

## El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

**Esteban Campos**

Si nos acercamos al voluminoso expediente que la DIPBA ofrece en esta colección, notamos que las actividades del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) establecen una grilla peculiar de compromisos militantes, que desestructuran la práctica del espionaje tradicional. Con el correr de los legajos y las fojas, notamos que las solicitudes de seguimientos, pedidos de identificación e informes de inteligencia chocan una y otra vez contra el estereotipo del activista partidario, sindical o estudiantil. Desde las categorías mentales de la represión, se trata de una clase particular de subversivos con sotana, que no ocupan fábricas pero se refugian en su condición clerical para protestar contra el orden establecido. Tampoco colocan bombas, pero emplean la palabra para predicar la violencia, dándole un contenido cristiano. ¿Cuáles son las causas de este proceso de radicalización en un sector de la iglesia católica en Argentina?

En un sentido estrictamente cronológico, los legajos de la DIPBA sobre el MSTM aportan una rica variedad de documentos fechados entre 1968 y 1973. Para que se conviertan en fuentes de la investigación histórica, empero, es preciso comprender el contexto histórico nacional e internacional de un fenómeno que Michael Lowy denominó certeramente, “cristianismo de liberación”.

Corría la década de los treinta, y las certezas de la moderna democracia liberal comenzaban a opacarse, desvanecidas gracias a la crisis de la economía mundial. A escala internacional, el clero católico de la posguerra aprovechó el fin de la *belle époque* para reconquistar a la sociedad civil y “restaurar todo en Cristo”, como le gustaba decir a Pío X. La Iglesia modificó su apariencia de castillo asediado por la modernidad secular y logró integrar con éxito a los laicos en su proyecto de expansión. A pesar de la creación de organizaciones como la Acción Católica, la Juventud Obrera Católica o la Juventud Estudiantil Católica, la Iglesia seguía inspirada en el modelo medieval de San Agustín, y la Ciudad de Dios era algo que se continuaba proclamando “arriba” y “afuera” de la sociedad.

Sin embargo, el efecto de la nueva política eclesial fue paradójico. La extensión de los tentáculos clericales había promovido la experiencia de un *nosotros* cristiano, que ya no estaba ligado exclusivamente a la condición sacerdotal. El hábito no hacía al monje, y en esta cristiandad pululaban obreros cristianos, estudiantes cristianos y hasta empresarios cristianos. En un proceso paralelo pero en dirección inversa, en Francia y España surgieron en los años cuarenta los curas obreros, religiosos que se proletarizaban para compartir las condiciones de vida de los más humildes en fábricas y talleres. El “arriba” y “afuera” comenzó a transformarse —para escándalo de la jerarquía— en “abajo” y “adentro”. Los curas obreros participaron en huelgas y descubrieron que los comunistas no escondían bajo su overol el rabo de Satán.

En Argentina, este proceso comenzó a germinar a partir del peronismo. Si bien en un principio el carácter antiliberal y católico del movimiento militar que tomó el poder en 1943 ilusionó a la curia argentina, pronto el choque entre el intervencionismo del régimen peronista y el modelo expansionista clerical fue inevitable. La Iglesia se volvió antiperonista y fue la punta de lanza de la oposición política a Perón. Es en este contexto cuando un grupo de curas comienza a vivir experiencias contradictorias en relación a su concepción tradicional del cristianismo y su relación con el peronismo. Como nos cuenta el padre Carlos Mugica:

“Yo estaba, por mi origen de clase, comprometido con la parte más reaccionaria de la sociedad argentina. Recuerdo que cuando derrocan a Perón, yo que vivía en el barrio oligarca, me fui hasta un conventillo que visitaba en la tarde como seminarista. Al pasar por las iglesias del barrio de los ricos, las campanas batían a júbilo por el golpe de Estado, pero al llegar a la puerta del inquilinato vi escrito con tiza una frase que decía: ‘Sin Perón no hay patria ni Dios, abajo los cuervos’.

Desde 1955, un conjunto de religiosos entendió que la Iglesia argentina se distanciaba cada vez más de aquello que consideraba su “objeto” de evangelización: los pobres. Simultáneamente, el acercamiento de sacerdotes y laicos a la realidad de marginación y pobreza que comenzaba a visibilizarse como secuela inherente al proceso de industrialización capitalista transformó al objeto en sujeto: los pobres tenían una identidad propia, y esta era el peronismo. En consecuencia, si la Iglesia no era ya la manifestación terrenal y autoritaria del “Cristo Rey” sino el Pueblo de Dios, ellos tenían

que asumir la identidad peronista para estar más cerca del ser divino, asumiendo una opción por los pobres.

Amén de esta realidad, debemos considerar el impulso de dos procesos de dimensión continental. En primer lugar, el Vaticano y su centro de gravitación en Europa, empezó a sufrir una profunda metamorfosis. Desacreditada por la convivencia con el nazismo y el fascismo y en buena medida para contrarrestar el renovado influjo del Partido Comunista en Europa occidental, la Iglesia católica se involucró en una serie de cambios que modificaron su estructura y propiciaron una apertura en clave secular y moderna. Gracias a la labor de papas progresistas como Juan XXIII (1958-1963) y Pablo VI (1963-1978), se convocó al Concilio Vaticano II en 1962, encargado de resolver mediante una asamblea de altos dignatarios eclesiásticos la renovación de la concepción medieval de la Iglesia. Así, encíclicas papales como *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963) expresaron la modernización en varios planos de la institución: a nivel del culto, se promovió la misa en lenguas nacionales, y el clero debió celebrar el rito de cara a los feligreses. Estos cambios, aparentemente formales, significaban un proceso de secularización parcial del clero, cuya preocupación principal debía ser la opresión y la pobreza de su grey.

Más importante aún fue la promoción del diálogo interreligioso, que le dio a la Iglesia una vocación ecuménica más a tono con los cambios globales. Irónicamente, una secuela del acercamiento a otras confesiones fue el diálogo entre cristianos y marxistas, un fenómeno “de importación” en América Latina, pero que sin duda tuvo una notable expresión vernácula en el encuentro celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras, hacia 1965. Allí discutieron el padre Mugica con Fernando Nadra y Juan Rosales, del PC. Esa apertura también contribuyó a renovar los programas de estudios religiosos, con la incorporación a las ciencias sociales de autores censurados de la *nouvelle teologie*, como Teilhard de Chardin e Yves Congar.

Ejemplo de la fusión, circulación y apropiación de estas ideas fue la intervención del patriarca Máximo IV en las sesiones del Concilio, cuando enunciaba que “el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido en el justo reparto de los bienes y en la igualdad fundamental de todos”. Un paso más en la radicalización de estos principios se dio en 1967 con la encíclica *Poppulorum Progressio*, que contenía un pasaje ambiguo

con relación al problema de la violencia. Haciéndose eco de las luchas anticoloniales y antiimperialistas, el papa condenaba la insurrección violenta, pero establecía una excepción, autorizando la rebelión en casos “*de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país*”.

El segundo proceso fue el surgimiento del Tercer Mundo como identidad política y cultural. En la Conferencia de Bandung (1955), varios países de Asia y África que eran protagonistas del proceso de descolonización crearon el Movimiento de Países no Alineados, que luego contaría con la presencia de Cuba y Yugoslavia. Tres años antes, el economista francés Alfred Sauvy había acuñado la expresión “Tercer Mundo” para identificar a los países que durante la Guerra Fría no se alineaban ni con Estados Unidos, ni con la U.R.S.S. Así surgió el *tercermundismo* como la invención de una tradición propia de luchas sociales que era capaz de colocar a Cuba socialista, el cura guerrillero Camilo Torres en Colombia, o la guerra de Vietnam en un mapa unitario de la revolución mundial.

Fue así que en noviembre de 1967, 270 sacerdotes argentinos adhirieron con su firma al “Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo”, que se habían reunido en Medellín inspirados por la última encíclica papal. A partir del golpe militar de Juan Carlos Onganía en 1966, se habían reprimido los canales tradicionales de mediación a través de partidos y sindicatos. Los religiosos ya venían conformando equipos renovadores para promover el nuevo paradigma “postconciliar” en los Encuentros de Quilmes (1965) y Chapadmalal (1966), y leían revistas que expresaban el giro a la izquierda de un sector del catolicismo como *Cristianismo y Revolución*, publicado por el ex seminarista Juan García Elorrio. Animados por este clima cultural, comenzaron a difundir el Mensaje de Medellín de provincia en provincia. El manifiesto de los curas rebeldes caracterizaba al Tercer Mundo como “el proletariado de la humanidad actual”, y aplaudía al socialismo como “otro sistema social menos alejado” de la moral evangélica.

En 1968, ya eran 320 los miembros estables del MSTM, amén de una periferia amplia que daría profundos dolores de cabeza a los espías de la DIPBA. Había una gran cantidad de religiosos espías por la inteligencia bonaerense que, negando su participación en el movimiento, difundía los mismos principios de renovación conciliar que eran

considerados subversivos por la dictadura militar. Lo que más temía la Revolución Argentina, quizás, era que la revuelta nacía entre sus propias filas. Una de las “naves insignia” de la alianza militar-clerical comenzaba a hacer agua, y los hijos rebeldes de las clases adineradas se confundían entre el pobrerío peronista para cuestionar al país consagrado a la Virgen María. Lo peor de todo es que no lo hacían en nombre del comunismo ateo y apátrida. Lo hacían en el nombre de Dios.

La colección es variada, y cubre un amplio espectro de información. Documentos oficiales del MSTM, como el ya célebre manifiesto de Medellín, los puntos fundamentales de la encíclica *Poppulorum Progressio*, o volantes y copias de las resoluciones de Encuentros Nacionales. Capítulo aparte merece el hallazgo de listas negras de curas progresistas e informes de espionaje producidos a partir del seguimiento de conferencias públicas y actos en parroquias o universidades. Otro registro es el de la prensa periódica, donde se siguen determinados temas sensibles al recorrido del MSTM como la actitud frente a la violencia política o el problema del celibato sacerdotal. Allí podemos encontrar numerosos recortes de periódicos y revistas procedentes de *La Opinión*, *Panorama*, *Confirmado*, *La Nación*, *Cuarto Nivel* y *Análisis*.

El MSTM se disgregó en 1973. La dictadura había aglutinado a una serie de tendencias heterogéneas en su interior, cuyas contradicciones estallaron no bien se desmoronó el gobierno de Lanusse. A pesar de creer en el peronismo como cemento unificador del campo popular, los curas tercermundistas se dividían a la hora de evaluar la nueva coyuntura que significaba el retorno de Perón. En Buenos Aires y la Capital Federal se hizo fuerte la tendencia peronista más ortodoxa, acaudillada por el carismático Mugica y otros religiosos, como Jorge Vernazza y Alberto Carbone. Más ligados a una perspectiva marxista revolucionaria, sacerdotes como Miguel Ramondetti y Rubén Dri se distanciaron del apoyo incondicional a Perón, y varios de esta fracción se incorporarían al Peronismo de Base. Entre mayo y agosto de 1973, la regional de Buenos Aires se separó del MSTM, descontenta por la presencia, en la nómina de participantes del Sexto Encuentro Nacional, de curas casados. La disputa de fondo, sin embargo, iba más allá de la polémica del celibato. La fractura del movimiento no se revirtió, y la represión posterior diezmó o forzó el exilio de lo que quedaba del MSTM a nivel diocesano. Ya sea para observar las ideas, prácticas y hasta la vida cotidiana de la organización, o con el

objetivo de indagar en torno a las taxonomías represivas, esta colección documental puede cumplir con creces las expectativas de investigadores y curiosos.

### **Bibliografía consultada:**

- Michael Lowy. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1999.
- Marcelo Gabriel Magne, *Dios está con los pobres. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Imago Mundi, 2004.
- Alberto Mayol, Norberto Habbeger, Arturo Armada, *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Galerna, 1970.
- Gustavo Morello, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Universidad Católica de Córdoba, 2003.
- Gustavo Pontoriero, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: “el fermento en la masa” (1967-1976)*, tomos I y II. CEAL, 1991
- José Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad*. FCE, 2006.