo. Esto lo llevó junto a su esposa a tomar distancia de la DINEA y comenzar con un emprendimiento productivo de indumentaria deportiva infantil, FORTE, pero el 21 de junio de 1977 a la edad de 33 años, fue secuestrado por agentes del gobierno militar el mismo día que Ángel Garmendia. Ambos continúan desaparecidos.

A fines de los 60, varios de los integrantes del grupo Alfa participaron en manifestaciones callejeras sumándose a protestas contra la política económica de Onganía respecto al cierre de ingenios azucareros. El 8 de agosto de 1968 – con motivo del primer aniversario del asesinato del estudiante rosarino Santiago Pampillón – las diferentes agrupaciones universitarias marcharon en silencio desde la UNSTA. Quien pronunció el discurso principal fue Lucía Solís, miembro de Alfa y de la Liga Humanista, estudiante de filosofía. En esa oportunidad la policía montada comenzó a reprimir la marcha y los estudiantes tuvieron que dispersarse. En esos años convulsionados, con motivo de la fiesta del día del estudiante (21 de septiembre 1968) vino desde Rosario Rogelio Camarasa,[52] para confraternizar con los estudiantes de la UNT e inició una relación con una integrante de la Liga Humanista, estableciéndose en Tucumán. Según recuerda Lucía Solís, Camarasa comenzó a «reclutar» jóvenes universitarios para la lucha armada.

La aceleración de los acontecimientos y los diferentes encuentros entre jóvenes que habían optado por la lucha armada como única opción válida para enfrentar la dictadura y provocar el cambio social, llevó a profundos debates al interior del grupo Alfa, de la Liga Humanista y la Democracia Cristiana. Las discusiones internas se prolongaron en varias reuniones y los argumentos en pro o en contra de la opción por la violencia armada se hacían cada vez más profundos. Lucía Solís, Lucho Sosa, Ricardo Olmos, fueron quizás los que pudieron argumentar con más claridad su opción en contra de la lucha armada, pero hubo varios integrantes que se sumaron a grupos armados que ya venían organizán-

52.– Siendo estudiante de ingeniería en Rosario, Camarasa participó en la fundación de la Unión Nacional de Estudiantes (UNE), agrupación universitaria peronista y semillero de sectores combativos de la Juventud Peronista, Montoneros, FAP (Fuerzas Armadas Peronistas) y del Peronismo de Base.

dose.[53] La «tesis ferramentosa», como denominaban a la opción por las armas, atrajo a muchos militantes católicos, quienes se inspiraban en la teoría revolucionaria de Regis Debray,[54] quien había coordinado la I Conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) en La Habana en 1967 (Ponza 2008). La teoría de Debray llegó a Tucumán a través de la Revista *Cristianismo y Revolución* (C&R) y motivó la elección de la lucha armada para operar sobre la historia en orden al cambio social. La Revista C&R fundada por García Elorrio, y sobre todo los artículos del teólogo jesuita Miguel Masciliano – profesor de la Facultad de Teología de la UCA – influyeron en la juventud que se inclinaba cada vez más hacia la violencia armada, como aseveró José Páez.[55]

Hacia 1969, con el alejamiento de Lucho Sosa y su esposa Elisa (Tati) Solís, los líderes natos del grupo, Alfa comenzó a disgregarse. Varios de los integrantes migraron al Peronismo de Base, algunos tuvieron que optar por el exilio y otros fueron apresados y asesinados por los comandos militares.

Ramón Cerviño quien también participó en el grupo Alfa, fue presidente de la Liga Humanista y provenía de los grupos de Acción Católica. Había trabajado de manera muy cercana a los sacerdotes José Padilla y Julio Rodríguez en las parroquias de Famaillá y Lules donde fue catequista entre fines de los 60 y principios de los 70. El P. Padilla había sido asesor de la JAC (Juventud de Acción Católica) y allí había entablado relación con Cerviño. Otro sacerdote que influyó mucho en los jóvenes de los 60 fue Ramón Adell, asesor de la AJAC (la rama femenina de la AC) perteneciente al grupo de sacerdotes Operarios Diocesanos, congregación de origen español que se había instalado en Tucumán para ocuparse de la formación de sacerdotes en el Seminario Arquidiocesano. Según recuerda Ramón Cerviño, su experiencia formativa en Acción Católica influyó posteriormente en la opción por el compromiso social.[56]

53.– En el estudio que llevó a cabo Cortés Navarro (2015), sobre el origen de Montoneros en Tucumán, señala que algunos miembros del grupo Alfa junto a otros integrantes del Frente Revolucionario de Base, el Peronismo de Base y el Movimiento Rural Católico, estuvieron en los inicios de la futura agrupación de Montoneros en Tucumán.

54.– Filósofo francés discípulo de Althusser que recorrió América Latina estudiando el proceso revolucionario y difundiendo la teoría y praxis del foquismo guerrillero.

55.– Testimonio de José Páez, entrevista realizada por Cynthia Folquer el 13/3/2017.

56.– Testimonio de Ramón Cerviño, entrevista realizada por Cynthia Folquer el 25/01/2017.

Fue también en la ACA que Cerviño conoció al Movimiento Focolares. El movimiento se estableció en Buenos Aires en 1961 y en Tucumán en 1966 por intermedio del P. José Padilla. Cerviño fortaleció su camino de compromiso cristiano desde su pertenencia a los Focolares. Desde este movimiento viajó a Italia para recibir formación específica en el año 1968 y con otra mirada tomó distancia de las posturas más radicalizadas que asumían jóvenes cercanos a él y miembros de su propia familia, que habían optado por la violencia armada. Fue gracias a esta pertenencia que Ramón Cerviño logró ser puesto en libertad luego de ser secuestrado en 1977, junto a su hermano Pedro quien militaba en el Peronismo de Base. Los dos estuvieron detenidos en un centro clandestino (CCD). La intervención del responsable del focolar, un italiano que amenazó a las autoridades militares con denunciar la situación ante la Embajada Italiana, logró que Ramón Cerviño fuera puesto en libertad y que su hermano Pedro fuera extraído del CCD y condenado a 14 años de prisión. Mientras tanto sus dos hermanas María Teresa y Luisa, quienes habían pasado a la clandestinidad, fueron secuestradas y asesinadas. El caso de la familia Cerviño con 4 hermanos secuestrados por las fuerzas militares, representa el viraje generacional del catolicismo. Siendo sus padres militantes de la ACA, sus hijos se orientaron al Peronismo de Base y a Montoneros.

Este paso de un catolicismo renovador inspirado en el Concilio Vaticano II hacia un cristianismo revolucionario en claro apoyo de la lucha armada, fue una constante en varios grupos de la bisagra entre los 60 y 70. Hubo una suerte de desplazamiento en las redes de sociabilidad que llevó a algunos miembros de las organizaciones juveniles de inspiración cristiana a migrar hacia la militancia en las organizaciones guerrilleras. Como explica Campos (2016, pág. 64), se produjo un «deslizamiento de la nueva teología conciliar – preocupada por el papel del hombre en la historia y el cambio de estructuras – a una teología de la violencia, que intervino directamente en el debate político». Este giro también estuvo motivado por las corrientes renovadoras de la iglesia católica, el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, la recepción del documento de Pablo VI, *Populorum Progressio* (PP) (1967) y la reunión del CELAM en Medellín (1968). Muchos se afirmaron en su opción por la violencia armada en la *Populorum Progressio* que contenía pasajes ambiguos que justificaban la violencia popular en casos de tiranía evidente y prolongada. Sin embargo, el giro revolucionario no surgió únicamente como fruto de la evolución de la Iglesia sino que respondió a una «estructura de sentimiento» de la época, como lo define Raymond Williams (Campos 2016, pág. 26).

La diversidad de grupos laicales y sus diferentes opciones pusieron de manifiesto una amplia gama de líneas de inspiración y acción. Así, además de los grupos parroquiales, jóvenes acompañados por religiosas

y religiosos de distintas congregaciones comenzaron a tener una fuerte presencia en barrios marginales. Solo a título de ejemplo podemos mencionar el trabajo en los alrededores de la parroquia San Pío X de las hermanas Misioneras de la Inmaculada Concepción y alumnas del Colegio Guillermina o en el la zona del ex ingenio Amalia, el barrio Bajo la Pólvora y las capillas de la parroquia Montserrat, de las hermanas dominicas y las alumnas del Colegio Santa Rosa.

4.6 A modo de epílogo: entre el regreso de Perón, la violencia política y la disgregación del MSTM

El 20 de junio de 1973 retornó al país Juan Domingo Perón. A pesar de las expectativas, al interior del peronismo se agudizaron las tensiones entre los grupos antagónicos, mientras que los sectores ortodoxos y la derecha del movimiento fortalecieron rápidamente su presencia dentro del gobierno. En el lapso transcurrido hasta la muerte de Perón a mediados de 1974, el aislamiento de los sectores de la izquierda peronista no hizo más que confirmarse y la acción represiva de las organizaciones parapoliciales y paraestatales se intensificó. Tal giro se volvió visible en el gobierno a cargo de Amado Juri (FREJULI), sólidamente alineado con las autoridades nacionales. Con su paso a la clandestinidad en 1974, Montoneros radicalizó su acción en la provincia y llevó a cabo resonantes operativos que conmovieron a la opinión pública (como el intento de secuestro y posterior asesinato del empresario José María Paz), los cuales multiplicaron el despliegue represivo del Estado. Concomitantemente a los actos de violencia acaecidos en la Capital, el ERP instaló un foco guerrillero en el monte tucumano. La intervención de las fuerzas armadas, que se convirtieron paulatinamente en el «poder real» desplazando a la figura de Juri a un segundo plano, contó con el apoyo de amplios sectores del arco político y social de la provincia, incluso con el del mismo gobernador.

Mientras que la crisis generalizada repercutió en el sector de militantes laicos católicos y de curas radicalizados, poniendo también en crisis sus planteos políticos e ideológicos, las posturas más conservadoras ganaron terreno al interior de la Iglesia. Reconocido por su identificación con el pensamiento nacionalista de derecha y su defensa de las líneas más conservadoras, Adolfo Tortolo, obispo de Paraná, asumió como presidente de la Conferencia Episcopal (CEA) en 1970, cargo que ocupó hasta 1976. En julio de 1975 fue nombrado vicario general castrense, puesto clave desde el que profundizó sus vínculos con el Ejército, bajo el ideario común de la unión entre la «Cruz y la Espada». De ese modo, Tortolo se convirtió en una figura central en la concreción del golpe de Estado de 1976. Con su conducción en la CEA, la COEPAL se vio

impedida de seguir funcionando y fue finalmente suprimida hacia 1973. Al igual que en el campo político, las contradicciones habían ingresado abiertamente en el campo eclesial y aunque la inclusión de lo político en la praxis católica había hecho más realista el proyecto eclesiástico, por otro lado había tensionado a muchos miembros provocando una «disgregación pastoral».[57] En ese marco, el proyecto de una iglesia «presente en medio del pueblo» se diluía al calor del disciplinamiento institucional iniciado desde la jerarquía.

Con el peronismo en el poder, el MSTM entró en su etapa de declive. La fractura del Movimiento se consumó en el IV Encuentro Nacional (agosto de 1973) a causa de los disensos en torno al peronismo – si este representaba la «esperada revolución» o era más bien un «freno» – y a la cuestión del celibato (Martín 1992, pág. 57). Tales tensiones impactaron en la división del Movimiento entre los referentes «del interior» del país – más proclives a un «socialismo no peronista» o bien un «peronismo revolucionario» – y los de Capital Federal – filiados en la tendencia peronista «nacional-popular» – (Martín 1992). Sin embargo, encasillar a los STM de Tucumán en una de esas dos tendencias resulta difícil (Schkolnik 2008). Amado Dip recuerda que frente a esa fractura del Movimiento, muchos priorizaron en realidad su vinculación a la fracción porteña, es decir, con la línea más «nacional», «del peronismo de Perón». Aunque se encargó de señalar que se relacionaron con «todas las tendencias», incluso con los integrantes que para entonces ya habían dejado el sacerdocio. Probablemente, los orígenes del MSTM en Tucumán, vinculados principalmente a «la praxis» de sus miembros y anclado en la situación social derivada de la crisis azucarera, le otorgó esa impronta particular e indefinida. En efecto, sus miembros siguieron derroteros políticos muy diferentes.

Desde 1973, Amado Dip y Juan Ferrante se convirtieron en las figuras con mayor exposición pública. A fines del año anterior, Dip había aceptado la candidatura a senador nacional ofrecida por el Partido Revolucionario Cristiano.[58] Sin embargo, al día siguiente que la noticia fue dada a conocer en los medios de prensa, el arzobispo Conrero emitió un comunicado en el que se hizo eco de las «versiones» que circulaban y estableció la prohibición a los sacerdotes de postularse a cargos electivos

57.– «Pastoral de Conjunto de 1973», Documento de la COEPAL (Politti 1992, pág. 208).

58.– *La Gaceta*, 29/12/1972. El Partido Revolucionario Cristiano representó la línea *sueldista* de los democristianos. Arturo Ponsati fue el presidente del partido a nivel provincial y Martín Dip su candidato a gobernador. A nivel nacional, el PRC formó parte de la Alianza Popular Revolucionaria, junto a fuerzas de izquierda y centro-izquierda (Azcoaga 2012, pág. 150).

o militar en partidos políticos.[59] Esto no impidió que los sacerdotes tercermundistas continuasen interviniendo en la escena política y en la convulsionada dinámica planteada por las elecciones. En ese marco, los integrantes del Movimiento dividieron su apoyo entre las fracciones peronistas y el Partido Revolucionario Cristiano.[60] Hacia mediados de 1974, cuando la muerte de Perón se convirtió en el punto de quiebre dentro del movimiento peronista, Dip definió su apoyo a los sectores de la izquierda revolucionaria. En el marco de los homenajes fúnebres desplegados en la provincia durante los primeros días del mes de julio, ofició una misa en la concentración convocada por la JP y Montoneros. Según la crónica periodística, el acto tuvo el sentido de una «afirmación política en el seno del movimiento», el cual contó con el aval de Dip, figura estratégicamente «escogida» para oficiar la misa en homenaje a «su único líder».[61] Juan Ferrante regreso a Tucumán a principios de 1973, tras ser liberado en el penal de Rawson. Ya había tomado la decisión de alejarse de la «Iglesia institucional» y se lo comunicó al arzobispo apenas arribó a la provincia, quien no pudo ocultar su cara de «alivio» cuando el sacerdote le confirmó el camino escogido: para Ferrante su compromiso católico se había vuelto un «corsé» para la transformación social que perseguía (Lanusse 2007, pág. 326). El cura se dedicó de lleno a su militancia política en el PB, aunque siguió vinculado a sus antiguos compañeros del MSTM. Sin embargo, con el curso que tomó la política en Tucumán hacia fines de 1974 y el «clima enrarecido» que Ferrante recuerda haber percibido – en especial cuando el «Comando Nacional del Norte Juan Manuel de Rosas» colocó una bomba en el comedor universitario, punto de encuentro de la militancia revolucionaria – [62] decidió escapar a Buenos Aires con documentos falsos, dando inicio a su exilio interno.

Por el contrario, a principios de la década del 70 la cuestión del celibato fue la que definió las trayectorias de Raúl Sánchez, Pedro Würschmidt, René Nieva, Federico Lagarde y José García Bustos, quienes optaron por contraer matrimonio y apartarse del sacerdocio. Junto a la cuestión

59.– *La Gaceta*, 31/12/1972.
60.– *La Opinión*, 20/02/1973. El comentario periodístico sobre el escenario político tucumano frente a las elecciones también señalaba que Luis Rotundo, candidato a gobernador por el radicalismo, mantenía estrechas relaciones con el arzobispo Conrero pero que, sin embargo, su moderación no suscitaba la adhesión de los curas tercermundistas, con amplia influencia entre los sectores más jóvenes. Conrero mantuvo asimismo vinculaciones con el candidato a gobernador por el FREJULI, Amado Juri.
61.– *La Gaceta*, 03/07/1974.
62.– El «Comando del Norte Juan M. de Rosas» fue un grupo parapolicial dirigido por el oficial de policía Roberto Albornoz.

del peronismo, el problema del celibato fue largamente discutido en las reuniones del Decanato presididas por Würschmidt. En ese marco, en marzo de 1972 decidió enviar una carta al Papa Pablo VI en la que solicitaba su autorización para contraer matrimonio y continuar ejerciendo su ministerio sacerdotal. La respuesta de Roma fue contundente: «las disposiciones de la Iglesia exigen a sus sacerdotes una total consagración a la obra para la que han sido llamados».[63] Desoyendo la directiva, Würschmidt contrajo matrimonio con Angélica Navarro, miembro de la congregación de dominicas francesas que se desempeñaban en la parroquia de San Pablo desde 1970; en consecuencia fue suspendido «ad divinis» por el arzobispo Conrero y separado de su cargo de rector del Colegio Parroquial y del Instituto Agrotécnico de Famaillá. La reacción de la comunidad de San Pablo fue inmediata. Un grupo de vecinos, junto a padres de alumnos y profesores, tomó el colegio impidiendo que asumieran las nuevas autoridades y elevaron una carta a Conrero en defensa del sacerdote «que tanto hizo por el pueblo y que tanto puede seguir haciendo».[64] Pedro continuó residiendo junto a su familia en el barrio que había construido con la cooperativa de viviendas impulsada por él durante sus años como párroco.

Las trayectorias señaladas fueron las que, en gran medida, trascendieron en la historia posterior del Movimiento sacerdotal. En contraste, la mayor parte de los STM tucumanos «mantuvo durante el último período del grupo – es decir el de mayor tensión ideológica – un prácticamente absoluto silencio» (Schkolnik 2008). En general, los curas que desempeñaban funciones parroquiales y que formaron parte del MSTM de forma ocasional o en calidad de «adherentes», y que se habían abocado principalmente a buscar respuestas a las demandas de sus comunidades, siguieron en sus cargos y mantuvieron un perfil más bajo. Fue el caso, por ejemplo, del cura Francisco Albornoz del pueblo azucarero de Bella Vista, quien se desempeñó como párroco de esa localidad hasta la fecha de su muerte en 1996. Del mismo modo, Fernando Fernández continuó ejerciendo el sacerdocio hasta su fallecimiento en 1983. Esto funcionó también para algunos referentes del MSTM como David Dip, quien optó por un perfil más prudente y evitó la exposición pública a la que se sometió su hermano. Esto le permitió seguir en la parroquia de Tafí Viejo hasta su muerte en 1985. Tal como lo recordaba Amado Dip, aunque lo tenían «marcado», David nunca tuvo que irse de la provincia (Martín 2013, pág. 318).

63.– Respuesta citada en la carta que Würchmidt envía a sus amigos en general anunciando su nueva opción de vida. *El Manantial*, 10/12/1972 (Folquer 2005).
64.– *La Gaceta*, Carta de los vecinos de San Pablo al arzobispo de Tucumán, monseñor Conrero, 20/03/1973.

En efecto, el relativo «silencio» que predominó entre los sacerdotes diocesanos estuvo en parte vinculado a la tarea que los servicios de inteligencia desarrollaban en Tucumán, los cuales «tenían en la mira» a la mayoría de los que habían participado en el Movimiento y en las puebladas de 1968 y 1969. El asesinato de Mujica en mayo de 1974, uno de los voceros más representativos del MSTM, tuvo un gran impacto entre los sacerdotes y generó una suerte de «retracción» ante la aceleración vertiginosa de las acciones armadas. Hacia fines de ese año, el escenario ya estaba desplegado para la intervención del Ejército, el cual fue convocado en febrero de 1975 por la presidenta María Estela Martínez de Perón para reprimir la guerrilla en Tucumán. Con el «Operativo Independencia», el terrorismo de Estado tuvo su antesala en la provincia.