

María Soledad Catoggio\*

## **CATÓLICOS EN EL “MUNDO DE LOS POBRES”**

**IMAGINARIOS Y SENTIDOS FRENTE A LA  
SITUACIÓN REPRESIVA DURANTE LA ÚLTIMA  
DICTADURA MILITAR ARGENTINA, 1976-1983**

### **INTRODUCCIÓN**

La presencia del catolicismo argentino en el mundo de los pobres tiene un denso espesor histórico. Tempranamente, iniciado el siglo XX, en su disputa con la hegemonía liberal en el gobierno, el catolicismo hizo suya como forma de impugnación al orden la demanda por la inclusión de pobres, mujeres, indígenas, entre otros marginados por el modelo económico y político en boga. Mediando la década del veinte, el origen mayoritariamente católico de las temidas “clases peligrosas”, en las que rápidamente devinieron las masas inmigrantes difíciles de integrar a la nación, dotó al catolicismo de un fundamento para proyectarse como pilar del deseado orden social (Devoto, 2002: 47). La entonces llamada “cuestión social” se convirtió en una de las preocupaciones de amplios sectores del catolicismo argentino destinada a perdurar. Para hacer frente a aquella cuestión social este catolicismo se valió de un vasto dispositivo institucional que, acorde con su visión integral del mundo, buscó llegar a diversos espacios sociales y funcionar como “dador de argentinidad”, homogeneizando la diversidad existente (cfr. Mallimaci, 1992).

\* Dra. en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Docente de la Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

No obstante esta realidad histórica, el imperativo del *cambio* que trajo consigo el triunfo de la Revolución Cubana en América Latina sentó las condiciones para la convergencia de diversos actores sociales en torno a un “imaginario de ruptura”. En la región, la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, realizada en 1968, dio líneas para sentar posiciones críticas y emprender el proceso de transformación en las iglesias latinoamericanas. Pero al poco tiempo, el consenso estalló en una polarización entre quienes promovían un cambio radical y aquellos otros que se contentaban con una modernización interna y una reforma gradual en las relaciones entre la iglesia y la sociedad (Levine, 1996: 85). Aún a pesar de estas tensiones, la coyuntura pasó a la historia como un momento de quiebre para el catolicismo latinoamericano. Este imaginario se tradujo en la cristalización de una representación todavía hoy extendida: la idea de que el catolicismo posconciliar latinoamericano “optó por los pobres” y se volcó de lleno a los sectores populares. En la escena local, la punta de lanza de esta ruptura con un viejo *modus vivendi*, de reproducción social entre los círculos de elites, habría sido el surgimiento de un novedoso movimiento sacerdotal, como fue el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM, 1968-1974) (cfr. Pérez Esquivel, 1992).

En realidad, tiene lugar un proceso de *politicación* de esa vieja “cuestión social”, a partir de la cual “el pobre” deja de ser considerado como un objeto de caridad y asistencia para convertirse en sujeto de transformación social (Löwy, 1999: 50). En estos años cobró forma una corriente intelectual original en la región, conocida como la teología de liberación. Lejos de conformar un movimiento social, este conjunto de producciones intelectuales recuperó diversas experiencias previas y contemporáneas de militantes cristianos de base que buscaban el cambio social y les dio un marco de sentido y legitimidad *a posteriori* (cfr. Chaouch, 2007)<sup>1</sup>. Esta formulación teológica sistematizó conjuntamente una teoría y un conjunto de normas para la acción en torno a los tópicos de pobreza y pobres. Las explicaciones de la pobreza, partiendo de una definición “estructural”, se poblaron de conceptos provenientes de las ciencias sociales como “clase”, “conflicto” y “explotación”<sup>2</sup>. Lo que cambió no fue el compromiso con los

---

1 El proceso de politicación que transformó la presencia del catolicismo latinoamericano en el “mundo de los pobres” ha sido ampliamente trabajada. En clave comparada, pueden consultarse: Dodson (1979); Lernoux (1980, 1982); Neuhauser (1989); Levine (1996); Klaiber (1997); Drogus y Stewart-Gambino (2005); Patterson (2005); entre otros.

2 En otros contextos nacionales de la región este proceso de politicación de la cuestión social en el mundo católico se tradujo en términos de “lucha de clases”, haciéndose eco de los fluidos intercambios con la tradición marxista. En la Argentina, en cambio, el

pobres, impulsado por los católicos latinoamericanos desde comienzos de siglo a partir de programas asistenciales o de reformas agrarias o políticas, sino el modo en que se explicaba la pobreza y el papel que se promovía para los pobres en la iglesia, la sociedad y la política (Levine, 1996: 91 y 94). Desde esta perspectiva, los pobres, devenidos ahora en sujetos de la transformación social y política, tienen un capital propio: una percepción privilegiada de la realidad a partir de su misma situación de pobreza. La desposesión de bienes materiales es leída como una “falta de compromiso con los bienes materiales” y transformada en un capital simbólico.

En este decurso, diversos sectores del catolicismo argentino emprendieron un proceso de toma de opciones orientadas hacia ese “mundo de los pobres” que los convirtió en objeto de vigilancia y represión estatal durante la última dictadura militar.

En este marco, este trabajo está dedicado a explorar cuáles fueron las modalidades de vigilancia y represión que experimentaron los diversos catolicismos presentes en el mundo de los pobres, qué significados y sentidos se construyeron en torno a la situación represiva y de qué manera estas víctimas se convirtieron en modelo para la acción de nuevas generaciones que, identificadas con aquellas experiencias, buscan dotar de sentido a viejos y nuevos emprendimientos entre los sectores populares.

Solidariamente con ese “imaginario de ruptura” señalado más arriba, persiste la idea de que el MSTM se convirtió en el blanco privilegiado de la represión estatal durante el régimen militar. Es por ello que dedicaremos buena parte de nuestro desarrollo argumental específicamente a discutir esta homologación instalada tanto en el imaginario social como en la literatura académica del fenómeno. El análisis busca poner en evidencia diversos puntos de contacto entre distintos sectores del catolicismo presentes en el mundo de los pobres que experimentaron en primera persona o en su entorno próximo la vigilancia y el accionar represivo en aquellos años trágicos de la historia argentina.

## **I- IMÁGENES DE RUPTURA Y FILIACIONES SIMBÓLICAS EN TORNO AL MSTM**

La homologación entre MSTM y “progresismo” dentro del catolicismo se convirtió en un lugar común no sólo para los actores del propio mundo católico, sino que funcionó como argumento entre los análisis periodísticos, sociológicos e históricos que se dedicaron al período.

---

arraigado influjo del peronismo condujo a poner en el centro de la cuestión la noción de “pueblo” como sujeto de la interpelación. Cfr. Tamayo Acosta (1989).

Seisdedos (1999) sitúa al asesinato del sacerdote Carlos Mugica como punto de inicio de historia de la represión a los cuadros del MSTM. En el mismo sentido, Pérez Esquivel define al movimiento sacerdotal como “la expresión organizada más relevante de los cristianos progresistas” (1992: 400), que bajo la dictadura militar, “sufre la derrota del movimiento popular”, “dando muchos mártires a la Iglesia” (1992: 423). Por último, Martín Obregón (2006) busca explicar la continuidad entre represión estatal y disciplinamiento institucional, acudiendo a un argumento semejante. Obregón sostiene que la política de encauzamiento de los “jefes de la Iglesia” se dirigió especialmente hacia aquellos sectores que hacían una interpretación “progresista” de los textos sagrados, tal como era el caso del MSTM. Según su perspectiva, con el golpe de Estado se acentuó la tendencia de los militares de vincular a estos grupos con el marxismo y la “subversión” (Obregón, 2006: 140-141).

Esta homologación no solo funcionó como una construcción analítica de aquellos especialistas interesados en el fenómeno, sino que cobró sentido entre los actores de la época. La expresión “tercermundismo” traspasó los límites del MSTM para dar sentido a una corriente social, por definición poco cristalizada y más vasta, que agrupó a diversas expresiones del asociacionismo clerical contestatario de los años sesenta y setenta (cfr. Martín, 1992: 11). En definitiva, se convirtió en un sello identitario, eficaz para demarcar fronteras simbólicas dentro del mundo más amplio del catolicismo. Esto fue posible, en parte, por el carácter *movimientista* que definió en la práctica al MSTM como una organización flexible, carente de mecanismos de afiliación institucionalizados, articulada en reuniones locales, cada cual con modalidades propias de participación, que esporádicamente convergían en encuentros nacionales<sup>3</sup>. Estas circunstancias hicieron difícil una delimitación precisa de sus miembros y facilitaron, en cambio, adhesiones espontáneas de un círculo más amplio que no necesariamente participaba de sus encuentros, declaraciones y acciones<sup>4</sup>. Con

---

3 La estructura mínima de la organización supuso el nombramiento de algunas individualidades que cobraron mayor visibilidad al ser designados representantes del secretariado nacional y de los espacios zonales (que, a veces, agrupaban varias diócesis). Para ilustrar el caso, en el primer encuentro nacional de mayo de 1968 fueron nombrados los sacerdotes Rodolfo Ricciardelli, Hector Botán y Jorge Vernazza, como responsables del secretariado; y por como delegados zonales, Miguel Ramondetti (por el Noroeste), Nagib J. Nasser (por Córdoba) Pedro González (por Buenos Aires y alrededores) José María Serra (por Santa Fe y Entre Ríos) Miguel Beratz (por provincia de Buenos Aires y zona sur).

4 Las bases más amplias que conformaron el MSTM, en la práctica, se identificaron con aquellos que integraban la nómina de adhesión de sacerdotes al *Mensaje de los 18*

el transcurso del tiempo, el prestigio ganado por el MSTM entre ciertos sectores del catolicismo alentó las filiaciones simbólicas. Muchos actores de la época rehacen su pertenencia al movimiento sacerdotal a partir de sus elaboraciones de memoria: el hecho de haber estado en alguna reunión, participado de algún acto, o incluso, simplemente haberse sentido identificado con sus declaraciones y/o acciones, basta para marcar esa pertenencia. No importa demasiado si efectivamente *estuvieron o no allí*; es significativa, en cambio, la fuerza simbólica que se condensó en torno al MSTM.

## II- CONTENIDOS IDEOLÓGICOS Y PRÁCTICAS COMPARTIDAS EN TORNO AL MUNDO DE LOS POBRES

En los años sesenta y setenta el mundo de los pobres fue un escenario propicio para la convergencia de actores disímiles que, a pesar ello, apelaron a contenidos ideológicos semejantes para legitimar sus opciones y trazaron derroteros comunes a partir de sus cursos de acción.

Las referencias a la encíclica *Populorum Progressio* (1967), al Concilio Vaticano II (1962-1965) –especialmente *Gaudium et Spes*–, a la II Conferencia de los Episcopados Latinoamericanos en Medellín (1968) y al Documento de San Miguel de la Conferencia Episcopal Argentina (1969) conforman un repertorio de referencias de autoridad recurrentes en las declaraciones del MSTM y eficaces para reinventar la tradición y legitimar los nuevos acentos que adquirió entonces la “cuestión social”. A modo ilustrativo, citamos un fragmento de una declaración del sacerdote Carlos Mugica, reconocido integrante del movimiento sacerdotal:

Sin duda, que a nivel cristiano fue decisiva en este punto la toma de posición del Magisterio de la Iglesia, y sobre todo, de Pablo VI. En la constitución pastoral *Gaudium et spes*, el Concilio exhorta a los cristianos a comprometerse en la creación de una sociedad nueva y a ampliar

---

*Obispos del Tercer Mundo*. El listado consta de unas 270 firmas y puede encontrarse tanto en la compilación de documentos elaborada por Domingo Bresci (1994) como en el primer número del órgano de difusión del MSTM, el boletín *Enlace*, órgano de difusión del movimiento. Según la carta redactada por el sacerdote Miguel Ramondetti, convocando al encuentro de responsables zonales, fechada el 8 de abril de 1968, para entonces, habría ascendido a 320 firmantes, todos los cuales fueron convocados a vincularse al MSTM. Otro índice de identificación de sus miembros puede establecerse a partir de las firmas a los documentos y/o a las notas publicadas en el *Enlace*. Sin embargo, en la mayoría de los documentos las firmas se reducen a los representantes nacionales y, excepcionalmente, a los referentes regionales. Son en cambio, más frecuentes, las firmas a comunicados regionales. A pesar del desarrollo del movimiento en el tiempo, en ningún momento se institucionaliza un listado completo de sus integrantes.

el campo de compromiso solidario al mundo entero. La encíclica *Populorum progressio* precisa más el campo de atención y de acción. Es la carta fundamental del Tercer Mundo desde la perspectiva católica. No basta ya luchar para que desaparezcan los individuos ricos y pobres, sino que se trata de acabar con los países ricos y los países pobres. No se trata de que los pueblos ricos ayuden a los pueblos pobres, sino de que los pobres dejen de ser pobres (Carlos Mugica, 1971; citado en Vernazza, 1996: 95).

Ahora bien, la referencia a este corpus documental como mecanismo de legitimación es compartida por otros actores ajenos al MSTM. El consejo que nucleaba a las congregaciones religiosas femeninas en el país, en su informe correspondiente a marzo de 1974, recurre a las mismas citas de autoridad para fundamentar una práctica ya extendida entre las religiosas: la inserción en el mundo de los pobres.

En el país existen, aproximadamente 11.800 religiosas. Están distribuidas, principalmente en los centros urbanos. A partir del Concilio se observa un movimiento de redistribución orientado hacia el interior y hacia los barrios de las ciudades y las villas de emergencia. El origen de este movimiento de encuentra en las resoluciones de muchos Capítulos especiales, que fieles al Vaticano II, Medellín y San Miguel, han tenido como consecuencia concreta, la implantación de nuevas comunidades, provenientes de otras más grandes que se han dividido o del cierre de algunas obras, especialmente colegios (“Informe de la Conferencia Argentina de Religiosas”, 1974; citado en Quiñones, 1999: 166).

La apelación común a este corpus documental, antes que definir un programa ideológico, funcionó como acervo para la legitimación de una opción práctica: la presencia en el mundo de los pobres. Así, será posible la convergencia de actores que traen consigo carreras ideológicas de lo más variadas. Algunos fueron jóvenes admiradores del Eje, durante la Segunda Guerra Mundial; otros se reconocen discípulos de los sacerdotes Leonardo Castellani y Julio Meinvielle, admiradores y propugnadores del modelo corporativista del fascismo italiano durante los años treinta; una buena parte –sino la gran mayoría– proviene de familias decididamente antiperonistas; los hay también de aquellos que se iniciaron en torno a los Cursillos de Cristiandad, conocidos círculos de corte militarista y católico, semillero de cuadros de la dictadura militar del general Onganía. Estas marcas de origen no fueron obstáculo para el desarrollo de derroteros semejantes entre aquellos actores de la época que definieron su identidad religiosa a partir del trabajo entre los sectores populares.

El “mundo de los pobres” admitió un vasto repertorio de opciones prácticas. Los caminos a seguir cubrieron un amplio arco de posibili-

dades, uno de cuyos extremos era cierto tipo de *destinatarios* (los jóvenes, los indígenas, los obreros, los trabajadores rurales, entre otros) y el otro era un tipo de *lugar social* (el barrio marginal, la villa, la comunidad, la fábrica, la cooperativa rural). En el límite, algunos pocos consideraron que la liberación de los pobres exigía el camino de la lucha armada. A modo de ejemplos, podemos mencionar al sacerdote José Czerepack, dedicado activamente a la organización de los trabajadores rurales; al igual que las religiosas Alice Domon e Yvonne Pierron. Otros, como Miguel Ramondetti y Francisco “Paco” Huidobro fueron conocidos “curas obreros”. Una variante de esta experiencia fue, por ejemplo, el caso del sacerdote Mauricio Silva, quien optó por el trabajo como barrendero municipal y se volcó de lleno a la organización sindical de sus compañeros. Carlos Bustos, Orlando Yorio, Francisco Jalics, entre otros, optaron por el trabajo sacerdotal en las villas de emergencia. El sacerdote Omar Dinelli, como otros tantos, se dedicó al trabajo con los jóvenes en distintos pueblos del interior del país. Por último, las religiosas Guillermina Hagen, María Bazán se volcaron de lleno al trabajo en las comunidades indígenas. Fue habitual, el pasaje y la circulación por diversos espacios sociales. En este sentido, el caso de Alice Domon es un buen ejemplo. A lo largo de su trayectoria pasa por distintas experiencias: la villa de Lugano, la cooperativa rural de Corrientes, los espacios de contención a familiares de desaparecidos en Buenos Aires –primero, en el Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos y, luego, en la iglesia Santa Cruz. Todos estos espacios y sus destinatarios configuran distintas modalidades de concebir la presencia en el mundo de los pobres.

### III- SIGNIFICADOS DE LA “CONDICIÓN SUBVERSIVA”

Las figuras retóricas de “enemigo interno” y “subversivo” fueron construcciones imaginarias alentadas desde el discurso publicitario del régimen militar, cuya singularidad fue la tendencia a ser definidas vagamente, desdibujando las fronteras sociales de las identidades políticas, sindicales, sociales, culturales y religiosas y resguardando la lógica operativa seguida por los agentes de la represión. Sin embargo, el accionar represivo, antes que en la búsqueda del publicitado “virus de la subversión”, se valió de criterios precisos y definidos –aunque siempre sujetos a un margen de arbitrariedad– para poner en marcha la ingeniería represiva. En el mundo católico, el tópico de “tercermundismo” funcionó como categoría englobante para justificar la vigilancia y encasillar dentro del catálogo de la “subversión” a todo aquel sacerdote, religioso/a, -incluso obispo- considerado heterodoxo. Durante el período comprendido entre 1968 y 1974 la etiqueta de “Sacerdotes para el Tercer Mundo” rotuló las fojas de espionaje entre las

filas del catolicismo, archivadas en la Dirección de Inteligencia de la Policía Bonaerense (DIPBA)<sup>5</sup>. Sin embargo, a la hora de poner en marcha la maquinaria represiva y traspasar el umbral de la vigilancia, ni la pertenencia al MSTM, ni la condición de “tercermundista” bastaban. Los documentos de inteligencia ponen en evidencia la existencia de criterios mucho más precisos y restrictivos a la hora de evaluar los criterios para la acción represiva. Respecto los sacerdotes pertenecientes al MSTM que integraron la nómina correspondiente a la jurisdicción de la DIPBA, los agentes de inteligencia concluyeron que en varias oportunidades que no se trataba más que de una

[...] expresión de deseos en virtud de que hasta el momento no han adoptado actitudes positivas que indiquen su actitud de romper con la estructura clásica de dicha organización clerical y volcarse de lleno a los sectores populares (Archivo DIPBA, Legajo de Referencia N° 15.281, “Sacerdotes del Tercer Mundo”, Tomo I, folios 1-59, Folio N° [11]).

De este modo, es la presencia entre los “sectores populares” y no la condición de “tercermundista” el criterio práctico para definir la “condición subversiva” en esta población. Desde la perspectiva de los agentes de la represión,

[...] sus prédicas no tienen un contenido revolucionario tal como se manifiestan en otros lugares del país y América, sino que están ceñidas a las usuales prácticas cristianas pero modernizadas por los conceptos vertidos en las últimas encíclicas papales (Archivo DIPBA, Loc. Cit. (a), Folio N° [11]).

---

5 El 30 de abril de 1998, por Resolución N° 9 del Ministerio de Seguridad y Justicia de la Provincia de Buenos Aires se disolvió la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA, en la última de sus denominaciones). Organismos de defensa de los Derechos Humanos solicitaron enfáticamente la separación del Archivo de las fuerzas policiales, la protección y salvaguarda de la información y el acceso a la misma. Ese año la Justicia impuso un recurso de “no innovar” para proteger el Archivo. El edificio donde funcionaba la DIPBA y el archivo fueron cedidos mediante la Ley provincial N° 12.642 del año 2000 a la Comisión Provincial por la Memoria. La Comisión Provincial por la Memoria es un organismo público no gubernamental, autónomo y autárquico creado por Ley 12.483 de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires el 13 de agosto de 2000. Está presidida por Adolfo Pérez Esquivel (Premio Nobel de la Paz) y el Fiscal Hugo Cañón. El archivo de la DIPBA es el único archivo de espía político-ideológica abierto al público en el país desde octubre del año 2003. Vale una aclaración: por el carácter coordinado de los servicios de inteligencia, en el Archivo de la DIPBA se encuentran documentos de otros servicios de inteligencia, lo que trasciende tanto la inteligencia policial cuanto la territorialidad de la provincia de Buenos Aires.



De acuerdo a estas evaluaciones, los agentes de la represión lejos de percibir un contenido ideológico definido y amenazante, tienden a subestimarlos y subrayar el corto horizonte de sus prácticas. Los documentos de la DIPBA expresan un fuerte escepticismo respecto de las pretensiones de los actores. En efecto, definen el “campo social”, como el campo de acción predilecto del MSTM pero enfatizan la incapacidad del movimiento para hacerse eco de sus aspiraciones:

Estos curas han tratado de soliviantar a los moradores de las villas, pero hasta ahora han fracasado en sus propósitos de crear convulsión o intranquilidad ya que contra sus intentos han conspirado el hábito, o la ignorancia, o la indolencia, o la idiosincrasia de quienes tratan de reivindicar, debido a que los mismos no sienten el infortunio que los demás se empeñan en adjudicarles (Archivo DIPBA, Legajo de Referencia N° 15.281, “Sacerdotes del Tercer Mundo”, Tomo III, folios 63-81, Folio N° [73]).

Sentencian el mismo fracaso rotundo con respecto a sus acciones para lograr influencias sobre el peronismo o sectores del mismo, identificado con las causas-populares:

Es conveniente destacar que tanto las estructuras directivas del peronismo político como las del peronismo gremial, están integradas por hombres que vivieron los sucesos de 1955 y que tienen muy presente la gravitación casi decisiva que tuvo la Iglesia Católica en la caída del régimen (Archivo DIPBA, Loc. Cit. (b), Folio N° [74]).

Son estos “magros resultados” obtenidos en el “campo social” y en la búsqueda de alianzas políticas con el peronismo los que *salvan* al “tercermundismo” de la “condición subversiva” que implica “volcarse de lleno a los sectores populares”. Para los agentes de la DIPBA esto ha determinado que el movimiento se reoriente hacia los sectores estudiantiles sensibles a su “prédica”.

En contraste, el período inaugurado por la última dictadura militar pone de manifiesto el proceso de refinamiento de las categorías llevado adelante por los agentes de inteligencia. En efecto, nos encontramos aquí con la confección de legajos correspondientes a instituciones específicas: congregaciones, colegios, asociaciones de diverso tipo. Este refinamiento supuso a su vez la demarcación de una pauta de sentido: a la hora de clausurar una definición que justificase “estar en la mira”, la adjetivación “tercermundista” no era más que un indicador dentro de una cadena de adjetivaciones más sofisticada. Esto no quiere decir que el MSTM no haya sido objeto de una escrupulosa y constante vigilancia como lo documentan las 2.593 fojas desclasifi-

cadás, compiladas bajo la etiqueta “MSTM”, del archivo de la DIPBA, copiadas durante el período 1968-1975. *Sin embargo, esto no se tradujo en una práctica represiva para el conjunto. Se trata de un grupo más –que no es la mayoría– dentro del universo más amplio de sacerdotes, religiosos, religiosas y obispos que sufrieron la represión estatal que supera el centenar de casos.*

Para definir la “condición subversiva”, se impuso entonces un proceso de inflación semántica que incluía desde la imputación de pautas morales reprochables hasta el contacto directo con organizaciones armadas.

En este esquema, en 1977, los funcionarios de la DIPBA llevan a cabo un trabajo específicamente dedicado a detallar la nómina y los antecedentes de los sacerdotes enrolados en la corriente “tercermundista”<sup>6</sup>. Allí, en diversos casos, a diferencia de los documentos que hemos presentado hasta aquí, los agentes de la DIPBA establecen categóricamente la vinculación entre los clérigos y las organizaciones armadas. Encontramos, por ejemplo:

XXXXX: [...] Es designado párroco de la Iglesia Ntra. Sra. de Luján en la ciudad de Batán. Se lo sindicó de ideología comunista-Tercermundista y de haber mantenido reuniones con elementos considerados integrantes de organizaciones subversivas. En numerosas oportunidades ha facilitado la casa parroquial para que en ella efectuaran reuniones elementos comunistas y de la OPM [Organización Paramilitar] Montoneros y del E.R.P. [Ejército Revolucionario del Pueblo] En la localidad de Batán sus inclinaciones políticas son muy conocidas. Cabe agregar que Batán se encuentra en su mayoría habitada por habitantes chilenos (Archivo DIPBA, Legajo N° 1.672, “Entidades Religiosas. Varios. Trabajo sobre Obispos (Ideología), Sacerdotes del Tercer Mundo (Antecedentes), Instituciones parroquiales y colegios religiosos” Folio N° [23] 201, 1977).

En general, la etiqueta tercermundista basta para clasificarlos preventivamente y ponerlos bajo sospecha, pero para ingresar al catálogo de la “subversión” hace falta algún complemento como en el ejemplo citado:

---

comunista-tercermundista + organizaciones subversivas + elementos comunistas +  
OPM Montoneros + E.R.P. + ciudadanos chilenos

---

<sup>6</sup> Vale la pena reiterar que el MSTM en cuanto tal se ha desmembrado en 1974. No obstante ello, los agentes de inteligencia siguen fichando como si el funcionamiento de la organización siguiera vigente.

A su vez, este proceso de sofisticación argumentativa, permite reponer algunos sentidos que dan contenido a aquello de “volcarse de lleno a los sectores populares”, que en el período previo funcionaba como una fórmula vacía:

Desde esa época y hasta marzo de 1976, en ese colegio la asignatura E.R.S.A. (Estudio de la Realidad Social Argentina) estaba a cargo de los frailes mencionados y especialmente de la religiosa XXXXX autora de una publicación denominada ‘Por un Mundo Mejor’ que preconiza la línea comunista del brasilero PABLO FREIRE.

La misma entre sus facetas imponía el tuteo entre profesores y alumnos, dándose un sentido de liberación general tomando la materialidad de las cosas por encima de sus valores espirituales y morales [...]. La indisciplina era cosa evidente, como fumar, vestir ropas inadecuadas para las niñas, prodigarse besos y caricias a la vista entre alumnos y alumnas. El lenguaje utilizado entre quienes tenían que enseñar y aprender era crudo, desvirtuando el principio de autoridad y el respeto con el consiguiente deterioro de la moral. Se señala como episodios elocuentes, la mención del Padre XXXXX quien al referirse al mal funcionamiento de una fábrica dijo ‘si no camina hay que ponerle una bomba’” (Archivo DIPBA, Legajo N° 3.121, “‘Por un Mundo Mejor’ –XXXXX –XXXXX – San Francisco de Asís. Asunto: Orden de los Capuchinos” Folio N° 20, 1977).

La argumentación puesta en juego incluye en un mismo plano el sustrato comunista que subyace al estudio de la “realidad social”, la inmoralidad, la indisciplina y la violencia política. A su vez, se desliza una apreciación que se convierte en un lugar común a la hora de justificar la represión entre esta población: el privilegio de “la materialidad” por sobre los “valores espirituales”. La agregación de los términos produce un efecto de enlazamiento teleológico de los tópicos, en donde la inmoralidad y la indisciplina, asociadas a una concepción “materialista” de las cosas, conducen a la violencia política.

En esta clave, el testimonio del sacerdote jesuita, Orlando Yorio, ante la Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas, expresa esta misma condena teológica por parte de los agentes de la represión, durante su cautiverio entre mayo y octubre de 1976:

[...] usted es un cura idealista, un místico diría yo, un cura piola, solamente tiene un error que es haber interpretado demasiado *materialmente* la doctrina de Cristo (Orlando Yorio; citado en AA.VV. 1984: 349; énfasis propio).

El secuestro del sacerdote jesuita, Orlando Yorio, junto a su colega, Francisco Jalics se produce en el marco de su trabajo e inserción en

la Villa 21, ubicada en el Bajo Flores, de la Ciudad de Buenos Aires. El secuestro de los sacerdotes forma parte de un operativo más vasto llevado a cabo entre el 14 y el 23 de mayo, que incluyó al grupo de jóvenes que trabajaba con ellos<sup>7</sup>.

El vínculo con la juventud sensibilizada con el mundo de los pobres se convierte en otro criterio práctico para clausurar la condición “subversiva”<sup>8</sup>. Este indicador ya estaba clara y abiertamente señalado en los documentos de inteligencia en el período 1968-1975,

Los magros resultados obtenidos en el campo social han determinado aparentemente que el movimiento oriente sus intentos de captación y perturbación hacia el campo estudiantil. Los medios empleados por un lado son directos ya que la captación y “concientización” (adoctrinamiento), corre por cuenta de sacerdotes del movimiento que ejercen funciones docentes en la Universidad del Salvador, en la Universidad Católica (Facultades de Sociología especialmente) y en institutos de enseñanza media [...] son blanco del interés de los ‘tercermundistas’, especialmente aquellos más ganados por la preocupación de solucionar problemas sociales (Archivo DIPBA, Loc. Cit. (b), Folio N° 74).

Esta formulación genérica que justifica la vigilancia sobre esta articulación entre clérigos y jóvenes universitarios y secundarios, adquiere un contenido concreto y definido en el período siguiente:

INSTITUTO DEL PROFESORADO JUAN XXIII: Ubicado en la calle Vieytes 286 de Bahía Blanca; posee 60 profesores y 532 alumnos. Dirigido por la Orden Salesiana. Orientación del profesorado: infiltración izquierdista moderada (Archivo DIPBA, Legajo N° 1.672, Entidades Religiosas. Varios. Trabajo sobre Obispos (Ideología), Sacerdotes del Tercer Mundo (Antecedentes), Instituciones parroquiales y colegios religiosos, Folio N° [35] 214, 1977).

Para esa época, esta comunidad salesiana había sido objeto del operativo represivo llevado adelante el 21 de marzo de 1975 que concluyó con el asesinato del vicerrector del Instituto Juan XXII, el sacerdote Carlos Dorniak y desencadenó el exilio del entonces rector, el sacer-

---

7 El 14 de mayo fueron detenidos Horacio Pérez Weiss y Beatriz Carbonell Pérez Weiss, César Amadeo Lugones y María Marta Vázquez Ocampo de Lugones, María Ester Lorusso Lammler, Mónica Mignone y Mónica Quintero. Entre los catequistas secuestrados el 23 junto a Jalics y Yorio, se encontraban Elena Funes de Pierola, Olga Villar y Silvia Guiar (cfr. Mignone; citado en AA.VV. 1985).

8 Acerca de la importancia de este nexo entre clérigos y jóvenes en torno al mundo de los pobres, como camino de iniciación de cuadros juveniles que, luego, pasaron a integrar organizaciones armadas, puede verse Donatello y Catoggio (2010).

dote Benito Santecchia, largamente espiado por los servicios de inteligencia de la policía bonaerense.

#### **IV- ELABORACIÓN DE SENTIDOS FRENTE A LA SITUACIÓN REPRESIVA**

Con la inauguración de la década del setenta empiezan a sucederse, con más frecuencia, distintos acontecimientos represivos entre las filas del clero. Entre los casos de mayor repercusión, una modalidad recurrente es la de las detenciones a sacerdotes acusados por su vinculación a “la subversión”. Entre este tipo, encontramos, por ejemplo, la detención del sacerdote Alberto Carbone el 8 de julio de 1970, acusado por “delito de encubrimiento” en conexión con el secuestro del general Pedro E. Aramburu; el aprisionamiento de los sacerdotes Hernán Benítez y Carlos Mugica el 14 de septiembre de 1970, culpados de “apología al crimen”, a causa de sus “expresiones de elogio” pronunciadas en el funeral de los dirigentes de la organización armada Montoneros, Fernando Abal Medina y Carlos Gustavo Ramus; el encarcelamiento en marzo de 1972 del sacerdote Rafael Yacuzzi, párroco de la diócesis de Santa Fe, acusado de “implicancias en actividades extremistas”; la detención conjunta de los sacerdotes de la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe, Rubén Dri, Juan Carlos Arroyo, José María Ferrari y Néstor García y el ex párroco Santiago Mac Guire, encarcelados en agosto de 1972. Por último, los casos de los sacerdotes Antonio Gill y Enri Praolini, detenidos en la provincia de La Rioja, el 27 agosto de 1972, junto con Carlos Illanes, militante de la Juventud Peronista, bajo supuesto descubrimiento de “material subversivo”.

El común denominador de estos casos es la publicidad que adquieren en la opinión pública, así como la articulación pública de adhesiones de sus colegas e intervenciones de autoridades eclesiales que efectivamente gestionan públicamente la liberación de sus cuadros ante las autoridades militares. A su vez, son casos que comparten discursivamente una exaltación religiosa de la condición de “reprimido”. En este mismo movimiento, por una parte, hay un rechazo manifiesto a los privilegios que se desprenden de la mera condición institucional, de ser sacerdote; y, por otra, una demanda tácita de reconocimiento de una cualidad excepcional, que se gana para sí a partir de la propia experiencia de sacerdote-reprimido. En varios de estos casos, los protagonistas incorporan la experiencia represiva como un marcador identitario del compromiso con el mundo de los pobres:

Le faltaba a mi vida la experiencia del calabozo. Aunque breve y llena de atenciones ya la tengo; es otro lazo más de unión con los que

luchan y sufren por un mundo más justo y fraternal (Declaración del sacerdote Hernán Benítez; citado en “Mugica y Benítez en Libertad” en *Crónica*, 22 de julio de 1970, p. 4).

Desde este escuadrón de la Gendarmería Nacional, donde me encuentro privado de mi libertad, me uno espiritualmente a ustedes en el acto combativo que realizan para conmemorar la fecha del renunciamento de Evita, abanderada de los humildes y jefa espiritual de la Nación [...]. Les agradezco enormemente el recuerdo que ustedes tienen de mí. Por mi parte, les aseguro que no aflojaré en mi lucha como sacerdote tercermundista y militante peronista; y como tal estaré siempre al lado de los pobres pues en ellos está Dios [...]. Compañeros y compañeras no arriemos las banderas de justicia social, soberanía política e independencia económica por las que murió Evita (Declaración epistolar del sacerdote Rubén Dri, “Rubén Dri desde la cárcel” en *Enlace*, N° 18: 12-13, septiembre-octubre de 1971).

En buena medida la notoriedad y visibilidad pública ganada por estos sacerdotes, en su mayoría integrantes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo se corresponde una pauta represiva: las detenciones a disposición del Poder Ejecutivo Nacional. Iniciada en el período previo, esta pauta seguirá siendo dominante durante la última dictadura militar. Entre los 22 casos de sacerdotes –ex MSTM– víctimas de la represión estatal: 3 son asesinados, 2 están desaparecidos y 17 pasan por períodos de detención a disposición del Poder Ejecutivo Nacional y luego son liberados. De estos últimos, 2 son expulsados del país y 8 se exilian en el exterior<sup>9</sup>. Este hallazgo nos permite imputar una racionalidad a las distintas modalidades de la represión estatal. En efecto, hay solo dos desaparecidos en este grupo. Uno de ellos es Jorge Adur, sacerdote asuncionista que se identifica públicamente como capellán de la organización Montoneros, vuelve a la Argentina luego de haberse exiliado, en el marco de la contraofensiva organizada por Montoneros y es desaparecido en 1980. A esta altura, su participación pasada en el MSTM era anecdótica y estaba totalmente opacada

---

9 Los 22 casos, ocurridos durante el período 1974 -1983, reúnen a los sacerdotes: Carlos F. Mugica, Gabriel Longueville y Héctor J. Ferreirós (asesinados); Raúl Troncoso, Omar Dinelli, Jorge Torres, Esteban Inestal, Francisco Canobel, Francisco D’Alteroch, Elías Musse, Francisco J. Martín, Silvio Liuzzi, Bernardo Canal Feijoo, Aníbal Coerezza, Marciano Alba, Ángel Zaragoza. Humberto Mariani, Roberto Musante y Néstor García (detenidos); Francisco Jalics (detenido-desaparecido y, luego, liberado) y René Nieva y Jorge Adur (desaparecidos). Esta cifra resulta de la base de elaboración propia construida para nuestra tesis doctoral (cfr. Catoggio, 2010). El total difiere en poco de los datos construidos por Martín (1992). De acuerdo a sus estimaciones, de los 524 clérigos que conformaron el MSTM, 16 murieron a causa de la violencia política o están desaparecidos (Martín, 1992: 265).

por su adhesión pública a Montoneros. El otro caso es el René Nieva, sacerdote del movimiento, vinculado activamente al grupo de Tucumán<sup>10</sup>, quien deja su estado clerical y contrae matrimonio con una ex religiosa. En esa situación se encontraba cuando fue secuestrado de su domicilio, junto a su esposa, el 20 de marzo de 1976. De este modo, la desaparición no parece ser una modalidad conveniente para figuras de cierta notoriedad pública. En el extremo de este razonamiento, cuando la visibilidad se convierte en estandarte, como es el caso del sacerdote Carlos Múgica, icono del MSTM, la solución represiva es la muerte ejemplar: el asesinato público.

Su asesinato imprimió la fuerza del mandato a sus declaraciones públicas. Las crónicas del suceso reprodujeron desde entonces hasta el día de hoy en cada aniversario sus expresiones frente a la situación represiva:

Tampoco el padre Múgica imaginaría “el día y la hora” de su muerte, pero hacía tiempo que venía recibiendo amenazas y estaba preparado. Cabe recordar aquí la declaración que hiciera el 2 de julio de 1971, cuando estalló una bomba en la puerta de su casa, sin provocar víctimas afortunadamente: “Nada ni nadie me impedirá servir a Jesucristo y a su iglesia, luchando junto a los pobres por su liberación. Si el Señor me concede el privilegio, que no merezco de perder la vida en esta empresa, estoy a su disposición”. Poco menos de tres años después, el 11 de mayo de 1974, fue ametrallado al salir de decir misa en la parroquia de S. Francisco Solano, de Buenos Aires (Centro de Documentación, Centro de Investigación y Acción Social, N° 16: 2, 25 de mayo de 1974).

Aquí la exaltación de la condición de sacerdote-reprimido adquiere un claro y abierto sentido martiroológico. Ante su asesinato, la homilía pronunciada por el sacerdote Jorge Vernazza el 20 de mayo de 1974, en nombre del MSTM de Capital Federal, hacía suyo el mandato, “Sus amigos y hermanos queremos hoy renovar nuestro compromiso en esa línea y también nosotros, junto a Carlos, estar dispuestos”. (Jorge Vernazza; citado en Centro de Documentación, Centro de Investigación y Acción Social, N° 16: 14, 25 de mayo de 1974).

La visibilidad de este grupo contrasta con el carácter más anónimo de otro grupo más vasto entre las filas del catolicismo, que pasará a integrar la nómina de los desaparecidos del terrorismo de Estado. En términos típico-ideales, estos actores se caracterizan por el trazado de “trayectorias de ruptura”: abundan los pasajes institucionales, de una congregación a otra, del clero a una congregación y predomina

---

10 Para profundizar en el derrotero de este grupo puede verse el trabajo de Schkolnik (2009).

de igual modo una dinámica tipo *secta* de grupo “selecto” y de sociabilidad *intensa*, por sobre una la lógica de *Iglesia*, por definición menos rigurosa y masiva. Para ilustrar el caso podemos tomar como ejemplo a los sacerdotes de la congregación Fraternidad del Evangelio<sup>11</sup>, donde se concentran los casos de desaparecidos: Marcos Cirio, Nelio Rougier, Carlos Bustos, Pablo Gazarri, Mauricio Silva, Patrick Rice, entre otros. A su vez, estos casos resaltan por su ausencia deliberada entre los recortes de diarios, partes de inteligencia o siquiera pedidos de información que integran los documentos desclasificados de la DI-PBA, a los que tuvimos acceso.

Previendo la inminencia del horizonte represivo -sin buscarlo, pero sin eludirlo- también estos actores plasmaron distintos sentidos en torno a la situación represiva. A diferencia de los primeros, lo hicieron en diarios privados, en epístolas a colegas, en conversaciones íntimas. Tras su destino trágico, sus superiores y/o compañeros cercanos retomaron sus palabras y las sacaron a la luz:

---

11 Esta congregación tiene una historia breve, pero por demás intensa en la Argentina. En 1960 se inició la primera comunidad religiosa en el país, ubicada en Fortín Olmos, en la provincia de Santa Fe, en una zona conocida como el chaco santafesino. Arturo Paoli asumió como responsable de Fraternidad del Evangelio en la Argentina durante el convulsionado período 1969-1977. Durante los años setenta llegó a contar entre sus miembros con dieciséis consagrados (entre sacerdotes y religiosos) y a formar seis comunidades. La vida colectiva fue efímera: fuertemente castigados por la represión estatal, muchos de sus miembros debieron exilarse, muchos sufrieron períodos de detención y otros están desaparecidos. Como consecuencia de la trágica experiencia, en medio de la última dictadura, las autoridades de la congregación decidieron clausurar la vida institucional en el país y concentrarse en otros destinos ya existentes en la región. La dinámica de las comunidades religiosas ligadas a Fraternidad del Evangelio adquirió dos rasgos distintivos y originales dentro del contexto más amplio de renovación conciliar que protagonizó el clero argentino. El primero, fue la definición de “fraternidades amplias”. Esta innovación fusionaba las formas de vida típicas de las congregaciones religiosas, es decir, la vida en comunidad bajo un mismo techo compartido por clérigos del mismo sexo; con las experiencias de vida comunitaria, recientemente inauguradas, de las comunidades eclesiales de base, formadas por militantes, matrimonios y hasta familias que elegían compartir un mismo techo siguiendo una concepción comunitarista. De esta combinación, resultaron estas “fraternidades amplias” que consistían en pequeños grupos integrados por clérigos, militantes y matrimonios católicos, viviendo todos juntos en una casa común y compartiendo una serie de actividades conjuntas. El segundo rasgo innovador que caracterizó a esta congregación fue la política institucional de inserción de cada uno de sus cuadros en el mundo del trabajo y de compromiso con la organización de los sectores populares. La novedad aquí es la institucionalización de un proceso que, por lo general, resultaba de una negociación con los superiores de las congregaciones a partir de demandas, particulares o de conjunto, articuladas fundamentalmente por los cuadros jóvenes de la institución. Esto se tradujo en la formación de cooperativas en el mundo rural y en la formación y/o apoyo a sindicatos y/o comités de barrio en los centros urbanos.



Nosotros pensamos que se tiene que vivir el Evangelio en medio de los más pobres [...] Cristo vivió como un pobre y murió en la más extrema pobreza: hasta sus amigos más cercanos lo abandonaron (Carlos Armando Bustos, Carta a sus amigos en junio de 1972, desde la Villa “Ciudad Oculta” del barrio de Lugano, Ciudad de Buenos Aires. Sacerdote desaparecido el 8 de abril de 1977).

Como la autonomía de Carlos tenía el nombre de coherencia, no me admitió la huida. No quería ser como tantos curas que, habiendo impulsado y acompañado jóvenes en la lucha por el Reino, los abandonaban a la hora de la verdad, cuando la pasión y la cruz no son mística sino realidad. El “me quedo” de Carlitos fue para mí el broche de oro que define su martirio (sacerdote Jerónimo Bórminda, s/f; citado en “Y ustedes... ¿de qué lado están?”, folleto homenaje *Centro Martín Cunz*, 8 de abril de 2006).

Con el tiempo estas formas de dotar de sentido a la situación represiva se cristalizaron en torno a la figura del mártir, como modelo de rememoración y elaboración del pasado traumático (cfr. Catoggio y Mallimaci, 2008).

## **V- CONCLUSIONES: ESTANDARTES PARA NUEVAS GENERACIONES EN EL MUNDO DE LOS POBRES**

El mundo de los pobres sigue siendo un *locus* privilegiado para la acción de muchos obispos, sacerdotes, religiosos/as y seminaristas católicos. A su vez, “ayudar a los pobres” se ha convertido en una de las demandas ciudadanas de primer orden dirigidas hacia la Iglesia Católica (cfr. AA.VV., 2008).

Esto pone de manifiesto que la amplia legitimidad de la Iglesia Católica en materia de acción social trasciende las barreras de la sacristía y forma parte de un imaginario social vigente donde la institución sigue ocupando el lugar de garante del orden social.

Sin embargo, esta evidencia, lejos de unificar filas en el catolicismo, sigue siendo fuente de disputas. Hoy como ayer, entran en competencia diversos modos de *ser católico*, que conviven en el seno de la estructura eclesial. Por ejemplo, la política asistencial de Cáritas entra en tensión con la variada participación de los agentes religiosos en movimientos sociales, que durante los gobiernos kirchneristas acceden a la gestión de políticas sociales dirigidas a diversos sectores marginados. En estas disputas emergen diversas memorias presentes en el mundo católico. Para unos, sigue vigente la memoria de Mons. de Andrea, impulsor de la “gran colecta nacional” con que en 1919 se dio origen a una oficina de servicios sociales orientada a preservar a los obreros de la “tiranía de las sociedades revolucionarias”. El catolicismo se posicionaba así como garante del orden social. Hoy este

modelo es retomado por quienes conciben este modelo asistencialista como un freno a la “inseguridad social”. Otros funden la memoria de Eva Perón con la de los “mártires” del catolicismo que, apelando al modelo del “cristianismo primitivo”, conciben a los pobres como una fuerza histórica de transformación social.

En este contexto, generaciones más jóvenes de clérigos, sin ser protagonistas históricos durante los años sesenta y setenta, se sienten hoy identificados con aquella experiencia y recurren al acervo de memoria de los “mártires” para reelaborar sus propias trayectorias como linajes, reposicionándose en el lugar de herederos del estatuto ejemplar de las víctimas. La apelación a estos estandartes, integrados en un canon legítimo, reinventa la tradición autorizada dentro del mismo catolicismo y permite dar continuidad a viejas causas y sentido a otras nuevas: la resistencia al neoliberalismo, la defensa y organización de los villeros, la “lucha contra el *paco*”, la reivindicación de la deuda histórica con los “pueblos originarios”—entre otras—actualizan la vieja cuestión social y otorgan sentido identitario para los agentes religiosos presentes hoy en el mundo de los pobres. Al mismo tiempo, la presencia de estos actores en el mundo de los pobres, ayer como hoy, impulsa diversos procesos de empoderamiento entre los sectores populares que dejan de auto percibirse como “víctimas” de un modelo capitalista que los margina para agenciar procesos de reivindicación por sus derechos. En los años setenta, el esfuerzo ininterrumpido del equipo pastoral en villas de emergencia de la arquidiócesis de Buenos Aires supo resistir de manera cotidiana y prolongada frente a los operativos de erradicación. La confluencia a partir de 1980 entre miembros de la CGT de Brasil y el equipo de pastoral social del Episcopado, tanto en la emblemática movilización del 7 de noviembre de 1981 realizada en la iglesia de San Cayetano como en el apoyo a la Multipartidaria, capitalizaba viejas vinculaciones entre sindicalismo e iglesia y contribuía a dar vuelo propio al dirigente del sindicato cervecero, Saúl Ubaldini, que aparecía entonces como la figura capaz de unificar la oposición al régimen dictatorial. En la década del noventa, diversos clérigos se destacaron por su rol en la conformación de redes asociativas que llevaron a cabo tomas de tierras, por ejemplo en la Matanza, e impulsaron formas de protesta social, como en el emblemático MTD de Solano, dando lugar a la formación de cuadros del *piqueterismo* (cfr. Donatello, 2005). En los 2000, los llamados “curas villeros” crean redes para evitar que los jóvenes caigan o recaigan en el *paco* y desarrollan programas de reinserción social a través de escuelas de oficios y el retorno al secundario. Esta iniciativa tuvo un fuerte respaldo del Ministerio de Desarrollo Social, en el marco del Plan “Manos a la obra”.

Estas redes y grupos del catolicismo definieron una estrategia integral que, centrada en la “dignidad humana”, articuló la demanda de “aparición con vida de los desaparecidos” y la denuncia a la tortura con la defensa de los derechos sociales y comunitarios. Los derechos de los villeros, de los pobres, de los trabajadores y de los indígenas forman parte del repertorio de denuncias de los agentes del catolicismo que están vinculados, forman parte activa y/o se sienten sensibilizados por el trabajo emprendido desde los organismos de derechos humanos a partir de la denuncia de las violaciones a los derechos humanos perpetradas por el terrorismo de Estado. Esta temprana concepción integral de los derechos humanos, formulada en los años setenta, habilitará, más tarde, la inclusión de nuevas demandas bajo el paradigma humanitario, permitiendo tender un puente de continuidad entre las víctimas del terrorismo de Estado y las nuevas víctimas del neoliberalismo, posicionándolas en el mismo movimiento en el lugar de sujetos de derecho.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- AA.VV. 1984 *Nunca Más. Informe sobre desaparecidos en Argentina* (Buenos Aires: Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas / Eudeba).
- AA.VV. 2008 “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina” (Buenos Aires: FONCYT / CEIL-PIETTE-CONICET) en <<http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf>> acceso 1° de marzo de 2011.
- Bresci, Domingo (comp.) 1994 *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica* (Buenos Aires: Centro de Estudios Salesianos “San Juan Bosco” / Centro Nazaret / CEHILA).
- Catoggio, María Soledad 2010 *Contestatarios, Mártires y Herederos. Sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del catolicismo argentino en la dictadura y en la posdictadura* Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires.
- Catoggio, María Soledad y Mallimaci, Fortunato 2008 “El catolicismo argentino en la dictadura y la posdictadura. Redes y disputas” en *Puentes* (La Plata), Año 8, N° 23: 76-82.
- Chaouch, Malik Tahar 2007 “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica” en *Revista Mexicana de Sociología* (México) Vol. 69, N° 3: 427-456.
- Devoto, Fernando 2002 *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia* (Buenos Aires: Siglo XXI).

- Dodson, Michael 1979 "Cristian Left in Latin American Politics" en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* (Miami: University of Miami) Vol. 21, N° 1: 45-68.
- Donatello, Luis Miguel y Catoggio, María Soledad 2010 "Sociabilidades católicas y carreras militantes" en *Política y Violencia. Anuario Lucha Armada en la Argentina* (Buenos Aires: Ejercitar la memoria) pp. 148-155.
- Donatello, Luis Miguel 2005 "Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa" en *América Latina Hoy* (Salamanca: Universidad de Salamanca) Vol. 41: 77-97.
- Drogus, Carol Ann y Stewart-Gambino, Hanna 2005 *Activist faith. Grassroots Women in Democratic Brazil and Chile* (University Park: Penn State University Press).
- Klaiber, Jeffrey 1997 *Iglesia, Dictaduras y Democracia en América Latina* (Perú: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Lernoux, Penny 1980 "The Latin American Church" en *Latin American Research Review* (Pittsburgh: University of Pittsburgh) Vol. 15, N° 2: 201-211.
- Lernoux, Penny 1982 *Cry of the people: the struggle for human rights in Latin America. The Catholic Church in conflict with US Policy* (Nueva York: Penguin).
- Levine, Daniel H. 1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas / RIMAC / Centro de Estudios y Publicaciones).
- Löwy, Michael 1999 (1998) *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Mallimaci, Fortunato 1992 "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar" en AA.VV. *500 años de cristianismo en la Argentina* (Buenos Aires: CEHILA / Centro Nueva Tierra).
- Martín, José Pablo 1995 (1992) *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino* (Buenos Aires: Guadalupe).
- Neuhouser, Kevin 1989 "Radicalization of the Brazilian Catholic Church in Comparative Perspective" en *American Sociological Review* (Washington: American Sociological Association) Vol. 54, N° 2: 233-254.
- Obregón, Martín 2006 "Vigilar y Castigar: crisis y disciplinamiento en la Iglesia Argentina en los años setenta" en *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla) Vol. 63, N° 1: 131-153, enero-junio.

- Patterson, Eric 2005 "Religious activity and political participation" en *Latin American Politics and Society* (Miami: Universidad de Miami) Vol. 47, N° 1: 1-29.
- Pérez Esquivel, Leonardo 1992 "Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos" en AA.VV. *500 años de cristianismo en Argentina* (Buenos Aires: CEHILA / Centro Nueva Tierra).
- Quiñones, Ana 1999 "Del estado de perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en la Argentina (1954-1976)" Tesis de Teología, Buenos Aires, *mimeo*.
- Schkolnik, Iris 2009 "Los sacerdotes del Tercer Mundo en Tucumán. El ingenio de San Pablo, enero de 1968" presentada en las *XI Jornadas Interescuelas, Departamentos de Historia* (Tucumán) del 19 al 22 de septiembre.
- Seisdedos, Gabriel 1999 "Una historia del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo" en *Página 12* (Buenos Aires) 12 de septiembre de 1999.
- Tamayo Acosta, Juan José 1989 *Teología de la Liberación* (Navarra: Verbo Divino).
- Vernazza, Jorge 1996 *Padre Mugica. Una vida para el pueblo* (Buenos Aires: Lohlé-Lumen).