A 60 años del Concilio Vaticano II

Balances, aportes y desafíos

Sebastián Pattin y José Zanca
-compiladores-

CONICET
ISHIR

A 60 años del Concilio Vaticano II

Balances, aportes y desafíos

Sebastián Pattin y José Zanca
-compiladores-

A 60 años del Concilio Vaticano II : balances, aportes y desafíos / Sebastián Pattin ... [et al.] ; Compilación de Sebastián Pattin ; José Zanca. - 1a ed. - Rosario : ISHIR - Instituto de Investigaciones Socio Historicas Regionales del CONICET, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-91713-2-7

1. Historia de la Iglesia. 2. Concilio Vaticano II. I. Pattin, Sebastián II. Pattin, Sebastián, comp. III. Zanca, José, comp.

CDD 900

Primera edición 2026

© 2026 Investigaciones Socio-históricas Regionales, ISHIR (CONICET-UNR)
27 de Febrero 210 bis, (2000)
Rosario, Argentina

Maquetación de interiores y tapa: Guillermo Ferragutti
LAPRODI, ISHIR (CONICET-UNR)

ÍNDICE

A 60 años del Concilio Vaticano II: Una introducción
Sebastián Pattin y José Zanca 7

Repercusiones del Vaticano II en los planteos pastorales de la iglesia argentina post Medellín (1966-1973)
Iván Ariel Fresia 23

El Concilio Vaticano II y el rol de los intelectuales. Las tensiones de una eclesiología en crisis
José Zanca 47

Contra los "infiltrados" en la Iglesia. Reflexiones sobre núcleos laicales tradicionalistas ante las derivas del Concilio Vaticano II
Elena C. Scirica 79

La recepción del Concilio Vaticano II en Tucumán: conflictividad azucarera y compromiso sacerdotal
Diego Agustín Ledesma 103

La trayectoria del Movimiento Rural de la Acción Católica Argentina bajo el "espíritu" del Concilio Vaticano II: conformación, crisis y desarticulación
Cristian Eduardo Vázquez y María Florencia Contardo 131

La conflictividad sacerdotal en la recepción del Vaticano II en Argentina. El caso de las reuniones del clero en la Arquidiócesis de Buenos Aires en 1971
Fabricio Forcat y Oscar Campana 155

Cultura, ecumenismo y evangelización: Puebla, entre el Concilio Vaticano II y la denuncia de la "invasión de las sectas"
Mariano Fabris 187

Las resonancias del Vaticano II en Santo Domingo (1992)
Sebastián Pattin 211

La vida consagrada célibe en Argentina ante la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II
Ana Lourdes Suárez 235

Las mujeres hablan en la asamblea. El futuro de una profecía en tiempos sinodales
Virginia R. Azcuy 263

Los sínodos en las Iglesias locales en Argentina desde el cercano posconcilio a la actualidad
Federico Ripaldi y Juan Bautista Duhau 289

El papa Francisco y el Concilio Vaticano II. Una relación zigzagueante
Diego Mauro 313

Sobre los autores 329

Bibliografía 335

A 60 AÑOS DEL CONCILIO VATICANO II: UNA INTRODUCCIÓN

Luego de asentarse en la cátedra de Pedro, Francisco buscó durante su pontificado reactivar el impulso conciliar, especialmente a través de su énfasis en la reforma misionera y la imagen de una "Iglesia en salida", propuesta programática plasmada en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013).[1] Su pontificado inyectó una nueva dimensión a la reflexión sobre el Concilio Vaticano II (1962-1965), especialmente a partir del quincuagésimo aniversario de su inauguración (2012) y clausura (2015). Ha querido mantener vivo el evento conciliar, percibiendo en él un "soplo del Espíritu" y el inicio de un nuevo periodo para la Iglesia, describiéndolo como una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea, un movimiento de renovación que emanaba "del Evangelio mismo". Su llamado a una "conversión misionera" de toda la Iglesia y su visión de una "Iglesia en salida", centrada en la "sinodalidad misionera" como eje, se anclaron en una dimensión pastoral del Concilio, actualizando la lógica de la renovación y "aggiornamento" (puesta al día), que intentaron darle los papados de Juan XXIII y Pablo VI. Este libro comenzó a gestarse en 2023, con el fin de reflexionar sobre las distintas formas en que fue tramitada la recepción conciliar en la Argentina entre su

1. Francisco. *Exhortación apostólica Evangelii gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, 24 de noviembre de 2013. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>.

clausura en 1965 y este singular 2025, en el que el fallecimiento de Francisco –y la sucesión del cardenal Prevost, quien tomó el significativo nombre de León XIV– pusieron a la iglesia católica y a su historia nuevamente en el centro de la escena local e internacional. El objetivo desde sus inicios fue reunir a historiadores, cientistas sociales y teólogos con el fin de reflexionar sobre el acontecimiento más importante del siglo XX para la Iglesia católica, y que tuvo repercusiones muy importantes en otras confesiones. Desde las disputas *in fieri* pasando por las recepciones colegiadas inmediatamente posteriores al Vaticano II, hasta los debates historiográficos y teológicos en las últimas décadas, nos propusimos reflexionar sobre las implicancias, las recepciones, las rupturas y las continuidades de este evento político-religioso.

LOS CONCILIOS EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

En la historia de la Iglesia Católica Romana, se contabilizan veintiún concilios ecuménicos. El Vaticano II se inserta en una larga línea histórica de asambleas conciliares que atraviesan la bimilenaria vida del cristianismo. Desde los encuentros de obispos en los primeros siglos para cuestiones regionales como la designación episcopal, hasta los grandes sínodos que abordaron controversias doctrinales fundamentales, los concilios han sido una manifestación clave de la dinámica de comunión intereclesial. Destacan por su autoridad los cuatro primeros, de carácter ecuménico [Nicea (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedonia (451)], que formularon dogmas esenciales sobre la Trinidad y la Encarnación. A lo largo de la Edad Media, la tradición occidental desarrolló sínodos "generales" o "papales" que jugaron un papel crucial en el gobierno de la cristiandad occidental. Lejos de ser rarezas, los concilios, aunque pocos numéricamente, son momentos significativos donde la Iglesia buscó verificar el consenso y transmitir la fe apostólica ("paradosis") en comunión ("communio"). La convocatoria del Vaticano II disipó la idea, presente en algunos después del Vaticano I (1869-1870), de que la era conciliar hubiera concluido con la definición del primado y la infalibilidad papal. Además, los concilios fueron momentos clave para consolidar la idea de una "iglesia-mundo", en los que se buscó equilibrar la tensión entre la homogeneización de los fieles y el respeto por la diversidad de cada cultura. Este enfoque reflejaba una Iglesia que intentaba dialogar y adaptarse, reconociendo las particularidades locales sin perder de vista su aspiración a reflejar un poder universal.

El Vaticano II fue convocado después del intervalo más largo en la historia de la Iglesia entre dos concilios generales: más de tres siglos separan la clausura de Trento (1563) de la apertura del Vaticano I (1869), y menos de un siglo (1870-1962) transcurrió hasta el inicio del Vaticano II. Esto da cuenta de la velocidad de los cambios que estaba viviendo la sociedad euroatlántica y el catolicismo en el siglo XX. Este período crucial estuvo marcado por la fragmentación del cristianismo occidental y un creciente conflicto con la cultura y los estados modernos. El anuncio del Concilio por Juan XXIII el 25 de enero de 1959 fue, sin embargo, una sorpresa. Sus objetivos declarados eran la preparación de la unidad de los cristianos y una puesta al día universal de las ideas y actividades de la Iglesia, lo que se denominó "aggiornamento". Juan XXIII imprimió al Vaticano II un carácter predominantemente pastoral, distinto de la definición de nuevos dogmas o la condena de errores, enfocándose en mostrar la validez de la doctrina con un lenguaje adaptado a la mentalidad contemporánea y anclado en la Escritura. En el trabajo preparatorio, la curia romana generó numerosos esquemas, que fueron revisados y cuestionados por los padres conciliares, dando lugar a intensos debates durante las cuatro sesiones (1962-1965). Figuras clave como los cardenales Suenens y Lercaro se convirtieron en líderes de lo que se comenzó a denominar "la mayoría conciliar" que impulsó las reformas, propusieron planes y ejes de trabajo, delineando una reflexión centrada en la Iglesia "ad intra" y "ad extra" (su misión en el mundo y en diálogo con la sociedad). La dinámica conciliar, con las intervenciones de los obispos y el trabajo de los peritos, reorientó el rumbo de los debates hacia la elaboración de documentos clave como *Lumen gentium* (sobre la Iglesia), *Dei Verbum* (sobre la Revelación Divina) y *Gaudium et spes* (sobre la Iglesia en el mundo actual), entre otros dieciséis documentos finales. Mientras el Vaticano I se había centrado en la afirmación de las prerrogativas papales en un contexto de conflicto con la modernidad, el Vaticano II nació con objetivos distintos: no se trataba de condenar errores o definir nuevos dogmas de manera punitiva, sino de emprender una "vuelta a las fuentes" y puesta al día de la Iglesia universal. Mostrar la validez de la doctrina antes que condenar errores, distinguiendo la sustancia de la fe de su formulación para el tiempo moderno.

El Vaticano II se destacó por varias características únicas en la historia de la Iglesia. El método "ver-juzgar-actuar", introducido en los años 1920 por la Juventud Obrera Católica (JOC) bajo la dirección del belga Joseph Cardijn, permeó a toda la generación de obispos que participaron en el Concilio,

marcando una transición de un enfoque "deductivo" a uno "inductivo". Ya no se trataba de condenar al mundo desde la doctrina, sino de identificar en las manifestaciones de la cultura moderna las señales de la acción divina, los "signos de los tiempos". Por supuesto, este "ver" nunca fue completamente neutral, ya que estaba limitado por los supuestos doctrinales y normativos propios de los padres conciliares. Por ello, el Concilio fue tanto una negociación entre actores representativos de diversas ideas y regiones, como una negociación interna entre la necesidad de continuidad y la apertura al cambio. El evento conciliar también marcó un cambio hacia un mayor compromiso ecuménico, promoviendo la unidad de todos los cristianos e incluso de toda la humanidad. Uno de los temas centrales fue la Iglesia, que dejó de ser vista únicamente desde una perspectiva jurídico-institucional para ser presentada como "sacramento en Cristo, luz de los pueblos". Se destacó el concepto del Pueblo de Dios, valorando la igualdad fundamental de todos los cristianos a través del bautismo y cuestionando el clericalismo. Además, se definió la importancia sacramental del episcopado y el significado histórico de la sucesión apostólica, estableciendo una relación de comunión y apoyo mutuo entre el papa y los obispos. Al afirmar que la Iglesia de Cristo se realiza en la Iglesia Católica dirigida por el pontífice romano, pero que no se limita exclusivamente a ella, es decir que no agota la acción del Espíritu que suscita elementos de santificación y verdad en otras iglesias cristianas. También promovió la reforma litúrgica, introduciendo lenguas vernáculas y destacando la centralidad de la Iglesia local junto con la importancia de la liturgia de la palabra.

El concepto de "colegialidad" complementó la noción de "pueblo de Dios", destacando que la Iglesia abarcaba a todos sus miembros, desde el recién bautizado hasta el obispo de Roma, quienes debían participar en la toma de decisiones. Este espíritu democratizador se enfrentó a una cultura hierocrática profundamente arraigada en la formación del episcopado local, lo que generó diversas reacciones frente a las demandas de una rápida aplicación del Concilio por parte de los sacerdotes de distintas diócesis. Pero, incluso entre los más fervientes impulsores de los cambios conciliares, existían límites para esta fuerza democratizadora. Jorge Mejía (2005) relata en sus memorias cómo decidió retirarse del consejo editorial de la revista *Concilium*, impactado por el Congreso de Teología de Bruselas de 1970, donde se resolvió someter todas las proposiciones, incluso las más indiscutibles, a votación de los presentes, convirtiéndose "en víctima del mito de la demo-

cracia total, incluso en asuntos doctrinales" (pp. 110-111). Esa primera generación de intérpretes, muchos de ellos participantes directos, se dividió en diversas corrientes en torno a la interpretación sobre qué había significado el Concilio. Esas divergencias se pusieron de manifiesto en dos publicaciones que reflejaban ese desacuerdo hermenéutico: la mencionada *Concilium* y *Communio*, fundada en 1972 por Joseph Ratzinger junto a otros teólogos relevantes, e impulsores de los documentos conciliares, pero que bregaban por una lectura más moderada de los cambios introducidos desde 1962.

Los conflictos conciliares y postconciliares dejaron una "memoria dolorosa" y una auténtica guerra de interpretaciones en el seno de la iglesia, muchas de las cuales se exponen en cada uno de los capítulos de este volumen. Esto se manifestó en distintas obras de carácter polémico, propias de los coetáneos al evento conciliar, de aquellos que habían participado en la asamblea o de quienes, sin participar, buscaban intervenir en el debate público. En cuanto a la historiografía académica, entre finales de la década de 1980 y principios de los años 1990, la denominada "escuela" de Bolonia, marcaría un hito al editar una obra monumental, que analizaba desde los antecedentes hasta la recepción del Concilio, en un trabajo que convocó a historiadores y teólogos. Liderada por Giuseppe Alberigo (1999), la obra consiguió establecer una perspectiva que se volvió ineludible y predominante sobre el tema. Si bien se trata de un proyecto colectivo y diverso, que muestra las complejidades del catolicismo pre y posconciliar, esta visión afirmaba que más allá de los documentos finalmente aprobados, era el "evento" –la particular coyuntura de producción, difusión e interpretación del Concilio– y sus repercusiones locales, lo que debía ser analizado. Este enfoque sugería que el Concilio había representado un cambio radical en la historia de la Iglesia Católica, comparado por el jesuita estadounidense Andrew Greeley (2005) con la Revolución Francesa en cuanto a su significado para la historia occidental.

Sin embargo, el análisis histórico, basado en la documentación y controlado por la metodología propia de la disciplina, no resolvió el problema de la interpretación del significado del Concilio. Contraria a la lectura de Alberigo y la escuela de Bolonia, el papado de Benedicto XVI (2005-2013) promovió una revisión de la memoria conciliar, argumentando que los documentos oficialmente aprobados eran los que verdaderamente representaban las intenciones de los padres, en contraste con las interpretaciones subjetivas posteriores. Esta perspectiva, defendida desde sus orígenes por la revista *Communio*, se apoyaba también en el trabajo de algunos historiado-

res conservadores, como Roberto De Mattei (2012), quienes señalaban que tanto los "progresistas" como los "integristas" (Lefebvre y sus seguidores) coincidían en percibir al Concilio como una ruptura. El papa y el historiador defendieron que las innovaciones conciliares debían ser comprendidas dentro del marco de la "tradición de la Iglesia", destacando el cambio en el contexto de una profunda continuidad.

La apertura de muchos archivos, la publicación de memorias de los participantes, el paso del tiempo y los cambios en la perspectivas historiográficas generales de los últimos 25 años han habilitado una perspectiva que ha intentado superar el dualismo "evento" vs "documentos", "espíritu" versus "letra", ansiando también superar la mirada "heroica" del Vaticano II, como una lucha de héroes y traidores, proponiendo en cambio un análisis en el que la negociación entre actores que, en los términos de Gadamer, compartían un horizonte interpretativo común. La interpretación y recepción del Concilio Vaticano II es un fenómeno complejo, contestado y en evolución que no puede reducirse a una única narrativa simplista, sino que requiere un análisis multifacético que considere su contexto histórico, sus fuentes diversas, sus tensiones teológicas inherentes y sus variadas manifestaciones en diferentes contextos geográficos y eclesiales. El debate posconciliar no es meramente político, sino que tiene profundas raíces teológicas, influenciadas por distintas escuelas de pensamiento y se manifiesta en diferentes hermenéuticas.

Como han señalado certeramente Catherine Clifford y Massimo Faggioli (2023), el Concilio Vaticano II posee un "carácter único" que va más allá de sus particularidades históricas y se manifiesta en una nueva aproximación pastoral, un lenguaje adaptado al mundo contemporáneo y un diálogo con la filosofía moderna, incluyendo el pensamiento transcendental. Su comprensión requiere ir más allá de los dieciséis documentos finales y considerar el "evento" conciliar en su totalidad, incluyendo los textos "expurgados" o menos enfatizados, los debates, las dinámicas internas y las fuentes documentales no oficiales como diarios y relatos de testigos. Subrayan que la relación entre el papado y el Concilio, así como las diferentes hermenéuticas promovidas por los papas posconciliares (Juan Pablo II, Benedicto XVI, Francisco), han tenido un impacto significativo en la forma en que el Vaticano II ha sido interpretado y vivido en la Iglesia. El papado de Francisco, en particular, ha sido una fase de asimilación viva de las enseñanzas conciliares, centrada en la pastoralidad y la evangelización.

EL CONTEXTO ARGENTINO EN LOS AÑOS 60-70'S

La Iglesia en Argentina vivió un período de significativa transformación en los años 60 y 70, marcado por la recepción del Vaticano II en un contexto socio-político complejo. Sería relativamente sencillo subrayar las significativas diferencias locales entre la experiencia del primer y segundo Concilio Vaticano. En 1870 la iglesia universal vivía un proceso de romanización, impulsando una centralización doctrinaria, disciplinaria y teológica. El preconcilio en Argentina se vivió en una coyuntura bastante optimista, en el marco de una iglesia que si bien todavía era débil –al compararla con otras iglesias latinoamericanas– daba gestos de organización interna y crecimiento institucional. La teología romana estaba eliminando a sus competidores, y el tomismo se terminaría afirmando como la doctrina más segura en la encíclica *Aeterni Patris* (1879). Finalmente, la prensa periódica le dio poca relevancia al hecho y el gobierno de Domingo Faustino Sarmiento, acorde al clima de época, consideró que no tenía ninguna obligación de sufragar el viaje de los escasos obispos que podían participar de la magna reunión, debido a que era un tema privativo de la religión. En 1962 la iglesia argentina venía de afrontar durísimas pruebas. En 1955 se había producido el enfrentamiento con el estado, el más importante del siglo XX, en los meses finales del gobierno de Juan Perón, cuando el conflicto escaló hasta la recordada quema de los templos. Luego, la iglesia quedó en una posición muy débil con el derrocamiento del líder justicialista, debido a que los triunfadores de la "revolución libertadora" (una amalgama de militares, liberales e izquierdistas anticlericales) la impugnó por su íntimo vínculo con el peronismo de la primera hora. El conflicto "laica o libre" de 1958 volvió a poner en el centro de la escena pública la cuestión de la laicidad del estado, y resurgieron situaciones de violencia. Internamente, los grupos que impulsaban una reforma en la iglesia, el denominado catolicismo progresista, era visto de reojo por la mayoría del episcopado a quienes sus ideas y sus aspiraciones autonómicas les parecían riesgosas. Los humanistas universitarios y los miembros de la JOC (Juventud Obrera Católica) –ambos grupos juveniles comprometidos con la acción temporal– sufrieron distintas censuras por parte de la autoridad eclesiástica.

Pero no todos eran datos negativos para el catolicismo argentino previo al Concilio Vaticano II. Era cierto que, en especial los sectores que alentaban las reformas rechazaban el "triunfalismo" de la generación de sacerdotes y laicos de las entreguerras, y veían –utilizando los modernos instrumentos de las

ciencias sociales– una sociedad en proceso de modernización y secularización. Pero, por otro lado, había motivos de esperanza. La redefinición demográfica de las áreas periurbanas de las décadas precedentes fue acompañada por la creación de nuevas diócesis, para atender espiritualmente a los fieles, en su mayoría de sectores medios y bajos. Entre 1957 y 1969 se crearon 33 diócesis, sobre las 23 preexistentes. Se trató del período de mayor crecimiento de diócesis en la historia de la iglesia argentina, en el que se constituyeron casi el cincuenta por ciento de las circunscripciones eclesiásticas creadas hasta la actualidad. Un dato relevante es que, durante este periodo, seis de las diócesis creadas pertenecían a populosos partidos del conurbano bonaerense: Morón, Lomas de Zamora, San Isidro, Avellaneda-Lanús, San Martín y San Justo. En 1958 se crearon las primeras universidades confesionales, rompiendo con una larga historia de laicismo estatal en la educación superior. Una singularidad argentina si se la compara con otros países de América latina como Brasil o Chile. Pero las cifras también revelaban algunos problemas. Antonio Donini, pionero de la sociología religiosa en Argentina, advirtió en 1961 que el número de sacerdotes no crecía al ritmo de la población, generando una preocupación por el futuro del catolicismo argentino.[2] En términos cualitativos, la situación no era muy alentadora. También desde la sociología religiosa del catolicismo se alzaban cada vez más voces señalando que si bien la mayoría de la población seguía declarándose católica, su observancia y sus más íntimas convicciones estaban lejos de serlo.

En esa crítica coyuntura, la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) desempeñó un papel central, y figuras como el Cardenal Antonio Caggiano, quien fue presidente de la CEA en la década de 1960, tuvieron una influencia notable. Los obispos argentinos participaron activamente en el Concilio Vaticano II, presentando exposiciones orales y observaciones escritas sobre diversos esquemas conciliares, cuyos registros se encuentran compilados en la voluminosa obra de Luis Oscar Liberti (2017). Desde la liturgia y la constitución de la Iglesia hasta el apostolado de los laicos y la actividad misionera, estas intervenciones, documentadas en las *Acta Synodalia* (ASSCOVS), reflejan las inquietudes y aportes del episcopado argentino a la discusión universal. Durante las cuatro sesiones del Concilio, participaron 69 obispos argentinos, aunque no todos lo hicieron en todas las sesiones. También participaron dos laicos argentinos, Juan Vázquez, presidente de la Federación In-

2. Donini, A., Panorama estadístico de la Iglesia Argentina. *Estudios*, *530*, diciembre de 1961, pp. 759-768.

ternacional de la Juventud católica y Margarita Moyano Llerena, presidenta de la Federación Mundial de la Juventud femenina católica. El padre Jorge Mejía, director de Criterio, participó como perito conciliar y el reverendo José Miguez-Bonino, Decano de la Facultad Evangélica de Buenos Aires como observador por el Consejo Mundial Metodista.

Paralelamente, instituciones académicas como la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) se convirtieron en polos de recepción y elaboración teológica postconciliar. Desde 1960, la Facultad estuvo "plenamente marcada" por el Concilio, comentando sus documentos clave (como *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes* y *Dei Verbum*) en publicaciones como la revista *Teología* y a través de cursos públicos. Teólogos como Lucio Gera, Rafael Tello, Ricardo Ferrara, Eduardo Pironio, Carmelo Giaquinta y Juan Carlos Scannone, entre otros, lideraron la reflexión teológica argentina, a menudo en diálogo con las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968, Puebla 1979, Santo Domingo 1992, Aparecida 2007), desarrollando una teología inculturada con "tonada argentina". Pero como queda en claro en el trabajo de Elena Scirica, también las resistencias a los cambios conciliares fueron previas y posteriores al evento e involucraron a laicos y sacerdotes que cada vez más se agruparon bajo el rótulo de "tradicionalistas". Por otro lado, la suscripción de sacerdotes y obispos argentinos al Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo (agosto de 1967) fue el puntapié inicial de la creación del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, un hecho sin precedentes que constituiría el fenómeno sacerdotal más importante del siglo XX en Argentina.

La cuestión política cruzaba los debates en torno a la recepción del Concilio en Argentina. La situación en 1965 era de una efervescencia social de proporciones. En 1959 se había producido la Revolución Cubana, un hito que cambiaría la historia del continente y la situación de las izquierdas, y que no dejaría de afectar a los católicos. Desde 1955 el peronismo se encontraba proscripto electoralmente y su líder, exiliado. La clase obrera seguía identificándose con el peronismo, con lo cual los gobiernos civiles y militares que habían intentado estabilizar una política que excluyera a Juan Perón habían fracasado. En 1964 un plan de lucha de la Confederación General del Trabajo (CGT) –que incluía la toma de fábricas– había inquietado al empresariado y las Fuerzas Armadas, contagiadas de la paranoia anticomunista que ya recorría América Latina. En 1966 fue derrocado el gobierno de Arturo Illia (1963-1966) en nombre de la defensa de los valores "occiden-

tales y cristianos". La recepción conciliar en Argentina se inició entonces en un período marcado por una fuerte conflictividad sacerdotal y tensiones sociales, especialmente a finales de los 60 y principios de los 70, en el contexto del "Onganiato". El compromiso de sacerdotes y laicos con distintas organizaciones sociales y políticas fue legitimado a la luz de las enseñanzas del Concilio, y su vocación de apertura al mundo. La conferencia de Medellín (1968) y el documento de San Miguel (1969) del episcopado argentino parecían confirmar esa tendencia. La emergencia de organizaciones armadas revolucionarias también encontró a muchos laicos y sacerdotes en el compromiso con la política, tanto en aquellas más vinculadas al marxismo como al peronismo. Finalmente, la irrupción de la última dictadura militar iniciada en 1976 terminaría de resolver estas divisiones internas a través del uso de la violencia física contra todos los disidentes del campo cristiano, generando las condiciones para una revisión en la dimensión de las ideas. El compromiso de algunos obispos con las orientaciones conciliares, como monseñor Enrique Angelelli, y su participación en grupos como "La Iglesia de los pobres", evidencian las diversas corrientes y el impacto de la renovación en el episcopado y el clero local.

LOS CANALES DE RECEPCIÓN CONCILIAR

La recepción del Concilio Vaticano II es un proceso complejo y dinámico, que no se limita a la promulgación de los textos y su interpretación por parte de las autoridades eclesiásticas. La recepción del Vaticano II en América Latina y el Caribe fue profundamente mediada y reinterpretada a través de eventos regionales como la Conferencia de Medellín (1968), dando origen a un estilo eclesial original y a teologías contextuales como la teología de la liberación. Como ha señalado Carlos Schickendantz, el énfasis conciliar en la pastoralidad y el método "ver-juzgar-actuar" se fusionaron con la experiencia de la pobreza para generar un compromiso radical con los pobres, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), la lectura popular de la Biblia, la teología de la liberación, la teología indígena, la reforma litúrgica y la religiosidad popular, la catequesis y la educación (Schickendantz, 2023). En Argentina y en toda América latina la recepción implicó la producción de una nueva realidad. Las transformaciones que habilitó el Concilio se tradujeron en un conjunto de procesos: desde los cambios en la autopercepción de los sacerdotes hasta la pregunta por el rol de la mujer en la dinámica eclesiástica,

pasando por las reacciones adversas por parte de los sectores tradicionalistas, por las resistencias a los cambios litúrgicos, la politización de laicos y consagrados. Y si teólogos como Lucio Gera, Ricardo Ferrara, Jorge Mejía, Luis Rivas y Juan Carlos Scannone, entre otros, fueron protagonistas de esta recepción académica, cultivando una teología que buscó ser inculturada, dialogar con la realidad argentina y latinoamericana, y profundizar en temas como la eclesiología del Pueblo de Dios, las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano fueron hitos cruciales que contextualizaron y reinterpretaron el Concilio para América Latina, influyendo decisivamente en la teología y la pastoral regional. Los sínodos diocesanos, las cartas pastorales, la renovación de la vida religiosa y la formación sacerdotal son apenas algunos hitos enumerados en forma sucinta para dar cuenta de la complejidad del desafío planteado en el objetivo de este proyecto.

El concepto de recepción y su uso en las ciencias sociales y las humanidades, así como en la filosofía y la teología, es parte del giro hermenéutico de los últimos cuarenta años. La influencia de la crítica y los estudios literarios pusieron en el centro de la observación al lector como un productor, más que como un receptor pasivo de un mensaje. Leer un texto implica crear un texto nuevo, con lo cual la recepción es vista como un proceso de recreación, en este caso, de los documentos y eventos conciliares. La relación entre la oferta de cambios que provenía de Roma y las demandas por parte de los católicos de las distintas regiones del orbe siguió un ciclo positivo en la década de 1960. En particular en América latina, el perfil de un catolicismo que reclamaba cambios urgentes y el compromiso social de la iglesia con los más desposeídos parecía encontrar eco en los documentos romanos, que como en *Populorum Progressio* (1967) fue leído como un claro aval con la transformación –incluso violenta– necesaria para impulsar esos cambios.

Pero el proceso de recepción conciliar no fue ni sincrónico, ni uniforme en términos regionales. Los ecos del Vaticano II no llegaron de igual forma ni al mismo tiempo a todos los sectores del catolicismo, laicos o sacerdotes. Este trabajo muestra que hay "tantos Concilios" como actores que lo recibieron y cada interpretación implicó una reescritura. La recepción fue desde los obispos hasta los peones rurales, pasando por los sacerdotes, laicos, consagrados e intelectuales católicos. No fue solo una recepción asincrónica, sino también cambiante a lo largo de estos 60 años.

Por otro lado, el impacto del Concilio operó sobre una generación en particular. O, mejor dicho, sobre varias generaciones que fueron en buena medida sorprendidas por el evento, y en la que tanto hombres y mujeres debieron llevar adelante en primer lugar el proceso de interpretación y puesta en marcha de las novedades conciliares. Con esto queremos decir que no fue un movimiento de estructuras impersonales, como placas tectónicas que se desplazan de manera independiente de las vicisitudes humanas, sino que fue el Concilio de Ottaviani, de Suenens, de Hélder Câmara, de los obispos conservadores del *Cœtus Internationalis Patrum* y de los impulsores del Pacto de las catacumbas y de "La iglesia de los pobres". Y también fue el Concilio de los argentinos Caggiano y Podestá, Tortolo y Angelelli. Y también de quienes, sin participar en las deliberaciones romanas, funcionaron como agentes de la interpretación y producción de sentido: Guillermo Sáenz, Amado Dip, Pedro Wurschmidt, Mateo Perdía, Enrique Dussel o Conrado Eggers Lan, entre tantos otros. Esa dimensión etaria del conflicto postconciliar no debe ser obviada, en tanto se puso de manifiesto en las tensiones que cruzaron los obispados de Córdoba, Mendoza, Rosario y Buenos Aires en los años inmediatamente posteriores a 1965.

Finalmente, y como deja en claro el trabajo de Diego Ledesma para el caso tucumano, el Concilio no se produjo solo en un marco generacional específico, sino también en un momento de profunda transformación de la estructura socioeconómica argentina, momento del agotamiento de un modelo de sustitución de importaciones e industrialización que generó nuevos desafíos sociales a los que la iglesia y los militantes laicos debieron enfrentarse.

LOS ARTÍCULOS DE ESTE VOLUMEN

Este volumen, *A 60 años del Concilio Vaticano II: Balances, aportes y desafíos*, reúne una serie de contribuciones que profundizan en la significación histórica, teológica y pastoral del último concilio ecuménico, con una atención particular a su recepción y legado en Argentina. Nos propusimos abarcar diversos contextos locales y un abanico cronológico amplio, que va desde las primeras lecturas en los años de 1960 a la apropiación del papa Francisco. Sin embargo, renunciamos a cualquier aspiración de exhaustividad. Muchas realidades locales merecerán estudios posteriores, también la recepción en diversas órdenes (masculinas y femeninas) deberá ser profundizada, así como

el efecto del Concilio en la difusión de espiritualidades o la percepción de la santidad –teniendo en cuenta la multiplicación de santos durante el papado de Juan Pablo II– son solo algunos de los temas que han quedado pendientes una exploración mayor.

Repercusiones del Vaticano II en los planteos pastorales de la iglesia argentina post Medellín (1966-1973) de Iván Ariel Fresia analiza el impacto del Concilio Vaticano II en la Iglesia argentina, mediado por la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). Fresia destaca el método "ver-juzgar-actuar" como un legado conciliar clave para el compromiso con la justicia y la evangelización y se centra en la gestación del Documento de San Miguel de 1969 y el Plan Nacional de Pastoral. Por su parte, José Zanca explora la evolución de la relación entre los intelectuales católicos argentinos y la jerarquía eclesiástica desde el inicio del Vaticano II (1962) hasta mediados de la década de 1980, proponiendo que el Concilio legitimó una mayor autonomía para los intelectuales, permitiéndoles un rol crítico frente al poder civil y eclesiástico, aunque esta independencia generó tensiones y fue cuestionada posteriormente por la política vaticana. "Contra los "infiltrados" en la Iglesia. Reflexiones sobre núcleos laicales tradicionalistas ante las derivas del Concilio Vaticano II" de Elena C. Scirica ausculta las posturas y estrategias de grupos laicales tradicionalistas argentinos (como "Cruzada" y "Verbo") entre 1962 y 1970, mostrando cómo, si bien estos grupos se presentaban como defensores de la tradición y la autoridad jerárquica, actuaron con autonomía para denunciar "infiltraciones" progresistas y comunistas, contribuyendo paradojalmente a horadar la autoridad eclesiástica a pesar de sus intenciones. El trabajo de Diego Agustín Ledesma analiza cómo se recibió el Vaticano II en la provincia de Tucumán, enfocándose en las diócesis y, especialmente, en las experiencias de los párrocos en el contexto de la crisis de la industria azucarera. Allí el contexto socioeconómico local y la presión de los sacerdotes influyeron significativamente en la interpretación y aplicación de las directrices conciliares, especialmente aquellas referidas al compromiso social y al rol del clero, marcando contrastes entre la prudencia episcopal y el compromiso pastoral en la base. Por su parte, Cristian Vázquez y Florencia Contardo examinan el impacto del Vaticano II en el Movimiento Rural de la Acción Católica (MRAC) argentino. Al revalorizar el papel del laicado y promover metodologías como el mencionado ver-juzgar-actuar, el Concilio impulsó una profunda renovación y un mayor compromiso social en el MRAC. Esta dinámica, sin embargo, generó

tensiones con la jerarquía que llevaron a su desarticulación nacional, aunque su espíritu y metodología persistieron a nivel diocesano. En forma análoga, Fabricio Forcat y Oscar Campana analizan las tensiones y debates en el clero de Buenos Aires en 1971, centrándose en las reuniones convocadas por el arzobispado para discutir las repercusiones del Vaticano II, especialmente en relación con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). La iniciativa del arzobispado, frente a la creciente conflictividad en el presbiterio, facilitó un espacio de diálogo estructurado que, apoyado en documentos conciliares y papales (como *Octogesima Adveniens*), permitió abordar la misión de la Iglesia y el rol de los sacerdotes en la política, evitando una condena explícita del MSTM.

"Cultura, ecumenismo y evangelización: Puebla, entre el Concilio Vaticano II y la denuncia de la 'invasión de las sectas'" de Mariano Fabris analiza el uso de los conceptos de cultura y ecumenismo en el Documento de Puebla (1979) como parte de la recepción postconciliar en América Latina. Si bien Puebla se inspiró en *Gaudium et Spes* y la Teología del Pueblo, adoptó una mirada más crítica hacia la cultura moderna y una visión revisada del ecumenismo que culminaba en la denuncia de la "invasión de las sectas". Esto prioriza una "nueva evangelización" centrada en reafirmar la identidad católica frente a amenazas percibidas en lugar de profundizar el diálogo interreligioso. En una línea similar, el trabajo de Sebastián Pattin aborda la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992), en el contexto del V Centenario del inicio de la evangelización en América. Ya bajo el liderazgo de Juan Pablo II y su énfasis en la "Nueva Evangelización" y la "inculturación," representó un esfuerzo por actualizar el mensaje conciliar, navegando entre las conmemoraciones de 1492 (con debates sobre luces y sombras de la conquista) y las tensiones internas de la Iglesia latinoamericana. "La vida consagrada célibe en Argentina ante la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II" de Ana Lourdes Suárez explora el impacto del Vaticano II en las diferentes formas de vida consagrada célibe en Argentina (religiosos/as, institutos seculares, nuevos movimientos). Como parte de una búsqueda de renovación, notable en la opción por la "inserción" en medios populares, esta se enfrentó a desafíos institucionales y a una disminución de miembros. Contrasta esta experiencia con el surgimiento y la crisis actual de algunos nuevos movimientos, evidenciando una recepción compleja y tensa de la renovación conciliar en estas esferas. Virginia R. Azcuy analiza la presencia de mujeres como auditoras (religio-

sas y laicas) en el Vaticano II y cómo los documentos conciliares abordan la dignidad de la mujer, interpretándolo como una "recepción profética" del espíritu conciliar. Argumenta que, a pesar de su participación limitada y la brevedad de los textos específicos, la presencia de mujeres y la inclusión de conceptos como la igualdad bautismal y los carismas abrieron caminos para el desarrollo de una eclesiología inclusiva en el posconcilio. Esta apertura, aunque aún inacabada y enfrentando resistencias, sentó las bases para los esfuerzos actuales hacia una mayor participación femenina en la Iglesia. Federico Ripaldi y Juan Bautista Duhau analizan la reactivación y la implementación de los sínodos diocesanos en Argentina posconciliar, pasando de ser un evento puramente normativo a un proceso participativo de toda la comunidad eclesial, en sintonía con las directrices conciliares. Sin embargo, señalan que la recepción de esta renovación fue lenta y desigual en las diócesis argentinas, marcada por la cautela jerárquica. Finalmente, "Francisco y el Concilio Vaticano II: una relación zigzagueante (2013-2024)" de Diego Mauro examina la compleja relación y la interpretación del Papa Francisco a lo largo de su pontificado. Un vínculo que fue evolucionando desde un acercamiento inicial cauto que enfatizaba la continuidad, hacia un empeño posterior más explícito y, a veces, combativo por "realizar" el Concilio, entendiendo que implicaba un cambio y una reforma profunda. Francisco utilizó herramientas como el Sínodo de la Sinodalidad para impulsar una mayor participación y abordar temas candentes, a pesar de la resistencia de sectores conservadores.

Estas contribuciones reflejan el amplio espectro de la recepción conciliar a sesenta años de distancia, abordando tanto los aspectos históricos y teológicos generales del Concilio Vaticano II como sus manifestaciones concretas en la vida de la Iglesia en Argentina. Se evidencia cómo influyó significativamente en la estructura interna de la Iglesia Católica y fomentó nuevas formas de compromiso social y espiritual que aún se perciben. Sería impropio hacer apuestas sobre el futuro, pero es significativo que León XIV, en su primera alocución a los cardenales, les haya solicitado "plena adhesión […] a la vía que desde hace ya decenios la Iglesia universal está recorriendo tras las huellas del Concilio Vaticano II" basado en el "diálogo valiente y confiado con el mundo contemporáneo". Un mundo que, por cierto, resulta en muchos sentidos igual o mucho más convulsionado e incierto que aquel de 1965.

Este volumen, por tanto, constituye un intento por explorar y comprender la diversidad de lecturas y apropiaciones a lo largo de seis décadas en Argentina, haciendo visible las tensiones, los avances y los desafíos que aún definen el horizonte eclesial y pastoral en la región. Aspiramos a que este trabajo sirva como punto de partida y referencia para futuras investigaciones académicas que profundicen en la rica y compleja recepción del Concilio Vaticano II en contextos locales y específicos.

Sebastián Pattin

José Zanca

REPERCUSIONES DEL VATICANO II EN LOS PLANTEOS PASTORALES DE LA IGLESIA ARGENTINA POST MEDELLÍN (1966-1973)

Iván Ariel Fresia

El impacto histórico del Vaticano II no se restringe solamente a los textos publicados, sino fundamentalmente a la recepción creativa, interpretación y aplicación en las iglesias particulares. La Constitución *Gaudium et Spes* (GS) quizá sea el hito más importante en el desarrollo de la pastoral y de su consecuente teología pastoral en Argentina. Esa Constitución fue "pastoral" porque, apoyada en principios teológicos doctrinales, expresaba la apertura de la Iglesia hacia el mundo y el hombre y la mujer contemporáneos. Iglesia y mundo se articulaban entre sí, como realidades más o menos dinámicas con una concepción de la historia más abierta, no estática, que permitió interpretar una situación histórica determinada como un momento de la "historia de la salvación". Esta apertura del concepto de historia posibilitó a la Iglesia asumir "los signos de los tiempos" (GS).

A partir de la recepción del GS en la Argentina mediado por Medellín pretendo mostrar algunos aspectos de la preparación de la Asamblea Plenaria del Episcopado de 1969, de la construcción del Documento de San Miguel y el desenlace del Plan Nacional de Pastoral. En los documentos propuestos por la COEPAL pueden observarse algunas tensiones y su resolución. La hipótesis de trabajo gira en torno a que el Documentos de San Miguel aplica en el país Medellín, y a su vez el Vaticano II, que esa aplicación ge-

neró controversias, y que ciertos cambios en la Conferencia Episcopal, con el reordenamiento político de los obispos en relación a la situación de interrupción democrática con el golpe de Onganía, hizo que la Declaración de San Miguel quedase en el olvido, aunque muchos obispos continuaron en sus diócesis con las iniciativas de aplicación del Vaticano II y Medellín en Argentina, no sin tensiones internas.

EL CONCILIO Y SUS RECEPCIONES

Los signos de los tiempos, el enfoque pastoral y el método ver-juzgar-actuar son algunos de los aportes del Concilio que tuvieron especial repercusión en América Latina. El concilio significó la apertura de una nueva época eclesial. En palabras de Alberigo,

> la convocatoria y la celebración del Vaticano II consiguieron que los fieles y la opinión pública se sintieran partícipes del camino de búsqueda que se iniciaba. Su recepción significa mirar siempre hacia delante sin nostalgia, vivir la fe como comunión con el Padre y todos los hermanos, dar a la iglesia una fisonomía sinodal, donde todos deciden lo que atañe a todos (Alberigo, 2007).

Esa perspectiva aparece en diversos documentos eclesiales latinoamericanos tanto del magisterio de los obispos reunidos en las Conferencias Generales del Episcopado como en el aporte de los teólogos latinoamericanos. Una primera recepción del Vaticano II fue en Medellín para toda Latinoamérica.

El método ver-juzgar-actuar tuvo su origen en la JOC belga (Juventud Obrera Católica) fundada por Joseph Cardijn como método de revisión de vida y de acción pastoral. Con la revisión de vida la JOC se propuso que los jóvenes obreros descubrieran el sentido cristiano de la vida y encontraran caminos de transformación de la historia desde la propia realidad del trabajo. En la JOC está influyendo la renovada teología sobre el progreso humano y el desarrollo de los pueblos, sobre la comprensión del trabajo humano y las realidades terrenas, las nuevas teologías que contribuyeron a conectar la fe con la vida de manera inductiva antes que deductiva propia de los métodos tradicionales, entre otras influencias. El método de la JOC partía de la situación existencial y se alejaba de las abstracciones y deducciones universales. Como método de revisión de vida el ver-juzgar-actuar implicó a su vez una espiritualidad pues la acción transformadora de la sociedad era posible desde la fe. Además de influir en los padres conciliares en el Vaticano II y en el ma-

gisterio pontificio, tuvo amplia repercusión en América Latina, tanto en la teología como en la pastoral popular y en el magisterio de las Conferencias de Obispos latinoamericanos. El método llegó a ser el "sello distintivo del espíritu del Vaticano II" (Pilario, 2016, p. 94).

Juan XXIII en 1961 hizo mención del método en la encíclica *Mater et Magistra* (MM) afirmando su importancia y validez para comprender el estado de situación y actuar desde la fe:

> Ahora bien, los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y obrar (MM, 236).

Alberigo afirmó que el "Vaticano II se caracteriza por su decidido empeño pastoral, con vistas a superar la larga confrontación doctrinal, el aislamiento frente a la sociedad y el peso de los anatemas" (Alberigo, 1996). Igualmente, el jesuita Víctor Codina caracterizó al Concilio por dos aspectos, la vuelta a las fuentes y el diálogo con el mundo:

> el concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII, con su doble movimiento de vuelta a las fuentes –*Dei Verbum* (DV), *Sacrosanctum concilium* (SC), *Lumen Gentium* (LG)– y de diálogo con el mundo contemporáneo –*Gaudium et spes* (GS), *Dignitatis humanae* (DH), *Ad gentes* (AG)–. El Vaticano II fue una irrupción del Espíritu, una experiencia realmente Pentecostal que renovó la Iglesia de raíz, intentó cerrar la época de Cristiandad constantiniana y dar un paso hacia adelante (Codina, 2024, p. 9).

Según Juan Carlos Scannone, el Vaticano II "significó no sólo una apertura de la Iglesia al mundo de hoy, sino que –a través de la constitución *Gaudium et Spes*– mostró una manera distinta de enfocar teológicamente la realidad según el ritmo 'ver-juzgar-obrar'" (Scannone, 1982, p. 4).

Dos textos del Concilio Vaticano II hicieron alusiones precisas al método. *Gaudium et Spes* (GS) y *Apostolicam Actuositatem* (AA) exponen algunos aspectos del método y recomiendan su validez para la formación de los laicos y su actuación en la realidad. Ver: "El Pueblo de Dios (…) procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia

o de los planes de Dios" (GS, 11). Y seguidamente completa el párrafo con expresiones que describen el JUZGAR:

> La fe lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina" (GS, 11).

En *Apostolicam Actuositatem* recomienda el método para la formación del laicado: "La formación para el apostolado no puede consistir en la mera instrucción teórica. Por eso los laicos deben aprender poco a poco y con prudencia desde el principio de su formación, a ver, juzgar y actuar todo a la luz de la fe (…)" (AA, 29) No obstante este importante avance, según Legrand, "sigue en pie una cuestión importante: las reformas del Vaticano II ¿han alcanzado su objetivo inicial: corregir los efectos indebidos del Vaticano I? Es más pertinente hacerse esta pregunta que entrar en una disputa sobre el tema del respeto a la letra o al espíritu del Concilio. En efecto, cuando la colegialidad ha sido interpretada de manera más "afectiva que efectiva", pudiendo la cabeza hacerlo todo sin el colegio y no pudiendo éste hacer nada sin su cabeza; cuando todas las instancias de las que se ha dotado a los párrocos, el obispo y el papa siguen siendo consultivas; cuando la comunión de las Iglesias se encuentra absorbida en la comunión de la Iglesia, cabe preguntarse si se han cumplido efectivamente las intenciones (y no "el espíritu") del Vaticano II. Las reformas introducidas no han podido poner remedio a los persistentes callejones sin salida pastorales y ecuménicos" (Legrand, 2005, p. 84).

La propuesta de Juan XXIII y del Vaticano II asumiendo los aportes de la JOC, cerraron a la vez que abrían un momento teológico muy importante. Es el cierre de una tradicional teología sobre las realidades terrenas (hecha de tesis y proposiciones fijadas en fórmulas doctrinarias y afirmaciones de verdad) y es el comienzo de una nueva teología de la historia que interpreta la realidad y ofrece sugerencias de aplicación. "La metodología del sínodo no es la *de Lumen Gentium* que comienza a partir de la Trinidad (LG, 1-4), sino la de *Gaudium et Spes* que parte de la realidad (GS, 1-10). Según el obispo McGrath,

> el otro polo del Vaticano II, radicalmente nuevo en el Concilio y de grande y creciente importancia, es la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia* en *el Mundo de Hoy* (Nota: La Comisión deseaba evocar con este título no

> simplemente el "mundo moderno", conectando varias generaciones, sino más bien el mundo presente, actual, "aquí y ahora", tan rápidamente cambiante a nuestro alrededor). El Concilio acuñó la expresión *"signos de los tiempos",* como la había empleado frecuentemente Juan XXIII, y notablemente en la encíclica *"Pacem in terris"*. El concepto sugiere la *investigación,* el acercamiento al análisis social, la técnica del "ver-juzgar-actuar" de los Jocistas, que se ha hecho común en la Iglesia después del Concilio, ampliamente debido a su uso, si bien modificado en esta Constitución (McGrath, 1996, p. 26).

Quizá por ello, el Concilio Vaticano II fue llamado un "concilio pastoral" que fue abandonando paulatinamente el método deductivo para pasar a la aceptación y asunción de un método inductivo con raigambre en los problemas contemporáneos (de aquella época). Desde esta nueva teología de la historia fue posible formular la idea de "signos de los tiempos" (sensibilidades de la época, ideas fuerzas predominantes, expectativas ampliamente consensuadas y ansias de esperanza por un futuro mejor) (Fiorito y Gil, 1977, pp. 15-16). El cambio de perspectiva no se debe primero a una idea teológica (teología de la historia) sino a una nueva praxis eclesial (ver-juzgar-actuar): los hechos preceden a las ideas (Congar, 1970, p. 62). Para Codina,

> la novedad del sínodo consiste en que al "ver", se añade el "escuchar", superando así el riesgo de caer en una frialdad sociológica objetiva y distante. Escuchar implica pasar de ser mero agente a ser receptor y paciente, dejarse impactar por la realidad humana, por el clamor del pueblo, como Yahvé escucha el clamor del pueblo explotado en Egipto que sube hasta el cielo (Ex 3,7-10), como Jesús que siente que se le conmueven las entrañas ante el sufrimiento del pueblo que vive como ovejas sin pastor (Mc 6,34). Escuchar es el talante necesario para un juzgar y actuar compasivo ante el dolor ajeno (Codina, 2024, pp. 102-103).

Al finalizar el Concilio, Mons. Zazpe escribía a los fieles de su diócesis:

> El Concilio ha sacudido a la Iglesia en su misma vida: nuevas fórmulas teológicas, revisión de algunas interpretaciones bíblicas, nuevos enfoques disciplinarios y nuevos problemas morales, cambios en la liturgia, actualización de las relaciones con los hermanos separados y con los que no tienen fe, promoción insospechada de los seglares, presencia de los cristianos en los graves problemas. La iglesia ha tomado conciencia de este período histórico y quiere vivirlo, urgida por el Evangelio, pero permaneciendo fiel al Evangelio (Zazpe, 1965).

Con razón Mons. Quarracino había advertido en San Miguel sobre las repercusiones de *Gaudium et spes* en los sacerdotes en "entra en juego la

problemática de la GS: la GS era y es una bomba de tiempo, que nos 'agarró' desprevenidos".[1]

LA RECEPCIÓN LATINOAMERICANA EN MEDELLÍN

Carlos Galli se refiere a Medellín como "pequeño concilio" y continúa diciendo que

> tuvo una preparación remota y próxima que recogió muchos aportes de distintos movimientos de renovación eclesial. Allí nuestra Iglesia tomó una conciencia mayor de su identidad latinoamericana e intensificó su contribución a la *Catholica*. Para nosotros Medellín significó lo que la *Gaudium et spes* fue para la Iglesia entera. La asamblea fue *la punta del iceberg* de un nuevo protagonismo de la Iglesia que camina entre los pueblos americanos. Mostró su ímpetu evangelizador y su compromiso con la justicia y la paz, siendo solidaria con los pobres y promotora de una liberación integral, lo que generó una dinámica de interpretaciones (Galli, 2018, p. 21).

En el Magisterio latinoamericano la presencia del método ver-juzgar-actuar, como legado del Vaticano II, muestra ese compromiso con la justicia y la evangelización. Según Jon Sobrino,

> Medellín recibió el Concilio, concretando creativamente y desarrollando sus virtualidades. Fruto de todo ello fue la constitución de una iglesia de los pobres. A diferencia del moderado optimismo del Concilio, Medellín ve en el mundo la "miseria que margina a grandes grupos humanos como hecho colectivo y verdadero pecado estructural; una injusticia que conspira contra la paz y es en sí misma "violencia institucionalizada" (Justicia, 1; Paz, 2). El Concilio exigió mirar al mundo y Medellín encontró una creación de Dios viciada –la extrema pobreza– y, como fruto del pecado –la injusticia–, vió en la existencia de un continente crucificado un signo de nuestros tiempos, "un sordo clamor que brota de millones de hombres pidiendo liberación, junto con un grito de esperanza en la emancipación total (Medellín y obispos del Brasil) (Sobrino, 1985).

Por eso aparece atravesando por el método todo el documento final, aunque sin explicitar y con una denominación diferente para mostrar la violencia institucionalizada, la injusticia y la pobreza de las mayorías y la exigencia de acompañar los procesos de liberación.

1. Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina (en adelante, ACEA), Caja 26. Vol. VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta 12, 12/04/ 1969, Acta 9, 25/04.

Medellín se refiere al "ver" en términos de "situación", "hechos" o "realidad" para marcar la importancia del momento de la praxis cristiana. Respecto del "juzgar", el documento se refiere a "reflexión teológico-pastoral", "criterios teológicos-pastorales" o "presupuestos teológicos" para indicar el correspondiente "juzgar" a partir de la interpretación desde la fe. Respecto del "actuar", Medellín expresa "recomendaciones pastorales", "orientaciones", "proyecciones pastorales" que, si bien no son el actuar mismo, orientan la acción de los cristianos en la realidad histórica. Con razón sostuvo Beozzo que el "*método,* ver, juzgar y actuar, heredado de la JOC de Joseph Cardijn, se inspiró también en la teología de los "signos de los tiempos" de la *Gaudium et spes,* y fue el hilo conductor de todos los trabajos de Medellín. El ver ocupa la primera parte de cada uno de los documentos, y el actuar el final, en forma de pistas pastorales" (Beozzo, 2008, p. 137).

Lúcidamente había afirmado Methol Ferré sobre la influencia del Vaticano II en Latinoamérica:

> En los años 60, la Iglesia se planteó problemas que ahora permiten tomar una mayor conciencia del tránsito general de un tipo de sociedad agrario-urbano a otro urbano industrial, y de la responsabilidad y necesaria participación en ese proceso de transformación. Esto se conecta íntimamente con el espíritu y las reformas del Vaticano II. La vertiente universal se conjugó con la latinoamericana en Medellín; por eso, allí se abrió a una nueva época de la Iglesia en América Latina (Methol Ferré, 1979, p. 40).

UNA PRIMERA RECEPCIÓN EN ARGENTINA

Luis Liberti (2017) exploró los esquemas del Concilio Vaticano II y la actuación de los obispos argentinos en las sesiones conciliares. Un total de 69 obispos argentinos participaron en diversas sesiones del Concilio. Algunos nombres tuvieron amplia repercusión en la iglesia argentina en las décadas siguientes, como por ejemplo: Mons. Enrique Angelelli (entonces auxiliar de Córdoba), Jaime De Nevares (obispo de Neuquén), Eduardo Pironio (auxiliar de Mar del Plata), Francisco Primatesta (primer obispo de San Rafael y posteriormente arzobispo de Córdoba), Antonio Quarracino (obispo de 9 de Julio), Vicente Zazpe (obispo de Rafaela), Juan Carlos Aramburu (obispo de Tucumán), entre muchos otros. De esos Obispos que participaron en el Vaticano II, algunos también participaron en Medellín: Cardenal Caggiano como presidente de la Conferencia Episcopal Argentina; Mons. Tortolo, delegado al CELAM; Mons. Plaza, delegado sustituto al CELAM; Mons.

Aramburu, elegido por la Asamblea; Mons. Zazpe, elegido por la Asamblea; Mons. Di Stefano, elegido por la Asamblea; Mons. Primatesta, designado por el Santo Padre; Mons. Sapelak, designado por el Santo Padre; Mons. Marengo, designado por el Santo Padre.

Cuadro 1. Participación de obispos y peritos argentinos en el Concilio Vaticano II, Medellín y la Asamblea de San Miguel.

Nombre completo	Rol / Diócesis o Institución	Vaticano II (1962-1965)	Medellín (1968)	San Miguel (1969)
Adolfo Tortolo	Obispo	✓	✓	✓
Agustín Herrera	Obispo	✓		✓
Alberto Deane	Obispo	✓		✓
Alberto Devoto	Obispo	✓		✓
Alejandro Schell	Obispo	✓		✓
Alejo Gilligan	Obispo			✓
Alfonso Buteler	Obispo	✓		
Andrés Sapelak	Obispo	✓	✓	✓
Antonio Brasca	Obispo			✓
Antonio Caggiano	Cardenal / Obispo	✓	✓	✓
Antonio Plaza	Obispo	✓	✓	✓
Antonio Quarracino	Obispo (9 de Julio)	✓	✓	✓
Armando Rossi	Obispo			✓
Audino Rodríguez y Olmos	Obispo	✓		
Benito Rodríguez	Obispo	✓		
Blas Victorio Conrero	Obispo			✓
Carlos Cafferata	Obispo	✓		✓
Carlos Mariano Pérez	Obispo	✓		✓
Carlos Ponce de León	Obispo	✓		✓
Eduardo Pironio	Sec. Gral. Medellín / CELAM	✓	✓	✓
Enrique Angelelli	Obispo (Córdoba / La Rioja)	✓		✓
Enrique Mühn	Obispo	✓		
Enrique Pechuán Marín	Obispo	✓		✓

Enrique Príncipe	Obispo	✓		
Enrique Rau	Obispo	✓		✓
Ernesto Segura	Obispo	✓		✓
Eugenio Peyrou	Obispo	✓		✓
Fortunato Rossi	Obispo	✓		
Francisco Muguerza	Obispo	✓		
Francisco Primatesta	Obispo (Córdoba)	✓	✓	✓
Francisco Vénnera	Obispo	✓		
Francisco Vicentín	Obispo	✓		✓
Germiniano Esorto	Obispo	✓		✓
Guillermo Bolatti	Obispo	✓		
Horacio Gómez Dávila	Obispo	✓		
Humberto Mozzoni	Obispo	✓		
Ildefonso Sansierra	Obispo	✓		✓
Ítalo Di Stéfano	Obispo	✓	✓	✓
Jaime De Nevares	Obispo (Neuquén)	✓		✓
Jerónimo Podestá	Obispo	✓		
Jorge Carreras	Obispo	✓		✓
Jorge Chalup	Obispo	✓		
Jorge Gottau	Obispo	✓		✓
Jorge Kemerer	Obispo	✓		✓
Jorge Mayer	Obispo	✓		✓
José Borgatti	Obispo	✓		✓
José López	Obispo			✓
José María Medina	Obispo	✓		
José Marozzi	Obispo	✓		✓
Juan Carlos Aramburu	Obispo (Tucumán / Bs. As.)	✓	✓	✓
Juan Carlos Ferro	Obispo	✓		✓
Juan José Iriarte	Obispo	✓		✓
Juan Vázquez	Obispo	✓		
Luis Copello	Obispo	✓		
Luis Tomé	Obispo	✓		✓
Manuel Cárdenas	Obispo	✓		
Manuel Marengo	Obispo	✓	✓	✓

Manuel Menéndez	Obispo	✓		✓
Manuel Tato	Obispo	✓		✓
Mauricio Magliano	Obispo	✓		✓
Miguel Aleman	Obispo			✓
Miguel Raspanti	Obispo	✓		✓
Moises Blanchoud	Obispo	✓		✓
Nicolás Fasolino	Obispo / Cardenal	✓		✓
Olimpo Santiago Maresma	Obispo	✓		✓
Oscar Villena	Obispo	✓		
Pedro Boxler	Obispo			✓
Pedro Lira	Obispo	✓		
Pedro Torres Farías	Obispo	✓		✓
Ramón Castellanos	Obispo	✓		
Raúl Scozzina	Obispo	✓		✓
Ricardo Rosch	Obispo	✓		✓
Victorio Bonamin	Obispo	✓		✓
Hna. Clara Guillermina Emmert rsj	*Religiosa (Madre Gral. / CLAR)*		✓	
Elena Cumella	*Laica (UMOFC)*		✓	
Margarita Moyano Llerena	*Laica (Fed. Mundial Juventud Femenina)*		✓	
Lucio Gera	*Perito Teólogo (UCA)*		✓	
Padre Alberto Sily sj	*Perito Teólogo y Sociólogo*		✓	

Fuente: Elaboración propia en base a combinación de fuentes. Para Vaticano II: Liberti (2017a, pp. 44-47), para Medellin: Altemeyer Junior (2018, pp. 103-109) y Mealla (2020, p. 35), y para San Miguel: ACEA, Caja 26. Vol. VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969.

Nota metodológica: Se ha normalizado la lista de manera longitudinal por orden alfabético para permitir el seguimiento analítico de cada participante. Las filas en cursiva al final corresponden a peritos, religiosas y laicas registradas.

La Asamblea de San Miguel se desarrolló entre el 21 y el 26 de abril de 1969 y su finalidad fue la adaptación a la realidad argentina de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín) profundizando "la realidad colectiva del pueblo y la continuidad histórica de su lucha por la liberación" (Farrell, 1992, p. 223). Había sido anunciada inicialmente como una Semana de Estudios, pero se convirtió en una Asamblea Plenaria de los Obispos: "Mons. Aramburu advierte que la próxima reunión no será simplemente una Semana de Estudios sino una Asamblea Plenaria del Episcopado, aunque con una característica especial, según se determine, pero en definitiva sería una Asamblea…".[2] Este cambio había producido cierta confusión en algunos Obispos que consultaban al Secretario General del Episcopado Argentino, Pbro. Héctor Marcone. Por ejemplo, Mons. Devoto (obispo de Goya) consultaba por aquella nota de convocatoria a la Asamblea Plenaria. El obispo tenía entendido que se trataba de una convocatoria a una Semana de Estudios y que en la Conferencia Episcopal se habría votado por ello.[3] El secretario general respondía: "No obstante la Resolución nº 7 dice: 'Se decidió realizar una Asamblea Plenaria Extraordinaria… con carácter de semana de estudios… pudiendo designar relatores laicos'".[4]

El texto de San Miguel sigue la organización temática de Medellín, aunque asumiendo algunos temas y con una organización diferente: "que el Documento de Medellín trata en 16 temas, pero que evidentemente no se podrán tomar o tratar todos en la Asamblea".[5] La Comisión preparatoria de la Asamblea de San Miguel asignó a diversas comisiones episcopales la preparación de los temas a debatir según el siguiente esquema:

2. ACEA, Caja 26.Vol.VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Primera 04/03/1969 (R. 15735).

3. ACEA, Caja 26.Vol.VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Tercera 05/03/1969. Carta dirigida al Pbro. Héctor Marcone, secretario general del Episcopado, Goya, 03/01/1969.

4. ACEA, Caja 26.Vol.VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Tercera 05/03/1969. Respuesta de Héctor Marcone, Buenos Aires 13/01/1969 (Prot. 584/69) (R. 15735).

5. ACEA, Caja 26.Vol.VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Primera 04/03/1969 (R. 15735).

Cuadro 2. Temas de la Asamblea de San Miguel y asignación a las Comisiones Episcopales, según la estructura de Medellín.

Medellín	Temas San Miguel	Comisión Episcopal (CE)
Promoción humana	Justicia y Paz	C.E de Acción Social
1. Justicia		
2. La Paz		
3. Familia y demografía	Familia y democracia	C.E de Acción Social
4. Educación	Educación	C.E de Educación
5. Juventud		
Evangelización y crecimiento de la fe	Pastoral Popular	C.E de Pastoral
	Liturgia	C.E de Liturgia
6. Pastoral popular	Catequesis	C.E de Catequesis
7. Pastoral de élites	Dirigentes	C.E de Pastoral
8. Catequesis		
9. Liturgia		
La Iglesia visible y sus estructuras	Movimientos de Laicos	C.E de Apostolado de Laicos
	Sacerdotes	C.E de Sacerdote, Seminarios y Vocaciones
10. Movimientos de laicos	Religiosos	C.E de Religiosos
11. Sacerdotes	Formación del Clero	C.E de Sacerdote, Seminarios y Vocaciones
12. Religiosos		
13. La formación del clero	Pobreza de la Iglesia	C.E de Pastoral
	Pastoral de Conjunto	C.E de Pastoral
14. La pobreza de la Iglesia	Medios de Comunicación Social	C.E de Medios de Comunicación Social
15. Pastoral de conjunto		
16. Medios de comunicación social		

Fuente: ACEA, Caja 26. Vol.VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Segunda 04/03/1969.

Cada Comisión Episcopal debía presentar un texto partiendo de las conclusiones de Medellín adaptadas a la situación argentina, que la Asamblea votaría y asumiría como propias:

> Se ruega a cada Comisión Episcopal, en nombre de la Comisión Organizadora, que tenga a bien estudiar su tema aprovechando los estudios y conclusiones generales de Medellín, con el fin de concretar las conclu-

> siones de carácter práctico pastoral, adecuadas a nuestro país y que en la Asamblea serán luego propuestas para que ella las presente como Resoluciones que deberán incluirse en el Plan Pastoral de Conjunto y en los planes particulares.[6]

Durante la Asamblea, la Comisión Coordinadora –conformada por Zazpe, Rau, Primatesta, Di Stefano e Iriarte– había establecido que en la primera sesión habría exposiciones temáticas a cargo de especialistas sobre la situación cultural, la situación económico-social y la situación religiosa.[7] En otros esquemas de organización además de los temas mencionados, aparecen el tema de la situación actual de la Juventud y una reflexión teológica sobre los signos de los tiempos. En las Actas de la reunión preparatoria además aparecen nombres de los especialistas propuestos y la votación respectiva para definir quienes serían los responsables de las exposiciones. Se designó para la Situación Económico Social al Dr. Dagnino Pastore y al Dr. Alberto Francisco Guido; al Dr. Emilio Mignone para la situación cultural, a Mons. Vicente Zazpe para la situación religiosa y a Mons. Pironio para la reflexión teológica.

Cuadro 3.1. Votación para la selección del especialista en la situación socioeconómica para la Asamblea de San Miguel.

Socio económico	**1º votación**	**2º votación**
Dr. Carlos Moyano Llerena	4	-
Dr. Basilio Serrano	2	-
Dr. Dagnino Pastore	5	-
Dr. Saturnino Llorente	-	-
Dr. Felipe Tami	1	3
Dr. Alberto Francisco Guido	3	5
Dr Javier Villanueva	-	2
R.P. Alberto Sily	1	2
Dr. Cesar Bunge	2	1

Fuente: ACEA, Caja 26. Vol. VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Tercera 05/03/1969.

6. ACEA, Caja 26. Vol. VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Segunda 04/03/1969 (R. 15735). Carta de la CEA a los presidentes de Comisiones Episcopales, 06/03/1969.

7. ACEA, Caja 26. Vol. VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Segunda 04/03/1969 (R. 15735).

Cuadro 3.2. Votación para la selección del especialista en la realidad cultural para la Asamblea de San Miguel.

Realidad cultural	1º votación	2º votación
Dr. Emilio Mignone	6	-
Dr. Federico Peltzer	4	-
Dr. Atilio Dell'Oro Maini	1	-
Dr. Miguel Ángel Cárcano	2	-
Hno. Septimio	4	-

Fuente: ACEA, Caja 26. Vol. VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Tercera 05/03/1969.

Cuadro 3.3. Votación para la selección del especialista en la situación religiosa para la Asamblea de San Miguel.

Situación religiosa	1º votación	2º votación
Mons. Vicente Zazpe	4	-
S.E. Mons. Miguel Marengo	3	-
Cgo. Manuel Moledo	2	-
Pbro. Rafael Tello	4	-
S.E. F. Antonio Rossi	3	-
Dr. Enrique Dussel	2	-

Fuente: ACEA, Caja 26. Vol. VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Tercera 05/03/1969.

Además, la Conferencia Episcopal invitó a participar al Dr. Alberto Plastino (Presidente del Consejo Superior de los Jóvenes de Acción Católica); Beatriz Buzzetti (Presidente del Consejo Superior de las Jóvenes de Acción Católica); Teresita Vicenti (Presidente de la Comisión Central de la JOCF) y Miguel Romano (Presidente de la Comisión Central de la JOC). [8]

En la introducción el Documento retoma una expresión de Medellín ("Mensaje a los pueblos de América Latina") que no sólo pone a los obispos argentinos en vinculación estrecha con el episcopado latinoamericano, sino con el mismo Vaticano II: "Creemos que estamos en una nueva era histórí-

8. ACEA, Caja 26. Vol. VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969. Acta Reuniones Preparatorias, Sesión Tercera 05/03/1969 (R. 15735).

ca. Ella exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar" (Me. 0).[9] Si bien aparece expresado claramente el método propuesto por el Vaticano II (ver, juzgar, actuar), en el resto del texto no se hace ninguna otra mención.

El texto de San Miguel tuvo una construcción dispar de sus aportes porque cada Comisión Episcopal trabajó sus contribuciones con independencia de las demás comisiones:

> Es un documento encargado a diversas comisiones, más allá de la disparidad redaccional y de contenido. Sin embargo, en sus diversos capítulos, se descubren ideas-fuerza que reconocen en toda la tarea anterior su inspiración, a más de las de Medellín, que aplica a Argentina" (Perdía, 1992, p. 4).

No obstante, es posible comprobar cierta paridad de calidad en la argumentación en los documentos elaborados por la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) que tuvo a su cargo la preparación de los borradores sobre Pastoral popular, Dirigentes, Pobreza de la Iglesia y Pastoral de Conjunto. Tenía razón Perdía cuando comentó: "No es que la COEPAL haya trabajado directamente el Documento de San Miguel en su integralidad. Lo son los capítulos VI y XV, Pastoral Popular y Pastoral de Conjunto, respectivamente" (Perdía, 1992, p. 196).

Cuadro 4. Comparación entre los temas iniciales de la Asamblea de San Miguel y el índice final del Documento.

Temas San Miguel	Índice final San Miguel
Justicia y Paz	Sacerdotes
Familia y democracia	Pobreza de la iglesia
Educación	Justicia
	Paz
Pastoral Popular	Pastoral popular
Liturgia	Familia y Demografía
Catequesis	Educación
Dirigentes	Juventud
	Dirigentes
	Catequesis
	Liturgia

9. CELAM. Documento de Medellín. Mensaje a los Pueblos de América Latina, septiembre de 1968.

Movimientos de Laicos	Movimientos de Laicos
Sacerdotes	Religiosos
Religiosos	Pastoral de Conjunto
Formación del Clero	Medios de Comunicación Social
Pobreza de la Iglesia	
Pastoral de Conjunto	
Medios de Comunicación Social	

Fuente. Elaboración propia en base a ACEA, Caja 26. Vol. VI (238) XVIII San Miguel, 21 al 25 de abril de 1969.

DERIVAS DE LA PASTORAL EN ARGENTINA

El uruguayo Alberto Methol Ferré planteó claramente que después de Medellín se produjo un acercamiento al pueblo, que deriva en propuestas como la pastoral popular, revalorización de la religiosidad popular, la pastoral de santuarios y otras iniciativas asociadas, adquiriendo una nueva lógica más histórica que sociológica:

> luego de Medellín y por su impulso, se penetra en el círculo del pueblo. Pero esta revierte sobre lo anterior y se replantea todo: para alcanzar al pueblo cristiano y latinoamericano hay que oírle. En ese esfuerzo, las élites dan un nuevo giro, varían el eje de su acción: ya no son ellas el centro y pasa a primer plano la pastoral popular. Así, la etapa anterior no es eliminada sino transfigurada; va adquiriendo una nueva lógica. Viene la revalorización de la religiosidad popular. Se plantean los problemas de la cultura latinoamericana. Se pasa de la atención sociológica a la conciencia histórica (Methol Ferré, 1979, p. 34).

En la misma línea que Methol Ferré, Lucio Gera ubica el cambio de lógica en el mismo Vaticano II con su eclesiología del pueblo de Dios en la historia:

> El Concilio Vaticano II y toda una eclesiología que vemos volcada hacia la categoría de Pueblo de Dios, que en nosotros no jugó sólo como emergencia de un laicado dentro de la Iglesia, sino en la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos. Nosotros captamos de Lumen Gentium más el Pueblo de Dios como el que se inserta en la historia y camina con los pueblos en la historia, que no el resurgir del laicado (Gera, 1990, p. 16).

Dicho sea de paso, justamente sobre el resurgimiento del laicado giraron los aportes de algunos obispos argentinos al documento *Apostolicam actuositatem* en torno a la "fisonomía sacerdotal" del pueblo de Dios" (CEA), las "formas de organización del apostolado laical" (Caggiano), el "deber misio-

nero de todo el pueblo de Dios" (Devoto) con su aporte a *Ad gentes* (Liberti, 2017b, pp. 222, 234 y 305).

Una carta del Episcopado Argentino dirigida a los sacerdotes del país, fechada en Buenos Aires el 13 de mayo de 1966, notificó sobre la realización de una Asamblea Plenaria para abordar cuestiones referidas a la labor posconciliar siguiendo directivas de Pablo VI: "Toda la Iglesia está viviendo la hora excepcional de una profunda renovación presentida, ansiada y también controvertida. Esta renovación se está realizando".[10] En junio de 1966 se produjo el golpe militar de Onganía derrocando el gobierno constitucional de Illia. El Cardenal Caggiano asistió a la asunción de Onganía y laicos de la Universidad Católica y Cursillistas colaboraron con el gobierno de facto crispando los ánimos de sacerdotes y laicos comprometidos con la causa popular.

En la presentación del Plan Nacional de Pastoral (1967) la Comisión hacía algunas aclaraciones pertinentes sobre las responsabilidad para la puesta en acción del Plan: "Esta ha de ser tarea de toda la Iglesia argentina, la cual se compromete ya a realizar una acción de conjunto bajo la dirección de sus legítimos pastores".[11] El mismo año de 1967, en agosto, hacía la presentación pública el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) con el mensaje a los obispos del Tercer Mundo; un grupo de sacerdotes cuestionan a Mons. Vicentín (diócesis de Corrientes) por la no aplicación del Concilio y en diciembre de 1968 acontecieron las acciones de Navidad (ayuno, protestas, lectura del mensaje "sobre el compromiso de Navidad", suspensión de misas, etc.) (Bresci, 1994, pp. 56-63). A inicios de 1969 sacerdotes de la diócesis de Rosario recriminan a Mons. Bolatti la no aplicación del Vaticano II, en tanto que, en La Rioja, Mons. Angelelli da a conocer una declaración sobre la situación del país y el compromiso de la iglesia. La conflictividad y polarización del clero y del laicado fue en crecimiento en la previa de San Miguel.

En un diagnóstico prudente de la situación O'Farrell resaltaba la atomización y el desmembramiento de grupos y sectores eclesiales, la inexistencia e incapacidad de una coordinación de la acción pastoral, lo obsoleto de ciertas posiciones teológicas y el circunscribirse acciones confinadas al pasa-

10. Conferencia Episcopal Argentina (CEA). Declaración Pastoral del Episcopado Argentino. La Iglesia en el período posconciliar, 13 de mayo de 1966.

11. Comisión Episcopal de Pastoral (en adelante, COEPAL). Plan Nacional de Pastoral, octubre de 1967, p. 7.

do y concluía que era "necesario no demorar su canalización para no gastar energías en reprimirlo e ignorarlo" (O'Farrell, 1966, p. 120), haciendo referencia al desarrollo del curso histórico de la iglesia argentina. No obstante, aún con el impulso de la Carta del Episcopado de 1966, Silly notaba cierta falta de compromiso y solidaridad con el proceso, descuido intelectual y falta de colaboración de equipos de investigación, de los consejos pastorales y presbiterales (Silly, 1967, p. 39). Una intervención mensurada de O'Farrell daba cuenta de las expectativas sobre el plan de pastoral de conjunto y los desafíos de aunar los esfuerzos para una acción eclesial conjunta acentuando la necesidad de una capacidad creadora para promover los procesos de participación, de comunicación de las ideas fuerzas, el diseño del proceso, la formulación y la implementación del Plan "incluyendo al pueblo y orientado a éste más bien que a las élites" para permitir "al pueblo sea más Pueblo de Dios y socialmente más 'pueblo'" (O'Farrell, 1968, pp. 220 y 222).

Después de San Miguel, la iglesia argentina liderada por la COEPAL afrontó el desafío de plantear una pastoral de conjunto que lograra "una planificación más sistemática de la pastoral argentina, [proponiendo] orientaciones generales a través de la *determinación de algunas prioridades*…" en un clima político eclesial enrarecido.[12] En las repercusiones de las metodologías de planificación y la reflexión teológico-pastoral en Argentina pueden verse las influencias del Vaticano II en el enfoque teológico-pastoral que asume la perspectiva de la pastoral popular, el discernimiento de los signos de los tiempos y la apropiación del método ver-juzgar-actuar. No obstante haber sido aprobados los documentos de San Miguel por todo el Episcopado con cierta mayoría, varios obispos luego manifestaron desacuerdos (Bresci, 2018, p. 49).

Llamativamente, Lucio Gera, que había participado como perito en Medellín, no fue convocado en San Miguel. No obstante, fue uno de los principales artífices de los textos a cargo de la COEPAL junto a otros como Rafael Tello, Justino O'Farrell y Gerardo Farrell, entre otros. La Comisión de Pastoral había logrado cierta articulación pastoral en el Pueblo de Dios como sujeto comunitario de la acción pastoral:

> El principio de que la pastoral –y por lo tanto el Plan Pastoral– debía tener como sujeto, hacedor, creador y promotor, al conjunto del pueblo de

12. COEPAL. Prioridades de Pastoral de Conjunto en Argentina para 1970, Número extraordinario, nº 11, Buenos Aires, marzo 1970, p. 3.

> Dios, no sólo a un sector. Queríamos hacer de todo el pueblo un sujeto activo (Gera, 1990, p. 13).

El Plan Nacional elaborado para los años 1970, 1971, 1972 y 1973 articulaba la aspiración de una pastoral de conjunto que contuviera las iniciativas de la pastoral popular, la pastoral de santuarios y la pastoral de la juventud, en una dinámica participativa e incluyente de las regiones pastorales, equipos de pastoral y delegados diocesanos.

La clave fundamental de la pastoral fue el pueblo de Dios, sujeto histórico comunitario:

> un punto que llama la atención por su claridad es el 4: "la Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del Pueblo y de sus intereses". Es clave. Leer los signos de los tiempos en la marcha histórica del pueblo. Si bien no es excluyente, antes de leer los signos de los tiempos en la modernización o en cualquier propuesta que viniera, que podía ser auténtica o no, leerlos en las exigencias, en los reclamos y en los deseos del pueblo.Y eso era ponerse en una tarea no fácil: interpretar en nuestra historia los signos de los tiempos (Gera, 1990, p. 14).

Cuadro 5. Prioridades pastorales del Plan Nacional de Pastoral de la COEPAL (1970-1973).

Prioridades pastorales			
1970	**1971**	**1972**	**1973**
Pastoral Popular Comunidades Eclesiales de Base Comunicación cristiana de personas y bienes Pastoral de Juventud	Pastoral Popular Pastoral de Juventud	Pastoral de Santuarios Pastoral de Juventud	Pastoral de Santuarios Pastoral de Juventud

Fuente: Elaboración propia a partir de COEPAL, *Prioridades de Pastoral de Conjunto en Argentina para 1970*; COEPAL, *Prioridades de Pastoral de Conjunto en Argentina para 1971*; COEPAL, *Pastoral de Conjunto 1972* y COEPAL, *Pastoral de Conjunto 1973*.

El enorme potencial de la COEPAL, la producción de materiales de reflexión teológico-pastoral y la gran cantidad de reuniones, seminarios de formación, convocatorias de planificaciones realizados en todas las regiones

eclesiásticas, si bien fueron asumidas inicialmente por la Conferencia Episcopal, encontraban algunas resistencias. A raíz de ellos, en la presentación del Plan Pastoral de 1970 tuvieron que aclarar con un argumento de autoridad: "decidida por el Episcopado la preparación de un Plan Pastoral, la COEPAL propuso y el Episcopado aprobó proceder por etapas".[13] Al año siguiente, al publicar las prioridades de la Pastoral de Conjunto, la Comisión dejaba constancia del carácter propositivo de las prioridades para promover una acción conjunta que era responsabilidad de los obispos, de las diócesis y de los organismos de la Iglesia; y concluía: "No debe existir la idea equivocada de que son prioridades que sólo la COEPAL debe trabajar".[14]

El Plan de Pastoral de Conjunto de 1972 hacía una aclaración pertinente pues en la presentación de las prioridades pastorales la Comisión dejaba constancia que "las prioridades de la pastoral de conjunto en adelante serán líneas de concreción de la opción englobante, la Pastoral Popular". Y también, "asumiendo como orientación general de la Pastoral de Conjunto la Pastoral Popular".[15]

Paulatinamente fue perdiendo apoyo del Episcopado. Hacia marzo de 1973 la Comisión fue disuelta. El último documento oficial publicado, la Pastoral de Conjunto de 1973, da algunos indicios de la conflictividad eclesial ante la situación política y las tensiones crecientes por la "inclusión de la problemática política en el campo pastoral". Las diversas líneas teológicas, encontraron en el conflicto político una ocasión para posicionarse eclesialmente asumiendo lenguajes y propósitos diferentes frente a la polaridad élites-pueblo, la protesta social y la confrontación dependencia-liberación y los reclamos de los movimientos populares y la violencia institucional radicalizando las posiciones. El golpe militar de junio de 1966 contribuyó a clarificar esas posiciones: los que veían en el golpe la instauración de un gobierno católico y por lo tanto, cedían a la tentación integrista del sueño de una argentina católica por la vía del gobierno militar (Di Stefano y Zanca, 2023, p. 77). Otra posición la integraban católicos más progresistas que simpatizaban con las ideas desarrollistas y realizaban una crítica tenue al

13. COEPAL. Prioridades de Pastoral de Conjunto en Argentina para 1970, Número extraordinario, nº 11, Buenos Aires, marzo 1970, p 5.

14. COEPAL. Prioridades de Pastoral de Conjunto en Argentina para 1971, Número extraordinario, nº 14, Buenos Aires, enero 1971, p. 6.

15. COEPAL. Pastoral de Conjunto 1972, Número extraordinario, nº 16, Buenos Aires, enero 1972, p. 7.

gobierno militar de Onganía acentuando la autonomía temporal y la no intervención de la Iglesia en política. La tercera posición estaba orientada por la protesta social configurándose como una conciencia popular de reacción frente al gobierno militar (Gera y Rodríguez Melgarejo, 1970, p. 30).

Cuadro 6. Tipología de posiciones teológico-pastorales en la Iglesia argentina (1966-1973).

	La iglesia y el orden temporal (Mons. Derisi)	Desarrollismo y liberación integral (Mons. Quarracino)	Liberación y participación política (MSTM)	Radicalización y cambio de estructuras (MSTM)
Enfoque	Pre Vaticano II.	Vaticano II	Vaticano II	Vaticano II
Perspectivas	Perspectiva escolástica y estática de la relación Fe-Política, no histórica	Desde la historia de la salvación. Trascendencia dinámica de la fe en la historia	Historia de la salvación, designio de Dios en la historia (escatología histórica).	Única historia como historia de salvación. Compromiso revolucionario desde la fe.
Líneas fuerza	Sobrenatural, ritualidad, interioridad y juicio prudencial en la acción de la iglesia	La fe reconoce su carácter histórico e interpreta los signos de los tiempos.	Reconocimiento de los signos de los tiempos y de la necesidad de cambio de estructuras.	Comprensión de la fe y del proceso histórico mediatizado por el marxismo.
Énfasis	Prevalencia del fin sobrenatural de la Iglesia sobre el Estado y la acción política. Restauración del orden temporal. Integrismo	Iglesia, pueblo de Dios, comprometida con la historia. Liberación integral (no sólo interior) del pecado estructural. Opción política de los cristianos.	La salvación y el pecado pasan por las estructuras (no sólo los individuos) Iglesia comprometida inevitablemente en política, contra la situación de opresión.	La liberación de Cristo (fe) se da necesariamente en hechos históricos liberadores (política). El sentido de la liberación es político e histórico en vista de la construcción de una sociedad socialista.

Fuente: Elaboración propia (Fresia, 2021, p. 152)

La primera posición encontraba su referencia en el pensamiento de Mons. Derisi; en segundo lugar, las ideas teológicas representadas por el pensamiento de Mons. Quarracino. La tercera posición que asumía aspectos de la teología de la liberación estaba representada por un sector del Movimiento

de los Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Finalmente, una última posición era sostenida por un sector radicalizado del clero y del laicado que adoptó el análisis marxista para la interpretación y comprensión de la realidad social representada (Scannone, 1973, p. 19). Como puede observarse, las posiciones en pugna parecen irreconciliables "frente al momento argentino actual y al futuro inmediato". Por eso, tanto "la inclusión de la problemática política en el campo pastoral" como también la orientación general de la pastoral popular dado al Plan Nacional habían amplificado las tensiones preexistentes.[16]

En efecto, la COEPAL era consciente que si bien

> esta inclusión ha traído el beneficio de hacer más integral y real el planteo pastoral. Sin embargo, por otra parte, ha problematizado a muchos miembros de la Iglesia, produciendo una situación que el Consejo Pastoral Nacional, en su reunión general de agosto 1972, denominaba "de disgregación pastoral".

Y continúa con una afirmación fundamental: "Estas circunstancias definen la actual situación de la Iglesia en Argentina y marcarán, podemos suponer, y con mayor fuerza aún, el futuro inmediato". Y más adelante agregaba: "mientras dure el proceso político que vive el país".[17] El cambio en la conducción del Episcopado terminó definiendo el futuro de la COEPAL y del Plan Nacional, interrumpió el proceso de renovación de la conciencia eclesial y el esfuerzo por una acción pastoral de conjunto. Según con la conducción del Episcopado por parte de Mons. Tortolo, "se llegó a producir un corte real con lo que se venía gestando" (Grande, 2023, p. 537).

Los intentos por lograr una "convergencia pastoral" de obispos, sacerdotes y otros agentes pastorales ya no sería posible ante los desafíos del momento político y la complejidad de las posiciones eclesiales. Gera reconoce que "se llegó a un punto donde el diálogo se hizo difícil y no se siguió" (Gera, 1990, p. 18). Varios años después Mons. Novak, haciendo un balance de ese acontecimiento eclesial, diría que hubo un "proceso de archivo" (Novak, 1989, p. 6) de los documentos de San Miguel y una escasa referencia posterior de la Conferencia Episcopal a esos documentos.

16. COEPAL. Pastoral de Conjunto 1973, nº 19, Buenos Aires, noviembre 1972, p. 3.

17. Ibidem, pp. 1 y 14.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La recepción del Vaticano II en Argentina comenzó con la convocatoria del Episcopado del año 1966 y se consolidó con la preparación de la Asamblea Plenaria del Episcopado de 1969 y la elaboración del Documento de San Miguel.

San Miguel tuvo su concreción en el Plan Nacional de Pastoral. En los documentos de la COEPAL se observan algunas tensiones y conflictos eclesiales a raíz de las opciones políticas que fue adoptando el Plan Nacional de Pastoral. Si bien el Documento de San Miguel aplica en el país Vaticano II (vía Medellín), esa aplicación generó controversias en algunos obispos. Cierto reordenamiento de la Conferencia Episcopal, en relación a la situación de interrupción democrática, hizo que la Declaración de San Miguel quedase relegada de la agenda oficial. No obstante, muchos obispos continuaron en sus diócesis con las iniciativas de aplicación del Vaticano II y Medellín.

EL CONCILIO VATICANO II Y EL ROL DE LOS INTELECTUALES. LAS TENSIONES DE UNA ECLESIOLOGÍA EN CRISIS

José Zanca

INTRODUCCIÓN

A lo largo del siglo XX, la relación entre intelectuales y jerarquía romana transitó distintas coyunturas, en algunos casos de una aparente participación en objetivos comunes, basada en una retórica de la obediencia de los primeros con relación a la segunda; en otros momentos de crisis abierta, en los que la veleidad de autonomía de los intelectuales fue combatida con el anatema por parte de Roma. La crisis modernista de 1907 y la condena a la *Acción Francesa* en 1926 pusieron a los pensadores del catolicismo en un cono de sospecha por parte de las autoridades. Censuras, juramentos antimodernistas, prohibición de lecturas y edición de libros, cierre de instituciones "sospechosas" y procesos kafkianos fueron la norma de esa relación. De hecho, una lectura posible del movimiento de la *nouvelle théologie* en los años de 1940 encarnado por teólogos como Daniélou, Congar y Chenu, puede ser la protesta de los intelectuales por la infantilización a la que los sometía la autoridad romana. Sin embargo, esa protesta lejos de tener eco terminó en una nueva condena con la encíclica *Humani generis* (1950). Sería recién con el Concilio Vaticano II (1962-1965) que comenzaría a hablarse, más por sus efectos que por sus disposiciones, del surgimiento de una opinión pública en la iglesia, en la cual los hombres de ideas pudieran cumplir una función autónoma, crítica y, en cierta medida, profética, con relación a los laicos y

las autoridades. Esta tregua podría ser, en base a las libertades que reconocía la iglesia, un terreno fértil para un nuevo tipo de vínculo. Las relaciones se volverían a tensar en la década de 1970, dado que la autonomía y el peso público que habían ganado, en especial los teólogos, los había convertido nuevamente en objeto de sospechas. Si en los años de 1960 los intelectuales católicos parecían adoptar los mismos mandatos que sus pares no confesionales, esto es, jugar un papel crítico frente al poder, sea este el estado o la jerarquía eclesiástica, aparecía ahora un discurso sobre el rol de los intelectuales confesionales como sujetos de "misión".

Desde principios del siglo XX, la cultura católica argentina se desarrolló vigorosamente. Al igual que la cultura general, adquirió un carácter cosmopolita con fuertes intercambios entre Europa, Estados Unidos y el Río de la Plata a través de publicaciones, traducciones, libros y visitantes. Esto coexistió con un discurso nacionalista nativista y xenofóbico entre los intelectuales católicos. Las tensiones del viejo continente rápidamente impactaban la cultura católica local.

El objetivo del capítulo será mostrar los vertiginosos cambios operados en el vínculo entre intelectuales y autoridad eclesiástica a partir del impacto del Concilio Vaticano II en Argentina, analizando los debates en el campo cultural católico. Teniendo en cuenta que, en esa disputa sobre su rol, también se inscribían otras polémicas igualmente importantes sobre la eclesiología, la modernidad, la permeabilidad del medio religioso y el rol de los laicos. Nos interesa concentrarnos en el periodo que va desde el inicio del Concilio, en 1962, hasta mediados de los años ochenta, cuando la política vaticana –a través de una serie de documentos admonitorios y de censuras personales– volvió a poner en entredicho la autonomía que habían ganado los intelectuales en la cultura católica argentina.

EN BUSCA DE LOS INTELECTUALES CATÓLICOS

Los intelectuales católicos, especialmente aquellos que participaron en el debate público desde el Concilio Vaticano II, ocuparon un papel marginal en la historia de las ideas argentinas durante los años pioneros tras la reconfiguración del campo historiográfico en los 1980s. Los estudios más importantes sobre el período de los 1960s (Teran, 1993; Sigal, 1991) excluyeron a los católicos. No fue hasta principios de los 2000s que Beatriz Sarlo mencio-

nó extensivamente la revista *Criterio* y los universitarios humanistas (Sarlo, 2001). Las historias de la iglesia católica del siglo XX rescataron algunas ideas y reseñas de sus figuras clave, como se puede ver en los trabajos de Di Stefano y Zanatta (2000) y José María Ghio (2007), quien analizó intelectuales como Gustavo Franceschi, Julio Meinvielle, Tomás Casares. José Pablo Martin destacó los debates del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM). Claudia Touris (2012) también abordó las trayectorias intelectuales de este movimiento. Susana Taurozzi (2006) investigó la orden pasionista y la figura de Pablo Richards. Eliana Lacombe (2014) examinó figuras como Erio Vaudagna, Nelson Dellaferrera y José Oreste Gaido vinculadas al tercermundismo en Córdoba.

Poco a poco, si bien los católicos seguían ausentes de la historia de los intelectuales, las herramientas de la historia intelectual comenzaron a utilizarse para analizar el campo religioso en general y católico en particular. En 2006 se publicó *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)*, tratando de someter al catolicismo a preguntas análogas a las empleadas para el resto del campo intelectual de los años sesenta (Zanca, 2006). En esa misma línea se destacan los trabajos de Sebastián Pattin sobre *Criterio*, en primer lugar, y sobre los distintos actores intelectuales y militantes que intervinieron en el debate público en el periodo postconciliar (Pattin, 2015; 2019). Mariano Fabris ha analizado en profundidad distintas publicaciones del catolicismo de las décadas de 1970 a 1990 y su interacción con la historia eclesiástica, en un esclarecedor contrapunto (Fabris, 2015; 2017; Fabris y Pattin, 2021). Facundo Cersósimo en su trabajo sobre el tradicionalismo y la última dictadura militar ha revelado las tensiones en un vínculo al que se creía más armónico, centrándose en publicaciones con *Cabildo* y los distintos grupos reactivos a las transformaciones del Concilio Vaticano II (Cersósimo, 2022). Pablo Ponza incluye a los católicos posconciliares en el cuadro que traza sobre los intelectuales contestatarios (Ponza, 2007). Guillermo Barón del Popolo ha estudiado con empeño a los intelectuales reunidos en la revista *Alternativa latinoamericana*, así como las redes que conformaron entre el periodo dictatorial (1976-1983) y la transición de los años de 1980 (Barón del Popolo, 2016). De la misma manera, algunos trabajos que abarcan la historia de las ideas latinoamericanas (como los de Eduardo Devés Valdés, Carlos Altamirano, y Mario Aguilar) han incorporado al catolicismo y a los católicos argentinos al escenario de las ideas del continente (Devés Valdés, 2000, Altamirano, 2008; Aguilar, 2007). Los sectores tradicionalistas, refrac-

tarios al Concilio Vaticano II, siguieron concitando la atención de la historiografía, al igual que lo hicieron los nacionalistas católicos del periodo de entreguerras en los tempranos años de 1980. En ese sentido son ineludibles los trabajos de Elena Scirica, Laura Rodriguez, Osvaldo Vartorelli y Celina Fares (Scirica, 2010; Rodriguez, 2021; Vartorelli, 2024; Fares, 2024). En una línea análoga, Martin Vicente ha analizado con sumo detalle la intervención de los llamados intelectuales "liberal-conservadores" entre los que se encontraban participantes del debate en el campo católico (Vicente, 2015). Los trabajos sobre revistas de este periodo también han seguido una agenda temática de la historia cultural. *Criterio* ha sido foco de atención, en distintos momentos de su historia durante el siglo XX. A los trabajos de Marcelo Borelli sobre la posición de la revista durante la última dictadura militar, se sumó el volumen colectivo compilado por Miranda Lida y Mariano Fabris a propósito de los 90 años de la publicación, en los que se analizaron distintos aspectos de su trayectoria (Lida y Fabris, 2019). *Cristianismo y revolución*, la publicación creada por el exseminarista Juan García Elorrio, ha concitado el interés en los estudios sobre la historia de las ideas católicas y la historia de las organizaciones armadas de la década de 1970. A ella le han dedicado trabajos Gustavo Morello, Esteban Campos y Daniela Slipak (Morello, 2003; Campos, 2016; Slipak, 2015). La cantera de los trabajos sobre la historia de las universidades, en especial la historia de su politización en los años 60 y 70 ha comenzado a vincularse con la historia intelectual del pensamiento católico. En esa línea pueden consultarse los trabajos de Ghilini y Dip sobre las "cátedras nacionales" y Zanca sobre el humanismo universitario (Ghilini, 2023; Dip, 2017; Zanca, 2018).

Los trabajos sobre los teólogos, la Teología de la liberación y la Teología del Pueblo se han multiplicado en los últimos años, y su mera enumeración requeriría un trabajo específico. Vale la pena, sin embargo, mencionar algunos intentos de síntesis como el *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, editado por Pierre Sauvage, Luis Martínez Saavedra y Maurice Cheza. Si bien la obra abarca toda América Latina, son abundantes las referencias a los intelectuales católicos argentinos y algunas instituciones en las que se desempeñaron, así como referencias a publicaciones periódicas por las que circuló el debate de ideas de los años de 1960 a la década de 1980.

Los estudios biográficos también han sido una vía de acceso a diversas figuras del campo intelectual católico y sus posiciones frente al Concilio Vaticano II. Si bien se trata de trabajos con distintos fines, en algunos casos más

cercanos a la hagiografía que a la biografía intelectual, se destacan en muchos casos el esfuerzo por abordar la complejidad de estas figuras, siguiendo una trayectoria a lo largo del tiempo. En ese grupo sobresalen los trabajos de Sebastián Randle sobre Leonardo Castellani, de Héctor Hernández sobre Carlos Sacheri, de Arturo Ruiz Freites sobre Julio Meinvielle, de Mercedes Amuchastegui sobre Lucio Gera, de Enrique Bianchi sobre Rafael Tello, de Ariel Fresia y Luciano Maddonni sobre Juan Carlos Scannone, Bonilla, Zielinski, y Rubio sobre Enrique Dussel, de Alberto Caturelli sobre Octavio Derisi y de Amalia Casas sobre Conrado Eggers Lan (Randle, 2003 y 2017; Hernandez, 2007; Freites, 2023; Amuchástegui, 2011; Bianchi, 2012; Fresia y Maddoni, 2021; Bonilla, Zielinski, y Rubio, 2024; Caturelli, 1984; Casas, 2009).

La sociología de la religión se ha ocupado de la historia de la iglesia y sus intelectuales, en especial para la construcción de modelos de análisis del vínculo entre catolicismo y política en distintos tramos del período postconciliar. Tales son los trabajos de Fortunato Mallimaci, Luis Donatello, Soledad Catoggio, (Mallimaci, 2024; Donatello, 2010; Catoggio, 2016). Juan Bonnin ha analizado en profundidad tanto el contexto de producción como la trama discursiva del documento Iglesia y comunidad nacional, de 1981 (Bonnin, 2012).

Desde 2013, con la llegada de Jorge Bergoglio al trono de Pedro, se han multiplicado las biografías del papa Francisco, así como el interés por el mundo de las ideas en las que se formó. Se multiplicaron entonces los trabajos –tanto periodísticos como académicos– sobre sus años de formación, los debates en la Compañía de Jesús en los años de 1970, sus lecturas y los intelectuales que más lo "influyeron", el interés por la Teología del Pueblo y por algunos de sus representantes, así como por el clima intelectual general de sus años de formación como sacerdote. En esa línea, los trabajos de Rafael Luciani, Mario Aguilar, Austen Ivereigh, Massimo Borghesi y Thomas Rourke han propuesto biografías en las que se abordaba el clima intelectual durante el posconcilio (Luciani, 2016; Aguilar, 2014; Ivereigh, 2017; Borghesi, 2017; Rourke, 2018). Gianni La Bella ha indagado sobre el devenir de la Compañía de Jesús en la segunda mitad del siglo XX, Diego Mauro y Aníbal Torres, en un volumen colectivo a propósito de los diez años de papado de Francisco, también han analizado diversos aspectos del clima intelectual de sus años de formación (La Bella, 2020; Mauro y Torres, 2023). Finalmente, Loris Zanatta ha dedicado varios trabajos a la figura de Francisco, poniendo

el acento en la continuidad antiliberal de la tradición jesuita en América Latina (Zanatta, 2020; 2023).

A pesar de lo sucinto de esta enumeración de trabajos, es posible apreciar que el interés por el campo de las ideas y los intelectuales católicos en el periodo pre y postconciliar se ha multiplicado en los últimos veinte años. El caudal de este campo de estudios se ha alimentado de los trabajos provenientes de la historia de la iglesia y el catolicismo, pero también de la sociología de la religión, la semiología, los estudios políticos, la biografía, la historia de la filosofía y la teología.

INTELECTUALES Y JERARQUÍA: UNA RELACIÓN DIFÍCIL

El siglo XX se abrió con una profunda ruptura entre el papado y el campo de los intelectuales cristianos europeos: la célebre crisis modernista. Como se recordará, se trató de una polémica iniciada en el campo de la hermenéutica bíblica por parte del sacerdote francés Alfred Loisy, en contra del protestante liberal Adolf von Harnack. Loisy proponía analizar a través de métodos de crítica histórica las escrituras. Su audacia terminó con la condena de sus ideas en la encíclica *Lamentabili* y, dada su persistencia en el mismo "error", la condena personal de Loisy. Como lo señalaba Émile Poulat, el desafío del modernismo "no se trata[ba] sólo de una fácil transformación social, ni de una pura renovación intelectual, sino de la instauración de una nueva edad de la humanidad que implica[ba] una nueva y mutua adaptación entre el hombre y el cristianismo" (Poulat, 1974, p. 11). El tumulto que provocó Loisy en los teólogos, sin embargo, no tuvo repercusión entre los fieles. La condenación romana terminó por aislar al movimiento. Sin embargo, se trató de un fenómeno sintomático, el de un conflicto que revelaba una crisis global del catolicismo: así como el mundo de las aldeas se sustraía al control de la Iglesia, la cultura se desmarcaba del control de la iglesia oponiendo ciencias religiosas y ciencias sagradas (Poulat, 1974).

La misma autonomía parecía emerger en el movimiento de la *Acción Francesa*, liderado por Charles Maurras. En este caso, el movimiento que orientaba el dirigente derechista, antisemita y contrarrevolucionario que marcaría a los nacionalismos del siglo XX fue censurado en 1926. El papado convocó entonces al joven –pero ya célebre– Jacques Maritain para explicarle a los católicos franceses los motivos de Roma para condenar a un movimiento que

tantas adhesiones había suscitado (Maritain, 1927). Es decir, si bien Roma pretendía controlar el mundo de los intelectuales, a través del tradicional instrumento de la censura, recurría a los mismos intelectuales para librar sus batallas en un campo cuyas reglas no controlaba.

En esos mismos años en Argentina, un grupo de jóvenes crearon los Cursos de Cultura Católica (CCC), inspirados en el "renacimiento" del catolicismo europeo –en especial francés– puesto de manifiesto en el ciclo de conversiones de importantes figuras del campo literario y artístico. Los argentinos de los CCC tenían, sin embargo, un horizonte más humilde: generar un espacio de formación, que al mismo tiempo pudiera rivalizar con las universidades nacionales –de carácter laico y, en algunos casos, anticlerical luego de la Reforma Universitaria de 1918– y que le permitiera a esta nueva generación convertirse en la vanguardia de un catolicismo de combate. En principio, estos noveles intelectuales se presentaban como un conjunto de jóvenes deseosos de una educación que las universidades les negaban y que sólo podría provenir de la "sana doctrina". Por otro lado, reivindicaban una sociabilidad horizontal entre laicos, en la que participaron sacerdotes que debían adaptarse a un intercambio entre iguales. Las tensiones ideológicas de la década de 1930 terminarían reflejándose en la institución, que sufriría una crisis en 1936 durante la visita de Jacques Maritain a la Argentina. El filósofo francés se había declarado opositor a los fascismos europeos y, desde principios de la década, había iniciado un proceso de reconciliación entre el cristianismo y la democracia. Esto enervó a los católicos nacionalistas argentinos, quienes veían cómo uno de los principales referentes del renacimiento tomista les daba, con sus opciones políticas, más argumentos a sus contrincantes liberales y socialistas. Finalmente, los cursos perderían su autonomía en 1939, cuando fueron intervenidos y vigilados por el clero (Zanca, 2024).

En la Europa de la posguerra, se produciría un nuevo enfrentamiento entre las autoridades romanas y los intelectuales de la denominada *nouvelle théologíe* –como la llamaron sus críticos– una corriente que ejerció una dura crítica al tomismo, postulando interpretaciones alternativas, que se manifestaron en dos destacadas publicaciones. En 1942 apareció *Sources Chretiennes*, de los jesuitas, una compilación de fuentes patrísticas dirigida por Jean Daniélou y Henri de Lubac; y en 1946 la serie *Théologie*, dirigida por Henry Bouillard. Esta corriente fue cuestionada desde la *Revue Thomiste*, acusándola de relativismo histórico. La *nouvelle théologie*, señalaban sus cítricos, parecía

relativizar el papel del tomismo, como si se tratara de "una teología más". En 1946 se publicó una "réponse" anónima en la revista *Recherches de Science Religieuse*, en la que los interpelados negaban los cargos y, en 1947, Réginald Garrigou-Lagrange publicó su célebre "La nouvelle théologie, ¿où va-t-elle?", en la revista del *Angelicum*, bautizando, definitivamente al movimiento, al tiempo que lo ponía bajo su pluma inquisitorial. En 1947 el episcopado francés expresó su "preocupación" por el negativo efecto que tenía el debate entre los no creyentes y finalmente, en 1950, el papa Pío XII emitió la famosa encíclica *Humani Generis* en la que, entre otras, cuestionaba a esta corriente.

El debate teológico sobre la *nouvelle théologie* revela una clara oposición binaria. Los tomistas defendían un sistema de ideas "perenne" como respuesta a una sociedad cambiante tras la Segunda Guerra Mundial. En cambio, los intelectuales de *nouvelle théologie* querían conectar la teología con la historia, sacrificando seguridad por significado. Jean Daniélou criticó el tomismo por su falta de historicidad y subjetividad, y su incapacidad de dialogar con ideologías modernas como el marxismo y el existencialismo. Daniélou buscaba una relación más adulta entre las "élites cristianas pensantes" y la jerarquía, en lugar de represión. La encíclica *Humani Generis* fue la respuesta a este enfoque.

Evitemos, sin embargo, una historia intelectual "heroica" de la *nouvelle théologie*, construida a posteriori del Concilio Vaticano II. Es posible que, como muchas de sus ideas se terminaron imponiendo en los documentos conciliares, se haya construido cierto relato que oculta una realidad más pedestre. Ese relato y las biografías de los actores hablan de un grupo coherente y perseguido, un grupo que se enfrenta al poder de Roma. No sólo no fue tan coherente –como puede leerse al comparar las diversas teologías de sus protagonistas– y, a pesar de que efectivamente muchos fueron celosamente perseguidos en la década de 1950, no debe obviarse que también pudieron seguir publicando –y publicaron mucho entre 1950 y 1959– como argumenta Rosino Gibellini (Gibellini, 1998).

En Argentina, la Segunda Guerra mundial no haría más que agudizar los conflictos entre aquellos católicos que simpatizaban con las fuerzas del Eje y quienes se declaraban, sin ambages, católicos antifascistas. La llegada del peronismo al poder en 1946 prolongó este conflicto al interior del campo católico. En forma resumida, en los años de la Segunda Guerra y luego con el

peronismo aparecieron los primeros conflictos internos que cristalizan en la década de 1950 con el establecimiento de un sistema de divisiones internas bastante duradero. En esa década el catolicismo local tomó nota de las nuevas miradas y debates europeos, traduciéndolos a la situación local y sumó tensiones y clivajes propios. Los católicos incorporaron el concepto de "intelectual", una categoría que, hasta ese momento, era exclusiva de la izquierda y el liberalismo. Su uso permitía dotar a los laicos –y a los sacerdotes– de un capital especial, diferente del capital sacramental y que, por ende, podía ponerse en juego en los combates internos. La crisis con el peronismo de 1954-55 puso de manifiesto la distancia entre la jerarquía eclesiástica –que intentaba, denodadamente, aplacar el conflicto con el gobierno– y los laicos, de las más variadas posturas ideológicas, que se organizaron para colaborar con la campaña de panfletos y con el derrocamiento de Perón. Luego de la caída, la cuestión social lejos de desaparecer del debate entre los católicos se multiplicó.

En la Europa de la Guerra Fría los temores de Pio XII a la expansión de las heterodoxias llevaron, por un lado, a explorar y luego a clausurar la posibilidad de un concilio, y finalmente a emitir una encíclica condenatoria de las "desviaciones" que se habían puesto de manifiesto en el caótico clima de la Segunda Guerra. La *Humani Generis* condenaba en forma abierta los intentos de renovación y tenía como destinatario directo al jesuita y científico Pierre Teilhard de Chardin (Zanca, 2024).

Luego del derrocamiento del gobierno peronista en 1955 se abrió un tiempo de mutaciones en el campo cultural católico. El conflicto de la "laica o libre" de 1958-1959 puso la cuestión de la cultura laica y la cultura religiosa en el centro del debate público. A partir de allí se crearon en Argentina las primeras universidades privadas, la mayoría de ellas católicas. Estas permitieron la profesionalización de muchas actividades que hasta ese momento se desarrollaban o bien en la universidad pública o bien en asociaciones católicas más o menos informales. La creación de la carrera de sociología en la Universidad Católica Argentina o la carrera de Ciencias Políticas en la Universidad del Salvador serían hitos importantes para la consolidación de un campo cultural que empezaba a reclamar cada vez más autonomía con relación al mandato de la jerarquía eclesiástica. Esto se vería con toda claridad en los conflictos intrauniversitarios que se abrirán en el periodo postconciliar.

Un segundo componente fue la expansión de las revistas cristianas o la renovación de alguna de ellas, como fue el caso de *Criterio*. Las revistas fueron, en los años sesenta y setenta, ámbitos de sociabilidad y puntos de encuentro de diversos sectores en el campo cultural. Una rápida e incompleta enumeración debería incluir a *Estudios teológicos y filosóficos* de los dominicos fundada en 1959, la revista del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) creada en 1963, los *Cuadernos humanistas* en 1964; *Concilium* en 1965 con la participación de Jorge Mejía, *Izquierda cristiana* en 1965, *Ulises* desde 1965, *Tierra Nueva* en 1966, *Cristianismo y revolución* en 1966; *Actualidad pastoral*, *Antropología del Tercer mundo* en 1968, *Boletín informativo de la COEPAL* en 1968, *Nuevo Mundo: Revista de teología latinoamericana* en 1971. Por su parte, *Criterio* se transformó desde la muerte de Gustavo Franceschi en 1957. Como ha señalado Sebastián Pattin, a partir de ese momento *Criterio* dejó de ser la bitácora personal de Franceschi para convertirse en un firme promotor del novedoso espíritu conciliar. A partir de 1958 se dividieron las tareas dentro de la revista: Carlos Floria se encargó de los editoriales políticos, y Jorge Mejía de la sección religiosa y teológica (Pattin, 2015). Por su parte, la añeja revista *Estudios*, fundada en 1911 y referente de la cultura jesuita, también renovó su propuesta estética y editorial en 1967, intentando mantenerse en un lugar expectante del debate público, de donde era desplazada por otras publicaciones religiosas más audaces y conectadas con las polémicas contemporáneas.

El Concilio Vaticano II tuvo una repercusión que excedió el campo cultural católico. Aunque los debates fueron seguidos más de cerca por la prensa confesional, los magazines de la época (en especial las revistas *Confirmado*, *Primera Plana* y *Panorama*) cubrieron en forma exhaustiva tanto la reunión romana como las transformaciones que Juan XXIII y Pablo VI fueron incorporando a la imagen papal. El estado asambleario de la iglesia católica y la idea de que se estaba gestando una apertura al mundo, les permitió a los intelectuales católicos presentarse bajo otra mirada en el campo cultural no confesional. Parecía nacer una nueva era para la iglesia y sus intelectuales eran convocados a Roma para construirla. Las censuras y persecuciones, los procesos canónicos y las sospechas de herejía parecían quedar atrás. Sin embargo, los conflictos que el evento conciliar generó en el campo católico argentino tendría vicisitudes singulares, asociadas al horizonte de tolerancia de la jerarquía respecto de las innovaciones que traía la magna reunión.

EL CONCILIO VATICANO II Y SUS EFECTOS EN EL CAMPO INTELECTUAL

El Concilio Vaticano II se inició el 11 de octubre de 1962. Entre la primera y la segunda sesión (iniciada en septiembre de 1963) la formación de una mayoría reformista produjo un cambio muy importante: se invitó a que los padres conciliares convocaran a participar del evento a peritos, que colaborarían en el debate y en la elaboración doctrinal. Jorge Mejía, teólogo y director de la renovada *Criterio* fue uno de los convocados. Su rol en la principal revista de la intelectualidad católica argentina, combinado con el de especialista en el Concilio le darían un papel central tanto en la trasmisión de las crónicas de los sucesos romanos como en las tensiones con la jerarquía argentina. Como es sabido, la mayoría de los obispos argentinos llamados por Roma –comenzando por el cardenal Antonio Caggiano– no formaron parte de la mayoría reformista. El arzobispo de Buenos Aires también había cuestionado a Mejía por algunas de las opiniones que se habían vertido en *Criterio* a propósito de la censura a los espectáculos públicos. El Círculo de periodistas cinematográficos y el cine club *enfoques* (que era dirigido por el famoso crítico Jaime Potenze, miembro de *Criterio* desde la década de 1930) se había declarado en contra del decreto 5791/61 que reglamentaba en forma restrictiva la ley que garantizaba la libertad de exhibición cinematográfica. El arzobispo de Buenos Aires le envió a Mejía una extensa carta en la que no solo criticaba a Potenze, sino que implícitamente cuestionaba al director de *Criterio* por autorizar la publicación de la declaración del Círculo y del Cineclub. Mejía acusó el golpe y le ofreció su renuncia a la dirección de *Criterio*, que Caggiano desaconsejó (Mejía, 2025, pp. 228-239). Finalmente, cuando Mejía fue nombrado perito conciliar, el desagrado con la medida se hizo patente en muchos miembros del cuerpo episcopal. Según relata en sus memorias, Caggiano lo obligó a presentarse frente a un grupo de obispos argentinos, que le hicieron saber su desfavorable opinión sobre su actuación como perito. Uno de ellos le espetó que "lo mejor que usted puede hacer es desaparecer" (Mejía, 2005)

Durante las distintas sesiones, Mejía escribió una serie de "crónicas" en *Criterio* en las que detallaba los pormenores de los debates conciliares –tratando de eludir el compromiso de confidencialidad– y al mismo tiempo argumentaba a favor de los sectores reformistas. De la misma manera, toda *Criterio* se convirtió en una portavoz de los sectores progresistas y reformis-

tas de la iglesia católica argentina y europea. Mejía representaba las ideas del humanismo cristiano que, más allá de los matices, ganó presencia en el pensamiento católico a partir de la postguerra. El eje de ese programa giraba en torno a un diálogo posible y necesario que la Iglesia (y ya no grupos aislados de laicos) debía establecer con el mundo moderno. El carisma del "Papa Juan" parecía alimentar estas esperanzas. Desde las primeras "Crónicas conciliares", Mejía afirmaba: "Es seguro que el mundo espera algo del Concilio, aunque no sepa bien qué, ni cómo [...] debe tenerse muy en cuenta la adaptación al hombre y al pensamiento moderno, con gran paciencia, si es preciso".[1] Tales expectativas no debían llevar a esperar revoluciones dentro de la Iglesia. El conocimiento de la rigidez de la estructura eclesiástica, y el reconocido poder de la Curia romana, le permitía a Mejía advertir a sus lectores: "A veces no será fácil, porque no está escrito que el Concilio deba encontrar solución óptima a todos los problemas. Es muy posible que se vacile, que se dude, que se descarten asuntos porque se los considere insuficientemente maduros".[2]

Mejía reflejaba desde sus primeras crónicas las discusiones en torno a los esquemas que habían preparado las comisiones dominadas por hombres de la Curia. Los documentos empezaron a ser rechazados con vehemencia por los padres conciliares: el cardenal Montini (luego Pablo VI) era uno de los más vivos opositores. Un tema que reunía el suficiente consenso como era el del cambio en la liturgia también tenía proyecciones conflictivas. Mejía aspiraba a una religiosidad de "vuelta a lo esencial", despojada de sus formas externas. Esta posición se fue profundizando a lo largo del Concilio, y le acarrearía no pocos conflictos con otros obispos argentinos. De alguna manera, en oposición a los que defendían el magisterio, es decir, la interpretación sancionada por la autoridad, los escrituristas como Mejía propugnaban una vuelta sincera al evangelio. "Comprendamos bien los términos del problema" señalaba "No se juega ningún principio dogmático. La liturgia puede ser en latín, en italiano o en japonés, y la fe será siempre la misma". Pero las consecuencias del cambio en la liturgia excedían el problema de la traducción a las culturas particulares. El fin del predominio del latín tuvo otra connotación cuando las propuestas de colegialidad (es decir, limitar el poder

1. Mejía, Jorge. "La inauguración del Concilio, hecho universal". *Criterio*, 25 de octubre de 1962, p. 774.

2. Mejía, Jorge. "El Concilio". *Criterio*, 11 de octubre de 1962, p 724.

cuasi despótico de Roma) empezaron a socavar las estructuras centralizadas que la Curia había apuntalado desde mediados del siglo XIX.

Las crónicas de Mejía y su actitud durante el Concilio no pasaron inadvertidas en Argentina. Rápidamente se convirtió en blanco de ataques. Mientras el Concilio sesionaba, una publicación que el mismo Mejía calificó como un "increíble panfleto", escrita por el presbítero David Núñez, se dedicaba a insultar a quienes propiciaban la aprobación del Esquema XIII (futura constitución *Gaudium et Spes*), a la vez que "calumnia nominalmente a CRITERIO y se habla de 'contradicciones' y 'absurdos' de los autores del esquema". Dado que "panfletos se han escrito y se escribirán siempre" lo que más irritaba a Mejía era que el libro había recibido el imprimátur del arzobispo de Buenos Aires. "Esto sí", disimulaba Mejía, "es para mí inexplicable".[3]

La última crónica, en la víspera de la Navidad de 1965, se presentaba como un resumen y una reivindicación. "La teología de los documentos conciliares es [...] la teología de la periferia. Los grandes artífices de esos documentos han sido hombres que, hasta hace poco, eran sospechosos en Roma". En la última sesión el documento sobre la libertad religiosa fue finalmente aprobado. Mejía se sentía satisfecho porque la obra del Concilio, el programa que el humanismo cristiano había impulsado desde el fin de la Segunda Guerra, era ahora un dogma en la Iglesia. Como una última satisfacción, el afectuoso saludo que el Papa le dispensara a Jacques Maritain en la sesión de cierre del 8 de diciembre, aparecía como una postrera reivindicación. "...el Concilio, dice el Papa, no ha pronunciado anatemas, sino reconocido sus necesidades y valores, y procurado presentar un nuevo humanismo".[4] (Mejía, 1965b).

LA "TRANSNACIONALIZACIÓN" DEL CAMPO INTELECTUAL CATÓLICO ARGENTINO

Desde sus orígenes, por el carácter supranacional de la iglesia católica, su campo cultural tuvo una aspiración a la elaboración de vínculos transnacionales. Más allá del discurso nativista de los años de 1920 y el furibundo nacionalismo de los años de 1930, es posible apreciar como *Criterio*, los CCC u otras publicaciones católicas previas al Concilio buscaban construir una

3. Mejía, Jorge. "Crónica conciliar". *Criterio*, 12 de agosto de 1965, p 575.

4. Mejía, Jorge. "Crónica conciliar". *Criterio*, 24 de diciembre de 1965, p 958.

legitimidad propia a partir de sus vínculos con figuras relevantes de la literatura, la filosofía, o la teología europea. A partir del Concilio Vaticano II las redes de sociabilidad internacional se multiplicaron. En diciembre de 1965 a partir de la confluencia de diversos órganos de información vinculados a sectores reformistas durante las sesiones, se conformó el Centro Internacional de Información y Documentación sobre la Iglesia Conciliar (IDO-C). En forma paralela, el Concilio alimentó –a través del antropocentrismo de sus documentos, en particular *Gaudium et Spes*– la formación y consolidación de instituciones socio-religiosas, dedicadas al estudio de los "grandes problemas" latinoamericanos (desarrollo económico, vivienda, pobreza) en los que participaban –a través del empleo temporario o becas– laicos y religiosos de toda América Latina.

A partir de los años de 1950 se produjo otro efecto paralelo en el catolicismo: su latinoamericanización. Esto fue, por un lado, un producto de las políticas del catolicismo europeo (en especial el francés, español y belga) y también de la propia interacción de los intelectuales católicos latinoamericanos que gestionaron sus propios ámbitos de sociabilidad intelectual, autonomizándose tanto de las tutelas del viejo continente como de la vigilancia de las autoridades eclesiásticas. Étienne Fouilloux en su análisis de los vota solicitados por la comisión Tardini señalaba que los temas que a posteriori serían los que identificaban al Tercer Mundo (pobreza, violencia, autoritarismo, segregación) no eran mencionados por los obispos (Fouilloux, 1999). Esto nos permite inferir que la "invención" de un catolicismo tercermundista fue un producto posterior al Concilio Vaticano II y en el que los intelectuales cristianos latinoamericanos jugaron un papel clave.

Del lado europeo se produjeron algunos cambios previos al Concilio que ya demostraban un particular interés por América latina, que hasta principios de los años sesenta seguía siendo una "desconocida", pero que ya se percibía como una "tierra de misión". En 1957 Pio XII publicó la encíclica *Fidei Donum* sobre las misiones. La convocatoria repercutió en la creación de organizaciones clericales que exportaron sacerdotes a América Latina en el marco de las tensiones de la Guerra Fría. Se destacaron entre ellas el *Comité* Épiscopal *France-Amérique Latine* (CEFAL), la *Obra para la Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana* (OCSHA) y el *Collège pour l'Amérique latine* (COPAL), así como las financiaciones provenientes de la organización católica alemana *Adveniant*. Santiago de Chile se convirtió en un nodo relevante para la investigación por parte de intelectuales católicos latinoamericanos

(Beigel, 2011). Las ciencias sociales –en particular la sociología– impactó de lleno en el campo religioso, ofreciéndole a los católicos una comprensión "científica" de la realidad que los circundaba, y a su vez una serie de herramientas conceptuales que se hibridaban –veremos en qué medida y con qué consecuencias– con la creencia. En 1958 se creó la Federación Internacional de Investigaciones Sociorreligiosas (Sappia, 2022). La creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y su primera y segunda reunión plenaria (1955 y 1968 respectivamente) marcaron jalones en la construcción de un vector católico latinoamericano. A partir de enero de 1959 el interés por América latina se aceleró. La "hora cubana" puso de manifiesto un nuevo escenario para el continente que tendrá claras repercusiones en Argentina. La latinoamericanización de los intelectuales católicos argentinos se precipitó en los años de 1960 también por los viajes que realizaron jóvenes sacerdotes y laicos a Europa o a los Estados Unidos para terminar sus estudios y doctorados. Tales fueron los casos de Enrique Dussel (Madrid, Münster, París), Lucio Gera (Roma, Bonn), Juan Carlos Scannone (Innsbruck, Múnich), Natalio Botana (Lovaina) y Carlos Floria (Estados Unidos).

El catolicismo no fue indiferente al impacto de la segunda profesionalización de las ciencias sociales. La cadena de sentido que formaba la ciencia, la planificación y el desarrollo económico fue adoptada con entusiasmo por los intelectuales católicos que veían en la solución de los nudos gordianos de la economía y las políticas sociales argentinas el mejor antídoto contra el comunismo. La creación del *CIAS* (Centro de Investigación y Acción Social) por parte de la Compañía de Jesús fue la respuesta más contundente a esa demanda. Pero las ciencias sociales también se convirtieron en una herramienta más para analizar las características del catolicismo argentino, de las formas que adoptaba la creencia y la observancia y, por qué no, también de las buenas o malas políticas que adoptaba la jerarquía. De aquella generación de los primeros sociólogos religiosos, formados en Roma o Lovaina, que intentaron utilizar los modernos métodos de medición de la opinión pública para elaborar una pastoral de "base científica" se recorta la figura de Aldo Büntig, tanto por su actividad como intelectual como por su capacidad para vincularse con distintos centros de investigación internacionales e instituciones académicas nacionales (como la Universidad Católica Argentina (UCA) de Buenos Aires y Santa Fe, la Universidad del Salvador y el Centro de Investigación y Orientación Social (CIOS), que él mismo fundó). Se especializó en una carrera en auge como la sociología, que parecía tener las

claves para la transformación de la realidad social y religiosa en la América Latina de los años sesenta y setenta. En particular, se ocupó de las características y tipificación del denominado "catolicismo popular" y sus relaciones con los procesos de transformación política de Argentina y del continente. Büntig formó un equipo de estudiantes de sociología que se integraron a sus proyectos de investigación, entre los que se contaban Jorge Abelardo Soneira, Aldo Ameigeiras, Carlos Chiesa e Inés Ruiz. La obra de Büntig se desplegó en forma paralela a su actividad política y pastoral. Entre 1961 y 1976 escribió o participó en la redacción de diez libros, y colaboró con diversas publicaciones científicas, convirtiéndose en un referente citado en la temática de la transformación social de América Latina y del catolicismo popular. Su perspectiva nos abre un facetado prisma sobre las formas de interpretar el vínculo entre cultura popular y política en los años de 1970. En la trayectoria de otro sociólogo, Justino O'Farrell, es posible ver algo común a su generación: de creer en la autonomía de la ciencia, en las posibilidades que abría la sociología, una disciplina "neutral", una herramienta sin ideología, pasaron a considerar que no existía una disciplina que pueda escindirse de las dicotomías de hierro de la política: o a favor del pueblo o a favor del imperio.

LA CONFORMACIÓN DE UNA "ESFERA PÚBLICA" EN EL CAMPO CATÓLICO

El crecimiento del campo cultural católico y el clima asambleario que abrió el Concilio legitimaron la emergencia de una esfera pública en el catolicismo argentino. Es importante subrayar el término "legitimó" porque no se trató de una invención conciliar, aunque sí queda claro a través de la conflictividad posterior a 1965, que el Concilio le otorgó carta de ciudadanía. Los intelectuales ganaron autonomía en el campo católico y se auto percibieron como sujetos portadores de un capital propio, desde el cual podían analizar y criticar no solo la situación política argentina, sino también convertirse en sujetos críticos de la jerarquía eclesiástica. Esta "horizontalización" de los vínculos entre intelectuales y obispos no fue tan bien recibida por estos últimos, que estaban habituados a un tipo de sociedad jerárquica y vertical, aun cuando hablara un lenguaje filial. Solo en ese contexto de innovaciones en las prácticas y los discursos, se puede entender el conflicto que se produjo en 1966 entre el arzobispo de Buenos Aires y los redactores de la

revista *Tierra Nueva*. Los integrantes de la revista eran sacerdotes y laicos vinculados por distintos movimientos eclesiales tradicionales de la Acción Católica "especializada": la Juventud Universitaria Católica (JUC) y la Juventud Estudiantil Católica (JEC), que agrupaba a los jóvenes de los colegios secundarios. Los sacerdotes Miguel Mascialino, Pedro Geltman y Alejandro Mayol habían sido, alternativamente, asesores de estas organizaciones. En la publicación participaban Mascialino, Rodolfo Ricciardelli y Geltman, así como los sacerdotes Manuel Artíles, Juan Pruden y Jorge Pascale. Los laicos formaban un grupo heterogéneo, de hombres y mujeres entre los que se destacaban Roberto Brito, Guillermo Tedeschi, Lucía Martha Balmaceda, María Elba Foix, Alicia Vega, Manuel Greco, Arturo Armada, Miguel Sejem y María Colombo. Su contenido muestra audaces reflexiones teológicas. Su composición interna, por otro lado, exhibe relaciones de poder horizontales entre laicos y sacerdotes. En tercer lugar, su discurso político proponía un cambio de estructuras sociales, y el rechazo a las políticas represivas y liberales de la dictadura de Onganía. Finalmente, el escándalo que produjo la aparición de Tierra Nueva nos muestra la baja tolerancia de la autoridad religiosa frente a la disidencia de los fieles. La prédica de Tierra Nueva no pasó desapercibida, ni para la jerarquía eclesiástica ni para el gobierno de la dictadura. Luego del primer número, el cardenal Antonio Caggiano, emitió una carta pastoral para ser leída en todas las parroquias de Buenos Aires en la que, aunque no condenaba la lectura de la revista, señalaba los puntos en los que ésta ofendería la ortodoxia católica. El texto estaba centrado en imputaciones a la falta de respeto a la doctrina tradicional, al tomismo como filosofía perenne, a la autoridad de la jerarquía como producto de una revelación de la fe, "instaurada por Cristo", y finalmente a la gravedad de difundir estas ideas sin moderación, con el riesgo de "confundir al laicado". La pastoral del arzobispo tuvo un efecto paradójico. La revista, que no había logrado vender los 500 ejemplares que imprimió en tres semanas, se agotó en unas horas. El segundo número fue todo un éxito. Al mismo tiempo, el arzobispo ordenó a los sacerdotes porteños que ya no escribieran en *Tierra Nueva*. En un primer momento los clérigos pensaron en renunciar, pero los laicos les habrían solicitado un mayor compromiso con la revista. Finalmente decidieron seguir participando, pero sin firmar las notas. En el segundo número se publicó una carta de respuesta a las acusaciones de Caggiano, señalando que muchas de ellas procedían de una lectura errónea o sesgada de los artículos. La revista consignaba que los sacerdotes nunca intentaron negar la doctrina cristiana

y su principal preocupación era la fidelidad al mensaje evangélico. En ese sentido, reivindicaban "El ejercicio de derecho a la opinión pública dentro de la Iglesia que le compete a laicos, sacerdotes y jerarquía" que ya había sido "claramente reconocido por Pío XII".[5]

Ese mismo año, un conflicto de proporciones se produjo entre las autoridades de la UCA y algunos miembros del departamento de sociología encabezado por José Enrique Miguens. En julio de 1966, el gobierno de la recientemente instalada Revolución Argentina intervino las universidades nacionales y el 29 de ese mes produjo el luctuoso episodio de la *Noche de los bastones largos*. Pocos días después, cuarenta y dos docentes de la UCA –mayoritariamente de la carrera de sociología– se solidarizaron con los miembros de las universidades públicas y repudiaron "la violencia que fue utilizada contra la Universidad Nacional de Buenos Aires, violencia que niega los derechos fundamentales de la persona y dignidad humana" (Selser, 1973, p. 249). La respuesta de Derisi no se hizo esperar. Frente a la intervención de las universidades nacionales, el Consejo Superior de la UCA hacía "votos para que la nueva organización de la Universidad les permita el reencuentro con la gran tradición nacional y cristiana" (Selser, 1973, p. 250). Al mismo tiempo, Derisi intentó que se retractaran los docentes y alumnos que se habían declarado en contra de la intervención. Al no lograrlo, el rectorado decidió suspender por cinco días a los alumnos y amonestar a los docentes. Posteriormente, la tensa y conflictiva relación entre el rector y los alumnos llevó a la expulsión de Eduardo Saguier, Enrique Amadasi y Juan José Llach. El conflicto se extendió a la Facultad de Psicología con la renuncia de los profesores Usandivaras y Basombrío. La renuncia de 24 docentes de sociología y del director del departamento, José Enrique Miguens, fue la respuesta a las sanciones impuestas a los alumnos, y al clima de hostilidad y persecución estimulado por el rectorado. La sede donde funcionaba la carrera llegó a ser rodeada por fuerzas de la policía para evitar "actos de vandalismo".

Finalmente, cabe citar el desagrado que Lucio Gera suscitó entre los obispos, a propósito de la publicación del artículo "Apuntes para una interpretación de la iglesia en Argentina" de 1970 en la revista uruguaya *Víspera*, en la que el teólogo llevaba adelante un quirúrgico análisis de las distintas líneas en las que se desgarraba la iglesia católica argentina, mostrando sin tapujos aquello que el episcopado siempre había tratado de ocultar: las disensiones

5. "Tierra nueva a la opinión pública". *Tierra Nueva*, diciembre de 1966.

internas. La percepción que recorre el texto es que la iglesia y el catolicismo argentino estaba profundamente dividido. Más allá de la autoridad eclesiástica, la nota muestra que hay una realidad que la excede, que no controla, que hace tiempo que dejó de ejercer algún rol, no solo hegemónico, sino simplemente tutelar de las divisiones de los católicos. Originalmente el conflicto ideológico de los años sesenta se organizó en torno a tres líneas: el integrismo, el liberalismo y la línea de "protesta social". El integrismo ya no tiene peso en el catolicismo, el conflicto en este nuevo escenario es entre la "protesta social y el liberalismo, en particular, sobre cómo interpretar Medellín: los integralistas lo rechazan por izquierdista, los liberales por clericalista y en sus líneas puramente religiosas alertan sobre el temporalismo; los sectores de la protesta social ven en ellos una exigencia de abrirse más decididamente hacia lo nacional y popular.[6] En ese clima de liberación, los intelectuales católicos, así como sacerdotes y laicos, comenzaron a expresar sus desacuerdos y críticas a la jerarquía sin restricciones.

EL CATOLICISMO DE IZQUIERDA Y SUS EFECTOS

El "momento izquierdista" del catolicismo (Pelletier, 2012) también se manifestó en la Argentina de los años 1970, cuando se superpusieron las exploraciones allende la ortodoxia teológica (en un momento de gran creatividad), la adopción –y posterior crítica– de las ciencias sociales como vector para el análisis de la realidad, y la ineludible agenda de diálogo, primero con el marxismo y finalmente con el peronismo revolucionario.

Esteban Campos ha señalado que el "diálogo" entre catolicismo y marxismo no parece limitarse al famoso encuentro de 1965 en la Facultad de Filosofía y Letras, en la que participaron Carlos Mugica, Conrado Eggers Lan y Fernando Nadra, entre otros. Se trató de un intercambio entre estas corrientes y tradiciones (entre teología y marxismo) a lo largo de la década, y en la cual, aunque no hubiera contenidos marxistas explícitos, la revista *Cristianismo y revolución* fue uno de sus escenarios. En su opinión, la relación entre marxismo y cristianismo no puede limitarse a una "traducción". Lo más correcto sería hablar de la creación de una "lengua nueva", un nuevo idioma que no era "integrista", porque no implicaba una sacralización de la Revolución. Por eso, afirma que el cristianismo liberacionista podía asumir

6. Gera, Lucio y Rodríguez Melgarejo, Guillermo, "Apuntes para una interpretación de la iglesia en Argentina". *Víspera*, febrero de 1970.

las defensas de los valores modernos: la igualdad, la libertad, y la separación entre Iglesia y Estado (Campos, 2016, p. 146).

Si las ciencias sociales ofrecían nuevas herramientas para el análisis de la sociedad, los teólogos y filósofos cristianos vivieron también un momento de creatividad singular, propio de la crisis en la que se encontraba la autoridad religiosa, incapaz de comprender los cambios que se habían producido en tan poco tiempo, pero también carentes de la legitimidad para ponerles límites. Arturo Paoli sostenía que después del Concilio ya no era posible pensar en dos mundos y dos ciudades, la Iglesia y el mundo. Porque "…el mundo y la historia se presentan en una unidad profunda: es la historia de un pueblo que marcha..." (Paoli, 1965). El filósofo Conrado Eggers Lan, claro representante de la izquierda cristiana había intentado protagonizar un diálogo con intelectuales marxistas, convencido de la necesidad de llevar adelante en Argentina lo que en Europa se conocía como el diálogo del Siglo. Sin embargo, sus intentos fracasaron por el rechazo que generó en figuras destacadas del marxismo académico como Oscar Masotta y León Rozichner (Martin, 2013, 260). En este diálogo había algo, si no de artificioso, al menos de insular. Era un debate universitario, ni siquiera un debate académico (como podría darse en Italia o en Francia) no había marxistas importantes o intelectuales católicos de renombre que lo protagonizaran. Era un debate entre cierto segmento de la militancia juvenil católica y el Partido Comunista local que, por su carácter, era muy sensible a estos debates "europeos".

Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, representaron formas diversas y a la vez concurrentes de explorar una –tal vez quimérica– teología y filosofía cristiana autóctona. A partir de principios de la década de 1970 ambos se convirtieron en exponentes de la denominada "Filosofía de la liberación", una corriente crítica de los efectos de la modernidad en el Tercer Mundo. En 1972 se produjo un encuentro en San Miguel, en el que se dieron cita cuatro expositores –Hugo Assmann, Héctor Borrat, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone– y un intenso debate con los sacerdotes –en su mayoría jesuitas– y laicos que participaron del encuentro. Hugo Assmann dedicó su intervención a delinear los límites del "lenguaje de la liberación", desde su perspectiva, en peligro de caer en una "vulgarización". Para el brasilero se trataba de una toma de conciencia de la dependencia latinoamericana y un rechazo a las propuestas desarrollistas. Un proyecto revolucionario que debía buscar una alianza con el marxismo, rechazando cualquier salida "tercerista" (Assmann, 1972, pp. 161-193). Por su parte, Borrat presentó los cambios

ideológicos del catolicismo en los años 60 al 70. Los ejes de su intervención fueron lo ideológico (izquierda y derecha) y como se cruzaban con lo eclesial-religioso. Durante el posconcilio el progresismo integró un "frente único" para luchar contra el integrismo, y ahí se unieron los "neoconservadores" a los que llama "progresistas de sacristía" en oposición a los "progresistas consecuentes y socialistas". Desde su perspectiva, no podía haber "coexistencia pacífica, ni unidad". Los "frentes intraeclesiales" reflexionaban sobre sí mismos. Y lo importante era formar un único frente de lucha con otras fuerzas políticas (Borrat, 1972, pp. 7-51). La intervención de Enrique Dussel se estructuró en torno a una profunda crítica de la modernidad europea, en la que incluía a la cristiandad. Ambas estaban llegando a su fin. La experiencia moderna se basaba en la totalización, en una tradición que iba de los griegos a Hegel centrada en "lo mismo, lo uno, desde siempre, el eterno retorno. No hay verdadera "otredad" a diferentes de "lo mismo". Y en ese punto, cristiandad y modernidad eran iguales, al negar al otro, al sometido cultural, política, económica y religiosamente. Y no era en el marxismo en donde se encontrarían las respuestas, dado que Marx también divinizaba el todo, y aspiraba a matar al dominador para ser dominante. Una posición incompatible con la "tradición cristiana y latinoamericana". La solución era la recreación de un cristianismo profético, que se asomara a la alteridad, a lo distinto. La liberación era, en su perspectiva, el reconocimiento de la alteridad, la construcción de un "socialismo distinto, criollo latinoamericano" (Dussel, 1972, p. 120).

Finalmente, la intervención de Scannone –en muchos aspectos coincidente con la de Dussel– va a abrir la perspectiva de una interpretación novedosa. La modernidad, al igual que Dussel, estaba basada en una dialéctica dominadora. El centro se encontraba en la "voluntad de poder" y su falso universalismo, que tenía en el proyecto desarrollista su versión más reciente, que aspiraba a hacer más eficiente la relación de dominación. Los proyectos subversivos eran, desde su perspectiva, solo reacción, debido a su concepción elitista, que extendía el esquema de "voluntad de poder" propio de la modernidad. Si bien Hegel y Marx habían significado un avance frente al liberalismo y el desarrollismo, asumiendo el paso por la "negatividad" (es decir, por la crítica), quedaban igualmente encerrados en la "dialéctica de la totalidad". No reconocían la "alteridad y la novedad" del pueblo latinoamericano. A diferencia del marxismo, para Scannone la historia estaba abierta, indeterminada. En síntesis: los proyectos en danza en América Latina no eran

proyectos liberadores. Por eso era necesario romper la relación opresor-oprimido a través de un "mediador", un tercero: o bien un oprimido que tomara conciencia de la situación de opresión, o bien un grupo que se beneficiara de la opresión pero que tomara conciencia de la situación de injusticia (en este último, incluía a la iglesia y a los estudiantes universitarios). Ese tercero era quien podía introducir el diálogo, la muerte del opresor (no la muerte física, sino la voluntad de absolutización) y una educación liberadora (en la línea del pedagogo brasilero Paulo Freire). Pero el diálogo debía transitar una radicalización: la que permitía descubrir la raíz de la dominación (Scannon, 1972, pp. 107-160).

Es importante que la reflexión sobre el concepto de liberación condujo a la reflexión sobre el concepto de opresión. Esto es totalmente novedoso y original de la teología argentina y latinoamericana. La idea de opresión, de la modernidad como estructura que genera la opresión, es la que permite a Dussel (y en mucho menor medida a Scannone) pensar incluso en una opresión patriarcal. En la sociedad opresiva, el otro era la mujer, el otro dominado dentro de la totalidad. "El varón trabaja, y lavando los platos la mujer se va frustrando cotidianamente" (Dussel, 1972, pp. 72-73).

La especialización y la planificación como prácticas modernas y modernizantes penetraron en el anquilosado episcopado argentino, que en 1966 decidió crear la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral). Tal vez una de las experiencias más importantes del periodo postconciliar en la Argentina, en especial, a partir de los peritos a los que convocó, funcionó como una sociabilidad intelectual en la que se diseñó una teología que también se presentaba como alternativa tanto al tradicionalismo –al que consideraban fenecido– como a la imbricación entre catolicismo y marxismo. Estaba integrada por tres obispos: Enrique Angelelli, Vicente Zazpe y Manuel Marengo, que a su vez organizaron una comisión asesora de peritos formada por los teólogos y pastoralistas más destacados de la época. Si bien muchos de sus integrantes fluctuaron a lo largo de los seis años de su existencia (1968-1974), entre los habitués sobresalen Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O'Farrell, el jesuita Fernando Boasso y Guillermo Sáenz. A ellos se sumaron, en distintos encuentros, Carmelo Giaquinta, Guillermo Rodriguez Melgarejo, Mateo Perdía y las hermanas Aída López, Esther Sastre y Laura Renard.

Para los peritos de la COEPAL se reiteraba la idea de la secularización como una pérdida de la raíz de la cultura latinoamericana, y los valores que

el cristianismo podía dotar a un proyecto político emancipatorio. La modernización desarrollista estaba en contra de la cultura humanista y cristiana de América Latina. La cultura urbana estaba mostrando signos de agotamiento. La modernidad (marxista y liberal) coincidían en su concepción teleológica y absolutista de la historia. La racionalidad técnica del capitalismo era una concepción opuesta a una ética de los valores. O como lo describía Justino O'Farrell: sea el liberalismo, sea el marxismo, América Latina era víctima de una relación de dominación-dependencia, en dónde el centro de gravedad se afincaba en decir que sus pueblos eran "naturaleza", que debían subordinarse "al valor de las mercancías" y que debían obedecer el curso del progreso humano. "Que, si no queremos ser podados o truncados de la historia, debemos incorporarnos al único curso natural de la historia. Aquí está lo absoluto, lo incondicional, está lo mejor, lo más perfecto".[7]

Más allá de los contenidos, puede percibirse que desde fines de los años 50s los teólogos y filósofos católicos ocuparon cada vez más porciones de poder. Los obispos recurrieron a ellos a medida que su propia tarea pastoral se volvió más compleja. Los intelectuales católicos aprovecharon esta situación de "peritos" para ejercer más poder dentro de la estructura eclesiástica. Puede verse, por ejemplo, en las reuniones de los peritos de la COEPAL, cómo se reparten el trabajo de "influir" y llevar sus ideas a través de ciertos obispos que saben que son permeables a la "línea popular".

Pero la división que se agudizó en los diez años posteriores a la finalización del Concilio entre aquellos que originalmente eran parte de los grupos "progresistas" dejó una escisión profunda, en especial entre los teólogos de la cultura. Gera reconocía en 1989 que en su famoso artículo de 1970 en la revista *Víspera* había un desprecio a la corriente "liberal conciliar" (Gera y Melgarejo, 1970). Era difícil, sostenía

> darle figura política a esa línea liberal, sin ceder al individualismo. Ese es el problema, sentido por el catolicismo argentino y toda Latinoamérica. Como se absorben las perspectivas liberales sin caer en la privatización de la fe. Sin caer en el individualismo. (Martin, 2013, pp. 124-125)

7. Tello, Rafael y otros, *Segundo Encuentro de reflexión y diálogo sobre Pastoral Popular La Rioja (10, 11 y 12 de julio de 1971)*, Luján, Ediciones Volveré, 2017, p. 128.

EL FIN DEL SUEÑO REVOLUCIONARIO

A mediados de la década de 1970 el clima ideológico internacional comenzó a cambiar. La expectativa revolucionaria decreció, sumado a los golpes de estado y la instalación de regímenes de "seguridad nacional" en el Cono Sur. Desde inicios de la década, Roma había intentado restablecer un orden vertical. En 1972 visitó Argentina el jesuita Jean Daniélou. Quien había sido uno de los impulsores de la *Nouvelle Théologie* en los años de 1940 se había convertido en un gran censor de las innovaciones posconciliares. Las ventanas abiertas de la iglesia a la modernidad parecían haber dejado ingresar una tempestad, y era difícil saber qué más destruiría. Sus conferencias en Buenos Aires –que incluyeron un público muy variado y los modernos medios de comunicación masiva– pretendieron formular una interpretación "correcta" del Concilio Vaticano II, en oposición a las diversas apropiaciones –en especial, aquellas más audaces y revolucionarias– que se venían formulando en América Latina.

Daniélou dictó tres conferencias en la catedral de Buenos Aires, tres televisadas en Canal 13, una para los miembros del Servicio Exterior, otra en la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires y una última conferencia frente a oficiales de la Fuerzas Armadas. Los diversos escenarios y el variopinto público que asistió a sus charlas reflejan el carácter político de la visita y la relevancia que había adquirido en 1972 el "factor religioso" para la estabilidad del gobierno militar de la Revolución Argentina (1966-1973), así como la importancia que tenía tanto para la cúpula eclesiástica como para las Fuerzas Armadas ponerle un límite a la izquierda cristiana. La temática de las conferencias revela, de la misma manera, el paso de la era del "gozo y esperanza" de los años sesenta al uso recurrente y del término "crisis" para pensar la realidad del catolicismo en los setenta. Uno de los grandes peligros era que la experiencia religiosa se convirtiera "en algo puramente personal", y que dejara de ser una realidad colectiva, realidad popular, "realidad de masas". Para Daniélou, tanto la teología protestante como la católica se había inclinado, en los años del Concilio, a sostener que era imposible "hablar de Dios" sin entrar en conflicto con la razón moderna. El clero debía volver a concentrarse en la orientación humana y moral en la vida de la sociedad, dejando de lado "las cuestiones técnicas, para las cuales no están preparados". Con relación a la "crisis de autoridad" en la Iglesia católica, para Daniélou ésta se derivaba de la interpretación marxista que negaba la trascendencia a

la jerarquía y el orden. Y nuevamente recurriendo al orden natural, para el francés toda sociedad implicaba, "…para asegurar su unidad fundamental, una cierta autoridad […] En la constitución misma de la Iglesia existe una autoridad, en el sentido latino de auctoritas, es decir una norma absoluta…". Finalmente, Daniélou ponía reparos en el diálogo interreligioso y en el diálogo con la filosofía moderna. Si bien reconocía que era necesario, también era necesario que fuera "franco", no se podían obviar los "desacuerdos profundos". Y en contra de las prácticas de traducción y adaptación del catolicismo, sostenía que no podía negarse la verdad "solo para agradar al otro". "No hay nada más grave hoy" –afirmaba– "que el hecho de que los hombres no crean más que existe una verdad y piensen que todo es relativo, es en beneficio del hombre que la Iglesia sigue defendiendo la afirmación de que existe una verdad y es posible conocerla" (Daniélou, 1972, p. 31)

Ese mismo año, la conducción de la CELAM quedó en manos del –en ese entonces– obispo colombiano Alfonso López Trujillo. Desde sus inicios al frente del organismo, libró una batalla contra las diversas formas de la Teología de la liberación. La dictadura del Proceso de Reorganización Nacional, instalada en marzo de 1976, colaboró con el restablecimiento de las censuras y persecuciones también entre los intelectuales católicos. El rol del teólogo como intelectual (autónomo y crítico) entraba en tensión con el rol del intelectual como pastor, es decir, como aquel que debía ejercer una tarea de responsabilidad frente a los fieles. El intelectual teólogo se transformaba en un sujeto de "misión", encargado por la jerarquía, es decir, un "delegado" por la institución para llevar adelante una tarea y no un sujeto autónomo.

LOS LÍMITES DEL DISENSO

Sería demasiado parcial creer que el cambio en el debate interno del catolicismo se debió sólo a las acciones más o menos represivas del papado, que desde la llegada de Karol Wojtyła estaba empecinado en "restablecer la unidad" perdida en el periodo postconciliar. Desde mediados de los años setenta, la revolución perdió centralidad en el debate público. Las ideas religiosas que acompañaron los movimientos insurgentes también fueron cuestionadas, en especial aquellas versiones más radicalizadas de la Teología de la Liberación. Se trató de un debate latinoamericano, dado el carácter que había adoptado la circulación de ideas, los proyectos editoriales, las publicaciones periódicas

y las migraciones de intelectuales, tanto por decisiones eclesiásticas como por los exilios forzados.

La polémica en torno a ciertos aspectos de la Teología de la liberación –un conjunto aún bastante informe en los años de 1970– fue previo a 1976. Sin embargo, queda claro que la llegada de la dictadura implicó un cambio en la exposición pública de esas diferencias. Dado que las Fuerzas Armadas habían venido a "poner orden" también –y especialmente– en el catolicismo, los gestos hacia esta corriente no pasarían desapercibidos para los adláteres del régimen militar. Muchos intelectuales como Jorge Mejía, que habían apoyado las reformas del Concilio, se mostraban cada vez más moderados. Si bien el biblista no se oponía a la Teología de la liberación, consideraba que sus expositores (Boff, Sobrino, etc.) deberían "esperar" para publicar sus conclusiones, cuando sus ideas estuvieran "bien asentadas". Su posición fue particularmente difícil, dado que había sido identificado desde mucho antes del golpe de estado de 1976 como un miembro de la "iglesia progresista". Algunos obispos y conspicuos representantes del tradicionalismo católico venían señalando al futuro director del Archivo Secreto Vaticano como un hombre vinculado, a través de una red de organizaciones, al progresismo católico con contactos con los partidos comunistas europeos. Dado que era parte del IDO-C, Carlos Sacheri en *Iglesia Clandestina* (1970) sostenía que

> El P. Jorge Mejía, director de la revista "Criterio" y profesor del Seminario de Villa Devoto aparece pues, integrando el más alto organismo de este emporio del progresismo internacional. (…) Hace cinco años eran claramente conocidas las tesis de progresismo diluido enunciadas por el P. Mejía y su equipo en la revista Criterio. Pero menos clara resultaban sus conexiones con las organizaciones clandestinas progresistas (Sacheri, 1977, pp. 68-69).

En este marco de sospechas sobre su figura, pueden inscribirse dos artículos duplicados que Mejía publicará tanto en Criterio como en la revista Teología, de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires, en la que era profesor (Mejía 1976a; Mejía, 1977). La primera era una extensa reseña crítica de la obra de Leonardo Boff, Jesucristo liberador, que había tenido gran repercusión y éxito de ventas dentro y fuera del continente. El segundo artículo –también publicado en forma paralela, en Criterio y en Teología– analizaba el libro Cristología desde América Latina de Jon Sobrino.[8] Podría entenderse la preocupación de Mejía por tomar distancia

8. Mejía, Jorge, "'Jesucristo el libertador' de Leonardo Boff", *Criterio*, 26 de agosto de 1976;

de los teólogos de la liberación, debido al lugar en el que lo habían ubicado los sectores tradicionalistas, tanto a él como a otros editores de la revista. A partir de marzo de 1976 –y esto sí fue un cambio relevante– los debates en el catolicismo no solo tenían como consecuencias las sanciones canónicas –en el caso de los miembros del clero– o las censuras públicas en el caso de los laicos. En septiembre de 1976 Mejía recibió una "sentencia de muerte" de un "Partido nacional socialista argentino", según cuenta en sus memorias (Mejía, 2005, p. 105).

La posibilidad de una salida democrática (durante el breve gobierno del generalViola) implicó una nueva toma de posición de la iglesia argentina. En 1981 un conjunto de teólogos entre los que se encontraban Estanislao Karlic, Lucio Gera, Nelson Dellaferrera y Carmelo Giaquinta, fueron convocados a redactar el texto que luego sería tratado y aprobado por la Conferencia Episcopal y conocido como *Iglesia y Comunidad nacional*. Como ha indicado Juan Bonnin, el grupo productor del documento, formuló demandas discursivas con el objetivo de que fueran asumidas por la jerarquía episcopal en su conjunto. Estas demandas se manifestaron, por ejemplo, en la propuesta de adoptar el esquema "Ver-Juzgar-Obrar" como estructura del documento y en la manera de conceptualizar la relación entre la Iglesia y el pueblo, o de abordar temas como la Doctrina de la Seguridad Nacional. Sin embargo, la Conferencia Episcopal ejerció un atento control interpretativo sobre el texto, modificando y omitiendo gran parte de las dimensiones constitutivas de dichas demandas en el texto publicado. Este control se manifestó a través de los "modos" (comentarios escritos de los obispos) y las adecuaciones que los redactores anticiparon que la Conferencia aceptaría. A pesar de este "fracaso" en la producción desde la perspectiva del grupo redactor, Bonnin demuestra que, en la instancia de la recepción, muchos actores reconocieron en el documento las demandas del grupo productor. Esto fue posible gracias a la persistencia de redes de sentido que integraban al grupo productor con ciertos lectores, permitiendo "leer" en el documento lo que no estaba explícito en la superficie textual publicada.

La autonomía que habían ganado los intelectuales católicos en los años setenta y ochenta no significó sólo una exploración dialógica con otras corrientes emancipatorias –como el marxismo– sino, y especialmente, una ex-

---

Id. "'Jesucristo el liberador' de Leonardo Boff", *Teología*, 29, 1977, 78-92; Id. "Una nueva Cristología 'latinoamericana'", *Teología*, 31, 1978, 61-76; *Id*., "Una nueva cristología 'latinoamericana'", *Criterio*, 22 de junio de 1978.

ploración identitaria. Cuando el Vaticano –a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe– emitió dos célebres instrucciones sobre la teología de la liberación –*Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis Conscientia* (1986)–, lo hizo con sumo cuidado para evitar una reacción negativa a nivel continental. Se trataba de un texto que no condenaba la teología de la liberación, aunque si formulaba una serie de "advertencias" y peligros. A diferencia de la *Humani Generis* de 1950, se ponderaban los aspectos positivos de la teología de la liberación. De ninguna manera debía interpretarse como una desautorización "de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a 'la opción preferencial por los pobres'", ni servir de pretexto para quienes "se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia". Aun cuando no se mencionara a ningún teólogo por su nombre, la impugnación a la Teología de la liberación se concentraba en tres aspectos: el peligro del uso del marxismo como instrumento de comprensión de la realidad, dado que no podía desvincularse su carácter "científico" de la ideología atea y totalitaria en la que se encarnaba. Que cuestionara a la jerarquía eclesiástica, dado que ponía "en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia" y se la denunciaba como "representantes objetivos de la clase dominante que es necesario combatir". Y finalmente, su hermenéutica "de clase" que suponía una praxis "desde los pobres", en la que se sustituía "la ortodoxia como recta regla de la fe, por la idea de ortopraxis como criterio de verdad".[9]

Las lecturas de ambos documentos fueron muy variadas y selectivas entre los intelectuales católicos argentinos. La revista *Teología* de la Universidad Católica de Buenos Aires no hizo mención del tema en los números que siguieron a la aparición de los documentos. Es cierto que tampoco había sido un espacio de debate en torno a la Teología de la Liberación. Mucho más claro fue el pronunciamiento de los jesuitas. Tanto *Stromata* (la revista de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel) como el boletín del *CIAS* publicaron notas en las que se reinterpretaban el texto de *Libertatis nuntius*. Stromata, hegemonizada por Scannone, publicó una serie de artículos en los que utilizaba la Instrucción para reivindicar su propia versión de la Teología de la Liberación. En la revista del CIAS, tanto su director, Ignacio

9. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación" En https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html (25-4-2025)

Pérez del Viso como el padre Jacinto Luzzi, cuestionaron en forma bastante explícita el documento. No necesariamente porque adhirieran a la Teología de la liberación, sino por lo que implicaba para el campo intelectual católico latinoamericano.

De manera más explícita, Luzzi cuestionaba lo que entendía era una nueva "apropiación" del magisterio por parte de la jerarquía, un retroceso en relación con los años del postconcilio, cuando las relaciones entre intelectuales y Roma parecía horizontalizarse. "Resulta significativo" –sostenía Luzzi– "que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe diera a conocer oficialmente su Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación" en la fiesta de san Gregorio Magno, Papa y Doctor de la Iglesia. Con ello, parecería recordar a los fieles que el Magisterio oficial de la Iglesia está siempre en manos de la Jerarquía" (Luzzi, 1984, p. 7). Por otro lado, reivindicaba la interpretación de "los signos de los tiempos", como la forma válida de preguntarse por Dios en esta época. Esa lectura estaba en manos de los laicos: la jerarquía sólo tenía una función "expositiva". Por otro lado, Luzzi buscaba dar una lectura absolutoria y matizada de la Instrucción, para compensar las que habían aparecido en los medios de comunicación masivos. Por su puesto (y como buen jesuita) estaba de acuerdo en que no se podía usar el marxismo sin obviar "sus a priori filosóficos", sin embargo, ese era un problema de algunas teologías de la liberación, no de todas.

Por su parte, Pérez del Viso formulaba un reclamo de otra índole. El pensamiento católico latinoamericano había alcanzado un grado de madurez que hacía innecesaria una reprimenda vaticana:

> América latina, hasta hace un par de décadas, hasta el Concilio, vivía casi de prestado, en una especie de orfandad teológica. Para que en este continente un teólogo mereciera respeto, debía empedrar sus escritos con citas en alemán, francés u holandés. Allá se mandaba a estudiar a los más capaces; poseer un doctorado en teología por una universidad europea era la credencial para circular en el mundo de las ideas. Con el Concilio, de 1962 a 1965, con Medellín, en 1968, con Puebla en 1979, nuestros obispos toman conciencia de la mayoría de edad como pastores. Se sienten en condiciones de afrontar los problemas del continente sin necesidad de acudir a los laboratorios europeos (...) Y a nivel teológico, los teólogos de la liberación, que no son los únicos pero sí una corriente significativa, han realizado un aporte insustituible al proceso de maduración intelectual Se ha ido desarrollando un sentimiento de filiación entre millones de fieles latinoamericanos que miran la teología de la liberación como al

> (sic) punto de arranque para interpretar nuestra propia historia (Pérez del Viso, 1985, p. 70).

Finalmente, Scannone, sin referirse directamente a la instrucción, recordaba a sus lectores que las distintas versiones de la Teología de la Liberación se legitimaban en un solo origen: la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Dado que el documento era el inicio de una nueva forma de hacer teología desde los pobres y los oprimidos;

> El principal aporte de Gaudium et Spes a nuestra problemática fue sin duda la nueva actitud pastoral de la Iglesia latinoamericana: su giro decidido hacia el hombre, la sociedad y las culturas de América Latina. A ese giro acompaña, además, un nuevo modo de reflexión teológica que parte, a la luz de la fe, de la situación histórica. (Scannone, 1984, p. 88)

La *Gaudium et Spes* había cambiado la percepción sobre la autonomía de lo temporal y permitido un giro antropocéntrico en el pensamiento cristiano. Las tres líneas de lectura de la constitución en América latina –las tres válidas–, debían compensarse mutuamente: la *liberal* (aunque no le daba ese nombre) valoraba la autonomía de lo temporal, confiaba en el progreso por vía de la modernización y en la adaptación de las culturas tradicionales. La *liberacionista*, por su parte, hacía de la cultura un factor superestructural de un régimen de trabajo y explotación que había que cambiar. Si bien algunos liberacionistas creían que la cultura popular era un "residuo", una "cultura en conserva", otros veían en la cultura del pueblo un "medio para la resistencia cultural y la liberación humana". Finalmente, la Teología del pueblo era, para Scannone, la lectura "latinoamericana" de la *Gaudium et Spes*, aquella que privilegiaba "la unidad sobre el conflicto, lo cultural sobre el análisis de clase". Si bien para ellos la evangelización no debía recurrir al estado, el pueblo de Dios debía forjar "la conciencia colectiva de América Latina respetando la autonomía de lo secular, evangelizando al pueblo, no solo a individuos". Si bien Scannone optaba por la tercera, no dejaba de reconocer los "riesgos" que suponía su seguimiento unilateral: el riesgo del populismo o romanticismo, que encubriera los conflictos; y el riesgo del idealismo o culturalismo, preocupándose por la conciencia descuidando el progreso material. En fin, aspiraba a que los aportes de las dos primeras interpretaciones de la *Gaudium et Spes* permitieran exorcizar las desviaciones de la tercera: no olvidar la dominación y dependencia estructural de América Latina, reafirmar "la opción preferencial por los pobres" y la necesidad de adaptar el progreso técnico a

la cultura latinoamericana, para que la cultura moderna tenga "el arraigo y la orientación ética que no tiene entre nosotros".

CONCLUSIÓN

¿Qué cambios en el campo cultural católico pueden asignarse efectivamente al Concilio Vaticano II y cuáles a otros factores? ¿El Concilio Vaticano fue en sí el responsable de la mutación entre los intelectuales católicos o simplemente permitió una nueva "permeabilidad" entre el adentro eclesiástico y el afuera político? Sin duda, tanto si consideramos el Concilio como "evento", como si lo consideramos en la lectura de los documentos que efectivamente aprobó, aparece como una cisura ineludible en el tránsito de los intelectuales católicos argentinos en el siglo XX. Por un lado, porque el Concilio y las reuniones posteriores, así como las sociabilidades más o menos permanentes (en asociaciones o publicaciones periódicas) consolidaron una vigorosa cultura católica. Los documentos fueron leídos en Argentina en una clave humanista, y si bien no legitimaron una línea incontrovertible, sí es cierto que invalidaron los principios más caros al tradicionalismo: una eclesiología basada en la noción de sociedad perfecta, el rechazo al mundo, la imposibilidad de incorporar cambios a nivel doctrinario u organizacional, etc.

Por otro lado, otros factores, de los cuales el Concilio fue síntoma más que causa, deben ser tenidos en cuenta para comprender el cambio en el rol de los intelectuales con relación a la jerarquía y a la sociedad. En especial, el proceso de secularización, entendido como la diferenciación y especialización de esferas, que les otorgaba a los intelectuales dentro de la iglesia un poder derivado de su capital propio.

Finalmente, las mutaciones de la teología latinoamericana y la aparición de una "escuela argentina" con un claro énfasis en la identidad y la cultura, se vinculaba a una crisis más general de la cultura moderna (justo en el momento en que la iglesia buscaba una vía de diálogo). Esto es, la crisis del iluminismo, de la fe en una razón universal y, al contrario, la creencia en el carácter abrasivo del racionalismo europeo por sobre las culturas locales. La crisis de la modernidad expresó asimismo una crisis de las elites, de los mediadores, de la gran división entre la "alta" y la "baja" cultura. De ahí que la aparición del pueblo de Dios como *locus* hermenéutico haya traído un resultado paradójico: por un lado, la reconciliación de la cultura católica con

la democracia, con la que había mantenido relaciones hostiles y distantes a lo largo de buena parte del siglo XX. Por otro lado, el cuestionamiento al propio rol de los intelectuales, como vanguardias político-religiosas o como trasmisores de un saber que les otorgaba un papel legislativo, los relegó a un lugar más humilde, en algunos casos de expertos, proveedores de un capital más secular que religioso, en otros de traductores, mediadores entre un saber arcano –en el caso de los teólogos– y el poco definido saber del pueblo, al que aspiraban a canalizar en una pastoral que reconciliara a la sociedad y su iglesia. Este era, sin duda, el mandato más profundo que había dejado el Concilio Vaticano II en la conciencia de sus élites ilustradas.

CONTRA LOS "INFILTRADOS" EN LA IGLESIA. REFLEXIONES SOBRE NÚCLEOS LAICALES TRADICIONALISTAS ANTE LAS DERIVAS DEL CONCILIO VATICANO II

Elena C. Scirica

En septiembre de 1965 el semanario *Confirmado*, en una sección abocada al Concilio Vaticano II, discurrió sobre las posiciones de "renovadores" y "tradicionalistas". En ese planteo, la presencia de estos últimos en la Argentina aparecía condensada en sectores de extrema derecha católica, personificados en el sacerdote francés Rafael (sic) Grasset (C.P.C.R.), referente del grupo *Cité Catholique* (CC)/ *Verbe*, y el presbítero Julio Meinvielle, quienes con algunos grupos laicos –según el impreso– buscaban impulsar una campaña anti-Concilio.[1]

Ese abordaje no constituía un raro locus. Para ese entonces, el semanario *Primera Plana* ya venía desarrollando sus propias crónicas del evento ecuménico. Así, pese a que la cúpula de la jerarquía eclesiástica retaceaba información, los medios de comunicación exponían y eventualmente potenciaban los planteos y las posibles disonancias internas. Cuestiones que se entrelazaban, a su vez, con las propias reorientaciones y tensiones que atravesaba el catolicismo vernáculo. De hecho, en esas mismas semanas, diversos diarios y revistas de actualidad se habían referido a una "guerra de los católicos" a raíz de una vehemente denuncia del grupo redactor de *Cruzada* que, arguyendo legitimarse en la doctrina social de la Iglesia, arremetía contra las orientaciones de la Confederación General del Trabajo (CGT) y el peronismo.

1. "Concilio Ecuménico". *Confirmado*, 30 de septiembre, 1965, p. 25.

Pero esa pretendida legitimación había dado lugar a resonantes polémicas entre sectores de esa identidad religiosa.[2] En este sentido, tal como planteó José Zanca (2006), la convocatoria y realización del Concilio Vaticano II facilitó la emergencia de diversas voces que, desde la efervescencia que acompañó la deposición del gobierno peronista, venía configurando una novedosa opinión pública católica que visibilizaba temáticas y disputas previas no resueltas. De allí que, desde mediados de la década de 1950, Zanca observó –siguiendo la perspectiva teórica de Mark Chaves– un proceso de secularización interna de la institución eclesiástica, en el sentido de una disminución de su autoridad incluso dentro del mismo campo confesional. Ese trazo analítico fue retomado por diversos especialistas en sus estudios sobre el catolicismo y la sociedad en los años sesenta en el país (Fabris, 2013; Fabris y Mauro, 2020; Pattin, 2019).

Ahora bien, ¿quiénes constituían esos sectores "cruzados" o de la "derecha católica" a los que aludían aquellos medios? ¿Qué se sabe sobre sus posicionamientos frente a la convocatoria y el derrotero del Concilio Vaticano II? ¿Qué actitudes y estrategias desplegaron ante las repercusiones y reapropiaciones locales de ese evento? ¿Cómo considerar su actuación en años usualmente asociados con un proceso de modernización y secularización? ¿Acaso su impronta remitía a la mera pervivencia de valores extemporáneos?

Sobre esos núcleos, junto con los registros en los semanarios aludidos, los periodistas Rogelio García Lupo (1985 [1968]) y Gregorio Selser (1986 [1966]) se refirieron a la matriz francesa, contrarrevolucionaria y corporativista de CC y focalizaron en su impronta en el gobierno del general Juan Carlos Onganía (1966-1970). También aludió a ello el politólogo Alain Rouquié (1994 [1972]), quien realizó el primer abordaje académico sobre la "extrema derecha católica integrista" en los gobiernos militares del país (óptica similar en Lewis, 2001). Asimismo, mencionó el despliegue público del movimiento *Cruzada* durante el "Onganiato" –un régimen que había prohibido la actividad política–.

En la actualidad, sesudos análisis han dado cuenta de los orígenes galos y la trayectoria del principal mentor de CC en el marco de la posguerra y la descolonización, a la par que analizaron su anclaje en la Argentina en los años previos al golpe de Estado de 1966 (Ranalletti, 2005 y 2006; Robin, 2005).

2. "Polémicas. La guerra de los católicos", *Confirmado*, 23 de septiembre, 1965, p. 12 y "Católicos. La Crucificación de los Cruzados", *Primera Plana*, 21 de septiembre, 1965, p. 47.

En este marco, han abrevado en sus integrantes primigenios, sus espacios de socialización y los fundamentos de su programa contrarrevolucionario (Scirica, 2010 y Verbitsky, 2008). Además, en vista de que la CC focalizó su adoctrinamiento en las Fuerzas Armadas, otros trabajos se sumergieron en su impronta en ese ámbito (Ranalletti, 2006; Pontoriero y Summo, 2012) y abrevaron en sus tensiones con otros núcleos asumidos como tradicionalistas y con las orientaciones gubernamentales de la última dictadura militar argentina (Cersósimo, 2022). En cambio, los abordajes sobre las posturas de esta red ante la convocatoria y el derrotero del Concilio Vaticano II (CVII) en la Argentina son escasos y acotados (Pattin, 2023; Scirica, 2010b y 2024a). Por otra parte, resulta llamativo que, pese al carácter público del accionar de *Cruzada* –y de su posterior articulación con la red internacional de Sociedades de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP)–, luego de menciones contemporáneas (Armada, Habbeger, Mayol, 1970), recién en los últimos años surgieron investigaciones sobre esa organización en los años sesenta (Scirica, 2019 y 2024b; Zanotto, 2014). Ese interés, promovido por perspectivas comparativas (Bett, 2013 y 2015; Ruderer, 2012 y 2020; Paredes, 2014) o enfoques trasnacionales (Zanotto, 2015), tampoco se concentró en el desenvolvimiento local de este grupo ante el CVII (excepción parcial en Scirica, 2014) ni problematizó sus acciones de denuncia contra miembros del clero.

En esta contribución, pues, abordaremos las posiciones y estrategias desplegadas ante aquel acontecimiento por estos dos núcleos que se auto reconocían como tradicionalistas católicos y, desde esa visión, juzgaban y actuaban con miras a la defensa e imposición de la "Verdad". Para ello, junto con diarios, nos concentraremos en sus publicaciones, en tanto obraron como espacio de encuentro de sendos círculos que, a su vez, se integraron a –o constituyeron extensiones de– redes trasnacionales de acción contrarrevolucionaria. Así, exploraremos sus posturas en forma entrelazada con el discurrir de las circunstancias nacionales y observaremos el modo en que imbricaron sus representaciones políticas y religiosas. Justamente, sus vicisitudes permiten reflexionar sobre el modo en que su visión doctrinaria, de base binaria (articulada en la lucha del bien, Cristo y el catolicismo contra el mal, Satán, la revolución o el comunismo) brindaba claves de lectura de la realidad político social y legitimaba su intervención. Por otra parte, proponemos reflexionar sobre el eventual –y paradojal– influjo secularizador de estos círculos. En efecto, desde su lugar de laicos denunciaron la presencia subterránea

del neomodernismo, del catolicismo liberal y de otros "infiltrados" en el seno de la institución. Con ello pudieron haber contribuido, más allá de sus intenciones, a una eventual disminución de la autoridad eclesiástica dentro y fuera de la Iglesia.

En términos expositivos, en una primera parte presentaremos a los grupos articulados en torno de *Cruzada* y *Verbo*, a la par que especificaremos las características de sendos impresos, que obraron como nodos asociativos. A continuación, reseñaremos sus planteos ante la convocatoria y desarrollo del CVII –en particular, entre los años 1962 a 1965, durante los años de la "semidemocracia"–, donde otearemos sus denuncias ante el "progresismo católico" desde una posición de enunciación en la que afirmaban defender la autoridad pontificia. En el tercer apartado nos concentraremos en el período 1968-1970, durante la dictadura de la "Revolución Argentina", en los años contemporáneos al desarrollo del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y el aumento de la conflictividad social en el país. Así, observaremos la superposición de planteos políticos y religiosos a la par que advertiremos las presiones para incidir en la esfera pública y en factores de poder. Finalmente, dejaremos planteadas algunas reflexiones de cierre.

ORÍGENES Y ORIENTACIONES DE *CRUZADA* Y *VERBO*

Ambos círculos portaban un catolicismo integral (en tanto pretendían instaurar las verdades de esa fe en todas y cada una de las esferas humanas) e intransigente (por su declamado rechazo a hacer ninguna concesión al mundo moderno, al que asociaban con la autonomía de los sujetos respecto de la Verdad emanada de la Iglesia católica, apostólica y romana). Esta perspectiva se fundía con la convicción de que la unidad cultural de Occidente, forjada en la Edad Media, había sido quebrada por la Reforma, primero, y por la Revolución Francesa, después, constituyendo ambos sucesos partes de un proceso único signado por la Revolución Anticristiana. De allí que sendos núcleos se declaraban contrarrevolucionarios y dispuestos a luchar contra el Mal –asimilado con Satán y la Revolución–, cuyo avance se materializaba en la expansión del liberalismo, el laicismo y el comunismo, que corroían los pilares del orden natural. Pero dentro de esa perspectiva tan amplia y genérica, común al universo de la intransigencia católica –o tradicionalismo católico, según su autoidentificación–, estos círculos tenían prácticas y modalidades específicas y diferenciadas.

Cruzada surgió en julio de 1956 bajo el impulso de Cosme Beccar Varela (h.) –Cosmín, para sus seres cercanos– y otros jóvenes que, en su mayoría, provenían de familias patricias. El apellido de ese muchacho remitía a un linaje de notables con participación política en el siglo XIX y una amplia red de relaciones en la esfera pública, que se extendía a vinculaciones con espacios del laicado católico y del empresariado.[3] En la creación de la revista también intervinieron el aún adolescente Hortensio Ibarguren –nieto del político, ensayista e historiador revisionista Carlos Ibarguren e hijo del también revisionista Carlos Federico Ibarguren–; el retoño de un noble y capitán de húsares del imperio austrohúngaro, Andrés de Asboth, cuya familia había emigrado a la Argentina tras el ascenso del comunismo a ese país, así como los jóvenes Federico Ezcurra, José Luis Bravo Collado, Felix Dufourq y Alberto Díaz Velez, entre otras figuras que pronto se sumaron. En los primeros años del grupo también hubo sujetos menos encumbrado, como Jorge Labanca, fogoso anticomunista del colegio Nacional Buenos Aires y discípulo del sacerdote Julio Meinvielle.

Algunos miembros del núcleo liderado por Cosmín habían colaborado, antes, en el boletín de la parroquia de San Isidro (Beccar Varela, 2015, p. 31). Justamente, la participación juvenil en *Cruzada* devenía –en una medida no despreciable– de lazos forjados con anterioridad en su militancia laical, retiros espirituales y vínculos interfamiliares, entre otros nexos. Lo cual da cuenta de la relevancia de los espacios de sociabilidad como vehículo de expresión de voces que contribuyeron a ampliar la esfera de la opinión pública católica, así como también de la creciente importancia del "laicado como una fuerza diferenciada de la jerarquía" (Zanca, 2006, p. 32).

El rótulo de la revista, acompañado por la iconografía de un combatiente medieval y un epígrafe de "El victorial de caballeros", constituían una declaración de principios y propósitos, en tanto remitían al objetivo de luchar por la defensa de la fe. En este sentido, sus editoriales solían partir de temas de actualidad para colegir que los problemas derivaban del apartamiento de

3. Su abuelo, el abogado Horacio Beccar Varela (1875-1949), colaboró en su juventud en algunos periódicos y se desempeñó en diversos puestos públicos. En 1930 fue ministro de Agricultura, Ganadería y Comercio durante el gobierno provisional del general José F. Uriburu (1930-1931). Junto con su hijo Cosme Beccar Varela –padre del redactor de *Cruzada*–, también abogado, fue uno de los fundadores de la Corporación de Abogados Católicos. El Estudio Jurídico Beccar Varela, instituido por Horacio en 1897 y engrosado por sus descendientes, obró como corresponsal de letrados y firmas comerciales de los Estados Unidos y ofició de asesor jurídico del *Nacional City Bank* (Estudio Beccar Varela, 1997).

la senda de Cristo, a la par que de manera indefectible contenían críticas o denuncias implacables hacia los supuestos responsables.

La principal fuente de financiación de esta revista –de entre ocho y doce páginas– provenía de los aportes de los redactores y de la venta en algunas librerías de sello católico o en la vía pública. En particular, en la calle Florida –una prestigiosa calzada del centro porteño, surcada de bancos y boutiques– y en atrios de algunas iglesias, entre otros espacios visibles.

A partir de 1964, el grupo de *Cruzada* –ya bajo el halo de Plinio Corrêa de Oliveira, a quien nos referiremos a continuación– se distinguió por la realización de vistosas campañas en la vía pública acompañadas de múltiples mecanismos de difusión. Ellas incluyeron la publicación de solicitadas en las páginas centrales de los principales diarios del país; reparto de volantes; colocación de afiches; armado de petitorios; recolección de firmas; emisiones radiales y otras prácticas resonantes (Armada, Habbeger, Mayol, 1970; Bett, 2015; Scirica, 2014 y 2019). En todas ellas, el grupo desplegó una dialéctica de confrontación y demonización de las posturas combatidas.

En la adopción de esas estrategias incidió, en efecto, su vínculo con el abogado brasileño de origen paulista, Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995). Este contrarrevolucionario de abolengo, miembro de una familia de alcurnia ligada a intereses terratenientes, había desplegado una vasta trayectoria en el movimiento católico. En 1951, por pedido del intransigente obispo de Campos, Antônio de Castro Mayer, Plinio y su equipo se integraron a *Catolicismo*, revista fundada por ese prelado. Desde ese espacio organizaron jornadas de estudio, congresos, viajes, y en forma progresiva, establecieron lazos dentro y fuera del país, con sectores afines a su ideario –como los que entablaron con Cosmín y su grupo–.

En 1959, en el centésimo número de esa revista, Plinio publicó un extenso ensayo rotulado "Revolución y Contrarrevolución". Al año siguiente, éste fue editado en forma autónoma como libro. Si bien esta obra remitía al bagaje doctrinario de otros pensadores contrarrevolucionarios, su énfasis principal estaba puesto en los factores "pasionales" como motores de la Revolución. En su razonamiento, el apetito por los placeres terrenos, el orgullo –que lleva al aborrecimiento de la autoridad– y la sensualidad –que no acepta frenos ni limitaciones– allanaron el camino a la rebelión, el odio a la superioridad y el cuestionamiento a la desigualdad. De allí la necesidad de restablecer la "civilización cristiana, austera y jerárquica, fundamentalmente

sacral, antiigualitaria y antiliberal" (Corrêa de Oliveira, 1970, p. 157). Esa reacción salvadora, si bien aducía fundamentarse en la doctrina eclesiástica, debía ser realizada por laicos, en tanto implicaba un "sinnúmero de aspectos concretos y prácticos que están propiamente en el orden civil" (Corrêa de Oliveira, 1970, 231). Con estos criterios, en julio de 1960 –ante el avance de las propuestas agro reformistas de su país– los redactores de *Catolicismo* instituyeron la Sociedad Brasilera de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (SBDTFP), como una entidad civil de carácter anticomunista (Zanotto, 2012).

A su vez, desde 1962, *Cruzada* comenzó a presentarse como "agente oficioso de *Catolicismo* en Argentina".[4] Pero antes de que se concretara el lazo entre ambos, en 1957 los de *Cruzada* fueron atraídos –aunque por diferencias de caracteres y tesituras, el vínculo no cuajó– por el núcleo de origen francés *Cité Catholique* (CC), que buscaba implantarse en la Argentina.[5] Con ese propósito, el sacerdote George Grasset, miembro de los Cooperadores Parroquiales Cristo Rey (CPCR), desplegó una intensa tarea con la realización de ejercicios espirituales ignacianos. Estos consistían en una experiencia intensa para encender "el odio al mal, odio apasionado […] odio que impulse […] a volcarse a una guerra sin cuartel" (Grasset, 1977, p. 61). Pero en contraste con la operatoria visible y resonante del grupo de *Cruzada*, la CC tenía un carácter reservado. Su objetivo era la formación de "cuadros" con buenas vinculaciones y que estuvieran insertos –o pudieran insertarse– en posiciones de poder. A su vez, como en un remedo de la estrategia leninista ideada para un contexto hostil –aunque con una orientación diferente y rechazando la organización partidaria–, esta red se estructuraba en pequeñas células autónomas entre sí. Ese diseño había sido detallado por el contrarrevolucionario Jean Ousset (1914-1994). En efecto, este antiguo partícipe del régimen de Vichy, acuciado por el avance del comunismo y el resquebrajamiento del imperio colonial francés, consideró imperioso adoptar una técnica que, a su entender, había sido eficaz para el avance de sus oponentes. Así, con antiguos compañeros de militancia maurrasiana, en 1949 creó la CC como una obra protagonizada por laicos pero consagrada a Cristo Rey, en tanto consideraba la catolización de la sociedad como la mejor salvaguarda

4. Cruzada, "Agente oficioso de catolicismo en Argentina", *Cruzada*, n. 38, marzo, 1962, p. 4.

5. En 1957, las ediciones de *Cruzada* de marzo, abril y mayo-junio explicitaron ese alineamiento, "tomando como modelo el organismo que naciera en Francia hace pocos años […] queremos iniciar un movimiento similar en Argentina" ("Iniciando una campaña, *Cruzada*, n.5, marzo, 1957, p. 4).

ante el enemigo. Con esa convicción, la CC y los CPCR buscaron imbuir a las Fuerzas Armadas de un espíritu de cruzada en la lucha contra el comunismo. Ello se reveló durante la guerra de independencia argelina (1954-1962), cuando diversos medios de prensa franceses denunciaron la labor de sendas obras en la difusión de la doctrina de Guerra Revolucionaria (GR) en las tropas galas y su posterior influjo en la Organización del Ejército Secreto (OAS).[6]

En la Argentina, tras el intento fallido de crear un núcleo inicial con Cosmín, a fines de 1958 se formó la primera célula con perdurabilidad. Estaba integrada por cuatro personas de procedencia diversa. Esto es, un militar en actividad con vastas conexiones, como lo era el entonces mayor Juan Francisco Guevara; un emigrado francés, antiguo partícipe del régimen de Vichy, Roberto Pincemin; un pudiente ingeniero católico y empresario de la construcción, Mateo Roberto Gorostiaga, quien ofició de director de la revista de CC desde sus inicios hasta 1966, y un hispanista de vasta trayectoria en el nacionalismo católico, Juan Carlos Goyeneche. Se trataba de figuras con mayor experiencia en el espacio profesional y público que la de los integrantes de *Cruzada* y, si bien provenían de familias acomodadas, no necesariamente su progenie remitía a la misma alcurnia que la del grupo juvenil.

Para su expansión, CC contó con el aval de algunos miembros de la jerarquía eclesiástica –sobre todo, del cardenal Antonio Caggiano–, con lazos tejidos por emigrados franceses, ya fuera prófugos del régimen de Vichy o de la OAS (Ranalletti, 2005 y 2009) y con redes vinculadas al nacionalismo católico y a sociabilidades de los otrora Cursos de Cultura Católica. Aun así, los primeros esfuerzos no resultaron auspiciosos. Pero su empeño, en un ambiente signado por la crisis de legitimidad que signó a la proscripción del peronismo, por agudos conflictos sociales y por la militarización de la represión

6. Tras la derrota en Indochina, los militares franceses evaluaron que el enfrentamiento colonial formaba parte de una nueva forma de guerra, de alcance mundial, conducida por el marxismo leninismo. En este nueva GR las batallas se dirimían por el dominio ideológico y psicológico, ya que el enemigo obraba en forma solapada para ganar el corazón y la mente de la población. Por ende, en el combate contra revolucionario era imperioso el manejo de información –que si era necesario debía extraerse por medio de la tortura, luego legitimada en términos confesionales por su carácter "redentor"- para detectar la estructura organizativa del enemigo. Estas nociones fueron centrales en la lucha que libraron las tropas francesas en Argelia. La Organization de l'Armée Secrète (OAS) surgió en 1961 como una estructura paramilitar que, opuesta a la independencia de ese territorio, realizó diversas acciones terroristas, incluyendo un atentado fallido contra el presidente francés, Charles De Gaulle (Mazzei, 2002).

a partir del plan Conmoción Interna del Estado (CONINTES), redundó en un creciente clímax anticomunista, receptivo a planteos centrados en la denuncia de un enemigo interno que conspiraba contra la nación.[7] En este sentido, consideramos que la apuesta de CC, orientada a "restaurar todo en Cristo", si bien podría resonar extemporánea, tenía un correlato sumamente contemporáneo en la Argentina de los años sesenta.

En vista de su organización celular, durante sus primeros años la revista *Verbo* –cuyo primer número apareció en mayo de 1959– ofició como único medio tangible y fue central para el *modus operandi* de esta red. En sus inicios, ella contenía un pequeño acápite antimodernista referido a "Qué es la Revolución" y una editorial acotada. Su corpus principal estaba constituido por un artículo explicativo sobre el funcionamiento de las células y uno o dos mucho más extensos sobre cuestiones doctrinarias de enorme densidad, cuyos postulados debían ser estudiados en los grupos de trabajo. Por ello, su editorial afirmaba "Quienes estudian VERBO son de la CIUDAD CATÓLICA, quienes no lo estudian, no".[8] En ocasiones, la revista informaba del surgimiento de nuevas células, el establecimiento de contactos (sin informar nombres), la realización de retiros espirituales, jornadas y otros eventos.

Verbo se presentaba como una central de formación doctrinaria en sintonía con el magisterio eclesiástico. Sin embargo, lo hacía por fuera de sus estructuras institucionales y con propósitos operativos en la esfera política. Lo cual era una cuestión compleja. De hecho, en el marco de los conflictos que tuvo la matriz de esta red en suelo francés, el episcopado galo encargó un estudio, de carácter reservado, sobre los objetivos, metodología y prédica de CC. Ese análisis, según el comunicado que reprodujo la revista argentina *Criterio*, era una advertencia con respecto a *Verbe*, "tanto en lo que concierne a su espíritu como los métodos de acción que ella preconiza".[9] Ello suscitó

7. El Plan de Conmoción Interna del Estado (CONINTES), puesto en vigencia por el presidente Arturo Frondizi (1958-1962), habilitó a las Fuerzas Armadas a que se hicieran cargo de la represión para afianzar la seguridad interna. Para Esteban Pontoriero (2015), el CONINTES evidenció el influjo de la doctrina francesa de la GR.

8. "Después de nuestra jornada", *Verbo*, n.9, enero-febrero, 1960, p. 5. Mayúsculas en el original.

9. "La Asamblea de los Cardenales y Arzobispos de Francia y 'La Cité Catholique'", *Criterio*, Nro. 1405, 14 de Junio, 1962, pp. 433-435. Creada en 1928, *Criterio* tenía una vasta trayectoria y obraba como un lugar de referencia intelectual dentro del catolicismo. Dirigido desde 1957 por el presbítero Jorge Mejía, este impreso tuvo un giro aperturista y difundió las orientaciones de diversas redes europeas que confluyeron en el CVII (Zanca, 2006; Pattin, 2015).

una encendida réplica de la red contrarrevolucionaria, que por única vez editó un suplemento contra lo que denunció como una campaña de calumnias.[10]

EL CONCILIO, ASEDIADO POR LA "DEFORMACIÓN INTENCIONADA Y ORQUESTADA" DE LOS MEDIOS DE PRENSA Y LA INFILTRACIÓN COMUNISTA

En 1962, en vísperas del inicio de las sesiones conciliares, un articulista de *Cruzada* expresó la expectativa de que "ante el fondo oscuro de nuestro mundo revolucionario [...] el Concilio apresure la vuelta de los cristianos que se han apartado de la Iglesia".[11] En sintonía, *Verbo* deslizó la esperanza de que hubiera un "llamado a los alejados" y de que la humanidad reconociera "los derechos de Dios y de su Iglesia".[12]

Cabe señalar que sendas notas ocuparon un espacio sobrio, no fueron precedidas por un seguimiento de la convocatoria y, de hecho, los impresos priorizaron otras temáticas. Así, ambos expresaron posiciones coincidentes con las de la jerarquía eclesiástica, que evitó poner al catolicismo en un verdadero "estado de concilio", en el que los fieles participaran en la formulación de sugerencias (Di Stefano y Zanatta, 2000, p. 475). Aún más, la acotada mención de esos boletines evidenciaba su anhelo –en una línea cercana a la de los sectores más conservadores de la curia– de que el encuentro vaticano diera lugar a una reafirmación de la "Realeza social de Jesucristo". Ello aparecía en forma tácita en *Verbo*, que a diferencia de *Cruzada* no tomaba como base cuestiones de coyuntura. Su objetivo explícito era "favorecer la unión de las inteligencias sobre lo esencial y la sincronización de los esfuerzos, no para organizar nosotros mismos un orden exterior, sino para ayudar a realizarlo indirectamente".13 De allí su opción por sortear el examen de lo contingente y concentrarse en los fundamentos dogmáticos que permitieran irradiar "todos los ambientes".[14] En todo caso, en las células podían discutirse las "nociones abstractas en contacto con la realidad".[15] Junto con esta

10. *Verbo. Los Ataques contra la Ciudad Católica. Suplemento*, n. 1, 1962.

11. Díaz Velez, A. "A las puertas del Concilio ecuménico", *Cruzada*, n. 31, abril, 1962, p. 4.

12. "Concilio Ecuménico Vaticano II", *Verbo*, n.36, mayo-diciembre, 1962, p. 3.

13. "Lo que somos", *Verbo*, n.19, diciembre, 1960, pp. 4 y 5.

14. Ibidem, p. 5.

15. "Normas de acción", *Verbo*, n.4, agosto, 1959, p. 33; *Verbo*, "Para el trabajo en las células.

tarea –para la que se confiaba en la *expertise* de los integrantes–, la función central de esos grupos de trabajo era el análisis de los textos "formativos". Por coincidencia, el mismo número de *Verbo* que en forma acotada dio la bienvenida al Concilio, abocó copiosas páginas –más de setenta– al análisis de la "quinta columna" de la Revolución.[16] Esto es, el catolicismo liberal y quienes se reivindicaban católicos, pero obraban como agentes del enemigo. Se trataba de una sección de una obra mayor publicada por entregas. Si bien ese estudio aparecía como corolario de las separatas previas sobre las "tropas regulares" de la Revolución, lo cierto es que tenía una clara ubicación en la coyuntura. Ello tanto en relación con sus detractores inmediatos en el campo católico –ya perfilado en el espacio francés y, en lo inmediato, en su contrapunto con *Criterio*– como, en un marco más amplio, con el inicio de los debates conciliares. Por otra parte, *Verbo* incorporó sus perspectivas, de forma indirecta, mediante el apartado "La voz de la Jerarquía". Allí, por medio de la transcripción de encíclicas, bulas, mensajes pastorales o alocuciones de altos prelados, la CC reafirmaba valores centrales: la condena a la masonería, el naturalismo, el indiferentismo religioso y la separación Iglesia-Estado, así como el deber de obediencia, la primacía del poder espiritual sobre el temporal y la denuncia de la estratagema comunista para infiltrarse en todos los espacios. En esta sección, el siguiente número de *Verbo* reprodujo el auto pastoral del cardenal primado argentino, de septiembre de 1962, donde recordaba que "el Concilio Ecuménico no es como un simple congreso o parlamento formado por delegados de Iglesias o grupos particulares. El Concilio es obra y de carácter sobrenatural de la Iglesia docente […] inmutable como la verdad de su fe".[17]

De este modo, en los primeros momentos CC evitó pronunciarse en forma explícita sobre el CVII. Optó por expresarse a través de la reproducción de voces de la jerarquía, así como confió en que ella impondría el orden en los encuentros. A su vez, ante la difusión que adquirían las temáticas conciliares, transcribió fragmentos del Comité de Prensa del Concilio referidos a "la obligación de guardar secreto sobre el contenido de sus esquemas

---

¿Cómo vincular la acción doctrinal con la actualidad?", *Verbo*, n.46/47, diciembre, 1964, pp. 22-26.

16. "La Revolución. Su quinta columna". *Verbo*, n.36, mayo-diciembre, 1962, pp. 5-80.

17. Caggiano, A. "La voz de la Jerarquía. Auto pastoral sobre el Concilio Vaticano II", *Verbo*, n.37, enero-febrero, 1963, pp. 27-28.

y comisiones".[18] Pero a medida que ellas se desplegaban, la inquietud de esta red, así como la de otros círculos que se identificaban con el tradicionalismo –incluidos los de *Cruzada*–, comenzaba a expandirse. De allí que, consustanciados con la doctrina de GR según la cual el enemigo comunista actuaba desde adentro por medio de una labor de infiltración, a partir de 1964 –mientras en el Concilio se instituía el *Coetus Internationalis Patrum*[19] y en Argentina crecían las desavenencias públicas entre católicos (Armada, Habbeger, Mayol, 1970; Fabris, 2013; Scirica, 2019; Touris, 2021)– redoblaron su inquietud ante el "ablandamiento" del catolicismo.

Un artículo de *Verbo* sobre este proceso señalaba la incidencia de las divisiones generadas durante la Segunda Guerra Mundial y el peronismo, pero luego enfatizaba en las orientaciones teológicas, filosóficas y el afán de acomodamiento a las nuevas tendencias –el humanismo, el personalismo, la "moda teilhardiana", la *nouvelle théologie*–. También aludía al papel de los agentes conspirativos, tras los cuales vislumbraba el fervoroso embate comunista. En el análisis, ese despliegue era posibilitado por una "deformación internacionalmente orquestada del sentido de la acción de los dos últimos Papas y del Concilio".[20] Se trataba de una tarea siniestra de dialéctica marxista de división y se apoyaba en un enjundioso "colaboracionismo de la prensa progresista" –al que la revista *Criterio* y su director, el padre Mejía, prestaban un eco al menos sospechoso–.[21]

Estas reflexiones amalgamaban las posturas clásicas de la intransigencia católica con la perspectiva de la GR y dejaban a salvo la figura papal –tal como planteó Pattin (2021)– y la de la jerarquía eclesiástica argentina. De hecho, confiaban en que la misma sabría "poner coto a estas peligrosas infiltraciones

18. "Comunicado del Comité de Prensa del Concilio", *Verbo*, n.46/47, diciembre, 1964, p. 15.

19. El *Coetus Internationalis Patrum* (CIP) fue una agrupación, creada por sectores conservadores que participaban del CVII, para defender la "tradición" y oponerse a las innovaciones conciliares. En particular, impugnó la colegialidad episcopal y la libertad religiosa, a la par que bregó por la condena del comunismo y la consagración del mundo al "Corazón Inmaculado de la Virgen María". El CIP se creó en 1964 pero su organización comenzó en 1962 bajo el impulso de los prelados brasileños Antônio de Castro Mayer y Geraldo de Proença Sigaud –en sintonía con Corrêa de Oliveira–, a quienes pronto se sumaron los arzobispos Roberto Ronca, Ernesto Ruffini y Marcel Lefebvre, entre otros (Coppe Caldeira, 2011 y 2020).

20. Thomas, "Infiltraciones peligrosas en nuestros medios católicos", *Verbo*, n.41, junio, 1964, p. 10.

21. *Verbo*, "Los excesos de cierta prensa católica. Derivaciones del problema "Pax", Verbo, n.43, agosto, 1964, p. 3.

y a la aún más peligrosa debilidad y penetrabilidad de tantos medios católicos" [...como había denunciado la] "colega *Cruzada*".[22]

El equipo redactor de este último impreso cuestionó en forma enérgica el avance de las nuevas tendencias. Esa tónica había estado presente desde los orígenes del grupo. En diversas ocasiones habían reprochado la endeble defensa de Occidente, causada por su desprecio de la religión y el olvido de Dios, frente al enemigo comunista. Para ellos estaba en juego una cuestión vital ya que el "destino está entre la cruz de Cristo y la hoz y el martillo".[23] Por lo tanto, cualquier moderación eran funcionales al avance enemigo. Pero la traducción práctica de ese tipo de planteos también era surcada por las vicisitudes sociopolíticas locales, intensificadas bajo el magma del CVII. Así, unos años antes, los de *Cruzada* habían defendido el apostolado del clero entre las masas trabajadoras –al que diferenciaban del de los sacerdotes obreros franceses, impugnados por el Santo Oficio– y reconocido en estas últimas su sentimiento cristiano.[24] Al mismo tiempo, habían expresado su satisfacción por lo sucedido durante el VI Congreso Eucarístico Nacional, en Córdoba, donde "Cristo ha sido adorado en las calles".[25] Sin embargo, en 1964, en el marco del plan de lucha de la CGT –apoyado por el mismo sacerdote al que unos años antes defendieran–, el grupo juvenil denunció la infiltración marxista en la central obrera.[26] Del mismo modo, mientras se difundían los textos y esquemas de las comisiones conciliares, *Cruzada* censuró –en concordancia con el enfoque de *Verbo*– la "infiltración en las filas católicas de una mentalidad de entrega y compromiso".[27]

---

22. Thomas, "Infiltraciones peligrosas en nuestros medios católicos", *Verbo*, n.41, junio, 1964, pp. 10-13.

23. Cruzada, "No prevalecerán", *Cruzada*, n. 20, agosto, 1960, p. 1.

24. Los planteos de la revista surgieron en respuesta a diversos medios que cuestionaron los encuentros semanales, tildados como "pro peronistas", propiciados por un Obispo –en alusión a monseñor Antonio Plaza y su catolicismo social– y promovidos por el sacerdote Pascual Ruberto, cuyas declaraciones contra el liberalismo y la masonería fueron defendidas por los de *Cruzada*. "Escribas y fariseos" *Cruzada*, n. 14, noviembre, 1959, p. 1; "Sacerdocio y apostolado obrero, *Cruzada*, n. 14, noviembre, 1959, p. 4-5 y *Cruzada*, "Los sacerdotes obreros", Cruzada, n. 14, noviembre, 1959, pp. 5-6.

25. Dufourq, F. E. "Después del VI Congreso Eucarístico Nacional", *Cruzada*, n. 14, noviembre, 1959, p. 3.

26. Bravo, José Luis, "CGT. Avanzada del comunismo", *Cruzada*, n. 50, junio 1964, p. 4.

27. "Un serio llamado de atención", *Cruzada*, n. 48, abril, 1964, p. 3.

Como en un juego de espejos, la denuncia de "infiltración" se afinaba como un *leit motiv* y permitía a quienes la esgrimían presentarse como defensores de la Verdad ante quienes la profanaban. El medio de CC citaba a *Cruzada* para ejemplificar el "proceso de ablandamiento", mientras la revista de Beccar Varela (h.) difundía observaciones sobre la "herejía teilhardiana" presentadas por un articulista de la red de organización celular.[28] Ambas revistas publicaban las críticas lacerantes del sacerdote Alberto García Vieyra O.P contra las nuevas orientaciones conciliares.[29] Pero más allá de estas confluencias, sendos núcleos mantenían sus especificidades.

Cruzada sostuvo una estrategia de confrontación. Uno de los medios con los que buscaron polemizar –en forma más ampulosa que *Verbo*– fue la revista *Criterio*. En un primer momento, advirtieron que ella no arremetía contra la ortodoxia, pero buscaba estirar sus fronteras para incluir "lo que hoy está claramente fuera". Luego, señalaron que su estrategia evidenciaba que se había convertido "en un enemigo más". Con esa convicción, publicaron una "carta abierta" a su director, por "ser uno de los inspiradores máximos del progresismo en la Argentina". Además, su secretario de redacción denunció a viva voz al padre Mejía en la catedral de San Isidro. Sin embargo, no obtuvieron respuesta y *Cruzada* afirmó que *Criterio* respondía "por medio de rodeos y referencias laterales".[30]

En forma coetánea, el grupo argentino vinculado a los de *Catolicismo* reprodujo la petición, motorizada por los obispos Antônio de Castro Mayer y Geraldo de Proença Sigaud –ligados a Corrêa de Oliveira– para que el Concilio condenara el comunismo "y las numerosas doctrinas que disfrazándose de católicas" llevan al mismo.[31] Asimismo, los de *Cruzada* repudiaron

28. Casaubon, J. A., "La Herejía Teilhardiana", *Cruzada*, n. 48, abril, 1964, pp. 5-6.

29. García Vieyra, A., "Sacerdotes para América latina", *Cruzada*, n. 48, abril, 1964, p. 2; García Vieyra, A., "No hay otro ecumenismo que la unidad en la sacristía", *Cruzada*, Nro. 53, septiembre, 1964, p. 7; García Vieyra, A., "Cristianismo y evolucionismo. A propósito de Teilhard de Chardin", *Verbo*, n. 42, Julio, 1964, pp. 7-18; García Vieyra, A., "Sustitución de la teología", *Verbo*, n. 59, Julio, 1966, pp. 7-20.

30. Las diversas invectivas y menciones se encuentran, correlativamente, en "Contra Criterio", *Cruzada*, n. 47, marzo, 1964, pp. 7-8; "Carta abierta al R. P. Mejía 'Director de Criterio'", *Cruzada*, n. 53, septiembre, 1964, p. 3; "Igual que los modernistas, CRITERIO recurre a la táctica del ataque velado", *Cruzada*, n. 57, mayo, 1965, p. 5. Mención al episodio en la catedral de San Isidro en "Polémicas. Cristianos pudientes y de los otros", *Primera Plana*, Nro. 111, 22 diciembre, 1964.

31. "213 Obispos piden una definición conciliar". *Cruzada*, n. 48, abril, 1964, p.4. Rodrigo Coppe Caldeira destacó los esfuerzos que, en el marco de la apertura del CVII, desplegaron

las declaraciones de tres sacerdotes, docentes del Seminario de Loreto de Córdoba, que en una entrevista se refirieron –entre otras cuestiones– a la apertura vaticana y avalaron el plan de lucha de la central obrera. Por tanto, buscaron "refutar" esas expresiones, ya que "A la sanción de la jerarquía eclesiástica conviene que se agregue la repulsa del periodismo católico […] el laicado […] no comparte sus erróneas concepciones sino que adhiere con renovada fuerza a las tradiciones de la Santa Madre Iglesia".[32]

De este modo, la estrategia enunciativa de *Cruzada* –así como otros que afirmaban defender la tradición– se basaba en posicionarse como los paladines de la Verdad emanada de la jerarquía. Aún más, en este caso, lo hacían asumiendo su posición de laicos –cuyo lugar, justamente, estaba siendo revalorizado en el marco del CVII– y desde ese lugar expresaban su deber de "refutar" los "errores" de determinados eclesiásticos. Ese proceder, como veremos, se potenciará en los años subsiguientes, en un marco de creciente polarización y de execración hacia los oponentes.

"ES HORA DE PERDER LA CALMA": CONTRA EL PROGRESISMO CATÓLICO Y LA "SUBVERSIÓN" EN EL SENO DE LA IGLESIA[33]

En 1968, en forma coetánea con el primer encuentro del MSTM y en vísperas de la II Asamblea del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín, mientras crecían conflictos obreros y estudiantiles en distintas latitudes, la SBDTFP, junto con las TFPs de Argentina, Chile y Uruguay (creadas en 1967, en los dos primeros casos a partir de los grupos redactores de *Cruzada* y *Fiducia*, respectivamente), emprendieron una campaña masiva en contra de los "eclesiásticos y laicos favorables al comunismo".[34] Para ello, solicitaron al Papa Paulo VI que adoptase medidas para eliminar a una

actores claves de SBDTFP para ampliar lazos con grupos conservadores y tradicionalistas en procura de "construírem uma liga internacional de católicos de direita" (2020, sin pag.).

32. "Escándalo en Córdoba", *Cruzada*, no. 50, junio, 1964, p. 1.

33. En este apartado retomo y actualizo planteos presentes en Scirica (2010b; 2014).

34. Si bien cada TFP constituía una asociación independiente, todas reconocían el liderazgo indiscutido de Corrêa de Oliveira y la SBDTFP obró como principal núcleo de formación y articulación de estrategias (Zanotto, 2012). Con su propagación, las TFPs conformaron una red transnacional que eventualmente organizaba acciones comunes, tal como la que estamos reseñando.

> minoría organizada de eclesiásticos y laicos [que] difama a la generalidad de los Obispos y Sacerdotes de la Argentina y de toda la América Latina […] quiere instaurar una tiranía político, social y económica que, a ejemplo de Fidel Castro […] empiece a confiscar las propiedades […] y acabe por implantar oficialmente el comunismo.[35]

Este pedido fue acompañado por una campaña de recolección de firmas que, según sus promotores, logró la adhesión de más de 260.000 personas en la Argentina y alrededor de 2.000.000 en Sudamérica (Ibarguren y Viano, 1990). Esta campaña homologaba las corrientes renovadoras del catolicismo volcadas al compromiso social con el avance del comunismo. Además, el temor a la confiscación de propiedades aparecía recalcado. Por otra parte, profundizando una tesitura previa, este núcleo de laicos que actuaba con autonomía de la jerarquía –lo que no implica desconocer la existencia de vínculos informales con ciertos eclesiásticos– se arrogaba la lectura de la "verdadera" doctrina de la Iglesia por oposición a la "minoría de eclesiásticos y laicos" que "difama".

En la Argentina, esa campaña había sido precedida y acompañada por otras iniciativas orientadas a la difusión de TFP y a la denuncia de idearios, actores y prácticas vinculadas con la radicalización católica. El año anterior, de hecho, habían protagonizado una querella pública con monseñor Alberto Devoto, obispo de Goya (Corrientes), cuando éste sostuvo que los escritos de ese grupo "deforman las enseñanzas de la Iglesia en materia social".[36] Ese altercado se produjo en el marco de una campaña del grupo por provincias del norte argentino, con realización de conferencias, venta de obras y distribución de panfletos y volantes. Práctica que, desde 1966, realizaban arropados con vistosas capas coloradas y pendones con un león rampante de fondo, prototípicas de todas las TFPs. Con ello emulaban una estética combativa medieval y caballeresca a la par que buscaban atraer la atención de los transeúntes. En este sentido, la entidad combinaba una doble estrategia. Por su origen social, valoraciones y redes de vinculaciones, su prédica tenía ma-

35. Firman por el Consejo Nacional de TFP Cosme Beccar Varela (h), Carlos Federico Ibarguren y Julio C. Ubbelohde. Los volantes relevados en esta sección fueron facilitados por el sacerdote José M. Meisegeier S.J. antes de su donación a la Universidad Católica de Córdoba.

36. Las respuestas de la TFP quedaron plasmadas en el mismo diario correntino que publicó las alocuciones del obispo de Goya, y en el vespertino *La Razón*, [Buenos Aires], 7 de julio, 1967. Las diferencias de monseñor Devoto –que fue quien dio a conocer la versión francesa del "Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo"– con otros prelados se habrían expresado en la Asamblea General de la Conferencia Episcopal de noviembre de 1966 (Archivo Devoto en Verbitsky, 2008: 265-266).

yor anclaje en espacios selectos, de donde provenían sus integrantes. A la vez, desarrollaba formas comunicacionales orientadas a llegar al "gran público".

También otros emprendimientos de auto identificados con el tradicionalismo católico ampliaban su arenga tendiente a demostrar los vínculos entre el vituperado "progresismo" católico, el comunismo, el marxismo y la subversión. En ocasiones, se trataba de círculos aglutinados en torno de publicaciones periódicas, como *Roma* –surgida en 1967 bajo el auspicio del primigenio director de *Verbo*, Roberto Gorostiaga, quien optó por priorizar la lucha en el frente católico antes que en el político, al que priorizaba CC–, *Jauja* o *Ulises*–. En otros casos, ese embate se realizaba a través de libros específicos de denuncia, pero de escasa circulación y difusión.

1969 marcó un punto de inflexión. El estallido del "Cordobazo", en los últimos días del mes de mayo, precipitó una notable agitación política y social. En este marco, los sectores intransigentes acentuaron su alarma respecto de lo que consideraban como un avance perentorio de la "infiltración marxista" acompañada de la "guerra psicológica" montada por el comunismo para ganar la mente de la población. Ante ello, desplegaron una militancia fervorosa. En ese clímax se inscribió, por ejemplo, la reacción frente al conflicto generado a fines de 1968, pero con mayor vehemencia el primer semestre de 1969, en la arquidiócesis de Rosario. En la controversia abierta entre el arzobispo Guillermo Bolatti y un importante colectivo sacerdotal que demandaba la introducción de reformas por parte del prelado -conflicto precedido por desavenencias importantes en otras arquidiócesis- se involucraron activas agrupaciones católicas y organizaciones laicales.[37] Al mismo tiempo, los panfletos y los medios periodísticos se constituyeron en dispositivos y referentes ineludibles. Desde la perspectiva de los sectores comprometidos con la defensa de la autoridad, la tradición y la disciplina, resultaba imperioso desbaratar el plan de "cambiar la Iglesia desde adentro" promovido por los miembros "infiltrados". En esa tarea descolló el impulso del filósofo Carlos Alberto Sacheri.

37. Los incidentes de Rosario, si bien pueden incluirse dentro de la secuela de conflictos intraeclesiales sucedidos en distintas diócesis desde al menos 1964 –como el que se desarrolló en Córdoba a partir de la entrevista a los tres sacerdotes del Seminario del Loreto– tuvieron una duración y alcances mayores, llegando a la instancia vaticana (Armada, Habegger y Mayol, 1970; Touris, 2021). Entre la vasta cobertura periodística: "Iglesia, la batalla de Rosario", *Primera Plana*, n. 319, 4 de febrero de 1969, pp. 24-27; "El conflicto creado en la diócesis de Rosario", *La Prensa*, 24 de marzo de 1969, p. 5; "Monseñor Bolatti", *La Razón*, 6 de mayo de 1969, p. 20; "El pleito católico de Rosario", *La Razón*, 27 de mayo de 1969, p. 12.

Este joven profesor, discípulo de Meinvielle, había retornado a la Argentina en 1967, tras concluir su doctorado en la Universidad Laval de Quebec. Allí había estrechado vínculos con personas, publicaciones, institutos y otros espacios vinculados al horizonte del catolicismo intransigente. Tras su vuelta al país quedó al frente de CC. Como una organización colateral a esta red, Sacheri organizó el Instituto de Promoción Social Argentina (IPSA) con el propósito de intercambiar experiencias, coordinar obras y aunar esfuerzos de figuras y organismos laicos comprometidos con un "orden social cristiano". En forma paralela ejerció la docencia en la Universidad Católica Argentina (UCA), donde gracias al patrocinio del rector Octavio Derisi dictó numerosas materias. Por otra parte, siempre en consonancia con su estrategia de concertación de obras, entabló vínculos con gremialistas reconocidos, con quienes proyectó la formación de escuelas de dirigencia sindical (Hernández, 2007, p. 97). Además, gracias a su ascendencia –su padre había sido auditor general de las Fuerzas Armadas– tenía familiaridad con el espacio castrense (Ranalletti, 2009, p. 267). Pero su mayor influjo y protagonismo surgió tras la publicación de *La Iglesia clandestina*, destinada a la denuncia de los sectores tercermundistas en el país y a constituirse en un faro orientador para el accionar de los laicos.

Si bien pueden rastrearse antecedentes previos, los prolegómenos de esa obra surgieron en mayo de 1969. En ese mes no sólo se produjo el Segundo Encuentro Nacional del MSTM en la ciudad cordobesa de Caroya, sino que dos semanas después el Episcopado argentino emitió el Documento de San Miguel, orientado a adaptar las resoluciones de Medellín a la realidad del país. A los pocos días, Sacheri publicó una solicitada en *La Nación* y *La Razón* del 28 y 29 de mayo de 1969.[38] Antes, el 25, había entregado la declaración al cardenal Caggiano, presidente del Episcopado (Hernández, 2007, p. 286).

La solicitada "A nuestros padres en la fe" exhortaba "a los miembros del Episcopado [a que] ejerzan la plenitud de su autoridad doctrinal y pastoral" para terminar con la "infiltración marxista en los espacios católicos" con su grave correlato –según el autor de la misiva–, en la ola de protesta desatada en Corrientes, Rosario y Córdoba, correspondiente a "un plan subversivo de inspiración marxista, en sincronización con hechos análogos ejecutados a nivel internacional". Acompañando esta visión, Sacheri agregaba que "la

38. Sacheri, Carlos A., "A Nuestros Padres en La Fe". *La Nación*, 28 de mayo de 1969 y *La Razón*, 29 de mayo de 1969, p. 18.

autoridad legítima es maestra y responsable tanto de sus decisiones como de sus omisiones", lo que implicaba un firme desafío al cuerpo episcopal.

A partir de entonces –tal como se señaló–, la vorágine de las tensiones existentes en el catolicismo junto con el *in crescendo* de la conflictividad abierta tras el Cordobazo intensificó la confrontación. Sacheri –a través de *Verbo*– fundamentó su invectiva contra el clero tercermundista. La revista de septiembre de 1969 ensalzó la necesaria unidad de la Iglesia en un mundo en el que avanzaba el indiferentismo religioso y la institución eclesiástica se hallaba sometida a una "guerra psicológica" montada por la prensa "progresista". En este marco, el director de CC denunciaba la estrategia oculta, "clandestina", de los "neomodernistas" para crear una imagen falsa del Concilio valiéndose de múltiples grupos "pseudoproféticos", y de publicaciones vinculadas entre sí para magnificar esa imagen. Esta última acusación –ya presente en las notas aludidas de 1964– remitía a la difusión de la tarea conciliar realizada por el Centro Internacional de Información y Documentación sobre la Iglesia Conciliar (IDO-C), denunciada por numerosos emprendimientos vinculados con el catolicismo intransigente.[39] Entre ellos, habían descollado los informes críticos del equipo de *Roma* y los de TFP, que en 1969 mudó el rótulo de su impreso, pasándose a denominar *Tradición, Familia y Propiedad*. En forma paralela, esta entidad emprendía una campaña contra el IDO-C y "los grupos proféticos [que buscan] hacer de la Iglesia un instrumento de la Revolución Social propiciada por el comunismo".[40] De manera progresiva, cobraban mayor realce las distintas iniciativas tendientes a lograr la condena del "progresismo".

En diciembre de 1969, *Verbo* cuestionó el "Manifiesto de los 18 Obispos" por su supuesta imprecisión y tergiversación de encíclicas papales, y luego encaró una crítica virulenta contra el MSTM y los miembros visibles del grupo.

Estas alocuciones presentaban una denuncia concreta, elaborada a partir de un planteo teológico sencillo. El aporte de datos puntuales y las alusiones a personas específicas, brindaban certezas y puntos de referencias claros para los receptores de la crónica. Al mismo tiempo, su apelación directa a la

39. La denuncia contra el IDO-C fue publicada en la inglesa *Approaches* y en la francesa *Permanences*, sucedánea de *Verbe*. En la Argentina, fue publicada por *Roma*: "Qué es el IDO-C", *Roma*, n. 7, Navidad 1968, pp. 46-66 y luego por *Tradición, familia y propiedad*, "Grupos ocultos traman la subversión en la Iglesia", *Tradición, familia y propiedad*, n. 4-5, junio-julio 1969.

40. Volante de TFP que replica la denuncia contra el IDO-C de cita anterior.

jerarquía eclesiástica y su requerimiento a los laicos para que asumieran las responsabilidades que los tiempos demandaban, situaba a los interpelados en un lugar propicio para la adopción de decisiones. De este modo, cuando en 1970 las entregas vertidas en *Verbo* se estructuraron en el libro *La Iglesia Clandestina*, la obra tuvo una repercusión notable (con tres impresiones en 1970 y una cuarta en enero de 1971). Esta obra tuvo un rol protagónico en la denuncia del MSTM frente a la opinión pública. A ello contribuyeron, por supuesto, las propias vicisitudes del derrotero político, social, ideológico y religioso en el país. Pero no por eso deben desestimarse las estrategias desplegadas para "pulsar" el sentido de las apreciaciones hacia aquel colectivo sacerdotal.

La primera impresión del libro fue contemporánea a la designación de monseñor Adolfo Tortolo al frente de la Conferencia Episcopal. El nombramiento de este prelado, reconocido por su vínculo con las Fuerzas Armadas y por su posición contraria a las nuevas tendencias, evidenciaba el intento de reimposición de la autoridad en las filas eclesiásticas (Obregón, 2005, pp. 34-36), a la cual "La Iglesia Clandestina" pretendía apuntalar. Para ello, Sacheri desplegó una labor incansable, que incluyó, junto con la prédica en el ámbito castrense, charlas en clubes, asociaciones barriales, centros municipales, colegios católicos, organizaciones estudiantiles, debates televisivos e incluso con dirigentes sindicales, acompañadas por múltiples menciones en la prensa periódica, que así amplificaba su voz.[41] La meta no era, claro está, el libro en sí, sino la instalación de la denuncia. En este sentido, su compenetración con la necesidad de "ganar la mente" de la población jugó un papel central. En forma correlativa, el secuestro y asesinato del general y ex presidente de la nación Pedro E. Aramburu, seguido por la acusación de lazos entre el MSTM y los perpetradores de ese acto, generaron un espacio perceptivo propicio para la acusación contra la "Iglesia Clandestina". En ese magma, un grupo de eclesiásticos opuestos a esa tendencia enviaron al arzobispo de Buenos Aires y a otros prelados un documento crítico de los tercermundistas.[42]

41. Entre las menciones del vespertino de mayor circulación en el país, "Estamos ante la Iglesia clandestina", *La Razón*, 25 julio de 1970, p. 4; "La Iglesia clandestina", *La Razón,* 14 agosto de 1970, p. 6; "El laico y la Iglesia", *La Razón*, 18 agosto de 1970, p. 16; "¿Radiografía de los montoneros?", *La Razón*, 15 agosto, p. 5. Otras notas coincidentes con la denuncia, en "Una declaración", *La Razón*, 5 agosto de 1970, p. 12.

42. "Declaración de sacerdotes argentinos", incorporada –a partir de su segunda impresión– en el anexo documental de *La Iglesia Clandestina.* También en *La Razón*, 1de agosto de 1970, p. 4.

Por su parte, la TFP distribuía volantes en los que también denunciaban los vínculos entre el MSTM, el renombrado asesinato y la guerrilla del grupo Montoneros. A partir de ello, uno de sus panfletos puntualizaba la responsabilidad expresa del "progresismo", en tanto "la doctrina es el antecedente necesario de los hechos" y realizaba una firme amonestación:

> "[…] cualquier medida será inútil, mientras la jerarquía eclesiástica no extermine la obra del mal imponiendo la cesación de las ideologías subversivas en los ambientes católicos, con ejemplar castigo de los culpables. La Historia juzgará severamente la actitud enigmática de los Obispos que pudieron corregir todo esto e inexplicablemente se cruzaron de brazos".[43]

Por su parte, el director de *Roma* ponderaba:

> Estos destructores de lo sagrado no se quedan tan sólo en envenenar el fuero interno de las almas, sino tienen el intento de transformar el orden social […] El progresismo no sólo es un peligro para la autoridad religiosa sino también para la civil.[44]

> [Es imperioso] "Que el Gobierno nacional se dirija al Venerable Episcopado y le ruegue, con respeto pero con firmeza, que ponga fin al lamentable espectáculo de la alianza de cierta minoría clerical con el marxismo […] imaginémonos que no se adopte sanción alguna. Entonces el Poder Público, en ejercicio del derecho inalienable de defensa legítima, encontrará los medios […] TOTALMENTE DECISIVOS, para terminar con la violación de la paz pública.[45]

Esa exhortación al gobierno derivaba de la convicción de que la revolución anticristiana se había propagado al clero e incluso a miembros de la jerarquía, por lo que debía limitarse su autonomía. Su compenetración religiosa, pues, revertía en un planteo político contra la misma institución a la que decían defender. De forma concurrente –aunque no necesariamente articulada– altos funcionarios gubernamentales tuvieron encuentros reservados con los miembros de la Comisión Ejecutiva del cuerpo episcopal.46 Justamente, en esos días se reunía la Comisión Permanente del Episcopado,

---

43. Volante "Diálogo Directo de la TFP con el público argentino". Buenos Aires, 6 de agosto, 1970.

44. "Una iglesia atea para el estado comunista", *Roma*, n. 11, Sept. 1969, pp. 1-6.

45. De Asboth, A., "Recurrir a Roma y a la opinión pública", *Roma*, n. 13, marzo 1970, pp. 33-36.

46. "Desde las más altas esferas se ha hecho llegar una profunda preocupación a la Iglesia, que la semana próxima se propone encarar la situación", *La Razón*, 30 de julio de 1970, p. 1.

que el 12 de agosto de 1970 emitió una declaración admonitoria hacia los curas rebeldes.[47]

REFLEXIONES FINALES

El Concilio Vaticano II desató distintas expectativas y dio lugar a diversas lecturas y apropiaciones en el vasto movimiento católico. No ha sido nuestra intención dar cuenta de ese amplio campo, sino concentrarnos en un pequeño universo de sectores auto identificados con el tradicionalismo católico, a quienes se los suele abroquelar de manera totalizadora como meros círculos reactivos –lo cual, paradojalmente, reafirmaría su propia visión como baluartes perennes e inmutables de la Iglesia–. Consideramos que un seguimiento atento de sus posiciones y estrategias ante el CVII permite observar el modo en que las mismas fueron transmutando en función de la coyuntura. En este sentido, si bien desde el paradigma de la modernización sus coordenadas religiosas podrían catalogarse como arcaicas o llamadas a fenecer, ese miramiento ocluye la relevancia de su impronta efectiva en el escenario en que se desarrollaron y las reconfiguraciones de estos emprendimientos que –con un discurso basado en el encomio de la tradición, la obediencia y el primado papal– obraron en forma autónoma de la institución eclesiástica. Desde ese lugar, lograron hacer audible su prédica y cuestionaron de manera lacerante a figuras, disposiciones y omisiones de la propia Iglesia. Así contribuyeron a horadar el monopolio que, en un plano ideal, la jerarquía debía tener sobre las opciones de los católicos, a la que ellos mismos no se subordinaron. Pero esa deriva no fue automática ni unilineal.

Los dos núcleos analizados se articularon en torno de publicaciones, a las que analizamos no solo como portadoras de ideas sino como condensación de tramas de sociabilidad que trascendieron el soporte impreso y formaron parte de –o se integraron a– redes contrarrevolucionarias de actuación transnacional. Este factor es relevante porque amplía la mirada a la circulación de apuestas y estrategias entre distintas latitudes, e invita a considerar las condiciones de posibilidad para esa articulación y a través de qué mecanismos se plasmaron. En este sentido, si el anticomunismo y la convicción de que un enemigo interno corroía la nación ya eran vectores presentes, esas representaciones se actualizaron y reconfiguraron al fragor de la conflictividad

47. "Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado", *Clarín*, 13 de agosto de 1970.

imperante en el escenario local e internacional, en forma enlazada con las lecturas que hicieron del significado e implicancias del CVII.

Elegimos dos momentos para marcar el contraste y pasaje desde la referida actitud inicial de alerta, vigilancia y denuncia, a otra signada por una alarma exacerbada que dio lugar a múltiples acometidas y estrategias de presión. En un primer momento, aunque con recelos, los grupos en estudio abrigaron esperanzas en las directivas papales y en la capacidad de la jerarquía para encauzar el derrotero del cónclave. Pronto, sin embargo, impugnaron la propagación de noticias –denotadas como exageradas y distorsionadas– que, según su entender, generaban una atmósfera viciada que enfrentaba a los católicos entre sí. Al mismo tiempo, y cada vez con mayor intensidad, buscaron reforzar su posición con la denuncia de infiltrados en la institución, de cuya salvaguarda se postularon como defensores impolutos. De este modo denunciaron al "progresismo" y sus secuelas religiosas –pero también por ello mismo, políticas y sociales–. Así, en un *in crescendo*, su sempiterna denuncia al enemigo anticristiano acarreó condenas y diatribas hacia el variado arco de iniciativas que se orientaban a la reforma, modificación o transformación del *statu quo*. En este marco, sus peticiones e invectivas trascendieron con creces el plano declarativo. Incluyeron apelaciones e incitaciones al mismo uso de la fuerza, en una vorágine arrolladora que enlazó a diversos actores atemorizados ante la eventual merma de sus prerrogativas o ante la misma escalada de radicalización, por lo que ansiaban por una vuelta al orden. Ahora bien, este argumento merece algunos señalamientos, pues bien podría argüirse que es algo lineal.

En forma explícita la CC se declaraba como una central de formación doctrinaria según el magisterio eclesiástico. Desde esa posición de enunciación se arrogaba la detección de errores, a los que denunciaba como obra de la "quinta columna" de la Revolución y, en definitiva, de la GR que bregaba por la desintegración del orden natural. Pero ese discurso, emanado por una obra laica que también señalaba su propósito de luchar por Cristo Rey, entraba en contradicción con su despliegue por fuera de los marcos institucionales y de las tareas que podrían haber correspondido a la Acción Católica. Ello no solo se evidenció en el informe que reprodujo *Criterio* sino que también repercutió, a la postre, entre los integrantes de esa red. Nos referimos a la tensión latente entre la operatoria que priorizaba la formación para la acción política –*ad extra*–, y la que priorizaba la formación doctrinaria para la defensa del catolicismo –*ad intra*–. Esa deriva se plasmó –entre

otras facetas– en que quienes priorizaron esta segunda faceta se alejaron de *Verbo* e integraron un nuevo grupo en torno de *Roma*. En ese entramado, mencionamos las circunstancias y claves de lectura que orientaron a este último sector para que, desde una identidad primariamente católica, finalmente bregaran por la intervención civil sobre el clero. Este enfoque, pues, habilita la incursión en investigaciones que aborden los desgloses posteriores de ambos emprendimientos, así como sus cruces con otros círculos vinculados a redes lefebvristas –en la que luego decantó el grupo de *Roma*–, sedevacantistas –a las que se acercó Gorostiaga, el primigenio director de *Verbo*– u otras vertientes no rupturistas, como los mismos casos de CC –cuya tensión no quedó resuelta y decantará en nuevas divisiones– y TFP. Esta entidad desarrolló vistosas estrategias para confrontar y hacer audible su prédica. Así, empleó vastos mecanismos de presión propios de la sociedad de masas y descolló como la entidad católica tradicionalista de mayor visibilidad, sin por ello desentenderse de sus vinculaciones con núcleos selectos. Pero sus atuendos distintivos, su admiración por Plinio, su desprecio por quienes no formaban parte del grupo, su recogimiento en la TFP, también podría asociarse con una reafirmación juvenil identitaria contrapuesta a otras propias de su época. A la postre, su subsunción a Plinio y su articulación con las otras TFPs –con las que desarrolló campañas comunes– fue acompañada por una exacerbación de sus particularidades y rivalidades respecto de otros núcleos del tradicionalismo católico vernáculo.

LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II EN TUCUMÁN: CONFLICTIVIDAD AZUCARERA Y COMPROMISO SACERDOTAL

Diego Agustín Ledesma

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II (CVII) fue un hito en el mundo católico. Este proceso global de debate al interior de la Iglesia fue objeto de múltiples lecturas y su recepción en América Latina estuvo modelada por los entramados sociales, económicos y políticos de las distintas diócesis y arquidiócesis. Estos territorios constituían distritos administrativos de gobernanza eclesiástica mapeados sobre las coordenadas de geografías locales. En el derecho canónico y la teología católica, la diócesis es una sinécdoque de la iglesia universal (Sprows Cummings, Matovina y Orsi, 2017, p. 14). Situar la mirada en las diócesis, en lugar de hablar de "iglesias nacionales", permite recomponer la complejidad de un evento de características globales con una multiplicidad de consecuencias locales. Las decisiones tomadas en Roma sobre la sagrada liturgia, por ejemplo, o el rol de los sacerdotes, fueron resignificadas en las dinámicas cotidianas de las diócesis. En otras palabras, una mirada situada abre la posibilidad de enriquecer la comprensión del amplio proceso de recepción del Concilio ya que, como sostiene Sprows Cummings (2017), los documentos destinados a la iglesia universal fueron leídos en contextos locales.

En la provincia de Tucumán, los años del inmediato posconcilio coincidieron con el estallido de la crisis económica y social más importante que

registra su historia. En agosto de 1966, el gobierno de facto de Juan Carlos Onganía declaró la intervención, cierre y desmantelamiento de siete ingenios, iniciativa que finalmente derivó en la clausura total de once fábricas, lo que representó la pérdida de, prácticamente, el 40% del parque industrial tucumano. Como sostiene Bravo (2022, p. 224), se destruyó "la fisonomía económica y social azucarera que sustentaba el movimiento de los pueblos conformados en torno a los ingenios con sus pequeñas industrias y actividades conexas". En este contexto, distintos actores sociales se organizaron para resistir y defender sus puestos de trabajo (Bravo, 2022; Gutiérrez y Santos, 2019; Sánchez, 2019). Entre esos actores, destacó la participación de los curas párrocos de las comunidades quienes encabezaron manifestaciones, redactaron y firmaron declaraciones y actuaron como mediadores frente a las autoridades políticas.

Durante la última década, parte de la historiografía interesada en la recepción del Concilio se preocupó por retomar una perspectiva situada y entender a las Iglesias locales como "un sujeto y objeto vivo/activo del propio Concilio" (Leal y Rojas, 2020, p. 299). En ese sentido, resultó necesario poner la mirada en espacios reducidos en escala, como las diócesis, con el objeto de ponderar las adaptaciones del Concilio y los proyectos de una Iglesia más en consonancia con el mismo. Así, las recepciones del CVII fueron abordadas de forma situada en distintas diócesis de Estados Unidos (Sprows Cummings et al., 2017), México (Hughes, 2017), Chile (Leal y Rojas, 2020; Garrido, 2023) y España (Yániz, 2014). Para nuestro país, Reclusa (2020) hizo lo propio en la diócesis de Mar del Plata y, recientemente, Vartorelli (2024) puso el foco en la arquidiócesis de Paraná. En el caso de las diócesis comprendidas en la provincia de Tucumán, una primera aproximación fue realizada por Schkolnik (2012; 2013) quien analizó la creación de la diócesis de la Santísima Concepción, al calor de los debates conciliares en 1963. En términos generales, estos trabajos recuperaron el rol de los arzobispos y obispos en ese proceso, las medidas dispuestas desde los gobiernos de las diócesis y las reacciones de sacerdotes y laicos. Asimismo, retomaron una perspectiva estimulante para pensar la relación entre lo global y lo local, relacionada con las nuevas nociones de territorio en el marco del llamado "giro espacial" (Torre, 2018; Gamir, 2019).

En segundo lugar, el capítulo dialoga con trabajos que estudiaron la trayectoria de sacerdotes durante la década de 1960 y el inmediato posconcilio, donde pusieron en escena las experiencias de vida de quienes se identifi-

caron con el *aggiornamento* eclesial y se vieron interpelados a actuar por las diversas demandas de sus feligresías (Barral, 2016; Dominella, 2021; Santos Lepera, 2023). Por último, en cuanto a la provincia de Tucumán, se retoman estudios que analizaron la resistencia al cierre de los ingenios desde una perspectiva local e indagaron en las acciones articuladas por diversos actores, entre ellos, los curas párrocos de las comunidades (Bravo, 2022; Santos Lepera y Sánchez, 2019; Bravo y Lichtmajer, 2019).

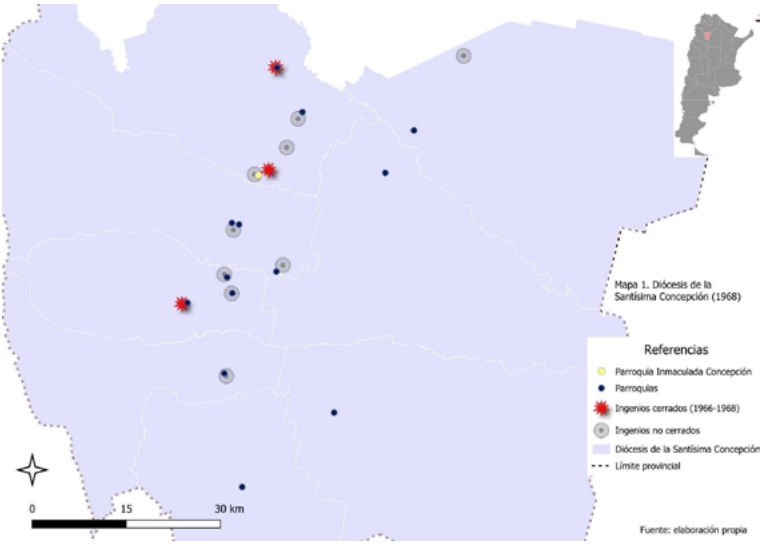
Bajo ese horizonte, el presente capítulo se propone analizar la recepción del CVII en la provincia de Tucumán, en vista a las dos jurisdicciones eclesiásticas enmarcadas en sus límites: la arquidiócesis de Tucumán y la diócesis de la Santísima Concepción. Asimismo, juega entre dos planos de la experiencia situada: obispos y sacerdotes. El primer apartado toma como punto de vista la acción de los obispos y el gobierno de la diócesis. Avanza en un análisis de las medidas que tomaron los prelados de ambas jurisdicciones y sus interpretaciones sobre el desarrollo del Concilio. El contrapunto más notorio lo representa la historia de cada una. Al inicio de las sesiones conciliares, mientras la arquidiócesis de Tucumán contaba con más de medio siglo de existencia, la diócesis de la Santísima Concepción aún no había sido erigida; su conformación se desarrolló en paralelo a los debates. Por su parte, el segundo apartado precisa la observación al centrarse en la experiencia de tres curas párrocos cuyo punto en común fue la intensa actividad parroquial que desarrollaron en los albores de 1962 y su rol prominente en el marco de la crisis azucarera. En el último apartado los dos planos de la experiencia situada, obispos y sacerdotes, se entremezclan en el análisis de dos episodios de conflicto. En este punto, el objetivo es reconstruir el vínculo entre los gobernantes de las diócesis y los sacerdotes que participaron de forma activa en las acciones de resistencia de sus comunidades.

Este análisis situado busca reconstruir la complejidad inherente al proceso de recepción del Concilio Vaticano II en una provincia. De igual manera, la coexistencia de una doble jerarquía eclesiástica pone de manifiesto el papel de los obispos y la amplitud de su incidencia en el desarrollo cotidiano de la vida diocesana. Por su parte, la experiencia de los sacerdotes constituye un eje para examinar cómo interpretaron su función en el marco de la crisis comunitaria y su inserción en la esfera política, reeditando un rol históricamente asumido por el clero (Barral, 2023, p. 83).

UNA PROVINCIA, DOS RECEPCIONES

La diócesis, espacio del "catolicismo en miniatura", constituye el principal nexo de contacto entre la iglesia y el mundo, y fue donde las decisiones del Concilio se experimentaron. En las diócesis se interpretaron, debatieron, e implementaron o no las nuevas ideas y prácticas que llegaban desde Roma, por obispos que eran "demasiado cautelosos, demasiado entusiastas, o abiertamente hostiles a los cambios" (Sprows Cummings et al., 2017, p. 14).

Entre fines de 1950 e inicios de 1960, la provincia de Tucumán fue protagonista de la oleada que buscó renovar la estructura eclesiástica de Argentina. En agosto de 1963 se erigió la diócesis de la Santísima Concepción (mapa 1), jurisdicción que dividió el territorio de la arquidiócesis de Tucumán –erigida diócesis en 1897 y elevada en 1957– y comprendió los departamentos de Chicligasta, Graneros, Leales, Monteros y Río Chico, ubicados en el sur de la provincia. El obispo designado fue Juan Carlos Ferro, miembro del clero local, quien tomó posesión el 25 de diciembre de aquel año con 55 años. Ferro nació en Famaillá (Tucumán) en 1908 y se formó en los seminarios de Tucumán y en el Metropolitano de Córdoba, fue ordenado sacerdote en 1934 y designado vicario cooperador de la parroquia de su ciudad natal. Luego de continuar sus estudios en Roma durante dos años, su regreso a Tucumán estuvo circunscripto a la zona azucarera, donde desempeñó tareas en las ciudades de Aguilares y Medinas –al sur de la provincia– y como asesor de la Acción Católica (Schkolnik, 2013, p. 138).

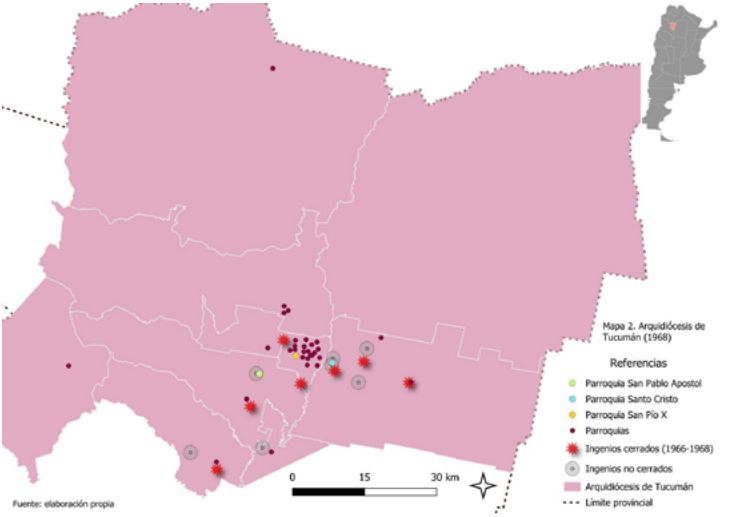


Por su parte, el norte de la provincia quedó comprendido en la órbita de la arquidiócesis (mapa 2), bajo el gobierno de Juan Carlos Aramburu. Nació en Reducción –Córdoba– en 1912. Entre 1924 y 1930, cursó sus estudios de Humanidades y Teología en el Seminario Conciliar de Córdoba y fue enviado al Colegio Pío Latinoamericano de Roma –Italia–, donde se ordenó sacerdote en 1934. Al año siguiente, en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma obtuvo los doctorados en Teología y Derecho Canónico. A su regreso al país, cumplió labores parroquiales en su Córdoba natal y educativos en el Seminario Metropolitano. En 1946, el papa Pío XII (1939-1958) lo preconizó como obispo auxiliar de Tucumán.[1] En 1953, tras el fallecimiento del obispo Agustín Barrere (1930-1952), tomó posesión de la sede episcopal, siendo uno de los obispos más joven del episcopado argentino. A diferencia de su antecesor, el entonces párroco de la catedral lo recordaba como un obispo "muy cerrado para emitir opiniones", cuyo lenguaje para dirigirse a la población resultaba mucho más "encriptado" y sus intervenciones públicas menos resonantes.[2]

Como sostiene Sprows Cummings (2017, p. 12), las decisiones tomadas en Roma se vieron atrapadas en los detalles de la vida de las diócesis. La idea de adecuación se tornó central, en tanto los obispos no actuaron sólo sobre las bases de sus posiciones teológicas, sino también desde el conocimiento de las preocupaciones, intereses y exigencias históricas de sus territorios de origen. En el proceso de la recepción, las cabeceras eclesiásticas de cada jurisdicción cumplieron un rol esencial. En Tucumán, se observaron perfiles disímiles. La impronta de la diócesis metropolitana contó con una construcción añosa que contrastó con la de Concepción, cuyo perfil se forjó al calor de las resoluciones del Concilio Vaticano II y de su obispo, formado en el marco de la realidad de la región.

1. *Boletín Oficial de la Diócesis de Tucumán*, enero-febrero 1947. Archivo del arzobispado de Tucumán, Tucumán.

2. Entrevista de Lucía Santos Lepera al sacerdote Segundo Honorio Soria, noviembre de 2005. Citado en Santos Lepera (2022, p. 211).



En septiembre de 1964, desde la ciudad de Roma, Juan Carlos Ferro escribió su carta pastoral a fin de dar a conocer su itinerario sobre la tercera sesión del Concilio, primera en la que participaba. Con un tono cercano, sostuvo que la Iglesia vivía "la hora del Concilio. Hora de renovación interna y externa. Hora de adaptación del apostolado a las exigencias de los tiempos modernos". A la vez que invitó a las comunidades de su diócesis a formar parte del Concilio y "vivirlo intensamente" a partir de la lectura de las noticias publicadas en *El Observador Romano* y la celebración de actos pidiendo por el CVII.[3]

Por su parte, en febrero de 1965, en su primera carta pastoral del año, Aramburu hizo un recuento del CVII en vistas a la cuarta y última sesión. En ella, mencionó lo extraordinario del evento y las expectativas y esperanzas del "estado de concilio", es decir, "ponerse a disposición del inmenso esfuerzo material y espiritual que significaba llevar a cabo un concilio". Si bien rescató la importancia de los esquemas aprobados hasta ese momento como una "purificación del rostro y vida de la Iglesia", desde un semblante más prudente, mesuró la acción del Concilio al considerarlo que "no puede ser aún objeto del juicio de la historia que siempre debe considerar sus temas de estudio a través del panorama y la perspectiva". En el mismo tono, dispuso el estudio de las conclusiones dadas a diferentes órganos de la

3. *Boletín Diocesano de la Santísima Concepción*, n. 3, (1964-1965). Archivo del Obispado de la Santísima Concepción (en adelante, BDSC), Tucumán.

arquidiócesis, a fin de considerar el modo de adecuar la acción pastoral a las nuevas orientaciones.[4]

Durante los años del CVII, y en especial en sus últimas etapas, los boletines de las diócesis se encargaron de reproducir las novedades de lo acontecido en Roma. Las referencias fueron permanentes en las pastorales y exhortaciones de los obispos, primero en una clave de difusión: dar a conocer a la feligresía las comunicaciones de la jerarquía y, tras su cierre, dictar indicaciones de cómo poner en práctica estos cambios (Schkolnik, 2012, p. 129). Los temas que recibieron una mayor atención en el inmediato posconcilio fueron los vinculados a los cambios en la liturgia y el renovado rol de los movimientos laicos.

Las primeras disposiciones publicadas en los boletines se relacionaron al uso del *clergyman*. Sin mayores comentarios, se limitaron a mencionar lo aprobado por el Episcopado argentino y su aplicación optativa desde inicios de 1965. Por otro lado, un tratamiento más extenso tuvo las disposiciones que *aggiornaron* el rito litúrgico. El uso del castellano en la misa se aprobó en ambas jurisdicciones en enero de 1966, apelando a una mayor participación de la comunidad en la Sagrada Liturgia.[5] Asimismo, la arquidiócesis publicó una serie de normas en torno al carácter sagrado de la música de la Iglesia, ordenando descartar todo aquello que tenga "sabor a profano"; sobre los altares, se recomendó el uso de ornamentos provisionales que gradualmente deberían desaparecer para dar paso a un arreglo fijo, para la cual se debía tener presente la situación arquitectónica y artística del templo. Con todo, el escrito finalizó excluyendo que la decisión sobre el altar pueda "dejarse a las Comisiones diocesanas o nacionales, y mucho menos a cada sacerdote".[6] En adelante, los nuevos altares *versus populum* que las parroquias fueron elevando se publicaron en el boletín de la arquidiócesis con una pequeña crónica sobre sus características y la ceremonia de bendición; posteriormente, se publicaron comunicados recordando a los párrocos y superiores que "toda reforma o modificación referente a la S. Liturgia (altares, imágenes, ornamentos, etc.) deben tener previamente la supervisión y aprobación expresa del Arzobispo o de su representante", indicio del incumplimiento a tal disposición.[7]

4. *Boletín oficial de la Arquidiócesis de Tucumán* (en adelante, BOAT), enero-febrero 1965. Archivo del Arzobispado de Tucumán, Tucumán.

5. BOAT, enero-febrero 1966; BDSC, enero-marzo 1966.

6. BOAT, marzo-abril 1966.

7. BOAT, septiembre-octubre 1966.

Durante 1966, la arquidiócesis de Tucumán se abocó a la conformación de comisiones encargadas del estudio del contenido de los documentos conciliares para su "divulgación intensa y su posterior aplicación en la Arquidiócesis". Una de las labores que se destacaron de las comisiones es el deber de "extraer como conclusión y en forma sintética las posibles realizaciones concretas y prácticas que se pueden llevar a cabo (no en el mundo, ni el país, sino en la arquidiócesis de Tucumán)".[8] Las comisiones empezaron a sesionar en mayo, y fijaron en el mes de agosto la presentación de las conclusiones pertinentes.

Para septiembre, comenzaron a sancionarse las primeras disposiciones en torno al nuevo rol de los laicos y la colegialidad. Se instó a los párrocos, de modo *ad experimentum*, a conformar un consejo de administración parroquial, integrado por laicos, encargado de recaudar, organizar y administrar los aportes de los fieles para las necesidades de los sacerdotes y de la parroquia. A su vez, se estableció el cobro de una tasa global por parroquia, a fin de crear un fondo común arquidiocesano, según lo dispuesto en el decreto *Presbyterorum Ordinis*.[9] Al mes siguiente, se decretó el establecimiento del Consejo Presbiteral de la arquidiócesis, con el objetivo de cooperar en el gobierno y estudiar "aquellos asuntos que interesan a las necesidades de la labor pastoral y el bien de la arquidiócesis".[10] Al mismo tiempo, se dividió el territorio en seis decanatos, categorizados en "zona urbana", "suburbana" y "de campaña". Los mismos fueron encabezados por un presbítero seleccionado por el arzobispo de una nómina de dos párrocos previamente elegidos por sus pares de la circunscripción. Los decanatos empezaron a funcionar de forma casi inmediata, con la elección de los párrocos cabeceras y la periodicidad mensual de las reuniones donde se discutieron la realidad pastoral de las distintas zonas.[11]

En contraste, la vida del consejo presbiteral fue accidentada. Su reglamentación se aprobó a finales de 1966, y su conformación se concretó en enero de 1967. En marzo tuvo lugar su primera reunión donde se establecieron comisiones encargadas de dar una reglamentación interna, buscar el reordenamiento económico de la arquidiócesis, y una tercera cuyo objetivo fue

8. BOAT, marzo-abril 1966.

9. BOAT, septiembre-diciembre 1966.

10. Idem.

11. Idem.

preparar un proyecto para la correcta coordinación de los diversos decanatos. No obstante, sus funciones quedaron opacadas por la vacancia de la sede arzobispal en mayo, a causa de la designación de Aramburu como arzobispo coadjutor con derecho de sucesión del arzobispado de Buenos Aires. Si bien la vacancia fue suplida por el vicario capitular, Víctor Gómez Aragón, el consejo retomaría plenamente sus funciones con la llegada del nuevo arzobispo, Blas Victorio Conrero, en julio de 1968.[12]

Desde años previos, el párroco del pueblo azucarero de San Pablo, Pedro Wurschmidt, acusaba al arzobispo de no dar lugar a la colegialidad que apuntaba el Concilio; a principios de 1964, Wurschmidt escribía: "¿Por qué hay tanta desconfianza? ¿Por qué el Obispo cree que tiene el monopolio del saber humano y de la prudencia? ¿Por qué cree que debe mandar y gobernar sin hacernos participar?".[13] En efecto, Aramburu se había mostrado cauto al momento de incorporar ciertas reformas, retrasando su aplicación. La revista *Primera Plana*, en sus regulares "crónicas conciliares", situó al arzobispo en la "línea de centro", donde agruparon a obispos de mayor edad que los "renovadores" y con diócesis más complejas e influyentes, "partidarios de modificar condiciones ya dadas antes de experimentar".[14] Meses después, la misma revista lo ubicó, junto a la mayoría de los arzobispos, en la línea de los conservadores.[15] No obstante, las pujas por la adaptación de la Iglesia a las reformas en la arquidiócesis de Tucumán quedaron suspendidas por su traslado (Santos Lepera, 2023, p. 122).

En cuanto a la diócesis de la Santísima Concepción, las primeras disposiciones tendieron a acentuar el rol de los laicos. En 1965 se reunió la Primera Asamblea Diocesana, donde se buscó cotejar las inquietudes de las distintas organizaciones de la diócesis. El acontecimiento, que implicó un encuentro para dar a conocer posturas y actividades, representó un primer paso en el nuevo lugar que se buscó otorgar a los laicos en la participación del gobierno de la diócesis. El propio obispo "hizo llegar su voz de aliento y orienta-

12. Gómez Aragón nació en el pueblo de Yonopongo del departamento de Monteros (Tucumán), desarrolló su labor pastoral principalmente vinculado a las parroquias. Fue párroco de Graneros, Medinas y Villa Alberdi, hasta asumir como vicario capitular en 1953.

13. Cuadernos personales de Pedro Wurschmidt, Tucumán, 7 febrero 1964, IIH-UNSTA.

14. Revista *Primera Plana*, n. 20, 26 de marzo de 1963. Archivo Histórico de Revistas Argentinas (en adelante, AHIRA).

15. Revista *Primera Plana*, n. 47, 1 de octubre de 1963. AHIRA.

ción (...) anhelando que como lo pide el Concilio en 'esta hora de los laicos' cada uno de ellos se sintiera Iglesia".[16]

Por otro lado, desde 1964 se organizó el Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC). El primer documento publicado apeló al paisaje rural de la diócesis y marcó como objetivo de la organización el "abrir surcos de fe, caridad y esperanza", a la vez propuso que "cada uno de nosotros, semejante a la caña de azúcar, estará enraizado profundamente en la tierra para solucionar cristianamente los problemas del medio".[17] El obispo Ferro destacó la responsabilidad apostólica que era competencia de la organización, en particular al reconocer el carácter eminentemente rural de su diócesis.[18] Para 1966, el crecimiento de la organización motivó que Concepción fuera sede del encuentro del noroeste de dicha organización (Schkolnik, 2012, p. 130). Esta especial consideración hacia el MRAC por parte del obispo y el impulso otorgado, podría explicarse por la concentración del aparato productivo de la provincia dentro de los límites de la diócesis y los recurrentes conflictos que se experimentaban en el ámbito azucarero.

El mundo obrero fue objeto de preocupación por parte de las jerarquías eclesiásticas. En el caso de Concepción, se manifestó en la selección de textos conciliares que fueron publicados en el boletín diocesano. A medida que la realidad económica y social se agravaba, el obispo Ferro comenzó a escoger aquellos documentos referidos a la importancia del mundo del trabajo. A comienzos de 1967, retomó *Gaudium et Spes* en su carta pastoral y elaboró una reflexión donde resaltó que "todos los miembros de la sociedad, pero de un modo especial los gobernantes, deben esforzarse para que no falten fuentes de trabajo, procurando al mismo tiempo que sea remunerado de acuerdo con las necesidades del trabajador (…)".[19]

En paralelo, la arquidiócesis se adaptaba a la ausencia de su arzobispo. Si hasta entonces la recepción del CVII se había manifestado con mayor énfasis en cuestiones relacionadas con lo litúrgico, el vicario capitular otorgó una nueva impronta durante su paso transitorio por la conducción de la arquidiócesis. En su mensaje por Navidad, dio muestra de esta nueva orientación

16. BDSC, n. 5, 1965.

17. BDSC, n. 2, 1964.

18. BDSC, n. 3, 1964-1965.

19. BDSC, n. 12, 1967.

al referirse a la crítica situación que atravesaba la provincia y la realidad obrera:

> Muy cerca de nosotros, en esta querida tierra tucumana, ¿acaso no deambulan los peregrinos de Dios buscando el pan para sus cuerpos y sus almas, indefensos sociales, sometidos muchas veces a concepciones doctrinarias o jurídicas que hablan de una orientación no ciertamente cristianas?[20]

En el tránsito por los tiempos conciliares, la provincia de Tucumán estuvo atravesada por los cambios inherentes a la construcción de una nueva diócesis. En ese proceso, dos elementos se conjugaron para dar forma a su impronta. Por un lado, el obispo, quien conocía de primera mano las problemáticas de las comunidades del sur de Tucumán y, por otro, el territorio. El paisaje azucarero y la enraizada construcción a su alrededor moldearon las potencialidades de la estructura eclesiástica en la región. En ese sentido, el espacio –entendido desde un espectro más amplio que solo el territorial– condicionó el desarrollo de la diócesis, así como fomentó algunas prácticas por sobre otras. En contraste con la arquidiócesis, que contó con una impronta más añosa y signada por el perfil de mayor prudencia del arzobispo Aramburu, las derivas conciliares tendieron al estudio y al debate más que a la aplicación. Como veremos en los apartados siguientes, la acuciante situación social de la provincia, así como la presión de los párrocos que impugnaron el letargo en la aplicación de las medidas conciliares, dieron forma a un cambio en el perfil arquidiocesano, cuyo puntapié final fue la vacancia de la cabecera suplida por el vicario capitular.

PÁRROCOS Y PARROQUIAS: EXPERIENCIAS SITUADAS DE LA RECEPCIÓN

Si los obispos se presentaron como los principales mediadores entre Roma y sus diócesis, fueron los párrocos quienes debían reinterpretar las disposiciones y transmitirlas en sus comunidades. Desde finales de la década de 1950, el párroco de San Pablo, Pedro Wurschmidt –ordenado en 1950–, había iniciado un proceso de reformas en la parroquia. Bajo el concepto de "parroquia abierta", buscó integrar a la vida social del pueblo y ubicar a la iglesia en el centro de las actividades socio religiosas (Gutiérrez y Santos, 2022, p. 149). En palabras de Wurschmidt, para la renovación parroquial era necesario que dejasen de ser "oficinas mal montadas", centradas en "extender partidas, ha-

20. BOAT, septiembre-diciembre 1967.

cer expedientes matrimoniales o recaudar dinero de las numerosas colectas". Ávido de reformas, Wurschmidt percibía que, para los fieles, la misa era "un completo aburrimiento" y se volvía apremiante adaptar "la liturgia a nuestro pueblo".[21] Llevando a cabo una amplia tarea comunitaria, que implicó el desarrollo de cooperativas de créditos y viviendas y la puesta en marcha de instituciones educativas, fue configurando una labor que situó al párroco en el centro de la escena social. Wurschmidt fue el principal promotor del nuevo papel que se impulsaba desde las bases del catolicismo, atento a las experiencias europeas que perfilaron un renovado rol del sacerdote, cercano a la comunidad, y de las ideas de "parroquia popular".[22]

La experiencia de Wurschmidt, en los albores del CVII, se mostró como un síntoma de la necesidad de una reforma de la iglesia. Su insistencia por "construir comunidad" y transformar a la parroquia en un lugar privilegiado de la dinámica social del pueblo, en cierta forma, buscó retomar la territorialidad del catolicismo: un grupo de fieles reunidos en un establecimiento quienes compartían una celebración en común que los "hacía" iglesia. Como sostiene Barral (2023, p. 83), todavía en los años sesenta persistía este "modelo parroquial" de comunalización católica que tenía como objetivo la integración socioespacial de quienes vivían en ese territorio. Estos esfuerzos se conjugaron con la crítica al aparente estancamiento desde la cúpula de la arquidiócesis. Al "aburrimiento" del pueblo frente a la liturgia y la "desconfianza" atribuida al arzobispo por la lenta aplicación de las reformas que debían dotar de nuevos espacios a los presbíteros en el gobierno de la arquidiócesis, se sumaron las preocupaciones por la crítica situación que atravesaba la provincia y, en particular, el pueblo de San Pablo.

En 1967, Wurschmidt realizó un viaje a Europa, una "experiencia bisagra" en la que pudo dimensionar el impacto causado por la renovación conciliar (Santos Lepera, 2023, p. 124). Con la lectura de los documentos conciliares reflexionó sobre "los angustiosos problemas que está pasando nuestra población obrera en Tucumán ¿Qué es lo que debemos hacer?".[23] Asimismo, consideró su rol como párroco:

21. Cuadernos personales de Pedro Wurschmidt, Tucumán, 10 de abril y 9 de junio de 1956, IIH-UNSTA. Citado en Santos Lepera (2023, p. 116).

22. Entre sus lecturas destacó *Parroquia comunidad misionera*, publicado en 1945 por G. Michonneau, donde reflexionó sobre el modelo de una nueva parroquia popular. El libro tuvo una amplia difusión y se convirtió en un éxito editorial (Santos Lepera, 2023).

23. Cuadernos personales de Pedro Wurschmidt, Tucumán, 11 de junio de 1967, IIH-UNSTA.

> ¿No se nos ha recomendado en el concilio que debemos apacentar, regir y gobernar? (...) Por otra parte ciertas inquietudes de orden social inquietan permanentemente mi espíritu al ver la miseria, falta de trabajo, desigualdades e injusticias que pienso si no sería evangelizar ocuparse de estos problemas y buscarles solución.[24]

Al cabo de unos meses, su regreso a Tucumán lo encontraría con una escena apremiante. Tales planteos gravitaron en su decisión de acompañar y liderar las protestas de los pueblos cuando los acontecimientos se precipitaron (Santos Lepera, 2023, p. 124).

Mientras tanto, en San Miguel de Tucumán, capital de la provincia, Amado Dip recibía al CVII como un "soplo de aire refrescante".[25] Doctor en Teología por la Pontificia Universidad de Chile en 1946 y ordenado sacerdote al año siguiente, pronto fue ubicado en el gobierno de la entonces diócesis de Tucumán como prosecretario del obispo Agustín Barrere (1930-1952) y refrendado luego por Juan Carlos Aramburu. Al tiempo que Wurschmidt perseguía la idea de una parroquia abierta, a Dip le fue encomendada la atención espiritual del vasto barrio de Ciudadela, tarea que implicó la construcción del templo San Pío X.[26] En 1956 se iniciaron las labores necesarias para la concreción del proyecto. Mientras las misas se celebraban en la Escuela Ciudadela, Dip buscó el apoyo de la comunidad. Los dueños de un taller metalúrgico donaron el terreno subsiguiente al establecimiento, donde inició la construcción del templo. Allí se instauró rápidamente un oratorio con "una carpa de camión, sostenida por seis palos retorcidos (...) Varios cajones vacíos sostenían el rudimentario altar".[27] En este sentido, un vecino de Ciudadela recuerda:

> un día se presentó el padre Dip a contar sus planes de construir una capilla y buscar colaboración (...) yo era muy chico, pero recuerdo que mi papá

24. Cuadernos personales de Pedro Wurschmidt, Tucumán, 12 de junio de 1956, IIH-UNSTA.

25. Entrevista del autor a Julio Marteau y "Betty" Fernández de Marteau, 12 de octubre de 2022, Tucumán.

26. Hacia 1950, el barrio Ciudadela se encontraba ubicado en las periferias de la ciudad de San Miguel de Tucumán; de impronta popular, cuenta con una historia particular caracterizada por sentimientos de pertenencia muy fuertes, ligados a instituciones de importancia que allí se instalaron como el estadio del Club Atlético San Martín de Tucumán, el Mercado de Abasto o el Club Floresta. El barrio fue escenario de un complejo entramado social, lo que imprimió un matiz particular a la dinámica de la parroquia y a los espacios de sociabilidad que Amado Dip construyó desde ese ámbito.

27. *La Gaceta,* 1 de septiembre de 1957.

> convenció al padre Dip de producir un golpe de efecto en la gente para que apoyara el proyecto, que consistía en colocar una prefabricada grande, de madera, y comenzar allí a dar misas de inmediato, y luego, despacio, ir envolviendo a esta casita con la construcción definitiva.[28]

La comisión pro templo "Amigos de San Pío X" fue una organización activa, que promovió numerosas actividades para recaudar los fondos necesarios para la parroquia. Las labores en la construcción de la parroquia iniciaban alrededor de las 18, cuando los vecinos terminaban sus jornadas laborales y, junto al cura, comenzaban los trabajos de mano de obra. Dip "se arremangaba la sotana, se la ponía como chiripa de gaucho, y se ponía a trabajar con los que estaban construyendo, quienes después de su trabajo iban a la tarde y colaboraban".[29]

Como una forma de continuidad de los vínculos tejidos por el cura y la comunidad al terminar el trabajo conjunto, se conformó el informal "Club de los Viernes". Los encuentros del club se realizaban de forma semanal, los viernes por la noche, organizado por Dip en la parroquia. Al club asistieron desde vecinos llamados por la fraternidad y el afán de compartir con la comunidad hasta personalidades que buscaban en estas reuniones espacios de discusión política. Dip lo definió como un "club de amistad", una reunión "abierta a la amistad" sin connotaciones políticas ni religiosas, pero donde "se discutía" (Martín, 2013, p. 325). Este espacio puede interpretarse como un ejemplo de la forma en que Dip llevó adelante el sacerdocio y cómo entendía sus tareas pastorales, hasta cierto punto desapegado de la rigurosidad que implicó su formación. No obstante, la iniciativa del club no fue tomada por todos los vecinos con entusiasmo. Teresa Auvieux recuerda cómo su padre, y con él su familia, "se distanció un tiempo del cura Amado y le reclamó que tomaban y 'timbeaban' mucho".[30] Como él, fueron varios los vecinos que veían con desaprobación las actitudes que consideraban que recaían en excesos.

El rechazo a estos encuentros se relacionó con las suspicacias que generó en sectores del laicado el nuevo rol dado a los sacerdotes; es decir, el rechazo al "Club de los Viernes" fue parte del rechazo a algunas reformas del CVII, especialmente a aquellas que tendieron a desestructurar el rol clerical y propiciaron una vinculación más mundana entre los curas y sus feligreses. Este

28. Entrevista del autor a "Tito" Turbay, 30 de mayo de 2022, Tucumán.

29. Entrevista del autor a Teresa Auvieux, 15 de junio de 2022, Tucumán.

30. Entrevista a Teresa Auvieux.

recelo se manifestó abiertamente durante las celebraciones de las misas. En una oportunidad, después del rito de la Comunión de la misa dominical, Amado Dip subió al altar a un cantor, y lo presentó como un "predicador nocturno, que llega a aquellos lugares donde nosotros –los curas– no podemos llegar". Tras cantar un par de canciones, y como la misa se estaba extendiendo, los feligreses se fueron retirando de la parroquia. Al día siguiente, un asistente a dicha misa pidió a Julio Marteau, amigo del sacerdote, que le diga a Dip que "esa misa no le valió, ya que el cura no dijo 'la Misa ha terminado, vayamos en paz'". Tras comentarlo con el sacerdote, le contestó:

> La misa tiene tres partes principales, la primera es la lectura de la palabra (...) que escuchamos de pie no por reverencia, sino en actitud de marcha. La segunda es la Consagración a través de la que Cristo se hace presente en nosotros y la tercera es la Comunión donde a ese Cristo lo incorporo a mi cuerpo y a mi vida (...) ¿Qué más puede satisfacer a Cristo? Ante tanta grandiosidad, ¿no te parece una pelotudez decir o no 'la misa ha terminado'?[31]

Las formas de acercarse a la comunidad, a partir del trabajo conjunto y el sostenimiento de espacios de sociabilidad horizontal, y su consideración de la sagrada liturgia, podemos señalarlas por su carácter renovador. Una manera particular de asumir las disposiciones del CVII y llevarlas a cabo dentro de los ámbitos parroquiales. Como contrapunto, el uso extendido del *clergyman* y una vestimenta sencilla, no tuvo eco en este sacerdote. Amado Dip nunca dejó de utilizar la tradicional sotana; ante la consulta sobre el motivo y si con esa actitud no se mostraba como un "preconciliar", respondió: "lo que yo quiero mostrar es que lo que debemos cambiar es la mentalidad, no las pilchas".[32]

En efecto, el Concilio Vaticano II implicó una transformación en los modos en que los consagrados llevaban a cabo su ministerio. Más allá de los cambios que pudieron considerarse como superficiales, se configuró un nue-

31. Entrevista del autor a Julio Marteau y "Betty" Fernández de Marteau. El desapego a la ortodoxia quedó manifiesto en el hecho, más que en el de no cerrar la Misa, el permitir que un cantor haga su arte desde la tarima del altar, quien no cantó canciones religiosas. En 1966, se publicó en el boletín arquidiocesano normas respecto al carácter sagrado de la música de iglesia, donde quedó manifiesto que "Es necesario que queden intactos los principios de religiosidad y decoro (...) tanto en el canto como en la música de instrumentos. Todo aquello que tenga sabor a profano se debe descartar del lugar sagrado. Un jazz, por ejemplo, hoy no puede formar parte de un repertorio de música para el culto". BOAT, marzo-abril 1966.

32. Entrevista del autor a Julio Marteau y "Betty" Fernández de Marteau, 12 de octubre de 2022, Tucumán.

vo "modelo de cura", en donde éstos no se encontraban en una situación de privilegios y honores apartados de la comunidad, sino dentro de ella, en contacto directo con las realidades de sus feligreses. En tal sentido, el texto del decreto *Presbyterorum ordinis* habla del sacerdote como un hombre "puesto aparte" pero no "separado", capaz de articular su función como representante de la Iglesia con las necesidades de una comunidad particular. Este aspecto fue asumido por Dip –al igual que Pedro Wurschmidt–, quien durante sus años como párroco en San Pío X tuvo actitudes que lo acercaron a las realidades de la barriada.

Para noviembre de 1967, en el marco de un convulsionado contexto, tuvo lugar el "Congreso de la Civilidad", una convocatoria multisectorial, cuyo objetivo se centró en el análisis de la problemática económica y social. Esta se llevó a cabo en las instalaciones de la Federación Obrera Tucumana de la Industria del Azúcar (FOTIA), con la participación de representantes de partidos políticos, sindicatos, agrupaciones estudiantiles y asociaciones vecinales. En dicha reunión, Amado Dip fue elegido por unanimidad como presidente de la asamblea.[33] La sesión del Congreso se convirtió en un espacio donde se articularon medidas de resistencia frente a las políticas de "racionalización" impulsadas desde el gobierno nacional. Las realidades de los pueblos azucareros eran diversas; si bien los objetivos perseguidos fueron los mismos –evitar el cierre de los ingenios y mantener su actividad productiva– las dinámicas locales adquirieron matices según la contingencia del proceso: algunos ingenios fueron cerrados y desmantelados inmediatamente, mientras que otros sufrieron despidos masivos, pero continuaron con su actividad (Bravo, 2022). Producto de la dinámica que tomaron las protestas y el fortalecimiento de las Comisiones Pro Defensa en los pueblos, Dip estrechó sus vínculos con párrocos locales, entre ellos, Pedro Wurschmidt y Fernando Fernández Urbano.[34]

En adelante, las trayectorias de Wurschmidt y Dip convergieron en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Para inicios de 1968

33. Entre los asistentes y oradores se encontraban políticos, como el ex gobernador de Tucumán Lázaro Barbieri, militantes peronistas, radicales y comunistas, representantes de los sindicatos de los ingenios y estudiantes universitarios. El único sacerdote que tomó la palabra fue Amado Dip. *La Gaceta,* 25 de noviembre de 1967.

34. Ordenado sacerdote en 1949, se desempeñó por 13 años como párroco del pueblo azucarero de Santa Ana hasta su traslado a la parroquia Inmaculada Concepción de Río Seco en febrero de 1965. Fue parte del clero de la diócesis de Concepción desde su creación. BDSC, n. 3 1964-1965.

se conjugaron varias situaciones: el *aggiornamiento* de la Iglesia católica, la situación de colapso socioeconómico en la provincia, la vacancia de la máxima autoridad de la arquidiócesis y la existencia de un grupo de sacerdotes abocados a apoyar las comunidades en sus acciones de resistencia. En efecto, la constitución formal del MSTM tuvo lugar tras la protesta de inicios de año en el pueblo azucarero de San Pablo –tópico del siguiente apartado–.

A 11 km de la parroquia San Pío X, en Banda del Río Salí, desempeñaba su labor pastoral Gregorio Jesús Díaz. Ordenado sacerdote en 1943 tras estudiar en el seminario regional de Catamarca fue designado vicario en distintas parroquias del sur de la provincia hasta su nombramiento como párroco de la parroquia Santo Cristo en el departamento de Cruz Alta –arquidiócesis de Tucumán– en 1949, a los 32 años. La jurisdicción parroquial comprendía una zona estrechamente ligada a la industria azucarera. A metros se encontraban los ingenios Concepción, San Juan y, a pocos kilómetros, Lastenia. La parroquia tuvo una labor inestable hasta ese momento, cuando Díaz se abocó a la formación de "asociaciones de fieles" para que "con su voluntad e impulso" construyeran capillas en las poblaciones más alejadas. En esa tarea pastoral, que desarrolló durante la primera mitad de la década de 1950, recorrió su jurisdicción y visitó las comunidades en donde conoció de primera mano la situación de los obreros azucareros. También desarrolló una intensa convocatoria a los laicos para formar los diferentes grupos de Acción Católica y la Juventud Obrera Católica (Valentié, 2022, pp. 75-78). A diferencia de Wurschmidt y Dip, cuyos testimonios mostraron a sacerdotes afables en cuanto a la disciplina, Díaz mantuvo un perfil riguroso. En sus cuadernos personales, renegaba de la dedicación de sus cooperadores parroquiales: "mientras yo atiendo el confesionario, los comulgatorios y el despacho parroquial, mis ayudantes han estado atendiendo demasiadas obligaciones particulares o han calentado demasiado el colchón" (Valentié, 2022, p. 78).

Con todo, propició una extensa labor donde posicionó a la parroquia como un centro comunitario y, al igual que en San Pablo, ubicó a la iglesia en el centro de las actividades sociorreligiosas. Entre sus iniciativas, destacó la creación de la "Dirección de Ayuda al Hombre de Campo" y una huerta comunitaria, donde enseñó a sembrar y cosechar a las familias de la comunidad. Con el cierre de los ingenios en 1966, la comunidad buscó el apoyo

del párroco quien asumió el rol de un mediador prudente.[35] En una nota a *Primera Plana*, Díaz se definió como "equidistante, he predicado a patronos y obreros la misma justicia: dar a cada uno lo suyo (...). Jamás tuve problemas con mis fieles, ni con los de arriba, ni con los de abajo".[36] Su posicionamiento junto a la comunidad tuvo mayor preeminencia a partir del cierre del ingenio Lastenia, no obstante, buscó mesurar los reclamos de los obreros:

> La magnitud del problema social obligó al padre Díaz a alternar más que nunca con sus obreros, a acompañarlos en gestiones oficiales, a reprenderlos porque su noción del sindicalismo va mucho más allá de los aumentos de salarios. Por ahora, los afanes del párroco y de su equipo se centran en la defensa del [ingenio] Lastenia como fuente de trabajo.[37]

A diferencia de las trayectorias previas, Díaz fue un detractor del MSTM. En 1970, cuestionó la tributación de "misión profética" de los sacerdotes del movimiento:

> ¿Qué quieren decir con ello? ¿Que los veinte siglos de Iglesia, con la eliminación de la esclavitud, con el avance de la educación y de las ciencias en las escuelas y universidades, con la conquista de nuevos mundos (...), le corresponde solo a ellos?[38]

Al mismo tiempo, destacó la doctrina social que se gestó a lo largo de los siglos "y muy especialmente en estos últimos, en sus inolvidables encíclicas *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Populorum Progressio*, como en el Concilio Vaticano II" y cómo la iglesia ha reclamado de gobernantes, sacerdotes y fieles trabajar "con celo para mejorar las condiciones de vida de los pueblos subdesarrollados". La carta cerró con un llamado a la serenidad "de todos, pero muy especialmente de quienes hablan en nombre de Cristo –aunque no sean de este mundo–".[39]

Desde otra postura frente a las novedades conciliares, Díaz llevó a cabo un denso camino de construcción parroquial. Al igual que en las parroquias de

35. El decreto 16.926 ordenó el cierre del ingenio Lastenia. El San Juan continuó su producción de manera reducida, mientras que Concepción concentró la producción, pero no redundó en beneficio a sus trabajadores

36. Revista *Primera Plana*, n. 199, 18 al 24 de octubre de 1966. AHIRA.

37. Idem.

38. *La Gaceta*, 24 de julio de 1970.

39. Idem.

San Pablo y San Pío X, la presencia de los laicos fue apremiante y la parroquia estuvo en el centro de la escena. Esta apuesta a la construcción comunitaria y la integración socioespacial de quienes vivían en ese territorio, invita a considerar los vínculos que se tejieron previos a la crisis azucarera y cómo esas solidaridades se tornaron cruciales al momento de pensar y organizar las gestiones frente a las autoridades y las acciones de resistencia. Por otro lado, la experiencia de estos párrocos mostró cómo el catolicismo persistía como uno de los lenguajes y contenidos de la política, tanto en su función pacificadora –en el caso de Gregorio Díaz– como contestataria –para los casos de Pedro Wurschmidt y Amado Dip–. Así, las misas y las lecturas del Evangelio fueron acompañadas con la reflexión sobre la realidad política del país y las homilías y sermones persistieron como escaparates e instrumentos de lucha política y como momentos de exhibición de los consensos y de los conflictos (Barral, 2023, p. 83).

OBISPOS Y SACERDOTES: LA CRISIS COMO UN PUNTO DE ENCUENTRO

En Tucumán, los debates del posconcilio coincidieron con el punto álgido de la crisis causada por el cierre de los ingenios –el bienio 1968-1969–.

Fueron dos los episodios que provocaron una fuerte réplica de las jerarquías eclesiásticas y el compromiso de sacerdotes que apoyaron las formas de resistencia de los pueblos. El primero de ellos es el conflicto de San Pablo, en enero de 1968, pueblo azucarero bajo la órbita de la arquidiócesis de Tucumán.

A finales de 1967, la patronal de la fábrica azucarera de San Pablo efectuó 97 despidos, lo que provocó la reacción de la comunidad. Para ello, buscaron el apoyo de Raúl Sánchez, sacerdote a cargo de la parroquia en ausencia del párroco Pedro Wurschmidt, quien se encontraba en el campamento de verano.[40] El 7 de enero de 1968, convocada por el sindicato de obreros de fábrica y surco del ingenio, la protesta dio inicio con una misa de Sánchez en el local del gremio. En ella, el cura se refirió al "derecho de los trabajadores para defender sus legítimas aspiraciones" y sobre "los alcances sociales de la encíclica *Populorum Progressio*", a la vez que esgrimió una fuerte crítica al

40. Sánchez era el vicario cooperador de San Pablo, formado en el seminario Mayor de Córdoba durante el rectorado de Enrique Angelelli. En mayo de 1966 fue designado vicario de la parroquia.

sistema económico liberal.[41] Tras la misa, la comunidad se movilizó por las calles del pueblo hasta llegar a las puertas del ingenio. La movilización culminó con la misma impronta religiosa, donde en el acto final tomó la palabra Sánchez, junto a representantes de los obreros.[42]

La participación del cooperador parroquial suscitó múltiples respuestas. Al apoyo del sindicato obrero y de las mujeres de San Pablo, se le sumó la justificación del párroco. Wurschmidt explicó que el sacerdote había actuado "como un pastor de la Iglesia que acompaña a sus fieles en defensa de sus derechos que creen violados por una injusticia" y reafirmó su compromiso con los trabajadores del ingenio.[43] Por otra parte, el gobierno de la provincia envió una carta al vicario capitular a cargo de la arquidiócesis, Víctor Gómez Aragón, acusando a los sacerdotes de instigar "una campaña de agitación de la opinión pública y alzamiento contra las autoridades naturales encargadas de la preservación del orden" y que la actitud estaba "muy lejos de constituir una obligación de su cargo".[44] La respuesta del vicario capitular no se hizo esperar. Disconforme por la difusión pública de la carta antes de haber acusado recibo y por el "temperamento usado", Gómez Aragón se vio en la obligación de responder también de forma pública con el "objeto de satisfacer la opinión pública inquietada por la publicación de la nota de referencia". Bajo la apelación a "estos tiempos del Concilio" y tomando la constitución *Gaudium et Spes* y la encíclica *Populorum Progressio*, justificó el rol de la iglesia en la coyuntura de crisis:

> Esta presencia de la Iglesia no es intromisión, sino un derecho sagrado que se identifica con un deber, por lo que no debe calificarse prematuramente la presencia de los sacerdotes en los conflictos actuales (...). Los que queremos seguir a Cristo no interpretaremos su corazón y su doctrina si no encarnamos en el nuestro al destino de los demás: gozar con los que gozan (...), y sufrir con los hambrientos.[45]

Luego, puntualizó en los hechos de San Pablo y sostuvo que "el origen de los desórdenes denunciados no está ni en la intención del sacerdote, ni en su presencia en una caravana, sino en las injusticias que sufre el pueblo".[46]

41. *La Gaceta,* 08 de enero de 1968.

42. Una reconstrucción pormenorizada del episodio en San Pablo la realizaron Gutiérrez y Santos Lepera (2022, pp. 136-179).

43. *La Gaceta,* 12 de enero de 1968.

44. Idem

45. BOAT, enero-abril 1968.

46. Idem.

Lejos del tono moderado que se esperaba, la carta del vicario capitular legitimó el rol de los sacerdotes en su compromiso con las comunidades de los pueblos azucareros y, en cierta forma, les brindó el apoyo institucional de la arquidiócesis. La respuesta rápidamente traccionó apoyos en el espectro opositor al gobierno a nivel provincial y nacional. Distintos sectores del ámbito sindical, estudiantil y político expresaron su solidaridad con los sacerdotes tucumanos y reivindicaron la carta como una forma de legitimar sus críticas a la dictadura de Onganía (Gutiérrez y Santos, 2022, p. 165).

Como se mencionó en el apartado anterior, el episodio de San Pablo fue el puntapié que propició la fundación del MSTM en la provincia. Tal como recordó Dip, Wurschmidt fue el contacto inicial para organizar el MSTM: "Cuando recibimos la invitación, ya había un grupo muy fuerte con experiencia de apoyar a las comunidades y a los gremios que resistieron al cierre de ingenios" (Martín, 2013, p. 308). De esta forma, el colectivo sacerdotal se erigió íntimamente ligado a la situación social derivada de la crisis azucarera. Asimismo, se formó como un espacio de contención que encauzó experiencias preexistentes y otorgó coordinación y legitimidad a las declaraciones y acciones de los sacerdotes tercermundistas.

Una de las particularidades del MSTM tucumano fue su temporalidad. A diferencia de otras diócesis donde la consolidación y protagonismo del colectivo estuvo relacionado al crecimiento de la tensión política y religiosa a partir de 1970, el momento de mayor exposición y actividad de los sacerdotes tucumanos tuvo lugar en el bienio 1968-1969, cuando la crisis socioeconómica de la provincia llegó a su punto más álgido, y su protagonismo se retrajo –tanto en declaraciones públicas como en el número de curas firmantes– a partir de 1970, fecha que coincide con el declive de la conflictividad en los pueblos.

Entretanto, desde 1965 Fernando Fernández Urbano era el párroco de la Inmaculada Concepción de Río Seco, parroquia del pueblo de Villa Quinteros. Ubicado al sur de la provincia, estaba comprendido en la jurisdicción de la diócesis de la Santísima Concepción. Al tiempo de la llegada del nuevo párroco, el ingenio azucarero San Ramón apagó sus máquinas. Desde que se conoció la noticia, los obreros procedieron a la realización de medidas de fuerza para evitar, principalmente, el desmantelamiento de la fábrica y así

mantener la posibilidad que se continuase la molienda.[47] Fernández no era desconocedor de la situación que atravesaban las comunidades azucareras, previamente había desempeñado su labor pastoral durante 13 años en el pueblo azucarero de Santa Ana.[48] Al igual que en San Pablo, el cura se vio interpelado, quien fue elegido para encabezar la comisión pro defensa de la fábrica. La premura era evitar el desmantelamiento del ingenio; ante los rumores, se buscó la mediación de las autoridades de la Iglesia.

El día anunciado para el traslado del trapiche, mujeres, cañeros, obreros del surco y sectores de la población se congregaron en la capilla espontáneamente y en forma de protesta colocaron la imagen de San Ramón, patrono de la Villa, en el atrio junto a un cartel que decía "Tenemos hambre" (Santos Lepera y Sánchez, 2019, p. 111). A la tarde, asistió a la capilla el obispo Juan Carlos Ferro para interiorizarse de los problemas originados por el cierre de la fábrica. Con su presencia, el prelado legitimó las demandas de la comunidad, quienes le solicitaron oficiar una misa y acompañarlos en una procesión con la imagen de San Ramón por las calles de la localidad.[49] No obstante, al momento en que la población estaba reunida en la capilla escuchando a su obispo, se llevó a cabo el traslado de las maquinarias sin que surgieran incidentes. Este episodio generó una fuerte preocupación en sectores del clero y la población, por considerar que se trató de una maniobra planificada para evitar la resistencia de los trabajadores, aunque el obispo lo negó constantemente (Schkolnik, 2012, p. 135). De hecho, desde principios de 1968 había anunciado su primer recorrido por la diócesis, para conocer la situación de las parroquias y de sus fieles. El boletín de la diócesis ofreció un seguimiento detallado sobre el itinerario de las visitas pastorales y las intervenciones del obispo. En ocasión de su visita a Río Chico, donde estaba emplazado el ingenio Santa Ana, "tuvo oportunidad de interesarse de los problemas

47. En 1967 cerró el ingenio San Ramón. El cierre de la fábrica había desactivado la dinámica de vida comercial del pueblo, generando la desaparición de los principales negocios mientras que los pocos que quedaban subsistían con reservas. Junto a las gestiones frente al gobierno y las expectativas frustradas, la tensión social fue creciendo a lo largo de 1968 y a principios de 1969. Un análisis detallado del conflicto en Villa Quinteros lo realizaron Santos y Sánchez (2019).

48. El ingenio Santa Ana, administrado por el Estado Provincial desde 1958, tuvo un primer cierre en 1963 pero la movilización local logró su reapertura al año siguiente. La fábrica fue gestionada por una cooperativa conformada por obreros, cañeros y representantes del gobierno provincial. Su cierre definitivo se produjo en agosto de 1966 junto a la intervención nacional de otros 6 ingenios (Sánchez, 2022).

49. *La Gaceta*, 13 de marzo de 1968.

que afectan a los obreros y empleados, creados por el cierre del ingenio y la escasez de trabajo dándoles seguridades de interceder ante las autoridades nacionales".[50] A su vez, en el mensaje de Navidad de ese año, hizo una breve evaluación de su labor cumplida, donde reconoció no haber "tenido la eficiencia debida" en el marco de la "rapidez de los cambios producidos y de las dificultades provenientes de la escasez de clero, de la falta de medios y de la no menos ardua tarea de organizar una diócesis nueva". Con cierto tono acusatorio, hizo saber a la comunidad, "a pesar de la falta de ayuda e incomprensión de muchos", su compromiso para el año entrante de continuar "siendo fiel en mi quehacer diario a las normas dictadas por el Concilio Vaticano II" y citó palabras de la asamblea de Medellín al referirse que "no ha dejado de ser ésta la hora de la palabra, pero se ha tornado con dramática urgencia en la hora de la acción".[51]

El año 1969 no tuvo la paz por la que rogó el obispo en su mensaje navideño. Durante los primeros meses, continuó el clima de agitación, pese a las gestiones llevadas a cabo por el párroco y el prelado. Al respecto, en marzo, el diario provincial *La Gaceta* publicó una carta del obispo donde sostuvo que

> el pueblo de Villa Quinteros, que salió a la calle para reclamar sus deberes vitales, nos hace ver con angustia los extremos a que puede conducir un estado de cosas, contrario al evangelio de Cristo y a las enseñanzas de la Iglesia.

En la misma, puso a disposición al obispado, como

> jefe de una comunidad cristiana y como ya lo hizo en otras oportunidades, cumple con la obligación de velar por el bien espiritual y señalar oportunamente ante quien corresponda, todo aquello que de alguna manera vaya en desmedro de la dignidad de la persona humana y pueda hacer peligrar la paz y la tranquilidad que todos ansiamos.[52]

En abril, en una misa presidida por Ferro para impetrar soluciones para Villa Quinteros, el obispo apeló a la paz y, en forma sutil, delineó el rol de los sacerdotes en la coyuntura:

> Nosotros, vuestros sacerdotes, estamos haciendo por ustedes todo lo que podemos para que esta sea una verdadera paz (...). Así como nosotros estamos para asistirlos espiritualmente, los gobernantes están para servir al

50. BDSC, n. 18, 1968.

51. BDSC, n. 19, 1968.

52. *La Gaceta*, 21 de marzo de 1969.

> pueblo en sus necesidades terrenas. (...) pido a Dios que nos haga a todos perseverantes para que obtengamos definitivamente la paz.[53]

En la misma celebración, el cura Amado Dip tuvo a su cargo el saludo pascual. Con menor prudencia, exhortó a la comunidad a no dejar la lucha y a no olvidar que "a Cristo lo mataron los que creyeron que era solamente un alborotador del pueblo".[54]

Dos días después, la comunidad de Villa Quinteros fue noticia nacional por la violenta represión policial contra la población que se encontraba en reclamo por la creación de fuentes de trabajo. Esta represión consolidó las solidaridades construidas previamente y activó la organización de los vecinos para condenar la agresión (Santos Lepera y Sánchez, 2019, p. 114). Encabezados por el párroco Fernández, realizaron una denuncia judicial y publicaron solicitadas en los principales diarios. Los comercios cerraron sus puertas y los niños no asistieron a clases en señal de protesta. Fernández envió telegramas al presidente de la Nación y al ministro del Interior para denunciar "el vandálico atropello sin precedentes en la historia de Tucumán".[55]

Este suceso generó la reacción de distintos sectores e instituciones de la provincia que se solidarizaron. Una de las más importante fue la declaración firmada por el obispo Ferro y 34 sacerdotes –redactada por Amado Dip (Martín, 2013, pp. 308-309)– donde se acusó que

> hechos como éste son manifestación de un desorden más amplio, que institucionaliza la injusticia y son provocados por el sistema económico imperante (...) Un sistema así no puede garantizar la paz, es violento y provoca respuestas violentas.

Esta misma declaración tuvo repercusión en diarios de tirada nacional como *La Capital* y *La Nación*.[56]

Por otra parte, la visibilización del conflicto no se centró solamente en la difusión en los diarios. En la parroquia San Pío X un grupo de jóvenes universitarios, pertenecientes en su mayoría a la corriente ideológica socialcristiana, llevaron a cabo una huelga de hambre como forma de expresar "protesta y rebeldía por la bárbara represión desatada por el gobierno en Villa Quinteros". Su mensaje buscó persuadir sobre todo a los sectores juve-

53. *La Gaceta*, 8 de abril de 1969.

54. Idem.

55. *La Gaceta*, 10 de abril de 1969.

56. *La Capital*, 15 de abril de 1969; *La Nación*, 15 de abril de 1969.

niles. Asimismo, expresaron su apoyo al clero que estaba llevando a la Iglesia a una actitud de compromiso con la liberación de los pobres, "un verdadero retorno a las fuentes del cristianismo".[57] La huelga se mantuvo por tres días, hasta el 17 de abril, finalizando con una ceremonia en San Pío X, donde predicaron ocho sacerdotes.[58] Destacaron la "solidaridad cristiana con los desposeídos" por lo ocurrido en la Villa y se leyeron las numerosas adhesiones que entidades y dirigentes de la provincia hicieron llegar a los jóvenes.[59]

Estos dos casos, San Pablo en la arquidiócesis de Tucumán y Villa Quinteros en la diócesis de la Santísima Concepción, representaron puntos de encuentro entre las autoridades eclesiásticas y sus sacerdotes. Bajo la apelación del compromiso cristiano, la solidaridad con las comunidades afectadas por la severa crisis económica fue crucial. Consideramos que la vacancia de la arquidiócesis suplida por el vicario capitular fue necesaria para la formación de una novedosa impronta más contestataria –en vistas a la sorpresa que generó la carta de Gómez Aragón–, que encontraría renovados límites con la asunción de Blas Victorio Conrero, en mayo de 1968. No obstante, la presencia de Amado Dip en ambos conflictos puede interpretarse como síntoma de negociación. Por su parte, imperó en el obispado de Concepción la cercanía a la comunidad obrera. El espacio, marcadamente rural, modeló un perfil de la diócesis al que contribuyó la experiencia pastoral de su obispo, también ligada al ámbito del azúcar.

CONSIDERACIONES FINALES

La recepción del Concilio Vaticano II implica pensar en la diversidad de sus intérpretes. Cada uno de ellos condicionado por sus preocupaciones, intereses y demandas históricas de sus territorios. Los significados del Concilio fueron recibidos de diferentes formas de acuerdo con la contingencia e inmediatez de la vida cotidiana de las diócesis y, más aún, de las parroquias. Como sostuvimos, las diócesis son el principal nexo entre la iglesia y

57. *La Gaceta*, 14 de abril de 1969.

58. Fernando Fernández Urbano, párroco de Río Seco; Francisco Albornoz, párroco de Bella Vista; Benito Vera, párroco de Alderetes; David Dip, párroco de Tafí Viejo; René Nieva, párroco de Villa Obrera (Tafí Viejo); Roque Carmona, cooperador de Tafí Viejo; Juan Ferrante, sacerdote dominico; y Amado Dip, párroco de San Pío X. Sólo Fernández Urbano pertenecía a la diócesis de Concepción.

59. *La Gaceta*, 17 de abril de 1969.

el mundo, por ello constituyen el escenario más propicio para estudiar los impactos de la renovación conciliar. Cada diócesis, en todo el mundo, fue un "microclima conciliar", una escuela para entender lo que el Concilio significaba.

En la provincia de Tucumán, la convocatoria al Concilio, así como los debates ulteriores, se mezclaron con historias y construcciones previas. En el caso de la arquidiócesis, la presencia prominente del arzobispo Aramburu pudo contener las disposiciones que apuntaron a la colegialidad del gobierno eclesiástico. Bajo su gobierno, la arquidiócesis transitó la "era conciliar" con prudencia, en sintonía con lo que gradualmente fuera aprobando el Episcopado argentino. La tendencia a tratar primero las cuestiones referidas a la liturgia contrastó con lo sucedido en sus parroquias. La presión de párrocos marcadamente renovadores, como Wurschmidt y Dip, y la experiencia parroquial de Díaz, mostraron la preocupación por una acción pastoral más contundente. En los tres casos se observó la necesidad de una "renovación parroquial" que diera lugar a la construcción de una comunidad activa. En ese sentido, consideramos que el nuevo rol que el Concilio pregonó para los laicos sirvió para legitimar acciones que los párrocos ya estaban llevando a cabo desde mediados de la década de 1950. La parroquia se situó como epicentro de la comunidad y los párrocos se convirtieron en agentes preocupados por la vida de sus feligresías. Tempranamente involucrados en ámbitos educativos, habitacionales y laborales, los curas vivieron experiencias de acercamiento a las problemáticas de sus comunidades.

El colapso de la industria azucarera tucumana, a mediados de la década de 1960, fue el puntapié para que estos sacerdotes ingresaran de forma explícita a la esfera política. Wurschmidt y Sánchez en San Pablo, Dip desde Ciudadela, Díaz en Banda del Río Salí y Fernández en Río Seco, se convirtieron en mediadores de las comunidades afectadas por la crisis azucarera. En tanto autoridades locales, buscaron los medios para salvaguardar las fuentes de trabajo. Desde distintas posturas, como la equidistancia y prudencia que pregonaba Gregorio Díaz desde el semanario *Primera Plana* o el "no olvidar que a Cristo lo mataron quienes lo consideraban un alborotador del pueblo" por parte de Amado Dip en Villa Quinteros, estos párrocos buscaron acompañar a sus comunidades. Este compromiso con la feligresía tuvo su germen en las experiencias propias de los sacerdotes y sus vínculos históricamente construidos desde sus parroquias, pero también encontró la legitimidad necesaria en las disposiciones conciliares y especialmente en *Populorum Progressio*.

Los obispos, en este marco, también cumplieron un rol esencial. Juan Carlos Ferro, en un ámbito marcado por la cuestión azucarera, tuvo la tarea de construir una diócesis al calor del CVII y de las problemáticas que implicaba la concentración del aparato industrial en su jurisdicción. La tendencia a tratar cuestiones pastorales y el incentivo a la formación de movimientos laicos fue un punto de disonancia con la arquidiócesis. Consideramos que la territorialidad cumplió un rol fundamental en la impronta de la diócesis. El espacio azucarero favoreció la configuración de vínculos y formas de sociabilidad particulares que le imprimieron una impronta más sensible a las problemáticas obreras. El entramado diocesano, así como las acciones emprendidas por el obispo y los párrocos, se constituyeron como el producto de una configuración colectiva que se vio condicionada por las exigencias específicas del territorio y el contexto social y político. Por otro lado, el interregno de Víctor Gómez Aragón en la arquidiócesis de Tucumán habilitó una mayor apertura respecto a la situación de los pueblos azucareros y se articularon espacios de convergencia con las resonancias asociadas al Concilio. En cierta forma, los curas adquirieron un mayor margen de acción que les permitió intervenir de forma directa; a la vez que recibieron el beneplácito, y en caso la protección, de la jerarquía de la arquidiócesis.

Bajo el gobierno del vicario capitular, se conformó el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, un espacio de contención que aunó las experiencias de los curas que participaron en las resistencias de los pueblos. Con diferentes niveles de adherencia y participación, en el bienio álgido de la crisis, el MSTM tuvo un rol protagónico en la defensa del entramado social tucumano y sus críticas apelaron al histórico pero renovado lugar de los sacerdotes en los ámbitos políticos. En esa línea, se valieron de su privilegiado rol como mediadores sociales; incluso desde la contraparte ideológica, como en el caso de Díaz, a partir de su posición social como sacerdotes y el contacto con sus comunidades, buscaron incentivar o disciplinar a los feligreses, recurriendo a los mismos documentos conciliares.

Los episodios de conflicto constituyeron escenarios privilegiados para observar la convergencia de los obispos y sus sacerdotes. Momentos en donde lo discursivo tuvo su correspondencia –o no– con la práctica. Tanto en la movilización de San Pablo como en las múltiples iniciativas de Villa Quinteros, la presencia de las autoridades diocesanas –a partir de la defensa pública del vicario capitular o la celebración de la misa del obispo– legitimó el papel

asumido por los sacerdotes y las diversas formas de resistencia de las comunidades. En ese sentido, las posiciones tomadas por los obispos resultaron un factor decisivo en determinados contextos, después de todo, fueron estos quienes mediaron entre las preocupaciones diocesanas y la agenda conciliar, a la vez que fueron los encargados de marcar límites, con mayor o menor precisión, a la acción de los sacerdotes.

LA TRAYECTORIA DEL MOVIMIENTO RURAL DE LA ACCIÓN CATÓLICA ARGENTINA BAJO EL "ESPÍRITU" DEL CONCILIO VATICANO II: CONFORMACIÓN, CRISIS Y DESARTICULACIÓN

Cristian Eduardo Vázquez
María Florencia Contardo

Durante las décadas centrales del siglo xx, la preocupación internacional por el medio rural cobró gran fuerza, impulsada por la descolonización, los movimientos de liberación nacional y las revoluciones en las que los campesinos desempeñaron un papel de gran relevancia. A su vez, los debates sobre las estrategias de desarrollo y el contexto de la Guerra Fría fueron factores clave en este proceso. Los actores religiosos, en particular la Iglesia Católica, no permanecieron ajenos a esta realidad. Los Congresos Internacionales de Vida Rural, las Semanas Ruralistas, el impulso de las Juventudes Agrarias/Rurales de la Acción Católica en América Latina, así como la importancia otorgada a los problemas agrícolas en la encíclica *Mater et Magistra* (1961) de Juan XXIII, son muestra de ello. Las prácticas misionales se renovaron y se ensayaron nuevas propuestas para los habitantes del "campo", aún antes del Concilio Vaticano II. Sin embargo, este último fortaleció las acciones dirigidas a los sectores rurales marginales, carentes tanto de servicios básicos como de asistencia religiosa, que eran vistos, además, como susceptibles de ser atraídos por 'ideologías foráneas'.

En Argentina, un país mayoritariamente urbano desde el inicio del siglo xx, la puesta en marcha del Movimiento Rural de la Acción Católica (MRAC) en 1958, inauguró una novedosa intervención para el sector rural

que apostaba a la armonía de clases, combinando acciones para los "trabajadores rurales", los "maestros rurales" y los "empresarios rurales". Este dispositivo eclesiástico se inició de forma modesta en las postrimerías de la década de 1950, alcanzó su esplendor en la de 1960, vivió su crisis interna posterior al Vaticano II y sufrió su desarticulación nacional en 1972.

A pesar de su relevancia, el estudio del MRAC, al igual que otros movimientos laicales del país, no fue explorado en profundidad. Uno de los principales desafíos al analizar el MRAC en el marco del Concilio Vaticano II, como se propone en este capítulo, radica en no verlo como antecedente de otras experiencias, sino como un objeto de estudio en sí mismo.

La literatura académica ha puesto mayor atención al período final del MRAC, en el que algunos de los dirigentes jóvenes formados por la asociación laical, conformaron junto a otros actores rurales, las organizaciones llamadas Ligas Agrarias (1970-1976).[1] El itinerario interpretativo entre el MRAC y las Ligas Agrarias fue iniciado tempranamente por Francisco Ferrara en *¿Qué son las Ligas Agrarias?* (1973). Una publicación impregnada por la efervescencia de la época, cuya caracterización de estas organizaciones fue objeto de diversos cuestionamientos (Bartolomé, 1982; Archetti, 1988; Rozé, 1992).

Un conjunto bibliográfico posterior, con otras preguntas de investigación, continuó abonando a este vínculo (Lasa, 1989; Moyano Walker, 1991; Galafassi, 2005; Contardo, 2017; Vazquez, 2020; Montú, 2020; Fernández, 2024; Peppino, 2024, entre otros autores). Una gran parte de ellos se refirió al Vaticano II, pero sin indagar en las apropiaciones y efectos del mismo. Además, atribuyó al MRAC la adopción de un imaginario *liberacionista*, posterior a la II Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), como origen de la transformación de la entidad laical y la emergencia liguista. Este activismo católico fue inscripto como parte de la "pastoral popular liberadora", "catolicismo liberacionista", "constelación tercermundista" o "cristianismo de izquierda" (Moyano Walker, 1991; Donatello, 2010; Touris, 2021; Zanca, 2024).

1. Las Ligas Agrarias fueron entidades de nuevo tipo, de base familiar y con reivindicaciones propias de los pequeños y medianos productores rurales, como también de algunos sin tierra. Este fenómeno que surgió en la provincia de Chaco en noviembre de 1970, pronto se replicó en el nordeste argentino, como también alcanzó otras provincias fuera de la región, como Entre Ríos, Córdoba y Buenos Aires, en el marco del ciclo de protesta social contra la dictadura de la Revolución Argentina (1966-1973).

En este capítulo nos preguntamos acerca de qué modo y con qué efectos el Concilio Vaticano II alcanzó a este laicado organizado en el MRAC. Para ello utilizaremos principalmente el Archivo del Movimiento Rural de la Acción Católica y las Ligas Agrarias (AMLA), radicado en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), que cuenta con publicaciones, actas, balances, corpus epistolar y documentos internos, entre otros. Asimismo, acudimos a materiales de una entidad de la misma "familia" del MRAC, la Juventud Agraria Católica de Brasil, cuyo fondo documental se encuentra en el Centro de Documentação e Informação Científica "Prof. Casemiro dos Reis Filho" (CEDIC)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. De igual modo, consultamos archivos personales y otras publicaciones del período. Es una aproximación que no pretende ser conclusiva, sino que tiene la intención de ampliar a nuevas preguntas sobre esta organización, con la certeza de que estas premisas deberán ser profundizadas en estudios posteriores.

La primera sección de este escrito explora la conformación del MRAC privilegiando una escala nacional, en el contexto de la convocatoria (1959) a la realización del evento conciliar por Juan XXIII y su posterior realización (1962-1965). Una segunda sección indaga en algunos de los efectos de la renovación conciliar en el MRAC, en un contexto político marcado por la puesta en marcha del Vaticano II y la dictadura militar de la "Revolución Argentina" (1966-1973). Finalmente, se aborda la desarticulación nacional de dicha entidad en el año 1972, destacando ciertas continuidades y rupturas en las estrategias empleadas por algunos obispos en sus respectivas diócesis.

EL MRAC ENTRE SU CONFORMACIÓN Y LOS INICIOS DEL VATICANO II

El MRAC se inició como un desprendimiento de las actividades de las ramas de la Acción Católica "general" (tanto de hombres y mujeres, jóvenes y adultos, así como de los profesionales), en un período marcado por el descenso relativo en sus afiliaciones (Acha, 2010, p. 10). La Acción Católica compuesta por sectores de la clase media de origen urbano (Mallimaci, 1991; Acha, 2010), salió a la conquista de los espacios rurales desde finales de la década de 1940 e inicios de 1950. Incursionó en la combinación de "misiones de corta duración" y, para prolongar sus efectos, la creación de "Grupos Rurales". Sin embargo, no fue hasta 1958 que conformó el MRAC, luego de haber observado otras experiencias en el Cono Sur, como la de Chile

durante el Congreso Internacional de Vida Rural promocionado por la *National Catholic Rural Life* (Contardo, 2017).

La finalidad de la entidad laical era cristianizar el ambiente rural a través de una "promoción humana, técnica y apostólica". Para ello, el Reglamento de 1963 estableció una estructura nacional, diocesana y parroquial basada en una división tripartita que, en la práctica, escondía un orden jerárquico. En la base se encontraban los "trabajadores y pobladores rurales" (tempranamente identificados como "campesinos"), que recibían asistencia de los demás sectores. Un segundo nivel lo constituían los "maestros rurales" –principalmente mujeres–, encargados de colaborar en la promoción de estos grupos y en la formación comunitaria. Finalmente, la primacía recaía en los "empresarios rurales y sus familias", quienes no solo debían fomentar la labor de todos los sectores, sino que también poseían el control sobre la administración de los recursos financieros del movimiento.

Cuando el Concilio Vaticano II comenzó su primer período de sesiones en el año 1962, el MRAC aún estaba en su etapa de conformación. No tenía estatuto, no era reconocido como miembro pleno del Movimiento Internacional de la Juventud Agraria y Rural Católica (MIJARC) -la internacional que asociaba a los jóvenes (varones y mujeres) de las entidades especializadas para el "ambiente rural"-, y no había realizado un encuentro de alcance verdaderamente nacional.

No obstante, ya poseía algunos de sus elementos distintivos. Por un lado, como todo movimiento católico utilizó la prensa (Lida y Fabris, 2016). Es así, que para informar y formar a sus militantes contó con el boletín *Siguiendo la Huella* (1958-1972) para llegar a la familia rural, en especial a quienes conformaban los "Grupos Rurales". De formato mensual en gran parte de sus más de diez años de vida, en su mejor momento alcanzó las 1.000 suscripciones. No pretendió erigirse como tribuna de debate, ni llenar sus páginas con artículos intelectuales, sino que con un lenguaje directo buscó cubrir un espacio social en el que tenía pocos rivales. Entre sus contenidos, incluyó secciones religiosas dedicadas al rezo del rosario –que, con el tiempo, fueron desapareciendo– además de artículos escritos por asesores, información técnica sobre conservación de suelos, manejo de técnicas agrícolas y alimentación, y datos específicos del sector de "Grupos Rurales". La publicación se asemejaba a lo que, en otros países que tenían una Juventud Agraria Católica (JAC), se conocía como "prensa de masa": publicaciones

dirigidas no exclusivamente a sus dirigentes. Asimismo, publicaba un boletín dedicado al sector de los maestros, el *Boletín del Maestro Rural* (1960-1973), también de carácter mensual, con secciones específicas abocadas a la formación y problemas del sector.

Otro elemento distintivo fueron los cursos de formación. Hasta el primer período del Concilio Vaticano II, el MRAC centró sus esfuerzos en la capacitación de militantes con el objetivo de que estos se convirtieran en "apóstoles" en sus comunidades. Esto lo realizó a través de cursos en las diócesis, en colaboración con otras entidades como el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y en el extranjero. En un intercambio epistolar, el asesor resaltaba este último aspecto: "Nuestro esfuerzo en formar gente al extranjero prosigue", y agregaba "hemos enviado ya casi 60 muchachos y chicas a Chile (cursos de tres a seis meses), 8 (1 mes) a Uruguay y 6 a Europa (de 4 a 9 meses)".[2]

Por otro lado, empezó a funcionar Por un Campo Argentino Mejor (PUCAM) que, como asociación civil, reunía a empresarios y contribuyentes para financiar las actividades del MRAC. En su acta fundacional figuraban algunos apellidos vinculados a los mayores terratenientes de la región pampeana como Anchorena, Pereyra Iraola, Bullrich y Pereda, entre otros.[3]

Con esta estructura, más la presencia de un asesor eclesiástico nacional, el presbítero Guillermo Sáenz (1923-1971), junto con un grupo de sacerdotes colaboradores, en su mayoría pertenecientes a la congregación de los Pasionistas, el MRAC afrontó el inicio del Concilio Vaticano II.[4] En *Siguiendo la Huella*, como en el *Boletín del Maestro Rural,* no se inició una sección para el tema, tampoco se tradujeron los debates ni se interpeló a los laicos como posibles sujetos de opinión acerca de lo que podría suceder en el primer período conciliar. El Concilio Vaticano II, que de acuerdo a Di Stéfano y Zanatta (2000) ocasionó un "terremoto" en la Iglesia Argentina, aún parece

2. Carta del Pbro. Guillermo Sáenz a [Pbro. Darío Chesini]. Buenos Aires, 21 de noviembre de 1962, fs. 2. Archivo AMLA-UNGS.

3. PUCAM. Libro de Actas, n. 1, 1962-1964, pp. 1-2. Archivo AMLA-UNGS.

4. Sáenz estudió un año agronomía, se ordenó sacerdote en Roma el año 1952 y comenzó su labor en la Arquidiócesis de Buenos Aires como auxiliar de la Secretaría del Arzobispado (Avellá Cháfer, 1997, pp. 165-166). En 1959 fue designado por el episcopado como Vice-Asesor de la rama de la Asociación de Jóvenes de la Acción Católica "encargadas de rurales" para luego ser nombrado en más de una oportunidad, con algún breve interregno, como Asesor Nacional del MRAC (1961-1970).

un acontecimiento que, si bien universal, se presentaba como lejano. Sin embargo, esto no implicó que, a través de las páginas de las publicaciones del MRAC, al igual que otras revistas católicas (Pattin, 2023), no se haya participado de cierta expectativa por la realización de este evento convocado por Juan XXIII, el "Papa de los Rurales".

LOS PRIMEROS EFECTOS DEL CONCILIO

En 1962, Saénz encabezó la primera nota explicando qué era un Concilio. El asesor recurre a la metáfora familiar para explicar su significado. La Iglesia es como una familia, tiene a sus mayores que son los obispos, y éstos se reúnen cuando hay problemas graves. Los obispos como los padres de familia eran quienes tomaban las decisiones, a los hijos/hijas, como a los laicos, les correspondía obedecer. Esta idea era reforzada al destacar que: "Los Obispos serán los que en el Concilio digan lo que hay que hacer. A nosotros laicos nos toca rezar (…) y luego trabajar con todo entusiasmo siguiendo las directivas que nos venga del Concilio (…)".[5] El fortalecimiento de la autoridad dentro de la Iglesia estaba en sintonía con la perspectiva del primado argentino, el arzobispo de Buenos Aires Antonio Caggiano, y de varios medios de la prensa católica. Aunque, imaginaba un concilio menos inclinado a la condena, que a las labores pastorales. En esta última dirección puede entenderse algunos de los problemas que el asesor especulaba que se abordarían: la importancia de la familia en la educación cristiana, sobre cómo los sacerdotes podían ser más "capaces" y acerca de cómo los colegios podrían ser más "eficientes".

El sacerdote Marcos Perdía fue responsable, también, de un artículo acerca del significado de un "Concilio ecuménico".[6] El pasionista se refirió a lo ecuménico como universal, una reunión de obispos de "todos los colores", y no se refirió a una posible unidad de las Iglesias cristianas. Recurrió, como Sáenz, a la metáfora familiar, pero esta vez para destacar que los obispos son "hermanos" y que se unirán para "estudiar y resolver los problemas en paz y concordia". Y sin explicitar, dejaba la impresión de la necesidad de que se condenara algunas ideologías. Así, subrayó que, al igual que los apóstoles fueron perseguidos, había cristianos y obispos que corrían su misma suerte en el mundo actual por parte del comunismo.

5. Sáenz, Guillermo. "¿Qué es el concilio?", *Siguiendo la Huella*, n. 44, junio, 1962, pp. 1-2. En las citas de esta publicación se utiliza la forma abreviada *SH*.

6. Perdía, Marcos. "Concilio Ecuménico", *SH*, n. 46, agosto, 1962, pp. 1-2.

Ese mismo año, a estos artículos les siguieron otros dos sobre el funcionamiento del Vaticano II; el último de ellos calificaba al Concilio como el "acontecimiento más formidable de nuestra época".[7] En este periodo, además de publicarse oraciones por la realización del cónclave, aparecieron análisis destacados sobre la encíclica *Mater et Magistra* (1961). Dichas intervenciones, a cargo de Marcos Perdía bajo la sección "El Papa de los Rurales", vinculaban la renovación eclesial con la importancia de la formación técnica rural y la necesidad de un cambio de mentalidad.[8] Con una interpretación de las citas pontificias que se permitía licencias, el autor abordó problemas del documento como los precios y las condiciones de vida, proponiendo respuestas desde el compromiso cristiano. Esta línea de reflexión continuó en años posteriores con artículos sobre la encíclica *Pacem in Terris* (1963) y la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1967).[9]

El MRAC se fue moldeando y delineando como movimiento especializado en paralelo al desarrollo del Concilio Vaticano II. Entre 1963 y 1964, el MRAC aprobó su Reglamento (1963) y colocó en funcionamiento dos institutos de capacitación rural: el Instituto "Santa María" en Guanaco (1963) y el Instituto "San Pablo" en Capitán Sarmiento (1964), ambos en la provincia de Buenos Aires. Para el período, la entidad contaba con aproximadamente 300 grupos rurales dispersos en la mayoría de las regiones del país, con excepción de la Patagonia en cuyo territorio no logró construir trabajos duraderos. Los cálculos más optimistas realizados por los socios de PUCAM consideraban entre unos 8.000 y 10.000 integrantes, aunque probablemente esta cifra fuera menor.[10]

El financiamiento externo colaboró con la expansión del MRAC, especialmente en algunas regiones. Muchas de las redes que se fueron tejiendo en torno a las organizaciones alemanas Misereor y Adveniat, provinieron de contactos establecidos durante los períodos conciliares por los obispos y también por las redes internacionales de la juventud rural.[11] El "Proyec-

7. "Concilio. [El] Acontecimiento más formidable de nuestra época", *SH*, n. 50, diciembre, 1962, p. 7.

8. "El Papa de los Rurales", *SH*, n. 48, 1962; *SH*, n. 50, diciembre, 1962.

9. "Paz en la tierra", *SH*, n. 79, 1965; *SH*, n. 80, octubre, 1965; *SH*, n. 81, noviembre,1965; *SH*, n. 84, marzo, 1966.

10. PUCAM. Memoria del Ejercicio 1964-1965, p. 13. Archivo AMLA-UNGS.

11. La Conferencia Episcopal Alemana creó Misereor en 1959 con recursos provenientes de colectas anuales y donaciones. Adveniat se fundó por el episcopado alemán en el año 1961

to Misereor" es significativo de un primer impulso hacia una pastoral de conjunto para el nordeste argentino, en el sentido señalado por Murtagh (2013), vertebrado en torno a la "promoción de los campesinos" a partir de programas de educación y desarrollo (Vázquez, 2020). A partir del mismo se conformó el Secretariado del Nordeste, que resultó la primera experiencia de esta característica dentro del MRAC. Esto permitió contar con 10 personas rentadas a tiempo completo, así como el equipamiento necesario para establecer una sede regional y asegurar el transporte a través de las extensas distancias de las diócesis comprendidas.

En el año 1964, también el MRAC fue aceptado como miembro pleno del MIJARC. Si bien había participado desde 1960 en actividades relacionadas con el inicio de esta internacional en la región, como el I Encuentro Sudamericano que se realizó en Buenos Aires en 1961, su aceptación se demoró por aspectos de su fisonomía.[12] En 1962 el MRAC envió el expediente para ser incorporado como miembro del MIJARC, pero fue aceptado parcialmente, puesto que: no contaba con un estatuto, no había una autorización expresa de la jerarquía eclesiástica ni podía demostrar autonomía de una rama joven dentro de la asociación.[13] En 1964, fue admitido al contar con estatuto, autorización eclesiástica y grupos de jóvenes que "de hecho" estaban constituidos, pero no formalmente. A partir de esta incorporación llegó a comienzos del año 1965 el dirigente francés Michel Guilbard que contribuyó a la implementación de la metodología propia de los movimientos especializados.

El Vaticano II aún no había concluido cuando comenzaban a notarse algunos de sus efectos. Incluso antes de que el episcopado se pronunciara sobre las propuestas conciliares, *Siguiendo la Huella* señalaba que, así como la Iglesia se "moderniza" por ser un organismo "vivo", el MRAC debía emprender su renovación. En 1965, durante su Encuentro Nacional, adoptó la metodología del Ver-Juzgar-Actuar, aplicada a un "tema del año", lo que se convirtió en una puerta de entrada para reflexionar sobre los documentos

con el propósito de atender proyectos de carácter religioso, mientras que Misereor fomentaba proyectos relacionados con el desarrollo y regiones del "Tercer Mundo".

12. Libro conmemorativo. 1er Congreso Mundial de la Juventud Rural Católica - 1e Congresso Mundial da Juventude Agraria e Rural Católica. Lourdes 1960. Caja 12. AMLA-UNGS; "Primer Encuentro Latinoamericano". *SH*, año III, n. 40, enero, 1962, pp. 10-11.

13. Documento. Peticiones de adhesión al MIJARC. pp. 7-8. FJACB R14 D26. Central de Documentação e Informação Científica "Prof. Casemiro dos Reis Filho" (CEDIC). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Fundo Juventude Agrária Católica do Brasil.

conciliares. Esta metodología, conocida como revisión de vida, tuvo su origen en la Juventud Obrera Católica (JOC) belga y se extendió a otros movimientos especializados (Bidegain, 1991; Soneira, 2008; Dominella, 2020). Además, fue recomendada en la encíclica *Mater et Magistra* y posteriormente reafirmada en los textos conciliares.

Guilbard presentó en *Siguiendo la Huella* los fundamentos de esta nueva metodología, en la que cada mes los Grupos Rurales y Maestros debían abordar una dimensión específica del tema. Cada aspecto debía ser analizado a través del proceso de Ver, Juzgar y Actuar. En la fase de "Ver", se examinaban las situaciones de la "comunidad" rural que requerían atención. Para facilitar una mejor planificación, *Siguiendo la Huella* publicó varios números con encuestas destinadas a relevar información. Aunque su realización no era obligatoria, se recomendaba como herramienta para un "mejor ver". En la fase de "Juzgar", se esperaba que las situaciones fueran analizadas a la luz del Evangelio, integrando mensajes, documentos e interpretaciones del Concilio Vaticano II y del magisterio social aplicadas a los problemas identificados en el "Ver". Por lo general, se recurría a los artículos publicados por Sáenz y Perdía como ejemplos. Finalmente, en la etapa de "Actuar", se buscaba llevar a cabo acciones concretas destinadas a mejorar lo que se consideraba necesario para la "comunidad". A inicios de 1967, el balance de esta experiencia era: "(…) estamos dando una respuesta al pensamiento de la Iglesia, declarado por el Concilio".[14]

Esta metodología dinamizó al MRAC. Las primeras iniciativas, como el arreglo de caminos, la pintura de escuelas, las colectas de ropa o las clases de catequesis, entre otras, mutaron hacia reflexiones más profundas que abordaban temas como los precios de los productos, las condiciones laborales y la distribución de tareas en la familia y la comunidad, entre otros temas. Además, entrenó a los integrantes de la asociación laical en el moderno manejo de encuestas, aunque no todos lo lograron, así como en la aplicación de los documentos conciliares a la vida cotidiana. Cuando esta metodología se encontró con Paulo Freire a finales de la década, se estrechó el vínculo entre una forma de entender la fe y una relectura del escenario político nacional.

Sáenz por medio de las páginas de *Siguiendo la Huella* fue tranquilizando a quienes tantos cambios le hacían pensar que "nos cambian la religión".[15]

14. Equipo Nacional, "Encuentro Nacional", *SH*, n. 93, enero-febrero, p. 11.

15. Sáenz, Guillermo. "Nos cambian la religión", *SH*, n. 76, junio, 1965, pp. 1-2.

Algunas de sus reflexiones las efectuó antes de su viaje a Francia, destino al que se dirigió en el año 1966 para "ponerse al día" con las normas conciliares y "perfeccionarse en Pastoral".[16] Otras surgieron a su regreso, período durante el cual continuó siendo su asesor (hasta 1970), mientras participaba en la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL). En este período se puede observar un desplazamiento de una forma de entender la Iglesia como autoridad/jerarquía/verdad (Pattin, 2018) a otra próxima a la de "Pueblo de Dios":

> Si preguntásemos a muchos cristianos quién es la Iglesia, dicen enseguida, o piensan por lo menos, en los curas y en los Obispos. SI, ellos son la Iglesia. Pero ahora, no se ha querido definir a la Iglesia en primer lugar como jerarquía, sino como Pueblo. Por supuesto que este Pueblo tiene sus guías y pastores, que son los Obispos y sus colaboradores, los sacerdotes. Esto no se niega, sino que subraya que TODOS lo forman. [17]

Sin negar la estructura de la Iglesia, daba lugar a una forma menos vertical de valorar la relación entre religiosos y laicos. Sáenz no sólo acompañó el crecimiento y expansión del MRAC, sino que introdujo por medio del principal medio de prensa, algunos de los aspectos de la renovación del Vaticano II, sin entrar en conflictos directos con los laicos, ni con la jerarquía.

Los laicos, valorizados en su función por distintos documentos conciliares (Decreto del Apostolado de los Laicos, la Constitución Dogmática de la Iglesia y la Constitución Pastoral), fueron asumiendo más responsabilidades al interior del MRAC, entendiendo que esto era lo que les pedía el Vaticano II. Es así que, tomaron la palabra en la prensa del Movimiento, en especial sus primeras páginas que habían estado reservadas para comentarios realizados por los asesores religiosos. Se volvieron intérpretes de lo que consideraban era el "espíritu del Concilio". Y esto también lo reflejaron en los temas que los cursos de formación debían abordar. Ejemplo de ello fue el primero de tres meses para mujeres en el Instituto "San Pablo" en el que se convocaba a las mujeres a *aggiornarse*: "La Iglesia se ha renovado. [¿] Qué has hecho tú para estar al día? El Evangelio y el Concilio hablan de la actuación de la mujer en todas las actividades humanas. [¿] Estás preparada para ello?".[18]

Otro de los ejemplos fue la preparación del Encuentro Nacional de Salta (1967), en el que el Equipo Nacional informaba en su principal publicación:

16. "Nuestro asesor se va", *SH*, n. 89, agosto, 1966, pp. 13-14.

17. Sáenz, Guillermo. "La Iglesia pueblo de Dios", *SH*, n. 86, mayo, 1966, pp. 4-7.

18. "Muchachas Rurales: presentes", *SH*, n. 98, julio, 1967, p. 15.

"El Concilio no puede quedar en el vacío, tenemos que darle seguimiento en el estudio de los documentos y encararlo en nuestras vidas".[19] Los Encuentros Nacionales eran ocasiones especiales, de varios días, en las cuales los delegados de todas las diócesis entraban en contacto, intercambiaban experiencias, se formaban y, ahora también, deliberaban sobre el futuro de la asociación laical. En este encuentro el obispo de Goya, Alberto Devoto, se refirió al evento conciliar. También, intervino el jesuita Alberto Sily, colaborador del MRAC como asesor técnico, con respecto a la "integración y el desarrollo".

En suma, el MRAC se fue moldeando y delineando como movimiento especializado en paralelo al desarrollo del Concilio Vaticano II. A pesar de que sus bases estaban dispersas a lo largo del país, en pequeños poblados, el MRAC procuró alcanzarlas a partir de un dispositivo formativo compuesto por publicaciones, cursos de formación, encuentros nacionales e internacionales. La mayor agilidad en los medios de comunicación y en el transporte en la década de 1960 favorecieron este proceso.

El MRAC se transformó en un espacio de sociabilidad identificado con la renovación conciliar. Sus militantes, junto con la incorporación de las discusiones conciliares, aprendieron la utilización de la metodología de la Revisión de Vida, oratoria, organizar distintos tipos de actividades, análisis de la realidad local, nacional e internacional como la capacidad de generar proyectos de financiamiento.

LOS CONFLICTOS POSCONCILIARES

Tras cada concilio, como sostiene Giuseppe Alberigo (1987, p. 19), se inicia una fase de asimilación de las decisiones alcanzadas, tanto para la comunidad de creyentes como para las estructuras organizativas. En el caso del Vaticano II, este proceso dio paso a un período de incertidumbres, de redistribución del poder interno, del surgimiento de nuevos organismos y experiencias eclesiales, así como de conflictos y desilusión por la interpretación de las reformas (Beozzo, 2005, pp. 52-53).

Para el catolicismo argentino, esta recepción se produjo en el contexto autoritario de la "Revolución Argentina", que tuvo entre sus filas a importantes dirigentes católicos en dependencias estatales durante la presidencia

19. Equipo Nacional, "Encuentro Nacional", *SH*, n. 93, enero-febrero, 1967, p. 11.

de Juan Carlos Onganía (1966-1970). Los vínculos entre católicos y el gobierno de Onganía atravesaron diferentes instancias que fueron desde un consenso bastante amplio, en un comienzo, a la hostilidad del final del régimen, tal como afirma José Zanca (2014). En este marco, surgieron nuevas formas de protagonismo católico que tensionaron las formas de entender la misión de la Iglesia y evidenciaron un "cuestionamiento a la autoridad" (Pattin, 2018) que no era solamente religioso. La presencia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo como los conflictos intraeclesiásticos entre el clero y los obispos fueron los que asumieron un mayor protagonismo en la escena pública (Casapiccola, 2016; Touris, 2021). Las entidades laicales también sufrieron desgarramientos internos.

El MRAC no fue una excepción. Desde su creación se caracterizó por pregonar la armonía y el trabajo asociado de los sectores "campesinos", "maestros rurales" y "empresarios rurales" a favor de la evangelización y el mejoramiento de las condiciones de vida en las áreas rurales. En efecto, durante los primeros años no existió un cuestionamiento abierto de las causas de la pobreza ni tampoco una crítica al orden establecido. Ello fue mutando en paralelo a las discusiones en torno al Vaticano II y al compás de la acumulación de experiencias de los militantes. En este contexto, nacieron tensiones que fueron aumentando hasta alcanzar un abierto enfrentamiento, por un lado, entre los distintos sectores del Movimiento Rural y, por otro lado, entre algunos sectores de la entidad laical y la jerarquía eclesiástica. A continuación, presentamos esta doble conflictividad.

Cambios en la dirección del MRAC

En el Encuentro Nacional de Cosquín (1965) se comenzó a proponer y a debatir la necesidad de que los integrantes del sector campesino y maestros, formasen parte de los órganos de decisión. Un año después, en el Encuentro Nacional de Villa María (1966) se volvió a insistir en la necesidad de esta idea. Finalmente, en el Encuentro Nacional de Salta (1967), se materializaron estas aspiraciones. Esto se logró por la designación de un nuevo Equipo Nacional compuesto, en su gran mayoría, por personas pertenecientes a ambos sectores.

De este modo, se comenzó a delinear el recambio dentro del MRAC. Especialmente, quien fue el Jefe del Equipo Nacional desde sus inicios, Jorge

Vicién de la rama de hombres de la Acción Católica y miembro de los empresarios rurales del MRAC, fue desplazado por un integrante del "sector campesino" que había recorrido toda la estructura desde la base. Años después, durante la última dictadura militar, Vicién recordaba lo sucedido en un aniversario de la ACA:

> Después de las Asambleas Federales de 1967 dejó de actuar el jefe del equipo central y la designación del nuevo titular recayó en un 'permanente' no oficializado en la Acción Católica. El Movimiento en pocos años se desvirtuó; es separado de la Acción Católica en algunas diócesis y luego, definitivamente, en el plano nacional (Vicién, 1981, p. 174).

La posibilidad de un recambio en la dirigencia por un "no oficializado", a la que aludía Vicién, no estaba contemplada en el reglamento, que permitía formar parte del MRAC sin afiliarse a la ACA, pero reservaba los puestos de conducción para sus integrantes. En tanto el MRAC fue expandiéndose y aumentando los dirigentes con dedicación plena, producto del financiamiento proveniente de diversos proyectos internacionales, se fue conformando un laicado rural mejor formado, con mayor experiencia nacional como internacional. En este marco, los jóvenes, varones y mujeres, reclamaron mayores espacios de participación al interior de la institución.

Salida del sector empresarios

A la renovación dentro de la estructura de conducción del MRAC se le adicionó ese mismo año 1967, el conflicto entre el MRAC y la asociación civil PUCAM. En los primeros años de actividad, el sector empresario, sobre todo a través del PUCAM, había logrado mantener cierto control de los cursos de formación, especialmente en los Institutos de Capacitación. Por su condición de proveedor y administrador de recursos económicos, internos y externos, se le atribuyó una posición de privilegio en la entidad.

En 1967, un curso para mujeres en el Instituto "San Pablo", fue el detonante de conflictos cada vez más agudos. Se trataba, en última instancia, de determinar sobre quién recaía la responsabilidad final de la conducción de los cursos: o de PUCAM/Empresarios Rurales o del Equipo Nacional del MRAC/Grupos Rurales y Maestros, algo que no estaba claro a nivel reglamentario, pero que no había sido problematizado hasta el recambio en el órgano de gobierno del Movimiento que señalamos previamente. Unos y otros se sentían responsables y tomaron decisiones que la contraparte podía

–y así lo hicieron– considerar de jurisdicción particular (Moyano Walker, 1991; Murtagh, 2013).

En octubre de 1968, la situación originada en el conflicto con PUCAM tuvo una solución definitiva, con intervención de la Acción Católica Argentina en la figura de su presidente, cuando el Movimiento Rural asumió la dirección del PUCAM. Como presidente de la asociación civil se designó al nuevo Jefe del Equipo Nacional, Ricardo Nadalich.

El conflicto y la ruptura entre el MRAC y el PUCAM dejaron secuelas duraderas. El enfrentamiento resultó en la salida de numerosos empresarios rurales y socios que habían contribuido de diversas formas al funcionamiento del MRAC. Esto implicó, de manera informal, la desaparición del sector de empresarios.

Nueva misión y problemas jurídicos

En diciembre de 1967, se suprimió el reglamento del MRAC, vigente desde el año 1963, lo que generó una situación jurídica incierta y anticipó las tensiones con la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) entre 1968 y 1972.

En el Encuentro Nacional de Mendoza (febrero de 1968), el MRAC comenzó a delinear un nuevo reglamento. Se definía como una entidad especializada, adoptando el método Ver-Juzgar-Obrar e introducía cambios en la organización. Los Encuentros Nacionales se transformaban en Asambleas Nacionales, es decir en instancia de deliberación. En ellas se elegían sus autoridades, como los Equipos Nacionales de cada sector y los asesores participaban en la deliberación, pero sin voto.

Luego de la II CELAM, realizada entre agosto y septiembre de 1968 en Medellín, Colombia, los planteos dentro del MRAC se intensificaron. Un sector del MRAC consideraba que estaban "evolucionado" de acuerdo con el magisterio de la Iglesia, y tras Medellín "sentimos la necesidad de seguir profundizando nuestro compromiso".[20]

Así, el MRAC en el Encuentro Nacional de Trenque Lauquen (1969) plasmó diversas miradas acerca de lo que consideraban que era su misión en el mundo actual, destacando la influencia de la II CELAM y la idea de liberación. Una de estas interpretaciones, formulada por el nuevo Jefe del

20. Informe sobre la situación del MRAC (c.1972), p. 11. Archivo AMLA-UNGS.

Equipo Nacional, enfatizaba la necesidad de los cambios de estructura y de la sociedad.[21] Otra, sostenida por el Asesor Nacional, afirmaba que el movimiento había realizado, a su manera, lo que en Medellín habían hecho los obispos. Para el presbítero, Medellín representaba los "vientos de liberación" que atravesaban América Latina, y aunque consideraba necesario un cambio en las estructuras, entendía que la transformación no se reducía a eso.[22]

Las distintas apropiaciones y sentidos de la idea de liberación continuaron siendo motivo de debate y se enriquecieron con aportes de teólogos en los espacios de formación del movimiento. Por ejemplo, el *Boletín del Dirigente Rural* reprodujo un artículo de Lucio Gera –por entonces perito de la COEPAL– en el que definía esta transformación desde una perspectiva bíblica como una forma "totalizante" que abarcaba dimensiones políticas, económicas, sociales, culturales, entre otras.[23] Esta mirada era complementaria con los planteos de Paulo Freire, cuyas ideas también fueron incorporadas.[24] Así también, los maestros del movimiento adoptaron esta perspectiva emancipadora en su ámbito como la "educación liberadora".[25]

En este marco, el MRAC sostuvo que su misión, si bien no era "realizar ni dirigir el orden temporal en concreto", le correspondía "formar la conciencia del militante para que asuma su compromiso responsablemente y en libertad". Y en circunstancias especiales, no descartaba encarar obras en el orden temporal.[26]

Las acusaciones de "excesivo temporalismo" fueron una de las marcas de los conflictos entre los seglares y la jerarquía eclesiástica en el posconcilio, y esto no era una situación privativa de la Argentina. Acerca de este punto se pronunció la Conferencia Episcopal Argentina a comienzos de 1970 en su documento sobre el laicado y la Acción Católica (CEA, 1982, pp. 105-

21. Nadalich, Ricardo. "Asamblea Nacional", *SH*, n. 113, marzo-abril 1969, p. 3.

22. Sáenz, Guillermo. "La Asamblea y Medellín", *SH,* n. 113, marzo-abril 1969, p. 3.

23. Gera, Lucio. "Rol del cristiano en el proceso Latinoamericano de la Liberación", *Boletín del Dirigente Rural*, diciembre, 1970, p. 3. Extracto de "Los marginados en la Argentina" en el Encuentro de Santa Fe de abril de 1969.

24. Gera, Lucio. "Rol del cristiano en el proceso Latinoamericano de la Liberación", *Boletín del Dirigente Rural*, diciembre, 1970, p. 3.

25. Alderete, Narda. "Educación liberadora", *Boletín del Maestro Rural*, N. 72, noviembre-diciembre 1970; Herrera, Alejando. "Educación liberadora", *Boletín del Dirigente Rural*, S/N, octubre 1970; Guiñazú, José Ruiz. "Educadores y Educando", *Boletín del Dirigente Rural,* abril 1970, pp. 15-18.

26. Documento. "Misión del Movimiento Rural de ACA". c. 1970. Archivo AMLA-UNGS.

114). Allí reconocía que el Vaticano II había promovido una "adultez" del laico y que tenían funciones que solamente ellos podían realizar. No obstante, la carta distinguía entre dos formas de compromiso en el mundo: una concepción amplia y otra más específica. La primera consistía en iluminar las realidades terrenales con el mensaje evangélico procurando impregnarlas de su espíritu. La segunda, en cambio, implicaba intervenir directamente en el orden temporal, asumiendo la búsqueda de soluciones concretas a los problemas sociales y políticos. A la Acción Católica le correspondía actuar en el sentido amplio en estrecha comunión con la jerarquía. Su labor era de "promoción humana", formar a quienes luego integrarían las asociaciones de inspiración cristiana. A los laicos, en su carácter individual, les correspondía actuar en el sentido restringido.

La CEA alentó a los movimientos laicales en la carta pastoral a que, por medio de la Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos, "estudien" y "propongan" los cambios organizativos y de sus estatutos para adecuarse a las exigencias del presente (CEA, 1982 [1970], p. 113). El MRAC hizo lo propio, y a finales de ese año, recibió la notificación de las resoluciones de la XXII Asamblea Plenaria Ordinaria (1970). En ella se aprobó que el MRAC continuase perteneciendo a la Acción Católica, bajo mandato *ad experimentum*, por un plazo de un año, hasta la resolución definitiva. Además, exigía como condiciones: la "aceptación plena de la doctrina del Episcopado" contenida en el documento sobre el laico y la Acción Católica, anteriormente destacado. También, la "plena vinculación con la jerarquía", como la designación de un Asesor Nacional para la "recta orientación del Movimiento" y que por medio de éste se oriente la formación en el Instituto "San Pablo" del MRAC.

"Sin haber sido escuchados, hemos sido juzgados y, en cierta manera, condenados"

El MRAC, en esta condición *ad experimentum*, permaneció activo por más de un año y medio. Durante este tiempo, no pasó desapercibido; al contrario, ganó gran visibilidad participando en procesos organizativos rurales inéditos y siendo objeto de represión.

En este marco, el 14 de noviembre de 1970, se realizó el "Primer Cabildo Abierto del Agro" en Presidente Roque Sáenz Peña, provincia de Chaco. La organización y convocatoria al evento estuvo a cargo del MRAC y la

juventud cooperativista de la provincia, y en ella se decidió la creación de las Ligas Agrarias Chaqueñas. Este fenómeno, inscripto en el ciclo de protesta social abierto por el "Cordobazo", pronto se replicó en otras provincias de la región, en el marco de una profunda crisis de los productos agroindustriales que afectaba a las economías regionales (Slutzky, 1975; Barsky y Gelman, 2009). Así, se conformaron la Unión de Ligas Agrarias del norte de Santa Fe (1971), el Movimiento Agrario Misionero (1971), la Unión de Ligas Campesinas Formoseñas (1971) y las Ligas Agrarias Correntinas (1972).

Al compás de la conformación de las diversas ligas, en octubre de 1971, se celebró en la ciudad de Resistencia, Chaco, un "Encuentro Regional de Asesores del Movimiento Rural del Nordeste". En esta reunión participaron representantes de todas las diócesis del nordeste y los obispos de la sede del evento, José Marozzi, y de Sáenz Peña, Ítalo Di Stéfano. Como conclusión del encuentro, se presentó una declaración titulada "A nuestros hermanos los hombres de campo". En ella, los asesores expresaban su respaldo a las nacientes Ligas Agrarias, en los siguientes términos "Conscientes de nuestra misión liberadora, apoyamos y alentamos a todos los movimientos de campesinos de la región".[27]

En este escenario, surgieron las primeras persecuciones. Esta situación era ampliamente conocida y fue denunciada por los asesores del MRAC durante el encuentro mencionado anteriormente. El paroxismo del accionar represivo para el MRAC fue el episodio de Norma Morello, maestra rural integrante de la entidad. El 30 de noviembre de 1971, Morello fue secuestrada por el Ejército.[28] Permaneció en cautiverio en Goya durante unos pocos días antes de ser trasladada a Rosario. Durante aproximadamente un mes, su paradero fue desconocido. La situación de la maestra se legalizó el 31 de diciembre, cuando fue trasladada a una comisaría en Rosario. El 5 de mayo de 1972, gracias a la presión y las denuncias de diferentes actores sociales, la maestra rural fue finalmente liberada.

27. Documento. Encuentro Regional de Asesores del Movimiento Rural del Nordeste. Resistencia, Chaco, 26 al 28 de oct. 1971, p. 21. Archivo AMLA-UNGS.

28. Norma Morello (Corrientes, 1940) fue militante del MRAC en la diócesis de Goya. En 1969, el Secretariado Latinoamericano del MIJARC la envió a América Central, especialmente a El Salvador y Guatemala, con el fin de colaborar en la formación de organizaciones de la Acción Católica rural. A fines de 1970, regresó al país e integró el equipo responsable de brindar los cursos de formación del Movimiento. En agosto de 1971, volvió a la zona rural de Goya para retomar su labor como maestra. Fue durante este tiempo que sufrió el secuestro mencionado.

La situación padecida por Morello recibió una amplia difusión en la prensa nacional e internacional.[29] También fue denunciado por el MRAC, las Ligas Agrarias de las diversas provincias y varios obispos.[30] Para Mazzei (2012, p. 280) este caso es significativo porque marcó la ampliación del espectro de enemigos que ya no eran solamente las organizaciones armadas sino todo aquel que manifestara algún tipo de conciencia social.

En este contexto, el 16 de mayo de 1972, durante la XXV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina se decidió desarticular el MRAC a nivel nacional, dejando a criterio de cada obispo el reconocimiento del movimiento en el ámbito diocesano. Una situación análoga había sucedido con la JOC (Soneira, 2008, p. 321).

Ante esta resolución del Episcopado, los militantes del disuelto Movimiento Rural expresaron: "nos parece ver reflejado en este conflicto problemas como el de una excesiva verticalidad en el ejercicio de la autoridad y la falta de confianza en los laicos".[31] Quedaba en evidencia el "cuestionamiento de la autoridad" del período posconciliar (Pattin, 2018), en el que los laicos en la búsqueda de mayor autonomía al interior de la institución, sin impugnar la estructura eclesiástica, discutían el ejercicio que hacía de la misma el episcopado. Los laicos entendían que el Vaticano II, los documentos de Medellín y los aprobados en San Miguel (1969), les habían exigido mayor compromiso con la sociedad y que luego de hacerlo, la jerarquía parecía "haber retrocedido frente a la realidad". Para los laicos, los obispos con esta forma de proceder, luego de la desvinculación, se transformaban en un "antisigno". Concluían, denunciando que "sin haber sido escuchados, hemos sido juzgados y en cierta manera condenados".[32]

29. La situación de Morello fue portada en la revista *Primera Plana,* n. 483, 2 de mayo de 1972. El caso también fue cubierto por el diario *The New York Times,* 25 de mayo de 1972.

30. El obispo de Goya, Alberto Devoto, organizó una conferencia de prensa en Buenos Aires exigiendo su liberación y dedicó su carta pastoral de Semana Santa a este asunto. El obispo de San Salvador, El Salvador, Arturo Rivera y Damas, también se expresó en contra de la situación sufrida por Morello. *Primera Plana*, n. 483, 2 de mayo de 1972.

31. Informe sobre la situación del MRAC, c.1972, p. 17. Archivo AMLA-UNGS.

32. Ibidem, p. 21.

DESVINCULACIÓN: CONTINUIDADES Y RUPTURAS

La decisión del Episcopado colocó a los obispos ante la disyuntiva acerca de cómo continuar, o no, con el Movimiento en cada diócesis. A continuación, analizaremos tres jurisdicciones eclesiásticas como referencia, que compartían estar presididas por prelados designados como obispos entre 1957 y 1961. Dos de ellas, además, eran de reciente creación y se ubicaban en el nordeste del país.

El primer caso concierne a la diócesis de Reconquista, donde su obispo, Juan José Iriarte, decidió continuar con la experiencia de la entidad laica. Esta diócesis fue pionera en la creación del MRAC, a fines de la década de 1950, y se convirtió en un referente para toda la región del nordeste. Cuando el Movimiento fue suprimido a nivel nacional, en Reconquista continuó sus actividades. En el año 1974, el prelado sostuvo en la revista *Criterio* que, tras atravesar una crisis significativa, el Movimiento "parece estar en pleno renacimiento" y, seguidamente agregó que, "la organización es muy fluida, sin ninguna reglamentación escrita".[33] Esto último era uno de los puntos no resueltos en la etapa final del MRAC a nivel nacional.

En otro pasaje de la nota, el obispo aclaró que la "*finalidad* del Movimiento [es] *la misma finalidad que la Iglesia*, en zona rural"[34]. Posteriormente enumeró los objetivos del Movimiento "Educar en la fe. Desarrollar a la persona. Lograr la liberación integral. Iluminar la realidad campesina".[35] De este modo, identificó los objetivos del Movimiento Rural con la pastoral de la diócesis, diferenciándolo de la experiencia de la Unión de Ligas Agrarias de Santa Fe, a las cuales no apoyó formalmente.

El segundo caso refiere a la diócesis de Formosa, donde su obispo, Pacífico Scozzina, decidió dar por finalizada la experiencia de la rama rural de la Acción Católica. En este contexto, el obispado emitió un documento, el 16 de octubre de 1972, en el que aclaró que "las Ligas, no son organismo pastoral del Obispado [...] como lo era el Movimiento Rural de Acción Católica".[36] Al mismo tiempo, reconocía, aplaudía y bendecía la creación de la nueva organización. Por lo tanto, el obispo exhortó a los integrantes de

33. *Revista Criterio*, n. 1705-06, 24 de diciembre de 1974, p. 747.

34. Idem, resaltado en el original.

35. Idem.

36. Documento. Obispado de Formosa. Algunas aclaraciones sobre las Ligas Campesinas, 16 de octubre de 1972, p. 1. Archivo Personal de Eduardo Lenscak.

la ULICAF "que terminen las ambigüedades, tanto en las denominaciones que usa como en las acciones que emprende".[37] Y concluía el documento afirmando: "que no se usen más indistintamente las dos denominaciones: UNIÓN DE LAS LIGAS CAMPESINAS FORMOSEÑAS -ULICAF- y/o MOVIMIENTO RURAL".[38]

Al año siguiente, en 1973, el obispado de Formosa volvió a abordar la situación, dejando en claro que en la "Diócesis de Formosa no existía más el Movimiento Rural Católico".[39] Postulaba que la Iglesia no se involucraba en actividades gremiales y políticas, y que "la lucha del gremio campesino sobre las tierras y demás beneficios que corresponden al agricultor es justa", aunque añadía que "los modos, medios, etc., con que se lleva esta lucha son exclusivamente de la entidad, y en ellos puede haber errores, equivocaciones y hasta injusticias".[40] Finalmente, se explicaba que la presencia de sacerdotes en las bases de las Ligas es la misma que se busca en todas las entidades y asociaciones formadas por cristianos, siendo "la presencia que señala el Concilio, la de iluminar con la luz del Evangelio la actividad de los hombres".[41]

Por último, el tercer caso corresponde a la diócesis de La Rioja. El MRAC inició allí sus actividades en 1969, un año después de que el obispo Enrique Angelelli asumiera la dirección de la sede eclesiástica. A diferencia de las diócesis del nordeste argentino, al momento de la desarticulación nacional del MRAC, su inserción en la provincia era reciente y su desarrollo se encontraba en una etapa inicial. Frente a esta situación, Angelelli resolvió, en el mes de julio de 1972, constituir dentro de la pastoral rural, el "Movimiento Rural de La Rioja", con dos ramas: Campesinos y Maestros. La finalidad de la entidad, según el documento del obispado, era acompañar a los agricultores riojanos en su proceso de "liberación, entendida ésta a la luz del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia". Otro aspecto importante consistía en que el Movimiento Rural Diocesano tenía la facultad de elegir a sus propios dirigentes y asesores, sacerdotes o religiosas, para luego presentarlos al obispo para su nombramiento.[42] De este modo, se daba cumplimiento a una de

37. Ibidem, p. 2.

38. Idem, resaltado en el original.

39. Documento. Obispado de Formosa. La ULICAF y la Iglesia, 1973, p. 1. Archivo Personal de Eduardo Lenscak.

40. Ibidem, p. 2.

41. Idem.

42. Obispado de La Rioja. 10 de julio de 1972. Citado en Sifre (2019, pp. 134-135).

las solicitudes que el MRAC había planteado al episcopado en el contexto de la crisis por la situación jurídica. Esta asociación laical riojana, además, continuó y retuvo para sí, los contactos internacionales tejidos en la década previa por el MRAC.

A partir de los casos presentados, queremos señalar que, la continuidad o no del Movimiento Rural a nivel diocesano no estuvo condicionada por la identificación de sus obispos con el Vaticano II, puesto que los tres fueron activos promotores de su implementación. Esto destaca la pluralidad del clero al interior del catolicismo, aún dentro del campo de los renovadores, al momento de gestionar los conflictos. Los tres, a pesar de optar por diferentes estrategias, la eliminación o distintas formas de reconfiguración, continuaron afirmando su rol de autoridad ante los laicos. Aunque, diferenciándose de formas más rígidas de ejercer esta facultad.

Para los laicos, la disolución del MRAC no implicó su salida de la institución eclesiástica ni la renuncia a su identidad católica, como lo ha demostrado para otros casos Dominella (2020). Estos ex militantes encontraron nuevos espacios de participación dentro de la Iglesia o crearon otros en sus comunidades o los lugares que migraron. Por ello, no es sorprendente hallar referencias al MRAC al analizar las diversas iniciativas católicas o de inspiración cristiana, como Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ), Instituto de Cultura Popular (INCUPO), Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) (Leone Jouanny, 2022), o las tomas de tierra en diócesis del conurbano bonaerense (Vommaro, 2011).

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este capítulo hemos querido mostrar que al desanclar el estudio del MRAC de las organizaciones agrarias, y preguntarnos por la recepción del Concilio Vaticano II, se pueden hacer algunos aportes al estudio de los movimientos laicales en nuestro país, que aún tienen pendiente una historia de la Acción Católica en el largo plazo. Por un lado, por medio del MRAC nos acercamos a una porción del laicado rural que, aun viviendo alejado de las grandes ciudades, participó de las dinámicas transnacionales del catolicismo. Estudios posteriores deberán examinar, utilizando un cambio de escala, de qué modo y con qué particularidades cada diócesis recepcionó estos mensajes en conjugación con actores religiosos y laicos.

Por otro lado, se puede problematizar ciertas periodizaciones internas de la entidad que le han dado primacía al imaginario liberacionista como responsable de los conflictos internos del MRAC. Como se ha mostrado a lo largo de este capítulo, en la etapa de conformación del MRAC, período en el que fue adquiriendo sus características distintivas y su metodología de trabajo, los debates del Concilio Vaticano II fueron de suma importancia. A través de las publicaciones y espacios colectivos como los cursos, encuentros nacionales y otros eventos, el MRAC fue incorporando las novedades conciliares. El Vaticano II legitimó y potenció las acciones de los laicos, como la metodología de análisis y acción del "Ver, Juzgar y Actuar".

Durante la segunda mitad de la década de 1960, los postulados del Concilio y las interpretaciones que los militantes del MRAC hicieron de ellos, entraron en conflicto entre los distintos sectores de la entidad, y entre la nueva dirigencia y el episcopado. Los jóvenes, "campesinos" y "maestros", habían logrado habilidades y destrezas en la institución que les permitió disputar el poder a los adultos, que también eran quienes administraban los recursos, al interior de la asociación. En un contexto de "cuestionamiento a la autoridad", que no era solo la del ámbito religioso, una generación más joven del sector campesino y de maestros rurales desplazaron a los empresarios del Equipo Nacional. Los empresarios desde sus inicios habían tenido un lugar de preeminencia en la entidad, no por su cantidad numérica, sino por las funciones que les reservaba el Reglamento y por los lugares que ocuparon como aportantes y administradores de los recursos económicos. Con su desplazamiento, también lo hacía una forma de entender la misión de la entidad laical que tensionó las relaciones del MRAC con el episcopado argentino. Esto ocurrió antes de la II CELAM, por lo que no debe entenderse como una consecuencia de dicho evento. Sin embargo, Medellín amplificó las prácticas y discursos que algunos sectores del Movimiento Rural ya venían promoviendo.

En el nordeste, el "episodio Morello" adicionó un foco más de tensión a esta escena. El MRAC que tenía pendiente la aprobación de su situación jurídica desde 1967, fue desarticulado a nivel nacional por el episcopado. Así, la decisión fue poner fin a una de las experiencias más importantes –si no la más importante– de intervención eclesial a nivel nacional en el medio rural.

La desarticulación nacional, no obstante, no fue la salida de la institución. En primera instancia, porque los ex militantes del MRAC siguieron soste-

niendo su identidad católica, y, en algunos casos, se desplazaron para trabajar en otras instituciones de inspiración cristiana. En segundo término, porque en algunas diócesis siguió funcionando o se constituyó un Movimiento Rural diocesano bajo el amparo del obispo y continuaron con alguna de las prácticas anteriores. Los casos presentados, de la diócesis de Reconquista, Formosa y La Rioja, permitieron observar que la continuidad no estuvo condicionada por la identificación de sus obispos con el Vaticano II, sino que aún dentro del campo de los renovadores se produjo una pluralidad de formas de gestionar los conflictos.

Las interpretaciones y apropiaciones del Concilio Vaticano II han sido múltiples y, en algunos casos, contradictorias. Hoy, a seis décadas de su clausura, buscamos aportar a este debate, conscientes de que aún persiste el desafío de seguir explorando sus repercusiones en el laicado rural.

LA CONFLICTIVIDAD SACERDOTAL EN LA RECEPCIÓN DEL VATICANO II EN ARGENTINA

EL CASO DE LAS REUNIONES DEL CLERO EN LA ARQUIDIÓCESIS DE BUENOS AIRES EN 1971

Fabricio Forcat
Oscar Campana

INTRODUCCIÓN: LA TEOLOGÍA Y LA HISTORIA

La presente contribución quiere situarse en el marco propio de una teología con mentalidad histórica. El proceso de renovación metodológica propuesto por el último Concilio suscitó en la teología una atención especial a las ciencias empíricas y a los procedimientos hermenéuticos que hoy resultan imprescindibles en la adecuada construcción del conocimiento histórico. Los acontecimientos que aquí nos ocupan forman parte de una trama compleja y apasionante, que tuvo a los sacerdotes católicos inmersos en las calles de la actuación política en diversas veredas ideológicas. Varios de ellos han dejado sus testimonios, abierto sus archivos personales y compartido sus memorias. Otros colegas –tanto historiadores como teólogos– han hecho entrevistas y realizado sus propios aportes a la comprensión del fenómeno. Recientemente, también la Facultad de Teología de la U.C.A. –a pedido del episcopado– llevó adelante una investigación histórico-teológica que atiende de manera particular al período conciliar y sus conflictos. En los puntos siguientes ofrecemos algunas reflexiones que esperamos ayuden a enriquecer la discusión historiográfica sobre la conflictividad sacerdotal en el período, atendiendo especialmente al caso de la Arquidiócesis de Buenos Aires.

En tanto los protagonistas de esta historia fueron personas creyentes y ministros religiosos, que en razón de su fe intervinieron en la cosa pública y

ofrecieron sus argumentos teológicos al debate de ideas de la época, también la teología los requiere como objeto propio de su análisis y metodología. En esta línea, la ciencia teológica se ha visto muy enriquecida por la conciencia histórica para una atención a lo concreto de sus proposiciones, al carácter contextual de sus verdades y a la imprescindible atención que debe prestar a los diversos tipos de *sentido común* de los grupos humanos, sobre todo cuando entran en dialécticas y conflictos. Una auténtica erudición histórica sólo puede ser el resultado del conocimiento "con que el sentido común capta el pensamiento, el discurso y la acción de otros sentidos comunes" (Lonergan, 2006, p. 226).

Al igual que la historia, la teología se propone interpretar actos y sucesos que están dotados de sentido y de valor en un tiempo y un espacio concretos. Al historiador le corresponde entender las cosas que sucedieron algo más de lo que pudieron saber los que en ese momento interactuaban y discutían, porque en la mayoría de los casos los contemporáneos no saben lo que se está gestando cuando aún los hechos, sus causas y sus efectos no resultaban manifiestos. De allí que, tanto en la historia como en la teología, el estudio de la "época" es fundamental. Por eso, nuestra atención primera se centra en ese campo de interacción que es explorado sólo parcialmente por cada biografía y que se expresa en un *proceso social y cultural* que afecta de manera particular al sentido común de la vida sacerdotal.

En contraste con otros conflictos sacerdotales, el caso que analizamos adquiere particular relevancia en el contexto de la época y en los años siguientes. En medio de un clima de alta conflictividad, un sector del clero porteño incentiva la condena del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), en el marco de un *in crescendo* de acciones y declaraciones públicas durante el caliente año 1970. Frente a eso, en agosto del mismo año y con la finalidad de "lograr un clima de serena meditación y diálogo fraterno", el arzobispo coadjutor Juan Carlos Aramburu convocó por carta a los sacerdotes de la Capital a unas reuniones coordinadas por el Consejo Pastoral para el año siguiente con el fin de tratar "temas propuestos por los distintos grupos de trabajo y previa una adecuada reflexión teológica" que permita obtener "criterios básicos comunes".[1] Atendemos aquí a los hechos significativos y las características de los distintos actores de la *disputatio* promovida por el arzobispado.

1. Agencia Informativa Católica Argentina (en adelante, AICA). 2 de septiembre de 1970.

Finalmente, nos abocamos a presentar los ejes principales desarrollados en los seis encuentros del presbiterio porteño en 1971 dando cuenta de los documentos primarios del debate establecido y sus protagonistas más importantes. Una síntesis de la interacción entre las principales posturas teológicas puede contribuir a comprender el itinerario metodológico que derivó, lejos de una condena al MSTM, en una serie de proposiciones comunes sobre "la misión de la Iglesia".

EL CLIMA DE ÉPOCA PROPICIO A LA INTERACCIÓN ENTRE SACERDOCIO Y POLÍTICA

El acontecimiento del Concilio Vaticano II (1962-1965), tiene profundas consecuencias en lo que hace al ejercicio del sacerdocio en Argentina. La vida y misión de los presbíteros, marcada por la renovación teológica de su figura en la vida de la Iglesia, se conmociona en torno a las inquietudes inmediatas del posconcilio y a las tensiones epocales. El lustro 1966-1971 es escenario de una inmensa efervescencia entre los sacerdotes que en América Latina no podían sustraerse a la conflictividad social y política, tanto a nivel regional como universal, en plena Guerra Fría entre las potencias de Oriente y Occidente. De allí que las tensiones y dialécticas que tienen al clero como protagonista no puedan separarse del contexto eclesial que hizo aflorar la situación política de las Iglesias en América Latina, Asia y África. Entre los sacerdotes las palabras no quedan sólo en la letra de los documentos, sino que toman vida y contribuyen a tensionarla. Como señala Palacios Videla, "dependencia, liberación, marxismo, capitalismo liberal, guerrilla, violencia revolucionaria, pobreza, injusticia, marginación, además de objetos de desarrollos teóricos e ideológicos, son fenómenos y hechos reales, concretos, operantes, histórico-políticos. Son signos de los tiempos latinoamericanos, en vísperas de Medellín, en 1968". [2]

Tras el primer impacto conciliar, los planteos de cambio, *aggiornamento* o modernización, son rápidamente suplantados en una parte significativa del clero por la acuciante necesidad de participar en el proceso de liberación del continente. Si en los años del inmediato posconcilio se vivió en un clima de creciente apertura a los planteos europeos, esta situación se va modificando hacia la segunda mitad de la década del sesenta. El acelerador fue esta vez

2. Palacios Videla, I., El aporte original de América Latina al posconcilio. *Criterio, 1957/8*, 1988, p. 721.

la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín en 1968. Como nota Liberti, se trata de "toda una Iglesia continental que iniciaría la reflexión y la praxis para efectuar la inculturación de la fe en el proceso liberador que reclamaba Latinoamérica" (Liberti, 2004, p. 155). Bajo el tema "La Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II", los obispos del continente se aprestaban a una evaluación de la marcha de la Iglesia, mirándose en el espejo del Concilio recién concluido.

Un sector significativo del clero argentino –entre los que se encuentran numerosos sacerdotes del clero porteño que aquí estudiamos– pugnó para que en la recepción de *Gaudium et spes* (GS) *Populorum progressio* (PP) y los documentos de Medellín (DM), el compromiso cristiano en la acción social no se quedara en un desarrollo en sentido estrictamente técnico y dirigido de arriba hacia abajo.[3] Por el contrario, procuraron la participación en movimientos populares, y prefirieron hablar de liberación, en su doble dimensión: social y religiosa. Impulsados por una teología renovada del presbiterado, y especialmente por la recepción de la profusa enseñanza pontificia y episcopal posconciliar, tanto universal como local, el clero acrecienta su conciencia del *mundo* y sus dialécticas. Y este *mundo* adquiere rostros, nombres y *consistencia histórica* en un pueblo concreto para el que la Iglesia, y los sacerdotes, por consiguiente, se alzaban como una esperanza. La mirada hacia Europa, convertida luego en una revisión de las estructuras eclesiales internas a la luz del Vaticano II, se torna mirada hacia el pueblo de América Latina *"*que vive un momento decisivo de su proceso histórico*"*.[4] Medellín denunció las estructuras de pecado institucionalizado en situaciones de injusticia, miseria y opresión, y promovió la construcción de la paz como obra de la justicia (Cf. Galli, 2023, p. 116). Esta profunda toma de conciencia de la realidad latinoamericana lleva a que muchos sacerdotes se identifiquen con la historia y el futuro de sus pueblos. Un pequeño fragmento de Medellín puede ayudarnos a refrescar el clima de época en el que se inserta la experiencia histórica particular que aquí contextualizamos: "Como hombres latinoamericanos, compartimos la historia de nuestro pueblo. El pasado nos configura

3. En el plano de la recepción conciliar, resulta muy relevante la temática de *Gaudium et spes*, su espíritu general y, en particular, el capítulo III de la primera parte donde se formula la relación entre fe y compromiso histórico.

4. CELAM, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos Finales de Medellín, 1968. Disponible en: https://celam.org/wp-content/uploads/2021/05/2-conferencia-general-medellin.pdf

definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo" (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968, p. 31).

Desde mediados de la década del 60, incluso antes de la finalización del Concilio, se venían concretando varias iniciativas de grupos sacerdotales en diferentes diócesis orientadas a "reflexionar organizada y conjuntamente sobre las exigencias de su ministerio en este período de cambio" (Politi, 1992, p. 143). Los grupos de sacerdotes más dinámicos crecen y se organizan y van surgiendo equipos sacerdotales en Mendoza, Córdoba, Corrientes, Reconquista, Santa Fe, Tucumán, San Juan, Rosario, entre otros. Los llamados "inter-equipos" de Capital Federal y Provincia de Buenos Aires celebran reuniones anuales entre 1965 y 1967.

Con posterioridad al Manifiesto de los Obispos del Tercer mundo,[5] se organiza la adhesión de los presbíteros al mismo, naciendo de este modo el MSTM, que si bien, en su momento culmen, congrega a 524 presbíteros adheridos –el 9 % del clero total del país– su importancia es notable desde el punto de vista cualitativo y generacional. Una proyección sobre el clero que en la época ronda entre los 30 y 40 años permite duplicar el porcentaje del total (19,3 %) y más aún entre los sacerdotes del clero diocesano de la misma franja etaria (28,3 %) (Cf. Martín, 2010, p. 30). Desde diversos frentes el clero se torna inquieto y en búsqueda, desplegando un espíritu creativo, orientando líneas de renovación y de presencia en la problemática social. Esto lleva también a que cobren cuerpo actitudes mutuas de prevención, desconfianza, freno, o tolerancia, entre obispos y presbíteros. Las diversas posturas y reacciones que la recepción conciliar suscita al interior del clero resultan reveladoras del clima de época de nuestro caso particular.

> Otra parte del clero –tal vez mayoritaria– se inserta dentro de los cánones fijados por una institución que inicia el proceso de recepción conciliar en la actividad pastoral. Es frecuente también una actitud sacerdotal más pasiva y rutinaria, afectada principalmente por problemáticas personales o exclusivamente "clericales" que se traducen en críticas, juicios y denuncias dentro de los presbiterios donde las relaciones se tensionan y dramatizan (Forcat y Giudice, 2023, p. 442).

5. El 15 de agosto de 1967 a iniciativa de Hélder Câmara, obispo de Olinda y Recife, en el nordeste brasileño, 18 obispos de América, Asia y África firman el *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo* con el propósito de aplicar en sus regiones la Encíclica *Populorum progressio* del 23 de marzo de 1967. Texto completo del Manifiesto en Bresci (2018, p. 221 y ss).

La búsqueda crítica de identidad sacerdotal, constituye un registro relevante en toda América Latina para la verificación de los procesos de recepción o de resistencia a las orientaciones del Vaticano II, y a las reflexiones y praxis que ellas suscitaron al interior del colectivo sacerdotal. El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez así lo expresa en una conferencia de 1968:

> Una mejor percepción de la trágica realidad del continente, las netas tomas de posición que la polarización política acarrea, el clima de participación más activa en la vida de la Iglesia creado por el Concilio y el impulso dado por la Conferencia Episcopal de Medellín, han hecho que el sector sacerdotal (y religioso) sea hoy uno de los más dinámicos e inquietos de la Iglesia Latinoamericana (Gutiérrez, 1971, p. 132).[6]

En Argentina, esta línea será recibida y reinterpretada en el *Documento de San Miguel* (1969) especialmente en el capítulo sexto: Pastoral Popular. "La Iglesia en nuestra patria reconoce como hijos suyos, a la multitud de hombres y mujeres bautizados que forman la gran mayoría de la población argentina. Ella como Madre se siente obligada para con todos sus hijos, especialmente para con los más débiles, alejados, pobres y pecadores".[7] La recepción de estos documentos tendrá también, dentro de la misma Iglesia, intérpretes críticos y hasta sufrirá la oposición acérrima de sacerdotes y obispos. Como enseguida veremos, algunos sectores opusieron resistencia a la animación pastoral realizada por la COEPAL y su equipo de peritos que venían generando numerosas manifestaciones renovadoras.[8] A partir del acceso

6. Es interesante constatar, precisamente, que el origen de este trabajo "es una conferencia pronunciada en el Encuentro Nacional del Movimiento Sacerdotal ONIS, de julio 1968, en Chimbote (Perú), y publicada por el servicio de documentación del MIEC en Montevideo (1969)" (Gutiérrez, 1971, p. 11).

7. Cf. Declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (en adelante, DSM). Texto oficial del Secretariado General del Episcopado Argentino (Conferencia Episcopal Argentina (CEA), 1969). Capítulo VI. Pastoral Popular, 37-41.

8. La Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) fue constituida por la CEA para llevar adelante la renovación conciliar en la pastoral de la Iglesia argentina. Los obispos Marengo, Zazpe y Angelelli que la encabezan trabajan juntos desde agosto de 1966. A su vez, ellos convocaron como *peritos* a destacados sacerdotes y religiosos para impulsar la iniciativa de renovación conciliar. Como fruto de este trabajo conjunto de obispos y teólogos, la CEA publica el Plan Nacional de Pastoral, en octubre de 1967. Cf. Conferencia Episcopal Argentina (1966). La Iglesia en el período posconciliar. *Criterio*, *1501*, pp. 417-421. En los primeros años, el trabajo del equipo de peritos incluyó el comienzo de innumerables consultas al Pueblo de Dios en las distintas regiones del país y consumió largos fines de semana de intensísimas reuniones. Se fueron poniendo las bases organizativas para el funcionamiento de la COEPAL e introduciendo el tema de la religiosidad en los ambientes populares. También de este grupo

del arzobispo Tortolo a la presidencia de la CEA, con "la nueva conducción episcopal más conservadora, con rasgos integristas, se optó por la estabilidad frente a la inseguridad de los riesgos, se eligió quedar a resguardo en lo institucional" (Grande, 2023, p. 313). Ello significó un retroceso en la marcha de la renovación pastoral que tuvo consecuencias altamente conflictivas al interior de los presbiterios en los que cohabitan diferentes perfiles sacerdotales.

DIFERENTES MODELOS DE ACTUAR EL MINISTERIO SACERDOTAL Y PENSAR LA RELACIÓN IGLESIA MUNDO

El caso que nos interesa profundizar se inscribe en las coordenadas de una tensión identitaria difícil de simplificar. Tampoco resulta sencillo establecer distinciones netas al bocetar la efervescencia sacerdotal de estos años. En un mismo grupo de presbíteros, se encuentran elementos que pueden encuadrarse dentro de diferentes órbitas ideológicas. Siguiendo de cerca la propuesta hermenéutica de *La verdad los hará libres,* nuestra interpretación es renuente a todo tipo de modelización excluyente y "nos obliga a destacar la frecuente ambivalencia que se oculta en los diversos síntomas y manifestaciones" (Forcat y Giudice, 2023, p. 442). Dos contemporáneos de la época, Gera y Rodríguez Melgarejo, distinguen tres grupos o líneas eclesiales. En primer lugar, una posición tradicionalista, conservadora, que incluso llega al integrismo en sus formulaciones extremas, con un ideal de cristiandad y un esquema eclesiológico de *societas perfecta*. Esta posición que tensiona la separación Iglesia-mundo encabezará la disputa pública contra el MSTM y será representada en las reuniones de 1971 por el sacerdote Julio Meinvielle, de alto influjo en el clero porteño.[9]

Una segunda línea sacerdotal asume posiciones características de un catolicismo progresista liberal, buscando la modernización de la Iglesia e ins-

surgirían los dos peritos argentinos que estuvieron presentes en la Conferencia de Medellín: Lucio Gera y Alberto Sily (como así también, años después, en Puebla: el mismo Gera y Mateo Perdía). Aunque la COEPAL finalizó su servicio en 1973, varios integrantes continuaron reuniéndose como un grupo de reflexión teológica. Como indica el historiador Saranyana, es fuerte la interrelación que se dio en Latinoamérica entre reflexión teológica y ministerio episcopal llevado adelante por los teólogos peritos de las Conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), tanto en la recepción del Concilio Vaticano II y de *Populorum progressio* (1967) como de *Evangelii nuntiandi* (1975). Cf. con Saranyana (2002, p. 280).

9. En palabras de Miguel Mascialino, "En el 71, 72, cuando son las elecciones de delegados del clero, Meinvielle saca la misma cantidad de votos que Lucio Gera" (Forcat y Giudice, 2023, p. 485).

pirándose particularmente en la renovación teológico-pastoral en Francia, Bélgica y Alemania. Desde el punto de vista socio-político asumen actitudes más bien desarrollistas. Este sector del clero puso grandes energías y esperanzas en los cambios, se identificaron afectivamente con ellos y los ejecutaron con verdadero apasionamiento. Sin embargo, las reformas introducidas en las instituciones y en la actividad ministerial a los ojos de muchos contemporáneos resultan "irrelevantes por su lentitud, su eclecticismo o su formalismo burocrático" (Forcat y Giudice, 2023, p. 443). Si bien aportaban una cuota de cierta movilidad en la renovación eclesial, numerosos sacerdotes tuvieron a menudo la tentación de asimilación conciliar en un nivel abstracto, general y válido para todo el mundo, "lo que es –de hecho– adoptar los puntos eclesiales y culturales europeos, al no abordar la tarea de releerlo críticamente a partir de la cultura e historia nacionales". Esta corriente "renovadora progresista", de carácter liberal y europeizante con diferencias y matices, aparecerá contraria al liderazgo popular de Juan Domingo Perón. Además, una visión más secularizada de la historia supo "inficionar esta postura por la vía de contagiarle una formulación dualista de la relación existente entre Iglesia y mundo" (Forcat y Giudice, 2023, p. 444). El núcleo de esa relación será central en las reuniones del clero porteño que aquí estudiamos.

Finalmente, se irá configurando paulatinamente una tercera corriente de renovación que a partir de 1966-1967, va a ser denominada como de "protesta social" por su toma de conciencia de la hora histórica del continente americano. Ella expresa su crítica cada vez más aguda al sector liberal e, incluso, a la izquierda europea de cuño marxista, e irá a partir de Medellín ganando progresivamente terreno en la arena pública. Concibe el sacerdocio como una consagración al servicio de la liberación del pueblo, y procura evitar en el ministerio el *mimetismo cultural* que *identifica acríticamente* al sacerdote latinoamericano con las pautas culturales del sacerdote europeo o norteamericano.[10] De este modo "intenta superar la concepción individualista, evolutiva y reformista de ciertos planteos postconciliares" (Gera y Rodríguez Melgarejo, 1970, p. 29). Como indica Soneira, la corriente de protesta social dejará una impronta profunda en la Iglesia Argentina a lo largo del período que va desde la *Revolución Argentina* hasta la ascensión del tercer gobierno peronista" (Soneira, 1986, p. 49). En los debates del clero porteño esta posición se verá representada en la voz del padre Jorge Vernazza.[11]

10. Tello, R. y otros, *Sacerdocio y Justicia para el Pueblo,* 1972, inédito.

11. A las tres líneas descriptas por Gera y Rodríguez Melgarejo algunos añaden una *cuarta*, la

En síntesis, la vida de un sector significativo de los presbíteros se ve conmocionada por una pasión definida y determinante: la urgencia de los cambios sociales para el continente. Esperanzas y temores, acciones y reacciones, amores y odios se encienden en un sacerdocio vivido frente a los sucesos históricos y las consecuencias teóricas y prácticas que de allí se deducen. Una escalada de inquietudes, búsquedas, tensiones, crisis, conflictos tiñen el mapa clerical de la época. La experiencia cotidiana, los debates más intensos y la más profunda división de espíritus, refieren a la forma de concebir el ser sacerdotal en aquellos procesos de transformación cultural y política.

TENSIONES Y CONFLICTOS EN EL CLERO DIOCESANO

Una de las búsquedas sacerdotales nacida a mediados de los sesenta, presente también en diversas congregaciones religiosas, fue el compartir la vida de pobreza en la vivienda y la totalidad de las circunstancias y condicionamientos que la rodean. Se encuentran testimonios notables de sacerdotes que se van a vivir a las llamadas "villas miseria", buscando compartir con los pobres y asumiendo idénticas incomodidades, riesgos y hostilidades. Uno de los frutos de aquella experiencia sacerdotal perdura hasta el día de hoy en la llamada pastoral de villas de Buenos Aires (Vernazza, 1989).[12]

En muchos lugares del país, la tensión entre la posición conservadora y los grupos renovadores hace crecer la insatisfacción y va surgiendo en el seno de los sacerdotes cierta desazón o angustia, que los impulsa a búsquedas más inquietas, personales, prescindentes de la autoridad y llegan a reflejar ciertos caracteres anárquicos. De allí que un problema decisivo fue para muchos obispos encontrar caminos para una integración positiva de las inquietudes sacerdotales. Todo intento de ignorar o acallar esas voces significó una agrupación más tenaz y totalmente marginada de la jerarquía que afectó la misión pastoral de numerosas diócesis (Forcat y Giudice, 2023, p. 449). A ello se suma que no siempre han sido los elementos más activos, creadores y dinámicos del clero quienes accedieron al episcopado. Algunas excepciones

---

que propicia la revolución por medio de la socialización social, económica, política y cultural y que tiene en cuenta elementos marxistas de análisis. Aporte manuscrito de Domingo Bresci (22/2/2025).

12. No pocos sacerdotes optaban por convertirse en *curas obreros*, con la carga de conflicto que esto generaba al interior de la institución.

no llegan a contagiar al dinamismo del cuerpo episcopal de la época. Como señala Casapiccola,

> de los 21 Obispos ordenados en el período que va de principios de 1962 a fines de 1968 sólo dos, Jerónimo Podestá (1920-2000) y Carlos Ponce de León (1914-1977), pueden asimilarse a posturas de planteos postconciliares con fuertes matices de compromiso social, mientras que varios de los consagrados en esos años tenían posiciones opuestas y podría asignárseles el concepto de conservadores o moderados (Casapiccola, 2014, p. 56).

El esfuerzo por una identificación con los pobres contagia a los sacerdotes de un clima solidariamente fraternal que a un mismo tiempo los plenifica y compromete con sus anhelos y el padecimiento de sus injusticias. Una de las consecuencias de tal cercanía supo plantear el interrogante de la misión del presbítero en el seno de la Iglesia y la universalidad del ministerio sacerdotal. Muchas veces ello apareció como un conflicto de lealtades:

> Por una parte, la lealtad a la Iglesia pareciera requerir de él que su sacerdocio sea efectivamente para todos, incluyendo tanto a los causantes de las injusticias, como a los oprimidos por ellas. Por la otra, la lealtad a su encarnación integral en el pueblo, lo llama a participar solidariamente en los enfrentamientos, luchas y denuncias imperadas por las condiciones de existencia de sus hermanos, que son también las propias.[13]

En la Argentina del posconcilio abundaron los problemas intraeclesiales entre los sacerdotes, los obispos y los fieles laicos. En el contexto histórico político, posturas de tipo profético eran miradas con desconfianza por gran parte de la población. El obispo es requerido como padre, amigo, hermano y compañero. Simultáneamente, se sabe obligado a discernir los carismas, a orientar y conducir la acción pastoral, a constituirse en intérprete fiel de las enseñanzas de la Iglesia y responsable de la unidad. El servicio episcopal se torna álgido, conflictivo y dificultoso, al tiempo en que las relaciones se endurecen, tensionan o se entibian. Ello provoca un ahondamiento de las divisiones internas del clero y alienta la marginación de elementos valiosos.

Una clave ineludible de la época aquí estudiada es la de *conflicto intraeclesial*. Es un tiempo en que las relaciones entre los presbíteros entran en colisión y endurecimiento debido a diferentes posiciones pastorales y teológicas. Que los planteos más profundos y las opciones más claras hayan sido originadas por los sacerdotes provoca una serie de problemas derivados: el Episcopado se siente exigido y cuestionado permanentemente, el laicado sufre –de

13. Tello, R. y otros, *Sacerdocio y Justicia para el Pueblo,* 1972, inédito, II. 3.a.

algún modo– un nuevo clericalismo ante la fuerza con que es asumida –por algunos sacerdotes– la problemática social y la lectura sociopolítica del Evangelio. En reiteradas ocasiones, grupos de presbíteros –los del MSTM especialmente– hacen oír su voz antes que el Episcopado, en declaraciones, manifestaciones y denuncias proféticas, llegando a tomar iniciativas en el ámbito latinoamericano.

Esta situación se extiende a los diversos miembros del Pueblo de Dios, incluidos también al trato entre obispos y presbíteros. La conflictividad no se planteaba sólo por el número significativo de sacerdotes que abandonan el ministerio, sino que se enmarca principalmente en las exigencias que la renovación conciliar provocó dentro de los presbiterios, "ante la lentitud con que los rodajes institucionales asumieron el *aggiornamento* conciliar. Aunque no hubo diócesis y congregación religiosa que no se sintiera tocada por estos cuestionamientos, algunos se destacaron nítidamente en la escena nacional" (Soneira, 1986, p. 50). Los conflictos de mayor repercusión sucedieron en Córdoba (1964 y 1966), Mendoza (1965), Tucumán (1966), San Juan (1967), San Isidro (1967/68), Rosario (1969/71) y Corrientes (1970), aunque pueden identificarse otros de menor representatividad.

El caso que estudiamos se inscribe en un clima de época marcado por cambios profundos que se producen en el plano del sentido común de la existencia sacerdotal, modo de vida, situación en el mundo, dentro de una historia, una cultura y una situación política. No parece realista separar estos conflictos intra eclesiásticos del contexto histórico y político en que se producen. El clima revolucionario y de radical contestación juvenil se difundía por todas partes al promediar esta década del sesenta. Es la realidad –la circundante y la propia– la que sacude a muchos sacerdotes, amplía su campo de conciencia y hace irrumpir en ella multitud de interrogantes que llevan a una revisión y puesta en cuestión de los modos habituales como ha sido concebida y estructurada la misión, la espiritualidad y la vida sacerdotal en décadas anteriores. La tensión entre una tentativa de conservación de los valores vigentes de aquellas formas y una invención y experimentación de nuevos modos históricos que expresen el auténtico sentido del sacerdocio hace que el ministerio se torne sumamente crítico, complejo y contradictorio debido a la cantidad y diversidad de factores que entran en juego.

LA "DISPUTATIO" EN LA ARQUIDIÓCESIS DE BUENOS AIRES EN 1971

El clero diocesano de Buenos Aires venía promoviendo desde mediados de los años cincuenta una serie de reuniones de asesores de la Juventud Obrera Católica (JOC) que se fueron afianzando en los años previos al Vaticano II y cuya experiencia en materia de diálogos, debates y renovación pastoral puede considerarse como uno de los antecedentes del surgimiento del MSTM y cuyo auge se frenó en 1958 por decisión de la jerarquía episcopal. Como señala Martín "en los años siguientes, tanto la forma pastoral de Juan XXIII como la realización y los documentos del Concilio Vaticano II produjeron un nuevo modelo de trabajo en las diócesis al crear estructuras intermedias de participación en el trabajo de conducción" (Martín, 2010: 41). A partir de 1964 surgieron reuniones de grupos de estudio, de consulta, de convivencia y de trabajo relacionadas con planes pastorales, de liturgia, de catequesis en casi todas las diócesis argentinas. El MSTM apareció en el momento de mayor incremento de esta realidad a fines de 1967 y llegó a representar a casi un tercio de los sacerdotes diocesanos de entre 30 y 40 años.[14] Aunque se trató de un movimiento exclusivamente clerical, su influjo trascendió los ámbitos intelectuales de formación católica, o de las parroquias, y su presencia fue muy importante en ambientes populares como barrios, villas de emergencias, fábricas y sindicatos, al mismo tiempo que actuaban como asesores de los estudiantes secundarios y universitarios pertenecientes a la JEC, la JUC y el Movimiento Rural de Acción Católica.

EL MSTM Y SUS ANTAGONISTAS, CONVOCADOS A SER "ARTÍFICES DE LA UNIDAD DEL PUEBLO DE DIOS"

Una breve periodización puede ayudarnos a acercar el foco al contexto del debate del clero porteño en 1971. Entre octubre de 1967 y junio de 1970 el MSTM nace y se consolida auto-presentándose en la sociedad y en la Iglesia, en línea con las enseñanzas magisteriales del Concilio, *PP y DM*. Aquí se realizan los tres primeros encuentros nacionales (Martín, 2010, p. 71). Entre julio de 1970 y noviembre de 1972 el MSTM ocupa el centro de la escena pública argentina y padece el crecimiento de la tensión política y religiosa del país. Durante este período se formulan mayormente las ideas del movi-

14. En el caso de la Arquidiócesis de Buenos Aires, Martín (2010, p. 296) señala la adscripción al MSTM de 33 sacerdotes diocesanos de un total de 470.

miento y de sus adversarios. Algunos STM son encarcelados o acusados de vínculos con la guerrilla y se proyecta una sombra de sospecha sobre todo el colectivo sacerdotal. Se hace público el conflicto con los obispos y otros grupos clericales; se acentúa el enfrentamiento con el gobierno militar que acusa al MSTM como fermento de caos.[15]

Recordemos que entre mayo y septiembre de 1970 se producen los principales acontecimientos que marcaron el inicio de Montoneros: el secuestro y posterior fusilamiento del general Pedro Eugenio Aramburu y el copamiento de la localidad cordobesa de La Calera. Además, se produjo el tiroteo en la estación William Morris, Buenos Aires, con la muerte de Fernando Abal Medina, Carlos Ramus y la detención de Luis Rodeiro. La muerte de Aramburu era revindicada por jóvenes de origen católico que habían tenido vinculación con algunos miembros del MSTM. Se producen encendidas acusaciones a los STM responsabilizándolos de incitación a la violencia. El 8 de julio se detuvo al sacerdote Alberto Carbone, uno de los integrantes del grupo de la Capital Federal. La campaña de desprestigio del MSTM era acompañada con presiones a los obispos para que expresen públicamente su condenación (Cf. Bresci, 1994, p. 129).

Cuando ese mismo año el general Roberto Levingston sucede a Juan Carlos Onganía como presidente de facto, pretende enfrentar más drásticamente al MSTM acusándolo ante el episcopado como una facción subversiva del clero argentino. En lugar de un reto frontal, la Comisión Permanente

15. Entre diciembre de 1972 y agosto de 1973 se da la mayor actuación del MSTM en la escena política. Desde el encuentro con Perón en el primer retorno del exilio, pasando por la crisis interna entre las dos posiciones ideológicas preponderantes de sus miembros y llega hasta la ruptura del MSTM. Aunque ya excede nuestro contexto, nos parece importante seguir profundizando en todos estos elementos de juicio sobre el desarrollo del MSTM. En un intercambio reciente, Domingo Bresci complejiza el uso de la categoría "ruptura": "Dentro del MSTM se fueron dando *debates*, al menos sobre cuatro grandes temas: 1) uno *político*, acerca del *peronismo* y su papel en la historia argentina; 2) otro *ideológico*, acerca del *socialismo-marxismo*; 3) otro referido a la *Iglesia como institución*; 4) y dentro de las cuestiones eclesiásticas otro en torno al tema del *celibato*, que no era considerado un tema "propio", al menos a ser tratado en Encuentros Nacionales. *Estos debates* se dieron en un clima de gran respeto y fraternidad y siempre quedaron *abiertos* y ningún grupo propuso "rupturas". El MSTM *dejó de funcionar a nivel nacional* sobre todo por *factores externos*: el asesinato de Carlos Mugica, la muerte de Perón, la convulsión violenta dentro del peronismo, el accionar represivo de los militares y de la AAA desde 1974, las acciones de las organizaciones armadas, el desconcierto y el miedo en los sectores populares. Ante estas circunstancias el MSPTM –al igual que todas las organizaciones sociales y políticas– se repliega, dispersa y deja de reunirse. Más que *ruptura*, lo que hubo fue un *debate inconcluso* forzado por las circunstancias". Aporte manuscrito de Domingo Bresci (22/2/2025).

del Episcopado emite el documento del 12 de agosto de 1970 que advierte sobre formulaciones del MSTM discordantes con el Magisterio pero sin condena alguna y abriendo las puertas al diálogo.[16] Unos días antes, el 2 de agosto de 1970, se publica en periódicos matutinos y vespertinos de Buenos Aires una Declaración de "Sacerdotes argentinos" firmada por más de 150 presbíteros que en unos de sus párrafos más significativos acusa a los STM de "marxistas en la descripción del mundo actual, la interpretación de sus males, la detectación de las causas de los mismos, los remedios que proponen y los métodos que preconizan y emplean" y de concebir "su misión –y la de la Iglesia– como temporalista y secularizante, sino que además se hallan embarcados al servicio del marxismo" (Sacheri, 1977, pp. 155-160).[17]

Siguiendo con la secuencia de acciones y reacciones, al texto episcopal del 12 de agosto, los STM responden el 11 de octubre con el extenso y completo documento "*Nuestra Reflexión*" (Bresci, 2018, pp. 278-327), sin duda el de mayor envergadura para el estudio de las significaciones y valores que inspiran la actividad del MSTM dentro del horizonte de las ideas cristianas dedicadas a la relación entre religión y política. El episcopado jamás responde a este documento ni se producen tampoco instancias institucionales significativas para el diálogo sobre ambos textos. [18]

Es precisamente en este caliente mes de agosto de 1970 que se conoce la carta del arzobispo coadjutor Aramburu invitando a las reuniones que se llevarían a cabo al año siguiente. El extenso texto, aparecido en AICA el 2 de septiembre, se despliega en ocho títulos: 1. Saludo, 2. Nueva dimensión, 3. Pueblo en unidad, 4. Clave de unidad, 5. Acontecimientos, 6. Individualismo y unidad, 7. Cambios y violencia, 8. Invitación.[19]

---

16. Este documento es el único en el que un órgano oficial del episcopado cita expresamente el nombre de MSTM. Allí los obispos afirman que no pertenecen a la doctrina de la Iglesia: adherir al proceso revolucionario, la toma del poder por *auténticos revolucionarios* y la alianza del evangelio y de la violencia en busca de la justicia social. Cf. (Martín, 2010, p. 109). La falta de una condena explícita del MSTM se convierte en una condena implícita.

17. La *Declaración de Sacerdotes Argentinos* está disponible en el Anexo documental de (Sacheri, 1977, pp. 155-160).

18. El MSTM pidió una reunión, a la que Tortolo nunca accedió. Así como tampoco entregó al MSTM el telegrama que Paulo VI envió al mismo, telegrama que hasta el día de hoy está desaparecido.

19. La numeración de los títulos es un agregado nuestro. Todas las referencias pertenecen al texto completo publicado en AICA (2 de septiembre de 1970). Cf. con Santagada, O., Las reuniones del clero de Buenos Aires. *Criterio, 1632*, 1971, p. 741.

El tono general de los primeros títulos lo ofrece la convocatoria a trabajar en diálogo y unidad, urgiendo a "la comprensión, y unión entre los mismos artífices de la unidad del Pueblo de Dios… (que) somos nosotros los sacerdotes". La secuencia de argumentos madura en el quinto título en unos de sus párrafos más significativos:

> Los recientes acontecimientos que son del dominio público, desafortunadamente, han puesto a prueba y afectado este valor esencial de la misión sacerdotal de ser constructores de la "unidad de todo el género humano" basada en el amor.
>
> En esa hora de conmociones se han exteriorizado expresiones de diversas tendencias de católicos y aún de sacerdotes. Ora defendiendo, ora acusando, ora ejerciendo presión ambiental, y muchas veces sin la necesaria mesura, han creado una atmósfera psicológica de contienda en la que, como siempre, aún el vencedor sale perdiendo.
>
> En parte por falta de diálogo, en parte por posturas intransigentes ante diversas posibilidades apostólicas, en parte por desviarse de las enseñanzas sociales de la Iglesia, se está haciendo resentir la unidad, requisito básico para lograr la íntegra liberación y salvación del hombre.[20]

Como señala Touris "lo cierto es que el arzobispo había leído de manera inteligente las experiencias de ruptura, abandono de la diócesis o del ministerio, e incluso la intervención de Roma en los conflictos intra-eclesiásticos acontecidos en Córdoba, Mendoza y Rosario. No iba a exponerse a un riesgo similar en la diócesis más importante del país" (Touris, 2021, p. 330). En 1970 "los conflictos intra-eclesiásticos que eclosionaron entre 1964 y 1969 no sólo no habían cicatrizado, sino que además pusieron al descubierto la incapacidad de su resolución por vías institucionales" (Touris, 2021, p. 311). Según la propuesta interpretativa de la autora "eso sucedió porque ninguno se sentía del todo deslegitimado y tenían la convicción de sostener la posición correcta en detrimento de la de sus contrincantes" (Touris, 2021, p. 311). El caso que abordamos constituye una excepción, ya desde la descripción de la conflictividad que realiza la carta de convocatoria y el tono de advertencia y exhortación a toda posición "antagónica" asumida desde "diversos sectores":

> Se afecta seriamente la autenticidad de la misión sacerdotal de unidad cuando, en materias opinables o realizaciones posibles, salvada la doctrina o determinaciones de la Iglesia se asumen desde diversos sectores posiciones antagónicas extremas y radicalizadas al punto que no admitan el

20. AICA. 2 de septiembre de 1970.

> encuentro, el diálogo y comprensión sacerdotal mutuos y fraternos. Lejos de dejarse amedrentar por las presiones de los militares, ni de los obispos más intransigentes como Adolfo Tortolo y Guillermo Bollati, ni tampoco por los autodenominados "Sacerdotes argentinos" para aplicar sanciones o condenas, el arzobispo Aramburu convocó siete meses antes a un año de reuniones que recién comenzarían a realizarse en abril del año siguiente. El extenso texto coloca en agenda gran parte del abanico de cuestiones conflictivas que arriba mencionamos. Un ejemplo de ello son los ecos de la sospecha instalada sobre una opción por la violencia de parte de los STM. El título siete invita a "evaluar los hechos que están sucediendo en nuestro país y en naciones latinoamericanas y que llegan hasta estériles ataques y alevosos crímenes".Se hace "hoy necesario reflexionar acerca de la ilicitud de problematizar al prójimo con el tema de la violencia como elemento normal e inevitable para lograr una mejor justicia social. En especial se debe apartar de este peligro a los jóvenes". [21]

En los últimos años dos publicaciones abordan el desarrollo de estas reuniones de clero porteño de 1971. Ambas se contactan con el Archivo personal de Domingo Bresci antes mencionado. José Pablo Martín lo presenta como "un hecho casi olvidado" y pieza clave de su investigación sobre esta "*disputatio*, o debate organizado y metódico, durante seis reuniones abiertas al clero en el año 1971, cuyo objetivo consistía en discutir las ideas y la praxis del MSTM, y de cuya discusión se conservan documentación y testimonios" (Martín, 2010, p. 38). En línea con la completa investigación de Martín dedicada al debate de ideas ocasionado por el MSTM, Claudia Touris dedica un apartado del último capítulo de su tesis doctoral al análisis de estas reuniones siguiendo de cerca el fondo Bresci: "organizadas como una disputatio donde sobresalieron las figuras de Jorge Vernazza como defensor de las posiciones de los tercermundistas y de Julio Meinvielle como fiscal" (Touris, 2021, p. 313). Los dos grupos pudieron exponer sus argumentos ayudados por la función de moderador de Rafael Tello. Su figura es destacada especialmente en los archivos documentales y en la memoria de los protagonistas, ya en la dirección de los temas del debate, ya en la elaboración de las síntesis de las reuniones, ya en su conducción que logró desactivar la voluntad inicialmente condenatoria para con el MSTM.

21. AICA. 2 de septiembre de 1970.

LOS PRINCIPALES ARGUMENTOS DE LAS REUNIONES Y LAS PROPOSICIONES COMUNES

A lo largo de las seis reuniones del clero porteño llevadas a cabo en la Casa Nazaret de los padres pasionistas en 1971, se van entrelazando los temas y los posicionamientos que habían llevado al conflicto, sordo y latente al principio, público y evidente después. Las reuniones se destacaron por el gran número de sacerdotes que asistieron, por la participación activa de muchos y por el ambiente de respeto en que se realizaron. En función de las fuentes disponibles, podemos reconstruir cuáles fueron los ejes del debate, las temáticas abordadas, los argumentos esgrimidos por los actores en pugna y los aparentes consensos alcanzados.

Podríamos afirmar que hay dos grandes grupos temáticos: el referido a la misión de la Iglesia en el mundo, y el que concierne a su enseñanza social, política y económica. Dentro del primer grupo temático podemos ubicar la relación entre evangelización y promoción humana, el lugar del clero en la misión de la Iglesia y, más específicamente, la acción y el mensaje del MSTM. Dentro del segundo, aparecen temas clásicos de doctrina social de la Iglesia, con especial énfasis en los sistemas económico-políticos y en la cuestión de la propiedad. Ambos grupos temáticos se implican mutuamente y se mixturan permanentemente en el debate, las exposiciones y los posicionamientos.

LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO

Si bien el inicio del debate del *primer encuentro* –celebrado el 13 de abril– gira en torno a lo que "es el Tercer Mundo", tanto la *parte acusadora* como la *defensa* desde el primer momento llaman la atención sobre la necesidad de entender la misión de la Iglesia como marco más amplio de la discusión.[22] Según la síntesis hecha por el *moderador*, Rafael Tello, y enviada al clero por Pedro Bordoni[23] afirma Julio Meinvielle:

22. Pedro Bordoni al clero porteño, 30 de marzo de 1971. Arzobispado de Buenos Aires. *Documentos sobre las reuniones del clero porteño durante 1971.* Archivo personal de Domingo Bresci (en adelante, APDB).

23. Pedro Bordoni al clero porteño, 22 de abril de 1971. Arzobispado de Buenos Aires. *Documentos sobre las reuniones del clero porteño durante 1971.* APDB. En esta carta Pedro Bordoni anuncia los temas de la reunión del 11 de mayo.

> En consecuencia (los sacerdotes de) el Tercer Mundo incurre en dos errores: A) No establecer un concepto claro sobre un punto fundamental y de enorme importancia: la misión de la Iglesia. Esta consiste, primariamente, en liberar del pecado y conferir la gracia y secundariamente en instituir un orden social cristiano. B) Asignar a la Iglesia una falsa misión al querer que se convierta en revolucionaria social y se dedique a implantar un socialismo latinoamericano.[24]

Del mismo modo, argumentando la praxis del MSTM, en la misma síntesis leemos que Vernazza afirma: "Y es misión de la Iglesia salvar íntegramente al hombre (San Miguel)".[25]

En la breve apertura del obispo coadjutor Juan Carlos Aramburu a esa primera reunión, había antepuesto el tema a cualquier otro: "Vamos a tratar la Misión de la Iglesia, signo y sacramento de unidad. Buscando hacer aparecer los rasgos reales de la verdadera Iglesia".[26]

Por los apuntes personales de Domingo Bresci, sabemos que, en la *segunda reunión*, del 11 de mayo, Meinvielle vuelve sobre el tema. Tras las intervenciones de otros participantes, el moderador Tello propone los temas a tratar en los próximos encuentros. Transcribimos su apunte: "1) Misión de la Iglesia para juzgar Tercer Mundo (sic). ¿Cómo interviene en la vida temporal?: ¿puede, debe, cómo? (Iglesia principio, laicos ejecución)".[27] En la *tercera reunión*, del 8 de junio, nos encontraremos con una larga exposición de Juan Radrizzani que llevará por título: "La misión de la Iglesia, de acuerdo al magisterio reciente de la Iglesia".[28]

Tanto en las intervenciones citadas como en la larga exposición de Radrizzani, resulta claro que el abordaje de la cuestión de la misión de la Iglesia no queda en un plano abstracto o descontextualizado. Lo que está en discusión es la relación entre esa misión y la acción política que el MSTM parece estar asumiendo. Lo que supone *múltiples deslindes* en un momento eclesial marcado por la transición teológica y pastoral a la que el Concilio Vaticano II llevó

24. Ibidem, p. 2.

25. Ibidem, p. 4.

26. Ibidem, p. 1.

27. Domingo Bresci. Apuntes de las reuniones del clero de Buenos Aires, 11 de mayo de 1971, p. 4. APDB.

28. Radrizzani, J., La misión de la Iglesia de acuerdo al Magisterio actual de la Iglesia, 1971 (facilitado por el Arzobispado de Buenos Aires como anexo al resumen de la reunión del 8 de junio de 1971).

al conjunto de la Iglesia: entre lo "espiritual" y lo "temporal", entre la evangelización y la promoción humana, entre el lugar tradicional del sacerdote en la Iglesia y las nuevas representaciones de su ministerio en América latina, entre la vocación específica del sacerdote y la del laicado. De allí que las dos exposiciones más extensas en el debate del clero porteño que analizamos –la ya citada de Radrizzani y la que Eduardo Briancesco hará en la reunión del 10 de agosto– giren en torno a estos deslindes.

Radrizzani tomará como referencia a los principales aportes de la enseñanza eclesial de la década precedente, sea del magisterio conciliar (las constituciones *LG y GS*, y los decretos *AA* y *PO*), sea del magisterio del papa Paulo VI (la encíclica *PP* y la carta apostólica *OA*). En su *Reflexión crítica final* el autor afirma:

> Esta doble serie de textos sobre la misión de la Iglesia en lo temporal, hoy, no debe entenderse como dos doctrinas separadas, sino como dos aspectos de una misma doctrina. La reforma del corazón que la Iglesia predica comprende necesariamente una crítica al mundo en el que vive el hombre y que le impide llegar a una conversión mayor. La crítica al mundo, a su organización contraria al Reino de Dios, lleva necesariamente a un compromiso en la acción. La fe sin obras está muerta, dice Santiago (2,17). Y el mundo de hoy pide a los cristianos que muestren su fe en sus obras. No sólo el cristiano, especialmente el laico, debe trabajar para que el mundo crezca hacia el advenimiento de Cristo, sino que la Iglesia entera, incluidos los obispos y los sacerdotes, no podemos predicar HOY el advenimiento de Cristo si a la palabra no le unimos hechos, si el mensaje iluminador del Evangelio no es confirmado por esos milagros contemporáneos que son los compromisos concretos de todos ahí donde se juega el destino y la felicidad de los demás hombres. Pienso que de acuerdo a los textos del Magisterio esta es la Misión de la Iglesia hoy, en su relación con el mundo.[29]

La referencia del autor a la función crítica de la fe, a las obras y a la acción, a la palabra y a los hechos, a los compromisos visualizados como "milagros contemporáneos" y a que todo lo anterior compromete no sólo al laicado sino también al clero, parecen dar un aval al perfil y a la actuación del MSTM.

En el resumen de la reunión del 8 de junio enviado por el arzobispado de Buenos Aires se hace una síntesis de las reacciones a la exposición de Radrizzani, comenzando por los referentes en pugna:

29. Idem.

> El P. Meinvielle manifestó estar de acuerdo en lo fundamental. El P. Vernazza aclaró que el MSTM no tiene una concepción propia de la Misión de la Iglesia sino que acepta íntegramente la doctrina de ésta, por lo que también estaba de acuerdo con la exposición efectuada, en cuanto ella transmitía la doctrina del Magisterio.[30]

El resumen de dicha reunión nos permite ver, además, la dinámica que parece buscarse en los encuentros: apertura del arzobispo coadjutor, exposición, debate posterior, propuestas para próximas reuniones.[31] Y a la vez, la finalidad deseada desde el primer momento por monseñor Aramburu, en orden a la superación del conflicto planteado al interior del clero porteño. Se dice en el resumen que Aramburu "invitó a buscar en común conclusiones o formulaciones que tienen que ser discutidas, para tratar de llegar a puntos comunes de acuerdo. […] Exhortó, por último, a unificar criterios en el respeto de la legítima variedad de opiniones u opciones".[32]

Resultan claros los énfasis: buscar en común, tratar de llegar a puntos comunes, acuerdo, unificar criterios. Ese parece ser el objetivo buscado, en un clima de época poco propicio a los consensos. Quizás lo más novedoso, con respecto a la concepción y a la praxis eclesial anterior al Vaticano II, sea la invocación al "respeto de la legítima variedad de opiniones u opciones".

La búsqueda de un debate plural continuará en la *cuarta reunión*, del 13 de julio, con una clara intervención del moderador Tello y una discusión posterior, que derivará en la decisión de abordar, en un próximo encuentro, la carta apostólica *Octogesima adveniens* (*OA*) de Paulo VI, de reciente aparición y con una notable y providencial vinculación con los temas de esta asamblea. Siguiendo aquí las notas personales de Bresci, la intervención de Tello:

> Presentará "proposiciones" para lograr coincidencias:
>
> A) Relación entre misión religiosa de la Iglesia y su acción en el orden temporal.
>
> B) Intervención de la Iglesia como Pueblo de Dios en lo político (ver qué se entiende por político).

30. Arzobispado de Buenos Aires, *Documentos sobre las reuniones del clero porteño durante 1971*. APDB, Reunión del 8 de junio de 1971, p. 1.

31. En el extenso debate posterior a la exposición de Radrizzani intervienen veintiún miembros del clero, y algunos en reiteradas ocasiones. Ver Arzobispado de Buenos Aires, *Documentos sobre las reuniones del clero porteño durante 1971*. APDB, Reunión del 8 de junio de 1971, pp. 1-3.

32. Ibidem p. 1.

C) Como de por sí lo político "divide", ver de qué manera afirmando unidad de comunidades cristianas se respeta pluralismo.

Respecto al punto A):

1) La misión de Cristo es ser Cabeza y reunir en sí todas las cosas (Epístolas de la cautividad).

2) La Iglesia continúa la misión de Cristo.

3) La misión que Cristo le encomienda es de orden religioso; el fin de la acción es religioso: "conducir los hombres a Dios" (Pío XII).

4) De allí nace la misión de actuar en el orden temporal (Apost. Act.).

5) La Iglesia interviene en lo temporal por medio de su triple misión: Enseñar, Santificar, Conducir.

6) Interviene ya sea a) por obras propias de la Iglesia (por ej. escuelas, hospitales); b) cooperando con obras de los hombres de buena voluntad (por ej. Inundaciones).

7) Estas obras aunque por su objeto propio o fin inmediato sean temporales, por su formalidad teológica y por su fin mediato son religiosas.

8) La Iglesia tiene que evangelizar y promover humanamente (la misión de la Iglesia es única: evangelizando promueve, promoviendo evangeliza).

9) ¿Cuál es la prioridad? En el orden de la "intención" evangelizar es prioritario: en el orden de la "ejecución" la evangelización muchas veces se realiza por la acción temporal.[33]

El debate posterior a esta intervención del moderador Tello, hará de puente al encuentro de agosto. Según los apuntes de Bresci, el último registro de los participantes es el de Eduardo Briancesco:

> El problema tiene que ver con la acción de la Iglesia en "lo temporal". Partamos del pensamiento del papa [Paulo VI] sobre el tema en la Carta Apostólica "Oct. Adv.". Y consideremos el pensamiento "evolutivo" de la Iglesia. Diferenciar: fe, aspiraciones humanas, ideologías y movimientos concretos.[34]

Destacamos estas dos intervenciones, porque la reunión de agosto será preparada por un "Esquema de trabajo para las reuniones del clero (…) en base a esquema elaborado por el P. Tello y enviado por el P. Bordoni" y

33. Anotación manuscrita de Domingo Bresci, 13 de julio de 1971, pp. 1-2.

34. Ibidem, p. 4.

tendrá como eje de su desarrollo una enjundiosa presentación de la Carta Apostólica *OA* hecha por Eduardo Briancesco.[35]

DISCERNIR LA PARTICIPACIÓN DE LOS CRISTIANOS EN LA POLÍTICA

El *esquema de trabajo* ofrecido por Tello en la reunión de julio comienza proponiendo criterios metodológicos que parece conveniente seguir para obtener el fin propuesto:

> - 3 ó 4 proposiciones *a discutir* sobre las cuales obtener *un consenso* que sirva para: a) ir logrando una *unidad pastoral* [;] b) *poder juzgar* acerca del movimiento de sacerdotes para el tercer mundo.
>
> - Seguir el orden hasta ahora fijados [sic]: 1) Misión de la Iglesia. Misión del sacerdote (Misión Jerarquía-Misión Laicado). 2) Redacción lo más breve y escueta posible. 3) Fundada en el Magisterio. 4) Pero añadiendo y particularizando consecuencias más cercanas a la acción pastoral. 5) Tomando lo más que se pueda y apartándose lo menos que se pueda de la temática de la reunión de junio cuyo esquema se envió a todos". (Arz. de Buenos Aires, 1971).[36]

La referencia a la reunión de junio es a la intervención de Radrizzani y, sobre todo, al hecho de que las partes en tensión parecían acordar en los elementos esenciales de la Misión de la Iglesia. Sin dudas, el "esquema de trabajo para las reuniones del clero" y su propuesta de algunas pocas *proposiciones de consenso* fue el germen de lo que sería el núcleo de la reunión de noviembre. De igual manera, la reunión de agosto, centrada en la ponencia de Eduardo Briancesco sobre la *OA*, tendría un impacto importante sobre el contenido de aquellas proposiciones.

35. Idem.

36. Esta nota lleva el título "Esquema de trabajo para las reuniones del clero", p. 1. Los subrayados pertenecen al original. En una versión anterior de este esquema, que sin dudas sirvió de borrador a consensuar entre las partes, en este apartado hay seis puntos, en lugar de cinco: luego del actual punto 4 se agrega: "Sobre los cuales hay un cierto acuerdo de la Comisión (Vernazza, Meinvielle, Tello, Bordoni)". En el ejemplar del archivo de Domingo Bresci se subraya la palabra "Comisión", quizás queriendo referir el trabajo entre reuniones donde circulaban las consultas entre las partes (Vernazza y Meinvielle), el moderador (Tello) y la curia porteña (Bordoni). Esta labor de la Comisión, sin dudas, habrá resultado clave a la hora de arribar a consensos mínimos.

Como decíamos más arriba, en medio del desarrollo del debate del clero centrado en el tema de la misión de la Iglesia y la acción política, la aparición de Carta Apostólica de Paulo VI fue de una oportunidad inigualable. *OA* puede ser considerada, aún hoy, como la carta magna de la participación de los cristianos en la tarea política.

La *quinta reunión*, celebrada el 10 de agosto, abandona la modalidad del debate y se abre a la escucha de la exposición de Briancesco quien hace una presentación sistemática de la Carta Apostólica que será publicada enseguida por la revista Criterio.[37] Destaquemos los aspectos que vinculan más directamente esta ponencia con el debate en curso.

> El objetivo del documento es (…) otro. Se trata de desarrollar una reflexión madurada al contacto con situaciones cambiantes de este mundo, bajo el impulso del Evangelio (OA 42).
>
> (…) se manifiesta (…) de acuerdo a una doble exigencia. (…) hay una primera exigencia: es el llamado urgente a la acción (OA 5 y 48). Luego hay una segunda exigencia (…): es la necesidad ineludible de un atento discernimiento para responder a dicho llamado (OA 4, 31, 48, 49 y passim).[38]

El discernimiento se convierte, sin dudas, en un tema central y novedoso en la propuesta de Paulo VI, al punto que "El esquema del documento puede girar en torno a los momentos necesarios del discernimiento". Central y novedoso, porque *OA* toma en cuenta la realidad de la multiplicidad de opciones políticas al interior del cuerpo eclesial. Cabe decir que lo novedoso no radica en esa diversidad política e ideológica –el propio debate del clero porteño, iniciado antes de la aparición de la Carta Apostólica, da cuenta de ello–, sino en su reconocimiento. Y desde allí, en el aporte de criterios para el discernimiento de cara a la acción.

El documento invita a distinguir las aspiraciones humanas, las ideologías (socialismo, liberalismo) y los movimientos históricos, como tres niveles distintos. Enfatiza Briancesco que si "las dos ideologías […] no pueden ser admitidas por ningún cristiano", y "por consiguiente, en esto no existe libertad ni pluralismo", "sólo puede" haber pluralismo, en cambio, "en el orden de los movimientos históricos". Y agrega que "es precisamente ahí donde actúa

37. Briancesco, E., La libertad cristiana y la política, *Criterio, 1632*, 1971, pp. 534-537.

38. Ibidem, p. 534.

el discernimiento. Es importante saber a qué nivel un cristiano elige su propia posición y juzga la del otro".

Otro elemento subrayado por Briancesco y que atañe a nuestro tema es que "corresponde a los grupos culturales y religiosos, desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, las convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad (OA 25)". Enfatizando "la libertad de elección" a esos grupos.

A la vez que Paulo VI afirma la "primacía *de lo político* sobre lo económico (OA 46)", también recuerda que "la política no es un absoluto, sino un aspecto del compromiso cristiano: su campo no es totalizante, exclusivo". Por eso es que "a nivel socio-político [...], es imprescindible reconocerles [a los cristianos] una legítima variedad de opciones posibles, según las situaciones diversas (OA 50). Porque la misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes". Aun reconociendo esta diversidad de opciones, Briancesco interpreta que la Carta Apostólica invita al cristiano a "balancear sus propias opciones [...] con los motivos que pone de relieve la opción opuesta. [...] Así se comprende la opción propia del cristiano: lograr un auténtico equilibrio". En su lectura de *OA*, Briancesco subraya que es misión de la Iglesia la preocupación "por la necesidad de instaurar una mayor justicia en la distribución de los bienes y también el desarrollo de los pueblos", a la vez que quiere expresar algo que a la Iglesia "le pertenece como propio: su sensibilidad [...] que consiste en una voluntad de servicio y atención a los pobres", reconociendo que "otros hombres de buena voluntad están trabajando para emprender acciones convergentes de justicia y paz".[39]

LAS PROPOSICIONES COMUNES

La exposición de Briancesco cerró un ciclo de cinco encuentros mensuales consecutivos, de abril a agosto. El esquema de trabajo, al que hicimos referencia más arriba, derivará en una serie de proposiciones que serían abordadas en la *sexta y* última reunión del año que recién se celebró el 9 de noviembre. En la comunicación del arzobispado que preparó tal reunión, tras recordar el objetivo original de los encuentros, se afirma que

> Al terminar estas reuniones por el año 1971 y creyendo que pese a la exigüidad del tiempo, hemos debatido lo suficiente como para poder vo-

39. Ibidem, pp. 534-537.

> tar algunas conclusiones me permito remitirle las siguientes: dos son de orden doctrinal y cuatro de orden prudencial para actuar pastoralmente.[40]

La novedad, sin lugar a dudas, radica en el carácter asambleario que de pronto toma el encuentro de noviembre en función de la propuesta del voto para llegar a "criterios básicos comunes adaptados a la doctrina de Jesucristo, del magisterio de la Iglesia y de las necesidades de nuestra arquidiócesis". [41] Volveremos sobre ello cuando refiramos las opiniones de la asamblea.

¿Cuál fue el contenido de las proposiciones, tanto doctrinales como prudenciales/pastorales? Por la importancia que suponen, en tanto ensayo de síntesis y consenso de un año de diálogo, vamos a reproducirlas con amplitud. Las dos proposiciones doctrinales afirman:

> Primera proposición: En el campo social la Iglesia de Cristo tiene la función de iluminar los espíritus y entrar en la acción y difundir con un deseo real de servicio y de eficacia las energías del evangelio. (Oct. Ad. 48). La Iglesia ilumina con su palabra, pero no sólo con ella, sino también con sus hechos y su testimonio (…) a imitación de Jesucristo; la iluminación en el orden ético incluye también la enseñanza del ejercicio práctico de lo que enseña (…). En el campo de la acción social la Iglesia interviene ya con obras propias (…) ya participando en la acción de los hombres de buena voluntad. Estas acciones, aunque por su objeto propio o fin inmediato sean temporales, por su fin mediato, por su principio, por la forma teologal que reciben, competen a la vida cristiana.
>
> Segunda proposición: La Misión de la Iglesia es una sola. No tiene dos misiones, una en el orden espiritual y otra en el orden temporal; pero de esa única misión se deriva –no contingente o accidentalmente– su intervención en el orden temporal. La tarea propia de la Iglesia es la evangelización, pero la promoción humana y civil sobre todo en los países en vías de desarrollo, es tarea por la que debe trabajar (…). Para concebir la relación entre la evangelización y el desarrollo se han de tener en cuenta los siguientes principios: 1) En el orden de la jerarquía de los fines, en la Iglesia, siempre debe mantener la evangelización su indiscutible prioridad. 2) En el orden de la ejecución la tarea apostólica muchas veces se cumple por medio del desarrollo temporal. Más aún, en la actualidad la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos en los puntos donde se juega su existencia y su porvenir, es tan necesario que sin ella la Palabra de Dios, no sin gran dificultad, podrá ser proclamada y escuchada (Oct. Ad. 51). 3) Si el desarrollo humano se ejecuta por amor de caridad cristiana,

40. Arzobispado de Buenos Aires. *Documentos sobre las reuniones del clero porteño durante 1971.* APDB, Proposiciones, p. 1.

41. Idem.

> es cumplimiento del mandato del Señor. "Testimonio de la potencia del espíritu que facilita y hasta hace posible la evangelización" (Oct. Ad. 51). 4) Dependerá pues de la prudencia pastoral que en la práctica, teniendo en cuenta las condiciones de tiempo y lugar, el desarrollo por parte de la Iglesia preceda (sé entiende que sólo cronológicamente) o acompañe y siga a su acción evangelizadora.[42]

En cuanto a las "proposiciones de orden prudencial para actuar pastoralmente", su contenido es el siguiente:

> Primera proposición: La Iglesia debe intervenir (…) en la transformación global, y profunda que reclama América Latina y que está realizándose en ella; transformación que exige la liberación del pecado y de las injusticias. (…) Es pues necesario "comprometerse" y afanarse en la realización de solidaridades activas y vividas (Oct. Ad. 47 in fine). (…) los cristianos deben comprender la necesidad de pensar cristianamente la política y de optar en consecuencia. Su acción política debe estar orientada e inspirada en una concepción plena de la vocación del hombre (…).
>
> Segunda proposición: Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación real y discernir las opciones y compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas en cada caso (Oct. Ad. 4). Pero esta labor de análisis, discernimiento y compromiso ha de tener como principio fundamental la luz de la palabra inalterable del evangelio (auténticamente interpretada por el magisterio) y la confianza en la fuerza y originalidad de las exigencias evangélicas (Oct. Ad. 4).
>
> Tercera proposición: Cuando toda una comunidad cristiana, en comunión con sus legítimos pastores, está unida en una misma opción, sus ministros sagrados pueden apoyar e impulsar a la comunidad en su opción y aun asumirla pública y oficialmente. Cuando una comunidad cristiana, (…), se halla dividida en una legítima variedad de opciones posibles, como norma prudencial, sus ministros sagrados no han de tomar una opción excluyente de otras igualmente legítimas… (Oct. Ad. 4).
>
> Cuarta proposición: El criterio para juzgar del valor relativo de cada una de las diversas opciones no se halla principalmente en el sentir de la misma comunidad, sino primero y ante todo en la fidelidad al evangelio (interpretación auténtica del Magisterio) y a sus exigencias (Oct. Ad. 4) y luego en la apertura a lo universal, en el seno mismo de condiciones más particulares (Oct. Ad. 50 in fine).[43] (Ibíd. 2)

42. Ibidem, pp. 1-2.

43. Ibidem, p. 2.

En un primer análisis podemos afirmar que la síntesis que encierran las proposiciones, anclan en la teología conciliar y posconciliar, valiéndose ampliamente, aunque no sólo, del reciente documento papal expuesto en la reunión de agosto por Briancesco. Y sin dudas, este anclaje en la *OA* parece ser un espaldarazo para las posiciones del MSTM.

No obstante, al ser sometidas a votación, las reacciones fueron muy diversas, primando el rechazo antes que el asentimiento, aunque ese rechazo adquiriera distintos fundamentos. Según Osvaldo Santagada, hubo

> una asombrosa *unanimidad* en la crítica a las proposiciones presentadas, que se reflejó en la votación: sólo tres votos afirmativos en una reunión de noventa y siete participantes, repartiéndose los restantes entre abstenciones y negativos.[44]

En el mismo artículo, Santagada, citando a un matutino porteño, esgrimía los principales motivos del rechazo:

> Al día siguiente [10 de noviembre] ese diario [*La Nación*] anunciaba que las proposiciones no habían sido votadas y citaba los argumentos invocados: no necesidad de votar la doctrina de la Iglesia, deficiencias en la redacción, no conveniencia de votar temas insuficientemente considerados.[45]

Afortunadamente, para completar los motivos contamos con los apuntes personales de Domingo Bresci, quien registró veintinueve intervenciones de los participantes en el debate de la reunión de noviembre sobre las proposiciones. ¿Por qué hay quienes sostienen que no debe votarse? La respuesta a esta pregunta abre un abanico de miradas: "El criterio de verdad no puede ser una votación" (Gardella). "Votar es un escándalo público porque se vota lo que ya está aprobado por la Iglesia" (Dohourq). "Como las proposiciones pastorales 3 y 4 no se han discutido no se puede votar" (Beranger). "Nos imponen votar sobre cuestiones que no hemos elaborado suficientemente" (Braun Cantilo). "Mes de noviembre no es propicio para votaciones" (Giaquinta). "Votar algo doctrinal es un contrasentido; refleja miedo" (sacerdote bayones [*sic*]). "No tiene sentido votar un documento de la Iglesia y menos cuando se lo cita mal y se lo utiliza" (Santagada). "No hay que votar nada" (Turel).[46]

---

44. Santagada, O., Las reuniones del clero de Buenos Aires. *Criterio, 1632*, 1971, p. 741

45. Idem.

46. Apuntes de la Reunión de noviembre 1971 (última). APDB. De este documento son todas las citas que aquí aparecen.

Vale aclarar que algunos que se niegan a votar lo hacen porque consideran que debe privilegiarse la acción por sobre los debates teóricos: "No se hace lo que pide el Papa (basta de discusiones doctrinales y más acción)" (Dohourq). "Tenemos doctrinas y líneas pastorales, falta acción: jugarse donde los hombres se juegan" (Turel).

Otros sostienen que el documento de las proposiciones debe aprobarse ya sea en general, con reservas, ya sea como documento base o de trabajo para seguir trabajando en el futuro a partir de él, ya sea como gesto simbólico de unidad (González, Morán Díaz, Vernazza, Radrizzani).

Dice José Pablo Martín que

> No se decidió someter, finalmente, a una votación las proposiciones del acuerdo por varias razones. Una de ellas parece sugestiva: porque no se veía la necesidad de poner a votación formulaciones a las que ya habían llegado anteriores documentos pastorales de la Iglesia universal o continental (Martín, 2010, p. 277).

Pero entonces, ¿se votó, con el resultado que menciona Santagada? ¿No se votó, como afirma Martín y el propio Santagada citando a *La Nación*? Y si se votó, ¿qué fue lo sometido a escrutinio? En una entrevista realizada a Domingo Bresci en 2010 parece aclararse este punto:

> En la última reunión la votación no llegó a ser sobre las proposiciones sino que se bloqueó por las objeciones sobre opinar sobre la doctrina de la Iglesia. Lo que se sometió a votación era sobre si se votaba. Nosotros [MSTM] tampoco teníamos interés. ¿Para qué vamos a votar si ya ganamos?[47]

En otro orden de cosas, los apuntes de Bresci revelan que figuras que no pertenecían al MSTM aparecen reconociendo su valor, tanto por su posicionamiento como por su presencia en el debate: "Reconocer actitud de presencia de los STM en las reuniones" (Giaquinta).[48] "La Iglesia y el clero parecen actuar en el campo en que lo hace el MSTM" (Dohourq).

---

47. Campana O. y González M., Entrevista a Domingo Bresci. Ciudad de Buenos Aires, 22 de abril de 2010. La "victoria" que celebra Bresci tiene, creemos, dos momentos: la no condena del MSTM y la exposición de la sintonía del MSTM con el magisterio contemporáneo.

48. Probablemente, la dinámica propia del MSTM –hecha de reuniones, lecturas, discusiones, búsquedas de consensos, declaraciones– los posicionó en el debate del año 1971 por encima del resto.

Varios participantes rescatan el valor de las reuniones desde el punto de vista de la reflexión y el encuentro, que en última instancia eran algunos de los propósitos de las mismas: "Rescatar el valor de la reflexión y el encuentro sacerdotal y señalar que se están buscando modos concretos de acción" (González). "El debate ha sido útil porque nos ha llevado a estudiar la *OA*" (Santagada). "Ya que todos decimos creer lo mismo, celebramos la misma Misa y seguimos los mismos documentos, porqué en el orden de la acción no nos damos confianza y dejamos a los jueces que juzguen" (Vernazza). "Parece que han desaparecido tensiones; por tanto, el balance de las reuniones es positivo" (Mugica). "Positivo de las reuniones: aceptación de la pluralidad y compromiso de seguir trabajando" (Radrizzani). "Resaltar la preocupación de proyectar el Evangelio en lo humano y lo social" (Beranguer).

Pero sin dudas, las tensiones que el MSTM había generado y seguían generando no habían desaparecido. Así lo deja entrever la intervención de Vernazza: "Ya que algunos lo proponen, se vote si el MSTM está adentro de la Iglesia o no". Según los apuntes de Bresci, la última intervención de la reunión fue de Meinvielle: "El MSTM está contra la ley natural, por consiguiente, contra el Evangelio". El debate del año, para él, había sido en vano.

BALANCE

Para el análisis histórico-teológico que ofrecimos, nuestra atención eligió centrarse en ese campo de interacción expresado en un *proceso social y cultural* amplio que afectó de manera particular a la vida sacerdotal en América Latina y Argentina. Las tensiones dialécticas entre clérigos fueron más que frecuentes en esta primera década posconciliar. Los diferentes perfiles sacerdotales que cohabitaban en las distintas diócesis se expresaron a menudo en términos de *conflicto intraeclesial*. Como parte de la fuerte polarización dialéctica de la época, la vida de los presbíteros entra en colisión debido al endurecimiento de diferentes posiciones pastorales, teológicas y políticas. Tanto la conciencia de participar en la inminente transformación de América Latina, cómo el retroceso impulsado por los grupos conservadores en la marcha de la renovación pastoral impulsada por los documentos del Vaticano II (GS, LG, PO, AA) y su recepción pontificia (PP, OA), episcopal latinoamericana (DM) y argentina (San Miguel) tuvieron consecuencias altamente conflictivas al interior de los presbiterios. Donde los caminos del diálogo se

cerraron, amargos fueron los resultados para muchos sacerdotes que fueron quedando en el camino.

Como señala Martín, estamos ante un caso único y excepcional en el que se manifestó de manera ordenada alguna forma de debate. Una dificultad innegable para la comprensión histórica es que los diálogos del clero porteño comienzan y terminan en una discusión sobre ideas, y los protagonistas no llegan a abordar las *cuestiones de hecho* que latían en torno a las acusaciones sobre los STM (Cf. Martín, 2010, pp. 277s). Las discusiones focalizadas sobre lecturas e interpretaciones teológicas "giraron sobre sí mismas" (Touris 2021, p. 330), permitiendo elevarse por sobre ataques *ad hominen* sin demasiada posibilidad *in situ* de ser fundados. La investigación histórica sobre el MSTM, abierta en este punto a una profundización, alcanza en las investigaciones posteriores una mayor claridad sobre el tenor de verdad de dichas acusaciones y la alta conflictividad en que se enmarcan.[49] Coincidimos con Touris en la lectura inteligente y oportuna que el arzobispo coadjutor realizó de "las experiencias de ruptura, abandono de la diócesis o del ministerio, e incluso la intervención de Roma en los conflictos intra-eclesiásticos acontecidos en Córdoba, Mendoza y Rosario" (Touris 2021, p. 330). Ya desde la carta de convocatoria y su exhortación a los sacerdotes a ser "artífices de la unidad del Pueblo de Dios" pudimos reconstruir cuáles fueron los ejes del debate, las temáticas abordadas, los argumentos esgrimidos por los actores en pugna y los consensos alcanzados. La oportunidad de la aparición de OA en ese año 1971 que a nivel socio-político reconoce a los cristianos una legítima variedad de opciones posibles, según las situaciones diversas (n. 50), contribuyó a ello de manera particular.

La *disputatio* del clero porteño de 1971 es una *rara avis* en el firmamento eclesial argentino. Creemos que de modo particular fue ofrecer la posibilidad de encontrarse y conversar de manera programada, con agenda y método, lo que permitió alcanzar algunos consensos básicos. El tono inicial de advertencia y exhortación a toda posición "antagónica" asumida desde "diversos sectores", la participación de peritos y conferencistas, y los ejes principales desarrollados en los seis encuentros ofrecieron el marco que hizo posible una coexistencia sacerdotal relativamente saludable en la mayor diócesis del país en el caliente año 1971. El *esquema de trabajo* proponiendo criterios

49. La reciente publicación de *La verdad los hará libres* dedica tres capítulos a pensar la participación política del clero en la época, y uno particularmente a las opciones políticas del MSTM (Forcat y Giudice, 2023, a-b-c).

metodológicos ofrecido por Tello en la reunión de julio y su propuesta de algunas pocas *proposiciones de consenso* resultó clave para el resultado obtenido en la reunión de noviembre. La síntesis de la interacción entre las principales posturas teológicas que ofrecimos ayuda a comprender las proposiciones comunes sobre "la misión de la Iglesia" y el discernimiento necesario para la participación de los cristianos en general, y de los sacerdotes en particular, en los movimientos políticos vigentes. Detenernos en algunas voces y detalles recogidos en los apuntes personales de Domingo Bresci ha complementado el acceso siempre perfectible a la comprensión del *sentido común* de esta apasionante generación de clérigos.

CULTURA, ECUMENISMO Y EVANGELIZACIÓN: PUEBLA, ENTRE EL CONCILIO VATICANO II Y LA DENUNCIA DE LA "INVASIÓN DE LAS SECTAS"

Mariano Fabris

INTRODUCCIÓN

A partir de la convocatoria a evangelizar la cultura, el "Documento de Puebla"[1] ofreció un conjunto de ideas sobre América Latina y su historia, un diagnóstico sobre el presente y la identificación de los desafíos que emergían en el horizonte. En conjunto, la propuesta aprobada por los obispos en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, también pretendió articular nuevos consensos en la Iglesia para superar una etapa de debates y enfrentamientos. El pasado reciente debía ser ordenado y normalizado. No se trataba de volver al catolicismo preconciliar, pero sí de "retraducir" la "novedad disruptiva" y construir una "ortodoxia regenerada" (Bourdieu y Saint Martín, 2009, p. 125). Los mensajes de Juan Pablo II en la apertura del encuentro en Puebla reafirmaron el llamado a esa revisión que ya se anunciaba en los documentos de trabajo que circularon previamente entre los obispos.[2] El papa habló sobre la "verdad" y la "pureza de la doctrina" y subrayó que era necesario evitar las "relecturas" de Cristo, los "reduccionismos" y las "ambigüedades".[3] En la breve presentación que realizó el Episcopado argentino en la primera edición del "Documento de Puebla" se reforzaron estas ideas

1. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*. Buenos Aires, Ediciones CEA, 1979.

2. Idem.

3. Ibidem, pp. 11-15.

a partir de un llamamiento a la "clarificación doctrinal" sin "desviaciones peligrosas".[4]

En este escenario, la concepción de cultura fue el cristal *aggiornado* a través del cual se pensó a América Latina y al lugar del catolicismo y se proyectó un horizonte de participación y compromiso alejado de las opciones radicalizadas. "Evangelizar la cultura" se volvió la idea fuerza que animó reflexiones, encuentros, prácticas militantes etc. Ahora bien, sobre la cultura el Concilio Vaticano II había ofrecido referencias importantes que incentivaron el diálogo con la "modernidad" y posibilitaron la emergencia de un catolicismo de perfil más ecuménico. Por ello, nos preguntamos en qué medida los fundamentos propuestos en el "Documento de Puebla" recuperaron esa perspectiva conciliar y cómo se conjugó ello con la representación del catolicismo frente al espacio religioso latinoamericano. Nuestra hipótesis es que si bien el "Documento de Puebla" se proclamó inspirado en los aportes conciliares -en especial en *Gaudium et Spes*-, construyó lecturas particulares en función de una prédica evangelizadora menos sensible al diálogo con los "otros" y que, desde ese lugar, fundamentó una revisión del perfil ecuménico propuesto por el Concilio Vaticano II y una denuncia sobre la "invasión de las sectas".

Nuestro interés por el tema está asociado a una preocupación más amplia por las formas de regulación de la religión en el pasado reciente. Siguiendo las propuestas de Frigerio y Wynarczyk (2008), Giumbelli (2016) y García Bossio (2018), consideramos que la regulación constituye una configuración en la que intervienen diferentes actores, como el Estado, los medios de comunicación y los especialistas religiosos. Por ello, resulta relevante indagar de qué manera un actor central en las sociedades latinoamericanas, como es la Iglesia católica, intervino frente a la diversidad religiosa tal como se estaba percibiendo entre las décadas de 1970 y 1980.

En función de estos supuestos, el texto se organiza en dos partes. En la primera, nos centramos en el concepto de cultura que aportó "Puebla". Para ello rastreamos algunas ideas desarrolladas por la llamada "Teología del Pueblo" y ponemos en diálogo las definiciones de "Puebla" con los principales aportes del Concilio Vaticano II. Cerramos este apartado analizando de qué manera esas definiciones condicionaron las miradas de los obispos latinoamericanos sobre la diversidad religiosa. En la segunda parte, tomamos

4. Ibidem, p. 6.

al "Documento de Puebla" como punto de partida para rastrear el interés del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en las "sectas" y el influjo que ello tuvo en el episcopado argentino a comienzos de los '80.

PUEBLA Y LA CULTURA: ENTRE EL CONCILIO VATICANO II Y LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

El "Documento de Puebla" aportó una serie de ideas y lecturas que resultan fundamentales para comprender los caminos que recorrió el catolicismo latinoamericano en las décadas siguientes. Pero, lógicamente, también debemos observar la reunión de 1979 como punto de llegada de ajustes y debates que se venían produciendo en los años previos. En este sentido, refiriéndonos a la idea de cultura que proponemos rastrear y que resulta central en el documento aprobado por los obispos, hay que señalar que en su elaboración recogieron propuestas que se habían forjado en el campo teológico argentino a partir del desarrollo de la llamada "Teología del Pueblo". Al menos en lo que hace al apartado del documento dedicado a este tema, la influencia se torna evidente y está asociada a algunos nombres propios como el de Lucio Gera, Rafael Tello, Fernando Boasso o Juan Carlos Scanonne, entre otros. Un repaso somero sobre algunos recorridos conceptuales propuestos por esta corriente teológica nos permitirá situar al "Documento de Puebla" en una trama mayor y adelantar algunas ideas sobre la recuperación de las propuestas conciliares.

En un texto de 1974 Lucio Gera había propuesto comprender la cultura como "el ethos cultural y sus expresiones". Entre esas expresiones incluía a "la ciencia y la praxis, las estructuras y sistemas económicos, políticos, religiosos etc".[5] Luego agregaba que, si bien el sujeto de ese "ethos" podía ser una sociedad o cultura, en América Latina el vocablo utilizado era el de "pueblo" y que poseía tres dimensiones principales: política, económica y religiosa.[6] La cultura consistiría "en la autoidentificación que un pueblo hace de sí como sujeto".[7] La historicidad de esta cultura, el proceso de constitución a lo largo de los siglos, ocupaba un lugar central en la reflexión de

5. Gera, L., Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica. *Stromata, 30* (1-2), 1974, p. 169.

6. "Crónica de una discusión". *Stromata, 30* (1-2), 1974, p. 197.

7. Gera, L., Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica. *Stromata, 30* (1-2), 1974, p. 170.

Gera y desde esta centralidad marcaba una diferencia sutil en relación a dos documentos que habían tenido -y seguían teniendo- amplia repercusión en la teología latinoamericana: el documento conciliar *Gaudium et Spes* y el "Documento de Medellín", del episcopado latinoamericano. Desde la perspectiva del sacerdote y teólogo argentino, esos documentos habían ofrecido una descripción de la época contemporánea, pero habían explorado menos su conformación. Para Gera, la situación del mundo actual "no puede ser conocida de una manera más plena y acabada, si no son detectadas en el pasado las raíces históricas de la cultura, y así el origen y posterior desarrollo de un proceso que viene a desembocar en la época presente".[8] Es posible interpretar que esta preocupación por destacar el carácter histórico de las culturas actuales no refleja solamente una diferencia de enfoque, sino que expresa también un posicionamiento político y teológico en cuyo centro se encuentra la tensión entre una "cultura contemporánea" que pretendía uniformizar y dominar y la cultura propia de los pueblos latinoamericanos. Precisamente, para Gera, la historia de estas culturas estaba atravesada por el desafío y la resistencia frente a las diferentes formas de "dominación imperial".[9]

Gera consideraba que, ante este escenario, la teología no debía ser únicamente "expresión de la fe, en un sentido de contenidos abstractos y permanentes", sino que debía constituirse en "expresión de una cultura":

> La fe no es sólo expresión del pueblo, del Dios universal que está en la historia; sino es expresión de esa porción del pueblo de Dios que está en Latinoamérica y que en Latinoamérica peregrina con su fe a través de una historia que es de dominación.[10]

Por la misma época, el sacerdote jesuita Fernando Boasso publicó el libro *¿Qué es la pastoral popular?*, en el que reflejaba esta impronta teológica a partir de una preocupación por el lugar de la Iglesia en el mundo popular.[11] Allí afirmaba que era necesario que la Iglesia condujera hacia la unidad de los pueblos, pero sin que estos perdieran "sus características".[12] La idea de la "diversidad cultural" se constituía en dique de contención frente a la uniformización imperialista.[13] Desde esta lógica, esa "diversidad cultural"

8. Ibidem, p. 181.

9. Ibidem, p. 184.

10. "Crónica de una discusión". *Stromata, 30*(1-2), 1974, p. 206.

11. Boasso, F., *¿Qué es la pastoral popular?* Buenos Aires, Patria Grande, 1976.

12. Ibidem, p. 19.

13. Ibidem, pp. 20-21.

que debía primar en una dimensión universal, no tenía correlatos claros en escalas más reducidas donde debía prevalecer el vínculo nación-cultura. Boasso consideraba que la "nación, el pueblo, se constituye intrínsecamente por una *unidad cultural*, configurativa de su ser global, colectivo".[14] Asimismo, explicitando el contenido político de la noción de cultura que señalamos en Gera, el religioso jesuita sostenía que la cultura histórica es "un proyecto político (…) como un movimiento opuesto al proyecto de las élites iluministas liberales".[15]

Juan Carlos Scanonne, finalmente, en un artículo de 1977 retomó los aportes de Gera y Boasso sobre cultura y ethos cultural, para ofrecer una definición que es representativa de la Teología del Pueblo y que, como tal, puede comprenderse como un nexo con la perspectiva que asumirían los obispos en Puebla poco después. Scanonne propuso utilizar el concepto de cultura

> en el sentido de ethos cultural de un pueblo, es decir, su modo peculiar de habitar en el mundo, de relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y pueblos y con Dios. Se trata, por tanto, de un estilo de vida que implica un determinado sentido de la vida y de la muerte como su núcleo ético-cultural.[16]

Entre estos teólogos existía una coincidencia fundamental a propósito de las relaciones entre las culturas y los pueblos en el concierto internacional. En el escenario que planteaban, tendía a predominar una dicotomía entre la cultura propia de los pueblos latinoamericanos y los "proyectos imperialistas" de los sectores dominantes o ilustrados. De alguna manera, como ha sido señalado por lecturas críticas del influjo de esta corriente teológica en la década de 1980 (Ezcurra, 1988; Ghio, 2007), las propuestas de la Teología del Pueblo tendían puentes con las perspectivas nacional católicas predominantes en las jerarquías eclesiásticas más conservadoras. Gera no ignoraba esta posibilidad y ya en 1974 planteaba una diferencia al considerar que su propuesta partía de los valores arraigados en el pueblo y no se reducía a un proyecto político de los obispos. Esta cultura arraigada particularmente en el pueblo, sufría el desafío del pensamiento científico, iluminista o secularizado. O sea, desde esta lectura se consideraba que el principal desafío para

14. Ibidem, p. 22.

15. Ibidem, p. 48.

16. Scanonne, J. C., "Mestizaje cultural' y 'bautismo cultural' categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana. *Stromata, 33*(1-2), 1977, p. 73.

una cultura fundada en el sentido religioso de la vida, no provendrá de otras formas religiosas, sino de una negación de la religión como principio de significación en las sociedades contemporáneas.

En el "Documento de Puebla" la concepción de cultura aparece de manera explícita en varios tramos específicos, pero también como superficie sobre la que se ordenan y cobran sentido sus diversas lecturas, diagnósticos y propuestas. En concreto, la definición de cultura que propuso -y que resulta una cita recurrente- remite al documento conciliar *Gaudium et Spes* (GS) y sostiene

> Con la palabra 'cultura' se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (*GS* 53b) de modo que puedan llegar a 'un nivel verdadera y plenamente humano' (*GS* 53a). Es 'el estilo de vida común' (*GS* 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de 'pluralidad de culturas' (*GS* 53c). [17]

Enseguida agregaba que la cultura así definida "abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan" pero que presenta como núcleo central "la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios".[18] Frente a esta complejidad, la misión de la Iglesia es alcanzar, a través de la evangelización, ese núcleo profundo con el objetivo de orientar aquellos valores y modificar los desvalores.

La cultura, en cuyo centro se encuentra la actitud hacia lo trascendente, fue impregnada por los valores religiosos desde la llegada de los españoles al continente. Pero, si el catolicismo logró penetrar el núcleo fundante y dador de sentido de la cultura latinoamericana, ello no implicó, siempre según el "Documento de Puebla", una homogeneidad cultural absoluta, ni la desaparición de formas culturales primitivas. Más bien se dio una continuidad de la evangelización, pero siempre imperfecta, desafiada por la persistencia de esas expresiones primitivas y por los nuevos modelos culturales llegados de la mano del desarrollo económico y las corrientes migratorias. Si bien los trazos de aquellas definiciones provenientes de la Teología del Pueblo se tornan evidentes, también es posible reconocer un matiz o una preocupación más explícita por la persistencia de esos desvalores o expresiones primitivas. Se

17. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla.* Buenos Aires, Ediciones CEA, 1979, p. 148.

18. Ibidem, p. 148.

podría afirmar que la valoración de la cultura popular que expresa el "Documento de Puebla" se torna más vertical y crítica creando el espacio donde debería actuar la evangelización anunciada.

El contexto de producción del documento es caracterizado como una etapa de profunda transformación que desafía a la Iglesia a partir de las pretensiones de universalidad de la cultura "urbano-industrial", impulsada "por las grandes potencias" que no respeta las diferentes culturas "debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas". La Iglesia no acepta esa "instrumentalización de la universalidad que equivale a la unificación de la humanidad por vía de una injusta e hiriente supremacía y dominación de unos pueblos o sectores sociales sobre otros pueblos y sectores".[19]

Es posible identificar dos referencias principales en la conceptualización de cultura que aportó "Puebla". Por un lado, más allá del hecho concreto de que teólogos como Lucio Gera tuvieron un rol central en la redacción de varios tramos del documento, lo que realmente importa es que sus ideas y perspectivas quedaron impresas en el texto final. Por otro lado, se incluyó un conjunto de citas que remiten al Concilio Vaticano II y en particular a la introducción del Capítulo 2 de la segunda parte de *Gaudium et Spes* dedicado a la "promoción del progreso de la cultura". ¿Cómo funciona esta articulación? Consideramos que entre ambas fuentes hay matices importantes y que la lectura que aporta "Puebla" descansa más claramente en la Teología del Pueblo, aunque, por una cuestión de autoridad, el peso de las citas provenga de *Gaudium et Spes*. Asimismo, entendemos que en esos matices anida el fundamento de una mirada crítica del ecumenismo conciliar que animó poco después una cruzada contra la diversidad religiosa.

Si se observa la definición de cultura que ofrece *Gaudium et Spes* es posible identificar una perspectiva más secularizada que la que ofreció el "Documento de Puebla" en la medida en que entre las distintas dimensiones de la vida en sociedad no aparece un orden jerárquico claro y definido:

> la cultura humana presenta necesariamente un aspecto histórico y social y (…) la palabra cultura asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico. En este sentido se habla de la pluralidad de culturas. Estilos de vida común diversos y escalas de valor diferentes encuentran su origen en la distinta manera de servirse de las cosas, de trabajar, de expresarse, de practicar la religión, de comportarse, de establecer leyes e instituciones jurídicas, de desarrollar las ciencias, las artes y de cultivar la belleza. Así,

19. Ibidem, p. 157.

> las costumbres recibidas forman el patrimonio propio de cada comunidad humana. Así también es como se constituye un medio histórico determinado, en el cual se inserta el hombre de cada nación o tiempo y del que recibe los valores para promover la civilización humana.[20]

Otro matiz que se puede identificar es que, al menos inicialmente, *Gaudium et Spes* no se focalizó en la existencia de "desvalores" que debían transformarse por la religión, de manera tal que la mirada de la cultura actual resultó positiva. Si bien el "Documento de Puebla" partió de la idea señalada en *Gaudium et Spes* de que se estaba viviendo "una nueva época de la historia humana", avanzó menos en la reflexión sobre lo que implicaba esa idea. Por el contrario, el documento conciliar había aportado una serie de nociones que le daban densidad y sentido a ese diagnóstico. Según *Gaudium et Spes* era una época en la que se "abren nuevos caminos para la perfección y mayor diseminación de la cultura", preparados, a su vez, por el "gran incremento de las ciencias naturales y humanas". Luego, entre las descripciones de los avances científicos, el papel de los medios de comunicación y la industrialización, el documento conciliar caracterizó a las sociedades de masas como una de las etapas de mayor contacto entre las culturas.[21] El documento reconocía que este nuevo marco cultural planteaba dificultades que la Iglesia debía atender, pero ponía énfasis en la manera de integrar esa cultura universal y los cambios que provocaba sin perder de vista el valor de las tradiciones. Se trataba, en definitiva, de construir un humanismo que no fuera "contrario a la religión".[22] Tal vez el título de la segunda sección de este capítulo de *Gaudium et Spes* refleje el espíritu que animaba la mirada conciliar sobre esa cultura en proceso de cambio: "Principios para la ordenada promoción de la cultura".[23] Por ello, aunque se señalaba la necesidad de evitar tendencias que podrían llevar a la ignorancia de las "realidades supremas", enseguida añadía que tal cosa "no necesariamente" se derivaba de la cultura actual ni debería llevar al desconocimiento de "sus valores positivos".[24]

La perspectiva conciliar, según la propuesta de *Gaudium et Spes*, no implicaba la proyección del cristianismo como custodio de una cultura particular:

---

20. Concilio Vaticano II. *Constitución Pastoral* Gaudium et Spes. *La Iglesia en el mundo actual*. Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1979, pp. 79-80.

21. Ibidem, p. 81.

22. Ibidem, p. 82.

23. Ibidem, p. 83.

24. Ibidem, p. 85.

> La iglesia no se liga exclusiva e indisolublemente a ninguna raza o nación, a ningún tipo particular de costumbres, a ningún estilo antiguo o nuevo, Fiel a su propia tradición y a la vez consciente de su misión universal, es capaz de entrar en comunicación con las diversas formas de cultura.[25]

Además, el documento afirmaba "la legítima autonomía de la cultura humana y sobre todo de la ciencia".[26]

Cuando volvemos al "Documento de Puebla", se hace evidente que la coincidencia en torno a la idea de que las sociedades occidentales están viviendo un momento crucial no derivó hacia valoraciones, diagnósticos y proyecciones igualmente coincidentes. El espíritu de diálogo, de encuentro, de mutuo enriquecimiento que plantea *Gaudium et Spes* perdería presencia al pasar por el tamiz de las preocupaciones del episcopado latinoamericano. Así, la referencia a *Gaudium et Spes* parece responder a la búsqueda de legitimidad que aportaría una cita de autoridad sobre un tema medular para "Puebla", sin que ello implique una recuperación profunda de sus propuestas.

En el "Documento de Puebla" no se trataba simplemente de preservar un conjunto de valores que se debían poner en diálogo con los cambios culturales. Se trataba de describir el desafío que enfrentaba la cultura, víctima de la "deformación" y "agresión" de "influencias externas dominantes o de la imitación alienante de formas de vida y valores importados".[27] El marco de comprensión de esos cambios culturales difería de las propuestas de *Gaudium et Spes* y lo que predominaba era una perspectiva crítica que proyectaba un escenario de competencia en el cual la Iglesia se erigía en guardiana de los valores tradicionales y las particularidades frente al universalismo avasallante de la cultura dominante.

Cuando se observan las referencias que ofrecieron los obispos latinoamericanos sobre la religiosidad popular y los desafíos de la cultura contemporánea, se hacen más evidentes las diferencias con las propuestas conciliares, pero también es posible identificar algún matiz frente a los planteos previos de la Teología del Pueblo. El "Documento de Puebla" no sólo desplegó una mirada negativa de las transformaciones culturales contemporáneas, sino

25. Ibidem, p. 86

26. Ibidem, p. 87.

27. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla.* Buenos Aires, Ediciones CEA, 1979, pp. 67-68.

que, en su mirada histórica sobre el catolicismo en el continente, tomó distancia de imágenes triunfalistas y señaló los defectos y limitaciones de la presencia de la Iglesia. La nueva etapa de evangelización que proclamó respondió entonces a los desafíos del momento, pero también a las debilidades persistentes. En este esquema, la cultura popular constituía un desafío que la Iglesia debía afrontar porque era el espacio donde anidaban los valores religiosos más profundos, pero también donde se expresaban formas de espiritualidad primitivas. Era, en definitiva, un espacio de fronteras lábiles donde el catolicismo competía con otras religiones, pero donde también se producían intercambios que escapaban a las regulaciones institucionales.

Si bien se consideró a la religiosidad popular como expresión de la "identidad religiosa de un pueblo" y a las "grandes devociones y celebraciones populares" signos del catolicismo latinoamericano que "mantienen valores evangélicos",[28] también se deslizaron perspectivas menos optimistas. Esa fe popular "no siempre ha llegado a su madurez" y aparece amenazada "por la presión secularista, por las sacudidas que traen consigo los cambios culturales, por las ambigüedades teológicas que existen en nuestro medio y por el influjo de sectas proselitistas y sincretismos foráneos".[29]

El documento identificaba diversos problemas para la presencia de la Iglesia y su tarea evangelizadora y entre ellos comenzó a ganar peso la idea de "invasión de las sectas".[30] La situación que describía respondía, por un lado, a las propias fallas de la Iglesia, destacándose las tensiones internas que habían generado confusión a la hora de transmitir el mensaje. Pero, por otro lado, esos errores propios generaron "vacíos" que luego fueron "llenados por otros". Esos "otros" eran quienes llegaban al continente a aprovechar las insuficiencias, las debilidades y "una falsa interpretación del pluralismo religioso" que se habría expandido entre los católicos. Ante este panorama era necesario

> Informar y orientar a nuestras comunidades, en base a un lúcido discernimiento, acerca de las formas religiosas o para-religiosas (…) y las distorsiones que encierran para la vivencia de la fe cristiana[31].

28. Ibidem, p. 79.

29.Ibidem, p. 140.

30. Ibidem, p. 155.

31. Ibidem, p. 307.

El "Documento de Puebla" ofreció un diagnóstico y algunas ideas generales que el CELAM desarrollaría con más precisión en los años siguientes aportando materiales que circularían entre los católicos latinoamericanos. De todas maneras, es probable que los distintos episcopados -como veremos a partir del caso argentino-, hayan incorporado esas ideas desde sus propios parámetros y perspectivas teológicas y en función de la representación que construían los obispos sobre el lugar del catolicismo en cada país.

DEL CELAM A LOS OBISPOS ARGENTINOS: LA PREOCUPACIÓN POR LAS "SECTAS" EN LOS ALBORES DE LA DÉCADA DE 1980

En febrero de 1984 apareció *Las sectas en América Latina*, libro del CELAM que para noviembre de 1986 había alcanzado la quinta edición.[32] En Argentina anticipó un abordaje mediático que adquirió centralidad entre finales de la década de 1980 y principios de la década siguiente (Frigerio, 1993). Pero lo cierto es que el tema formaba parte de las preocupaciones del CELAM con anterioridad e incluso versiones previas de algunos capítulos que integraron aquel libro, se habían publicado en 1981 en la revista *Medellín*, también editada por el CELAM.

El "problema de las sectas", más allá de las derivas posteriores, apareció muy asociado a las conclusiones de "Puebla", a sus propuestas y a las revisiones sobre algunos aspectos del Concilio Vaticano II, especialmente el referido al ecumenismo. Para situar estas lecturas vale la pena detenerse en los artículos que integraron el libro más tarde y también en propuestas elaboradas por la jerarquía eclesiástica argentina.

Cualquier intento por sintetizar los aportes del Concilio Vaticano II en una enumeración comprimida de ideas, deberá incluir casi obligatoriamente la referencia al ecumenismo. En aquel momento no se trató de una cuestión sencilla o exenta de discusiones y, como otras, abrió en los años siguientes una amplia gama de lecturas e iniciativas, pero también de críticas. En torno a "Puebla", como anticipamos, el ecumenismo fue objeto de revisión y se destacaron dos dimensiones, una de las cuales resulta fundamental para nuestra exploración. El ecumenismo fue criticado como facilitador de vinculaciones entre actores de diferentes confesiones cuyo interés no sería religioso,

32. CELAM, *Las sectas en América Latina*. Buenos Aires, Claretiana, 1984.

sino político. O sea, detrás de la prédica ecuménica, se habrían desarrollado iniciativas puramente políticas. En palabras del uruguayo Alberto Methol Ferré se trataba del "ecumenismo como aventurismo político".[33] La otra dimensión se relacionaría con un debilitamiento de la identidad católica que habría ayudado a la expansión de otras religiones, en especial aquellas que desarrollaron una acción proselitista explícita. Aunque las dos "desviaciones" del ecumenismo parecían recorrer caminos diferentes, podían asociarse en miradas que descubrían en las derivas políticas y en la "invasión de las sectas", la mano de los imperialismos.

Decíamos que la revista *Medellín*, a principios de los '80, brindó algunas claves de lectura sobre el fenómeno de la diversidad religiosa que recuperaron los diagnósticos del "Documento de Puebla" y se proyectaron hacia las iglesias latinoamericanas con análisis, informaciones y propuestas para enfrentar la "invasión de las sectas". En el número 28, que se publicó en diciembre de 1981, se incluyeron artículos a cargo de Osvaldo Santagada, Pablo Capanna y Boaventura Kloppenburg. Un rasgo que comparten los tres textos -que más tarde integrarían el libro sobre "sectas"- es que responden explícitamente a los planteos de "Puebla". Si bien el texto de Capanna parece situarse en otras coordenadas apuntando a fenómenos religiosos que escapan al diagnóstico que habían elaborado los obispos dos años antes, en general los tres reconocen que sus intervenciones están motivadas por el llamamiento episcopal. Se podría afirmar que a partir del marco general esbozado por los obispos y de la identificación de algunos temas específicos, como justamente fue el de las "sectas", el CELAM ofreció a través de estas intervenciones una caracterización mucho más densa sobre el fenómeno y definió líneas de acción para los católicos del continente. Desde esta perspectiva, los textos pueden ser leídos como piezas o instancias de una empresa mayor en la que se articulan aquellas ideas sobre la cultura y el ecumenismo que abordamos en las páginas anteriores. Esto no implica, claro, pasar por alto los matices que aportan tres intelectuales que ya contaban con una amplia trayectoria en el catolicismo latinoamericano.

El número de *Medellín* se abrió con el artículo de Osvaldo Santagada, presbítero argentino que integraba el equipo de redacción de la revista *Criterio*. En su recorrido ofreció una caracterización general que situaba "el problema de las sectas" más allá de los límites del cristianismo dando cuenta

33. Methol Ferré, A., Nuevo y extraño ecumenismo. *Medellín, 27*, 1981, p. 396.

de un universo amplio y diverso.[34] Si bien reconocía que, con el desarrollo de relaciones ecuménicas, el término "secta" había perdido presencia siendo reemplazado por denominaciones menos negativas, como la de "movimientos religiosos libres", ello no modificó la consideración que se tenía sobre las prácticas "sectarias" de estos grupos.[35] Luego de analizar las características compartidas -como el "reduccionismo", el "fundamentalismo" y el "salvacionismo"-, el autor evaluaba alguna posible deriva hacia la política, aunque no se detenía demasiado y prefería concentrarse en los factores "psicológicos". Desde esta perspectiva, ponía el acento en los tipos de liderazgos y en los vínculos que entablaban "los jefes con los oyentes", en la "fijación psíquica de las 'profecías'", en la "prohibición de todo ejercicio de sana crítica racional" y en la generación de un ambiente de alienación.[36] Si consideramos la distinción que realiza Frigerio (1993) entre una manera de comprender el "problema de las sectas" en clave política como estrategia del imperialismo -propia de las décadas de 1970 y parte de la década siguiente- y otra centrada en los aspectos psicológicos, la perdida de autonomía individual y la alienación -característica de los años '90-, es posible identificar al texto de Santagada como expresión temprana de esa segunda lectura.

Si bien el presbítero argentino puso el acento en estos factores psicológicos, no pasó por alto la dimensión "socio política" ya que los obispos en Puebla la habían incluido entre sus preocupaciones, especialmente en torno a tres cuestiones: el "uso del diálogo", la propia "invasión de sectas" y la "importación cultural".[37] El primer aspecto tenía que ver, precisamente, con el diálogo ecuménico planteado por el Concilio Vaticano II. Santagada, coincidiendo en parte con el planteo de Methol Ferre, consideraba que las iniciativas para el diálogo habían partido de la Iglesia católica mientras que, cuando la iniciativa se dio desde otros grupos, lo que pesaba era algún tipo de interés político. Frente a esta dificultad, sin embargo, tomó distancia de quienes descartaban el diálogo sin más y propuso:

> la Iglesia debe promover ad intra una conciencia ecuménica y no evitar cansancios hasta encontrar interlocutores válidos en materia religiosa.

34. Santagada, O., Caracterización y situación de las sectas en América Latina. *Medellín, 28*, 1981, p. 439.

35. Ibidem, p. 440.

36. Ibidem, pp. 447 y 448.

37. Ibidem, p. 449.

> Quisiéramos, en este punto, buscar los anhelos y deseos de los otros, tenerlos en cuenta, encontrar coincidencias, sin mengua de la verdad.[38]

En cuanto a la segunda cuestión, la de la "invasión", Santagada avalaba la preocupación de los obispos señalando que las "sectas" se aprovechaban del "deseo de trascendencia que poseemos" y la "penetración", entendía, no estaba "exenta de connotaciones políticas en muchos casos, o por lo menos económicas".[39] Finalmente, hacía referencia a la cuestión de la "importación cultural" que estaba asociada con la marcada presencia de grupo provenientes de EEUU. Si bien el autor tomaba distancia de la idea de que estos fenómenos fueran un "designio imperialista", sí se refería a una tensión cultural que provocaba la llegada de modelos individualistas típicos "del norte".

En el último tramo del artículo el Santagada retomó las preocupaciones que los obispos habían planteado en Puebla en torno a la acción proselitista, el financiamiento y el aprovechamiento de las ausencias de la Iglesia. El primero de los aspectos, el "proselitismo", era recurrente en las denuncias de la jerarquía eclesiástica. Expresaba la materialización de aquella idea de "invasión" a través de la presencia cotidiana de una diversidad de grupos religiosos recorriendo los barrios y ciudades del continente. Eran el desafío a una representación monopólica del catolicismo que se discutía, incluso, en la propia Iglesia. Santagada lo describía así:

> Es una evangelización de tipo personal. Hay una primera tarea que consiste en buscar gente 'con problemas', p.e, duelos, enfermedades. Se hace una primera visita, de la cual se toma cuidadosa nota en fichas especiales para tener en cuenta la próxima vez. Luego se insiste, se trata de invadir los hogares. La relación se establece a través de preguntas disparadas a la gente no preparada para ello y no se esperan las respuestas, al contrario se salta continuamente de un tema a otro. La intención que preside esta técnica es la de confundir a la persona que escucha (…). Tal vez alguna campaña en estadios o alguna concentración protestante sirva aquí para dar el golpe de gracia a la persona. Una vez que se ha logrado atraerlo al grupo, hay que tratar por todos los medios que el ámbito familiar no ejerza sobre él argumentos racionales. Se llega incluso a separar a la gente de su familia. Y lentamente, se van orquestando impactos emotivos en el culto de la secta.[40]

38. Ibidem, p. 449.

39. Ibidem, p. 450.

40. Ibidem, p. 253.

En cuanto al tema económico, el autor se mostraba cauteloso. Considerando, probablemente, que se tratara de uno de los aspectos denunciados por quienes incluían a las "sectas" entre las estrategias del "imperialismo", Santagada se limitó a señalar como sorprendente la disponibilidad de recursos materiales con los que contaban estos grupos. El último aspecto que consideró era el del aprovechamiento de los espacios dejados por la propia Iglesia. Aquí, ya desde el planteo de los obispos en Puebla, se deslizó cierta autocrítica sobre la vitalidad de la Iglesia católica en los diferentes espacios sociales:

> Cuando las sectas ven a masas enteras que han recibido el Bautismo, pero viven un cristianismo debilitado (especialmente cuando eso ocurre lejos de donde son ellos); cuando los santuarios no son constituidos lugares privilegiados de evangelización; cuando se pasan por alto las culturas indígenas o populares y no se las vincula con la vida litúrgica de la Iglesia; cuando no se dan respuestas a los interrogantes más graves de los pueblos; cuando no existen adaptaciones a las necesidades de los grandes conglomerados urbanos donde están los nuevos pobres, entonces las sectas aparecen con una intensa campaña proselitista.[41]

Santagada no dudaba de que este era uno de los principales desafíos que enfrentaba la Iglesia católica. Si bien en esto no hacía más que sintonizar con "Puebla", también señalaba algunas líneas de acción que, en realidad, comenzaban a ser objeto de críticas. Consideraba que se necesitaba "una seria apertura ecuménica" que no debía ser oscurecida por el "problema de las sectas" y que la Iglesia debía embarcarse en una revisión profunda de sus "actitudes frente a la religiosidad popular".[42]

Pablo Capanna, laico, docente de Filosofía y colaborador frecuente de *Criterio*, ofreció un análisis que no se circunscribió a los planteos de "Puebla" e incluso tomó distancia en algunos aspectos. Su texto partió de la idea de que las sociedades occidentales, luego de haber expresado el aparente triunfo de la "secularización", estaban viviendo una "regresión religiosa", diagnóstico que sintonizaba con las revisiones de la teoría clásica de la secularización (Berger, 1971). Estas transformaciones no daban lugar a un fortalecimiento de las grandes tradiciones religiosas, sino de "las raíces jamás extirpadas del viejo paganismo y la magia [aliada] con la técnica". Se trataba de una "era de

41. Ibidem, p. 255.

42. Ibidem, p. 255.

la computadora que hace horóscopos y del astronauta con amuletos".[43] Era relevante abordar esta cuestión porque muy pronto llegaría a Latinoamérica y para hacerle frente no alcanzaría con argumentar la existencia de la "tradición católica". Para graficar esta amenaza, el autor resumió los contenidos de una revista "femenina" argentina en la que se sucedían la crónica de una visita de miembros del *jet set* a la gruta de Lourdes, donde se observarían referencias irónicas al culto, junto a "una nota sobre 'Las casas encantadas', seguida por el habitual horóscopo" y, más adelante, "toda una lista de entidades que ofrecen 'Amuletos, imágenes, sahumerios'; Tarot; Tarot astrológico; Parapsicología (entiéndase, los servicios de una médium espiritista), Astrología y Quirología".[44] Ciertamente, Capanna podría haber recurrido, para sumar gravedad a su argumento, a revistas católicas como *Familia Cristiana* en las que era factible encontrar notas sobre estos mismos temas o consultas de lectores sobre las razones por las cuales la visita a una espiritista no era congruente con la fe católica.

Capanna dedicó buena parte de su artículo a recorrer aquellos fenómenos que señalaba en la revista de actualidad ampliando su horizonte hacía expresiones diversas de la cultura popular, desde el cine al rock. Allí descubrió el interés por las religiones orientales a través de la música de *The Beatles*, el satanismo en los discos de *Kiss* y *Black Sabbath* o la "fascinación por el mal" en algunas de las producciones cinematográficas más exitosas de entonces, como *El bebé de Rosemary*, *La Profecía*, *El Exorcista* o, incluso, *Tiburón*.[45] En este recorrido, el neopaganismo despertaba especial interés porque permitía referir no solo a una religiosidad previa, sino también a etapas de descomposición social que alentarían estas exploraciones religiosas. Algunas derivas de grupos de la "nueva derecha" en Europa, muy minoritarios por cierto (Camus y Lebourg, 2020), le brindaban el ejemplo preciso en esta dirección.

El marco general de esta proliferación, que describió en términos de "búsqueda anárquica", es el de "una crisis de civilización que alcanza su punto más álgido" y explicaría una creciente necesidad de "'misterio'; una búsqueda de sentido (o sentidos) que a la vez también lo es de seguridad metafísica; y lo que resulta de ambas: un anhelo por encontrar mediadores". En este diagnóstico -más influido por los desarrollos de la sociología de

43. Capanna, P., De la Secularización al Neopaganismo. *Medellín*, *28*, 1981, p. 459.

44. Ibidem, p. 460.

45. Ibidem, p. 463.

la religión que por las lecturas lineales que ofrecían los documentos de la propia Iglesia- constataba un factor preocupante: ya no se trataba de exploraciones de las "clases cultivadas", sino que había alcanzado al "hombre de la calle" y frente a esto de poco servía "refugiarse en la idealización del pasado, como hacen los que todavía añoran la Edad Media, o pensar de modo insular, como los que se consuelan pensando que América Latina nunca puede llegar a estar expuesta a estas amenazas".[46] En este tramo abordó las definiciones de "Puebla", pero desde un cierto distanciamiento ya que entendió que los obispos seguían pensando en una "cultura universal (…) impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes. el liberalismo y el colectivismo marxista" que daban lugar a una tendencia "secularista". Por el contrario, Capanna aseguró

> que el secularismo puro y simple ya está empezando a quebrarse en sus centros de origen; de modo que aquí también cabe esperar una embestida mágica, que ya se manifiesta en las lecturas y en los medios masivos, y en el vigor misional que despliegan ciertas sectas, con sólido apoyo financiero en el exterior.[47]

Aún más, pensaba que las referencias realizadas por "Puebla" a la persistencia de formas primitivas de religiosidad en las sociedades latinoamericanas, debería ser considerada seriamente como una vía de ingreso de aquellos giros y retornos que estaban ocurriendo en los países centrales:

> uno de los peligros que se corren es que, suscite una hibridación ideológica que combine el liberacionismo político con el anticristianismo reivindicatorio y busque usar al paganismo ancestral con fines tácticos de captación; este híbrido podría llegar a contar con el beneplácito del mundo desarrollado, en regreso a un estadio pagano.[48]

La tercera intervención que integró este número de *Medellín* fue la de Boaventura Kloppenburg, teólogo y sacerdote brasileño -más tarde, obispo- que había participado como perito en el Concilio Vaticano II y que, por entonces, integraba Instituto Teológico Pastoral del CELAM. Si bien se centró en fenómenos religiosos de mayor presencia en Brasil, también ofreció definiciones que se encontraban en las coordenadas del "Documento de Puebla". De las tres intervenciones, fue la que respondió más explícitamente a los planteos del documento de 1979. La expresión "Movimientos

46. Ibidem, p.475.

47. Ibidem, p. 477.

48. Ibidem, p. 477.

pseudo-espirituales", que le da título al artículo, fue tomada directamente de "Puebla" y con ella propuso definir "formas religiosas o para-religiosas, con un conjunto de actitudes muy diferentes entre sí, que aceptan una realidad superior ('espíritus', 'fuerzas ocultas', 'astros', etc.), con la cual entienden comunicarse para obtener ayuda y normas de vida".[49] El autor incluyó dentro de esta categoría al "Espiritismo y Umbanda, a la Teosofía y Antroposofía, al Rosacrucismo y Gnosticismo, al Esoterismo y Ocultismo" y a lo que "Puebla" llamó "sincretismos foráneos".[50]

El artículo, básicamente, reconstruyó la aparición de estos grupos y su expansión internacional y en Brasil, tal como habían recomendado los obispos en Puebla. Para cada caso propuso una serie de hipótesis que podrían explicar el crecimiento de estos fenómenos religiosos. Allí señaló la propaganda, la presencia en los medios y el influjo de los líderes, pero resulta interesante el vínculo que estableció con lo que llamó "catolicismo folclórico" y que podemos asociar a la "religiosidad popular":

> Bondadoso, poco instruido, por tradición devoto de los Santos, por ignorancia excesivamente confiado en rezos, bendiciones y sacramentales, a los cuales llegan a atribuir poderes infalibles y mágicos; crédulo y religioso; no habilitado para distinguir la verdad del error; en parte también religiosamente abandonado por la absoluta falta de clero; muchas veces pobre y sin ayuda en sus enfermedades y miserias; engañado, además, por declaraciones hipócritas, promesas falaces y fachadas mentirosas; curioso, naturalmente inclinado hacia manifestaciones maravillosas; con inmensa nostalgia de sus muertos, dispuesto a dar todo para ayudar a los fallecidos y de ellos recibir alguna señal: todo eso lleva fácilmente las masas a la tentación de la nigromancia y magia. Y la Iglesia Católica tiene la fama de ser una religión permisiva.[51]

Luego de una taxonomía extensa de grupos y corrientes, el autor aportó algunas líneas de reflexión sobre el fenómeno y sobre las respuestas que debería ensayar la Iglesia católica. Para Kloppenburg, mientras "la Iglesia Católica afloja la disciplina vaciándose sus noviciados y seminarios, las sectas la aprietan acogiendo una juventud alegremente dispuesta para los mayores

49. CELAM. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*. Buenos Aires, Ediciones CEA, 1979, p. 302.

50. Boaventura Kloppenburg, C., Movimientos Pseudo-Espirituales. *Medellín, 28*, 1981, p. 480.

51. Ibidem, p. 485.

sacrificios".[52] Frente a una "Iglesia cada vez más permisiva y en un mundo pluralista lleno de dudas, perplejidades y negaciones, buscan normas claras de vida y orientación segura en la doctrina".[53]

Desde su perspectiva, la Iglesia debía recuperar la iniciativa y tomar decisiones en un escenario dicotómico. De un lado tenía a "sectarios con sus métodos proselitistas, tratando de penetrar entre la gente católica de América Latina". Del otro lado se encontraban "los mismos católicos más o menos fácilmente víctimas de esta propaganda". Ante ello se preguntó "¿A quiénes queremos dirigimos pastoralmente: a los sectarios o a sus víctimas?". La respuesta estaba implícita en los términos en que se formulaba la pregunta. Pero, además, agregaba que si bien Concilio Vaticano había insistido "en el diálogo con los no-católicos", era necesario tener presente que la

> disposición de diálogo con los responsables de los movimientos pseudo espirituales no debe jamás olvidar que su activa presencia entre nuestros fieles tiene un objetivo muy claro y definido, que ciertamente no es el de ayudarnos a conseguir que sean mejores cristianos católicos.[54]

Consideró que antes del Concilio Vaticano II había predominado una actitud de "apología o defensa de la fe cristiana", pero que esta actitud había sido reemplazada luego por una actitud de "diálogo" que había terminado por considerar que todo aquello que se proponga defender la fe es "preconciliar, anticuado y obsoleto".[55] El cambio que reclama Kloppenburg debía conducir a la defensa de un "verdadero ecumenismo" que no excluya la "apologética" cuando lo exija "la situación de católicos indefensos, no suficientemente instruidos y preparados, constantemente molestados por los importunos, agresivos e impertinentes proselitismos de los sectarios y falsos profetas disfrazados como cristianos".[56]

Esta crítica al diálogo en nombre de un "verdadero ecumenismo" se estaba convirtiendo en una idea de peso en los discursos de diferentes actores católicos. Si observamos algunas intervenciones que circulaban en la Iglesia argentina, podremos reconocer de qué manera las nociones y debates más

52. Ibidem, pp. 521-522.

53. Ibidem, p. 522.

54. Ibidem, p. 523.

55. Ibidem, p. 524.

56. Ibidem, p. 525.

generales que había anunciado "Puebla", se perfilaban en torno al "problema de las sectas".

En agosto de 1981 la revista *Didascalia* -que dentro del catolicismo tenía una posición estratégica por dedicarse a la formación catequística (Gabirondo, 2024)- publicó un artículo del obispo auxiliar de Santa Fe, Edgardo Storni, que resumió una mirada crítica del ecumenismo según se había comprendido en el postconcilio:

> Los mismos pastores católicos, tras el Concilio, hicieron una traslación no correcta, muy simplista del ecumenismo entre nosotros, que significó no sólo una tolerancia sino, llegado el caso, una aquiescencia. (…) mientras nosotros introducíamos la confusión en el campo doctrinal, la anarquía en la disciplina eclesial y la distorsión en la pastoral (…) la dimensión religiosa inaplazable del hombre –cualquiera sea su grado de afloración consciente– encontraba en esas iglesias una propuesta y una respuesta evangelizadora.[57]

A decir verdad, en la Iglesia argentina este tipo de lecturas tenía, al menos, dos antecedentes recientes. En primer lugar, los obispos habían denunciado desde el inicio de la dictadura militar en marzo de 1976, la acción de diferentes grupos religiosos y la "proliferación de cultos populares", en particular el de la "Difunta Correa" (Fabris, 2024). En segundo lugar, luego de "Puebla", las preocupaciones de la jerarquía eclesiástica se concentraron en las "sectas" y buscaron responder a los lineamientos que se habían planteado a nivel continental. Ya en 1979 el Episcopado le encargó al Equipo de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal un informe sobre "sectas".[58] Ese informe se presentó en 1980 y en el intercambio que se produjo entre los obispos se hizo evidente que se trataba de un tema transversal a los distintos posicionamientos políticos y teológicos, ya que podía despertar preocupación en prelados afines a las tendencias más tradicionalistas y conservadoras, pero también en otros que cultivaban perfiles más *aggiornados*.[59] El obispo de Formosa, Dante Sandrelli, consideró que era necesario llamar la atención "porque en todas partes se hacen movimientos ecuménicos y se ha notado que se confunde mucho a la gente" que termina por leer "con tanto o más fervor todo lo que viene de estos hermanos de Taizé, como los escritos de

57. Storni, E., Las sectas en Santa Fe. *Didascalia, 344*, 1981, p. 26.

58. 58a reunión de la Comisión Permanente de la CEA, 24 de marzo de 1980. Actas 1979-1981, 2a sesión, pp. 5-7. Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

59. 40a Asamblea Plenaria de la CEA, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 10a sesión, pp. 4-6 y anexo. Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

Juan Pablo II".[60] Ítalo Di Stefano, obispo de Roque Sáenz Peña, en la provincia del Chaco, llamó la atención sobre un supuesto "trasfondo político" que incluiría el millonario financiamiento desde EEUU para "propagar sectas en América Latina".[61] Como introducción al informe, el obispo auxiliar de Buenos Aires, Mario Serra, responsable del equipo que se encargó de su elaboración, respaldó la lectura de Di Stefano y señaló como ejemplo el caso de los "mormones", pero también apuntó a otro aspecto que, en definitiva, sería el punto de partida en el análisis desplegado: el impacto de la "etapa romántica del ecumenismo".[62]

El informe en cuestión, bajo el título "La actuación de los grupos libres (sectas)", comenzaba afirmando la existencia de una "ofensiva sectaria en nuestro país" tal como lo demostraban diversos hechos registrados por la prensa, los testimonios de los obispos consultados y el "hecho histórico de la invasión de las sectas" que señaló el "Documento de Puebla".[63] Luego, iba más allá de la hipótesis sugerida por el obispo Di Stefano y se detenía en las "debilidades" pastorales de la propia Iglesia y la formación de sus agentes como motivo para la propagación de las "sectas".[64] En cuanto a los destinatarios potenciales de la acción de las "sectas", consideraba que era excesiva la confianza depositada en su espíritu "romano y mariano", que ese espíritu debía afianzarse y que las "personas que acuden a las sectas están deseosas de escuchar una palabra de salvación en un contexto más idóneo y cercano para ellos" donde los "pastores son del mismo ambiente" y el lenguaje es "sencillo y directo." Finalmente, el informe entendía que frente a esta situación la mejor alternativa estaba en la "parroquia o la célula misional".[65]

Junto al informe, el Equipo de Ecumenismo realizó una encuesta que envió a las diócesis sobre la presencia de "sectas" y elaboró una lista con diferentes grupos que actuaban en el país. Además, según anunciaban los obispos, se elaborarían materiales sobre el tema para distribuir entre las ins-

60. Ibidem, p. 4.

61. Ibidem, pp. 5-6.

62. Ibidem, p. 6.

63. Equipo Episcopal de Ecumenismo. "La actuación de los grupos libres (sectas)". 40a Asamblea Plenaria de la CEA, 28 de abril al 3 de mayo de 1980, 10a sesión, Anexo, p. 1. Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

64. Ibidem, p. 3.

65. Ibidem, p. 3.

tituciones católicas.[66] El Equipo de Ecumenismo que presidía Serra siguió trabajando sobre el tema y tiempo después el obispo brindó un nuevo informe al resto del Episcopado. Allí insistió en una perspectiva que abordaba el tema de las "sectas" con la mirada puesta en el ecumenismo y el Concilio Vaticano II. Si bien inicialmente destacó que el Concilio Vaticano II había marcado "un hito en la historia de la Iglesia y el mundo, sobre todo en lo referido a las distintas comunidades cristianas", enseguida señaló que ya había pasado "la etapa romántica, eufórica, sentimental en la relación ecuménica que fue necesaria para que cayesen los muros e imputaciones recíprocas y se estableciera, a través de relaciones personales la confianza y el respeto mutuo, favorables a un diálogo eficaz." Para el obispo porteño, "el ecumenismo no se ha encarnado en la gran mayoría del pueblo fiel y ha quedado reducido prácticamente a niveles jerárquicos" por lo que era necesario hacer comprender "el verdadero sentido que implica la relación ecuménica" en la cual siempre debe haber un objetivo que es la unidad. Finalmente, señaló que el Concilio había propuesto el diálogo en base a la exposición profunda de la doctrina de cada comunión por ello no habilitaba ni el "sincretismo ni [el] falso irenismo".[67]

PALABRAS FINALES

En este trabajo propusimos un acercamiento a algunas de las perspectivas incluidas en el "Documento de Puebla" y tratamos de establecer de qué manera se articulaban las herencias del Concilio Vaticano II y las propuestas para una nueva evangelización en América Latina.

Haciendo foco en las nociones de cultura que ofreció el documento aprobado por los obispos latinoamericanos en 1979, identificamos algunas diferencias significativas con las propuestas conciliares y en especial con *Gaudium et Spes*. En este sentido consideramos que las nociones contenidas en el "Documento de Puebla" sintetizaban, en buena medida, los recorridos de la llamada Teología del Pueblo y desde allí daban paso a una crítica a la cultura moderna con la que había propuesto dialogar el Concilio. Si bien en Puebla el énfasis de la Teología del Pueblo, en el imperialismo y la im-

66. 41a Asamblea Plenaria de la CEA, 17 al 21 de noviembre de 1980, 10a sesión, p. 3 Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

67. 46a Asamblea Plenaria de la CEA, 18-23 de abril de 1983, 6a sesión, pp. 4-6. Archivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires.

portación cultural apareció matizado, en el llamamiento a una nueva etapa de evangelización se identificó las amenazas que las "sectas" imponían en un continente, tradicionalmente católico.

La denuncia de la "invasión de las sectas" abrió varios recorridos hacia el futuro. Por un lado, permitió reponer la denuncia del imperialismo que ahora se manifestaba a través de la llegada de grupos religiosos extranjeros. Por otro lado, canalizó una mirada crítica sobre la labor de la Iglesia católica y sus agentes, especialmente, en los sectores populares. Quienes asumieron esta perspectiva tendieron a poner entre signos de interrogación la afirmación de que América Latina era un continente católico y desde cierta autocrítica llamaron a repensar prácticas e idear nuevos activismos. Finalmente, en un sentido más general, la denuncia de la "invasión de las sectas" se vino a sumar a otras lecturas centradas en la revisión de los años '60. Como ocurría con la denuncia del compromiso social, la radicalización política o la traducción demasiado terrenal del mensaje católico, el "problema de las sectas" canalizó una crítica al diálogo y el ecumenismo conciliar. Como lo anunció Juan Pablo II en suelo mexicano, había llegado la hora de la "verdad", sin "relecturas", "reduccionismos" o "ambigüedades".

LAS RESONANCIAS DEL VATICANO II EN SANTO DOMINGO (1992)

Sebastián Pattin

INTRODUCCIÓN

En 1992 se encontraron diversos actos de memoria por el V Centenario del Descubrimiento de América destinados a celebrar, reflexionar o valorar –críticamente o no dependiendo del horizonte de expectativas– la llegada del Imperio Español al continente coincidiendo con la reunión de los obispos en la IV Conferencia General de Consejo Episcopal Latinoamericano en Santo Domingo. Ya en 1983 Juan Pablo II había anunciado que, con la intención de dar el presente en las conmemoraciones, convocaría a las jerarquías latinoamericanas para 1992 por el espesor en la historia del continente y de la propia Iglesia.

En el mismo sentido, con el propósito de rememorar el "encuentro de las culturas", el gobierno peninsular conformó una Comisión Nacional para la Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América y los presidentes Carlos Saúl Menem (Argentina), Jaime Paz Zamora (Bolivia), Patricio Aylwin (Chile), Carlos Salinas de Gortari (México), Jorge Antonio Serrano (Guatemala), Rafael Ángel Calderón (Costa Rica) y Luis Lacalle (Uruguay) afirmaron en un documento bien general –y sobre todo bien diplomático– que se debían superar las visiones más apasionadas de los 500 años para redescubrir a América en sus recursos naturales, en su historia, en su lengua y en sus tradiciones. De esta forma, algunos gobiernos latinoa-

mericanos creían que se podrían consolidar los procesos de integración en torno a un pasado común desde el cual fuera posible proyectar el desarrollo de un futuro compartido. Ahora bien, en rigor de verdad, las diferentes administraciones nacionales organizaron conferencias, exposiciones y actos conmemorativos por los 500 años y si bien ningún presidente se opuso a la visita de Juan Pablo II para inaugurar la IV Conferencia, Lacalle y Paz Zamora sí expresaron en términos individuales algunos cuestionamientos al rol histórico de la Iglesia católica en el continente destacando sobre todo la complicidad con las autoridades políticas coloniales y la violencia contra los pueblos indígenas, mestizos y afroamericanos.

El presente capítulo busca responder –aun de manera imperfecta– el desafío propuesto por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método II* (1998) [1960]. El filósofo alemán propuso que la comprensión (*das Verstehen*) de un acontecimiento histórico o de una obra implica necesariamente la fusión de horizontes pasados y presentes. Bien se podría suponer que el pasado interpela a un nosotros-presente pero mediado, que busca en la historia rasgos, huellas, vestigios, estampas que se ligan a fenómenos actuales. En otras palabras: no se comprendería el horizonte pasado de manera ajena o desasociada de nuestro propio horizonte presente alimentado por los efectos, las tradiciones, las recepciones, del acontecimiento u obra que queremos comprender. En ese sentido, el papado de Francisco –y en términos más amplios el rol de la Iglesia católica en la actualidad– nos interpela a revisitar la recepción del Concilio Vaticano II (1962-1965) a través del papado de Juan Pablo II que encuentra en la IV Conferencia, un acontecimiento de suma importancia para comprender la relación del papado actual con el Vaticano II y con la Iglesia latinoamericana. El objetivo es, a partir de una diversidad de fuentes que incluye expresiones públicas de Juan Pablo II y de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), pero también de una serie de revistas católicas, abordar Santo Domingo prestando especial atención a la memoria que se puso en juego del Vaticano II.

A pesar de la importancia de Santo Domingo, su recepción en Argentina no ha recibido una gran atención por parte de los historiadores. Sin embargo, el reconocido filósofo argentino Enrique Dussel sostuvo, al calor de los acontecimientos, en su libro *The Church in Latin America, 1942-1992* que la IV Conferencia representaba tanto continuidad como ruptura en relación a los últimos años de la Iglesia contemporánea (Dussel, 1992a). Si bien continuaba una tradición iniciada en Medellín y en Puebla de compromiso con

los pobres y los desposeídos del continente, introducía nuevos desafíos o fórmulas pastorales. Dussel reconocía que la Nueva Evangelización integraba la promoción de la Justicia Social y los Derechos Humanos como elementos esenciales de un nuevo abordaje pastoral, pero a decir verdad la "opción evangélica y preferencial por los pobres" no implicaba una incompatibilidad *per se* o un cuestionamiento a las reformas neoliberales de la década de 1990, sino más bien una suerte de negociación como lo demostraba la encíclica *Centesimus Annus*. Atendiendo documentos oficiales, para Dussel la postura de Juan Pablo II influyó en el tono y las directrices emanadas de Santo Domingo funcionando como un freno a las aspiraciones de la Iglesia más comprometida con la transformación social profunda. En otras palabras: el enfoque doctrinal y conservador del papa polaco limitaba el potencial transformador de la Iglesia en el continente.

En un artículo breve y centrado en la coyuntura entre 1972 y 1992, el mismo Dussel expone una interpretación más política –incluso con rasgos más polémicos– sobre la Iglesia católica en la coyuntura de la IV Conferencia (Dussel, 1992a, pp. 139-158.). En *De Sucre a Santo Domingo (1972-1992)* (Dussel, 1992b) el filósofo sostiene una interpretación donde la reunión del CELAM debía comprenderse como parte de un marco represivo continental más amplio. Si bien tras el Vaticano II y la II Conferencia de Medellín en 1968, la Iglesia latinoamericana habría experimentado una "renovación profética", Dussel considera que a partir de la Asamblea de Sucre del año 1972, el CELAM habría adoptado una postura más conservadora, generando tensiones internas que culminaron con el documento de Santo Domingo. A partir de una mirada bien secularizada que se centraba en las dictaduras y en las figuras conservadoras del CELAM como López Trujillo, Dussel consideraba que la IV Conferencia sería el resultado histórico de los regímenes de seguridad nacional y la opresión a los pueblos latinoamericanos.

Así también se encuentra el análisis centrado en la CEA de Juan Cruz Esquivel que comprendió que en 1992 en la IV Conferencia el Vaticano "puso en juego toda su artillería para que el perfil de la Iglesia en América Latina se encauzara definitivamente en la línea marcada desde Roma" (2004, p. 171), sobre todo, teniendo en cuenta la importante presencia de Angelo Sodano, vicepresidente de la Comisión Pontificia para América Latina (CAL). Sodano, un representante emblemático del espíritu romano y del papado de Juan Pablo II, participó de la presidencia colegiada con López Rodríguez el presidente del CELAM y Fernandes de Araújo, arzobispo de Belo Horizonte.

Por otro lado, Juan Carlos Scannone –reconocido teólogo argentino– y Edgardo Juan Trueco –sacerdote diocesano y presidente del Secretariado Pastoral de Santuarios de Argentina– encabezaron algunos de los primeros estudios que desde una perspectiva nativa se ocuparon de la IV Conferencia. Scannone estudió la relevancia de la inculturación en las conclusiones de la IV Conferencia destacando la centralidad otorgada al concepto "evangelización inculturada" en el marco de la Nueva Evangelización. Así sostenía que representaba un avance en el reconocimiento de la importancia de integrar en el mensaje evangélico rasgos de las culturas latinoamericanas locales. La fe católica debía respetar y enriquecer las identidades culturales propias de América Latina (Scannone, 1993). Trueco, por su parte, examina cómo en Santo Domingo se aborda la religiosidad popular y su relación con los santuarios populares en América Latina (Trueco, 1993). Bajo esta perspectiva, la IV Conferencia habría reconocido el valor de la religiosidad popular como una expresión legítima de la fe –aun aceptando la necesidad de corregir errores, excesos o derivas– y los santuarios como lugares de encuentro y fortalecimiento de la pertenencia a la Iglesia católica. En el mismo sentido que expresaba Scannone, para Trueco, la Nueva Evangelización debía promover el respeto y el enriquecimiento de las identidades indígenas, mestizas y afroamericanas. Por otro lado, Saranyana, reconocido estudioso de las teologías latinoamericanas, ofrece una visión panorámica de las cinco conferencias generales del CELAM y su contexto teológico (Saranyana, 2022). En ese sentido, destaca cómo cada conferencia reflejó y promovió una teología pastoral propia de América Latina, adaptándose a los desafíos contemporáneos y evitando tanto el eurocentrismo como un "excesivo" latinoamericanismo. Sobre la IV Conferencia en particular, el teólogo reconoce la importancia de la Nueva Evangelización y la evangelización inculturada. Al mismo tiempo, Santo Domingo habría subrayado la importancia de la promoción humana y la opción preferencial por los pobres, continuando las líneas pastorales de las conferencias anteriores.

Bien se podría afirmar, a partir de este somero repaso por los aportes de Dussel, Esquivel, Scannone y Trueco, la necesidad de revisitar la recepción de Santo Domingo y el sentido del Vaticano II que se puso en juego en este período desde una perspectiva histórica. Luego de una breve introducción sobre el año 1992, el capítulo se ocupa en primer lugar de la relación de Juan Pablo II con la IV Conferencia, en segundo lugar de la recepción en la jerarquía argentina y, en el último apartado, de una serie de revistas católicas.

1992

1992 conformó un año muy relevante en la historia de América Latina. Por un lado, como decíamos al inicio, la conmemoración de los 500 años de "descubrimiento", "conquista", "dominio" o "encuentro" abrió discusiones y actos de memoria a lo largo y ancho del continente donde se discutía el balance y el rol de distintos actores a lo largo de la historia latinoamericana. Por otro lado, a 30 años del inicio del Vaticano II, Juan Pablo II anunció su visita a Santo Domingo para inaugurar la IV Conferencia, luego de la carta encíclica *Centesimus Annus*. En el contexto de la post-Guerra Fría, las transiciones hacia las democracias y el avance de las reformas neoliberales en América Latina, la encíclica resumía la posición de la Iglesia católica sobre los límites morales del capitalismo y la necesidad de un orden económico basado en la dignidad humana y la solidaridad. En ese sentido, junto a la tradicional condena al socialismo, Juan Pablo II reconocía los logros de la economía de mercado aunque reconociese los riesgos inherentes del capitalismo.

Como era de esperar, la lectura realizada desde América Latina dependía de las trayectorias y de las expectativas de quien interpretara la encíclica. Por un lado, quienes habían sostenido posiciones afines a las teologías latinoamericanas conocidos en general como liberacionistas comprendieron que sus críticas contra el neoliberalismo habían sido legitimadas, aunque la abierta aceptación del capitalismo por parte de Juan Pablo II complicase sus valoraciones negativas del capitalismo en general. Por el otro, sensibilidades más bien conservadoras o tradicionalistas interpretaron que el Vaticano reiteraba la condena contra el socialismo estatal en el marco de las reformas pro-mercado en el continente y ponían en valor el rol subsidiario de la Iglesia en las sociedades latinoamericanas. A su vez, la propia encíclica volvía sobre un tema sensible en las transiciones como los Derechos Humanos ofreciendo –o intentando ofrecer– un marco ético donde se respeten la justicia social y la dignidad humana.

Si se considera que la III Conferencia General en Puebla se había presentado como la posibilidad para que Juan Pablo II visitara por primera vez América Latina y busque ordenar una región que había testimoniado como ninguna otra los avatares posteriores al Vaticano II (cap. Fabris del libro), la IV Conferencia General constituyó la oportunidad para presentar una agenda más propositiva a partir de la Nueva Evangelización y la inculturación

de la religión en línea con la lectura del Vaticano II como el inicio de un proceso de globalización del catolicismo. [1]

A lo largo de las décadas de 1980 y 1990, las lecturas del Vaticano II que habían destacado las aristas más desafiantes para el *status quo* de la Iglesia católica universal en los siglos XIX y XX pasaron a ser contestadas abiertamente desde la oficina romana –ya es bien conocida la instrucción de Joseph Ratzinger sobre la Teología de la Liberación en 1984– y ganaron preponderancia las interpretaciones que comprendían la renovación en una clave más espiritual y con una inflexión conservadora. En ese sentido, para muchos el papado de Juan Pablo II representó un freno o, en sus versiones más extremas, una traición al *verdadero* espíritu conciliar. Para dichas lecturas, el papa polaco habría resignificado el Vaticano II a partir de su impronta que se definía por una férrea moral sexual, un fuerte anticomunismo y una implacable disciplina de cuerpo. No obstante ello, si se reduce el Vaticano II de Juan Pablo II a una "renovación conservadora", se obstaculiza la aprehensión de una interpretación más rica y pasible de ser matizada a través de los conceptos de inculturación y evangelización de la cultura –Nueva Evangelización–. Al mismo tiempo, la conmemoración del descubrimiento de América abría también la esfera pública del continente latinoamericano a las reivindicaciones de las identidades indigenistas, mestizas y afroamericanas, y su articulación –o su marginación– con el capitalismo continental.

JUAN PABLO II Y SANTO DOMINGO

A lo largo del año 1992, la Iglesia católica universal resultó apuntada por movimientos sociales indigenistas, mestizos y afroamericanos por sus colaboraciones en la conquista. Las controversias atravesaban diferentes puntos como la complicidad en la subyugación y el genocidio de los pueblos indígenas, en la destrucción de sus culturas y religiones, en la explotación económica del continente y en el adoctrinamiento cristiano. Y la respuesta de la Iglesia católica a través de Ovidio Pérez Morales, presidente de la Conferencia Episcopal Venezolana, parecía categórica:

> A veces se habla mucho del genocidio de los siglos XVI, XVII y XVIII, pero hoy se están cometiendo los peores crímenes que hay en el mundo y se está matando mucha más gente con la mayor tranquilidad, con guantes

1. Véase el capítulo de Mariano Fabris en este mismo libro. *Supra*, p. 188.

> blancos y perfumados. Se buscan chivos expiatorios en los siglos pasados y no se afronta la responsabilidad en el siglo presente.[2]

Pérez Morales identificaba como razones del "genocidio contemporáneo" al aborto, a la eutanasia y al control de natalidad mediante métodos anticonceptivos. El pedido de perdón de Juan Pablo II ya bastaba para suturar las heridas y parecía mejor centrarse en los problemas actuales. Por ello, el acto público de perdón de los obispos –esperado por quienes protestaban y propuesto por parte de la jerarquía– quedaría obturado por la posición vaticana. En un sentido ligeramente distinto, la respuesta de la CEA recuperaban las luces de la historia de la Iglesia católica a través de Bartolomé de las Casas –el gran símbolo del catolicismo junto a San Martín de Porres y Juan Diego– y una serie de figuras que enfatizaban las contribuciones positivas del período a partir de la mirada que se proponía con una Nueva Evangelización y la inculturación, pero también pedían perdón por las sombras de la conquista. No faltaron tampoco quienes criticaron que los obispos se alojaran en "lujosos hoteles turísticos de la ciudad" entre turistas, artistas, empresarios, ejecutivos y gente del *jet set* (Codina, 1992). Para muchos el problema parecían ser las formas todavía ostentosas y señoriales de la jerarquía latinoamericana demostrando cierta distancia con la realidad de extrema pobreza del continente.

El 27 de noviembre de 1992 el papa Juan Pablo II inauguró la IV Conferencia que se desarrolló bajo el título "Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana". El Vaticano se decidió por Santo Domingo en República Dominicana –en la isla La Española– porque se suponía que había sido el lugar donde se había celebrado la primera eucaristía católica en América Latina. En medio de un clima de protestas indigenistas contra la celebración del V Centenario por las estelas de hispanismo que se replicaban, Juan Pablo II abrió la conferencia remarcando un poco las líneas pastorales y teológicas que guiaban su papado y, por ende, que debían guiar las reflexiones latinoamericanas.[3] En ese sentido, la Iglesia debía restaurar los valores morales católicos como respuesta a la posmodernidad. No parece casual que

2. Son peores los genocidios actuales que los de la conquista. Agencia Informativa Católica Argentina (AICA), 21 de octubre de 1992, pp. 275-276.

3. En la capital de Ecuador, la ciudad de Quito, se había previsto la organización de una "Asamblea del Pueblo de Dios", una suerte de anti V Centenario, en el mes de julio de 1992. Sin embargo, el encuentro terminó realizándose a mediados de septiembre. Según el *Boletín de la Agencia Informativa Católica Argentina*, el objetivo de la agrupación era difundir la "leyenda negra" del descubrimiento y la primera evangelización.

el papa estuviera en República Dominicana siguiendo minuciosamente las primeras tres sesiones de la conferencia, incluso inaugurando una de ellas de forma personal.

En su discurso inaugural las referencias al Vaticano II fueron minoritarias comparadas con las alusiones a intervenciones del propio papa quien cumplía 14 años en el papado –*Laborem Exercens* (1981) y *Redemptoris Missio* (1990), sobre todo–, a las sagradas escrituras y a la encíclica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (Juan Pablo II, 1992, p. 7-31). Juan Pablo II instaba a los obispos latinoamericanos a revivificar el espíritu y el estado de misión en el continente a partir de una "Nueva Evangelización" que no apele a las viejas fórmulas asociadas al Estado y la violencia, sino que reconozca a las otredades en su valor a partir de la piedad católica y que promueva las riquezas de las identidades preexistentes. El papa exhortaba a prestar atención a la catequesis, a profundizar los movimientos bíblicos y litúrgicos, y a evangelizar la religiosidad popular. Los nuevos movimientos religiosos –"movimientos pseudo-espirituales"–, el evangelismo y el secularismo, sumados al desigual desarrollo del capitalismo continental, necesitaban una Iglesia comprometida con los pueblos latinoamericanos acompañándolos, guiándolos y purificando sus creencias populares. Y, además, se buscaba la restitución de los valores familiares y la protección de la vida desde su concepción como formas de resistir a los avances de la posmodernidad.

Atenta al espesor simbólico de la historia, la sesión inaugural se llevó a cabo el 12 de octubre de 1992, conocido habitualmente como Día de la Raza conmemorando la llegada de Cristóbal Colón a América. Siguiendo la tradición de las conferencias se reunieron 354 participantes: 307 obispos latinoamericanos, 24 invitados (entre ellos: sacerdotes, religiosos, religiosas, diáconos y laicos), 20 peritos y 4 observadores de otras confesiones religiosas.[4] Vale notar que en Santo Domingo pareciera haberse dado un menor interés institucional por el diálogo interreligioso. El triunvirato designado por Juan Pablo II que presidió la conferencia estuvo integrado por Angelo Sodano –Secretario del Estado Vaticano–, Nicolás de Jesús López Rodríguez –arzo-

4. Los representantes argentinos que asistieron a Santo Domingo fueron Antonio Quarracino, Raúl Primatesta, Juan Carlos Aramburu, Gerardo Sueldo, Carlos Galán, Eduardo Mirás, Domingo Castagna, Jorge Casaretto, Justo Laguna, Carmelo Giaquinta, Estanislao Karlic, José María Arancibia, Italo Di Stéfano, José María Arancedo, Luis Héctor Villalba, Jorge Meinvielle, Juan José Iriarte, Desiderio Collino, Emilio Bianchi Di Cárcano, Rubén Héctor Di Monte y Cándido Rubiolo. Así también asistieron Juan Carlos Maccarone, Josefina Llach, Marcelo Zapiola y Juan Guillermo Durán.

bispo de Santo Domingo y presidente del CELAM– y Serafim Fernandes de Araújo –arzobispo de Belo Horizonte–, garantizando así un relativo control sobre los procesos de redacción de los borradores y los textos definitivos. Las sesiones se llevaron a cabo hasta fines de octubre y se publicaron en diciembre del mismo año. En el mismo sentido, la Comisión para América Latina (CAL) –presidida por el obispo africano Bernardin Gatin– expresaba la necesidad de que los obispos latinoamericanos lleven a cabo el mandato de Juan Pablo II y que dediquen sus esfuerzos en la Nueva Evangelización y la misión *Ad Gentes*.[5]

Con la misma inflexión que Juan Pablo II, la mayoría de los obispos latinoamericanos centraban la importancia de la "Nueva Evangelización" que se centraba casi exclusivamente en la figura de Jesús y en la mediación espiritual de María. De esta forma, se comprende que la conferencia haya asumido como epígrafe: "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hebreos 13,8). Así se formulaba una religión que, sin negar la importancia de la institución, del dogma y de su orden de autoridad, se ponía en valor la cercanía con una versión humana de Dios, uno que podía transformarse en traductor de las creencias populares latinoamericanas.

Ahora bien, ni en las actas ni en los documentos finales de Santo Domingo se evocaría el Vaticano II en detalle, aunque se presentasen en continuidad con el desarrollo del pensamiento católico reciente. Sin embargo, los documentos conciliares citados contenían referencias más bien generales donde se recuperaba el espíritu peregrino, profético, misional y evangelizador de la Iglesia en su conjunto, es decir, de todo el pueblo de Dios. Sí se encuentra un diálogo más o menos directo cuando se repiensa el vínculo entre la fe católica y las culturas. En ese sentido, en *Lumen Gentium –Constitución Dogmática sobre la Iglesia–* se encuentra una fórmula posible: introduciendo el "Reino de Dios", la Iglesia o el pueblo de Dios no disminuía el "bien temporal" de ningún pueblo, sino que, por el contrario "asumía", "fomentaba", "purificaba", "fortalecía" y "elevaba" las "riquezas" y "costumbres" buenas. De esta forma, se identifican algunos rasgos de lo que, a partir de Juan Pablo II y Santo Domingo, se entiende como inculturación en tanto encarnación de la fe católica en las culturas, en este caso, en indígenas, mestizos y afroamericanos. Se debía entonces, en línea también con la constitución vaticana *Gau-*

5. Es injusto cuestionar el pasado de la Iglesia en América, *AICA*, 11 de noviembre de 1992, p. 336.

dium et spes –Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual– evangelizar la cultura, entendida en un amplio sentido.[6]

El concepto de inculturación aparece a fines de la década de 1950 entre los misioneros católicos de círculos de la Universidad de Lovaina en Bélgica, pero también entre los antropólogos quienes buscaban eludir el término de aculturación que contenía una connotación negativa como una asimilación parcial o total de una cultura en otra. En 1979 apareció inculturación por primera vez en un documento oficial del Vaticano en la exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* como evangelización de la cultura (Clémentin-Ojha, 2010). Así se debía conocer las culturas y sus componentes esenciales para proponer el misterio católico, un hábito ancestral, propio de la misión católica o del proceso de evangelización o cristianización, desde el discurso de Pablo en el Areópago hasta la Colonización. En otras palabras: la Iglesia católica buscaba conocer a los otros, sus lenguas, sus divinidades, sus altares, pero desde un universalismo religioso cuyo propósito era la conversión porque por fuera de la comunidad religiosa la salvación no existía. Aunque desde el Vaticano II, la Iglesia reconocía que la verdad también subsistía en otras comunidades y, en el contexto de la Teología de la Cultura, se entendía que la inculturación implicaba que el catolicismo se encarne en una cultura, a saber, reconozca en las otredades elementos comunes. Si bien se abría la puerta a una suerte de nueva fe popular, se hacía como dique de contención a la Teología de la Liberación y al diálogo con el marxismo cristianizando –con una modulación conservadora– el hogar católico y la cultura popular. En el fondo, se discutía el camino hacia una Iglesia global que suavice sus rasgos centroeuropeos y mediterráneos. Se suponía que ni la institución ni la comunidad religiosa debían ser ceñidas a la cultura occidental, sino que debían –y podían– insertarse en todas las culturas del mundo hasta formar parte de ellas; traducir la fe –catequesis, liturgia– a otros lenguajes y corregir sus rasgos incompatibles con la doctrina y el dogma católico.

En rigor de verdad, pareciera que en la década de 1990 el Vaticano II pasó a entenderse como un "nuevo despertar" o un impulso pastoral –alejado ya de las querellas intra-Europa y los conflictos y derivas liberacionistas latinoamericanas– y como un momento donde se buscaron modelos de Iglesia menos verticales, pero reafirmando la centralidad del obispo y proporcionando al mismo tiempo un lugar de mayor preponderancia a religiosos, religiosas y

6. Meditación dominical del Santo Padre a la hora del Ángelus. *Suplemento de AICA*, 5 de enero de 1992, 3 de junio de 1992, pp. 249-250.

laicos a través de la tan mencionada colegialidad. Sí parece relevante señalar que, en Puebla y en Santo Domingo, se obturó el gesto hermenéutico de comprender al Vaticano II como una oportunidad que pudiera llevar adelante una reforma de la Iglesia en clave revolucionaria. No pareciera casual que, la clásica fórmula latinoamericana de "opción por los pobres", se viera progresivamente adjetivada para moderar posibles interpretaciones políticas de inflexiones revolucionarias. Aunque nunca mencionada de forma explícita en Medellín, sí connotada en diferentes pasajes, en Puebla adquiría el término "preferencial" y en Santo Domingo pasaría a ser la "opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable pero no exclusiva ni excluyente" (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1992, p. 125). Así pareciera que bajo la atenta mirada vaticana, los obispos latinoamericanos acordaron con la necesidad de llevar el compromiso católico a la sociedad y a la cultura, restituir la cuidadosa moral católica, más allá de los compromisos con alguna sensibilidad política en particular.

Según Juan Pablo II, el arribo de la "cruz de Cristo" al llamado "Nuevo Mundo" debía celebrarse, pero no como un acontecimiento histórico que podía ser más o menos discutible, sino como una realidad salvífica "espléndida y permanente". La tradicional Evangelización se había llevado a cabo desde las parroquias, cátedras, colegios y universidades católicas, pero la Nueva Evangelización debía actuar desde y hacia los santuarios populares y las religiones populares sin perder las parroquias su tradicional centralidad. A través de la Nueva Evangelización, la IV Conferencia debía ya no responder, sino avanzar contra la secularización y las sectas, y en defensa de la vida. En ese sentido, se debía volver a la Doctrina Social de la Iglesia a través de la encíclica *Centesimus Annus*, por cierto, para la promoción humana que, en esta coyuntura, incluía a indígenas, mestizos y afroamericanos, es decir, quienes pudieran ser considerados marginados, desposeídos o necesitados. La supuesta armonía entre Juan Pablo II y el capitalismo tampoco sería plena, sino como resultado de una opción posible aunque no ideal. El férreo anticomunismo del papa y la caída de la URSS (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas) parecían no dejar demasiadas opciones a la Iglesia católica más que aceptar el capitalismo de libre mercado. Sin embargo, Alfonso López Trujillo, quien había sido el presidente del CELAM entre 1979 y 1983 cuando se produjo más bien un freno a las derivas más contestatarias de las Teologías de la Liberación, concluyó que la IV Conferencia constituía una respuesta

para el impulso inhumano del capitalismo férreo que promovía el aborto y el antinatalismo.[7]

IGLESIA ARGENTINA: LUCES Y SOMBRAS

A diferencia de lo sucedido luego de la conferencia de Medellín en 1968, sobrevenida por un extenso manuscrito conocido como el "documento San Miguel" (1969), Puebla y Santo Domingo no recibieron una profunda reflexión por parte de los obispos argentinos. Por el contrario, se publicó en diciembre de 1992 un breve y escueto mensaje por el V Centenario de la llegada de la Iglesia católica al continente americano. Ello bien podría testimoniar las dificultades que atravesaron los obispos argentinos para elaborar y ofrecer una interpretación en conjunto o bien la presión realizada por el Vaticano para que el documento final hable por sí mismo, sin fórmulas hermenéuticas locales que puedan derivar en polémicas o controversias contradictorias con el espíritu de Juan Pablo II. Además, la CEA había dado a conocer en 1991 un documento llamado Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización que ya resumía las líneas pastorales generales del papado polaco. En el mismo, se asumían los desafíos propuestos en la *Gaudium et Spes* y en la *Lumen Gentium* para encarnar el mensaje evangélico en las culturas locales. El documento reproducía la visión del Vaticano II sobre la Iglesia como una comunidad de hermanos y destacaba el papel de los laicos en la misión evangelizadora. Al mismo tiempo, anticipaba la lectura sobre el V Centenario entendiendo que la llegada del cristianismo había sido un acontecimiento positivo que permitió la incorporación de los pueblos originarios a la fe católica. Si bien se reconocían los abusos y las injusticias del proceso colonial, el documento subrayaba la necesidad de una evangelización renovada que respete las culturas originarias. El reconocimiento –aunque tímido o modesto en comparación con otros sectores de la Iglesia en América Latina– testimoniaba la influencia de documentos como la *Gaudium et Spes*, que exhortaban a la justicia y la reconciliación histórica. En relación con el V Centenario, se hacía un llamado a una pastoral que celebre no sólo el pasado evangelizador, sino que también promueva la justicia y el diálogo intercultural como desafíos actuales.

7. Cardenal López Trujillo: se piden más ataúdes que cunas. *AICA*, 28 de octubre de 1992 pp. 312-313.

Así también, en los meses previos a la IV Conferencia, se atestigua una Iglesia en movimiento, si bien se podría reconocer que se encuentra en las jerarquías eclesiásticas una menor dispersión teológica o pluralidad comprensiva que en coyunturas previas. Por ejemplo, la diócesis de Goya a cargo de Luis Stöckler creó la Comisión para el V Centenario integrada por presbíteros, religiosas y laicos, mientras que en la diócesis de Morón, Justo Laguna organizó junto con el Instituto de Filosofía y Teología San José las Jornadas para el V Centenario. Por otro lado, en San Juan, Ítalo Di Stefano establecía 5 nuevas parroquias y ordenaba a sus correspondientes sacerdotes con el objetivo de llevar delante de forma más efectiva la Nueva Evangelización y el Seminario Catequístico Arquidiocesano en Bahía Blanca coordinaba 5 encuentros donde el salesiano Ernesto Szanto exponía sobre la evangelización inicial y los nuevos desafíos. En Córdoba, el obispo Raúl Primatesta creaba una Comisión Arquidiocesana del V Centenario con el propósito de difundir el acontecimiento en la comunidad local. El arzobispo de Rosario, Jorge Manuel López, y el obispo de San Salvador de Jujuy, Arsenio Raúl Casado, también designaron comisiones integradas por religiosos, religiosas, laicos y laicas. En otras palabras, la Iglesia católica argentina se movilizó a lo largo y ancho del país con motivo de la celebración por el V Centenario y la IV Conferencia.

A partir de una lectura que denunciaba la incursión de la Teología de la Liberación y la filosofía marxista en el documento de Medellín, se advertía que Juan Pablo II en Puebla ya había establecido los límites de lo aceptable en la Iglesia latinoamericana y se proyectaba para Santo Domingo una agenda más propositiva que tuviera como objetivo recuperar el terreno perdido.[8] No parece casual que la CAL organizase un simposio internacional sobre la historia de la Iglesia en el continente donde se reflexionaba sobre los "errores y pecados cometidos", pero también sobre la gratitud y admiración que se debía a los "heroicos y generosos misioneros" que edificaron la civilización latinoamericana.[9] En ese sentido, en una audiencia con los participantes de la jornada científica, el propio Juan Pablo II sostenía un discurso donde las luces superaban ampliamente a las sombras de la gran epopeya misionera. La recuperación de la primera evangelización, aún con sus claroscuros, daba lugar a que circularan discursos que terminaran criticando a la Casa de los

8. Se acerca la Conferencia de Santo Domingo. *AICA*, 13 de mayo de 1992, pp. 51-55.

9. Comenzó el Simposio Internacional sobre América Latina, *AICA*, 27 de mayo de 1992, pp. 115-116.

Borbones por constituir el triunfo del iluminismo y la razón, y la destrucción del "espíritu cristiano".[10] Ahora bien, el simposio titulado "Historia de la Evangelización de América: Trayectoria, Identidad y Esperanza de un Continente" también se centraba en los desafíos contemporáneos como el consumismo, los conflictos armados, la corrupción, la escasez de vocaciones y la necesidad de mayor justicia social.

Antonio Quarracino, arzobispo de Buenos Aires y cardenal primado de Buenos Aires, sostuvo en la audición "Claves para un mundo mejor" producido por Cáritas y transmitido por la televisión pública que la "leyenda negra" sobre el rol de la Iglesia en la conquista subraya sólo los aspectos negativos de la mayor epopeya humana y religiosa de los últimos siglos:

> Nadie niega que hubo excesos, pero ello ocurre en las mejores causas. Lo que no puede desconocerse era la noble inspiración de las leyes de las Indias, no siempre ejecutadas a la perfección, en parte debido a la distancia y en parte a la ocasional desobediencia de quienes debían aplicarlas. Pero tales fallas, tan humanas como lamentables, no dan para construir casi una nueva historia, una historia diferente, distorsionada, que se alimenta en las calderas de países que ellos sí fueron efectivamente negreros en su tarea colonizadora.[11]

En el mismo sentido, ya en Santo Domingo, Quarracino reforzaba una interpretación de la conquista como un "descubrimiento" más que como un "encuentro" con una sugestiva analogía: "Es como si dijéramos que el viaje del hombre a la luna fue un encuentro de dos mundos o de dos culturas".[12] Con la misma preocupación semántica, sostenía que: "También se habló de genocidio. Yo dejo esta cuestión a los historiadores serios, no a los charlatanes. Ciertamente hubo excesos, torpezas", pero se preguntaba en qué situación hubiesen quedado sin la asistencia de la Iglesia.[13] Parecía que los llamados "excesos" y "torpezas" no se restringían solamente a las violaciones a los Derechos Humanos por parte de los regímenes militares latinoamericanos, sino también a la conquista.

---

10. El laicismo y la hispanidad, temas de dos conferencias. *AICA*, 26 de agosto de 1992, pp. 518-519.

11. A la leyenda negra se refirió el cardenal Quarracino. *Suplemento AICA*, 3 de junio de 1992 pp. 249-250.

12. Descubrimiento, mejor que encuentro de dos mundos. *AICA*, 21 de octubre de 1992, p. 274.

13. Cardenal Quarracino: la conquista en su lugar. *AICA*, 28 de octubre de 1992, pp. 283-284.

Al mismo tiempo, Desiderio Elso Collino, obispo de Lomas de Zamora, sostenía que las "leyenda negra" era producto de la ignorancia y de las ideologías que buscaban dañar a la Iglesia católica. Por ello, recomendaba la lectura de *Historia de la Iglesia en Argentina* del presbítero salesiano Cayetano Bruno para adquirir las herramientas necesarias para cuestionar los "hipotéticos 70 millones de indios que aseguran mataron los españoles".[14] El rol de las órdenes religiosas parecía encontrarse en el centro de las llamadas "luces" de la evangelización; dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas habían nutrido el sustrato mariano que pervivía en la Virgen de Guadalupe y la Virgen de Copacabana, es decir, en la religiosidad popular. Para el obispo de Lomas de Zamora, más que condenar o celebrar la conquista, había que asumir luces y sombras mirando hacia el futuro. No obstante ello, esta lectura convivía con un discurso donde la conquista había sido cuasi *in toto* un acontecimiento salvífico. Así Alberto Caturelli –filósofo cordobés crítico del Vaticano II y de cualquier señal de renovación– sostenía, en una obra promocionada por Octavio Derisi y Carmelo Palumbo, que el descubrimiento, la conquista y la evangelización constituyeron acontecimientos que, más allá de su dimensión histórica, representaron un encuentro trascendental entre la cultura occidental y el Nuevo Mundo. Es decir, supuso no sólo una expansión geográfica y política, sino una integración cultural y espiritual. La inserción de las sociedades indígenas en la tradición cristiana convirtió al continente americano en una prolongación de la Cristiandad europea, donde la religión jugó un papel esencial para la configuración cultural, política y social del continente. A lo largo del libro, Caturelli aborda estos acontecimientos con un enfoque teológico-filosófico, interpretándolos como parte de un plan providencial que unió a los pueblos de ambos hemisferios bajo una misma fe y visión del mundo. A su vez tenía apoyatura en el Estado argentino que le permitía llevar adelante una serie de conferencias en el auditorio de la Cámara de Diputados de la Nación organizadas por Roberto Fernández, diputado oficialista que presidía la Comisión Unicameral para la Conmemoración del Encuentro entre dos Culturas.

Incluso Jorge Novak, obispo de Quilmes, quien tenía un perfil teológico y una sensibilidad social bien distinta a Quarracino y a Collino (e. g. denunciaba la necesidad de aliviar la pobreza y administrar con honestidad los

14. La leyenda negra, producto de ignorancia e ideologías. *AICA*, 3 de junio de 1992, p. 258. No parece casual que, en una entrevista realizada por Josep-Ignasi Saranyana, Bruno considerara que la hipótesis principal de su trabajo fuera una defensa de España, que en un 95% había contribuido positivamente a la construcción del país y del continente. Véase Saranyana (1995).

dineros públicos), reconocía que había habido "matanzas" entre las sombras de la conquista, pero se plegaba a una lectura más salvífica que histórica de la trayectoria de la Iglesia en América Latina. En esa misma lectura, según Novak, el Vaticano II había colocado a los obispos latinoamericanos en pie de igualdad con los europeos y había abierto el camino para una evangelización distinta a la primera.[15] En el mismo sentido, se encuentra Italo Di Stefano, quien alentó el surgimiento de las Ligas Agrarias siendo conocido como "el obispo del algodón" en las décadas de 1960 y 1970 y presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social en 1992, quien solía criticar la excesiva opulencia en algunos sectores mientras que la pobreza crecía a pasos agigantados, pero compartía la defensa teológica de la historia de la Iglesia.[16] Di Stefano sostenía que se encontraban tres grandes mitos alrededor de la conquista: el supuesto genocidio, el mundo indígena como un paraíso de inocencia y la hipotética resistencia religiosa. En ese sentido, las muertes de los indígenas tenían diferentes causales, el firmamento precolombino se hallaba en un estado de conflicto continuo y el cristianismo se asentaba más allá de la coacción inicial. Y, además, las catástrofes contemporáneas superaban cualquier sombra pasada, en otras palabras, el aborto, el trafico de niños y de órganos, "trata de blancas" y droga.[17] Bernardo Witte, obispo de Concepción, definía el desembarco colonial, más allá de las sombras, como una gesta de los mensajeros de la fe tales como Antonio de Montesinos y sus enérgicas denuncias contra la opresión y los abusos; debía pues predominar un espíritu de gratitud.[18]

Entre los obispos se encuentran voces que, todavía con mayor vigor, expresaron su crítica y desconfianza contra las denuncias que recibía la Iglesia católica. Entre ellos, se destacó Gerardo Sueldo, obispo de San Ramón de la Nueva Orán perteneciente a la arquidiócesis de Salta, quien llegó a afirmar: "[…] se pretende vender un cierto trauma sobre la colonización española de América Latina por parte de grupos indígenas minoritarios y partidarios de éstos muy politizados o ideologizados en el tema".[19] En un giro interesante,

15. Nuestros 500 años de Evangelización. *Suplemento de AICA*, 12 de agosto de 1992, pp. 290-293.

16. Irrita cierta excesiva opulencia. *AICA*, 23 de septiembre de 1992, p. 107.

17. Destacada intervención de monseñor Di Stefano. *AICA*, 28 de octubre de 1992, pp. 311-313.

18. El V Centenario, verdadera epopeya de la fe. *AICA*, 28 de octubre de 1992, p. 293.

19. Monseñor Sueldo criticó a indígenas politizados. *AICA,* 2 de septiembre de 1992, p. 7.

sostenía que los reproches no debían hacerse contra los españoles, en caso de tener que realizarse una reflexión crítica sobre la conquista, sino contra los argentinos que habían llevado adelante la llamada "Conquista del Desierto" y que, en definitiva, los indígenas que protestaban constituían una minoría politizada que no representaba el sentir mayoritario de la comunidad étnica local. Así también Sueldo afirmaba que la evangelización de América evocaba "realidades espléndidas y permanentes que no se pueden negar o infravalorar".[20] En la misma diócesis, Sueldo convocaba a Mauricio Sinclair, obispo anglicano del norte argentino, para solicitar una justa distribución de los lotes fiscales de las provincias incluidas en la diócesis y el reconocimiento de los legítimos derechos de la población chaco salteño. Bien se podría pensar que en Sueldo confluían una sensibilidad teológica conservadora, pero ecuménica y una reivindicación de los derechos de los pobres y marginados con una crítica contra los "indígenas politizados".[21] De la misma forma, Juan Laise, obispo de San Luis, concluía que había que agradecer a los intrépidos misioneros que motivados por la fe habían recorrido los rincones más marginados de América y, sobre todo, a España por traer la fidelidad al evangelio.[22]

Más allá de la diversidad teológica, los obispos –bien podríamos pensar que en función de su rol institucional– buscaban promover o encauzar las discusiones que se suscitaban en sus diócesis, pero qué comprendían los laicos de la IV Conferencia. ¿Cómo interpretaban la conferencia de Santo Domingo y el rol del Vaticano II? En este punto, si propusiésemos indagar la recepción del laicado se abriría un capítulo nuevo, por eso en el siguiente apartado se recorren publicaciones donde se puede observar la pluralidad de sensibilidades políticas y teológicas presentes en el catolicismo argentino.

EL UNIVERSO DE LAS PUBLICACIONES CATÓLICAS

Las revistas que examinamos a continuación reflejan una diversidad de posturas que, desde distintos enfoques, reflexionaron sobre la IV Conferencia y el V Centenario revisitando así también el Vaticano II. A partir de una mirada impresionista se podrían ordenar las revistas entre a) quienes se enfocaban en

20. Monseñor Sueldo: el V Centenario es una espléndida realidad. *AICA*, 9 de septiembre de 1992, p. 43.

21. Pedido ecuménico para problemas aborígenes. *AICA*, 1 de octubre de 1992, p. 187.

22. Quinto Centenario: recuerdo, gratitud y compromiso, *AICA*, 28 de octubre, p. 302.

el derrotero de la Iglesia con el compromiso con la justicia social y la opción preferencial por los pobres, b) quienes se centraban en la necesidad de una nueva pastoral y en fortalecer la vida parroquial y la familiar, y c) quienes combinaban una reflexión intelectual crítica con una apertura al diálogo con la sociedad plural.

OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES

Si bien en líneas generales en la revista *Presencia* celebraron la renovación del compromiso con la "opción preferencial por los pobres" y un mayor empeño con las problemáticas sociales y políticas de América Latina de la Iglesia. [23] Apuntaron que:

> A 500 años de la llegada de la Buena Noticia de Jesús a nuestro continente indoafroamericano queremos reconocer el pecado grave de la marginación, que condena al olvido, a la discriminación, a no tener voz, a la postergación y a la no participación a millones de hermanos nuestros: negros, indios, villeros, presos y ex-reclusos, a los sintierra, sin techo, sin trabajo, a las mujeres, a los chicos de la calle, obreros, jubilados, drogadictos, enfermos de sida y discapacitados. [24]

La postura más agresiva en el pedido de perdón –más amplio, más descarnado y más enérgico que el llevado acabo por Juan Pablo II– por parte

23. La revista *Presencia*, publicación del departamento de Justicia y Paz del Centro Franciscano de la provincia del Río de la Plata de la orden en Argentina, emergió como un espacio de comunicación y de reflexión dentro de la comunidad a partir de la década de 1960. Ya en la década de 1990, se destacó por su fuerte compromiso con la "Justicia Social", los "Derechos Humanos" y el "cuidado de la creación" guiándose por la espiritualidad de San Francisco de Asís. El elemento novedoso que se había construido como una cuestión central a fines de la década de 1980, pero ganarían peso en los años siguientes sería la ecología y el cuidado de la creación. Con una periodicidad bimestral y una tirada que oscilaba entre 5 y 10 mil ejemplares, la totalidad de los números publicados de *Presencia* en 1992 se dedicó a reflexionar en torno a la conquista de América y al rol de la Iglesia católica reconociendo las sombras de su complejo papel. De esta forma, contaba con la colaboración de importantes plumas internacionales como Leonardo Boff –reconocido teólogo brasileño y uno de los padres de la Teología de la Liberación–, Cristina Liboreiro –historiadora especialista en la identidad afroamericana en Argentina y miembro de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamerica– y Mercedes Salto Lastra –religiosa que reivindicaba la función de la mujer en la Iglesia y en el continente–, entre otros. Bajo la atenta dirección de Luis Basilio Coscia –teólogo capuchino, presidente de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR) y especialista en Ciencias Sociales–, *Presencia* contaba entre sus lectores a religiosos y religiosas franciscanos, laicos y laicas que en general simpatizaban con la propuesta espiritual y el compromiso social de la orden.

24. *Presencia,* diciembre de 1992, p. 3.

de los colaboradores de *Presencia* tenía un correlato con una comprensión de la Nueva Evangelización con una inflexión menos dirigida a la familia cristiana y a las clases populares –así como un concepto vago y difuso– y apuntando a los "negros", a los "sin tierra" y "sin techo", los "enfermos de SIDA", los "drogadictos", los "discapacitados", los "chicos de la calle", los "jubilados": una serie de categorías con carnadura continental que representaban la realidad que observaban los franciscanos en Argentina proponiendo compromisos potencialmente más controversiales por parte de la Iglesia.[25]

En el mismo sentido, en la revista *Tiempo Latinoamericano*[26] sostenían que Juan Pablo II y una gran parte de los obispos locales reproducían en la IV Conferencia una "perspectiva dominadora" que legitimaba la Iglesia constantiniana y torturadora.[27] A partir de un discurso más polémico y más explícito en donde denunciaban cómplices de la conquista –y a su vez del sistema económico dominante–, se afiliaban a una lectura de la Historia –así en mayúscula– afín a José Oscar Beozzo y Sandro Gallazzi que partía de la actitud profética de Jesús quien, lejos de la Iglesia imperial y de la Iglesia de la conquista, reconocía el valor de las culturas ancestrales. Abrevando en Medellín –no así en el Vaticano II o en Puebla– y en una profusa literatura tercermundista, los redactores afirmaban que el catolicismo latinoamericano debía poner en valor su faceta mediterránea y africana en lugar de continuar cultivando su rostro centro-europeo atendiendo especialmente a los pueblos pobres y subdesarrollados.

25. *Presencia,* julio de 1992, p. 55.

26. El primer número de *Tiempo Latinoamericano* se difundió en octubre de 1982 en medio del proceso de descomposición de la dictadura. Luis Baronetto, Juan Carlos Molina, Miguel Centeno y Máximo Layús –quien había sido integrante del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo– configuraron el núcleo inicial. Sin embargo, la revista tenía intereses muy amplios y diversos que desbordaban la imagen de una revista que rápidamente podríamos catalogar de católica popular bien identificada con el universo de sentido tercermundista. Así se entendería la colaboración de Luis Liberti, el Grupo Sacerdotal Enrique Angelelli y el Grupo Nacional de Sacerdotes. El Consejo de Redacción de la revista estableció casi como un estandarte editorial la búsqueda de justicia por el asesinato de Angelelli, definido junto a Carlos Mugica como mártires católicos argentinos. Desde 1982 en adelante, Baronetto, más allá de publicar *Tiempo Latinoamericano*, participaba de otras revistas como *El Trabajador Peronista* y *Campo Nuevo* asociadas al universo montonero cordobés en la transición (Gordillo, 2017). La publicación empezó como un mensuario que, a pesar de contar con avisos publicitarios y una tirada de 2.000 números, no contó con un plantel profesional. Distribuida en la provincia de Córdoba, pero también en otros distritos –incluso se intercambiaba con revistas afines ideológicamente de otros países latinoamericanos como Brasil–, recreó un espíritu militante y vocacional de sus colaboradores.

27. ¿Por qué los 500 años? *Tiempo Latinoamericano*, febrero de 1992, p. 3.

En la revista *Voces* reconocían una mayor complejidad en la IV Conferencia ya que, desde su perspectiva, el Vaticano II parecía constituir el antecedente que movía y activaba una renovación, pero en lo estrictamente eclesiástico.[28] Por eso correspondía a cada Iglesia local adaptar las grandes líneas a cada país y, en el caso continental, debía darse lugar a los "150 millones de indígenas y afroamericanos".[29] Si bien adjetivaban al documento como "esperanzador" porque abría perspectivas y no cerraba ninguna puerta pastoral, apuntaban que se había quebrado el método ver-juzgar-actuar asociado al belga Joseph Cardijn, fundador de la Juventud Obrera Cristiana, bien presente en el Vaticano II, Medellín y Puebla. La metodología contenía el propósito de brindar una herramienta práctica para las organizaciones comunitarias, movimientos sociales y parroquiales. En ese sentido, tendía a una conexión directa y concreta con la realidad, mientras que aproximaciones más abstractas, dogmáticas o deductivistas partían de principios generales que podían resultar alejados de las experiencias inmediatas de los católicos en el continente.

NUEVA EVANGELIZACIÓN

En 1992, entre el V Centenario y la IV Conferencia, *Vida Pastoral* confirmó su compromiso con la "opción preferencial por los pobres" y la Nueva Evangelización.[30] No parece casual que, la primera columna que se podía

28. Roberto Borda, Oscar Cuattromo, Washington Uranga y Virginia Betancur, entre otros, crearon en 1981 el Centro Nazaret con el objetivo de reflexionar sobre la realidad argentina y latinoamericana desde una perspectiva de un catolicismo comprometido socialmente. En 1984 salió a la luz el primer número de la revista *Voces* que se publicó hasta 1998. Entre sus lectores se encuentran sacerdotes y religiosos y religiosas, pero también laicos y laicas que sentían una afinidad con la renovación conciliar mediada por la II Conferencia General del CELAM en Medellín. Con una tirada media que oscilaba entre 2.000 y 4.000 números, *Voces* expresaba su voz contra las reformas económicas neoliberales por la exclusión y la marginación que causaban y promovía las Comundiades Eclesiales de Base.

29. ¿En continuidad con Medellín y Puebla? *Voces*, diciembre de 1992, p. 4.

30. La revista bimestral *Vida Pastoral*, publicada por primera vez en Buenos Aires a mediados de 1961 y orientada especialmente para el ámbito parroquial donde se enviaba de forma gratuita, pertenecía a la rama masculina del Instituto Pía Asociación San Pablo, conocidos habitualmente como paulinos. En general, la publicación ofrecía reflexiones para elaborar nuevas catequesis para los distintos miembros de la Iglesia católica o, en la nueva eclesiología, del "pueblo de Dios". Por ello, en la revista aceptaban solamente contribuciones que versaran sobre pastoral, liturgia y catequesis. En ese sentido, Santiago Bonomini (1938-2022) ejerció el cargo de director responsable y abrió las páginas de Vida Pastoral a todos los miembros del "pueblo de Dios". A modo de ejemplo, participaban asiduamente Héctor Muñoz –domini-

leer en la revista, solía ser un extracto de alguna alocución de Juan Pablo II. En la revista se reivindicaba la vida parroquial y los valores de la familia católica con una inflexión conservadora acentuando el papel que tenían los medios de comunicación ya desde el Vaticano II. Ello no impedía que dieran lugar al paulino Benito Spoletini quien se lamentaba por la ausencia física, pero también espiritual de Oscar Romero, una figura esencial del compromiso católico en el continente.[31] En rigor de verdad, en *Vida Pastoral* no reivindicaban a Romero como un mártir católico que a su vez legitimaba la protesta revolucionaria o liberacionista, sino más bien a una figura popular en línea con una teología que reivindicaba a los pueblos latinoamericanos. El Vaticano II, la IV Conferencia y el V Centenario parecían constituir acontecimientos evangélicos que comprometían a la Iglesia con el mundo contemporáneo.

Tal vez como ninguna otra publicación católica, *Familia Cristiana* ofreció un soporte visual de la visita de Juan Pablo II a Santo Domingo retratando no sólo la llegada del papa a tierra latinoamericanas, sino también el escenario social de pobreza y marginación que lo recibía.[32] En la revista se negaban a describir los 500 años de desembarco europeo como resultado de un descubrimiento ya que ello supondría caer en un eurocentrismo im-

---

co especialista en liturgia–, Francisco Van den Bosch –destacado catequista diocesano–, Luis Alessio –experto en sacramentología– y Juan Carlos Pisano –periodista laico preocupado por los medios de comunicación social–. La relación con la jerarquía parecía respetar los límites esperables de la institucionalidad católica, en otras palabras, reproducían las palabras de Juan Pablo II y de los obispos locales asumiendo lecturas acordes desde la Teología del Pueblo.

31. *Vida Pastoral,* noviembre-diciembre de 1992, p. 2

32. *Familia Cristiana*, destinada al gran público católico, prestaba especial atención a la vida cotidiana de la familia católica. Como bien señaló Fabris (2023, p. 66 y ss.), la revista era editada por la Asociación Hijas de San Pablo, conocidas como paulinas. La orden nació como una congregación en 1915 por iniciativa del sacerdote italiano Santiago Alberione, y con la tarea prioritaria de hacerse presentes en los medios de comunicación. La versión italiana de la revista nació en 1931 y sólo una década más tarde comenzó su publicación en castellano en Argentina. *Familia Cristiana*, que tenía una aparición mensual y una tirada promedio de 50.000 ejemplares, contaba con la participación habitual de Oscar Campana –reconocido teólogo y laico–, Virginia Azcuy –teóloga en formación y laica comprometida–, Washington Uranga –periodista y vicepresidente de la Asociación Católica Mundial para la Radio y la Televisión– y José Ignacio Palacios Videla –periodista y colaborador en la redacción de *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981)–, entre otros. En la década de 1990, la revista ofreció contenido que fortalecía la vida familiar desde una perspectiva católica, abordando temas bien presentes en la sociedad argentina de fines de siglo XX tales como la educación de los hijos en el mundo posmoderno, la vida matrimonial, la sexualidad y la infidelidad, pero también mantuvieron otros más tradicionales como la espiritualidad familiar y la moral cristiana.

perialista. Descartando así también los términos de conquista, encuentro o colonización, se repasaba la compleja historia de la Iglesia en el continente para concluir que

> sigue habiendo un pueblo aferrado a la creencia de que el futuro no le será esquivo, de que su sentido de la existencia algún día se manifestará, de que la búsqueda de una identidad propia no se verá tronchada, de que tanta sangre derramada no habrá regado vanamente este suelo, de que la noche de la violencia dejará su lugar a un día distintos, donde se podrá escuchar la sabiduría de un corazón que, aunque arrancado, sigue latiendo y esperando, tras cinco siglos de soledad, una segunda oportunidad sobre esta tierra.[33]

UNA MIRADA INTELECTUAL

En la tradicional revista *Criterio*, Santo Domingo representaba una continuidad del Vaticano II (1962-1965), Medellín (1968) y Puebla (1979), pero debía evitarse comprender la conferencia como un "congreso de científicos y técnicos" –quienes proveerían las soluciones que necesitaba el continente–, sino como una "reunión de pastores".[34] Recuperando la Iglesia peregrina propia del "espíritu" Vaticano II, *Criterio* acentuaba el acontecimiento salvífico del anuncio de Jesús en América Latina. Lejos de la representación de la Iglesia cómplice, se ponía en valor las "pobres capillas campestres", las "universidades" y los hogares católicos, pero también a las figuras de Juan Diego, Rosa de Lima y Martín de Porres. En otras palabras, en *Criterio* leían Santo

33. *Familia Cristiana,* octubre de 1992, p. 8.

34. *Criterio*, 24 de septiembre de 1992, p. 508. *Criterio*, fundada en 1928 en el marco del renacimiento católico, constituía una de las revistas católicas más antiguas y prestigiosas de Argentina. Si bien su importancia en el campo católico como un faro intelectual había menguado, todavía se reconocía su su análisis crítico y templado de los problemas sociales, políticos y culturales nacionales e internacionales. En la década de 1990, el mensuario bajo la dirección de Rafael Braun, Carlos Floria y Fermín Fevre continuó su costumbre de abordar temas de actualidad con rigor intelectual, manteniendo una mirada que combinaba o intentaba combinar el catolicismo con una apertura a la sociedad plural en la participación pública. En este período, se estima que, la tirada, rondaba entre 5.000 y 7.000 ejemplares por número. A pesar de no contar con una distribución masiva, la revista se dirigía a un público bien específico de intelectuales, profesionales, académicos y líderes de opinión católicos, es decir, la *intelligentsia* local. En ese sentido, *Criterio* cultivaba un perfil plural como una marca propia, por lo tanto, se encontraban contribuciones de sensibilidades diversas como Marcelo Montserrat –historiador y abogado–, Juan Carlos Scannone –jesuita y filósofo conocido por su desarrollo de la Teología del Pueblo–, Carlos Moyano Llenera –abogado y economista católico–, Jorge Mejía –exdirector de la revista y vicepresidente de la Pontificia Comisión Justicia y Paz–, Juan Carlos Agulla o José Luis de Imaz –reconocidos sociólogos argentinos.

Domingo como un acontecimiento que tenía la intención de fortalecer el protagonismo de los laicos a través de una inserción secular. En esta interpretación, Juan Pablo II quería resituar la pastoral católica en la familia que en comunión con sus pastores conformarían el laicado de pie que promovería el catolicismo como refugio frente al mundo posmoderno y como guía para reencontrarse con los valores religiosos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El capítulo reflexiona sobre la recepción de la IV Conferencia como un evento clave para evaluar la recepción del Vaticano II en Argentina. Entre 1962 y 1965 el Vaticano II se presentó como una renovación profunda de la Iglesia católica, propuso una mayor apertura al diálogo con el mundo contemporáneo, la colegialidad episcopal y un mayor protagonismo de los laicos, además de promover el diálogo interreligioso y la inculturación de la fe. Sin embargo, durante el papado de Juan Pablo II, se ofreció una reinterpretación con algunas inflexiones más conservadoras que constituían una respuesta más o menos explícita a los desafíos que había presentado el continente en las décadas previas.

En Santo Domingo se reafirmaron elementos centrales del Vaticano II, como la inculturación y la promoción de la justicia social, aunque bajo términos que moderaron o buscaron moderar el potencial transformador de la "opción preferencial por los pobres". Creemos que la IV Conferencia refleja una tensión constante entre las aspiraciones renovadoras del Vaticano II y las estrategias pastorales más controladas que buscaban reafirmar el papel de la Iglesia frente a los desafíos de la modernidad y en lenguaje propio de la década de 1990, la posmodernidad, como el secularismo, las sectas y el neoliberalismo. Los últimos dos apartados nos permitieron complejizar la mirada sobre el catolicismo argentino evitando caer en visiones maniqueas o en análisis centrados en figuras obispales.

La diversidad de posturas presentes en documentos oficiales, publicaciones católicas y análisis teológicos demuestra que la IV Conferencia se convirtió en una suerte de espacio de negociación entre las lecturas del Vaticano II y los desafíos específicos del continente, configurando así una visión pastoral que buscaba –a veces sin éxito– equilibrar universalismo religioso y particularismo cultural.

LA VIDA CONSAGRADA CÉLIBE EN ARGENTINA ANTE LA RENOVACIÓN PROPUESTA POR EL CONCILIO VATICANO II

Ana Lourdes Suárez

La Vida Consagrada célibe (VC) ha atravesado intensas transformaciones desde los inicios de su actividad en Argentina. En términos de cantidad de miembros alcanzó su punto más alto en la década de 1960; período en que se impulsaron cambios en su enfoque, su estructura, su dinámica y en sus obras. El Concilio Vaticano II recogió vientos de renovación y promovió algunos de esos cambios, muchos de los cuales se venían gestando como consecuencia de la secularización creciente en occidente y de las fuertes transformaciones que experimentaba la sociedad. ¿Cómo impactó el Concilio Vaticano II en la VC de Argentina? ¿Cómo impactó la recepción latinoamericana del Concilio con su énfasis en la *opción preferencial por los pobres*? ¿Cuáles fueron los alcances, logros, desafíos y limitaciones de los nuevos impulsos que fue tomando la VC en el país? ¿Cómo leer la situación actual de la VC en el país a la luz de su recorrido en los últimos 60 años? Estas son las preguntas que guían el escrito.

¿Qué se entiende por VC célibe y cómo está compuesta? O más bien, ¿en qué grupos de católicos comprometidos se pone el foco en este capítulo? En miembros de la iglesia católica que expresan su compromiso a través de la formulación de votos (castidad, pobreza y obediencia); y que, salvo excepciones, viven en comunidades que comparten una "espiritualidad" común, o lo que ellos denominan un "carisma". Los más numerosos son l*os religiosos/as de congregaciones u órdenes religiosas*. Dentro de la vida religiosa (VR) la mayoría de los institutos de la rama masculina abren la posibilidad al sacerdocio,

conformando lo que se conoce como clero regular; están regidos por la regla de cada orden o congregación, de allí su nombre. A los que no optan por el sacerdocio se los conoce como "hermanos".

Una distinción importante en este campo es entre aquellas órdenes o congregaciones religiosas (CR) de clausura y las de vida activa. Las primeras, conocidas también como contemplativas, se dedican a la oración, al estudio y al trabajo dentro de sus comunidades (monasterios). A las segundas, mucho más numerosas, se las conoce también como congregaciones apostólicas ya que despliegan un trabajo de evangelización en diversos campos: educación, salud, beneficencia, asistencia a los más vulnerables, etc.

Un segundo grupo dentro de la VC célibe está compuesto por miembros de *institutos seculares* (IS). Esta alternativa, como analizaremos, cobró impulso en el siglo XX. Los miembros que la conforman tienen una incidencia numérica muy inferior a la de los/as religiosos. Son laicos que "pueden vivir en familia, tener una profesión laical, como ser la de ingeniero, maestra, secretaria y tantas otras, pero se consagran a Dios mediante los votos de pobreza, castidad y obediencia".[1] Se dedican a obras de apostolado indicadas por el propio instituto. En términos canónicos no constituyen institutos de vida religiosa aun si varios profesan votos.

El tercer grupo dentro de la VC está compuesto por los miembros célibes dentro de las estructuras de los *nuevos movimientos eclesiales* (NME) o asociaciones de fieles. Al igual que los institutos seculares, éstos surgieron en el siglo XX con el objetivo de renovar estructuras de la Iglesia. Algunos de estos NME han crecido rápidamente. Sin embargo, el número de consagrados célibes fue siempre muy bajo con relación al de los miembros de congregaciones religiosas. Varios de estos Movimientos luego de consolidar la rama de "laicos" consagrados, desarrollaron la de religiosos/as habilitando en su interior membresías de consagración célibe regidas por diferentes cánones del código canónico.

Estos tres grupos: IVR, IS y los NME, si bien requieren de la aprobación del obispo para tener presencia en el territorio de una diócesis, tienen una estructura propia que excede la lógica territorial de las diócesis. Se mueven en el marco de la tensión que genera tener sus propios espacios, "carismas", estructuras y jerarquías, y participar de las dinámicas que suponen las estructuras diocesanas que gobiernan la Iglesia con sus propias lógicas y jerarquías.

1. Véase http://es.catholic.net/op/articulos/9401/los-institutos-seculares.html#modal

Cabe aclarar que quedan excluidos de nuestro foco de análisis los sacerdotes del clero secular. Estos conforman la estructura más vinculada a la conducción de la iglesia.[2]

Lo que se conoce sobre la VC en Argentina hasta el presente es escaso. Respecto a las órdenes y congregaciones religiosas, gran parte de la producción escrita sobre el tema proviene de reconstrucciones efectuadas por las propias congregaciones motivadas por propósitos específicos de cada instituto. Asimismo, se conoce lo proveniente de datos provistos por reconstrucciones generales de la historia de la Iglesia en Argentina (Bianchi, 2015; Di Stefano y Zanatta 2000, entre otros), y por textos tendientes a centrarse en el período colonial; entre ellos los varios textos de Alicia Fraschina (2010, 2015) sobre la vida en los monasterios, los de Cynthia Folquer (2012, 2020) sobre los beaterios.

Los escritos que abordan períodos contemporáneos se enfocan en temas específicos que atraviesan la VC. Uno de los asuntos más recurrentes es la opción por los pobres, que se manifiesta en la decisión de establecer comunidades en localidades de escasos recursos (Quiñones, 1997; Suárez, 2020a; Ludueña, 2012). Este tema está estrechamente relacionado con el impacto de la renovación impulsada por el Concilio Vaticano II, que ha transformado la dinámica de los institutos de vida religiosa.

Otro tema abordado es el de las configuraciones políticas y su relación con actores e instituciones de la VC, aspecto encarado por Claudia Touris (2021), a través del análisis de lo que denominó la constelación tercermundista. En una línea sociohistórica similar el artículo de Barry (2011) analiza las implicancias de la opción por el peronismo de religiosas durante la presidencia de Perón. Soledad Cattogio (2010) recoge la trayectoria de religiosos durante la última dictadura militar a partir de su trabajo previo en diócesis "tercermundistas" como la de La Rioja de monseñor Angelelli. Diana Viñoles (2014) analiza configuraciones conceptuales y pastorales que influyeron en la manera en que la vida religiosa femenina decidió acompañar a los más pobres en América Latina, a través de la reconstrucción de la biografía de una religiosa asesinada durante la última dictadura militar, Alice Domon.

2. Excluimos asimismo a las Vírgenes consagradas: opción de algunas mujeres que deciden vivir solas, en familia o en comunidad, con una "consagración" que se plasma en "votos", bajo la responsabilidad de un obispo. Su incidencia numérica es muy baja.

También es escaso lo indagado respecto a los NME en Argentina. Una caracterización general sobre aquellos aprobados por el Vaticano (Soneira, 2009; Suárez, 2014) da indicios de la presencia que han tejido en la sociedad argentina y del tipo de renovación aportada. Soneira plantea que su presencia ayudó a frenar el impulso de la Teología de la Liberación. Suárez cuestiona la posibilidad que estas instituciones aportaran renovación alguna. Juan Bautista Duhau (2021) analiza las dinámicas internas de esos grupos que llevaron a que en las últimas décadas recayera sobre varios de sus fundadores serias denuncias de abusos.

El presente capítulo se compone de cuatro partes. La primera es contextual. Se presentan números que permiten observar los flujos y tendencias de los diversos grupos dentro de la VC célibe en argentina desde principios del siglo XX hasta el presente. Presentar las tendencias numéricas al principio de este escrito permite ir levantando preguntas a lo largo del texto.

La segunda parte se adentra en la VC en Argentina hasta finales de los 60s, cómo estaba compuesta, su procedencia, su estructura y sus obras. Se analiza asimismo el enfoque teológico que sustentaba esta elección de vida, el de los estados de perfección. Entender la VC antes de los 70s ayuda a comprender los cambios que impulsó el Concilio Vaticano II, así como aspectos que se resistieron al cambio.

La tercera y la cuarta parte indagan en los cambios que se fueron dando en la VC desde principios de los 70s, ahondando en aquellos que el Concilio Vaticano II ayudó a impulsar. En la tercera se analiza la recepción del Concilio Vaticano II en América latina y lo que significó la *opción preferencial por los pobres* para la VR en Argentina, particularmente la femenina. Se discute los factores que incidieron en que la opción por la inserción en medios pobres pasara de ser concebida por varios dentro de la VR como la nueva etapa que revitalizaría a la VR, a la dolorosa situación donde se han ido cerrando varias de las comunidades insertas.

La cuarta parte ahonda en los nuevos movimientos laicales (con opciones de VC para algunos miembros), discutiendo cuáles fueron las dinámicas que llevaron a que se los visualizara como "la Primavera de la Iglesia" y cómo se llega a la situación actual donde han perdido fuerza y pesan graves denuncias de abusos en varios de sus fundadores. En las conclusiones se reflexiona sobre los desafíos presente de la VC en Argentina.

LA VIDA CONSAGRADA EN NÚMEROS. FLUJOS Y TENDENCIAS 1945-2022

¿Cómo fue evolucionando la presencia de la VC célibe en Argentina? ¿Cuál es su peso y el de cada una de sus partes –Vida religiosa femenina (VRF), Vida religiosa masculina (VRM) e IS- en el conjunto de especialistas célibes del campo católico? Estas son las preguntas que abordamos en la presente sección. Los datos del cuadro 1 y del gráfico 1 muestran la evolución de las religiosas y de los consagrados varones desde 1945 (año desde el que existen fuentes de datos confiables) hasta el 2022.

Una lectura global de los datos permite efectuar las siguientes afirmaciones. Recién para 1990 se cuenta con datos para miembros consagrados de IS y de asociaciones de fieles. Sus números estuvieron siempre muy por debajo de los de los miembros de IVR, y muestran una marcada preeminencia femenina. La tendencia de la VR tanto masculina como femenina es ascendente hasta los 70s; desde entonces tanto las religiosas como los hermanos registran bajas, que son mucho más pronunciadas en las religiosas. Los sacerdotes regulares, numéricamente superiores a los hermanos, siguen una tendencia relativamente similar a la de los sacerdotes diocesanos hasta 1980 en que sus números comienzan a descender. Los sacerdotes diocesanos (cuyos números hemos consignado, aunque no son el foco de nuestro estudio) son los únicos que hasta adentrado el nuevo milenio mantienen una tendencia al alza.

La evolución de las religiosas en los últimos 60 años, registra un comportamiento que interesa destacar. Las mujeres consagradas han sido siempre más numerosas que sus pares varones (hermanos, sacerdotes regulares y diocesanos). En 1945 las religiosas sumaban 10.598. En la década de los 60s el número alcanzó el registro más alto (13.423). Cincuenta años después, en el 2022, sus miembros habían descendido a 6.318; o sea a poco menos de la mitad. A comienzos de los 60s los varones miembros de la VC (hermanos más sacerdotes regulares), incluyendo a los sacerdotes diocesanos sumaban 5764. Así, el 70% de la vida consagrada a principios de los 60s era femenina. En 1995 esa proporción había bajado al 62,3%; en ese entonces la vida consagrada masculina había ascendido a 6760 varones célibes, y la femenina había descendido a 11.190. Esa tendencia al descenso de la participación femenina sobre el total de la vida consagrada se mantiene hasta el presente. En el 2000 representaban el 59,5%, en el 2010 el 55,1% y en el 2022 el 52%. En

síntesis, la VR femenina tendió a subir hasta los 60s, luego registra una constante caída, lo que hace que sus números tiendan casi a igualarse con el de los varones célibes quienes vienen registrando un casi constante moderado incremento, motorizado por los números de los sacerdotes diocesanos. En una mirada desde el presente puede afirmarse que las religiosas tendieron a una constante baja en los últimos 50 años y los varones consagrados célibes registraron un leve ascenso que parece haberse estabilizado desde el 2000.

Esta merma en la vida religiosa femenina afectó de diversas maneras a todo el mundo, específicamente al occidental (ver gráficos 2 y 3). En 1970 sumaban 1.003.304 en todo el mundo; cifra que descendió a 599.228 en el 2022 registrando así una tendencia que fue siempre a la baja. Europa y América del Norte registran las mayores pérdidas. En América Latina se registran incrementos hasta el 2000 y luego la tendencia es al descenso. Argentina, al igual que en otros países del Cono Sur, siguió la tendencia de Europa y América del Norte: constantes caídas desde los 70.

Sintetizando lo desarrollado en los párrafos anteriores, toda la VR religiosa perdió fuerza en las últimas cinco décadas, particularmente la rama femenina. Los sacerdotes diocesanos, con funciones más específicamente vinculadas al gobierno de la Iglesia católica, son los únicos consagrados célibes que han registrado aumento en el mismo período, con estancamiento en la última década.

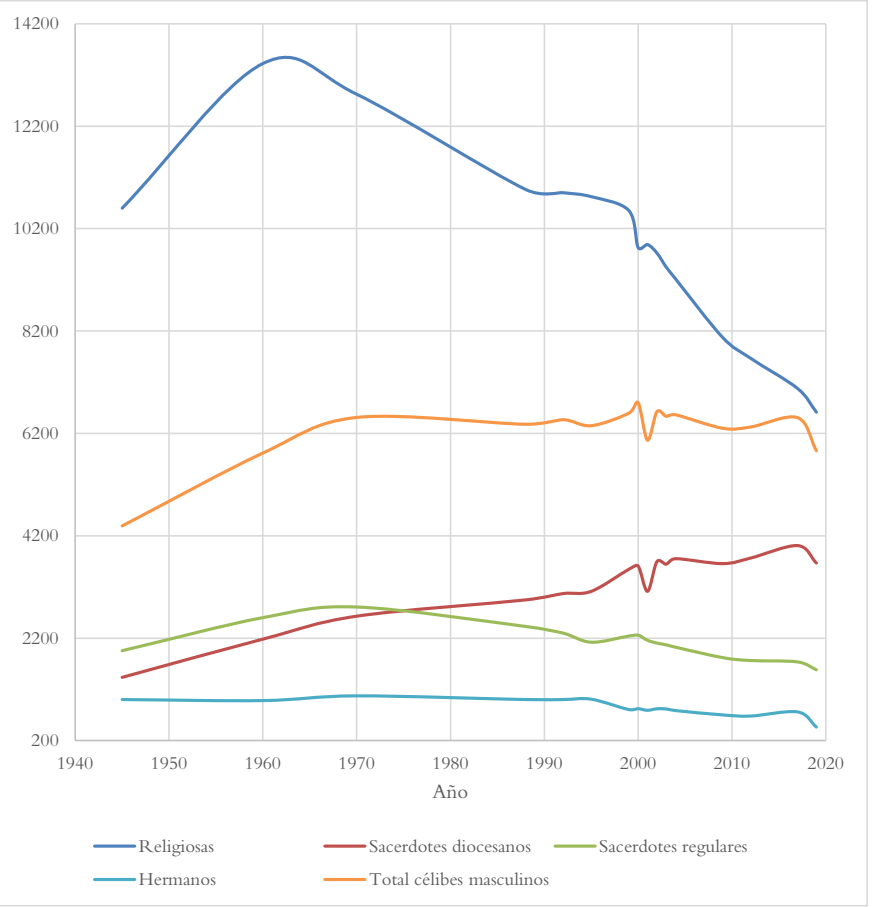
¿Qué claves socio-históricas ayudan a comprender esta evolución? ¿Por qué el proceso de renovación y *aggiornamento* impulsado por el Concilio Vaticano II no redundó en una consolidación numérica de la VC en Argentina?

Cuadro 1. Cantidad de sacerdotes y miembros de la Vida Consagrada en Argentina. 1961- 2022

AÑO / AGENTES CONSAGRADOS	1945	1961	1970	1975	1980	1985	1990	1995	2000	2005	2010	2015	2020	2022	dif. 2022-1960
Obispos		52			89	90	91	105	107	102	119	125	144	138	
Sacerdotes diocesanos	1435	2182	2630	2304	2464	2674	3130	3439	3608	3817	3997	4075	3969	3833	1651
Sacerdotes regulares	1958	2602	2809	2755	2986	2772	2623	2417	2260	2028	1919	1773	1559	1473	-1129
Total sacerdotes sin obispos	3393	4784	5439	5059	5450	5446	5753	5856	5868	5845	5916	5848	5528	5306	522
Religiosos (hermanos)	sd	980	1072	971	1179	1138	1084	904	822	788	787	738	591	527	-453
Total vida consagrada masc.		5764	6511	6030	6629	6584	6837	6760	6690	6633	6703	6586	6119	5833	69
Hnas Religiosas de vida activa	10598	13423	12823	12281	12446	11497	11289	11190	9829	8923	8215	7315	6695	6318	-7105
TOTAL varones y mujeres		19187	19334	18311	19075	18081	18126	17950	16519	15556	14918	13901	12814	12151	-7036
% religiosas sobre el total de consagrados/as		70,0	66,3	67,1	65,2	63,6	62,3	62,3	59,5	57,4	55,1	52,6	52,2	52,0	
Miembros IS y AF masculinos							3	2	59	85	68	85	23		
Miembros IS y AF femeninos							595	643	749	793	717	632	576		
Seminaristas mayores		425	709	636	1373	2231	2260	2105	2003	1745	1517	1402	1073		
Diaconos			2	12	36	92	215	354	525	700	787	963	1090		

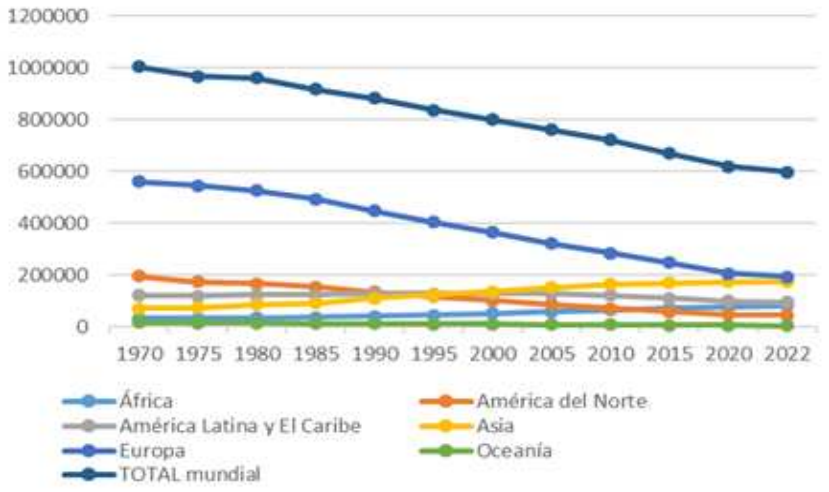
Fuente: Elaboración propia. Para el año 1945 datos citados en Bianchi (2015). A partir del 1960, datos de los Anuarios Estadísticos Pontificios

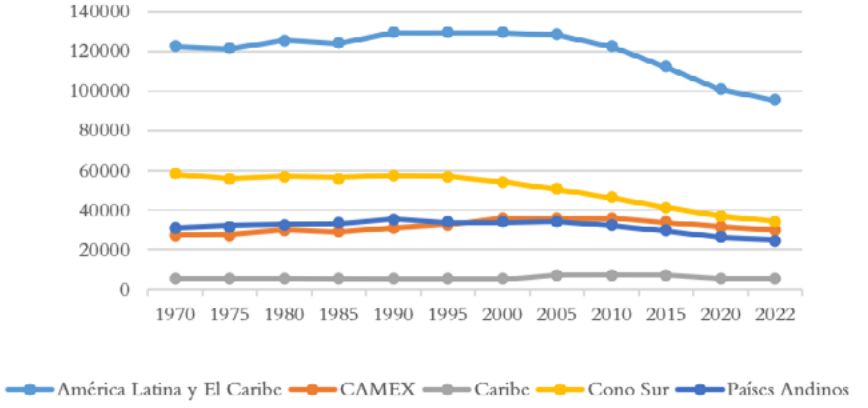
Gráfico 1. Cantidad de sacerdotes y miembros de la Vida Consagrada en Argentina, 1961-2022.



Fuente: Elaboración propia. Para el año 1945 datos citados en Bianchi (2015). A partir del 1960, datos de los Anuarios Estadísticos Pontificios

Gráficos 2 y 3. Cantidad de Religiosas en las regiones del mundo y en las subregiones de América Latina, 1970-2022.





Fuente: Elaboración propia en base a los Anuarios Estadísticos Pontificios

LA VIDA CONSAGRADA EN ARGENTINA A FINES DE LOS 60'S[3]

Durante el período colonial, cinco órdenes masculinas predominantes llevaron a cabo su actividad en el territorio argentino: mercedarios, franciscanos, dominicos, jesuitas y agustinos. Los frailes realizaron diversas actividades que les otorgaron legitimidad social y una notable presencia pública. Desde sus conventos, establecidos en las principales ciudades argentinas, desempeñaron un papel crucial en la pastoral y la educación, además de llevar a cabo misiones en zonas rurales (Di Stéfano y Zanatta, 2000).

En cambio, para las mujeres, durante el período colonial, la opción de vida consagrada comunitaria estaba en los monasterios de clausura. Desde el arribo del primer monasterio de carmelitas descalzas a Córdoba en 1628 hasta finales del siglo XVIII, la clausura era el espacio socialmente más legitimado para las mujeres que no quisieran formar una familia.

Recién a finales del siglo XIX comenzaron su actividad en el país nuevas CR, muchas de ellas femeninas, bajo el impulso de evangelizar a través de las instituciones de la modernidad. Durante la primera mitad del siglo XX se acelera fuertemente el proceso, siendo el período donde se radicaron en el país el mayor número de CR. De las actuales CR, el 40,1 % de las femeninas y el 51,9 % de las masculinas, comenzaron su actividad en el país en las primeras cinco décadas del siglo XX. Algunas se fundaron en el país, pero la mayoría procedían de Francia, Italia y España, donde habían sido fundadas pocas décadas antes (Suarez, 2020b). Este impulso corresponde al inicio de la última de las etapas, denominada por Lawrence Cada, Raymond Fitz, Gertrude Foley, Thomas Giardino y Carol Lichtenberg (1979) como de las congregaciones educativas. Las CR que arribaron al país lo hicieron, en la mayoría de los casos, durante las fases de expansión o de estabilidad de cada una de ellas.

Las CR europeas arribaron al país con el objetivo de evangelizar a través de sus obras (colegios, asilos, asistencia a enfermos, etc.), esperando enfrentar así al laicismo que desafiaba al catolicismo. Muchas llegaron también motivadas inicialmente por la idea de acompañar a sus connacionales inmigrantes que se habían radicado en el país (Rosoli, 1987; Dufourcq, 1988).

3. El desarrollo de esta sección se apoya en Suárez (2020b)

Tanto las CR arribadas de Europa como las fundadas en Argentina fueron asumiendo la agenda de los obispos romanizados de fines del siglo XIX y principios del XX. Se sumaron así a la tarea de combatir el secularismo, dándole visibilidad a la iglesia, sus instituciones y su doctrina. A través del trabajo en los colegios que fueron fundando y de sus obras asistenciales y pastorales, se sumaron a la tarea de colaborar en el proyecto de construcción de la nación católica. Las congregaciones religiosas fueron funcionales a la consolidación de la iglesia católica en el país, aún en el marco de una constante tensión con la jerarquía eclesiástica, que tendió a mirarlas con recelo, aunque contaba con suficientes recursos para controlarlas e invisibilizarlas.

Las mujeres religiosas pasaron a tener una fuerte presencia. La mayoría de las CRF que arribaron a la Argentina o que se fundaron en el país, desplegaron su labor profesional en las áreas de educación, salud y asistencia a sectores vulnerables. Fundaron colegios, abrieron comunidades en hospitales y estuvieron a cargo de asilos de ancianos o de orfanatos. Buscaban a través de estas obras expresar el espíritu fundacional ("carisma" según la terminología nativa) de cada congregación.

Algunas se originaron en un fundador que, al poco tiempo de dar nacimiento a la rama masculina de la CR, junto con una de sus seguidoras, dieron origen a la rama femenina. Ambas ramas comparten tanto el carisma como el tipo de obras. Tal es el caso, entre otros, de: La Sociedad de S. F. de Sales, La Compañía de María, marianistas, y las Hijas de María Inmaculada; La CR de los escolapios y de las Hijas de María, religiosas de las escuelas pías; Los scalabrinianos y las Misioneras de San Carlos Borromeo; La Sociedad del Verbo Divino y Las Misioneras Siervas del Espíritu Santo, SSpS.

La educación fue el campo de acción más frecuente. Un porcentaje relevante de congregaciones nacieron con el objetivo expreso de dedicarse a la educación, arribando al país con esa misión. Algunas, sobre todo de la rama femenina, desarrollaron su labor en hospitales. Otras se han dedicado desde el inicio de su actividad a la asistencia a los más necesitados, generando obras para su atención. Algunas congregaciones, sobre todo argentinas, atendieron en sus inicios una necesidad puntual contextual.[4] Otras atendieron poblaciones marginales muy específicas, tal el caso de las hermanas del Buen Pastor,

4. Ilustra este caso las dominicas del Santísimo Nombre de Jesús, originadas en Tucumán en 1887, quienes ante la crisis sanitaria provocada por la epidemia del cólera, crearon un asilo para niños huérfanos y luego fueron redefiniendo su foco hacia la educación a través de colegios

dedicadas a la atención de mujeres en prisiones. Cabe finalmente mencionar a algunas pocas congregaciones cuyo campo de acción fueron las parroquias asistiendo a los sacerdotes responsables.

Las CR fueron en general bienvenidas por la sociedad y asistidas en su labor por los gobiernos. Su actividad social, complementaria y subsidiaria a la desarrollada por el Estado, favoreció a que desde un principio los sucesivos gobiernos tendieran a facilitar su trabajo. Las diversas regulaciones estatales, que a lo largo del siglo XX fueron moldeando las tareas en áreas de servicios, fueron también haciendo que se tornara muy difícil para las congregaciones mantener algunos espacios de acción. Las religiosas se fueron paulatinamente retirando de hospitales, de asilos, de las cárceles, y en general tendieron a reforzar su trabajo en los colegios. Algunas además, como ahondaremos en el próximo apartado, decidieron cerrar algunas de sus obras para privilegiar la inserción de comunidades en áreas marginales, como respuesta a la *opción preferencial por los pobres* lanzada por el episcopado latinoamericano.

TEOLOGÍA DE LOS ESTADOS DE PERFECCIÓN

La comprensión de la vida religiosa en la primera mitad del siglo XX se fundamentaba en la teología del "estado de perfección", establecida por Tomás de Aquino y consolidada en la Iglesia hacia finales del siglo XIX. Se basaba en una diferenciación que data de la Edad Media, entre "dos caminos": el de los mandamientos para la salvación de los laicos y, el otro, de preceptos orientados a quienes aspiraban a la perfección. Esta división se justificaba a partir de lecturas teológicas de textos bíblicos y patrísticos, cuestionados por la exégesis moderna (Azcuy, 2020).

La vida religiosa se percibía como un estado de perfección, con un sentido de aristocracia espiritual en comparación con los laicos. Los religiosos y religiosas compartían una visión clerical y triunfalista, típica de la eclesiología preconciliar (Azcuy, 2020).

Durante este período, la teología de la vida religiosa estuvo influenciada por el Código de Derecho Canónico de 1917, que enfatizaba la vida de los consejos vivida en comunidad a través de los votos, destacando particularmente la obediencia. En este contexto, los religiosos vivían su relación con Dios, no a través de una experiencia personal, sino basada, sobre todo, en la observancia minuciosa y obsesiva de las prácticas religiosas consagradas por

la tradición y por las constituciones y reglas de cada Instituto. Esta tradición era aceptada sin discusión, ya que resumía la experiencia religiosa de los/as fundadores/as y otros grandes santos. De ahí nacía el valor incuestionable de la "observancia regular". La vida comunitaria se resumía en poder practicar, puntualmente, ese conjunto de normas y ejercicios de piedad [...]. Se partía de una concepción vertical de la autoridad, revestida de un permanente carácter sacral. El superior/a era el representante de Dios y decidía lo que convenía o no a cada uno de los "súbditos". Se daba mucha importancia a todo lo jurídico, con un predominio muy marcado de las actitudes legalistas (Iriarte, 2007, pp. 30-32).

Uno de los cambios más significativos de la teología posconciliar fue dejar de concebir a la VR como un "estado de perfección". La VR pasó a considerarse un modo peculiar de vivir el cristianismo, pero no necesariamente mejor a otras formas de vivirlo. Uno de los documentos del Concilio Vaticano II, *Perfectae caritatis*, refiere específicamente a la renovación de la vida religiosa. Recomendó que cada congregación afrontara: la vuelta al Evangelio; la vuelta al carisma fundacional; la mayor participación de las congregaciones e institutos en la vida de la Iglesia; la apertura a los "signos de los tiempos"; la renovación espiritual; y la adaptación de la forma de vida según las necesidades del apostolado, el medio cultural y las circunstancias económicas y sociales (Quiñones, 1997, p. 57). Las recomendaciones de este documento suman al clima imperante en las instituciones religiosas, y a las tensiones que inevitablemente suscitaba encarar una renovación.

Dentro de la VC una semilla en la dirección de renovar la VR se dio con la creación de los Institutos seculares, conformados por laicos comprometidos. También ellos profesan votos, pero sin dejar el estado laical. Fueron aprobados por Pío XII en 1947; siguiendo el análisis de Azcuy (2020) su reconocimiento "posibilitó un salto cualitativo en la legislación eclesiástica, al reconocerse la posibilidad de una total consagración para quienes permanecen en el mundo conjugando de forma indisoluble consagración y secularidad... Al aprobar los institutos seculares, Pío XII abrió el debate sobre los fundamentos de la vida religiosa y de los estados de perfección evangélica. Desde el punto de vista teológico, se entendió que los IS buscaron realizar una síntesis entre el "estado de consejos" o vida religiosa y el "estado secular". A su vez destacó que el estado de consejos o vida religiosa tomó diversas formas históricas que se codificaron en el derecho eclesiástico,

frente a las cuales tienen derecho a surgir nuevas formas de vida del mismo estado, siempre que satisfagan a las exigencias básicas de este estado que es la vivencia de los consejos evangélicos." (Azcuy, 2020, p. 334)

Otra de las innovaciones a la VR previo al Concilio Vaticano II vino de la mano de los nuevos movimientos. Estos generaron nuevos espacios de participación y compromiso para los laicos y abrieron nuevas posibilidades de vida consagrada. De los aproximadamente 130 aprobados por el Vaticano en el presente, antes de 1960 se habían fundado 31 (Suárez, 2014); pero ninguno tenía aun sus estatutos aprobados. Para entonces eran casi todos originarios de países Europeos, y ya se estaban extendiendo hacia otros países. En Argentina hacia mediados de los 60s habían ya arribado el Movimiento Schoenstatt, y el Movimiento de los Focolares.

LA VC EN ARGENTINA A PARTIR DE LOS 70'S. LA OPCIÓN POR LA INSERCIÓN[5]

Las conferencias latinoamericanas, particularmente la celebrada en Medellín (1968), marcaron hitos relevantes en la recepción latinoamericana del Concilio Vaticano II. Habilitaron reflexiones, subrayando, como señala Quiñones, el *contraste* de la teología conciliar con la preconciliar; el *avance* de la teología latinoamericana sobre la teología conciliar, y la *coherencia* entre la inserción de los religiosos en el pueblo pobre y la teología latinoamericana" (Quiñones, 1997, p. 5). Se inicia un período fecundo que interpeló fuertemente a muchas de las congregaciones; algunas de las cuales trasladaron sus casas a medios populares, viviendo y desarrollando sus actividades entre los pobres. El foco en esta parte del escrito está en el impacto que tuvo en la VR, particularmente en la femenina, la posibilidad de "salir" de sus obras para acompañar a los más pobres.

La "vida inserta" (o la inserción), es decir radicar comunidades en medios populares, tal como las congregaciones religiosas femeninas (CRF) la transitaron en Argentina, pasó por diversas etapas, adquirió diversas modalidades, fue asumida y entendida de distintas formas. Se observan divergencias entre congregaciones que abrazaron esta opción, y al interior de las propias congregaciones, que las llevó a ir probando diversos formatos. Algunas CRF tomaron decisiones de alto impacto interno y social, como el de cerrar cole-

5. Esta sección se basa en Suárez (2020)

gios, en aras de concretar una nueva misión abocada enteramente al trabajo entre y con los pobres. Decisiones no exentas de conflictos. Numerosas religiosas se resistían a los cambios o preferían hacerlos menos vertiginosamente. Sus decisiones tuvieron la aprobación de parte de la sociedad y la fuerte condena de otra parte que las juzgó y estigmatizó.

Un impulso significativo hacia la opción por la inserción provino de la formulación y consolidación de enfoques teológicos de la liberación en América Latina. En Argentina se perfilaron dos corrientes teológico-pastorales liberacionistas con distintos entendimientos respecto a *la opción preferencial por los pobres*. Una que concibe a los pobres como víctimas de una injusticia de la que deben ser liberados (visión anclada en el documento conciliar *Gaudium et Spes*); la segunda que concibe a los pobres en tanto modelo de lo que la Iglesia está llamada a ser (visión anclada en el documento conciliar *Lumen Gentium*, 8). Ambas tienen un período de formulación y crecimiento entre 1968 y 1976.

La primera corriente se relaciona con el abordaje de la Teología de la liberación propiamente. Las comunidades eclesiales de base fueron el espacio desde el que se intentó expresar esta mirada. Varias de las comunidades religiosas femeninas insertas enmarcadas en esta corriente, buscaron formar comunidades eclesiales de base desde las cuales acompañar a los propios "pobres" en las denuncias de injusticia en las que estaban inmersos. Se pensaba que estos sectores marginados debían tener un rol protagónico en el cambio sociopolítico. Así la dimensión celebrativa comunitaria de la fe, se la concebía en paralelo a la concientización, lucha y búsqueda de cambio.

La segunda corriente se enmarca dentro de ciertas miradas teológico-pastorales católicas desde las que se delineó lo que se conoce como Teología del pueblo, o teología de la cultura, desarrollada principalmente en Argentina. El abordaje destaca que las vivencias religiosas de un pueblo no son un caos irracional, sino un conjunto simbólico coherente. Los pueblos tienen un conjunto simbólico de ritos, fiestas y costumbres por las que se expresa su estilo de buscar lo sagrado, de poder entrar en su "mundo" (González, 2010, p. 105), y desde las que debe tejerse un compromiso con la construcción político-comunitaria. La piedad popular canaliza las expresiones de un pueblo pobre, pero creyente.[6]

6. Muchas de las experiencias pastorales del catolicismo argentino remiten a la inspiración de esta aproximación: peregrinación juvenil a Luján, retiros para vagos, galpones, vigilias

Las comunidades religiosas femeninas insertas inspiradas en estas dos corrientes tuvieron experiencias muy positivas acompañando a los pobres de los barrios donde decidieron residir. Sin embargo, se encontraron con importantes dificultades, especialmente con la segunda vertiente -la teología cultural-, por el protagonismo que de hecho se le sigue dando a la figura del sacerdote.

Desde finales de los 90s la teología feminista, junto con la experiencia de la interacción más directa con las mujeres pobres, fue llevando a replanteos sobre el tipo de "misión" de la VRF en los sectores populares. Pensar la *opción por los pobres* desde la dimensión de género, fue decisivo en concebir la "liberación" y el acompañamiento a los más vulnerables desde una espiritualidad más holística, en la que la dimensión corporal y la experiencial fueron cobrando creciente relieve, llevando a replanteos de abordajes más confrontativos.

LA ETAPA INICIAL... EL IMPULSO DEL CAMBIO Y LA RENOVACIÓN

Esta etapa se desarrolla en un contexto de inestabilidad democrática en Argentina, marcado por fuertes polarizaciones y convulsiones sociales y políticas. Se caracteriza por el surgimiento de una "cultura revolucionaria", fundamentada en la creencia de que las inequidades sociales podían transformarse mediante el compromiso sociopolítico y la confrontación de las estructuras responsables de las injusticias.

En el campo de la iglesia católica, esta primera etapa gira en torno al fuerte impulso y paralelamente a la fuerte resistencia, que generó el Concilio Vaticano II y los primeros documentos del episcopado latinoamericano y argentino escritos inmediatamente después.

Hacia finales de los 60s, la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), diseñada para poner en prácticas las directivas del Concilio Vaticano II funcionaba como una novedosa experiencia que articulaba a mujeres y a varones de la VR. Fue la plataforma para la creación del Movimiento de Renovación de la VR y de la revista *Vida en Fraternidad* a inicios de los años '70.

---

de pentecostés, cooperativas y organizaciones populares, grupos sacerdotales -Curas villeros, Cofradía de la Virgen, etc.

Asimismo, el Documento de la Conferencia Episcopal argentina elaborado en San Miguel en 1969[7] aplicó las conclusiones del documento de Medellín, tratando de hacer una relectura propia, acorde con la realidad del país y con el Plan Pastoral que ya se estaba poniendo en marcha.

Adentrándonos específicamente en la VR, entre 1967 y 1971 la mayoría de las congregaciones religiosas en todas partes del mundo llevaron a cabo sus "capítulos" especiales.[8] Se trataba de una exigencia emanada del Pontificio Consejo para la VR para concretar lo establecido por los documentos conciliares. Tuvieron que enfrentarse así y dar algún tipo de respuesta a los desafíos que se les estaban planteando. Estos capítulos fueron los espacios donde algunas congregaciones en Argentina tomaron la decisión de fundar comunidades en espacios de inserción.

Hacia mediados de la década de los 70s eran 12 las congregaciones femeninas que habían fundado al menos una comunidad inserta. En su mayoría eran de origen francés y tenían ya varias décadas de radicación en Argentina; dos eran originarias de Argentina. Se trata de un grupo minoritario de congregaciones que sin embargo no solo sumó al impulso renovador de la época, sino que generó un gran impacto en la VRF en general.

En el espíritu de las comunidades religiosas insertas primaba un fuerte compromiso con los más pobres y un anhelo de acompañarlos en sus reivindicaciones sociales y políticas. Entre las religiosas tendía a haber una idealización de la cultura de la pobreza, aunque primando siempre en este período un compromiso por la lucha de los derechos de los pobladores. Las Comunidades eclesiales de base, que en la mayoría de los territorios de inserción ellas ayudaron a constituir, eran espacios de concientización, lucha y compromisos embebidos de las bases teológico- pastorales de la Teología de la Liberación.

---

7. Conferencia Episcopal Argentina (CEA). *Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín).* Buenos Aires, Paulinas, 1969.

8. El vocablo "capítulo" en la terminología de VR refiere a una asamblea general en la que participan representantes de todas las casas de una congregación. Es el espacio donde se eligen a las autoridades. Las normas emanadas por el evento permanecen en vigor hasta el capítulo sucesivo.

EL SEGUNDO MOMENTO. LA PERSECUCIÓN DURANTE LA DICTADURA MILITAR

Este período se distingue por el abrupto cambio en la situación social y política a partir del golpe militar de 1976. Trabajar por la promoción social de los pobres, y más aún vivir entre ellos, ubicaba a las religiosas insertas entre los grupos sospechosos. Esto se tradujo en un freno al dinamismo que venía teniendo la creación de estas comunidades, en múltiples situaciones en que diversas religiosas estuvieron acosadas por el peligro, y en tensiones al interior de las congregaciones que debían tomar decisiones sobre cómo proteger a sus miembros. Dos religiosas pertenecientes a la congregación de las Misiones extranjeras de París, Alice Domon y Leonie Duquet, hacen parte de la lista de desaparecidos de este período. Para ambas "la vida religiosa fue el marco y el pozo del que bebieron y que animó sus procesos de inserción, inculturación, y la defensa de los más empobrecidos, desamparados y sufrientes con quienes se encontraban…" (Temporelli, 2014, p. 15).

Algunos años previos al golpe militar la situación de la jerarquía eclesiástica Argentina había cambiado cuando en la cúpula de la Conferencia Episcopal Argentina se nombra a Mons. Tortolo y va tomando relieve la línea integrista y conservadora en la conducción de la iglesia católica. Se tomó así un cierto distanciamiento de los Documentos de Medellín; y la línea pastoral asumida en el Documento de San Miguel fue quedando progresivamente marginada hasta llegar a la disolución de la COEPAL en 1973 (Quiñones, 1997, p. 81). El episcopado empezó a frenar la línea pastoral que él mismo había promovido. En este contexto se fue haciendo conflictiva la relación de la Junta de la Conferencia Argentina de Religiosos y Religiosas (CONFER) con la jerarquía eclesial. Los cambios en la conducción en el Vaticano con el advenimiento de Juan Pablo II a inicios de los años de 1980 apoyaron el freno a los movimientos de renovación y a las bases teológicas liberacionistas que los animaban.

LA TERCERA ETAPA. NUEVAS COMUNIDADES SE SUMAN A LA INSERCIÓN

Esta etapa comienza con el retorno de la democracia en 1983. Coincide asimismo con el comienzo de la organización de CRIMPO: Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares, a nivel latinoamericano y nacional.

En esta etapa se suman varias congregaciones a la vida inserta, abriendo comunidades en diversas localidades del país, especialmente en las grandes urbes. Varias de las comunidades religiosas de la primera etapa, luego de la persecución o del temor real a sufrir persecución, encontraron nuevo vigor, retornando a las comunidades que debieron abandonar, o abriendo otras.

No hay un dato certero de la cantidad de congregaciones femeninas con vida inserta en este período. Uno aproximativo es la cantidad de congregaciones que participaron en los Seminarios anuales o bianuales organizadas por CRIMPO. Entre 1983 y 1987 el número fue constantemente creciendo llegando a participar 57 congregaciones, con una representación mayoritaria femenina (82%).[9] Luego de este pico, la participación fue descendiendo. A fines de la década de los 90s eran 47 las instituciones participantes.

En esta etapa ya no son principalmente congregaciones de origen francés las que abrieron comunidades de inserción, como en el primer período, sino de variada procedencia. Entre ellas, solo a manera de ejemplo, las Franciscanas Misioneras de la Madre del Divino Pastor (originarias de España), las dominicas de Ntra. Señora del Rosario (de Irlanda), las dominicas del Santísimo nombre de Jesús (Tucumán, Argentina), las hermanas de la misericordia de las Américas -Mercies-, (Irlanda, provenientes a Argentina desde EEUU), las hermanas del Calvario (Francia), las hermanas scalabrinianas (Italia).

Las congregaciones que incursionaron por primera vez en la alternativa de la VR inserta en esta etapa, lo hicieron en general fruto de profundas y conflictivas deliberaciones al interior de sus congregaciones. Son congregaciones que en las décadas previas habían ido cambiando aspectos de su presencia y misión. Desde dejar el hábito, cambiar la dinámica y la carga conventual, hasta importantes cambios en el tipo de "obra" o misión; todas decisiones, en síntesis, que han hecho que sus congregaciones fueran pasando por relevantes procesos de *aggiornamento*. Procesos que implicaron constantes discernimientos comunitarios e individuales, relecturas de sus carismas fundacionales, y formación humana que permitiera tener aproximaciones adecuadas a la realidad social. En general tienden a ver en la opción por la inserción una ventana que les permitiría traer aire nuevo a estructuras con las que experimentan cierto malestar.

9. El dato es reportado por Quiñones (1997, p. 144) quien lo construye a través de los Boletines que recogen la memoria de los distintos Seminarios. Si se proyecta el dato (57 congregaciones) al número de congregaciones actuales (alrededor de 280 femeninas), las congregaciones que participaron de los Seminarios de CRIMPO representan alrededor del 20% del total.

En las últimas décadas del siglo XX, en ambientes más progresistas, reinaba mucho entusiasmo en torno a la inserción. Se la concebía como portando un impulso que le daría un nuevo rumbo a la VR, instaurando una nueva "imagen" dominante para toda la VR, que dejaría atrás aquella vinculada a las obras (colegios, hospitales, asilos).

El cierre de varias comunidades y el constante flujo de abandonos de la VR de miembros comprometidos en la inserción, llevó a la Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR) a efectuar a inicios del nuevo milenio una evaluación de la experiencia. En el 2008 organizó el Seminario *Vida Religiosa Inserta en medios populares y lugares de frontera*, en el que se elaboró un cuestionario con el fin de recuperar algunos aspectos de la experiencia vivida en la inserción. La consulta enviada a las Conferencias Nacionales, incluida la Argentina, fue sobre diversos aspectos.

El informe elaborado con las respuestas realiza un balance de la experiencia hasta principios del nuevo milenio desde la voz de las propias protagonistas. En un informe se destacan, entre otros problemas, aquellos vinculados a procesos de madurez humana personal y comunitaria; a insuficiente formación; a confusión en la apreciación respecto a los pobres (en general tendientes a idealizarlos); a aspectos estructurales (insuficiente o demasiado estructura); a la resistencia de obispos y párrocos contrarios a los abordajes liberacionistas (Bracamontes, 2009). El documento concluye con un párrafo en el que la CLAR, desde la voz de la religiosa María del Carmen Bracamontes, alienta a seguir en el camino capitalizando lo andado:

> Podemos afirmar que han habido luces y sombras. También podemos decir que hemos aprendido mucho. No hay que abandonar el camino, sino que hoy, con los aprendizajes, con la actual realidad tanto social como eclesial y de nuestras congregaciones, se nos presenta el desafío de seguir adelante. Posiblemente hoy, entendemos mejor que hace 40 años, lo que nos pedía el Concilio… (Bracamontes, 2009)

En Argentina el impulso por la "inserción" tuvo peso en los años setenta, ochenta y noventa; en la actualidad perdió vitalidad. Varias de las comunidades religiosas que comenzaron su trabajo pastoral en barrios y parajes pobres están actualmente cerradas. Algunas congregaciones religiosas que emprendieron esta opción están reevaluando sí y cómo continuar.

¿Por qué la vida inserta no tuvo el impulso que se esperaba?, ¿Por qué perdió el impulso que tuvo en sus inicios? Parte de la VR entendía que

el cambio profundo, el cambio de época, la nueva imagen de la vida religiosa misma, venía de la mano de esta nueva opción. Desde esta mirada esperanzadora, para estas religiosas, vivir "entre" y "para" los pobres, le daba sentido, contenido y forma a la renovación de la Iglesia postconciliar. Así esta "nueva" cara de la VR, recogía el malestar de religiosos/as, especialmente de mujeres, que buscaban darle otro rumbo a la VR; religiosas que buscaban darle sentido a la vida consagrada fuera de los muros de los colegios, con esquemas institucionales menos rígidos, acompañando a los más pobres residiendo en sus propios espacios marginados.

La esperanza depositada en la fuerza vitalizadora de la opción por la inserción, fue fuente de múltiples resistencias al interior de las congregaciones que estaban asumiendo el cambio, y en la VR en general. Con el tiempo los propios actores de la VR reconocieron que, si bien fue una instancia de revitalización y cambio, nunca logró tener la fuerza de imponerse como modelo de renovación de la VR. Si bien el paso por espacios marginales ayudó a renovaciones personales e institucionales (aun si en el marco de importantes conflictos) con el tiempo sintieron el peso de los desafíos a los que se enfrentaban.

La renovación, el compromiso, la identidad que encontraron en la inserción estuvo acompañada por una constante caída en el número de religiosas. Este declive en el número de religiosas motorizado tanto por la merma de ingresantes (en sectores carenciados casi no han encontrado "vocaciones"), las dificultades para retener a las jóvenes que manifestaban interés por ingresar, y abandonos de miembros de larga data, fue el telón de fondo que acompañó el proceso, redundado en que fueran ya insostenibles algunas comunidades. Los cierres de comunidades de inserción en lugares donde tuvieron una gran acogida y su presencia marcaban una diferencia para los pobladores, fue inevitablemente vivido con mucha frustración. Al problema del recambio se sumaron otros temas, entre ellos el choque entre el equipo pastoral, el autoritarismo y clericalismo de muchos presbíteros, y los cambios de sacerdotes que apoyaban el trabajo.

La "nueva misión" que las religiosas abrazaron en los lugares de inserción, se topó con el freno a la libertad de acción de las religiosas que opera en el encuadre patriarcal y machista de la Iglesia. Varias actividades emprendidas por las religiosas se vieron controladas y restringidas por quienes detentan el

poder real en las iglesias locales: los párrocos. Se enfrentaron a situaciones y disputas de las que difícilmente pudieron salir con ventaja.

Otro desafío estuvo dado por los enfoques teológico-pastorales que sustentaron la opción por la inserción: la teología de la liberación y particularmente la teología del pueblo. En el marco de una institución patriarcal, incentivaron prácticas socio-pastorales que reforzaron el clericalismo en detrimento de las religiosas. La teología de la cultura, con su énfasis en lo celebrativo, las bendiciones, los ritos, refuerza el rol masculino y tiende a redundar en un neoclericalismo que tiene el efecto de seguir de hecho relegando a segundo plano a las religiosas. Se entienden así las crisis de sentido de muchas mujeres que optaron por la VR. Se comprende también la acogida que los abordajes dentro de las teologías feministas tienen en varias congregaciones religiosas, y que varios de los que más resisten estos abordajes, sean defensores de "teologías" que no cuestionan el rol del "varón" como agente de sacralización.

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS ECLESIALES (NME)

Hacia mediados de los 60s habían ya arribado a Argentina el Opus Dei, el Movimiento Schoenstatt, y el Movimiento de los Focolares, ofreciendo en los tres casos nuevos formatos de VC en comunidad para laicos, y una variedad de posibilidades de membresía y compromisos socio-eclesiales para católicos en sus diversos estados de vida (matrimonios, niños, jóvenes, sacerdotes, etc.)

El Opus Dei, fundado en España por Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975), desde su arribo en 1948 fue abriendo en el país varios centros (residencias) habitados por miembros consagrados en celibato: los numerarios en los centros masculinos y las numerarias en los femeninos. Atrajo principalmente a creyentes de la clase alta que encontraron en su propuesta un sostén socio-espiritual para sus compromisos profesionales. La consolidación del Opus Dei se evidencia en las múltiples obras que ha ido fundando. En el presente cinco colegios están vinculados directamente al Opus Dei, ubicados en La Plata, San Isidro, Córdoba y dos en Buenos Aires. En 1991 fundó la universidad Austral que rápidamente se fue consolidando como un centro de excelencia académica.[10]

10. Véase https://opusdei.org/es-ar/page/el-opus-dei-en-argentina/

En la web del Opus Dei se sostiene que la forma organizativa de la obra es una prelatura -respondiendo a un esquema con autonomía similar a la de una diócesis-; estructura que la diferencia de la de los NME, y que en los últimos años el Vaticano está tratando de modificar, para limitar el excepcional grado de autonomía con el que se le ha permitido actuar.

El movimiento Schoenstatt fue fundado en Alemania por el sacerdote palotino José Kentenich (1885-1965), y arribó a la Argentina antes de los 50s. Se fueron afianzando los cinco Institutos Seculares de derecho pontificio que lo estructuran: Hermanas de María, Hermanos de María, Sacerdotes Diocesanos, Nuestra Señora de Schoenstatt, Padres de Schoenstatt. El Movimiento promovió la devoción mariana fundando 21 santuarios a lo largo del país.[11] Al igual que el Opus Dei ha tendido a convocar a creyentes de clases acomodadas. La acción apostólica G1810, por ejemplo, tiene como fin evangelizar la dirigencia en Argentina.

El Movimiento de los Focolares, fundado por Chiara Lubich (1920-2008) en Italia, abrió en Argentina su primer focolar (comunidad de miembros consagrados con votos) a principios de los años sesenta. Su foco en dimensiones ecuménicas, interreligiosas e interculturales resultaron atractivas para creyentes de variados estratos sociales, especialmente medios. Desde su arribo hasta finales del siglo se abrieron varios focolares femeninos y masculinos en diversas ciudades; algunos de ellos sosteniendo los cuatro centros Mariápolis -casos de formación- creados antes de finales del siglo pasado y lo que identificaron como la ciudadela permanente ubicada en el centro de la provincia de Buenos Aires, que llegó a contar con cerca de 500 habitantes.[12]

Mientras las tres nuevas ofertas de VC recién descriptas se iban afianzando en el país, desde los 70s fueron arribando más NME de origen europeos. Entre ellos destacamos por su capacidad de arraigo en el país: El Camino Neocatecumenal, fundado por Kiko Arguello y Carmen Hernandez en Madrid; llega en 1976, consolidando su presencia en varias diócesis. El Movimiento Comunión y Liberación, arriba en 1985 estando ya fuertemente extendido para ese entonces en Italia, donde había sido fundado por don Giussani (1922- 2005). La comunidad de San Egidio fue fundada por Andrea Riccardi en Roma, arriba en 1987. El Archa fundado en Francia por

11. Véase https://www.schoenstatt.org.ar/quienes-somos/estructura-organizacion

12. Véase https://www.focolare.org/es/quienes-somos/#focolares

Jean Vernier, dedicado a la atención de los discapacitados, comienza su actividad en el país en el año 2003.

Al arribo de estos movimientos de origen europeos se suman otros fundados en el continente americano; entre ellos los legionarios de Cristo (México); los Heraldos del Evangelio, Shalom y Canción Nueva originarios de Brasil; Talleres de Oración y Vida, de Chile; el Movimiento de seglares claretianos, Encuentros de Promoción Juvenil, y Movimiento misionero seglar, originados en Colombia; la comunidad Jerusalén fundada en Uruguay, y el Sodalicio de vida cristiana de origen peruano. Se consolida asimismo la Renovación Carismática, originaria de EEUU.

Argentina fue cuna también de nuevos movimientos que además de arraigarse en el país, se extendieron más allá de las fronteras nacionales. Entre ellos, destacamos el movimiento Federación de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA) y el Movimiento de la Palabra. El primero fue fundado por el sacerdote dominico Fosbery (1933-2022) en 1962; se focalizó en la educación y la cultura, creando 26 colegios y una universidad. El Movimiento de la Palabra, fundado por el sacerdote Ricardo Lorenzo Mártense, se dedica al trabajo pastoral y a la formación de jóvenes y familias.

Todos estos NME, aun si con matices en cada caso, se fueron arraigando en el país; tendieron a aumentar su membresía y a fundar nuevas obras principalmente en las décadas de los 70s y 80s. Algunos fundaron colegios, algunos de los cuales provenían de congregaciones religiosas que ya no los podían afrontar. Promovieron diversos y variados proyectos sociales así como actividades culturales y recreativas. Para todas estas obras administradas y gerenciadas a través de fundaciones, el sostén de los miembros consagrados fue siempre indispensable.

Estuvieron fuertemente apoyados por Juan Pablo II, quien veía en su consolidación, en sus obras y en sus enfoques teológicos, un contrapeso a teologías y experiencias liberacionistas. Este Papa los concebía como "la primavera de la iglesia" por su capacidad de ofrecer nuevos canales de participación socioeclesial a los católicos y por su compromiso en la tarea de evangelización. De hecho, cada NME, conforme a lo que entendía era su carisma, ha ofrecido espacios de participación y compromiso con estructuras que se presentaban como novedosas y en sintonía con la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II.

Si bien cada uno de estos NME se consolidó brindando nuevas formas de VC, los consagrados en estas nuevas estructuras fueron creciendo numéricamente, pero con números muy por debajo de los de la VR. Lo novedoso radicaba en las estructuras ofrecidas por fuera de las parroquias y en su capacidad de convocar a católicos a través de diversas alternativas de participación y membresía.

Comenzando el nuevo milenio la situación es muy distinta. Muchos de estos movimientos perdieron fuerza, no solo en Argentina sino en sus países de origen y en los diversos lugares donde se fueron arraigando. Tomemos como ejemplo al Movimiento de los Focolares. Hasta los años de 1990 fundó varias estructuras en el país, generando paralelamente varios eventos con fuerte convocatoria. A lo largo del presente siglo varios de los focolares se cerraron; al igual que tres de los centros Mariápolis. La ciudadela de O´Higgins redujo significativamente la cantidad de gente que alojaba. Asimismo dejaron de realizarse los grandes eventos multitudinarios anuales (conocidos como mariápolis, jornadas de la juventud, entre otros). Todo esto indicativo de la fuerte reducción de miembros, la falta de vocaciones a la vida consagrada, y el abandono de varios miembros que ya no le encuentran sentido a su compromiso en el Movimiento. Pasar en el lapso de un par de décadas de un discurso y una práctica "triunfalista" que alimentaba la idea que la Iglesia y la sociedad entera se iría "convirtiendo" al nuevo carisma, a la constatación que de seguir en la tendencia actual posiblemente deban cerrar, deja a sus miembros más comprometidos muy desconcertados y con pocas herramientas para readaptarse.[13]

Luego de la muerte de Juan Pablo II, se hicieron públicas varias denuncias de abusos que el Vaticano había mantenido cajoneadas contra referentes relevantes de los movimientos. Al presente han sido sentenciados por abuso los fundadores de algunos de ellos. Tal es el caso de Jean Vernier (El Arca), Marcial Maciel (los legionarios), Fernando Figari (Sodalicio), Adolfo Antelo (Comunidad Jerusalem). Luego de su fallecimiento hay una seria sospecha de abuso sobre José Kenternich (Schoenstatt) fruto de la indagación do-

13. Esta pérdida de sentido es particularmente fuerte en los Movimientos que nacieron con una impronta multi abarcativa buscando una amplia membresía para evangelizar todos los sectores y los campos sociales; entienden que la renovación de la Iglesia pasa por ellos, por el "nuevo" carisma que encarnan; se presentan así como contestatarios ante una religión incapaz ya de tener incidencia en el mundo moderno. Este convencimiento los llevó al desarrollo de múltiples estrategias para crecer; ya que deben demostrarse a sí mismo, a la Iglesia y a la sociedad en general, que efectivamente tienen éxito (Suárez, 2014).

cumental de la historiadora Alexandra von Teuffenbach.[14] Se suman a ellos denuncias a figuras notables de la generación fundacional de varios NME que han sido estratégicamente silenciados sea por el Vaticano como por la propia dirigencia de los Movimientos.

En la mayoría de los Movimientos comienzan a escucharse las voces de ex miembros denunciando abusos de poder, de conciencia y laborales. Se comenzó a tomar conciencia de las serias consecuencias vinculadas a liderazgos carismáticos, acríticos y verticalistas. En esta línea el caso que más repercusión mediática tuvo en Argentina es el de 43 ex numerarias auxiliares del Opus Dei. Estas mujeres testimonian que fueron reclutadas de adolescentes con la promesa de recibir educación. Fueron entrenadas como empleadas domésticas y empujadas a optar por la VC, con compromisos de castidad, pobreza y obediencia, en un circuito de segunda categoría respecto a las numerarias, bajo un esquema de mucho control y sumisión.[15]

Como afirma Juan Bautista Duhau (2022) se pasó de la primavera de la Iglesia al sofocante verano de la crisis de los abusos. Los testimonios de ex-miembros consagrados en algunas de estas nuevas organizaciones dan cuenta de derivas sectarias, lo que ha llevado a que en algunos casos el propio Vaticano intervenga dando lineamientos que obligan a rever sus prácticas de gobierno.

CONCLUSIONES. DESAFÍOS PRESENTES DE LA VC

En el presente la VC enfrenta una serie de desafíos. Muchos de estos retos se relacionan con el hecho de que el contexto actual es muy diferente al de finales de los años 60. Desde entonces, la membresía de la VC ha disminuido de manera constante, especialmente entre las mujeres. La escasez de ingresos y las dificultades para retener a los jóvenes que se unen han llevado a una sobrerrepresentación de personas en la tercera edad. De esta situación surgen dos desafíos clave: la necesidad de establecer esquemas que aseguren el cuidado de los miembros mayores y la decisión sobre el futuro de las obras, como colegios y asilos, que fueron adquiridos en un contexto distinto y que ahora carecen de religiosos capaces de gestionarlos.

14. Véase Von Teuffenbach (2020).

15. Véase https://www.lanacion.com.ar/sociedad/servidoras-de-dios-el-calvario-de-las-43-mujeres-que-enfrentan-al-opus-dei-nid17052021/#/

La VC enfrenta asimismo otro tipo de desafíos vinculados al sentido del tipo de vida comprometida comunitaria que expresan. Los rápidos y profundos cambios culturales de nuestra sociedad, hace muy difícil que se le siga encontrando sentido a una vida estructurada en torno a votos de castidad, pobreza y obediencia (que sellan un compromiso de por vida). Los NME que buscaron darle mayor protagonismo a los laicos -en sintonía con lo propuesto por el Concilio Vaticano II- replicaron los esquemas de vida comunitaria consagrada de la VR, y en algunos casos endurecieron aún más los mecanismos de control internos.

En tercer lugar, la VC se enfrenta a dinámicas de la propia Iglesia resistentes al cambio, indicativas del límite interno a la apropiación de la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II. Entre ellas, el clericalismo, el patriarcado, la exclusión de las mujeres al sacerdocio y a la conducción de la Iglesia. No pareciera vislumbrarse un cambio en la estructura de la iglesia que aborde a fondo ninguno de estos cuatro aspectos. El Papa Francisco, si bien reivindicó las teologías liberacionistas y reimpulsó la preferencia de la iglesia por los pobres, no cedió su mirada clericalista (masculina), ni menos aún, logró entender lo que las teologías feministas planteaban sobre la igualdad entre varones y mujeres, que debería expresarse en primer lugar con abrirles a ellas la posibilidad del sacerdocio.

La crisis de los abusos evidenció la gravedad de no afrontar los desafíos mencionados; ubica a los miembros de la VC como víctimas y perpetradores de abusos de poder, de conciencia, espirituales y sexuales. Por un lado esta crisis indica que se hace indispensable repensar la obediencia, la castidad y la pobreza impuesta. Por otro lado, lleva a rever discursos y prácticas que fueron generando al interior de las comunidades espacios propensos al abuso.

LAS MUJERES HABLAN EN LA ASAMBLEA EL FUTURO DE UNA PROFECÍA EN TIEMPOS SINODALES

Virginia R. Azcuy
Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Teología.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La presencia de "mujeres auditoras" en la celebración del Concilio Vaticano II marcó un punto de inflexión en la historia de los concilios ecuménicos (Valerio, 2012a). Con ella se inauguró un cauce de renovación sin precedentes, que viene impactando de distinta manera en los procesos de recepción, debate y *aggiornamento* en las últimas seis décadas. Este capítulo se inspira en otros estudios precedentes como el prólogo de Marinella Perroni titulado "asumir una historia – preparar el futuro" (2014, p. 5), que introduce una relectura compartida del evento conciliar en el horizonte de la tradición viva de la Iglesia. La propuesta de esa obra es hacer balances, reconocer aportes y aceptar desafíos del tiempo presente. Estas tres tareas exigen afrontar, con valentía, la cuestión de las mujeres en la Iglesia como "un caso difícil" a la vez que "un elemento decisivo e ineludible" (Noceti, 2014, p. 116). Son estas perspectivas las que dan el marco a estas reflexiones.

El tema de este capítulo se ubica en el horizonte de una "eclesiología inclusiva", cuyas raíces se encuentran tanto en el acontecimiento y los textos del Concilio Vaticano II como en su recepción y desafíos (Azcuy, 2015). El desarrollo de la reflexión asume un recorrido más amplio, que dialoga con la experiencia de la Iglesia primitiva y el actual contexto sinodal (Tamez, 2020; Estévez López y Depalma, 2023): se presenta, primero, el dilema entre

el velo y la profecía, con motivo del lugar de las mujeres en las asambleas litúrgicas de la comunidad cristiana de Corinto (1 Co 11,2-6); segundo, la dignidad bautismal de las mujeres, como elemento fundamental de una autocomprensión renovada de la Iglesia católica (*Lumen gentium* (LG) 32b); tercero, algunos aportes de eclesiología inclusiva, provenientes de obras de eclesiología feminista, estudios histórico-teológicos sobre el Vaticano II y otras contribuciones relacionadas con el actual camino sinodal de la Iglesia católica. Que *las mujeres hablan en la asamblea*, ¿puede ser la profecía relevante de un pasado que alienta un futuro esperanzador en el presente? Veamos.

¿MUJERES CALLEN EN LA ASAMBLEA?

En el *corpus* paulino, se distingue entre las "cartas auténticas" de Pablo y los diversos "escritos postpaulinos" provenientes de su escuela (Vidal, 2012, pp. 13-56). Al pensar el lugar de las mujeres en la Iglesia de todos los tiempos, uno de los pasajes bíblicos evocados inmediatamente es el que asevera: *mujeres callen en la asamblea*. La referencia bíblica más frecuente al respecto corresponde a una de las cartas pastorales post paulinas: "Que las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respeto. No permito que ellas enseñen, ni que pretendan imponer su autoridad sobre el marido: al contrario, que permanezcan calladas" (1 Tm 2,11-12). Sin embargo, la primera carta a los Corintios, considerada como auténtica de Pablo apóstol, también contiene una cláusula semejante:

> Como en todas las Iglesias de los santos, que las mujeres permanezcan calladas durante las asambleas: a ellas no les está permitido hablar. Que se sometan, como lo manda la Ley. Si necesitan alguna aclaración, que le pregunten al marido en su casa, porque no está bien que la mujer hable en las asambleas (1 Co 14,33b-35).

La inclusión de los versículos 33b-35 en el capítulo 14 de la primera carta a los Corintios se considera, en general, como un añadido.

Como se observa en los dos textos mencionados antes, al igual que en Ef 5,21-33 sobre los deberes de los esposos, las orientaciones para que las mujeres participen en las asambleas siguen los "códigos domésticos", que son las normas que rigen en el ámbito de la familia (MacDonald, 1999). Las cartas paulinas comenzaron a recopilarse a comienzos del siglo II, cuando estaba vigente una estructura doméstica en la cual generalmente un varón asumía el rol de un *paterfamilias*, al cual debían sujetarse los miembros de la casa:

mujer, hijos y esclavos (Foulkes, 2006, p. 41; Osiek, MacDonald y Tulloch, 2007, p. 18; De la Serna, 2019, p. 168).

Esta cuestión genera algunos interrogantes que conviene explicitar, dado que la representación contenida en esta norma de comportamiento marca evidentemente por siglos las creencias y las prácticas que deben ser asumidas por las mujeres en las comunidades cristianas. Así lo demuestran diversos estudios sobre el Concilio Vaticano II que asocian los pasajes mencionados con el lugar de las mujeres en la Iglesia de estos tiempos (Valerio, 2012b, p. 21; Militello, 2014, p. 49).

Pablo de Tarso bajo escrutinio

Cuando las mujeres leen la Biblia surgen nuevas aproximaciones a los textos, entre las cuales se reconocen los acercamientos feministas que plantean una crítica al sesgo masculino-dominante de las tradiciones judeocristianas. Con respecto a los textos paulinos sucede algo parecido, aunque ciertamente el tema es incómodo por cuanto significa poner al apóstol Pablo bajo escrutinio, al menos desde cierto punto de vista. En este sentido, la biblista Luise Schottroff plantea la necesidad de una lectura crítica de sus textos porque, para ella, "la larga historia de la discriminación y opresión de las mujeres en el cristianismo es dependiente de los textos paulinos" (Schottroff, 1993, pp. 35 y 52). Aunque haya que verificar su afirmación, resulta razonable que una hermenéutica bíblica feminista debe ocuparse tanto de la producción del texto como de su recepción. Con palabras de la biblista mexicana Elsa Tamez, una hermenéutica feminista de la liberación supone que el texto está genéricamente construido y por ello se requiere "una hermenéutica de la reconstrucción y deconstrucción" que evidencie las relaciones asimétricas que subordinan a las mujeres y reformule los paradigmas de interpretación en los textos (Tamez, 2015, p. 63). En sentido semejante, Mercedes García Bachmann señala que "al cuestionar las jerarquías de género presupuestas en un texto, comenzamos a deconstruirlo, desarmarlo; después continuamos con el proceso hermenéutico y de algún modo retornamos al texto reconstruyéndolo" (Bachmann, 2022, p. 150).

Para ilustrar nuestro argumento, se consideran algunos aspectos del texto de 1 Co 11,2-16 y su relación con 14,33b-35 (Azcuy, 2023). La atención se centra en las pautas para las mujeres en las asambleas litúrgicas y la amones-

tación a ellas en relación con el orden en estas asambleas, lo que se manifiesta en el uso del velo cuando ellas oran o profetizan (1 Co 11,5) y en el mandato de callar (14,34). Jorunn Økland, biblista luterana, entiende 1 Co 14,34 con su mandato de callar como concluyente sobre el lugar de las mujeres en las celebraciones litúrgicas con inicio en 1 Co 11,2-16 (2004, pp. 13-38), pero existen también otras interpretaciones o reconstrucciones posibles. Si bien la novedad cristiana abría nuevas perspectivas para la/s mujer/es, también se daba una visión cultural que actuaba como resistencia a estos cambios. En la lectura que sigue de 1 Co 11,2-16 se observa el contexto cultural patriarcal presente en el texto y se intenta reconocer las tensiones y las contradicciones en un texto de las cartas paulinas auténticas, sin pretender suavizarlas o resolverlas sino tratando de explicarlas. También se busca visibilizar la posición de las mujeres profetisas en la comunidad de Corinto, su protagonismo y su *poder de significar* (Estévez López, 2007, p. 49).

¿Silencio o profecía de las mujeres en la Iglesia?

La carta a los cristianos de Corinto contiene respuestas a diversas problemáticas de la comunidad. En este contexto, analiza dos problemas en las reuniones comunitarias (1 Co 11,2-34), siendo el primero de ellos (11,2-16) el referido al gesto de cubrirse o descubrirse la cabeza al orar o profetizar en la asamblea comunitaria (Vidal, 2012, p. 306). En el momento conclusivo de la celebración de la cena del Señor, al pronunciar la "oración" o la "profecía" y entrar en contacto con el mundo divino del Espíritu, los corintios aplicaban la "costumbre" (v.16) de unos gestos religiosos de su medio ambiente: los varones se cubrían la cabeza y las mujeres la descubrían. Sin embargo, el uso habitual en las comunidades cristianas no era este, sino el inverso y por eso se suscita la polémica en torno a este tema, que además tiene visibles implicancias de género.

El texto comienza con una alabanza de Pablo a la comunidad por cumplir con las tradiciones transmitidas por él (v.2) y concluye con una referencia a las costumbres de las iglesias (v.16), lo cual permite una clara delimitación de la perícopa. El v.2 prepara el planteo y el v.3 introduce un esquema de jerarquización del cosmos: "Cristo es la cabeza del varón; la cabeza de la mujer es el varón y la cabeza de Cristo es Dios" (1 Co 11,3). El orden de la creación propuesto no difiere mucho de Ef 5,23, aunque lo que importa a Pablo es el orden entre el varón y la mujer y no sólo entre maridos y esposas (Thiselton,

2000, p. 822). Como opina L. Schottroff, se puede pensar que el apóstol y las iglesias se encontraban en el proceso de determinación sobre estos temas (Schottroff, 1993, p. 50).

En los vv.4-5 el término "cabeza" (κεφαλὴ) guía la argumentación, con el doble significado de cabeza del cuerpo y símbolo de autoridad (Økland, 2004, pp. 174-178; Vidal, 2012, p. 308; De la Serna, 2019, p. 122). A continuación, el texto se refiere a la práctica de orar o profetizar: "el varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta deshonra a su cabeza [Cristo]; y la mujer que ora y profetiza con la cabeza descubierta deshonra a su cabeza [el varón]" (1 Co 11,4-5). La formulación referida al varón y la mujer es paralela, lo cual sugiere igualdad en el derecho y el acto de orar y profetizar en público y resalta la novedad cristiana, en contraste con los textos de 1 Co 14,33-36 y Tm 2,8-15. En vv.4-5 la diferencia entre el varón y la mujer está referida a descubrirse o cubrirse la cabeza, lo que se completa en el v.6 con la recomendación del uso del velo para la mujer en coherencia con el orden cósmico, más tarde reforzado por las costumbres (v.16).

La oración y la profecía en público por parte de la mujer manifiesta la novedad bautismal de la cual también habla la carta a los Gálatas en 3,28: "ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón y mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús". La costumbre del velo, unida a la representación (patriarcal) de la mujer sujeta al varón, no responde a este nuevo orden de igualdad en Cristo y parece superarse en la práctica de orar o profetizar en público por parte de la mujer (cf. 1 Co 11,5). La carta muestra, al menos, una distancia entre la afirmación de la igualdad recíproca de varón-mujer y las costumbres litúrgicas de la comunidad. Sin duda, como lo señalan algunos exégetas, un elemento importante de la eclesiología de esta carta es la noción "cuerpo de Cristo" (σῶμα Χριστοῦ), con base en una cristología y una antropología real (Aletti, 2010, pp. 84-85; De la Serna, 2019, p. 122). Sin embargo, la jerarquización patriarcal que presenta el texto de 1 Co 11,3, requiere hoy una crítica desde una hermenéutica feminista de género que ayude a deconstruir esta visión para reconstruir las relaciones en igualdad (García Bachmann, 2022, p. 151).

Para completar la lectura, se consideran algunos detalles del acercamiento a los textos por parte de dos biblistas. Jorunn Økland ofrece un importante estudio que analiza las exhortaciones paulinas sobre roles y ornatos de mujeres en 1 Co 11-14. La autora invita a leer 1 Co 11,2-16 y 14,33b-36

como elementos estructuradores de género en la asamblea cristiana y que, como tales admiten una lectura desde esta perspectiva crítica (2004, pp. 1-6). Økland sostiene que 1 Co 11,1-16 contiene una jerarquía cósmica que se debe imitar en la Iglesia; se trata, para ella, de un arreglo entre el cosmos y el género, que está en función de una unidad ordenada de la εκκλησία. Si nos limitamos a los versículos 1-3 de 1 Cor 11, centrados en el concepto κεφαλὴ, encontramos que la autora los entiende como "discurso patriarcal de género" por estar en referencia a un orden jerárquico ligado a la creación de la mujer (Økland, 2004, p. 179). En sus conclusiones, la exégeta afirma que Pablo define el espacio de la Iglesia como masculino-dominante, aunque deja planteada una tensión que abre un espacio intermedio (*in-between*) para la integración de género, que es también un espacio hermenéutico para los lectores/as (Økland, 2004, pp. 210 y 219). La pregunta que deja abierta esta biblista encuentra un principio de respuesta en la visión de Irene Foulkes.

La biblista y pastora I. Foulkes, en Costa Rica, realiza planteos interesantes con respecto a la interpretación actual del texto en el marco de su comentario exegético-pastoral a la carta de 1 Co y menciona cuatro interpretaciones posibles: 1) ver en el texto una pauta que debe aplicarse hoy, con la consecuencia de la exclusión del liderazgo de las mujeres en la Iglesia; 2) entender el texto en sentido contrario, sin nada que decir para la cultura de hoy; 3) considerar la indicación del texto como válida en su cultura, pero tomar para hoy la subordinación de la mujer –aunque una lectura completa del texto en su estructura no respalda esta interpretación– y 4) distinguir elementos condicionados por la cultura que no tienen relevancia hoy –como el velo–, de otros elementos como el protagonismo de las mujeres en la liturgia y la importancia de guardar el decoro en las celebraciones de la comunidad (Foulkes, 1999, pp. 299-300). En cada una de estas posiciones, se trata de percibir el condicionamiento de los intérpretes y su cultura para liberarse de las distorsiones. Asimismo, se requiere pensar el texto desde el punto de vista de las personas afectadas por su mensaje: "los destinatarios de este texto son las mujeres que están en la base no sólo de las iglesias sino de toda nuestra sociedad" (Foulkes, 1999, p. 301). En el contexto latinoamericano, las mujeres de nuestros países están afectadas por una sociedad "machista" y esto debe reconocerse para poder transformarse. La lectura del texto bíblico, según la autora, está llamada a dar razón de la esperanza para cada persona por igual, tanto mujeres como varones.

Los aportes mencionados permiten reconocer los desafíos de una lectura adecuada de los textos en el contexto actual, que sabe desencajar las tradiciones antiguas valiéndose de los espacios intermedios dejados en los textos escritos en otros contextos culturales poco favorables a las mujeres. En este sentido, la cuestión principal es cómo releer las enseñanzas paulinas haciendo una crítica de su sesgo patriarcal y descubriendo sus aperturas igualitarias para las mujeres, como es el caso de poder orar y profetizar en las asambleas litúrgicas (1 Co 11,5). Así, nos quedamos con esta buena noticia: *las mujeres hablan en la asamblea*, lo que implica criticar las relaciones de subordinación y reconocer la dignidad bautismal de las mujeres en la práctica.

EL CONCILIO VATICANO II: INICIO DE UNA ECLESIOLOGÍA INCLUSIVA

Una vez iniciada la celebración del Concilio Vaticano II, Juan XXIII dio a conocer su carta encíclica *Pacem in terris* sobre la paz entre los pueblos, en la cual celebraba como un signo de los tiempos el que la mujer fuera cada vez más consciente de su dignidad y exigiera ser tratada como persona humana.[1] La pregunta actual, a 60 años del Concilio, es si esta realidad de la/s mujer/es como un signo de época fue asumida de manera plena y adecuada. ¿Ha sido capaz la Iglesia católica de afrontar la exigencia de conversión entrañada en este signo? (Eckholt, 2012, pp. 30 y 44). ¿Se ha preocupado de impulsar una auténtica reforma inclusiva o se ha contentado solamente con declamaciones de principios sobre la dignidad de la mujer? Esta dignidad, sostenida en la enseñanza conciliar y reafirmada por el magisterio eclesial posconciliar, exige dar pasos en la vida eclesial con responsabilidad para lograr una acogida real de la subjetividad bautismal de las mujeres, lo cual constituye hasta hoy un desafío central de reforma.

Presencia de las mujeres en la asamblea conciliar

Los antecedentes de la decisión de invitar auditoras al Concilio Vaticano II se encuentran, ante todo, en la labor desarrollada por la Acción Católica a

1. *Carta Encíclica Pacem in Terris de Su Santidad Juan XXIII Sobre La paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*, 11 de abril del año 1963, n. 41. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

favor de la maduración del compromiso laical, en la significativa renovación que comenzó a darse en la vida religiosa, en los diversos movimientos de renovación y en diferentes agrupaciones y movimientos católicos en los cuales las voces de las mujeres fueron tomando cuerpo (Valerio, 2012a). Fue de estos grupos, en particular de la Alianza Juana de Arco, que surgió la inquietud de la participación de mujeres en el Concilio. Una de las peticiones con propuestas de nombres para auditoras vino de esta Alianza y llegó hasta el arzobispo de Westminster, John Carmel Heenan, quien la impulsó con una carta dirigida al cardenal León J. Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas, Bélgica. Como consecuencia de estas inquietudes, en el año 1963, al final de la tercera sesión conciliar, el card. Suenens propuso la incorporación de mujeres como auditoras en el Concilio, una práctica sin precedentes en la historia del cristianismo y un hecho absolutamente insólito en la historia de los concilios (Madrigal, 2005). Pablo VI anunció su decisión de invitar a un grupo de religiosas el 8 de septiembre de 1964; dos meses más tarde, el 11 de noviembre, en una audiencia a los responsables de las Organizaciones Internacionales Católicas, daba el anuncio oficial de las invitaciones a mujeres laicas.

Los estudios coinciden en señalar la importancia de una intervención pública del card. Suenens, "La dimensión carismática de la Iglesia" (1964, pp. 31-36), la cual se refirió, primero, a la importancia fundamental del desarrollo de los carismas para la construcción del Cuerpo místico y la necesidad de evitar que la Iglesia jerárquica aparezca como un aparato administrativo desconectado de los carismas. Al final de su relación, Suenens propuso algunas conclusiones doctrinales sobre el capítulo relativo al Pueblo de Dios y otras prácticas, para visibilizar la fe en los carismas donados a todos los fieles de Cristo por el Espíritu: que se ampliara la presencia de auditores laicos, se invitara a mujeres como auditoras y también a hermanos y hermanas religiosas, por ser ellos y ellas partícipes del Pueblo de Dios. De esta forma, denunciaba formalmente la inconsecuencia que suponía declarar la igualdad fundamental entre el varón y la mujer y, sin embargo, no tratar a la mujer en el mismo plano de igualdad. Al respecto, quedaba claro que "el tema no es la mujer, sino la atención a los carismas de los fieles" (Militello, 2012, p. 232). La intervención del arzobispo de Bruselas fue interpretada como el comienzo de "la superación de una eclesiología de género discriminatoria" (Perroni, 2012, p. 17). Se trataba de intervenir sobre el capítulo de Pueblo de Dios para mejorarlo con la dimensión carismática junto a la jerárquica y abrirse así,

lentamente, a una teología inclusiva. La novedad profética acontecida se puso de manifiesto en el testimonio de algunas auditoras, al relatar su asistencia a las comisiones de sesiones conciliares, exponiendo sus propias opiniones a numerosos obispos que las pedían con frecuencia durante el Concilio.

La moción se concretó en 1964, en la cuarta sesión, por medio de la presencia de 23 mujeres auditoras hasta el día de hoy prácticamente desconocidas. Su elección se realizó entre mujeres que desempeñaban altos cargos de los movimientos seglares y de las órdenes religiosas; la incorporación de las mujeres se inscribe, por consiguiente, dentro del reconocimiento y la sensibilidad hacia el apostolado y la vocación laical. Conforme al estudio pionero de Carmel McEnroy (1996), hubo trece auditoras europeas, tres norteamericanas y tres latinoamericanas; las demás eran provenientes de Australia, Canadá, Líbano y Egipto.[2] En realidad, no hubo expertas oficiales, aunque algunas auditoras –entre quienes se destaca Rosemary Goldie– pudieron colaborar de modo extraoficial en algunos temas. La memoria de estas mujeres sigue siendo aún hoy muy significativa, aunque no está exenta de notas críticas como el testimonio de la auditora Mary Luke Tobin al hablar de las auditoras como "un grupo de mujeres-mascotas" (Beattie, 2014, p. 113). De todos modos, retomar la experiencia y los relatos de estas madres conciliares, sobre todo para las generaciones actuales, representa una invitación a no cansarse de esperar la renovación de la Iglesia y a reavivar la audacia capaz de cambiar las estructuras caducas en ella.

La novedad de una eclesiología inclusiva

Un primer vistazo al Concilio Ecuménico Vaticano II pone de manifiesto la relevancia del *Mensaje del Concilio a la Humanidad*, con su sección dirigida a las mujeres, su vocación y misión. En este discurso se eligió realzar la dignidad de la mujer mediante su presentación ideal, ligada a su responsabilidad moral en la historia: "Mujeres de todo el universo, cristianas o no creyentes, a quienes les está confiada la vida en este momento tan grave de la

2. De Europa, Marie Louise Monnet, Suzanne Guillemin, Pilar Bellosillo, Juliana Thomas, Gertrud Ehrle, Christine Estrada, Anne Marie Roeloffzen, Marie Sabine de Valon, Alda Miceli, Amalia di Montezemolo, Hedwig Skoda Constantina Baldinucci, Ida Grillo. Mary Luke Tobin, Claudia Feddish y Catherine McCarthy de EE.UU. Tres de América Latina: Gladys Parentelli, Luz-Marie Alvarez-Icaza –invitada junto a su marido– y Margarita Moyano de Argentina. De otros países, Rosemary Goldie, Jerome Maria Chimy, Marie de la Croix Khousam, Heriette Ghanem.

historia, a ustedes les toca salvar la paz del mundo" (Conferencia Episcopal Española, 1993, p. 1083). Ivy A. Helman comenta que, con estas palabras, se pone una "inmensa carga" sobre los hombros de las mujeres (2012, p. 26), lo cual indirectamente exime a los varones de una responsabilidad semejante. La exaltación de la mujer, separada del varón, ha recibido variadas críticas por expresar una visión dualista deudora de un modelo tradicional, si bien se puede comprender cuál pudo haber sido la intención. Una observación de Fr. y G. de Baeque, al comentar *Gaudium et spes*, sirve para manifestar lo inadecuado del planteo:

> No hay un "problema de la mujer" que pueda ser aislado y resuelto por sí; y es en esto en lo que el Mensaje a las mujeres (…) puede ser equívoco. No se trata en verdad de "promover a la mujer", como se dice frecuentemente hoy, sino de averiguar cómo los hombres y las mujeres, ambos marcados por la eminente dignidad de la persona humana, pueden responder, ayudándose y completándose, a lo que Dios espera de toda la humanidad" (Baeque, 1970, p. 107).

Más allá del tono pastoral que tuvo el *Mensaje del Concilio*, su formulación resultó "un epílogo ambiguo" porque la idealización de la mujer no resuelve la realidad concreta de su dignidad y resulta insuficiente para dar una respuesta a su sufrimiento histórico (Beattie, 2014, p. 115). Queda de manifiesto una nueva situación de la Iglesia en relación con las mujeres, cuyo despertar plantea exigencias inesperadas al introducir desafíos provenientes de un "nuevo" sujeto emergente.

En el ámbito de los documentos conciliares, la irrupción del tema de la dignidad de la mujer es significativa, aunque su desarrollo sea muy escueto; las referencias se relacionan, ante todo, con la igual dignidad entre mujeres y varones en la Iglesia y en la sociedad, pero también con la caracterización de diversas formas de discriminación social, entendidas como contrarias al plan de Dios.[3] Con respecto al uso de los términos *femina* y *mulier* y sus correlativos *masculus* y *vir* en los documentos, se trata casi siempre del texto o del contexto de Gn 1,27: "Y Dios creó al ser humano a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer", el cual no posee una relevancia explícita acerca de la subjetividad de la mujer. Según Militello, ninguno de estos textos contiene una "relevancia bautismal", aunque algunos resultan aptos para expresar una "*partnership* eclesial" (2012, p. 220). En realidad, no

3. Los principales textos conciliares sobre la mujer son: AA 9; GS 49, 52; LG 30, 32, GS 8, 9, 29, 55, 60.

deja de ser importante retomar los textos, ya que ellos señalan una novedad con respecto a un lenguaje neutro que sólo refiere a una inclusividad virtual.

En la constitución dogmática *Lumen Gentium*, el tema de la mujer en la Iglesia aparece de forma muy breve: la cuestión se hace explícita en el capítulo IV sobre laicos, en el marco del único pueblo de Dios, integrado por diversos miembros que están unidos por *un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo* (cf. Ef 4,5). Gérard Philips, redactor de *Lumen Gentium*, interpretó su aparición como prácticamente insignificante por "no presentar tal precisión [*laicis, viris et mulieribus*] ningún interés teológico" (1969, p. 19). Estudios más recientes reconocen esta "inadvertencia, reticencia o silencio elocuente" en la constitución y al mismo tiempo invitan a una relectura (Lambiasi, 2017, p. 123). En cuanto al texto, se destaca el subpárrafo 32b, en el cual encontramos una doble afirmación: que los miembros del pueblo de Dios tienen la misma dignidad y gracia por ser hijos de Dios y que, por tanto, no hay desigualdad por razones de raza, sexo o condición social (cf. Ga 3,28; Col 3,11). El peso del argumento recae sobre el Pueblo de Dios, que remite a la propuesta del cardenal Suenens de dar prioridad a este sobre la jerarquía, en el esquema sobre la Iglesia de 1963. De este modo, su propuesta reconocía a todos los laicos (varones y mujeres) la dignidad propia de pertenecer a ese pueblo como bautizados. En este contexto, la *nulla inaequalitas* resulta irrefutable y representa una muy buena noticia: "en la Iglesia no puede existir ninguna cuestión de discriminación de cualquier clase que sea" (Philips, 1969, p. 34).

Con respecto a la mujer, esta afirmación del capítulo IV de *Lumen Gentium* permite visualizar la asociación de ésta al laicado, distinguiéndola de la jerarquía y dándole un lugar en la Iglesia. En nuestros días, según Militello, la cuestión principal está en cómo profundizar las enseñanzas de la constitución dogmática sobre la Iglesia (LG 10-12), que ponen el acento en el *munus* sacerdotal y profético del pueblo de Dios –no en el *munus* real–. Así también otro texto característico del decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA), sobre el apostolado de los laicos, confirma que "como en nuestros días las mujeres tienen una participación cada vez mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación igualmente creciente en los campos del apostolado de la Iglesia" (AA 9). La temática se retoma de manera incisiva, dos décadas después, en la exhortación postsinodal *Christifideles Laici* (ChL) de Juan Pablo II: "Es del todo necesario, entonces, pasar del *reconocimiento teórico* de la presencia activa y responsable de la mujer en la Iglesia a la *realidad práctica*" (ChL 51d). Este documento se refiere a la aplicación de las formas

de participación de la mujer previstas por el Código de Derecho Canónico, además de señalar la importancia de la colaboración entre mujeres y varones en una dinámica comunitaria (cf. ChL 51-52). La observación indica la dificultad de pasar de las orientaciones del magisterio a la vida de la Iglesia. Incluso se habla hoy de un posible paso de la vida de la Iglesia a una reforma inclusiva del Código (Borras, 2022).

En la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS) también se afirma la igual dignidad de la mujer en el orden de la creación y la redención. Se invita a reconocer la igualdad fundamental entre todos los seres humanos y a "superar y eliminar, como contraria al plan de Dios, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión" (GS 29b; cf. ChL 49). Más allá de los condicionamientos de las circunstancias históricas en las que fue escrita esta constitución pastoral, se puede señalar que ella conserva su fuerza profética hasta nuestros días. El planteo se sitúa en el horizonte de los derechos fundamentales de la persona, de la justicia propia del plan divino de salvación; se trata de una perspectiva complementaria de la anterior y en clave de misión, que muestra el desafío y la tarea de la Iglesia frente a la situación universal de la *mitad del género humano*. A su vez se expresa en relación directa con algunos contextos socioculturales, como "cuando se niega a la mujer el derecho a elegir libremente esposo y adoptar un estado de vida o acceder a una cultura y educación semejantes a las que se conceden al varón" (GS 29b).

La mirada de *Gaudium et spes* interpela a la Iglesia desde las personas humanas destinatarias del anuncio del Evangelio, las necesidades del desarrollo humano y las diferentes formas de injusticia que lo amenazan. La discriminación que sufren las mujeres a causa de su sexo y su género puede considerarse como negación de su dignidad fundamental y, por lo tanto, como rechazo del plan de Dios. En cuanto tal, esta marginación está llamada a ser erradicada, en todas sus expresiones y en todos los ámbitos. La in*e*quidad de género es una in*i*quidad social porque impide la realización plena del desarrollo humano de las mujeres y menoscaba a su vez la dignidad de los varones en su capacidad de relación recíproca (Azcuy, 2005). Para el Concilio, "todos deben interesarse en que se reconozca y promueva la propia y necesaria participación de la mujer en la vida cultural" (GS 60). No hay auténtica liberación de las mujeres si ella no exige la de todos, la salvación universal reclama a su vez por la dignidad de las mujeres y ésta implica la de

cada criatura. En este punto, parecen coincidir las enseñanzas del magisterio y las posiciones de un *feminismo inclusivo*, aunque esta afinidad con frecuencia no se perciba o no haya disposición para reconocerla. A esta altura, sería oportuno dejar de oponer, sin más, enseñanzas de la Iglesia y movimientos feministas.

En síntesis, la convocatoria y la presencia de las auditoras en el Concilio Vaticano II representa una novedad de la cual todavía no se han sacado todas las implicancias para la vida de la Iglesia. Junto a las referencias sobre la mujer en los textos, también las grandes directrices de los documentos ayudan a valorar mejor el alcance de sus enseñanzas. 60 años después, tanto el acontecimiento como los textos reclaman una nueva disposición de conversión para todo el pueblo de Dios, porque el reconocimiento y la participación de las mujeres en la comunidad eclesial dependen de una capacidad de reconocimiento y acogida de todos los bautizados y en particular de la jerarquía. El camino de una recepción profética de las orientaciones conciliares no ha estado exento de tensiones e incluso retrocesos, cada vez que se pretende que *las mujeres callen en la asamblea*. Sin embargo, la "afirmación sustancial de igualdad" contenida en *Gaudium et spes* 29 es totalmente innovadora con respecto al magisterio precedente y marca la enseñanza eclesial en lo que sigue (Beattie, 2014, p. 114). Lo mismo puede decirse de *Lumen Gentium* 32.

DE LA IGLESIA VIVIDA A LA IGLESIA PENSADA POR LAS MUJERES

La magnitud del cambio impulsado por el acontecimiento conciliar puede expresarse en una fórmula de Marie Zimmerman, al resumir la evolución histórica del tema en la tradición cristiana: "la distinción clérigo/laico, progresivamente institucionalizada a lo largo de los cuatro primeros siglos de la Iglesia primitiva, termina su proceso de desarrollo favoreciendo a la mujer del siglo XX, laica de pleno derecho" (1985, p. 335). El impacto de esta novedad viene desafiando a la Iglesia católica poniéndola en una situación interina, en camino hacia una eclesiología llamada a renovarse en perspectiva de género (Bernabé, 1998; Perroni, 2012; Noceti, 2022). Lo más novedoso, no obstante, es el inicio de una reflexión teológica sobre la Iglesia que tiene a las mismas mujeres como sujeto: se pasa de la una teología *de* la mujer a una teología hecha *por* mujeres. El paso de una Iglesia vivida por las mujeres

a otra pensada por ellas representa una diferencia sustantiva que todavía no ha sido plenamente captada en su pleno significado.

Inicios de una eclesiología en voces de mujeres

Bajo el impulso de los movimientos de mujeres y del feminismo de los años setenta y ochenta del siglo XX, distintas comunidades y grupos de mujeres comprometidas en la renovación de la Iglesia impulsaron un movimiento global en el contexto norteamericano que recibió el nombre de "mujeres-iglesia" (*Women-Church*). Se trató de un movimiento ecuménico, de extensión internacional surgido originalmente en ámbitos católicos de Estados Unidos; sin organización central, ni liderazgo permanente, ni inscripción formal. En el clima de solidaridad emergente entre mujeres, que fue expresado como *sororidad*,[4] surgieron las primeras voces teológicas de mujeres que intentaron repensar la Iglesia. En su libro *Transforming Grace* (1988), Anne Carr propuso la experiencia de las mujeres como "gracia transformante", al entender que ella constituye una invitación a la conversión y la mutua solidaridad. La autora anuncia así el desafío de entonces: "la situación cultural que la tradición cristiana debe afrontar hoy está ligada a la experiencia creciente de las mujeres en la Iglesia y a los interrogantes que ella suscita" (Carr, 1993, p. 45). Entre otros aspectos, dos puntualizaciones resultan de especial actualidad: una es que el despertar de las mujeres y de las iglesias en este diálogo representa un camino procesual y se da con distintos ritmos, tiempos y compromisos, lo cual hace que la situación sea plural. La otra observación se refiere a la forma de interpretar teológicamente la experiencia de las mujeres y su diversificación en el tiempo, un tema central que vuelve una y otra vez en la reflexión de teólogas. Al darse estas experiencias en el seno de las iglesias, se plantea una doble interpelación: qué palabra puede transmitir esta experiencia a la Iglesia y qué mensaje puede ofrecer la Iglesia a las mujeres (Carr, 1993, p. 169). Las diferentes conversaciones abiertas entre cristianismo y feminismo, en las últimas décadas, pueden ser un indicio de reforma. El desafío de este diálogo, que con frecuencia se evita, parece estar en la base de diversos procesos de conversión y renovación. En este sentido, la falta de conversación manifiesta una demora preocupante, porque solo retrasa el

4. La segunda ola del feminismo norteamericano ha tenido como lema *Sisterhood is powerful*; representa la contrapartida al concepto patriarcal *brotherhood* (fraternidad) e indica la experiencia de las mujeres como unión, amistad e interdependencia, y su talante inclusivo para toda la humanidad.

reconocimiento de la realidad e impide la reforma inclusiva que se requiere asumir o profundizar en el presente.

En 1993 se publicaron otras dos eclesiologías en clave feminista: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* y Letty M. Russell, *Church in the Round. Feminist Interpretation of the Church*. La obra de L. Russell, pastora presbiteriana, fue traducida con el título *La Iglesia como comunidad inclusiva* (2004) y merece ser comentada por su feminismo teológico vivido eclesialmente (Azcuy, 2009). "Iglesia alrededor de la mesa" o "comunidad inclusiva" son las fórmulas que caracterizan esta eclesiología. La misma surgió del proceso auspiciado por el Consejo Mundial de Iglesias denominado "Ser Iglesia: Voces y visiones de mujeres". Russell sostiene que "hablar de la "iglesia alrededor de la mesa" es brindar una descripción metafórica de la iglesia que lucha por convertirse en una casa de libertad" (2004, pp. 13-14). Desde este horizonte, la autora retoma las metáforas e imágenes bíblicas y teológicas sobre la Iglesia: "algunas de estas imágenes como "Pueblo de Dios" y "Cuerpo de Cristo", necesitan ser reinterpretadas en términos de la metáfora de la iglesia alrededor de la mesa" (Russell, 2004, p. 15).

En la propuesta Russell, se trata de releer desde el punto de vista feminista los conceptos "pueblo de Dios" y "cuerpo de Cristo" contenidos en las enseñanzas conciliares, a través de otros conceptos como "signo" y "nueva creación" que sirven para subrayar el proceso de liberación y restauración. El aporte de la autora comparte la posición de otras teologías feministas al señalar que "la desunión entre mujeres y varones en la Iglesia es una barrera mayor para la realización de la unidad en Cristo Jesús; como las divisiones de raza, clase y nacionalidad, las divisiones de sexo son barreras fundamentales para buscar la unidad (Gálatas 3,28)" (Russell, 1982, p. 137). Su visión de la Iglesia de Cristo posee, sin duda, gran potencial y actualidad, aunque se ha señalado el uso problemático de la metáfora en eclesiología en orden a un modelo interpretativo sobre su base (Noceti: 2007). Las diferentes experiencias de "compañerismo", tanto en el ámbito eclesial como social, son signos de renovación que pueden impulsar otras reformas (Azcuy, 2009, p. 375). Una Iglesia del compañerismo (*partnership*) entre mujeres y varones es la propuesta de Russell que se mantiene vigente y muy actual en tiempos sinodales, si se tiene en cuenta la "conversión de las relaciones" planteada en los procesos sinodales del presente.[5]

5. Francisco, *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, Por una Iglesia sinodal.*

Entre fines de los años '80 y comienzos de los '90 también se sitúa el surgimiento de la teología de la liberación desde la perspectiva de la mujer en nuestro ámbito. El estudio de las teologías hechas por mujeres en América Latina y el Caribe muestra que en esta primera década se evita el posicionamiento "feminista" y se prefiere hablar de una teología "desde la perspectiva de la mujer". Sin embargo, desde mediados de la década del noventa algunas autoras eligen hablar de teología "feminista latinoamericana" o "feminista de la liberación" (Tepedino y Aquino, 1998). Una mirada retrospectiva permite decir que la teología feminista en nuestro contexto se ha nutrido de una doble fuente: las teologías de la liberación y el impacto de los escritos de otras teólogas, sobre todo norteamericanas y europeas. En el marco del movimiento global de la liberación, las voces de las mujeres han ayudado a despertar en la conciencia de las iglesias cristianas un nuevo desafío estructural. Si en una primera etapa tuvo lugar la irrupción de los pobres en la conciencia eclesial, luego comenzó a darse la irrupción de las mujeres en la Iglesia y en la teología como un eco de su despertar sociocultural. En el contexto teológico latinoamericano, la ola del feminismo se ha entretejido especialmente con la ola de la liberación a mediados de la década del ochenta y más tarde, en menor medida, con movimientos ecologistas y de derechos humanos. Parece indispensable, para una reforma inclusiva de la Iglesia, que las teologías feministas sean reconocidas como corriente y sus aportes sean valorados y discutidos en todos los ámbitos.

Entre las teólogas latinoamericanas pioneras, se pueden reconocer los primeros esbozos sobre temas de teología e Iglesia en María Pilar Aquino. Su libro *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina* (Aquino, 1994), sostiene que la teología de la liberación desde la perspectiva de la mujer surge *de* y es elaborada *desde* la propia situación y conciencia de las mujeres oprimidas. En esta teología, se promueve la participación igualitaria y la integración social a la vez que reafirma el derecho de las mujeres a la reflexión teológica. Al tratar sobre la reflexión eclesiológica feminista latinoamericana, la teóloga mexicana postula una "comunidad ministerial igualitaria (que) se propone superar las contraposiciones asimétricas clero-laicado, religiosos-no religiosos, iglesia docente-iglesia-discente, sagrado-profano" (Aquino, 1994, p. 111). En fidelidad al Concilio Vaticano II, la autora destaca la categoría de

---

Comunión, participación, misión. Documento final, n. 47-71, 2024. https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf

pueblo de Dios tanto en la comprensión de la Iglesia como en la autocomprensión identitaria de las mujeres que intenta incluir en su reflexión.

Sus bosquejos tuvieron que esperar los tiempos propicios para florecer. En este sentido, la ocasión de los 50 años del inicio del Vaticano II ofreció un nuevo impulso para reflexionar sobre la Iglesia desde la perspectiva de las mujeres. La obra editada por Isabel Corpas de Posada (2014), *Pueblo de Dios: miradas y caminos*, con su capítulo centrado en la ministerialidad y la obra coeditada por quien escribe (2015), *La eclesiología del Vaticano II*, con mi capítulo sobre eclesiología inclusiva, pueden ilustrar muy bien este nuevo momento teológico. Tanto la propuesta de María Pilar Aquino sobre una *comunidad ministerial igualitaria* como otras que impulsan nuevas perspectivas inclusivas y participativas van marcando el rumbo de las producciones en estos años.

Otras eclesiologías inclusivas escritas por mujeres

En 1998 cabe destacar la eclesiología de Elizabeth A. Johnson, traducida al castellano como *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación feminista de la comunión de los santos* (2004), centrada en la clave teológica de la *comunión de los santos* que expresa la realidad de la Iglesia como comunión y participación de bienes. Su talante católico a la vez que feminista –como en el caso de Schüssler Fiorenza– hace de esta obra un estudio de referencia para quienes se dedican o se interesan por el tema de la Iglesia en nuestra tradición religiosa. Sorprende, no obstante, la casi total ausencia de la cuestión ministerial en su planteo, aunque es sin duda una opción que resalta el primado de la comunidad-comunión sobre la jerarquía en la eclesiología conciliar. Un detalle a tener en cuenta es que E. Johnson escribe su eclesiología como primera parte de un díptico que incluye también una mariología, traducida al castellano como *Verdadera hermana nuestra* (2005). Este tema es importante porque la enseñanza eclesial propone a María como modelo de las mujeres, tanto en su identidad como en su misión, por lo cual la cuestión requiere de una lectura crítica para evitar una antropología dualista de género que excluye a los varones (Besa, 2022).

Al mismo período corresponde otra obra monográfica escrita por Cettina Militello (2003), sin duda una de las eclesiólogas católicas contemporáneas más representativas. Como lo indica el título de esta obra, *La Chiesa il "Corpo*

Crismato", la teóloga italiana señala que, para realizar la diaconía, el ministerio y el servicio en la Iglesia, el Espíritu necesita, sujetos humanos ungidos, mujeres y varones: un *corpo crismato*. La unción del Espíritu Santo en cada bautizado del pueblo fiel de Dios representa, coincidentemente, un tema predilecto de la enseñanza de Francisco: "En todos los bautizados, desde el primero hasta el último, actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar".[6] Con respecto a las mujeres, una de las tesis fundamentales que sostiene Militello sugiere que el desafío actual consiste en "traducir la subjetividad bautismal [de la mujer] en todas las formas posibles recibiendo y explicitando el debate conciliar" (Militello, 2007, 242). La autora propone recuperar la dimensión carismática de todo el pueblo de Dios, la riqueza y la variedad de dones que el Espíritu derrama en cada bautizado, mujer o varón, al servicio de la comunidad y destaca lo obvio: "el Espíritu no se niega a la mujer" (Militello, 2012, p. 241).

En torno al 50° aniversario del Concilio Vaticano II (2012-2015), período que confluye con el comienzo del pontificado del papa Francisco, surge una nueva ola de estudios históricos y teológicos en los cuales se profundizan las tareas de recepción e interpretación de los textos conciliares y su recepción. Entre las obras colectivas escritas por teólogas y teólogos, se destaca sin duda la editada por Marinella Perroni, Alberto Melloni y Serena Noceti (2012), con un título que evoca el sueño de las auditoras: *Tantum aurora est*, estamos todavía empezando. Esta publicación, que reúne a diversos autores de referencia, vuelve la mirada intencionalmente a las fuentes conciliares por representar ellas siempre un inicio, también para una investigación teológica de género que sea capaz de distinguir entre la diferencia y la discriminación (Perroni, 2012, p. 17).

Además, en el mismo período, caben valorarse algunas obras monográficas escritas por mujeres. Se puede mencionar, primero, la compilación de Margit Eckholt, *Ohne Frauen ist keine Kirche zu machen* (2012), cuyo título afirma con decisión que *sin mujeres no hay Iglesia*. La teóloga alemana sostiene que "si los carismas de las mujeres no son tomados en serio, la Iglesia se priva de una "ocasión de gracia"" (Eckholt, 2012, pp. 23-24). También

6. *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium del Santo Padre Francisco a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, n. 119, 24 de noviembre del año 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

considera que, al interpretarse la herencia conciliar en perspectiva de futuro, "la cuestión de la mujer" sigue siendo un signo de los tiempos definitorio que impulsa la inculturación de la Iglesia católica en el mundo moderno. No se trata sólo de la participación y el diálogo al interior de la Iglesia, sino del futuro del cristianismo. La nueva cualidad de este signo consiste en una nueva conciencia de que sean las mismas mujeres quienes lo interpreten para todos: "la cuestión de la[s] mujer[es] no puede ser tratada con independencia de ella[s]; no se puede determinar "sobre ella[s]"" (Eckholt, 2012, pp. 32-33). Estos temas también están presentes en otra obra de la autora con el título *Iglesia en la diversidad* (2014). Seguir poniendo en práctica la eclesiología del pueblo de Dios significa reconocer –no quitar– a las mujeres el lugar que les corresponde como bautizadas e hijas de Dios. La autora agradece, en este sentido, la praxis profética de distintas familias religiosas en la Iglesia católica.

Otro ejemplo en el contexto alemán es el de Sabine Demel, quien habla desde su especialidad como canonista de la cuestión de los ministerios de las mujeres no solo como una deuda eclesial, sino también como una "deuda teológica" (Demel, 2012, p. 16). La autora sostiene que la cuestión de los ministerios de las mujeres manifiesta la falta de una decisión teológica para la reforma:

> la cuestión de las mujeres en la Iglesia no puede ser una decisión *pragmática*, sino que debe ser una decisión *teológica* fundamental; se debe expresar, al fin, que la Iglesia necesita a las mujeres y que las necesita como compañeras de igual derecho –no porque en caso contrario contaría con menos personal para las tareas cotidianas y debería cambiar su misión, sino porque esto es una exigencia de la imagen y semejanza del ser humano como varón y mujer. La imagen y semejanza y el uno para el otro del varón y la mujer no tienen nada que ver con una jerarquía de género que no es jesuánica ni está redimida (Demel, 2012, p. 16).

Con su planteo, se toca un núcleo teológico principal, el varón y la mujer como *imago Dei*, que fue desarrollado en la teología católica ya en los años sesenta y que se encuentra en el trasfondo de la cuestión relativa a los ministerios (Børresen, 1998). En el estudio de Demel, merece destacarse su análisis sobre el diaconado femenino sobre el cual se pregunta si él no representa un reto de estos tiempos, a la luz de la apertura del Concilio en lo referente al diaconado permanente y de la práctica de la tradición eclesial. Sobre el mismo tema, resulta muy valiosa la obra *Diáconas*, editada por Serena Noceti (2017) y traducida al castellano. Que los procesos sinodales hayan posicionado este tema como una cuestión a estudiar y así se manifieste

en el Documento final del reciente Sínodo, muestra la relevancia actual en torno a la oportunidad de llegar a un consenso: "También sigue abierta la cuestión del acceso de las mujeres al ministerio diaconal y es necesario proseguir con el discernimiento a este respecto".[7] Otra teóloga muy prolífica en publicaciones sobre la Iglesia que merece una mención especial es la italiana Serena Noceti, de la cual ya se han hecho algunas referencias. Se trata de una teóloga dedicada a la eclesiología, que ha realizado contribuciones muy significativas en esta área y en el ámbito del camino sinodal. Sus escritos la presentan como una especialista en los textos conciliares (Noceti y Repole, 2018) y editora de obras colectivas sobre temas eclesiológicos de discusión actual. La edición de *Diáconas* (Noceti, 2017) y la coedición de *Le donne e la reforma della Chiesa* (Militello y Noceti, 2018) son algunos ejemplos, junto a otros libros de compilación con aportes para el sínodo. La autora recuerda que "la Iglesia es una institución orientada, estructurada, pensada *en género* (según el género)" (Noceti, 2022, p. 115), por lo tanto, esta perspectiva debe ser tenida en cuenta necesariamente en la reflexión y la praxis de las iglesias en el contexto actual. Así se va realizando, como lo muestran diversos intentos de pensar las relaciones eclesiales desde este punto de vista: con abordajes sobre fraternidad y sororidad (Militello, 2021) o la masculinidad en cuestión (Autiero y Perroni, 2021). En definitiva, como afirma Noceti, no es posible pensar una Iglesia de hermanos y hermanas sin reconocer y asumir el reto de género para superar toda forma de desigualdad fundamental a partir de las enseñanzas conciliares, aun aceptando los carismas específicos y los ministerios diferenciados en la comunidad eclesial.

Como balance de este breve recorrido se hace visible la profecía del acontecimiento del Concilio Vaticano II con mujeres que hablan en la asamblea: todos los miembros del pueblo de Dios deben ser reconocidos en su igual dignidad bautismal para que la Iglesia pueda realizar su misión. La presencia activa de las mujeres en las iglesias cuestiona la realización de la comunión y desafía a nuevas formas de reconocimiento y participación, liderazgo y reciprocidad (Arenas, 2020). Las mujeres no sólo están presentes en la Iglesia, ellas viven, piensan y sueñan la Iglesia: las mujeres son/somos Iglesia. Sin embargo, se acepta que ellas "siguen encontrando obstáculos para obtener un reconocimiento más pleno de sus carismas, de su vocación y de su lugar

7. Francisco. *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión. Documento final*, n. 60, 2024.

en los diversos ámbitos de la vida de la Iglesia, en detrimento del servicio a la misión común".[8]

Una recepción inacabada: las reformas pendientes en tiempos sinodales

El Documento final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, asumido por Francisco como parte de su magisterio, afirma que "las mujeres contribuyen a la investigación teológica y están presentes en puestos de responsabilidad en instituciones vinculadas a la Iglesia, la Curia diocesana y la Curia Romana".[9] Con todo, si se observa el proceso de recepción de los aportes teológicos de mujeres, se percibe una dificultad o reticencia que genera decepción y despierta interrogantes (Noceti, 2007; Eckholt, 2014). En este sentido, cabe esperar que los procesos sinodales en curso y sobre todo la fase actual de implementación de los resultados del Sínodo, sirvan para impulsar y profundizar la reforma inclusiva de la Iglesia.

En esta perspectiva, un punto importante de reflexión sobre la recepción es el ofrecido por el historiador Massimo Faggioli: "Si la cuestión de la teología de las mujeres y el papel de la mujer en la Iglesia no pertenece a la letra del Concilio, sin duda pertenece al Concilio en la manera cómo su espíritu se ha transmitido y vivido en el período posconciliar" (Faggioli, 2017, p. 268). Vale decir que las teologías hechas por mujeres pueden entenderse como parte de la recepción conciliar, esto es, como desarrollo en el tiempo de las grandes directrices de los documentos conciliares. El pensador italiano da un paso más en este orden de cosas y se anima a afirmar que

> Con el asunto de "mujeres y teología" se entiende con claridad que la recepción conciliar no es simple "aplicación" del Concilio, y que la cuestión "mujeres y teología" definitivamente pertenece –y probablemente es la cuestión clave– a las trayectorias de largo plazo del Vaticano II (Faggioli, 2017, p. 272).

De este modo, queda planteada la pregunta esbozada al comienzo de este capítulo: que las *mujeres hablan en la asamblea*, ¿puede eso comprenderse como una profecía para nuestro tiempo? ¿Qué significa, en verdad, que las mujeres tomen la palabra en la Iglesia y sean escuchadas? ¿Puede ser esta una cuestión clave, además de ser un caso difícil? Para dar alguna respuesta

8. *Ibídem*

9. *Ibídem*

a estas preguntas, se siguen dos caminos: primero, se enuncian las reformas pendientes y, segundo, se examina su presencia en el documento final del Sínodo como enseñanza actual de la Iglesia.

Una reforma inclusiva de la Iglesia se encuentra todavía al comienzo. La conciencia clara sobre su urgencia y el necesario proceso de "desmasculinización" eclesial resulta hasta el momento, en general, muy poco reflexionado (Autiero y Perroni, 2021; Vantini, Castiglioni y Pocher, 2024). Urge que la Iglesia asuma una escucha activa y fiel de las demandas de tantas mujeres (Di Renzo, 2024), con la misma urgencia que se necesita que piense un nuevo paradigma de masculinidad (FitzGerald, 2023). Con respecto a la perspectiva de género, una herramienta analítica indispensable para repensar una reforma de la Iglesia que permita una plena participación de las mujeres, falta una formación seria y adecuada. Lamentablemente, con frecuencia se observan posiciones ideológicas funcionales a una cultura masculino-dominante y, por lo tanto, sostenedoras de un clericalismo que obstaculiza la corresponsabilidad (García Bachmann, 2018; Schickendantz, 2020 y 2022). Como ya se mencionó, sin una conversión cultural en clave inclusiva de género, que reconozca la impronta androcéntrica de la tradición judeocristiana, se hace muy difícil introducir una conversión eclesial en las relaciones entre mujeres y varones. La distancia que existe entre la Iglesia ideal y la Iglesia real no debe ser minimizada (Healy, 2000). Si se impulsa y se realiza esta conversión cultural, luego puede ser más fácil dar otros pasos en el orden ministerial y estructural.

Con respecto al documento final del Sínodo y su implementación, se puede confiar en un proceso de transformación eclesial inclusivo, contando con la conversión esperada. Ante todo, como se dijo, se requiere una conversión relacional y otra estructural: "hemos experimentado que son las relaciones las que sostienen su [la] vitalidad, animando sus estructuras. Una Iglesia sinodal misionera necesita renovar ambas cosas".[10] Lo interesante de este documento es que señala expresamente la prioridad de cultivar las mutuas relaciones entre mujeres y varones: "La diferencia sexual constituye la base de la relacionalidad humana. (…) En el proyecto de Dios, esta diferencia originaria no implica desigualdad entre el hombre y la mujer".[11] La conversión

10. Francisco. *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión. Documento final*, n. 49, 2024.

11. Francisco. *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión. Documento final,* n. 52, 2024.

de las relaciones apunta, en este contexto, a poder vivir conforme a la igual dignidad y en reciprocidad. Asimismo, se pide "que se preste más atención al lenguaje y a las imágenes utilizadas en la predicación, la enseñanza, la catequesis y la redacción de los documentos oficiales de la Iglesia, dando más espacio a la contribución de mujeres santas, teólogas y místicas".[12] En síntesis, se trata de una conversión que favorezca una mayor participación de mujeres y varones laicos, incluyendo una superación de toda forma de clericalismo como uso inadecuado del poder o ejercicio distorsionado de la autoridad. [13]

La conversión esperada es también ministerial (Routhier, 2020). En América Latina, es mérito de la teóloga Isabel Corpas de Posada haber publicado una obra monográfica sobre *Conversión ministerial en el tiempo de la conversión a la sinodalidad* (2023), que ubica la cuestión de los ministerios de las mujeres en el marco de una Iglesia sinodal ministerial que supera el clericalismo.

En cuanto al magisterio, se observan algunos pasos: en 2021 Francisco ha impulsado la institución del ministerio del lector y acólito primero y el ministerio del catequista después, pero el documento final también habla de otros ministerios –instituidos o no– e incluye el diaconado femenino y el ministerio de la escucha como cuestiones en estudio.[14] A 60 años del Concilio Vaticano II, la profecía de las mujeres que hablan en la asamblea sigue su curso y reclama una esperanza activa, es decir, que se den los pasos para que la Iglesia inclusiva suceda.

A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

Diversas relecturas hechas por teólogas sobre el Concilio Vaticano II coinciden en observar la ausencia de una recepción de las mayores contribuciones de la teología feminista en el último medio siglo. Desde el punto de vista de las actoras, esta nueva perspectiva del quehacer teológico de las mujeres representa un fruto maduro del acontecimiento conciliar fundado en la *nulla inaequalitas*. La reforma actual de la Iglesia no puede pensarse al margen de lo elaborado teológicamente por las mujeres y para ello se requiere una amplia-

12. Francisco. *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión. Documento final*, n. 60, 2024.

13. Francisco. *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión. Documento final,* n. 74, 2024.

14. Francisco. *XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, Por una Iglesia sinodal. Comunión, participación, misión. Documento final*, n. 74-78 y 60, 2024.

ción de los espacios de escucha, reconocimiento y participación. La profecía de Juan XXIII referida a la mujer como un signo del tiempo y la de Francisco en nuestra época al pedir *una presencia más incisiva de las mujeres* requieren el paso fundamental de otorgar valor y visibilidad a las mujeres como sujeto eclesial.[15] Sólo cuando el ser-sujeto de las mujeres sea reconocido, este signo de los tiempos será asumido realmente. La conversión que entraña todo signo del tiempo debe, también en este caso, tener lugar en lo concreto de la vida eclesial e incluso traducirse en el orden de las estructuras. En relación con el futuro de la Iglesia del Vaticano II, cabe constatar que la cuestión de la mujer no es un tema marginal sino una ocasión de gracia para "elaborar una hermenéutica del diálogo de mujeres y varones" (Eckholt, 2008, pp. 22-23). Las diferencias de ser mujeres –sus propios modos de ser, pensar, sentir y obrar– necesitan ser acogidas/os en la Iglesia con mayor apertura, profundidad y confianza, si se espera responder con fidelidad a la llamada de renovación exigida por los retos de este tiempo. En estos sesenta años se ha confirmado que las aspiraciones de vida plena de las mujeres representan un signo de estos tiempos. La reforma de la Iglesia reclama una respuesta de todos los bautizados –mujeres y varones– para profundizar en la dignidad del ser cristiano y el don de los diferentes carismas y ministerios para evangelizar.

La renovación eclesiológica del Vaticano II ha impulsado la superación de una perspectiva jerárquica, reconociendo al ministerio jerárquico como función de discernimiento y coordinación de los otros carismas y ministerios con vistas a la comunión. La Iglesia católica se presenta en su unidad como un pueblo totalmente carismático y ministerial. De este modo, las relaciones entre las distintas formas de ministerialidad no son de superioridad de unas sobre otras, sino de servicio mutuo en una diferencia irreductible. El servicio de las mujeres en la Iglesia necesita ser más valorado, reconocido y discernido a partir de relaciones de reciprocidad y no de subordinación. Ante todo: "La palabra de las mujeres que hace la Iglesia debe ser escuchada y valorada; hay que prestar una atención constante a las perspectivas, las categorías y los lenguajes utilizados para hablar de Dios, de la fe y de la Iglesia" (Noceti, 2022, p. 119). También se requiere revisar los carismas y los ministerios en eclesiología, incluyendo el diaconado femenino: *asumir una historia – prepa-*

15. *Carta Encíclica Pacem in Terris de Su Santidad Juan XXIII Sobre La paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*, n. 41, 11 de abril de 1963; *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium del Santo Padre Francisco a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, n. 103, 24 de noviembre de 2013.

rar el futuro. El diaconado de las mujeres puede pensarse como una "deuda teológica" (Demel, 2012) o, incluso, una deuda sinodal en la Iglesia (Noceti, 2017). En definitiva, una recepción de la eclesiología inclusiva del Concilio Vaticano II invita a profundizar la vocación, la misión y la corresponsabilidad diferenciada, para que el Evangelio hoy pueda ser mejor anunciado y recibido, en respuesta a un signo de estos tiempos (cf. GS 44).

LOS SÍNODOS EN LAS IGLESIAS LOCALES EN ARGENTINA DESDE EL CERCANO POSCONCILIO A LA ACTUALIDAD

Federico Ripaldi
Juan Bautista Duhau

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II introdujo mecanismos innovadores de consulta y participación que implican a todos los fieles, ya sea en calidad de deliberativos, consultivos o de apoyo a la jerarquía eclesiástica en sus procesos de toma de decisiones y en su misión de gobierno y enseñanza. Entre las estructuras reformadas por el Concilio se destaca el sínodo de las iglesias locales o diócesis, que dejó de ser una instancia exclusivamente clerical para incorporar una participación más amplia de la comunidad eclesial.

En esta contribución, nuestro objetivo es analizar históricamente la recepción y comprensión de la propuesta de renovación de los sínodos diocesanos, así como su implementación en las iglesias locales de Argentina, abarcando dos períodos distintos. El primer período cubre desde los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II hasta la elección de Jorge Bergoglio como Papa Francisco. El segundo período se extiende desde el inicio del pontificado de Francisco hasta su fallecimiento.

En esta última etapa, observamos una significativa evolución tanto teológica como pastoral-práctica, que ha permitido la transición del enfoque en los sínodos hacia el concepto más amplio de sinodalidad. Este concepto enfatiza la corresponsabilidad y la participación activa de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia.

El pontificado de Francisco ha sido testigo de una revitalización de las formas tradicionales de sinodalidad, combinada con la aparición de nuevas experiencias que han amplificado la importancia de esta dimensión operativa y esencial de la Iglesia. Este fenómeno ha generado tanto apoyos entusiastas como temores en diversos sectores de la comunidad eclesial. En esta contribución, nos proponemos analizar los aspectos fundamentales de esta evolución reciente, con un enfoque especial en las implicaciones y reacciones que ha suscitado en Argentina.

Los sínodos diocesanos, antiguas asambleas eclesiásticas que han experimentado una notable evolución a lo largo de los siglos, constituyen un espacio único de encuentro y diálogo dentro de la Iglesia Católica. Desde sus orígenes en los presbiterios hasta las dinámicas participativas actuales, estas reuniones han reflejado la transformación de la relación entre el clero, los laicos y la autoridad episcopal. Este trabajo se adentra en la historia y evolución de los sínodos diocesanos, con un enfoque particular en su recepción y aplicación en Argentina.

En la historia eclesiástica, el obispo convocaba al sínodo únicamente al clero de su diócesis mediante bulas o comunicaciones oficiales. Posteriormente, en reuniones de decanatos y vicarías, los convocados se daban por notificados y elaboraban los memoriales o propuestas del clero, que consistían en un conjunto de peticiones, sugerencias y planteamientos sobre la organización de la diócesis. Para la participación en el sínodo, se elegían varios clérigos como comisionados, quienes asistían en representación del clero. Además, el notario escribano redactaba un acta con el resultado de las deliberaciones, la cual era entregada al sínodo. Toda esta información era revisada por una comisión de expertos designada por el obispo, encargada de la redacción y supervisión de los memoriales, garantizando que estos no contravinieran las disposiciones de la Santa Sede ni los decretos de los Concilios universales. Posteriormente, el obispo realizaba las correcciones y observaciones pertinentes.

En la fecha señalada por el obispo, se celebraban las sesiones o congregaciones generales, en las que se debatían los esquemas previamente estudiados y analizados. La legislación antigua establecía que, preferentemente en la Iglesia Catedral, se debían llevar a cabo tres congregaciones generales, una por cada día del sínodo, precedidas de un solemne ceremonial. Las conclusiones de estas congregaciones generales eran elaboradas en forma de legis-

lación y promulgadas por el obispo como conclusión del sínodo celebrado (Fuentes Caballero, 1981).

Estas normativas y sus consecuentes prácticas permanecieron, con algunas modificaciones insustanciales, a lo largo de varios siglos hasta avanzado el siglo XX. La institución sinodal sirvió a diversos intereses pastorales y también políticos. Pero su realización se preocupó de mantener las formas en virtud de la legitimidad canónica de sus decisiones.

El Concilio Vaticano II provocó una aceleración en las dinámicas de cambio que inciden en la vida y estructura de la Iglesia católica. Como toda institución, estas dinámicas están sujetas a modificaciones derivadas de la facilidad o dificultad para implementar dichos cambios. Los estudios dedicados a la organización de la Iglesia católica, especialmente aquellos que se centran en el período postconciliar, evidencian la complejidad con la que este acontecimiento generó tanto fuerzas transformadoras como reacciones contrarias en igual medida.

Algunos de los cambios orientados a renovar la vida de las iglesias locales están relacionados con las estructuras de participación y toma de decisiones. Los sínodos diocesanos, como instituciones con una larga tradición, han estado históricamente vinculados al gobierno pastoral de cada iglesia local. Sus formas han variado a lo largo del tiempo, reflejando distintas comprensiones sobre cómo y en qué medida es posible la participación de los miembros de la comunidad eclesial en las decisiones que afectan su vida comunitaria.

La forma actual del Sínodo diocesano refleja una particular dinámica consultivo participativa de los miembros de la Iglesia con la finalidad de construir las decisiones del gobierno pastoral de una iglesia local:

> los sinodales prestan su ayuda al Obispo de la diócesis formulando su parecer o voto acerca de las cuestiones por él propuestas; este voto es denominado consultivo para significar que el Obispo es libre de acoger o no las opiniones manifestadas por los sinodales. Sin embargo, ello no significa ignorar su importancia, como si se tratara de un mero 'asesoramiento externo', ofrecido por quien no tiene responsabilidad alguna en el resultado final del sínodo: con su experiencia y consejos, los sinodales colaboran activamente en la elaboración de las declaraciones y decretos, que serán justamente llamados `sinodales´". (Dellaferrera, 2000)

La reflexión teológica actual ha llegado a la conclusión de que el proceso decisorio implicado en todo itinerario sinodal tiene una incidencia positiva

en la vida de cada Iglesia local y sugiere nuevos horizontes para la comprensión y praxis de la misma Iglesia (Join-Lambert, 2011; Routhier, 2016; Borras, 2016).

Nuestro objetivo es analizar históricamente la recepción y comprensión de la propuesta de renovación de los sínodos diocesanos, así como su implementación en las iglesias locales de Argentina, abarcando dos períodos distintos. El primer período cubre desde los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II hasta la elección de Jorge Bergoglio como Papa Francisco. El segundo período se extiende desde el inicio del pontificado de Francisco hasta su fallecimiento.

Esta división responde a una hipótesis compartida por muchos estudios: la centralidad de la categoría sinodalidad en la propuesta de gobierno del papa Francisco tuvo el peso suficiente para actuar como divisoria de aguas.[1] La evolución en el uso y comprensión de esta categoría durante su pontificado es clave puesto que permite comprender cómo la sinodalidad se ha convertido en un paradigma desde el cual organizar y conducir la vida de la Iglesia. En el horizonte de comprensión trazado por la sinodalidad, los sínodos diocesanos también se resignifican para ser ámbitos de aplicación de un amplio conjunto de ideas y exigencias para el presente y el futuro de la Iglesia católica.

Los estudios sobre los llamados "sínodos diocesanos" en nuestro país son escasos, y no existe un análisis sistemático que aborde sus especificidades ni los vincule con el actual interés en la sinodalidad, promovido por el papado de Francisco como una categoría que trasciende la realización de asambleas sinodales como eventos o acontecimientos puntuales. Además, las fuentes para su estudio no son fácilmente accesibles. Cada iglesia local organiza estos eventos de maneras muy diversas, lo que genera, entre otras consecuencias, una considerable disparidad en el registro de sus actividades, documentos y conclusiones (Join-Lambert, 2011).

1. Sin haber alcanzado una definición unánime y considerando la diversidad de debates que ha suscitado en distintos ámbitos de la vida eclesial, este concepto remite a la articulación entre el ethos democrático y la conciencia eclesial de los cristianos, lo que implica para todos los fieles la legítima exigencia de ser escuchados en los asuntos relativos a la Iglesia y al anuncio del Evangelio, así como en la toma de decisiones (Borrás, 2022). La sinodalidad, tanto en su dimensión espiritual como metodológica, se vincula con otros términos habituales en el lenguaje eclesial, como colegialidad, conciliaridad, corresponsabilidad y participación, que buscan redimensionar y, en ciertos aspectos, matizar la tradicional estructura jerárquica de gobierno.

EL SÍNODO DIOCESANO EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

El sínodo diocesano tiene su origen en los antiguos presbiterios, que reunían a los sacerdotes de la diócesis –incluidos los párrocos, abades y deanes–junto con el obispo. Estas asambleas surgieron históricamente tras un período en el que predominaron los concilios ecuménicos o regionales, reuniones de todos los obispos convocados para tratar cuestiones relacionadas con la auténtica confesión de fe y establecer normativas para la vida de la Iglesia.[2]

La expansión de las comunidades cristianas desde las zonas urbanas hacia las rurales provocó una dispersión de los ministros eclesiásticos, lo que hizo necesaria la convocatoria regular de los párrocos para garantizar una comunicación adecuada y facilitar la toma de decisiones en materia disciplinaria y pastoral. Cabe destacar que, hasta la publicación del documento *De Synodo Diocesana* del papa Benedicto XIV en 1748, era habitual y normativo invitar a representantes laicos del territorio diocesano. Este documento mantuvo su vigencia en la praxis sinodal hasta el Concilio Vaticano II (Dellaferrera, 2000).

Desde el siglo VI, los sínodos se multiplicaron, en Europa como Sínodos diocesanos y en el norte de África como Sínodos regionales (abarcando en la convocatoria a más de una diócesis). Los primeros Sínodos propiamente diocesanos los ubicamos en Auxerre (573) y Autun (663), luego el listado se amplía considerablemente en toda Europa.

La frecuencia resultó ciertamente variable en la Edad Media, con pocos casos donde se respetaron las prescripciones de los Concilios ecuménicos que indican su realización anual o semestral. Las Iglesias españolas mantuvieron de manera constante la celebración de sínodos diocesanos. En la tardía Edad Media, los Concilios de Letrán (1215) y Trento (1547-1563) continuaron promoviendo la celebración periódica de los sínodos, cuyas disposiciones disciplinarias influyeron en la convocatoria de sínodos diocesanos en América.

La actividad sinodal experimentó un declive durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Una de las principales razones de esta disminución fue consecuencia de las políticas de Estado de las Monarquías europeas que, a través

2. El Concilio Ecuménico de Nicea I (325) es el primero de esta categoría, reconocido por la importancia de sus definiciones en torno a la divinidad de Jesucristo y las medidas disciplinarias en relación a las confesiones de fe deficitarias o heterodoxas.

del Real Patronato o figuras similares, controlaban la gestión del gobierno pastoral de las Iglesias locales. Las distintas monarquías asumieron como propias diversas funciones eclesiásticas, entre ellas la convocatoria y celebración de concilios y sínodos. La gestión política de estas asambleas era clave puesto que, entre otros aspectos, sus normativas eran consideradas leyes de Estado que debían ser promulgadas y ejecutadas por las autoridades civiles y eclesiásticas.

Los Sínodos Diocesanos en América fueron un fenómeno extenso y numeroso, con más de 70 celebrados (Ripaldi, 2018). Entre los siglos XVII y XVIII, destaca la figura de Toribio de Mogrovejo quien, como arzobispo de Lima y organizador de la Iglesia del Virreinato del Perú, convocó 16 sínodos diocesanos (Dussel, 1983).

Los primeros sínodos en el territorio argentino se celebraron en la primera diócesis creada. Esta diócesis modificó su nombre y la sede de residencia del obispo a lo largo del período colonial. Por este hecho, la diócesis de Tucumán convocó tres sínodos en la sede de Santiago del Estero (1597, 1606 y 1607) bajo el obispo Trejo y Sanabria. Posteriormente, se celebraron dos sínodos en 1637 y 1644 por iniciativa del obispo Melchor Maldonado de Saavedra, y ya en la nueva sede de Córdoba, otros dos sínodos en 1700 y 1701 bajo el obispo Mercadillo, siendo el último de este período en 1752, convocado por Pedro Miguel de Argandoña Pasten. En la diócesis de Buenos Aires, se celebró un único sínodo en 1655, presidido por el dominico Fray Cristóbal de Mancha y Velasco (Dellaferrera, 1999).

A partir de la realización del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899) se suceden los primeros sínodos del siglo XX en Argentina: Primer sínodo de Tucumán 1905, IX sínodo de Córdoba 1906 (su antecedente el VIII de Córdoba en 1877), I sínodo de Paraná 1914, I sínodo de San Juan de Cuyo 1916, II sínodo de Paraná (1924) (Tavelli, 2018).

El Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899) recordó a los obispos el precepto del Concilio de Trento sobre la necesidad de celebrar con frecuencia sínodos diocesanos.[3] En caso de dificultades insuperables, se insta-

3. Esta novedosa asamblea de obispos, provenientes de las diócesis de América Latina, fue convocada por el papa León XIII en respuesta a la preocupación eclesiástica por promover la evangelización en un contexto políticamente conflictivo, marcado por la pérdida de presencia e influencia pública de la Iglesia católica en las sociedades latinoamericanas. Ante el avance de la secularización en su vertiente laicista, una Iglesia perpleja veía en la situación un desafío que llevó a sus autoridades a articular una respuesta desde una perspectiva defensiva y conde-

ba a los obispos a convocar, al menos cada dos años, una junta de párrocos y sacerdotes destacados, con el fin de tratar y decretar, con autoridad episcopal, las disposiciones necesarias para el bien pastoral de la diócesis.

El Código de Derecho Canónico de 1917 recogió y codificó la normativa de los últimos siglos. En cuanto a la institución del sínodo diocesano, estableció, entre otras disposiciones, que estos debían celebrarse al menos cada diez años (c. 356).

LOS SÍNODOS DIOCESANOS ARGENTINOS (1981-2013): DE LA NORMATIVIDAD AL EVENTO

El análisis de este período requiere determinar en qué medida los sínodos diocesanos celebrados en nuestro país han sido influenciados o moldeados por las novedades introducidas por el Concilio Vaticano II. Un aspecto clave en el estudio de los sínodos posconciliares es la reconfiguración tanto del marco normativo como de la praxis concreta. Los testimonios recabados permiten reconocer que la experiencia sinodal adquiere un significado profundo para quienes participan en ella y genera un impacto real en la vida de la Iglesia local, siempre que esa significación encuentre los medios y herramientas adecuados para ser comunicada (Ripaldi, 2018).

Aunque no existe una lista oficial, los relevamientos disponibles permiten identificar un número reducido de sínodos diocesanos durante este período, con menos de una decena de registros (Dellaferrera, 2000). Las fechas indican que la recepción del Concilio Vaticano II, en lo referente a la convocatoria de sínodos, fue lenta y significativamente postergada (Ripaldi y Duhau, 2020). Las primeras diócesis en convocarlos y celebrarlos, Quilmes (1981-1984) y Viedma (1983-1985), eran además jurisdicciones de creación reciente, donde estos encuentros tuvieron una intención clara de establecer las bases programáticas para el desarrollo de ambas iglesias (Bengochea y Yorio, 1982).

En casi todo el mundo, las diócesis que decidieron celebrar sínodos diocesanos lo hicieron incorporando las orientaciones eclesiológicas de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (1964), el Decreto *Christus Dominus* (1965) de Pablo VI, que concreta las directrices de renovación teológica de la Iglesia local como porción del Pueblo de Dios, y el documento *Ecclesiae*

natoria frente a los efectos de la Revolución Francesa y las ideas liberales.

Imago (1973), elaborado por la oficina vaticana encargada de los obispos como manual pastoral para guiar su labor a la luz del Concilio Vaticano II.[4]

A partir del espíritu conciliar, el sínodo se define explícitamente como una institución que reúne a todos los fieles con el propósito de establecer las directrices que orientarán la acción pastoral de la diócesis. No se trata únicamente de un encuentro entre el obispo y sus sacerdotes, sino de un espacio de participación más amplio. El sínodo diocesano es reconocido como un órgano jurídico de la diócesis en el que el obispo, con el auxilio y el consejo de diversos miembros de la comunidad diocesana, ejerce de manera solemne el oficio de gobierno, adaptando las normas de la Iglesia universal a la realidad particular de la diócesis (Lázaro Pulido, 2017). Las innovaciones introducidas tras el Concilio transformaron los sínodos diocesanos, haciéndolos más participativos, inclusivos y prolongados.

Los sínodos celebrados en diócesis de gran relevancia para la Iglesia Católica universal, como Viena, Detroit, Cracovia, Milán, Santiago de Chile y Ottawa sirvieron como fuentes de inspiración para el desarrollo de los primeros sínodos locales. Estas experiencias internacionales, caracterizadas por un enfoque profundamente innovador, marcaron un cambio trascendental en la concepción y organización de los sínodos diocesanos. Entre las características distintivas, se destaca la aplicación del principio de representatividad como criterio fundamental, lo que permitió una mayor apertura a la participación de todos los miembros de la Iglesia local. De estos primeros sínodos sobresalen las amplias consultas previas a la comunidad, el uso de herramientas de las ciencias sociales para realizar diagnósticos, la participación activa de los laicos, la preparación mediante eventos para-sinodales y la realización de los sínodos en varias asambleas, configurando procesos que a menudo se extendieron por varios años.[5] En particular, el sínodo de Santiago de Chile se convirtió en un modelo significativo que influyó en la organización y los lineamientos de los sínodos de Quilmes y Viedma.

4. Congregación para los Obispos. Ecclesiae imago Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos, 22 de febrero de 1973. Pablo VI. Decreto Christus Dominus sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 28 de octubre de 1965.

5. En muchas Iglesias locales no se han celebrado sínodos propiamente dichos, de acuerdo con la normativa canónica vigente, sino que se ha optado por realizar otro tipo de encuentros, como congresos o asambleas diocesanas de formato similar al sínodo. Algunos estudiosos denominan a estos encuentros "parasínodos", ya que los describen como una forma significativa de la sinodalidad (Join-Lambert, 2022)

Por otra parte, las disposiciones normativas que regulaban el funcionamiento de los sínodos no fueron actualizadas hasta 1983. Esto generó, en el momento de la celebración de los primeros sínodos posconciliares, una tensión entre las recomendaciones del Concilio Vaticano II, la normativa canónica vigente y la voluntad de las iglesias locales de organizar estos eventos desde una perspectiva renovadora (Join-Lambert, 2011). La distancia práctica entre las orientaciones conciliares y la normativa jurídica establecida en el Código de Derecho Canónico de 1917 llevó a que algunos sínodos diocesanos se celebraran sin solicitar exenciones a la normativa vigente, mientras que en otros casos se gestionaron autorizaciones especiales para su realización, incluso antes de que se promulgara la legislación pertinente, como ocurrió en la diócesis de Quilmes bajo el liderazgo pastoral de Jorge Novak (Novak, 1984).

En el caso de la celebración de estos sínodos resulta evidente la influencia de ciertos agentes clave. En particular, destaca el aporte de Orlando Yorio (1932-2000) quien, mientras estudiaba Derecho Canónico en Roma entre 1976-1979, incorporó las novedades y adquirió la formación necesaria para acompañar y orientar el desarrollo de estos sínodos. Su contribución fue decisiva en la adaptación y aplicación de las innovaciones postconciliares en el ámbito local (Ripa, 2019). Otro de los actores claves como asesor en los procesos sinodales de esta etapa fue el teólogo Lucio Gera, quien realizó sendas intervenciones en las asambleas sinodales de Quilmes y Viedma ofreciendo elementos de la eclesiología renovada por el Concilio Vaticano II.

Los sínodos posteriores a Quilmes y Viedma responden a contextos y motivaciones diversas: algunos se celebraron en diócesis con una larga tradición en la organización de estos eventos, como Córdoba, lo que implicaba una puesta al día de la situación de la iglesia local en relación a las disposiciones del Concilio Vaticano II; otros también fueron convocados por diócesis ya antiguas que nunca había realizado ninguno, y apuntaban a preocupaciones pastorales enfocadas en el presente; en otros casos de iglesias locales de más reciente creación (Posadas, Puerto Iguazú) la distancia temporal con el Concilio nos lleva a considerar que las temáticas abordadas no están referidas a la organización programática de la iglesia local sino a una mirada de las circunstancias presentes.[6]

6. La Rioja, 1985; décimo Sínodo de Córdoba, 1986; segundo Sínodo de Quilmes, 1994; primer Sínodo de La Plata, 1997; segundo Sínodo de Catamarca, 1999; primer Sínodo de Santa Fe, 1996-1999; Puerto Iguazú 2, -2001; Santiago del Estero 7, 2005; Posadas, 2004-2007.

Sin embargo, el elemento común ha sido la preocupación por la evangelización en el mundo actual, en línea con el espíritu del Concilio Vaticano II y las Conferencias Latinoamericanas de Medellín y Puebla.

Los temas abordados incluyeron aspectos pastorales fundamentales para la misión evangelizadora de cada Iglesia local. Entre ellos se destacaron la familia, su acompañamiento y la formación para la vida matrimonial (Quilmes, Catamarca, Santa Fe); la renovación de la catequesis, la capacitación de los agentes pastorales dedicados a esta tarea y su reconocimiento dentro de cada comunidad (presente en todos); la formación integral de los laicos, con diversas interpretaciones pero con un énfasis central en la 'vocación propia de los laicos', expresión que remite a la presencia y acción de los bautizados en los distintos ámbitos de la vida social (Quilmes I y II, Viedma, Santa Fe, Catamarca); y una especial atención a la organización de las estructuras diocesanas encargadas de gestionar, junto al obispo, la vida y misión de cada Iglesia.

Los documentos promulgados por los obispos luego de la actividad sinodal se ofrecieron como instrumentos programáticos y ordenadores de la vida eclesial. Su lenguaje tiende a ser más jurídico-normativo que descriptivo o narrativo. Algunas experiencias sinodales (Quilmes y Viedma) se han preocupado de dejar registro, junto al documento final con las disposiciones y/o normativas, de las experiencias vividas, los debates desarrollados, las dinámicas reales de trabajo. El análisis del acontecimiento vivido queda, entonces, limitado a los documentos oficiales pero abierto al abordaje de nuevas fuentes documentales inéditas y al ejercicio de la historia oral para recuperar la memoria histórica de cada uno.

NOVEDADES DE LOS SÍNODOS DIOCESANOS EN EL CERCANO POSCONCILIO

Las principales novedades abordadas en estos sínodos pueden resumirse en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, la transición del sínodo desde una institución centrada en normas y reglamentos hacia un evento dinámico, condicionado por los contextos y circunstancias de cada Iglesia. En segundo lugar, la participación de los laicos en funciones y roles innovadores que les otorgan una mayor incidencia en su conducción, incluyendo la toma de decisiones mediante el ejercicio de la voz y el voto. Finalmente, el papel de los peritos y observadores (Join-Lambert, 2011), cuya autoridad

intelectual o pastoral les permite proponer itinerarios de reflexión teórica y práctica, introducir elementos de actualización sobre la relación entre la Iglesia y el mundo, y sugerir nuevas interpretaciones de la realidad social que atraviesa la vida de la Iglesia local.[7]

Dellaferrera (2000) realiza un análisis de las Asambleas Sinodales realizadas en siete diócesis de la República Argentina, en el período que media entre la conclusión del Concilio Vaticano II y el año 2000, con el propósito de buscar las causas profundas que motivaron a recuperar la antigua institución eclesial del Sínodo. En su análisis, se destaca que –en estos sínodos del cercano posconcilio– el énfasis recayó primero en la evangelización, seguido de la necesidad de la catequesis, y luego en otros aspectos relacionados con las acciones pastorales necesarias para evangelizar y catequizar. Estos aspectos incluyen la pastoral orgánica, la creación o renovación de estructuras eclesiales, la revitalización de la conciencia eclesial y la búsqueda de fidelidad y respeto por la cultura propia. Así, se prioriza el aspecto pastoral, relegando lo legislativo, con el objetivo de renovar y transformar la pastoral orgánica de la Iglesia particular, en consonancia con el impulso evangelizador propuesto por el Concilio Vaticano II y las tres conferencias del Episcopado Latinoamericano posteriores. Dellaferrera señala que esta orientación dada a las Asambleas sinodales fue una valiosa lección para la comunidad eclesial argentina, destacando la valoración concreta de la institución sinodal.

Otra de las novedades de los sínodos diocesanos celebrados en el posconcilio en Argentina fue su desarrollo a través de diversas etapas y a lo largo de períodos prolongados, evitando reducirse a un evento puntual limitado a la convocatoria de algunas reuniones. Cada una de estas etapas puede rastrearse en la historia de cada sínodo, ya que es posible identificar una estructura claramente definida en fases: preparatoria, asamblearia y conclusiva.[8]

---

7. Como sugiere Zanca (2024), en este período posconciliar, el papel de los teólogos consiste en facilitar la reflexión pastoral con el propósito de fomentar la participación de los miembros de cada Iglesia local desde una perspectiva comunitaria y popular. La fe del pueblo nutre la pastoral concreta de la Iglesia, proporcionándole el humus necesario para su labor, así como las intuiciones fundamentales para la toma de decisiones.

8. En los siguientes casos, la duración temporal varía por distintas particularidades, diferenciando entre sínodos que han tenido más años de preparación previa, otros que han dividido las asambleas a lo largo de varios años, y otros que han dilatado el cierre con una promulgación de sus conclusiones tardía: Quilmes I y Viedma abarcaron un período de 5 años; Córdoba X 3 años; Quilmes II 2 años; La Plata I 4 años; Catamarca II 4 años; Santa Fe I 4 años.

En cada una de ellas, resulta pertinente analizar aspectos como el modo de convocatoria, la conformación de los equipos organizativos, las formas de consulta previa, la selección de los participantes, las deliberaciones, los votos consultivos y la redacción de las conclusiones, entre otros. Todas estas acciones son significativas, pues evidencian cómo, en cada caso, se han aplicado o concretado las innovaciones impulsadas por el Concilio Vaticano II.

Un sínodo es, pues, ya claramente un proceso y no más un acontecimiento puntual. Cada etapa es importante, incluso fundamental, para que el sínodo sea una realidad de la vida de la Iglesia particular y no un acto de gobierno parecido a un acto administrativo. Cualquiera que sea la magnitud de las cuestiones abordadas, todos los sínodos fueron procesos de varios meses, movilizando a numerosas personas, estructurados según las tres o cuatro etapas descritas anteriormente (Join-Lambert, 2011).

Queda pendiente un análisis centrado en los procesos específicos de cada sínodo diocesano para llegar a una comprensión de sus efectos. En particular, la pregunta sobre la medida en que estos acontecimientos han tenido un impacto real en la vida de cada iglesia local no parece haber sido abordada de manera explícita por los responsables de estos sínodos. Aunque cada componente del sínodo diocesano –el evento mismo, con todas sus etapas, y el documento final– puede sugerir diversas repercusiones y fomentar cambios pensados o deseados, los instrumentos para evaluar tales efectos han estado ausentes en la gran mayoría de los sínodos diocesanos de este período. La evaluación no ha sido una dimensión anticipada ni buscada por el sínodo en sí, y en pocos casos ha prosperado la creación de un equipo o comisión encargada de realizar el seguimiento puntual de sus conclusiones, sugerencias y/o normativas.

OBSTÁCULOS Y POSIBILIDADES EN LA IMPLEMENTACIÓN DE LOS SÍNODOS DIOCESANOS

La manera en que se celebran los sínodos diocesanos responde a los contextos y circunstancias específicas de cada Iglesia local, así como a las condiciones nacionales o regionales. Esto nos permite vincular la escasa convocatoria de sínodos diocesanos en Argentina con una serie de obstáculos y limitaciones propias de la realidad del país. La actuación del Episcopado argentino en los primeros años del posconcilio ofrece una comprensión inicial de las

formas, intenciones y objetivos destinados a promover la recepción del Concilio y, con ella, la reforma impulsada por el CVII.

La actuación del Episcopado argentino en los primeros años del posconcilio estuvo marcada por esfuerzos por establecer un diálogo sincero y franco con los sacerdotes, aunque en muchos casos, la relación entre obispos y sacerdotes fue profundamente conflictiva. Una carta de la CEA de 1965 a los sacerdotes con ocasión de la asamblea plenaria extraordinaria sobre la labor posconciliar refleja este intento, buscando contar con su colaboración y obediencia en la tarea pastoral.[9] Sin embargo, las tensiones existentes dificultaron el logro de un entendimiento auténtico y constructivo. En paralelo, en 1966 se promovió una "pastoral de conjunto", que orientó las decisiones a nivel general y común en las diócesis, pero sin una verdadera implementación local ni una consulta efectiva con los sacerdotes de cada comunidad.[10] A pesar de sugerir la creación de "instituciones" colegiadas y comunitarias, como el consejo presbiteral y el consejo pastoral, los sínodos no fueron contemplados como una herramienta fundamental para fomentar una participación amplia y deliberativa.

En 1967 se avanzó hacia un "Plan nacional de pastoral" que establecía un conjunto de criterios y líneas de acción comunes a las iglesias locales, con el objetivo de "institucionalizar el diálogo y establecer los organismos conductores de la pastoral en todos los niveles: diocesano, regional y nacional".[11] Este plan partía de un adecuado estudio de la realidad nacional y de la comprensión de las realidades locales de cada diócesis. A lo largo de este período, la inquietud por entender el contexto socio-político nacional fue una preocupación constante del episcopado, lo cual se reflejó en las orientaciones que se dieron a la comunidad eclesial a través de diversos documentos.

Un documento fundamental de este período nació en la reunión del episcopado en San Miguel (Conferencia Episcopal Argentina (CEA), 1969), en

9. Conferencia Episcopal Argentina, Carta del Episcopado Argentino a sus sacerdotes con ocasión de la asamblea plenaria extraordinaria sobre la labor posconciliar, 13 de mayo de 1965.

10. Conferencia Episcopal Argentina, Declaración Pastoral del Episcopado Argentino, La Iglesia en el período posconciliar, 13 de mayo de 1966. Este documento también crea la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) que animará una reflexión teológica conjunta y que reúne a los principales teólogos del período posconciliar.

11. Conferencia Episcopal Argentina, Declaración Pastoral del Episcopado Argentina, Embalse-Córdoba, 8 de junio de 1967.

el mismo se retoman las afirmaciones de los anteriores sobre la importancia de institucionalizar el diálogo que articule la relación obispos-sacerdotes y obispos-pueblo de Dios, pero no se hace mención alguna del sínodo diocesano como posible instrumento para alcanzar estos objetivos.[12]

Estos textos fueron una política estable, orientada a resguardar la autoridad pública del episcopado, entendida desde la perspectiva de la deseada unidad, pero también representaron una forma de sinodalidad restringida al nivel colegial de los obispos, sin repercusiones concretas en lo local.

También la vida interna de las diócesis estuvo marcada por una recepción dispar del Concilio y sus propuestas de renovación. ¿Fue el temor a la participación, a la consulta y a los requerimientos lo que provocó la falta de empeño en asumir esta propuesta? En otra Declaración Pastoral de la CEA (1966) ya se intuye que los caminos de las iglesias locales serían diversos:

> Igualmente en lo que respecta a la constitución de los consejos presbiterales y pastorales podemos decir que las diócesis, según sus características propias y posibilidades, se han abocado de lleno a dar cumplimiento a estas disposiciones conciliares (…) Pero, por lo mismo que las condiciones no son siempre iguales, hay diócesis que aún deben hacer transcurrir un período más de estudios y consideraciones para arribar a este fin. Las estructuras no se pueden improvisar, ni tampoco establecerse sin la debida adecuación y autenticidad. [13]

Unida a estas tendencias, Lucio Gera también cuestionó la falta de valentía del episcopado argentino, señalando que, al comparar la declaración de San Miguel con las posiciones más moderadas que caracterizan las declaraciones del Episcopado, se percibe un retroceso. Según Gera, en la Asamblea episcopal se genera una especie de complejo de timidez o neutralización mutua que se apodera de los obispos, lo que se manifiesta en temores, vacilaciones y desorientación, lo que afecta a toda la comunidad eclesial. El ansia por mantener la unidad parece haber impedido abordar las contradicciones de manera profunda, anulando así la capacidad de tomar decisiones claras. Como consecuencia, las conclusiones de los documentos emanados por el Episcopado durante este periodo son generalmente pobres, con un tono

12. Este documento pastoral surge de las reflexiones de la asamblea de obispos convocada con el fin de elaborar un plan pastoral que anime e instrumentalice la recepción del CVII así como las novedades aportadas por el Documento de Medellín (1968)

13. Conferencia Episcopal Argentina, Declaración Pastoral del Episcopado Argentino, La Iglesia en el período posconciliar, 13 de mayo de 1966.

ecléctico y difuso, salvo algunas excepciones. Estas observaciones de Lucio Gera forman parte de lo que él ha denominado "las contradicciones en la Iglesia argentina," que evidencian la distancia existente entre las orientaciones de Medellín y el Documento de San Miguel, por un lado, y la realidad de la Iglesia local, por otro. El énfasis recae principalmente sobre el episcopado, que, como principal responsable no solo de la redacción de los documentos, sino también de su implementación efectiva, debería haber jugado un papel más decisivo, por ejemplo, en la convocatoria y realización de los sínodos (Ruz, 2020).

LOS SÍNODOS DIOCESANOS A PARTIR DE LA ASUNCIÓN DEL PAPA FRANCISCO

Muchas diócesis argentinas, incluida la Arquidiócesis de Buenos Aires bajo el liderazgo de Jorge Bergoglio, han adoptado diversas instancias de dinámica sinodal o parasinodal, como Asambleas, Congresos y Encuentros, pero rara vez celebran un sínodo diocesano. Solo algunas de ellas han concretado esta celebración, entendida como la instancia de síntesis de los múltiples momentos sinodales previos. La realización de un sínodo representa un esfuerzo más concentrado, profundo y orgánico en la comunión de la Iglesia, y requiere la configuración de una comunidad singular que represente la diversidad de los integrantes de una Iglesia local. Desde el inicio del pontificado del Papa Francisco, solo ocho de las 74 diócesis argentinas han convocado sínodos, caracterizados por su diversidad en metodologías, etapas y objetivos.

El 21 de abril de 2014 Mons. Puiggari convocó la realización del 3° Sínodo Arquidiocesano de Paraná, para ser celebrado durante el año 2015, al cumplirse 100 años del primer Sínodo Diocesano y 90 años del segundo (convocado para revisar y actualizar lo legislado en el 1° Sínodo). El tema, ya definido al momento de la convocatoria en consulta con el Consejo Presbiteral, fue la parroquia. El marco de la temática elegida es la recepción de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) en su propuesta a las Iglesias particulares de entrar en un decidido proceso de discernimiento, purificación y reforma (EG 30, 288), recibiendo también la invitación del Documento de Aparecida (DA) a la conversión pastoral de las comunidades (DA 370) y de los obispos argentinos a navegar mar adentro con un compromiso mayor en la Nueva Evangelización.

La Arquidiócesis de Córdoba es la Iglesia particular con mayor cantidad de sínodos celebrados y el IX Sínodo se planteó como un enriquecimiento y a una re-actualización de esa importante tradición sinodal. El IX Sínodo fue convocado por Mons. Carlos Ñañez mediante una Carta Pastoral el 07 de octubre de 2015 donde se presentó el tema que lo motivaba: el primer anuncio del Evangelio hoy en Córdoba. El IX Sínodo es un momento de síntesis en medio de un largo proceso, ya que su celebración se preparó remotamente mediante un Plan Pastoral que gestó un camino, un estilo y un espíritu sinodal en la Arquidiócesis. El Plan Pastoral Arquidiocesano se originó en el proceso iniciado a partir del año 1999 con la preparación del gran Jubileo del año 2000, el Encuentro Eucarístico Nacional de ese mismo año y la Consulta de la Conferencia Episcopal Argentina al iniciar la revisión del Documento Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización. Desde el año 2000 la Iglesia particular de Córdoba realiza Asambleas pastorales anuales que buscan ser expresión de una Iglesia sinodal.

El tema del Sínodo es fruto de la recepción de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, y se encuentra especialmente inspirado en la propuesta de una profunda renovación eclesial sostenida en la conversión pastoral y en la necesaria reforma misionera. Las deliberaciones sinodales fueron presentadas en el Documento Final, compuesto por una Carta Pastoral del arzobispo denominada "El alegre anuncio del amor misericordioso de Dios" y las conclusiones propiamente dichas del Sínodo celebrado. Las formulaciones conclusivas fueron presentadas como orientaciones y lineamientos para implementar las propuestas realizadas en el Aula Sinodal.

El discurso del Papa Francisco, pronunciado en ocasión de la conmemoración del 50º aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, resultó un hito clave para inspirar la convocatoria de nuevos sínodos en la Iglesia.[14] En este importante discurso, el Papa subrayó que el primer nivel de ejercicio de la sinodalidad debe desarrollarse principalmente en las Iglesias particulares, resaltando que la sinodalidad no es solo un concepto abstracto, sino una práctica que se debe vivir y experimentar de manera concreta en cada comunidad eclesial. Al hacer referencia al Sínodo diocesano, una de las instituciones más significativas en este sentido, el Papa destacó que en este proceso los presbíteros y los laicos están llamados a colaborar estrechamente con el obispo, trabajando juntos por el bien de toda la comunidad eclesial.

14. Francisco, Discurso en la Conmemoración del 50º aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, 17 de octubre de 2015.

Este llamado a la colaboración no solo busca reforzar el trabajo pastoral, sino también fomentar una Iglesia más inclusiva, participativa y corresponsable. Al enfatizar la importancia del Sínodo diocesano como espacio de reflexión y acción conjunta, el Papa Francisco reafirmó el valor de la sinodalidad como un principio fundamental para la vida de la Iglesia, donde la escucha mutua, la participación activa y la toma de decisiones compartida son elementos esenciales para el fortalecimiento de la comunidad eclesial.

Este énfasis del Papa Francisco en la sinodalidad como principio esencial para la vida de la Iglesia dio paso a una serie de convocatorias de sínodos que se sucedieron a nivel de la Iglesia en Argentina, reflejando un renovado interés por fortalecer la participación en las comunidades eclesiales.

El Primer Sínodo de la diócesis de Orán fue convocado mediante una Carta Pastoral enviada por el obispo Gustavo Zanchetta a la comunidad diocesana con motivo de la Pascua de 2017. En esta carta de convocatoria, se especificaba que el tema del sínodo sería "Iglesia de la Nueva Orán, identidad y misión". Sin embargo, dicho primer Sínodo de la diócesis tuvo que ser suspendido debido a que el obispo Gustavo Zanchetta presentó su renuncia como Obispo de la Nueva Orán el 29 de julio de 2017. De acuerdo con el Código de Derecho Canónico (CDC 468 § 2), cuando la sede episcopal queda vacante o se ve impedida, el sínodo diocesano se interrumpe hasta que el nuevo obispo diocesano decida si continuará o dará por concluido el proceso.

El primer sínodo celebrado en una diócesis de la Patagonia austral fue convocado en 2017 por Mons. Joaquín Gimeno Lahoz en la Diócesis de Comodoro Rivadavia, culminando en 2019 con la publicación de sus conclusiones. La repercusión de este sínodo estuvo marcada por el proceso de división de la circunscripción eclesiástica, que llevó a la creación de la nueva Diócesis de Rawson, resultado de la desmembración de la Diócesis de Comodoro Rivadavia.

El arzobispo de Buenos Aires, card. Mario Poli, anunció la convocatoria al I Sínodo Diocesano de la Arquidiócesis de la Santísima Trinidad de Buenos Aires en diciembre de 2016.[15] Fue presentado como un amplio proceso sinodal que abarca el período 2017-2020, concluyendo con el aniversario de la creación de la Diócesis.

15. En la convocatoria se desconoce el sínodo diocesano realizado en 1655 por motivos no indicados en la misma.

El Primer Sínodo Diocesano de Mar del Plata, propuesto para ser realizado entre 2018 y 2020, fue convocado por el entonces obispo Gabriel Mestre, quien presentó a la diócesis su proyecto pastoral al comenzar su ministerio episcopal mediante la Carta Pastoral "Iglesia Particular de Mar del Plata: Trinitaria, Sinodal y Profética". En este documento, propone un "camino de pastoral orgánica, en diálogo y comunión, en un dinámico y participativo itinerario pastoral". Así, presenta el carácter sinodal como un horizonte vital para la Iglesia marplatense, destacando que este rasgo se manifiesta más en un estilo (escucha, diálogo, discernimiento) que en un evento puntual. Los ecos de la Carta, recogidos a través de encuentros y diálogos durante los primeros meses de su ministerio, dieron lugar a la iniciativa de convocar el Primer Sínodo Diocesano.

El I Sínodo Diocesano de Morón fue convocado por el Obispo Jorge Vázquez durante su homilía en la fiesta patronal de Nuestra Señora del Buen Viaje en 2017. El sínodo fue proyectado inicialmente para desarrollarse entre los años 2018 y 2022. Actualmente sigue en desarrollo a través de diversas instancias de reflexión.

El III Sínodo Diocesano de Quilmes fue anunciado por el Obispo Carlos Tissera durante la Misa del 17° Aniversario de la muerte de Jorge Novak, primer obispo de Quilmes e impulsor de los sínodos anteriores. Siguiendo la línea pastoral del Papa Francisco y reafirmando la tradición sinodal diocesana, el Obispo Tissera proyectó una nueva etapa para la vida diocesana a través de este sínodo. Su propósito es guiar a la Iglesia quilmeña hacia el 50° aniversario de su fundación, promoviendo una renovación para continuar anunciando el Evangelio con alegría y esperanza. El sínodo se fundamenta en los cuatro cauces propuestos por el P. Obispo Jorge Novak: la opción preferencial por los pobres, la misión evangelizadora, la defensa de los derechos humanos y el ecumenismo.

El año 2020 marcó un punto de inflexión en muchas áreas de la vida social y eclesial a nivel mundial, incluida la dinámica sinodal en las diócesis argentinas. La emergencia sanitaria derivada de la pandemia de COVID-19 interrumpió considerablemente los procesos de participación, especialmente aquellos que implicaban grandes convocatorias y la movilización del pueblo fiel. Las medidas de aislamiento social y distanciamiento físico transformaron o ralentizaron el ritmo de los procesos sinodales, obligando a las diócesis a adaptarse a nuevas circunstancias.

Un ejemplo representativo de esta adaptación se encuentra en la diócesis de Quilmes, donde el Sínodo sufrió una interrupción significativa. Ante la imposibilidad de realizar encuentros presenciales, se comenzó a explorar la virtualidad como medio para continuar el proceso sinodal. La dificultad para profundizar el proceso sinodal a través de nuevas tecnologías se convirtió en un tema central. Aunque las plataformas digitales permitieron cierta continuidad en las actividades, se reconoció que no sustituyen la profundidad de los encuentros presenciales y las interacciones directas. Al mismo tiempo, el contexto de la pandemia y el sufrimiento por las pérdidas humanas llevaron a que las urgencias inmediatas desbordaran las dinámicas sinodales. En este sentido, la vida eclesial se adaptó a las realidades de la crisis sanitaria, pero el proceso sinodal sufrió una ralentización.

Finalmente, el 19 de septiembre de 2021, durante la 43ª Peregrinación diocesana a Luján (mayormente virtual), el obispo de Quilmes, Carlos Tissera, anunció la suspensión del III Sínodo diocesano. Esta decisión, tomada tras un proceso de escucha con la comisión sinodal, sacerdotes y comunidades de la diócesis, fue comunicada con el objetivo de abrir un "camino sinodal" que trascendiera la formalidad del evento sinodal. La propuesta buscaba evitar que el Sínodo se redujera a un acto sin impacto concreto en la vida de las comunidades. En lugar de un Sínodo tradicional, se planteó un proceso de comunión y participación, donde cada comunidad pudiera continuar "haciendo camino juntos", con los recursos disponibles, alineados con el llamado del Papa Francisco de no realizar Sínodos como simples cambios superficiales, sino como transformaciones profundas que incidan verdaderamente en la vida de la Iglesia.

Tras la pandemia de Covid-19, se produjo una conjunción histórica que vinculó la necesidad de suspender temporalmente los sínodos diocesanos locales con el inicio del proceso global del Sínodo de la Sinodalidad, convocado por el Papa Francisco. Inicialmente previsto para los años 2021-2023, el proceso se extendió posteriormente hasta 2024. Este contexto global de sinodalidad ofreció nuevas perspectivas para la Iglesia, justo cuando las restricciones derivadas de la pandemia obligaron a replantear la forma en que se llevarían a cabo los encuentros eclesiales. Así, la suspensión de los sínodos locales no sólo respondió a circunstancias imprevistas, sino que también se entrelazó con la necesidad de una reflexión más profunda sobre la sinodalidad, tanto a nivel universal como local, y las transformaciones aceleradas por la pandemia en la vida eclesial y pastoral.

El informe de la Conferencia Episcopal Argentina (2022), como aporte nacional a los trabajos del Sínodo de la Sinodalidad, señala que en algunos casos los procesos locales iniciados, la propuesta de participación en la Asamblea Eclesial Latinoamericana (2021) y la preparación al Sínodo 2021-2024 lograron articularse y enriquecerse mutuamente. Sin embargo, en otras experiencias, los trabajos fueron sucesivos, pero carecieron de una conexión significativa entre sí.[16] En ciertos casos, las conclusiones alcanzadas en una convocatoria previa sirvieron como valiosos aportes para las instancias posteriores, generando una continuidad en el proceso de reflexión y acción.

Durante el desarrollo del Sínodo sobre la Sinodalidad a nivel universal, solo la diócesis de Mercedes-Luján llevó a cabo tanto la convocatoria (2022) como la celebración de una asamblea sinodal propiamente dicha (marzo de 2023), que culminó con la promulgación de un documento conclusivo por parte del obispo. En total coherencia con lo señalado, el tema central del sínodo fue la evangelización.

La Iglesia universal inició en marzo de 2025 la etapa de implementación de las conclusiones del Sínodo de la Sinodalidad, proponiendo un proceso que culminaría en octubre de 2028 con la celebración de un evento sinodal denominado Asamblea Eclesial, a desarrollarse en el Vaticano. Mientras tanto, en Argentina se reanudan las convocatorias a los sínodos diocesanos. En este contexto, la diócesis de Quilmes ha retomado el camino sinodal hacia la celebración de su tercer sínodo diocesano; la diócesis de San Francisco (Córdoba) ha convocado un sínodo para 2026; en junio de 2024 se convocó el tercer sínodo de la Iglesia en San Juan de Cuyo (2024-2026); e incluso se plantea la posibilidad de iniciar un camino sinodal en la diócesis castrense argentina, una estructura eclesial con una historia compleja y una organización singular.

Este dinamismo local se inscribe en un momento particularmente significativo para la Iglesia universal, marcado por el fallecimiento del Papa Francisco en abril de 2025. Esta circunstancia inaugura una etapa de transición cuyo curso resulta aún incierto, hasta tanto se inicie el nuevo pontificado. La articulación entre los procesos sinodales en desarrollo y el horizonte que se abrirá con la elección del próximo sucesor de Pedro constituye un signo de tensión y esperanza en el devenir eclesial contemporáneo. En este contex-

16. Conferencia Episcopal Argentina, Sínodo de la Sinodalidad - Síntesis de Argentina, 22 de agosto de 2022.

to, emergen interrogantes relevantes: ¿el impulso reformador de Francisco, expresado en la perspectiva sinodal, habrá sido una impronta coyuntural de un pontificado particular, o habrá calado en la vida eclesial con la suficiente profundidad como para abrir un camino irreversible? Quienes han acogido esta propuesta con entusiasmo, ¿hallarán tiempos y espacios para sostener y proyectar la dinámica sinodal? Por el contrario, aquellos que han cuestionado con firmeza la sinodalidad, considerándola una novedad democratizante ajena a la naturaleza institucional de la Iglesia, ¿lograrán sostener su resistencia sin fisuras o podrán encontrar caminos de diálogo y aproximación?

ALGUNAS CONCLUSIONES

El desarrollo de los sínodos diocesanos en Argentina entre 1981 y 2013 refleja la lenta y compleja recepción del Concilio Vaticano II en la Iglesia local. A pesar de la normativa conciliar que promovía su realización, la convocatoria de sínodos fue tardía y escasa, influida por la falta de actualización del derecho canónico hasta 1983 y la resistencia de algunas estructuras eclesiásticas a adoptar una sinodalidad más participativa.

Sin embargo, los sínodos que lograron llevarse a cabo, como los de Quilmes y Viedma, marcaron un cambio sustancial al pasar de ser meros eventos normativos a procesos dinámicos de consulta y planificación pastoral. La incorporación de laicos, la aplicación de metodologías modernas de análisis social y la prolongación del sínodo en diversas etapas permitieron una mayor integración de la comunidad en la toma de decisiones, siguiendo el espíritu de apertura del Concilio Vaticano II.

A pesar de estos avances, la implementación de los sínodos enfrentó obstáculos significativos. La renuencia del episcopado argentino a profundizar en procesos sinodales se debió, en parte, al temor a una participación excesiva y a la dificultad de articular consensos en un contexto eclesial y sociopolítico complejo. Mientras en otras regiones del mundo los sínodos se consolidaron como instancias de renovación eclesial, en Argentina prevaleció una tendencia a preservar la autoridad episcopal sin una verdadera descentralización de las decisiones pastorales. Esto se reflejó en la falta de mecanismos de evaluación posterior de los sínodos y en la ausencia de estructuras permanentes para dar seguimiento a sus conclusiones. En consecuencia, si bien los sínodos lograron influir en la organización pastoral de algunas diócesis, su impacto

real en la vida de la Iglesia local quedó limitado por la falta de continuidad en su implementación y por la resistencia de ciertos sectores eclesiales a una apertura plena a la sinodalidad.

A partir de la asunción del Papa Francisco, se ha observado un notable impulso en los sínodos diocesanos en Argentina, aunque su implementación sigue siendo desigual. Si bien algunas diócesis han realizado estos procesos como espacios de reflexión y acción pastoral profunda, la mayoría ha optado por otras formas de participación, como asambleas y encuentros, que, aunque valiosas, no alcanzan la misma profundidad ni la sistematicidad de un sínodo diocesano completo. La influencia del Papa Francisco, con su énfasis en la sinodalidad como un principio fundamental de la vida eclesial, ha motivado un renovado interés en la participación activa de la comunidad y la colaboración entre obispos, presbíteros y laicos, aunque los procesos se han visto interrumpidos por circunstancias externas, como la pandemia de COVID-19.

En este contexto, la pandemia forzó una adaptación de los procesos sinodales, que en muchos casos debieron transitar hacia formatos virtuales. No obstante, el impacto de la crisis sanitaria ralentizó el desarrollo de los sínodos y, en algunos casos, se suspendieron o se redefinieron, buscando evitar que se convirtieran en simples formalidades. A pesar de estos desafíos, la propuesta global del Sínodo de la Sinodalidad impulsada por el Papa ha abierto nuevas perspectivas y ha permitido que los procesos locales, aunque interrumpidos, se reconecten y continúen de forma más orgánica y profunda. En este sentido, las diócesis argentinas han retomado las convocatorias a nuevos sínodos, integrando las enseñanzas del Sínodo universal, lo que augura un futuro de mayor integración y renovación en las comunidades eclesiales.

La novedad del Concilio Vaticano II en lo referente a los cambios en la mentalidad y praxis a la hora de la participación y toma de decisiones del conjunto de los miembros de la Iglesia, puesta en juego en la institución del sínodo diocesano, nos ha llevado a problematizar su recepción en el contexto concreto de la Iglesia argentina.

Esta recepción en las diócesis argentinas se refleja en la afirmación de que el Sínodo diocesano representa tanto un punto de llegada de un proceso de participación y protagonismo de todos los bautizados, como un punto de partida hacia una vida eclesial más auténticamente sinodal en todos sus ámbitos. El binomio escucha/discernimiento, que ha marcado las etapas prepa-

ratorias de estos Sínodos, parece completarse con una renovada expectativa de involucrar estos procesos en la toma de decisiones cotidianas en la vida pastoral y misionera de las diócesis.

El balance del primer período analizado nos muestra la complejidad de los ritmos a la hora de la aplicación de los cambios. No todos los elementos mencionados como novedosos han sido recibidos y aplicados en los acontecimientos sinodales concretos. Cada iglesia local ha tenido mayor o menor audacia a la hora de apropiarse de un nuevo modo de comprender su propia realidad y su misión. Aquellas iglesias que han nacido a la luz del Concilio han logrado desarrollar una recepción ciertamente creativa, con una participación mayor y más profunda que se refleja en un mayor alcance de las decisiones alcanzadas a partir de sus sínodos.

La tendencia de los Sínodos argentinos durante el pontificado del Papa Francisco sigue orientada hacia una mayor atención al aspecto pastoral que al legislativo, enfocándose en la necesidad de renovar la práctica pastoral para poder anunciar el Evangelio en el contexto social contemporáneo, marcado por continuos cambios culturales. Un punto de inflexión clave en la experiencia y comprensión sinodal actual radica en dos desafíos fundamentales: primero, la recepción creativa del proyecto pastoral propuesto por el Papa Francisco en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, y segundo, la asunción de una dinámica sinodal renovada y renovadora, promovida por el magisterio pontificio en diversos niveles de la vida eclesial.

En cuanto a la estructura sinodal de las diócesis argentinas, es relevante observar que, aunque existen espacios institucionalizados de sinodalidad, se percibe un desgaste de estos y la urgente necesidad de desarrollar dinámicas más creativas en los modos de participación. Además, la reiterada insistencia en la necesidad de una escucha renovada y amplia, junto con el reclamo por una mayor participación en la toma de decisiones, se presentan como dos elementos imprescindibles para profundizar la expresión de la sinodalidad en la Iglesia argentina.

EL PAPA FRANCISCO Y EL CONCILIO VATICANO II. UNA RELACIÓN ZIGZAGUEANTE

Diego Mauro

El debate sobre las ideas políticas y teológicas de Francisco empezó el mismo día en que se asomó a la Plaza San Pedro por primera vez. Lejos de agotarse, tras su muerte, las controversias siguen siendo tan intensas como en un primer momento. En el marco de estas polémicas, uno de los temas más sensibles ha sido su relación con el Concilio Vaticano II.

A primera vista, la pregunta puede parecer superflua. A fin de cuentas, la mayoría de los intérpretes de Francisco, entre ellos el teólogo Juan Carlos Scannone, muy cercano a Bergoglio, sostienen que su objetivo ha sido precisamente la "realización" del Concilio. Según el propio Scannone, Francisco llevó "a cabo la agenda inacabada del Concilio" (Scannone, 2020, p. 99). También la teóloga Emilce Cuda comparte esta opinión, al igual que varios de sus principales biógrafos, entre ellos Austen Ivereigh. En la misma línea, Massimo Faggioli califica el vínculo entre Francisco y el Concilio como cercano. Aunque desde otra perspectiva, lo plantea también el cardenal alemán Walter Kasper. La lista podría multiplicarse (Faggioli, 2024). Por su parte, los grupos tradicionalistas y conservadores, desde posiciones críticas, también subrayan dicha relación. Según ellos, Francisco expandió la "infección modernista" propiciada por el Concilio. En algunos casos, tal el del sacerdote norteamericano Charles Murr, la clave no estaría tanto en el Concilio en sí como en el "pos-concilio". En su opinión, Bergoglio, como muchos otros católicos "progresistas", apelan al llamado "espíritu del Concilio" más que a

los documentos conciliares, cuyas orientaciones no avalan necesariamente las posiciones de estos sectores.[1] En resumen, independientemente de si se está a favor como en contra de las iniciativas del papa Francisco, la mayoría de los analistas suelen coincidir en que Francisco se apoyó y abrevó en el Concilio Vaticano II.

Sin embargo, si miramos las cosas más de cerca, estas respuestas, sin ser equivocadas, tienen sabor a poco. En primer lugar, porque Francisco no ha sido siempre tan claro como afirman sus intérpretes, sea desde perspectivas progresistas como conservadoras. A diferencia de Benedicto XVI, quien a poco de asumir en 2005 fijó su posición y se refirió a la hermenéutica de la continuidad y la reforma opuesta a la de la ruptura, Francisco rehuyó entrar en esa discusión (Uribarri, 2009). Una de sus personas más cercanas, el teólogo Víctor Fernández, actualmente al frente del Dicasterio de la Doctrina de la Fe, se refirió precisamente a este aspecto: "sin duda" él ha preferido "quedar fuera de las discusiones teóricas del Concilio, porque lo que" le ha interesado "es proseguir en el mismo espíritu de renovación y reforma".[2] En segundo lugar, porque si bien es cierto que en su primera encíclica *Evangelii Gaudium* (2013) las referencias al Concilio fueron importantes, en paralelo, Francisco evitó el tema en sus entrevistas públicas e intervenciones mediáticas, al menos durante sus primeros años de papado. Esta ausencia es clave porque las entrevistas fueron uno de los principales canales de comunicación, un instrumento mucho más importante que en cualquier otro papado, incluido el de Juan Pablo II.[3]

En el registro académico, las opiniones también están más divididas de lo que parecería a simple vista. Si bien para la mayoría, en sintonía con la perspectiva de Scannone, el papado de Francisco retoma el Concilio Vaticano II como una hoja de ruta a realizar,[4] para otros, como Luc Forestier, la

1. Entrevista Charles Murr, 7 de julio de 2024, Tekton Centro Televisivo. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=AF2-DjONCh4&t=2043s; Entrevista en QNTLC, 18 de septiembre de 2022. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=suA5o2sbN-TY&t=4669s

2. Citado en Schickendantz (2017).

3. Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, 24 de noviembre de 2013. Disponible en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Sobre las formas de comunicación en tiempos de Juan Pablo II, véase Díaz Burrillo y Mauro (2025).

4. La bibliografía en esta dirección es inabarcable. A modo de ejemplo: Pié-Ninot (2018) y

relación ha sido más ambigua. Por un lado, porque, desde su punto de vista, las citas a los documentos conciliares han sido pocas. Tan escasas, argumenta Forestier, que en su opinión configuran una verdadera "ausencia" que requiere ser explicada (Forestier, 2015). Por otro lado, porque en esas pocas referencias, Francisco parece entender el Concilio como una actitud y una hermenéutica más que como un programa de reformas a realizar. Desde esta perspectiva, "continuar" el Concilio no sería necesariamente aplicar un conjunto de medidas más o menos definidas sino reactivar una actitud de debate interno y análisis de la realidad (Legrand, 2016). Dicho de otra manera, para Francisco, lo fundamental del Concilio Vaticano II no serían las resoluciones conciliares en sí, sino el presupuesto metodológico que animó a los padres conciliares en su momento: el método ver, juzgar, actuar, originado en la Juventud Obrera Católica belga y reconocido por Juan XXIII como parte de la doctrina social de la Iglesia en *Mater et Magistra* (MM) (MM, p. 236). En esta línea, algunos teólogos insisten en la importancia de su formación jesuita y en la lógica del discernimiento como prisma para entender su comprensión del Concilio.[5]

En este punto cabe volver a preguntarse ¿cómo ha definido Francisco al Concilio Vaticano II? Más importante aún, ¿qué lugar le otorgó a la hora de pensar el presente y el futuro de la Iglesia? Por otro lado, si Forestier tiene razón y Francisco cita menos de lo esperado al Concilio o directamente evita hablar de él en muchas entrevistas, ¿a qué se debió? Finalmente, retomando las reflexiones de Ratzinger al respecto ¿cómo se ha posicionado Francisco frente al debate entre continuidad y ruptura, entre tradicionalismo y progresismo católico?

En este capítulo intento iluminar estas preguntas analizando los usos concretos que Francisco ha hecho del Concilio en sus doce años de papado. En este sentido, considero que, al menos en parte, la discusión es el reflejo de un cierto cambio en la postura de Francisco a lo largo de sus años en el papado. En el ensayo propongo la existencia de tres momentos. El primero, que podríamos definir como de acercamiento cauto, se inicia con su llegada al papado en 2013 y se prolonga hasta el año 2015. En esta etapa, Francisco se refiere al Concilio como un período de cambios fecundos pero entendidos en un marco de continuidad. Si bien intenta evitar el debate, como

Scannone (2017).

5. Al respecto véase Torres (2023).

dice Víctor Fernández, la palabra clave en este momento es continuidad. El Concilio no fue una ruptura sino, a fin de cuentas, como quería Ratzinger, una reforma en la continuidad. Sus relativas pocas citas a los documentos conciliares, así como sus frecuentes referencias a Juan Pablo II y a Benedicto XVI más que a Pablo VI o Juan XXIII, apuntan precisamente en este sentido. Por otro lado, Francisco propuso una definición propia del Concilio que no se corresponde del todo con la que le atribuyen algunos de sus intérpretes más importantes, como el propio Scannone. El Concilio, dice Bergoglio, fue una "relectura" del Evangelio a la luz de la "cultura contemporánea". Lo fundamental aquí no es el contenido o las reformas concretas esbozadas sino un tipo de acción y posicionamiento. Si se quiere, una metodología: "releer". En este sentido, lo que importa no es tanto lo que se "releyó" en su momento sino el "releer" mismo.

En un segundo momento, esta última definición gana fuerza en paralelo con una mayor presencia, ahora sí, del Concilio como tópico en sus discursos y entrevistas públicas. A partir del 2015, en el marco del cincuenta aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, Francisco comienza a referirse a él con más claridad. Entre 2017 y 2018 va ganando peso una definición doble del lugar del Concilio en la Iglesia actual. Por un lado, Francisco lo presenta como un estado de permanente reflexión y discernimiento, lo que reaviva las críticas tradicionalistas. Por otro lado, apela con más claridad a la dimensión de cambio por sobre la de continuidad. En algunas intervenciones, incluso, se muestra próximo a la idea de ruptura. Francisco pide ahora, además, como decía Scannone, "continuar y realizar" el Concilio inconcluso.

Finalmente, en un tercer momento, estos sentidos confluyen para generar las condiciones de posibilidad del llamado Sínodo de la Sinodalidad anunciado en 2018, iniciado en 2021 y finalizado en 2024. Aunque no es una instancia resolutiva, el Sínodo plantea, como analizaremos, algunos de los costados más filosos de las reformas eclesiales que Francisco impulsó en la forma de gobierno y el funcionamiento de la Iglesia. En el marco de las cuales se inserta también su constitución apostólica de reforma de la curia romana *Praedicate Evangelium* (PE) (2022) elaborada a lo largo de nueve años.

En términos políticos, el giro de los últimos años contribuye a explicar, al menos en parte, el crecimiento de las tensiones dentro de la Iglesia y el aumento de las críticas provenientes del ala tradicionalista y los sectores

conservadores que siguen con preocupación la agenda de temas de debate que el Sínodo ha planteado. Un buen termómetro para medir estas tensiones lo proporcionan los canales de streaming de dichas tendencias. Allí, las críticas se han ahondado en los últimos años. Claro está, el Sínodo no es un Concilio. Ni siquiera está cerca de serlo en términos eclesiológicos. No obstante, las novedades que ha traído tanto temáticas como organizativas -a partir de una lógica de abajo hacia arriba- nos presentan a un Francisco que, en cierto modo, sobre el final de su papado decide pasar más claramente a la ofensiva. De un gatopardismo invertido, como lo he definido en otros trabajos, Francisco opta en los últimos años, hasta su muerte, por defender más abiertamente conceptos como el de cambio y reforma. En este contexto, el Sínodo de la Sinodalidad ha sido la herramienta escogida para dar el primer paso hacia una discusión eclesiológica de la autoridad en la Iglesia. Este enfoque se puso de manifiesto también a través de la designación de Víctor Fernández en el Dicasterio de la Doctrina de la Fe, un sismo que todavía sigue generando réplicas. Como hemos analizado en otro lugar, en *Dignitas Infinita* (2024), Fernández realiza una lectura radical de *Lumen Gentium* y, en sintonía con un Francisco explícitamente más combativo, deja relucir los rostros más incisivos de una teología que pone a la Iglesia cara a cara con la historia.

EL CONCILIO VATICANO II COMO CONTINUIDAD

A poco de ser elegido papa, Francisco ofreció una extensa entrevista al director de *La Civiltá Cattolica*, Antonio Spadaro. En ella describe con claridad su estrategia de gobierno en un primer momento: cambios en continuidad y reformas con minúsculas. Una estrategia de gatopardismo invertido dirigida a avanzar pero conteniendo las tensiones internas (Mauro, 2023). En esta etapa inicial podría afirmarse que su espejo es mucho más León XIII que Juan XIII. A finales del siglo XIX, Gioacchino Pecci reinventó la Iglesia contemporánea tanto en el plano doctrinal como eclesial sin convocar un concilio, realizar grandes sínodos o emplear la palabra reforma (Díaz Burillo y Mauro, 2025). En su entrevista a Spadaro, Francisco señala tres cosas importantes.[6] Primero recuerda a San Pablo en su carta a los Corintios: "es posible tener

6. "Entrevista de Antonio Spadaro al papa Francisco", *L'Osservatore Romano*, año XLV, n. 39 (2.333), 27 de septiembre de 2013. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html

proyectos grandes y llevarlos a cabo actuando sobre cosas mínimas. Podemos usar medios débiles que resultan más eficaces que los fuertes". Segundo, argumenta que para introducir cambios es fundamental el "discernimiento" y la reflexión. Ambos, explica en aquella ocasión, "requieren tiempo [...] son muchos [...] los que creen que los cambios y las reformas pueden llegar en un tiempo breve. Yo soy de la opinión de que se necesita tiempo para poner las bases de un cambio verdadero y eficaz." Tercero, Francisco defiende una toma de decisiones colegiada, más colectiva, basada en la consulta:

> oigo a algunas personas que me dicen: No consulte demasiado y decida. Pero yo creo que consultar es muy importante. Los consistorios y los sínodos, por ejemplo, son lugares importantes para lograr que esta consulta llegue a ser verdadera y activa. Lo que hace falta es darles una forma menos rígida. Deseo consultas reales, no formales.

En esta primera etapa, las definiciones de Francisco no solo responden a su forma de ver las cosas, sino también a un doble propósito político. Por un lado, satisfacer la inquietud de quienes, al elegirlo, apostaron por el cambio y la innovación. En cierto modo, por una reforma con mayúscula. Tal es el caso, por ejemplo, de las autoridades de la Iglesia alemana. Por otro, al mismo tiempo, sosegar a sus adversarios. Sus referencias al Concilio son medidas, como diría Forestier, sorprendentemente acotadas. "Ausentes" en cierto sentido. Además, no apela a un lenguaje rupturista, por el contrario, habla de reformas que parten de "cosas mínimas", y subraya que habrá discernimiento y consulta. Es decir, que no se avanzará sin buscar antes consensos o dar lugar a instancias de negociación. Desde un punto de vista político, está claro que a través de estas declaraciones Francisco intenta tranquilizar a quienes temen una reforma intempestiva y con mayúsculas. Además, su moderación discursiva tiene otra función política inmediata: dificultar la articulación y convergencia de sus opositores. Francisco, que vivió la ebullición ideológica del catolicismo de los años sesenta y setenta, es consciente que agitar la bandera de la reforma y el cambio puede desatar conflictos y facilitar la convergencia y la cohesión de los diferentes grupos y sectores que conforman la nebulosa tradicionalista y conservadora. En este sentido, las ambigüedades de Francisco respecto al Concilio Vaticano II y a la idea misma de reforma los privó en esta etapa de un significante claro al que oponerse y en torno al cual aglutinarse como oposición. Por eso, ya en esta entrevista inicial, queda claro que Francisco no va a colocar al Concilio en el lugar central que

muchos imaginaban. El propio Spadaro se sorprende por sus respuestas y le llama la atención la poca centralidad que le da a sus preguntas sobre el tema.

> Le dirijo la pregunta […] ¿Qué hizo el Concilio Vaticano II? ¿Qué fue, en realidad? […] a la luz de las afirmaciones que acaba de hacer, imaginando una respuesta larga y organizada. Y, sin embargo, me da la impresión de que el Papa considera el Concilio un hecho tan incontestable que apenas valiera la pena dedicarle mucho tiempo corroborando su importancia.

Está claro que Spadaro le hace decir al papa aquí algo que no dice, un poco de manera similar a Forestier -quien también ensaya una explicación similar-, pero esto, justamente, demuestra que Francisco quiere evitar a toda costa, al menos en esta etapa inicial, la conflictividad asociada a la memoria del Concilio, sobre todo en América Latina.

Por eso, Francisco es cauto: "El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio". Paso siguiente busca posicionarse por sobre las partes cuando dice

> hay líneas de hermenéutica de continuidad y de discontinuidad, pero una cosa es clara: la dinámica de lectura del Evangelio actualizada para hoy, propia del Concilio, es absolutamente irreversible. Luego están algunas cuestiones concretas, como la liturgia según el *Vetus Ordo*. Pienso que la decisión del Papa Benedicto estuvo dictada por la prudencia, procurando ayudar a algunas personas que tienen esa sensibilidad particular.[7]

Ese mismo año, Francisco también brindó una amplia entrevista a Eugenio Scalfari, editor del diario *La Repubblica* en Italia, donde vuelve a plantear una mirada moderada y cauta de reforma.

> Lo primero que he decidido ha sido nombrar a un grupo de ocho cardenales que forman mi consejo. No cortesanos sino personas sabias y animadas por los mismos sentimientos que yo […] la Iglesia como una organización no sólo vertical sino también horizontal. Cuando el cardenal Martini hablaba llamando la atención sobre los Concilios y los Sínodos, sabía muy bien lo largo y difícil que era el camino que hay que recorrer en esa dirección. Con prudencia, pero con firmeza y tenacidad.[8]

7. "Entrevista de Antonio Spadaro al papa Francisco", en *L'Osservatore Romano*, año XLV, n. 39 (2.333), 27 de septiembre de 2013. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html

8. "Entrevista con Eugenio Scalfari", 1 de octubre de 2013. Disponible en: https://pastoralsocialbue.org.ar/wp-content/uploads/2014/11/Entrevista-Eugenio-Scalfari.pdf; "Carta del Santo Padre Francisco al periodista italiano Eugenio Scalfari del periódico *La Repubblica*".

La misma perspectiva se aprecia en su encíclica *Envangelii Gaudium* cuando dice:

> El Concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo: Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación […] Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad. [9]

Aquí se ve también que su mirada del Concilio fue, como señalamos en la introducción, más metodológica que sustancial. Por otro lado, cuando habla de reforma perenne pareciera disolver la idea de una reforma con mayúscula en una dinámica continua de reformas habituales, cuyo objetivo es precisamente releer el Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. A través de este enfoque, Francisco busca limitar las tensiones. En cierto sentido, los opositores podían respirar aliviados, pero no tanto, porque al mismo tiempo, como subraya Charles Murr, la reforma no se detiene y, en cierto sentido, mirando a mediano y largo plazo desde un punto de vista tradicionalista es una postura, hasta cierto punto, más peligrosa que la de los progresistas.

SEGUNDO MOMENTO: EL CONCILIO COMO CAMBIO

A partir del 2015, las definiciones rupturistas sobre el Concilio comienzan a hacerse más presentes. En la conmemoración del cincuenta aniversario de la institución del sínodo de los obispos, Francisco señala que

> Jesús ha constituido la Iglesia poniendo en su cumbre al Colegio apostólico, en el que el apóstol Pedro es la roca (Mt 16,18), aquel que debe confirmar a los hermanos en la fe (Lc 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso, quienes ejercen la autoridad se llaman ministros: porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos.

En esta intervención Francisco insiste con tres cosas. Primero en la importancia de los "organismos de comunión" de las Iglesias particulares: el consejo presbiteral, el colegio de los consultores y el consejo pastoral.

Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html

9. Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*, 24 de noviembre de 2013, p. 26.

> Solamente en la medida en la cual estos organismos permanecen conectados con lo bajo y parten de la gente, de los problemas de cada día, puede comenzar a tomar forma una Iglesia sinodal: tales instrumentos, que algunas veces proceden con desánimo, deben ser valorizados como ocasión de escucha y participación.

A esto, Francisco agrega que en el nivel de las provincias y de las regiones eclesiásticas, de los consejos particulares y, en modo especial, de las conferencias episcopales

> debemos reflexionar para realizar todavía más, a través de estos organismos, las instancias intermedias de la *colegialidad*, quizás integrando y actualizando algunos aspectos del antiguo orden eclesiástico. El deseo del Concilio de que tales organismos contribuyan a acrecentar el espíritu de la *colegialidad* episcopal todavía no se ha realizado plenamente. Estamos a mitad de camino

En una "Iglesia sinodal, como ya afirmé, no es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios. En este sentido, percibo la necesidad de avanzar en una saludable descentralización". Finalmente, Francisco también se refiere a la Iglesia universal. Aquí el Sínodo de los Obispos, representando al episcopado católico, se transforma en expresión de la colegialidad episcopal "dentro de una Iglesia toda sinodal".[10]

En el 2015, durante el Congreso Internacional de Teología organizado en la Pontificia Universidad Católica Argentina, Francisco argumentó que el Concilio "revolucionó" la relación entre teología y pastoral, buscando reconciliar la fe y la vida. En la misma perspectiva, en 2018, durante su viaje por Perú y Chile, Francisco vuelve a referirse al Concilio con más nitidez para pedir por el fortalecimiento de la horizontalidad en la toma de decisiones al interior de la Iglesia. En Santiago de Chile señala que "el clericalismo se olvida de que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenece a todo el Pueblo fiel de Dios (Lumen gentium, 9-14) y no sólo a unos pocos elegidos e iluminados". Ese mismo año, durante la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos en Roma pide a los jóvenes católicos

10. Papa Francisco. "Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de Obispos. Discurso del Santo Padre", Aula Pablo VI, 17 de octubre de 2015. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

"despertar la sinodalidad" a la que define como una "dimensión constitutiva de la Iglesia".[11]

La posición de Francisco se endurece durante los años 2020 y 2021 cuando afirma que el "Concilio es el Magisterio de la Iglesia. O estás con la Iglesia y por lo tanto sigues el Concilio, y si no sigues el Concilio o lo interpretas a tu manera, a tu voluntad, no estás con la Iglesia." Lejos de su posición en los primeros años de papado, agrega: "debemos ser exigentes y estrictos en este punto. No, el Concilio no debería ser negociado [...] Y este problema que estamos viviendo, de selectividad del Concilio, se ha repetido a lo largo de la historia con otros Concilios." [12]

Si en los primeros años de su papado las citas al Concilio son puntuales, cautas, casi una "ausencia", en estos años se multiplican. No hay intervención de Francisco que no aluda a alguno de los documentos conciliares, sobre todo para defender su llamado a la sinodalidad. Esta nueva postura se despliega con claridad durante el 2021 en el momento de reflexión para el inicio del proceso sinodal, particularmente en octubre de 2021, y, al año siguiente, durante el sesenta aniversario de la apertura del Concilio, cuando Francisco pide "reencontrar la pasión del Concilio" y "renovar la pasión por el Concilio".[13]

EL TERCER MOMENTO: EL CAMINO SINODAL

En octubre de 2021, Francisco inauguró el Sínodo de la sinodalidad. Una reunión destinada a pensar cómo hacer más sinodal a la Iglesia en su conjunto. El objetivo, en palabras de Francisco, es encaminar la Iglesia "no ocasio-

11. Papa Francisco. "Apertura de la XV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos. Discurso del Santo Padre Francisco al inicio del Sínodo dedicado a los jóvenes", Aula del Sínodo, 3 de octubre de 2018. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181003_apertura-sinodo.html

12. Papa Francisco. "Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes de la reunión organizada por la Oficina Nacional de Catequesis de la Conferencia Episcopal Italiana", Sala Clementina, 30 de enero de 2021. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210130_ufficio-catechistico-cei.html

13. Papa Francisco. "60 Aniversario de la Apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II. Homilía del Santo Padre Francisco", Basílica de San Pedro, 11 de octubre de 2022. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2022/documents/20221011-omelia-60concilio.html

nalmente sino estructuralmente" hacia una cultura sinodal, definida como "un lugar abierto, donde todos se sientan en casa y puedan participar". En el discurso inaugural del proceso, Francisco cita el discurso de Juan Pablo II en la clausura del Sínodo de los Obispos de 1985. Allí, Juan Pablo II había afirmado que era conveniente que se celebraran sínodos ordinarios y extraordinarios dando a las "Iglesias locales" un lugar de privilegio para que trabajaran en "su preparación con la participación de todos".[14] Francisco hace hincapié en esto último: la "participación auténtica". En la ocasión alude además a tres grandes peligros para alcanzarla. En primer lugar el formalismo. Es decir, hacer del sínodo un mero evento de "fachada". El segundo, el intelectualismo, "la abstracción". Lo que ocurre cuando "la realidad va por un lado" y las "reflexiones [...] por otro", como si el sínodo fuera una "especie de grupo de estudio, con intervenciones cultas pero abstractas sobre los problemas de la Iglesia y los males del mundo"; una suerte de "hablar por hablar", donde se actúa de "manera superficial y mundana, terminando por caer otra vez en las habituales y estériles clasificaciones ideológicas y partidistas". El tercero, el inmovilismo. Francisco es particularmente duro en este caso y considera que dicha "palabra es un veneno en la vida de la Iglesia, ´siempre se ha hecho así´. Quienes se mueven en este horizonte, aun sin darse cuenta, caen en el error de no tomar en serio el tiempo en que vivimos".[15]

En dirección contraria, Francisco también deja en claro que el sínodo es una forma de participación que "comparte un discernimiento comunitario" pero que no debe confundirse con la "democracia representativa" y, por tanto, considera infundadas las "preocupaciones de algunos de que el Sínodo pueda convertirse en un órgano de deliberación a mayoría, privado de su carácter eclesial y espiritual, poniendo en riesgo la naturaleza jerárquica de la Iglesia". Francisco no lo dice explícitamente, pero al mismo tiempo en que habilita la participación y el diálogo desde abajo, subraya que el primado papal no está en discusión ni, tampoco, los principios de autoridad. La metodología de trabajo adoptada en el Sínodo refleja bien esta tensión y la

14. Papa Juan Pablo II "Discorso di Giovanni Paolo II. A conclusione della II Assemblea Straordinaria del Sinodo dei Vescovi", 7 de diciembre de 1985. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/december/documents/hf_jp-ii_spe_19851207_sinodo-vescovi.html

15. Papa Francisco "Momento de reflexión para el inicio del proceso sinodal. Discurso del Padre Francisco", *Aula Nueva del Sínodo*, 9 de octubre de 2021. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html

búsqueda de una mayor participación y colegialidad, sin alterar, al mismo tiempo, los principios jerárquicos de gobierno.

El sínodo se desarrolló desde octubre de 2021 hasta octubre de 2024. La fase 1 se desenvolvió a través de reuniones en dos etapas. La primera a nivel diocesano y nacional. La segunda a escala continental (entre septiembre de 2022 y marzo de 2023). Previamente, el Documento Preparatorio definió los temas y el Vademécum metodológico estableció algunos de los principios para el trabajo de las comisiones. En el seno de estos organismos se buscó acercar posiciones sobre los tópicos más candentes en la actualidad: la prevención de los abusos en la Iglesia y la búsqueda de justicia para los abusados, el diaconado femenino, los desafíos del ecumenismo, la misión en entornos digitales, la escucha a los pobres y el rol de los obispos.

Después de la realización de las reuniones continentales se inició la fase 2 de "discernimiento" a partir de octubre de 2023. Para ello se difundió el documento *Instrumentum Laboris* donde se reunieron algunas de las conclusiones de la fase 1. Entre los temas principales planteados se cuenta, en sintonía con la convocatoria, el del diaconado femenino. El documento señala que la mayoría de las comisiones considera que es necesario volver a pensar la cuestión. Al mismo tiempo se pide luchar contra las formas de discriminación y profundizar la participación de las mujeres en lugares de autoridad. También sobresale el debate sobre las personas LGBT+. Siguiendo el documento *Amoris Laetitia*, en *Instrumentum Laboris* se pregunta "¿cómo podemos crear espacios en los que aquellos que se sienten heridos por la Iglesia y rechazados por la comunidad puedan sentirse reconocidos, acogidos, no juzgados y libres para hacer preguntas?" Asimismo, si bien el celibato no se plantea en el documento, sí se considera necesario discutir el acceso de hombres casados al presbiterado en determinadas circunstancias.

Otro de los temas recogidos es el de los abusos. Se subraya la necesidad de introducir reformas institucionales que los dificulten y que impidan su encubrimiento. Finalmente, entre los principales tópicos, aparece la tensión entre jerarquía y sinodalidad. En *Instrumentum Laboris* se pide repensar la autoridad a la luz del necesario desarrollo de una cultura sinodal, pero sin abrir la puerta a ninguna reforma del derecho canónico en este plano. Dicho más claramente: se llega a la fase 2 sin que se plantee, como cuestionan los sectores progresistas, una discusión a fondo sobre los criterios y principios de autoridad en la Iglesia. El aspecto, sin dudas, que más controversias ha gene-

rado. Partiendo de estas consideraciones, durante 2023 y 2024, se realizaron las dos Asambleas Generales Ordinarias del Sínodo de los Obispos cuyos documentos finales fueron aprobados por el papa sin cambios, concluyendo el proceso sinodal y dándose inicio a la fase 3 de "implementación".

El balance sobre lo logrado es heterogéneo. Para los grupos tradicionalistas, el sínodo ha profundizado la expansión del virus modernista en la Iglesia. Según Charles Murr, la sinodalidad es una expresión del relativismo teológico que alienta Francisco. Desde su perspectiva, el que no se haya avanzando en el diaconado femenino, la ordenación de hombres casados o una mayor colegialidad no debería tranquilizar a los sectores conservadores porque el principal problema es la "cultura sinodal" impulsada por el papado. Una remake del "espíritu del concilio" y, por tanto, un recurso legitimador de nuevas embestidas reformistas en el futuro. En la misma sintonía, para el arzobispo emérito de Hong Kong, Joseph Zen, el que 96 no obispos hayan participado -entre ellos 54 mujeres- demostraría "que el objetivo" del Sínodo es "derrocar la jerarquía de la Iglesia e introducir un sistema democrático". Para Zen, los cambios alentados por Francisco son "aterradores" puesto que, "si tiene éxito", supondrían el fin del catolicismo.[16] Desde un punto de vista similar, el cardenal alemán Gerhard Müller -ex prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe- señaló que "cuando el Papa convocó a los laicos, cambió la naturaleza del Sínodo". Lo que "podría parecer un simple fortalecimiento del papel de los laicos", argumenta, fue, "en realidad, ignorar el sacramento del orden".

> Apelar al sacerdocio universal de todos los creyentes es una forma de negar la estructura deseada por Cristo. (…) Si se quiere dialogar con los laicos, hay otros instrumentos (…) Pero el Sínodo tiene una naturaleza distinta y el Papa no puede cambiar la estructura sacramental de la Iglesia. No puede dar autoridad episcopal a alguien que no es obispo.[17]

Desde la vereda de enfrente, los sectores más progresistas, como los de la vía sinodal alemana, consideran que se ha hecho demasiado poco y que, a fin de cuentas, el sínodo -y en definitiva el papado de Francisco- ha terminado consumido por uno de los peligros reconocidos por el propio Francisco al

16. "El cardenal Zen critica duramente el Sínodo sobre la Sinodalidad", *Actualidad. Noticias y análisis de la vida en la Iglesia*, 22 de octubre de 2024. Disponible en: https://fsspx.news/es/news/el-cardenal-zen-critica-duramente-el-sinodo-sobre-la-sinodalidad-48232

17. "El cardenal Müller critica duramente el Sínodo sobre la Sinodalidad", *Actualidad. Noticias y análisis de la vida en la Iglesia*, 8 de noviembre de 2023. Disponible en: https://fsspx.news/es/news/el-cardenal-muller-critica-duramente-el-sinodo-sobre-la-sinodalidad-40468

inicio del proceso: el mal del intelectualismo. Se ha hablado mucho pero se ha avanzado poco. Asimismo, para el presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, el cardenal George Bältzing es "triste" que la sola mención al tema del diaconado femenino como algo en discusión obtuviera casi un centenar de votos en contra. No obstante, dado que más del setenta por ciento, a fin de cuentas, votó a favor considera que Francisco debería haber acelerado el ritmo de los cambios.[18]

Entre medio, teólogos como Víctor Fernández y Emilce Cuda entienden que ambas perspectivas son demasiado extremas y realzan la capacidad del sínodo para fortalecer una cultura de diálogo y apertura dentro de la Iglesia. También algunos obispos, como el alemán Bertram Meier, consideran que el Sínodo ha ayudado a acercar posiciones dentro de la Iglesia y, más allá de las diferencias, ha funcionado alentando la "cultura sinodal".

En cierto modo, todos parecen coincidir en que más importante que los cambios alentados en concreto es la actitud de escucha y diálogo dentro de la Iglesia, desde abajo hacia arriba. Un enfoque que recuerda la interpretación de Francisco sobre el Concilio Vaticano II: una relectura cuyo aporte principal no es el qué se relee sino el releer mismo. Para conservadores como Murr, como ya señalamos, se trata de la definición probablemente más peligrosa porque llena de historia la vida de la Iglesia y la concibe en una dialéctica permanente con el tiempo y la cultura.

CONCLUSIONES. UNA RELACIÓN ZIGZAGUEANTE

Como hemos analizado en este capítulo, a lo largo de los años, Francisco ha mantenido una relación zigzagueante con el Concilio Vaticano II. Mucho menos lineal de lo que suelen considerar sus intérpretes en la Iglesia, tanto en un extremo como en el otro del arco ideológico. A lo largo de su papado pueden identificarse tres momentos distintos. En una primera etapa, durante los años 2013 y 2014, Francisco ensaya lo que cabría definirse como un acercamiento cauto al Concilio como símbolo. En esta etapa, aunque intenta alejarse del debate sobre continuidad o ruptura, la palabra clave es continuidad. El Concilio, parece decir Francisco, no fue una ruptura sino,

18. Ginés, P. J. (29 de octubre de 2024). El documento del Sínodo de la Sinodalidad ¿es magisterio? ¿No tiene fuerza legal? ¿Ambas cosas? *Religión en Libertad*. Disponible en: https://www.religionenlibertad.com/polemicas/241029/documento-sinodo-sinodalidad-magisterio-no-tiene-fuerza-legal_93417.html

como quería Ratzinger, una reforma, un cambio, una adecuación pero en un marco definido por la continuidad. Como subraya Forestier, esto trae aparejado pocas citas a los documentos conciliares y frecuentes referencias a Juan Pablo II y a Benedicto XVI. Asimismo, a través de entrevistas y declaraciones, Francisco traza una definición mínima del Concilio entendido como una "relectura" del Evangelio a la luz de la "cultura contemporánea". Por tanto, como hemos argumentado, desde dicho ángulo, lo fundamental no son las reformas concretas esbozadas en los años sesenta, sino el método empleado. En palabras de Francisco: el releer mismo.

A partir del 2015, sobre todo en el marco del cincuenta aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, Francisco comienza a referirse al Concilio con más claridad y frecuencia. Durante los años siguientes, sobre todo a partir del 2017, en sus intervenciones Francisco construye una caracterización doble del lugar del Concilio en la Iglesia contemporánea. Por un lado, afirma que el legado del Concilio no es un programa de reformas determinadas sino un estado de permanente reflexión y discernimiento. Este posicionamiento reaviva las críticas de los grupos conservadores y los sectores tradicionalistas. Por otro lado, a partir de entonces, Francisco no sólo cita más frecuentemente los documentos conciliares sino que se refiere al Concilio como cambio, en detrimento del marco de continuidad en el que lo inscribía en un primer momento. Francisco pide ahora, además, como decía Scannone, "continuar y realizar" el Concilio inconcluso.

Finalmente, en los últimos años su apelación al Concilio crece cuantitativa y cualitativamente de la mano del llamado Sínodo de la Sinodalidad anunciado en 2018, iniciado en 2021 y finalizado en 2024. Aunque los documentos finales son más moderados de lo que los sectores progresistas esperaban, el Sínodo pone sobre la mesa las reformas eclesiales más radicales alentadas por Francisco. Además, en términos metodológicos, las novedades tanto temáticas como organizativas -a partir de una lógica de abajo hacia arriba sumada a la participación de laicos y mujeres-, muestran a un Francisco a la ofensiva. En este marco se inserta también su constitución apostólica de reforma de la curia romana *Praedicate Evangelium*.

Tras su muerte, la elección de Robert Prevost inicia una nueva etapa. Por el momento, las frecuentes referencias de León XIV a Francisco y su reivindicación de la sinodalidad animan a quienes esperan que la orientación tomada por el papado en la última década siga su curso. En sentido contrario,

algunos gestos del nuevo papa -sobre todo en el plano ceremonial-, animan también a los adversarios de Francisco. Nada está escrito. Los tiempos de la Iglesia son largos y en el mediano plazo todas las posibilidades están abiertas.

SOBRE LOS AUTORES

Virginia Raquel Azcuy

Doctora en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesora Titular de Eclesiología y Teología Espiritual en la misma Facultad. Investigadora y Directora del Programa "Teología de los signos de los tiempos" en el Centro Teológico Manuel Larraín por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (2010-). Coordinadora General del Programa de Estudios Teologanda (2003-2023). Presidenta en el Programa ICALA para la Promoción científica de mujeres en América Latina y el Caribe (desde 2018). Ha publicado Teología feminista a tres voces, Santiago 22018, en coautoría con Nancy Bedford y Mercedes García Bachmann y ha coeditado Teólogas feministas en el camino sinodal, Córdoba 2025, con Paula Depalma y Alina Rosales.
raqazvi@gmail.com

Oscar Antonio Campana

Bachiller y Profesor de Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ejerce la docencia desde 1985. Docente y rector del Instituto Superior del Profesorado Don Bosco de Buenos Aires (1989-2021), docente y secretario académico del Instituto Superior de Estudios Teológicos Cristo Buen Pastor (1991-2010), secretario de redacción de la revista Proyecto del Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires (1989-2015) y director de la edición argentina de la revista Vida Pastoral (2002-2020). Es autor de Ecos

del Evangelio: entre los pobres y Dios (Buenos aires, 2026), Su sangre en el lodo: Enrique Angelelli, mártir riojano (Buenos Aires, 2019) y Jesús de Nazaret, su historia y la nuestra: cristología (Buenos Aires, 1994). Ha escrito en numerosas publicaciones argentinas y extranjeras. Actualmente, coordina el Consejo Diocesano de Formación de la Diócesis de Quilmes.
oscar1campana@gmail.com

María Florencia Contardo

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de La Matanza, en distintos Institutos de Formación Docente y escuelas secundarias. Forma parte de la Red RELIGIO de Estudios sobre instituciones, creencias y prácticas religiosas del catolicismo.
flor.contardo@gmail.com

Juan Bautista Duhau

Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Se desempeña como profesor en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFYT) y en el Instituto Pastoral de Ministerialidad, y como directivo y docente en instituciones educativas confesionales de nivel medio en la ciudad de Córdoba. Es profesor invitado en el Doctorado y la Maestría en Teología de la Universidad Católica de Córdoba, así como en el Diplomado en Prevención de Abusos de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile. Sus líneas de investigación se centran en el desarrollo de la ministerialidad y de la teología de los ministerios a partir del Concilio Vaticano II; en los mecanismos y organismos de participación en la Iglesia Católica; en el análisis de la crisis de los abusos en movimientos y nuevas comunidades; y en el papel de los fundadores y de las personalidades carismáticas a la luz de la crisis global de los abusos en la Iglesia.
juanbampd@hotmail.com

Mariano Fabris

Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata donde se desempeña como docente en la asignatura Historia Social General. Es investigador independiente de CONICET, director del grupo de investiga-

ción Actores y Poder en la Sociedad Argentina e integrante de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad y la Red RELIGIO de Estudios sobre instituciones, creencias y prácticas religiosas del catolicismo. Es autor de *Iglesia y Democracia* (2011) y compilador de *Democracia en reconstrucción* (junto a Roberto Tortorella) (2011), *Criterio y el siglo XX argentino* (junto a Miranda Lida) (2019) y *El año que recuperamos la democracia* (2023) (junto a Marcela Ferrari). Además, cuenta con numerosos artículos y capítulos de libros sobre la Iglesia y el catolicismo en la historia reciente.
marianofabris76@gmail.com

Fabricio Leonel Forcat

Sacerdote de la Diócesis de San Nicolás de los Arroyos, profesor en ciencias de la religión (UNSTA), Magister en Teología moral. Licenciado y Doctor en teología (UCA), profesor en la Facultad de Teología (UCA), en Universidad Católica de Córdoba (UCC) y en el Instituto de Formación Sacerdotal "Santo Cura de Ars" (Mercedes, Buenos Aires). Becario del ICALA, (2015-2016). Es miembro de la Sociedad Argentina de Teología, y socio fundador y miembro del Consejo Consultivo de MorAr, una Sociedad de teólogos morales argentinos nacida el 20 de febrero de 2020. Perito de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la CEA (2021-2024) Participó en la trilogía *La verdad los hará libres*, Planeta (2023) como coordinador del tomo 3 y co-autor de los capítulos 7, 8 y 9 del tomo 1, y co-autor de los capítulos 18 y 19 del tomo 3.
fabricioforcat@uca.edu.ar

Iván Ariel Fresia SDB

Doctor en Historia (UNCuyo) y postdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales (UBA). Docente e investigador en Universidad de Buenos Aires (IICE- FFyL- UBA) y Universidad Católica de Córdoba (FFyH-UCC). Miembro de la Sociedad Argentina de Teología y del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM.
afresia@donbosco.org.ar

Diego Agustín Ledesma

Es licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Becario doctoral CONICET, cursa el doctorado en Humanidades en la facultad de Filosofía y Letras (UNT). Sus investigaciones giran en tor-

no a la historia social de la Iglesia católica durante en la segunda mitad del siglo XX y, en particular, sobre la formación y actividad del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo desde un enfoque atento a las trayectorias sacerdotales y la reducción de escalas.
ledesmadiego@conicet.gov.ar

Diego Mauro

Doctor en Humanidades y Artes por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). También posee una maestría en Historia Comparada por la Universidad de Huelva (España). Actualmente se desempeña como Vicedirector e Investigador en el ISHIR-CONICET. También es Profesor Adjunto y Coordinador Académico del Programa de Doctorado en Historia de la mencionada Universidad Nacional de Rosario. Entre sus últimos libros como autor o editor se cuentan: Católicos y política en América Latina antes de la Democracia Cristiana, 1880-1950 (coordinador junto a Martin Castro, EDUNTREF, Buenos Aires, 2019), Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina, desde el siglo XIX a la actualidad (coordinador, Prohistoria, Rosario, 2021), Construir el Reino. Historia, teología y política en el papado de Francisco (coordinador junto a Aníbal Torres, Prohistora, Rosario, 2023), La invención del papado contemporáneo. De Pío IX a Francisco (en coautoría con Vicente Díaz Burillo, Los libros de la Catarata, Madrid, 2025).
diegomauro79@gmail.com

Sebastián Pattin

Cientista político por la Universidad de Buenos Aires y doctor en historia por la Universidad de Münster, especializado en la historia política, social y religiosa de los siglos XIX y XX en Europa continental y América Latina, con particular atención a la historia de la Iglesia católica y sus vínculos con la política y la sociedad. Ha desarrollado tareas de investigación y docencia universitaria en historia, historia de las relaciones internacionales e historia de la ciencia y de la técnica. Sus trabajos se centran en el estudio del catolicismo, los intelectuales y las culturas políticas en la Argentina contemporánea.
sebapattin@gmail.com

Federico Ripaldi

Profesor de Historia (2001) y Filosofía (2006). Bachiller universitario en Teología ISET-Universidad Pontificia Salesiana de Roma (2012) y Magister en Teología UCA (2018) con el tema: "El primer Sínodo Diocesano de Quilmes (1981-1983). Un acontecimiento histórico-eclesial en la recepción del Concilio Vaticano II". Actualmente es Profesor de Teología, Historia política argentina e Historia de la Iglesia en diferentes Institutos de formación docente y Universidades (USAL; UCALP). Investigador en Historia de la Iglesia argentina (UCALP), específicamente en temas de historia reciente. Ingreso al Doctorado en Historia (UNLP, 2026)
federicoripaldi@outlook.com

Elena C. Scirica

Doctora (área Historia) por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Profesora de Historia de esa misma universidad. Es docente regular (concursada) en esa casa de estudios y en la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Sus investigaciones se centran en grupos de derecha en la Argentina de los años sesenta, con particular énfasis en núcleos de la intransigencia católica anticomunista, sus discursos, prácticas, interacciones, estrategias de presión y lazos trasnacionales. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas especializadas y en libros en compilación. Además, ha participado en diversos proyectos de investigación radicados en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS), de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional de La Plata.
elenascirica@yahoo.com.ar

Ana Lourdes Suárez

Ph.D en Sociología por la Universidad de California en San Diego y Doctora en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Recientemente jubilada como investigadora principal del CONICET. Es profesora titular en la Universidad Católica Argentina. Sus investigaciones se focalizan en el campo católico, particularmente en las congregaciones religiosas femeninas. Sus libros más recientes: *Religiosas argentinas. Mujeres al servicio de Dios y la comunidad*, Buenos Aires: Grupo Editorial Sur, 2025; y *Abusos eclesiales en América Latina. Una crisis en el corazón del catolicismo*, PUCP, 2025, editado con Veronique Lecaros.
analourdessuarez@gmail.com

Cristian Eduardo Vázquez

Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y Profesor de Historia por la Universidad Nacional de Formosa (UNaF). Se desempeña como docente en la UNaF y es director de la Escuela de Formación Sindical "Libertario Ferrari" de la Asociación Trabajadores del Estado (ATE). Forma parte de la Red RELIGIO de Estudios sobre instituciones, creencias y prácticas religiosas del catolicismo.
cristian.eduardo.vazquez86@gmail.com

José Zanca

Profesor de Historia por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Investigación Histórica y Doctor en Historia por la Universidad de San Andrés. Es investigador independiente del CONICET (Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas) con sede en el ISHIR (Investigaciones Socio Históricas Regionales) de Rosario. Es miembro de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad (RedHiSeL). Ha publicado *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)* (2006); *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina (1936-1959)* (2013), *Los humanistas universitarios. Historia y memoria* (2018), *Catolicismo y cultura de izquierda en la Argentina del siglo XX* (2024). Ha coordinado numerosas obras colectivas, entre las que se destacan *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano* (2014) y *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)* (2016) ambas junto a Roberto Di Stefano, *La reforma universitaria cuestionada* (2018), junto a Diego Mauro e *Historia de la laicidad en Argentina. Siglos XIX y XX* (2024).
zanca@ishir-conicet.gov.ar

BIBLIOGRAFÍA

Acha, O. (2010). Tendencias en la afiliación a la Acción Católica Argentina (1930-1960). *Travesía. Revista de Historia Económica y Social*, *12*, 7-42.

Aguilar, M. (2007). *The History and Politics of Latin American Theology*. Londres: SCM Press.

Aguilar, M. (2014). *Pope Francis: His Life and Thought*. Cambridge: The Lutterworth Press.

Alberigo, G. (1987). La condición cristiana después del Vaticano II. En G. Alberigo y J. P. Jossua (Ed.). *La recepción del Vaticano II* (pp. 17-45). Madrid: Ediciones Cristiandad.

Alberigo, G. (1996). El Vaticano II y su herencia. *Selecciones de teología, 139*, 175-185. (Original publicado como Alberigo, G. (1995). Il Vaticano II e la sua eredità. *Il Regno*, *40*, 573-581).

Alberigo, G. (1999) (Dir). *Historia del Concilio Vaticano II*. Lovaina/Salamanca: Peeters/Sígueme.

Alberigo, G. (2007). El camino del Vaticano II, *Selecciones de teología*, *183*, 207-222. (Original publicado como Alberigo, G. (2005). Il cammino del Vaticano II. *Rassegna di Teologia*, *46*, 809-829).

Aletti, J-N. (2010). *Eclesiología de las cartas de San Pablo*. Estella: Editorial Verbo Divino.

Altamirano, C. (2008). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Katz.

Altemeyer Junior, F. (2018). Participantes da 2º conferencia dos bispos da América Latina e Caribe. *Ciberteología. Revista de Teología&Cultura*, *XVI*(58), 103-109.

Andújar, A., Lichtmajer, L. (2019). *Lo local en debate. Abordajes desde la historia social, política y los estudios de género (Argentina, 1900-1960)*. Buenos Aires: Teseo.

Aquino, M. P. (1994). *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina*. Bogotá: Indo-American Press.

Archetti, E. (1988). Ideología y organización sindical: las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe. *Desarrollo Económico, 28*(111), 447-461.

Arenas, S. (2020). Sin exclusiones: catolicismo, mujeres y liderazgo distribuido. *Teología y Vida, LXI,* 537-553.

Armada, A., Habegger, N. & Mayol, A. (1970). *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna.

Assmann, H. (1972). Liberación, notas sobre las implicaciones de un nueva debate teológico. *Stromata*, *28*,161-193.

Autiero, A. & Perroni, M. (2021) (Eds.). *Maschilitá in questione. Sguardi sulla figura di san Giuseppe*. Brescia: Editrice Queriniana.

Avellá Cháfer, F. (1997). *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*. Tomo III: 1951-1990. Buenos Aires: s.d.

Azcuy, V. R. (2005). Teología e inequidad de género. Diálogo, interpretación y ética en el cruce de disciplinas. En N. Bedford, M. García Bachmann y M. Strizzi (Eds.). *Puntos de encuentro* (pp. 37-63). Buenos Aires: Foro de Teología y Género, Instituto Universitario ISEDET.

Azcuy, V. R. (2009). El futuro del compañerismo. El itinerario biográfico-teológico de Letty M. Russell. En V. R. Azcuy, M. García Bachmann y C. Lértora (Coord.). *Estudios de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (pp. 375-394). Buenos Aires: San Pablo.

Azcuy, V. R. (2015). La eclesiología inclusiva del Vaticano II. Del acontecimiento y los textos a la recepción y los desafíos, En V. R. Azcuy, J. Caamaño y C. Galli (Eds.). *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía* (pp. 535-555). Buenos Aires: Ágape Libros.

Azcuy, V. (2020). La inserción como fruto del aggiornamento conciliar. En A. L. Suárez, B. Carranza, M. Facciola y I. Fernandez Fastuca. *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (pp. 329-335). Buenos Aires: IICS, UCA.

Azcuy, V. R. (2023). Ante la violencia femi(ni)cida: cuando el discurso religioso importa. Lectura sincrónica de 1Cor 11, 2-16 con aportes de la hermenéutica bíblica feminista. *Stromata, 79*(1-2), 101-122.

Barón, G. (2016). Democracia profética. De la izquierda cristiana a la izquierda social en las páginas de la Revista Alternativa Latinoamericana (1985-1990). *Questión 1*(44), 190-206.

Barral, M. E. (2016). *Curas con los pies en la tierra. Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo.* Buenos Aires: Planeta.

Barral, M. E. (2019). Conflictividad política y clero en perspectiva histórica. Apuntes para una reflexión sobre el *Cordobazo*. En M. Gordillo (Comp.). *1969. A cincuenta años. Repensando el ciclo de protestas* (pp. 149-174). Buenos Aires: CLACSO.

Barral, M. E. (2023). Sacerdocio, sociedad y política. Experiencias situadas de una relación con historia. En C. M. Galli, J. G. Durán, L. Liberti y F. Tavelli (Eds.). *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983). Tomo 3* (pp. 69-84). Buenos Aires: Planeta.

Barry, C. (2011) Las monjas peronistas: política y religión en la ayuda social 1946-1955. *Revista Cultura y Religión*, *V*(1), 117-134.

Barsky, O. & Gelman, J. (2009). *Historia del agro argentino. Desde la conquista hasta comienzos del siglo XXI*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bartolomé, L. (1982). Base social e ideología en las movilizaciones agraristas en Misiones entre 1971 y 1975. *Desarrollo Económico, 22*(85), 25-56.

Beattie, T. (2014). Simboli infranti. Riflessioni sull'antropologia dei documenti ecclesiastici dal Concilio alla *Mulieris dignitatem*. En M. Perroni y H. Legrand (Eds.). *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II* (pp. 107-123). Milano: Figlie di San Paolo.

Beccar Varela, C. (H) (2015). *Las cosas olvidadas*. Buenos Aires: Armeria.

Beigel, F. (2011). *Misión Santiago: El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago de Chile: LOM.

Bengochea, J. V. & Yorio, O. V. (1982). *El Sínodo Diocesano*. Buenos Aires: Ediciones Latinoamérica Libros.

Beozzo, J. O. (2005). *A Igreja do Brasil no Concilio Vaticano II. 1959-1965*. São Paulo: Paulinas.

Beozzo, J. O. (2008). Cuarenta años después de Medellín. *Concilium. Revista Internacional de Teología, 328*, 133-145.

Berger, P. (1971). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bernabé, C. (1998) (Dir.). *Cambio de paradigma, género y eclesiología*. Estella: Verbo Divino.

Besa Bandeira, B. (2022). Una recepción de la mariología feminista de Elizabeth Johnson en el contexto chileno. En V. R. Azcuy, B. Besa Bandeira y C. Tempore-lli (Coord.). *Marialogía. Un caleidoscopio y variadas figuras* (pp. 135-150). Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Bett, I. (2013). ¿Hacia dónde va la Argentina? Revista *Cruzada* e a luta anticomunista no golpe militar de 1966. En C. Rodrigues y G. Zanotto (Orgs.), *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina* (pp. 161-186). Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso.

Bett, I. (2015). *Catolicismo e Cruzada. Revistas católicas e o imaginário anticomunista no Brasil e Argentina (1960-1967)* (Tesis de doctorado). Doctorado en Historia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

Bianchi, E. (2012). *Pobres en este mundo, ricos en la fe (Sant 2,5): la fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*. Buenos Aires: Agape.

Bianchi, S. (2015) Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en Argentina. *Revista Pasado Abierto*, *1*(1), 168-199.

Bidegain, A. M. (1991). Siglo XX, siglo de los laicos. *Nueva Tierra*, *12*, 31-43.

Boasso, F. (1976). *¿Qué es la pastoral popular?* Buenos Aires: Patria Grande.

Bonilla, A., Zielinski, M. & Rubio, M. (2024). *La filosofía intercultural homenajea al maestro Enrique Dussel, 1934-2023*. Buenos Aires: Teseo.

Bonnin, J. E. (2012). *Génesis política del discurso religioso: iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA.

Borghesi, M. (2017). *Jorge Mario Bergoglio: una biografia intellettuale: dialettica e mistica*. Milan: Jaca Book.

Borras, A. (2016). Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales. En C. M. Galli y A. Spadaro (Eds.), *La reforma y las reformas de la Iglesia* (pp. 229-255). Salamanca: Sal Terrae.

Borras, A. (2021/22). La sinodalidad formal en acción, Más allá de la polarización entre lo consultivo y lo deliberativo. *Concilium. Revista Internacional de Teología*, *390*, 85-96.

Borras, A. (2022) ¿Qué hay que cambiar en el Derecho Canónico para una auténtica sinodalidad? En R. Luciani, S. Noceti y C. Schickendantz (Coords.). *Sinodalidad y Reforma. Un desafío eclesial* (pp. 137-162). Madrid: PPC.

Borrat, H. (1972). Liberación ¿cómo? *Stromata, 28*, 7-51.

Børresen, K. E. ([1968] 1998). *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Kampen: Pharos.

Bourdieu, P. & Saint Martín, M. de (2009). La Sagrada Familia. El Episcopado francés en el campo del poder. En P. Bourdieu. *La eficacia simbólica. Religión y política* (pp. 93-197). Buenos Aires: Biblos.

Bracamontes, M. C. (2009). La Vida Religiosa inserta en medios populares y lugares de frontera: una lectura de las respuestas a la consulta. *Revista de la CLAR*, *XLVII*(4), 65-85.

Bravo, M. C. (Coord.) (2022). *Los pueblos azucareros frente al colapso. Resistencias locales al cierre de los ingenios en Tucumán*. Buenos Aires: Teseo.

Bresci, D. (1994). *Sacerdotes para el Tercer Mundo; crónica, documentos, reflexión*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, CEHILA y Centro Nazaret.

Bresci, D. (compilación, presentación y notas) (1994). *Documentos para la Memoria. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios, Centro Nazaret y CEHILA.

Bresci, D. (2018). *Historia de un compromiso. A cincuenta años del MSTM*. Buenos Aires: Grupo Editorial Sur.

Bresci, D. (2018). *Historia de un compromiso. MSTM. A cincuenta años del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Sociedad y religión. Los desafíos actuales*. Buenos Aires: Grupo Editorial Sur.

Cada, L.; Fitz, R; Foley, G.; Giardino, T. & Lichtenberg, C. (1979). *Shaping the coming age of religious life*. New York: The Seabury Press

Campos, E. (2016). *Cristianismo y revolución. El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60*. Buenos Aires: Edhasa.

Camus, J-Y & Lebourg, N. (2020). *Las extremas derechas en Europa*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Carr, A. ([1988] 1993). *La femme dans l´Eglise. Tradition chrétienne et théologie féministe*. Paris: Du Cerf.

Casapiccola, D. (2014), La crisis de Rosario de 1969: fase aguda de los conflictos intraeclesiales en la Argentina postconciliar (Tesis de Maestría). Maestría en Historia. Universidad de San Andrés, Victoria (Buenos Aires), Argentina.

Casapiccola, D. (2016). *La Iglesia partida. Rosario: la crisis de 1969*. Rosario: Ediciones Logos Ar.

Casas, A. (2009). En busca de las razones del otro: Conrado Eggers Lan y el diálogo católico-marxista (1958-1968). *Investigaciones y Ensayos*, *58*, 85-122.

Castro-Gómez, C. D. (2008). La opción por los pobres: análisis crítico de sus posibilidades y limitaciones en un mundo globalizado. En G. Zalpa y H. Egil Offerdal (Comps.). *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* (pp. 23-52). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

Catoggio, M. S. (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cattogio, S. (2010). Cambio de Hábito: trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina. *Latin America Research Review*, *2*(45), 27-48.

Caturelli, A. (1984). *Monseñor Dr. Octavio Nicolás Derisi*. Buenos Aires: EDUCA.

CELAM (1984). *Las sectas en América Latina*. Buenos Aires: Claretiana.

Cersósimo, F. (2022). *"Videla fue un liberal". Los tradicionalistas católicos en tiempos de dictadura (1976-1983)*. Los Polvorines; La Plata; Posadas: UNLP; UNGS; UNM.

Clémentin-Ojha, C. (2010). Inculturation. En D. Hervieu-Léger y R. Azria (Dirs.), *Dictionnaire des faits religieux* (pp. 535-541). París: Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux, CNRS-EHESS-PUF.

Clifford, C., Faggioli, M. (Eds.) (2023). *The Oxford Handbook of Vatican II. Oxford Handbooks in Religion and Theology*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Codina, V. (1992). Crónica de Santo Domingo. *Revista Latinoamericana de Teología*, *9*(27), 259-271.

Codina, V. (2024). *A los 60 años del Vaticano II. Una lectura teológica narrativa*. Barcelona: Cristianisme i justicia.

Conferencia Episcopal Argentina (CEA) (1969). *Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*. Buenos Aires: Paulinas.

Conferencia Episcopal Española (1993). *Concilio Ecuménico Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones.* Madrid: BAC.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968). *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio.* Buenos Aires: Bonum.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1992). *Santo Domingo Conclusiones*. Buenos Aires: Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979). *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. *Documento de Puebla*. Buenos Aires: Ediciones CEA.

Congar, Y. M-J. (1970). *Situación y tareas de la teología hoy*. Salamanca: Sígueme.

Contardo, M. F. (2017), *Dos experiencias socioeducativas cristianas en Argentina y Brasil: el Movimiento Rural de Acción Católica de Argentina (1958-1972) y el Movimiento de Educación de Base de Brasil (1961-1967) Un estudio histórico en perspectiva comparada*. (Tesis de maestría). Maestría en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional de San Martín-Centro de Estudios Latinoamericanos, Buenos Aires, Argentina.

Coope Caldeira, R. (2011). Um bispo no Concilio Vaticano II. D. Geraldo de Proença Sigaud e o "Coetus Internationalis Patrum". *Revista eclesiástica brasileira*, *71*(282), 390-418.

Coppe Caldeira, R. (2020). Sociabilidade anticomunista em movimiento. A TFP na primeira sessão do Concílio Vaticano II (1962). En R. Di Stefano y A. R. Cloclet Da Silva (Comps.). *Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo* (pp. 187-205). Buenos Aires: Teseopress.

Corpas de Posada, I. (2014) (Ed.). *Pueblo de Dios: miradas y caminos. Vaticano II y la Teología de la Liberación*. Bogotá: PPC/Amerindia.

Corpas de Posada, I. (2023). *Conversión ministerial en el tiempo de la conversión a la sinodalidad*. *Apuntes para una teología de los ministerios eclesiales*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Corrêa de Oliveira, P. (1970). *Revolución y Contra-Revolución*. Buenos Aires: Tradición, Familia y Propiedad.

Daniélou, J. (1972). *Cardenal Jean Daniélou: su mensaje a la Argentina*. Buenos Aires: Emecé.

De la Serna, E. (2019). *Primera carta del apóstol san Pablo a los cristianos de Corinto*. Estella: Editorial Verbo Divino.

De Mattei, R. (2012). *The Second Vatican Council: An Unwritten Story*. Fitzwilliam, NH: Loreto, 2012.

Dellaferrera, N. (1994). El Concilio Plenario Latinoamericano y los Sínodos Argentinos de principios del Siglo XX. *Anuario Argentino de Derecho Canónico, 1*, 87-140.

Dellaferrera, N. (1999). La Iglesia diocesana: las instituciones. En Academia Nacional de la Historia (Ed.). *Nueva Historia de la Nación Argentina, Tomo II, Segunda Parte (1600-1810)* (pp. 385-415). Buenos Aires: Planeta.

Dellaferrera, N. (2000). Los Sínodos Diocesanos post-conciliares en Argentina. Una asignatura pendiente. *Anuario Argentino de Derecho Canónico,* 7, 81-125.

Demel, S. (2012). *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen-Grenzen-Möglichkeiten*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

Devés-Valdés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.

Di Renzo, G. (2024) La escucha de las mujeres en la conversación en el Espíritu. Un abordaje interdisciplinar. En M. Marcela Mazzini y F. Soler (Eds.). *Teología de la conversación en el Espíritu. Una exploración interdisciplinar* (275-302). Buenos Aires: Ágape Libros.

Di Stefano, R. & Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.

Di Stefano, R. & Zanca, J. (2023). Historiografía y teología. Reflexiones sobre el marco teórico-metodológico de La verdad los hará libres (tomos 1 y 2). En C. Galli, J. Durán, L. Liberti y F. Tavelli (Eds.). *La verdad los hará libres, La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983, Tomo III* (pp. 76-116). Buenos Aires: Planeta.

Diana, M. (2013). *Buscando el reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Planeta.

Díaz Burrillo, V. & Mauro, D. (2025). *La invención del papado contemporáneo*. Madrid: Catarata.

Dip, N. (2018). *Libros y alpargatas. La peronización de los estudiantes, docentes e intelectuales de la UBA (1966-1974)*. Rosario: Prohistoria.

Dominella, V. (2020). *Jóvenes, católicos, contestatarios: religión y política en Bahía Blanca (1968-1975).* Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Domínguez, O. (1961). *El campesino chileno y la Acción Católica Rural*. Friburgo-Santiago de Chile: Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas-Centro de Investigaciones y Acción Social.

Donatello, L. (2010). *Catolicismo y Montoneros: religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.

Dufourcq, E. (1988). Approche démographique de l'implantation hors d'Europe des Congrégations religieuses féminines d'origine française. *Population*, *43*(1), 45-76.

Duhau, J. B. (2021). Revisión y actualización de la teología de los fundadores a partir de la crisis de los abusos. *Teología y Vida*, *62*(1), 37-58.

Duhau, J. B. (2022). De la primavera de la Iglesia al sofocante verano de la crisis de los abusos en los movimientos y nuevas comunidades. *Teología y Vida*, *63*(3), 323-354.

Dussel, E. (1972). Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana, *Stromata, 28*, 53-105.

Dussel, E. (1983). *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Tomo I, Introducción General. Salamanca: CEHILA Sígueme.

Dussel, E. (1992a). *The Church in Latin America*, 1942-1992. Londres: Burn & Oats.

Dussel, E. (1992b). De Sucre a Santo Domingo. En E. Mignone (et. al.). *500 años de Evangelización en América Latina* (pp. 139-158). Buenos Aires: Ediciones Letra Buena.

Eckholt, M. (2008). Ciudadanía, sacramentalidad de la Iglesia y empoderamiento de las mujeres. *Stromata, 64* (1-2), 15-25.

Eckholt, M. (2012). *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*. Ostfildern: Grünewald.

Eckholt, M. (2014). *Iglesia en la diversidad. Esbozo para una eclesiología intercultural*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Esquivel, J. C. (2004). *La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Estévez López, E. (2007). El poder de significar de las mujeres en las comunidades de Pablo. En C. Bernabé Ubieta (Ed.). *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo* (pp. 49-90). Estella: Editorial Verbo Divino.

Estévez López, E. & Depalma, P. (2023) (Eds.). *Ventanas a la sinodalidad*. Estella: Editorial Verbo Divino.

Estudio Beccar Varela (1997). *Estudio Beccar Varela, Un siglo 1897-1997*. Buenos Aires: J. C. Toer & Asociados.

Ezcurra, A. M. (1988). *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.

Fabris, M. (2013). El catolicismo argentino ante la conflictividad obrera en los años 60'. La intervención de Caggiano y los posicionamientos de *Criterio* y *CIAS* durante el Plan de Lucha de la CGT de 1964. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, *6*, 115-146.

Fabris, M. (2015). Revisar el pasado reciente. Las revistas Criterio y Esquiú y la cuestión de los derechos humanos, 1981-1985. *Quinto Sol*, *19*(3), 1-21.

Fabris, M. (2023). La revista Familia Cristiana en la Argentina de los años setenta: Violencia, represión y control institucional (1973-1977). *Historia 369*, *13*(1), 61-94.

Fabris, M. (diciembre de 2024). *El catolicismo argentino y la diversidad religiosa en dictadura. De la Difunta Correa al desafío de las 'sectas'*. Ponencia presentada en XII Jornadas de sociología de la Universidad de La Plata, La Plata, Argentina.

Fabris, M. & Mauro, D. (2020). De la cruz a la espada: Antonio Caggiano y la Iglesia Argentina del siglo XX. *PolHis Revista Bibliográfica Del Programa Interuniversitario De Historia Política*, *24*(12), 29-63.

Fabris, M. & Pattin, S. (2021). Dos propuestas moderadas para una Argentina turbulenta: las revistas católicas Criterio y CIAS entre 1973 y 1976. *Anuario IEHS*, *36*(2), 1-21.

Fabris, Mariano (2016). "Conflictos sociales e inestabilidad política desde una mirada católica: la revista del CIAS durante el gobierno de Illia" en *IX Jornadas de Sociología de la UNLP*. Ensenada.

Faggioli, M. (2017). *La onda larga del Vaticano II. Por un nuevo posconcilio*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Faggioli, M. (2024). Sinodalità e primato nel pontificato di papa Francesco. *JoMaCC*, *3*(2), 401-418.

Fares, M. C. (2024). *Derechas e izquierdas nacionalistas en los 60: universidad y prensa local en la encrucijada nacional e internacional*. Rosario: Prometeo.

Farrell, G. (1992). *Iglesia y pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización*. Buenos Aires: Patria Grande.

Fernández, L. (2024), *El Movimiento Rural de Acción Católica en Chaco (1964-1972). Una reconstrucción histórica en clave agraria* (Tesis de maestría). Maestría en Historia Contemporánea. Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, Argentina.

Ferrara, F. (1973). *¿Qué son las ligas agrarias?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Fiorito, M. A. & Gil, D. (1977). Signos de los tiempos, signos de Dios. Apuntes para una teología, una espiritualidad y una pastoral de los signos de los tiempos. *Stromata, 32*, 3-95.

FitzGerald, E. (2023). Hacia un nuevo paradigma de masculinidad. En E. Estévez López, P. Depalma (Eds.). *Ventanas a la sinodalidad* (pp. 137-163). Estella: Editorial Verbo Divino.

Folquer, C. (septiembre de 2005). *Descifrando el yo. Los escritos autobiográficos de Pedro Wurschmidt. Tucumán, 1953-1975*. X Jornadas Interescuelas de Historia, Rosario, Argentina.

Folquer, C. (2012), *Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, 1886-1910* (Tesis de Doctorado). Doctorado en Historia. Universidad de Barcelona, España.

Folquer, C. (2020). Las "últimas de la fila". Los estudios sobre mujeres religiosas en Argentina. En R. Di Stefano y A. R. Cloclet Da Silva (Comps.). *Catolicismos en perspectiva histórica. Argentina y Brasil en diálogo* (pp. 223-254). Buenos Aires: TeseoPress.

Forcat, F. & Giudice, H. (2023). El clero, los regímenes militares y la violación de los derechos humanos. En C. M. Galli, J. G. Durán, L. Liberti y F. Tavelli (Eds.). *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983) Tomo I* (pp. 466-515). Buenos Aires: Planeta.

Forcat, F. & Giudice, H. (2023). Caminos y opciones en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. En C. M. Galli, J. G. Durán, L. Liberti y F. Tavelli (Eds.). *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983) Tomo I* (pp. 516-570). Buenos Aires: Planeta.

Forcat, F., & Giudice, H. (2023). Los sacerdotes, la pastoral y la política. Mirada global de una época convulsionada. En C. M. Galli, J. G. Durán, L. Liberti y F. Tavelli (Eds.). *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983) Tomo I* (pp. 421-465). Buenos Aires: Planeta.

Forestier, L. (2015). Le pape François et la synodalité. Evangelii gaudium, nouvelle étape dans la réception de Vatican II. *Nouvelle Revue Théologique*, *137*(4), 597-561.

Fouilloux, É. (1999). La fase antepreparatoria (1959)-1960) El lento camino para salir de la inercia. En G. Alberigo (Dir), *Historia del Concilio Vaticano II*. Lovaina/ Salamanca: Peeters/Sígueme.

Foulkes, I. (1999). *Problemas pastorales en Corinto. Comentario Exegético-Pastoral a 1 Corintios* (Lectura Popular de la Biblia). San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.

Foulkes, I. (2006). Los códigos y deberes domésticos en Colosenses 3,18-31 y Efesios 5,22-6,9. Estrategias persuasivas, reacciones provocadas. *RIBLA*, 55, 41-62.

Fraschina, A. (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Eudeba.

Fraschina, A. (2015). La tensión entre la clausura y "el mundo" en torno a los monasterios de monjas de Buenos Aires. En V. Ayrolo y A. J. Machado de Oliveira (Coord.). *Historia de clérigos y religiosas en las Américas. Conexiones entre Argentina y Brasil (siglo XVII y XIX*) (pp. 271-303). Buenos Aires: Teseo.

Freites Ruiz, A. (2023). *El coraje de la Verdad. Padre Julio Meinvielle (1905-1973)*. Buenos Aires: EIE.

Fresia, I. A. (2021). Imágenes de Dios y conflictividad histórica en las primeras reuniones de la Semana de Teología. En G. Soding (et.al). *Discernir este tiempo: recordar, interpretar, preparar. XXXIX Semana Argentina de Teología* (pp. 149-161). Buenos Aires: Ágape.

Fresia, I. A. & Maddonni, L. (2021). *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*. Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro.

Frigerio, A. (1993). La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, *VIII*(*10-11)*, 24-51.

Frigerio, A. & Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, *23*, 227-260.

Fuentes Caballero, J. A. (1981). El Sínodo Diocesano. *Ius canonicum*, *21*(42), 543-566.

Gabirondo, Julieta (2024), *La renovación catequística. Una mirada desde la revista Didascalia (1962-1980)* (Tesis de Maestría inédita). Maestría en Historia Social Argentina y Latinoamericana. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.

Gadamer, H-G. (1998 [1960]). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Galafassi, G. (2005). Rebelión en el campo. Las Ligas Agrarias de la región chaqueña y la discusión del modelo dominante de desarrollo rural (1970-1976). En S. Lázaro y G. Galafassi (Comp.). *Sujetos, política y representación del mundo rural. Argentina 1930-1975* (pp. 237-295). Buenos Aires: Siglo XXI.

Galli, C. M. (2018). La actualidad del 'pequeño concilio' de Medellín y la novedad de la Iglesia latinoamericana. *Revista Teología, LV*(126), 9-42.

Galli, C. M., Durán, J. G., Liberti, L. y Tavelli, F. (Eds.). (2023). *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983) Tomo I*. Buenos Aires: Planeta.

Gámir, A. (2019). El giro espacial en las Humanidades Digitales y sus productos cartográficos. *Biblio3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, XXIV*(1275).

García Bachmann, M. L. (2018). Cuatro estrategias frente a la mal llamada "ideología de género". *Vida y Pensamiento*, 38(1), 133-154.

García Bachmann, M. L. (2022). Hermenéuticas bíblicas feministas y de género. En N. Míguez (Ed.). *Nuevas aproximaciones al texto bíblico. Métodos exegéticos y hermenéutica en el siglo 21* (pp. 143-168). Buenos Aires: La Aurora.

García Bossio, M. P (2018). La Laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales. *Religião e Sociedade*, *2*, 148-173.

García Lupo, R. (1985 [1968]). Los Cursillos de Cristiandad: Partido secreto de Onganía. *Mercenarios y monopolios en la Argentina. De Onganía a Lanusse: 1966-1973* (pp. 11-27). Buenos Aires, Legasa.

Garrido, J. (2023) *La Iglesia católica y el Concilio Ecuménico Vaticano II: el caso de la diócesis de Chillán, 1965-1981* (Memoria para optar al título de Profesor de educación media en Historia y Geografía). Escuela de pedagogía en historia y geografía-Universidad del Bío-Bío, Chillán, Chile.

Gera, L. (1974). Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica. *Stromata*, 30 (1-2), 169-193.

Gera, L. (1990). San Miguel: una promesa escondida. *Voces* (Centro Nazaret), *6*(17), 6-20.

Gera, L. & Melgarejo, G. R. (1970). *Apuntes para una interpretación de la Iglesia en Argentina*. Montevideo: MIEC-JECI.

Ghilini, A. (2023). Sociología, intelectuales y peronismo en los años sesenta y setenta: la trayectoria de Roberto Carri (1966-1973). *Revista de la Red Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, *18*, 1-13.

Ghio, J. M. (2007). *La iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Maliaño (Santander): Sal Terrae.

Giumbelli, E. (2016). Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión*, *25*, 14-37.

González, M. (2010) *La reflexión teológica en Argentina, 1962-2004: Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Buenos Aires: Iberoamérica.

Grande, A. M. (2023). La Iglesia argentina promueve el Concilio Vaticano II en medio de tensiones políticas y sociales. En C. M. Galli, J. G. Durán, L. Liberti y F. Tavelli (Eds.). *La verdad los hará libres. La Iglesia católica en la espiral de la violencia en la Argentina (1966-1983) Tomo I* (pp. 292-348). Buenos Aires: Planeta.

Grasset, J. (1977). *Minidirectorio. Para los Ejercicios de San Ignacio*. Buenos Aires: Cruzamante.

Greeley, A. M. (2005). *The Catholic revolution: New wine, old wineskins and the Second Vatican Council*. University of California Press.

Gutiérrez, F. & Santos Lepera, L. (2019). Revisitando un pueblo azucarero desde lo local: desafíos metodológicos y problemas historiográficos. En A. Andújar y L. Lichtmajer (Comps.). *Lo local en debate: abordajes desde la historia social, política y los estudios de género (Argentina, 1900-1960)* (pp. 55-80). Buenos Aires: Teseo.

Gutiérrez, F. & Santos Lepera, L. (2022). Curas y obreros frente a la patronal. La protesta de 1968 en San Pablo. En M. C. Bravo (Coord.). *Los pueblos azucareros frente al colapso. Resistencias locales al cierre de los ingenios en Tucumán* (pp. 136-179). Buenos Aires: Teseo.

Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP.

Healy, N. M. (2000). *Church, World and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Helman, I. A. (2012). *Women and the Vatican. An Exploration of Official Documents*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Hernández, H. (2007). *Sacheri. Predicar y morir por la Argentina*. Buenos Aires: Vórtice.

Hughes, J. (2017). Traditionalist Catholicism and Liturgical Renewal in the Diocese of Cuernavaca, Mexico. En K. Sprows Cummings, T. Matovina y R. Orsi (Eds.), *Catholics in the Vatican II era. Local histories of a global event* (pp.64-85). Cambridge: Cambridge University Press.

Ibarguren, C. & Viano. M. (1990). *Tradición, Familia y Propiedad. Un ideal, un lema, una gesta. La cruzada del siglo XX*. Sao Paulo: Artpress

Iriarte, G. (2007). La Vida Religiosa inserta: una forma alternativa de vivir. *Revista CLAR*, *XLV* (2), 30-37.

Ivereigh, A. (2017). *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope*. Main. Crows Nest: Allen & Unwin.

Johnson, E. A. (2004). *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*. Barcelona: Herder.

Johnson, E. A. (2005). *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Barcelona: Herder.

Join-Lambert, A. (2011). Les processus synodaux depuis le concile Vatican II: Une doublé expérience de l'Église et de l'Esprit Saint. *Cristianesimo nella Storia 32*(3), 1137-1178.

Join-Lambert, A. (2018). Synodes diocésains, "parasynodes" et conciles particuliers dans l'Église catholique depuis le concile Vatican II. Liste, bibliographie, ressources. *Cahiers Internationaux de Théologie Pratique CITP, 3*, 1-96.

Juan Pablo II (1992). Discurso Inaugural del Santo Padre. Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. En Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1992). *Santo Domingo Conclusiones* (pp. 7-31). Buenos Aires: Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina.

Kasper, W. (2015). El Vaticano II: intención, recepción, futuro. *Revista Teología, 52*(117*)*, 95–115.

La Bella, G. (2020). *Los Jesuitas: del Vaticano II al Papa Francisco*. Bilbao: Mensajero.

Lacombe, E. (2014). Las dos Iglesias: memorias sobre el surgimiento de la corriente tercermundista en Córdoba. *Sociedad y Religión*, *24*(41), 119-50.

Lambiasi, F. (2007). La ricezione di Lumen Gentium e la soggettualità della donna nella Chiesa. En C. Militello (Ed.). *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile* (pp. 121-136). Bologna: Edizione Dehoniane.

Lasa, C. (1989). Un proceso de mediación política: Movimiento Rural y Ligas Agrarias Chaqueñas. *Sociedad y Religión*, *IV*(7), 55-64.

Leal Pino, C. & Rojas, L. (2020). Reforma legítima sí, reforma arbitraria no. El obispo Eladio Vicuña Aránguiz en tiempos del Concilio Ecuménico Vaticano II. *Intus-legere Historia*, *14*(2), 296-319.

Ledesma, D. A. (2023). La formación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Tucumán a la luz de la acción del sacerdote Amado Dip, 1966-1970. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, *19*, 165-182.

Legrand, H. (2005). Cuarenta años después. ¿dónde están las reformas eclesiológicas proyectadas en el Vaticano II. *Concilium. Revista Internacional de Teología, 312*, 69-86.

Leone Jouanny, M. (2022). *En el nombre del otro: cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994).* Los Polvorines; La Plata; Posadas: Universidad Nacional de General Sarmiento; Universidad Nacional de La Plata; Universidad Nacional de Misiones.

Lewis, P. (2001). La derecha y los gobiernos militares, 1955-1983. En D. Rock, S. McGee Deutsch, M. E. Rapalo. *La Derecha Argentina, nacionalistas, neoliberales, militares y clericales* (pp. 321-370). Buenos Aires: Javier Vergara.

Liberti, L. O. (2017a). *La participación de los obispos argentinos en los esquemas del Concilio Vaticano II: Tomo I. Introducción, orientaciones e índices*. Buenos Aires: Guadalupe.

Liberti, L. O. (2017b). *La participación de los obispos argentinos en los esquemas del Concilio Vaticano II. Tomo III. Decretos y Declaraciones conciliares.* Buenos Aires: Guadalupe.

Lida, M. & Fabris, M. (2016). Presentación Dossier: La prensa católica y sus múltiples dimensiones: fuente, empresa editorial, actor social y político. *Revista Electrónica De Fuentes Y Archivos*, 7, 11-16.

Lida, M. & Fabris, M. (Eds.). (2019). *La revista Criterio y el siglo XX argentino. Religión, cultura y política*. Buenos Aires: Prohistoria.

Lonergan, B. (2006). *Método en teología*. Salamanca: Sígueme.

Luciani, R. (2016). *El Papa Francisco y la teología del pueblo*. Madrid: PPC.

Ludueña, G. A. (2012). Espiritualidad y semiótica de la pobreza en el monasticismo católico posconciliar. *Itinerantes*. *Revista de Historia y Religión*, *2*, 141-170.

Luzzi, J. (1984). Teología de la liberación. *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social*, 337, 7-17.

M. Perroni, A. Melloni & S. Noceti (2012) (Eds.). *"Tantum aurora est". Donne e Concilio Vaticano II*. Zürich/Berlin: LIT.

Mac Donald, M. Y. (1999). Efesios. En W. R. Farmer (Dir.). *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI* (1521-1535). Estella: Editorial Verbo Divino.

Madrigal, S. (2005). Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio. En *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II* (pp. 195-220). Bilbao, Universidad Pontificia Comillas/ Editorial Desclée de Brouwer.

Mallimaci, F. (1991). Movimientos laicales y sociedad en el periodo de entreguerras. La experiencia de la acción católica en Argentina. *Cristianismo y sociedad, 108*, 35-71.

Mallimaci, F. (2024). *Catolicismos, sociedad y modernidades en América Latina. Textos reunidos de Fortunato Mallimaci (1988-2014).* Buenos Aires: CLACSO.

Maritain, J. (1927). *Pourquoi Rome a parlé*. París: Spes.

Martín, J. P. (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino.* Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Martín, J. P. (2013). *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Mauro D. (2023). El papa Francisco: ¿Un gatopardista al revés? *Revista Nueva Sociedad*, marzo de 2023. Recuperado de https://nuso.org/articulo/papa-francisco-iglesia/

Mauro, D. & Torres. A. (2023). *Construir el Reino. Política, historia y teología en el papado de Francisco*. Rosario: Prohistoria.

Mazzei, D. (2012). *Bajo el poder de la caballería: el Ejército argentino (1962-1973)*. Buenos Aires: Eudeba.

McEnroy, C. (2011 [1996]). *Guests in their own House. The Women of Vatican II*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.

McGrath, M. G. (1993). El Concilio Vaticano II y el futuro. *Revista Medellín*, *86*, 11-33.

Mealla, E. (2020). Medellín: contexto y proyección. En J. C. Scannone, *Actualidad de Medellín: una relectura para el presente y el futuro de los pueblos latinoamericanos* (pp. 23-40). Buenos Aires: CICCUS.

Mejía, J. (2005). *Historia de una identidad*. Buenos Aires: Letemendia Casa Editora.

Methol Ferré, A. (1979). *Puebla. Procesos y tensiones*. Buenos Aires: Editorial Documenta.

Methol Ferré, A. (1981). Nuevo y extraño ecumenismo. *Medellín*, *27*, p. 396.

Militello, C. (2003). *La Chiesa "il corpo crismato"*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Militello, C. (2004) (Ed.). *Donna e teologia. Bilancio di un secolo*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Militello, C. (2007) (Ed.). *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*. Bologna: Edizione Dehoniane.

Militello, C. (2012). Le donne e la riscoperta della dignità battismale. En M. Perroni, A. Melloni y S. Noceti (Eds.). "*Tantum aurora est". Donne e Concilio Vaticano II* (pp. 219-254). Zürich/Berlin, LIT.

Militello, C. (2014). La teología delle donne: quale incidencia ecclesiale? En M. Perroni y H. Legrand (Eds.). *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II* (pp. 48-60). Milano: Figlie di San Paolo.

Militello, C. (2021). *Fraternità e sororità. Sfida per la Chiesa e la liturgia*. Assisi: Cittadella Editrice.

Militello, C. & Noceti, S. (2018) (Eds.). *Le donne e la reforma della Chiesa*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.

Montú, M. V. (2020). La familia, la fuerza de las Ligas. Estructura y organización política de las Ligas Agrarias del Litoral (1960-1970). Una mirada desde género, memorias e identidades. *Astrolabio*, *25*, 224-248.

Morello, G. (2003). *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Moyano Walker, M. (1991), *Organización popular y conciencia cristiana: el Movimiento Rural de Acción Católica Argentina* (Tesis de Licenciatura). Licenciatura en Historia. Universidad Nacional de Luján, Luján, Argentina.

Murtagh, R. (2013). *Experiencias y realizaciones de origen cristiano para afrontar la pobreza rural en el noreste argentino, 1960-1983.* Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Universidad Católica Argentina.

Nassif, S. (2016). *Tucumán en llamas. El cierre de ingenios y la lucha obrera contra la dictadura (1966-1973).* Tucumán: Humanitas.

Noceti, S. (2007). La ricezione di *Lumen Gentium* e la ricerca ecclesiologica delle donne. En C. Militello (Ed.). *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile* (pp. 101-120). Bologna: Edizione Dehoniane.

Noceti, S. (2014). *Sex gender system:* una prospettiva? En M. Perroni y H. Legrand (Eds.). *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II* (pp. 61-69). Milano: Figlie di San Paolo.

Noceti, S. (2017) (Ed.). *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*. Santander: Sal Terrae.

Noceti, S. (2022). La Iglesia tiene el nombre de sínodo: retos para una Iglesia inclusiva. En Sociedad Argentina de Teología (Ed.). *"Busco a mis hermanos" (Gn 37,16). Fraternidad y sinodalidad desde una Ecclesia Semper reformanda. XLa. Semana Argentina de Teología* (pp. 113-127). Buenos Aires: Ágape Libros.

Noceti, S. & Repole, R. (2018) (Eds.). *Commentario ai Documenti del Vaticano II. 2. Lumen Gentium*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Novak, J. (1984). Presentación del II Volumen del Libro del Sínodo, La verdad sobre Cristo, la Iglesia y el hombre. En *El Libro del primer Sínodo Diocesano de Quilmes, II: Documentos finales de las Comisiones de trabajo*. Quilmes: s.d.

Novak, J. (1989). Reflexiones a veinte años del Documento de San Miguel. *Nueva Tierra*, *3*(7), 5-7.

O'Farrell, J. (1966). La acción pastoral de la Iglesia en la Argentina. Su evolución. *Revista Teología, IV*(9), 115-143.

O'Farrell, J. (1968). Posibilidades de aplicar la 'capacidad creadora' al Plan de Pastoral. *Revista Teología*, *VI*(13), 209-222.

Obregón, M. (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "Proceso*". Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Økland, J. (2004). *Women in their place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. London/New York: T & T Clark International.

Osiek, C., MacDonald, M.Y. & Tulloch, J. H. (2007). *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

Paredes, A. (2014). La violencia y su relación con el conflicto en cuatro organizaciones cristianas en Argentina (1961-1976). *Revista THEOMAI. Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo*, *30*, 38-47,

Pattin, S. (2015). *Entre la tradición y la renovación, la revista católica Criterio (1955-1966)* (Tesis de Maestría). Maestría en Ciencias Sociales con mención en Historia. Universidad Nacional de Luján, Luján, Argentina.

Pattin, S. (2019). *Entre Pedro y el pueblo de Dios. Las concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1962-1976*). Rosario: Prohistoria.

Pattin, S. (2021). Entre Roma y el Concilio Vaticano II Las representaciones religiosas del nacionalismo católico a través del periódico *Combate* (1955-1967). *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, *15*, 177-199.

Pattin, S. (2023). En "estado de concilio". La prensa católica argentina y el inicio del Concilio Vaticano II (1959-1962). *Storia e Politica*, *XV*(2), 221-249.

Pelletier, D. (2012). *A la gauche du Christ: les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*. París: Seuil.

Peppino, J. (2024). De una pedagogía de la palabra a una pedagogía del silencio: Movimiento Rural y Ligas Agrarias. Sujeto político rural y represión del terrorismo de Estado en el nordeste argentino (1960-1983). *Estudios Rurales*, *14*(29).

Perdía, M. (1990). San Miguel: una planta joven. *Voces* (Centro Nazaret), *6*(17), 3-5.

Perez del Viso, E. (1985). Teología espiritual de la liberación. *CIAS. Centro de Investigación y Acción Social*, *341*, 65-74.

Perroni, M. (2012). Introduzione. En M. Perroni, A. Melloni y S. Noceti (Eds.). *"Tantum aurora est". Donne e Concilio Vaticano II* (pp. 13-18.). Zürich/Berlin: LIT.

Perroni, M. (2014). Quasi un prologo: Assumere una storia, preparare il futuro. En M. Perroni y H. Legrand (Eds.). *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II* (pp. 5-9). Milano: Figlie di San Paolo.

Philips, G. (1969). *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II,* tomo II. Barcelona: Herder.

Pié-Ninot, S. (2018). La eclesiología del Papa Francisco. *RCatT*, *43*(2), 503-526.

Pilario, D. F. (2016). A vueltas con el método Ver-Juzgar-Actuar. *Concilium. Revista Internacional de Teología, 364*, 93-105.

Politi, S. (1992). *Teología del pueblo: una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975*. Buenos Aires: Castañeda/Guadalupe.

Pontoriero, E. D. (2015). Estado de excepción y contrainsurgencia: el Plan CONINTES y la militarización de la seguridad interna en la Argentina. *Contenciosa*, *4*, 1-16.

Pontoriero, E. D. & Summo, M. (2012). Pensar la 'guerra revolucionaria': doctrina antisubversiva francesa y legislación de defensa en la Argentina (1958-1962). *Cuadernos de Marte*, *3*, 285-305.

Ponza, P. (2010). *Intelectuales y violencia política, 1955-1973: Historia intelectual, discursos políticos y concepciones de lucha armada en la Argentina de los sesenta-setenta*. Córdoba: Babel Editorial.

Poulat, E. (1974). *La crisis modernista (Historia, dogma y crítica)*. Madrid: Taurus.

Quiñones, A. (1997). *Del estado de Perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)* (Tesis de Disertación para la Licenciatura). Licenciatura en Teología Pastoral. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.

Ranaletti, M. (2005). La guerra de Argelia y la Argentina. Influencia e inmigración francesa desde 1945. *Anuario de Estudios Americanos*, *62*(2), 285-308.

Ranaletti, M. (2006). *Du Mékong au Río de la Plata. La doctrine de la guerre révolutionnaire, "La Cité catholique" et leurs influences en Argentine, 1954-1976* (Tesis de doctorado). Doctorado en Historia. Institut d'études politiques de París, París, Francia.

Ranaletti, M. (2009). Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar argentina. Influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976). En D. Feierstein (Comp.). *Violencia política y genocidio en América latina* (pp. 253-284). Buenos Aires: Prometeo.

Randle, S. (2003). *Castellani: 1899-1949*. Buenos Aires: Vórtice.

Randle, S. (2017). *Castellani maldito: 1949-1981*. Buenos Aires: Vórtice.

Reclusa, A. (2022). *La recepción del Concilio. Iglesia y catolicismo en una ciudad en transformación. Mar del Plata, 1957-1975* (Tesis de doctorado). Doctorado en Historia. Universidad de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina.

Ripa, L. (2016). *Orlando Yorio: una figura de santidad en el amor y en un estilo de sencillez en sus textos*. Ponencia presentada en *VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología "El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia"*. Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Teología, Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires, Argentina.

Ripaldi, F. (2018). *Primer sínodo diocesano de Quilmes (1981-1983): un acontecimiento histórico-eclesial en la recepción del Concilio Vaticano II* (Tesis de maestría). Maestría en Teología. Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, Buenos Aires, Argentina.

Ripaldi, F. & Duhau, J. B. (2020). Renovación de los caminos sinodales y celebración de sínodos diocesanos actualmente en Argentina. Descripción, caracterización y comparación histórica. En Sociedad Argentina de Teología. *En nuestras propias lenguas las maravillas de Dios" Iglesia(s) – Sociedad(es) – Cultura(s) XXXVIIIª Semana Argentina de Teología [Córdoba, 17 al 20 de septiembre de 2019]* (pp. 301-318). Buenos Aires: Ágape.

Robin, M. M. (2005). *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa*. Buenos Aires: Sudamericana.

Rodríguez, L. (2021). Los intelectuales de derecha y la universidad argentina (1955-1983. *Revista de História Da UEG*, *10*, 2.

Rosoli, G. (1987). Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di don Bosco e dei Salesiani. En F. Traniello (a cura di). *Don*

*Bosco nella soria della cultura popolare (*pp. 317-329). Turín: Societá Editrice Internazionale.

Rouquié, A. (1994 [1972]). La tentación del catolicismo nacionalista en la República Argentina. En A. Rouquié. *Autoritarismo y democracia. Estudios de política argentina* (pp. 83-139). Buenos Aires: Edicial.

Rourke, T. (2018). *The Roots of Pope Francis's Social and Political Thought: From Argentina to the Vatican.* Landham, MD: Rowman & Littlefield.

Routhier, G. (2016). La renovación de la vida sinodal en las iglesias locales. En C. M. Galli, A. Spadaro (Eds.). *La reforma y las reformas de la Iglesia* (pp. 257-271). Salamanca: Sal Terrae.

Routhier, G. (2020). Los nuevos ministerios. Una conversión ministerial de la Iglesia católica. En R. Luciani y C. Schickendantz (Coord.). *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal* (pp. 347-366). Madrid: Khaf.

Rozé, J. (1992). *Conflictos agrarios en la Argentina. El proceso liguista*. Buenos Aires: Centro Editor América Latina.

Ruderer, S. (2012). Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina. *Sociedad y religión, 22*(38), 79-108.

Ruderer, S. (2020). ¿Con veneración, afecto y obediencia?: La TFP en Chile y Argentina y su relación con la jerarquía eclesiástica. En G. Zanotto y B. A. Cowan (Orgs.). *O pensamento de Plinio Correa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP* (pp. 83-118). Passo Fundo: Acervus editora.

Russell, L. M. (1982). Ecumenical Implications of Feminist Theologies, *Ecumenical Trends*, 136-139.

Russell, L. M. (2004). *La Iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la Iglesia*. San José de Costa Rica/Buenos Aires.

Ruz, M. O. (2020). Medellín: un punto eclesiológico disruptivo. La recepción de los teólogos y la recepción de los obispos en Argentina. En M. Eckholt y V. Duran Casas, *Religión como fuente para un desarrollo liberador: 50 años de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Continuidades y rupturas* (pp. 222-227). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana-ICALA.

Sacheri, C. (1970). *La Iglesia Clandestina*. Buenos Aires: Cruzamante.

Sánchez, I. (2019). Entre la villa y la fábrica: El pueblo de Santa Ana en la especialización azucarera tucumana. *Travesía*, *21*(1), 117-150.

Sánchez, I. (2022). El declive del ingenio Santa Ana. Proyectos en disputa, divisiones sindicales y conflictividad local (1963-1966). En M. C. Bravo (Coord.), *Los pueblos azucareros frente al colapso. Resistencias locales al cierre de los ingenios en Tucumán* (pp. 41-87). Buenos Aires: Teseo.

Santos Lepera, L. (2022). *En imperfecta comunión. Iglesia y peronismo en Tucumán, 1943-1955*. Rosario: Prohistoria.

Santos Lepera, L. (2023). De la misa a la protesta: Pedro Pablo Wurschmidt: un cura tercermundista frente a la crisis azucarera (Tucumán, Argentina 1954-1968). *Temas americanistas*, *49*, 112-133.

Santos Lepera, L. & Folquer, C. (2017). Las fracturas en el mundo católico: religión y radicalización política (1955-1976). En L. Santos Lepera y C. Folquer (Comps.), *Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad. Tucumán, siglos XIX y XX* (pp. 95-134). Buenos Aires: Imago Mundi.

Santos Lepera, L. & Sánchez, I. (2019). La clave local de la protesta: resistencia y represión frente al cierre de ingenios azucareros, Villa Quinteros (Tucumán). *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, *23*, 91-119.

Saranyana, J. I. (1995). Conversación en Buenos Aires con el Prof. Cayetano Bruno. *Anuario de Historia de la Iglesia*, *4*, 391-402.

Saranyana, J. I. (2002). *Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid: Iberoamericana.

Saranyana, J.-I. (2022). Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en su contexto teológico (1955-2007). *Scripta Theologica*, *54*(2), 431-470.

Sarlo, B. (2000). *La batalla de las ideas: (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel.

Sauvage, P., Martínez Saavedra, L. & Cheza, M. (Eds.) (2017). *Dictionnaire historique de la théologie de la libération: les thèmes, les lieux, les acteurs*. Bruselas: Lessius.

Scannone, J. C. (1972). La liberación latinoamericana, ontología del proceso verdaderamente liberador, *Stromata, 28*, 107-60.

Scannone, J. C. (1973). La situación de la problemática Fe y política entre nosotros. En J. C. Scannone, A. Fernández, E. Dussel y K. P. Martin. *Fe y política* (pp. 15-47). Buenos Aires: Guadalupe.

Scanonne, J. C. (1977). "Mestizaje cultural' y 'bautismo cultural' categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana. *Stromata*, *33*(1-2), 73-91.

Scannone, J. C. (1982). La Teología de la Liberación. Caracterización, corriente, etapas. *Stromata, 38*(1-2), 3-40.

Scannone, J. C. (1984). Influjo de *Gaudium et spes* en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina. Evangelización, liberación y cultura popular. *Stromata, 40*, 87-103.

Scannone, J. C. (1993). La inculturación en el Documento de Santo Domingo. *Stromata*, *49*(1-2), 29-53.

Scannone, J. (2017). *La Teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae.

Scannone, J. C. (2020). La actualidad de Medellín y el papa Francisco. En Grupo Farrell. *Actualidad de Medellín. Una relectura para el presente y el futuro de los pueblos latinoamericanos*. Buenos Aires: CICCUS.

Schickendantz, C. (2017). Una recepción fiel y creativa. El Concilio Vaticano II y Francisco. *Revista Medellín*, *XLIII*(168), 293-312.

Schickendantz, C. (2020). Elitismo y clericalismo. La conversión sinodal y la crisis de los abusos. En R. Luciani y C. Schickendantz (Coord.). *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal* (pp. 231-258). Madrid: Khaf.

Schickendantz, C. (2022). Una teología y praxis eclesial carente de *accountability.* Análisis de una forma de proceder en el posconcilio. En R. Luciani, S. Noceti y C. Schickendantz (Coord.). *Sinodalidad y Reforma. Un desafío eclesial* (pp. 427-449). Madrid: PPC.

Schickendantz, C. (2023). Reception of Vatican II in Latin America and the Caribbean. En C. Clifford y M. Faggioli (Eds.). *The Oxford Handbook of Vatican II. Oxford Handbooks in Religion and Theology*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Schkolnik, I, (2013). La diócesis de la Santísima Concepción. Entre la renovación conciliar y los conflictos sociales. En S. Amenta (Coord.). *Aportes para la historia de la diócesis de la Santísima Concepción. Tucumán* (pp. 135-149). Tucumán: UNSTA.

Schkolnik, I. (2012). Las recepciones del Concilio Vaticano II en Tucumán, 1965-1973. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, *2*, 123-139.

Schottroff, L. (1993). How Justified Is the Feminist Critique of Paul? En L. Schottroff. *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament* (pp. 35-59). Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

Scirica, E. (2010a). Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica-Verbo en la Argentina de los años sesenta. *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina. Primera sección: Vitral Monográfico, 2*, 26-56.

Scirica, E. (2010b). Un embate virulento contra el clero tercermundista. Carlos Sacheri y su cruzada contra "La Iglesia clandestina". *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, *10*(1), 283-302.

Scirica, E. (2014). El grupo "Cruzada" – "Tradición Familia y Propiedad" (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta. *Memoria y Sociedad. Revista de Historia*, *18*(36), 68-84.

Scirica, E. (2019). Disputas de *Cruzada* con Tacuara y la Democracia Cristiana. Polémicas por la propiedad comunitaria. *Cuadernos del Sur - Historia*, *48*, 118-143.

Scirica, E. (2024a). Catolicismo anticomunista y contrarrevolución. Tensiones y polémicas en torno al rol de los laicos y su acción política en *Verbo. E-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos, 23*(89), 16-31.

Scirica, E. (2024b). Anticomunismo católico y antiestatismo. Manifestaciones locales y lazos trasnacionales del equipo redactor de Cruzada / TFP durante el 'Onganiato'". *Ejes de economía y sociedad (EJES), 8*(14), 1-28.

Selser, G. (1986 [1966]). En medio del caos, ensayo corporativo. En G. Selser. *El Onganiato. Tomo 1. La espada y el hisopo* (pp. 221-234). Buenos Aires: Hyspamérica.

Serna, J. & Pons, A. (2003). En su lugar. Una reflexión sobre la historia local y el microanálisis. *Contribuciones desde Coatepec*, *4*, 35-56.

Sifre, R. (2019). *Movimiento Rural Riojano. Experiencias de organización popular*. Buenos Aires: Ediciones AMP.

Sigal, S. (1991). *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Puntosur.

Sily, A. (1967). La Iglesia y el proceso histórico argentino. En L. Gera, A. Sily y J. Miguens. *La Iglesia y el país* (pp. 23-40). Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.

Slipak, D. (2015). *Las revistas montoneras: cómo la organización construyó su identidad a través de sus publicaciones*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Slutzky, D. (1975). *Tenencia y distribución de la tierra*. Buenos Aires: CFI.

Sobrino, J. (1986). El Vaticano II desde América Latina. *Selecciones de teología*, *25*(98). (Original publicado como Sobrino, J. (1985). El Vaticano II desde América Latina. *Vida nueva*, *1501*, 23-30).

Soneira, A. (2008). Trayectorias creyentes/trayectorias sociales. En G. Zalpa y H. E. Offerdal. *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* (pp 315-337). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Clacso.

Soneira, A. J. (1986). La Iglesia católica argentina a 20 años del Concilio. *Revista del CIAS, 35*(349), 49-61.

Soneira, J. A. (2009). *Evolución de la vida religiosa en Argentina*. Buenos Aires: CONFAR

Sprows Cummings, K., Matovina, T. & Orsi, R. A. (2017). Preface. En K. Sprows Cummings, T. Matovina y R. A. Orsi. *Catholics in the Vatican II Era. Local Histories of a Global Event* (pp. 9-23). Cambridge: Cambridge University Press.

Suárez, A. L (2014). Nuevos movimientos y comunidades eclesiales "católicas" ¿Qué renuevan? *Sociedad y Religión*, *24*(42), 92-131.

Suárez, A. L (2020a). Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la inserción. Balances y desafíos. *Sociedad y Religión*, *30*(53), 62-96.

Suárez, A. L. (2020b). Congregaciones religiosas de la Iglesia católica en Argentina. Características y flujos. *Población & Sociedad*, *27*(1), 2020, 138-165.

Suárez, A.L & Lecaros, V. (2021). Religious Sisters in Latin America. Identity, Challenges, and Perspectives". *International Journal of Latin American Religions*, *5*(2), 330–354.

Suárez, A.L., Carranza, B., Facciola, M. & Fernandez Fastuca, L. (2020). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos*. Buenos Aires: IICS, UCA editora.

Suenens, L-J. (1964). La dimension charismatique de l´Église. En Y. Congar, H. Küng y D. O´Hanlon. *Discours au Concile Vatican II* (pp. 31-36). Paris: Les Éditions du Cerf.

Tamez, E. (2015). Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe. En E. Schüssler Fiorenza (Ed.). *La exégesis feminista del siglo XX* (pp. 51-67). Estella: Verbo Divino.

Tamez, E. (2020). *Las mujeres en el movimiento de Jesús*. Hialeah: Juanuno1.

Taurozzi, S. (2006). *Los Pasionistas en Argentina y Uruguay: Cien años de historia*. Buenos Aires: Pasionistas.

Tavelli, F. (2022). La sinodalidad en la Historia de la Iglesia Los cambios en las formas de autoridad entre el centralismo y la diversidad. *Teología 59*(139), 169-171.

Temporelli, C. M. (2014). *Amigas fuertes de Dios ¿Amenaza? ¿Para quién?* Barcelona: Orden de la Compañía de María Nuestra Señora.

Tepedino, A. M., Aquino, M. P. (1998) (Eds.). *Entre la indignación y la esperanza. Teología Feminista Latinoamericana*. Santa Fé de Bogotá.

Terán, O. (1993). *Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto/Imago Mundi

Thiselton, A. C. (2000). *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text (The New International New Testament Commentary)*. Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.

Torre, Á. (2018). Micro/macro: ¿local/global? El problema de la localidad en una historia especializada. *Historia crítica*, *69*, 37-67.

Torres, A. (2023). Un pontificado jesuita. Implicancias para la Iglesia y el mundo. En D. Mauro y A. Torres (Coords.). *Construir el Reino. Historia, política y teología en el papado de Francisco* (pp. 153-165). Rosario: Prohistoria.

Touris, C. (2010). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina. En A. Andújar, D. D´Antonio, F. Gil Lozano, K. Grammático y M. L. Rosa (Comps.). *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70s en Argentina*. Buenos Aires: Luxemburgo.

Touris, C. (2021). *La constelación tercermundista. Catolicismo y cultura política en la Argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: Biblos

Trueco, E. J. (1993). Santo Domingo, religiosidad popular y santuarios. *Revista Medellín*, *19*(74), 255–285.

Uríbarri Bilbao, G. (2009). La santidad de los discípulos misioneros. La recepción del Concilio Vaticano II en Gaudete et exsultate". *Revista de Vida Religiosa CONFER*, *58*(224), 31-53.

Valentié, M. (2022). *El cura de los cañaverales. La intensa vida de Monseñor Gregorio Jesús Díaz*. Tucumán: EsMeCu.

Valerio, A. (2012a). *Madri del Concilio. Veintitré Donne al Vaticano II*. Roma: Carocci editore.

Valerio, A. (2012b). Mulieres taceant? Una irruzione inaspettata. En M. Perroni, A. Melloni y S. Noceti (Eds.). "*Tantum aurora est*", *Donne e Concilio Vaticano II* (pp. 21-31). Zürich/Berlin: LIT.

Vantini, L., Castiglioni, L. & Pocher, L. (2024). *"Smaschilizzare la Chiesa"? Confronto critico sui "principi" di H. U. von Balthasar. Prefacio del papa Francisco*. Milano: Paoline.

Vartorelli, O. (2024). La recepción del Concilio Vaticano II en Paraná (Entre Ríos): tensiones y configuraciones (1962-1973). *Historia Regional*, *53*, 1-20.

Vazquez, C. (2020). *Campesinos de pie: la formación del movimiento campesino en Formosa*. Los Polvorines; La Plata; Posadas: Universidad Nacional de General Sarmiento; Universidad Nacional de La Plata; Universidad Nacional de Misiones.

Verbitsky, H. (2008). *La violencia evangélica. Historia política de la Iglesia Católica*. Tomo II. De Lonardi al Cordobazo (1955-1969). Buenos Aires: Sudamericana.

Vernazza, J. (1989). *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros*. Buenos Aires: Guadalupe.

Vicente, M. (2015). *De la refundación al ocaso los intelectuales liberal conservadores ante la última dictadura*. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, Universidad Nacional de Misiones, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Vicien, J. (1981). Apostolado Rural. En *ACA. 50 años de apostolado en la Argentina 1931-1981* (pp. 171-175). Buenos Aires: Junta Central de la ACA.

Vidal, S. (2012). *Las cartas auténticas de Pablo*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

Viñoles, D. B. (2014). *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*. Buenos Aires. Editora Patria Grande.

Vommaro, P. (2011). Movilización social desde el protagonismo juvenil: experiencias de dos organizaciones rurales argentinas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, *9*(1), 191 - 213.

Von Teuffenbach, A. (2020). *El padre puede hacerlo. Una documentación de archivo: Hna. M. Georgina Wagner y otras Hermanas de María víctimas de abuso*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Yániz, E. (2014). El impacto y la recepción del Concilio Ecuménico Vaticano II en Navarra. Una aproximación al primer postconcilio marcado por la figura del prelado Mons. Enrique Delgado Gómez (1965-1968). *Historia Actual Online, 35*(3), 127-142.

Zanatta, L. (2020). *Il populismo gesuita. Perón, Fidel, Bergoglio*. Bari: Laterza.

Zanatta, L. (2023). *El Papa, el peronismo y la fábrica de pobres*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Zanca, J. A. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Zanca, J. (2014). Más allá de la espada y el hisopo. Religión, política y sociedad durante el "Onganiato". En V. Galván y F. Osuna (Comps.). *Política y cultura durante el 'Onganiato'* (pp. 29-45). Rosario: Prohistoria.

Zanca, J. (2018). *Los humanistas universitarios: historia y memoria (1950-1966)*. Buenos Aires: EUDEBA.

Zanca, J. (2024). *Catolicismo y cultura de izquierda en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Zanca, J. (2024). Rezarles a distintos dioses. Los Cursos de Cultura Católica en la historia intelectual del siglo XX. En C. Altamirano (Coord.). *Aventuras de la Cultura Argentina en el Siglo XX* (pp. 77-86). Buenos Aires: Siglo XXI.

Zanotto, G. (2012). *Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Passo Fundo: Méritos.

Zanotto, G. (2015). A Associação Tradição, Família e Propriedade no Brasil e sua expansão para a Argentina. En R. Coppe Caldeira, C. Rodrigues y G. Zanotto (Orgs.). *Manifestações do Pensamento Católico na America do Sul* (pp. 209-231). São Paulo: Fonte Editorial.

Zazpe, V. (2017). Carta desde Roma: fin del Concilio (1969). En L. Liberti. *La participación de los obispos argentinos en los esquemas del Concilio Vaticano II: introducción, orientaciones e índices. Tomo I* (pp. 415-417). Buenos Aires: Guadalupe.

Zimmerman, M. (1985). Ni clérigo, ni laica. La mujer en la Iglesia, *Concilium, 202*, 335-344.

A seis décadas de su clausura, el Concilio Vaticano II (1962-1965) continúa siendo el acontecimiento político-religioso más trascendental de la historia contemporánea de la Iglesia católica. En este volumen, Sebastián Pattin y José Zanca reúnen a destacados historiadores, cientistas sociales y teólogos para ofrecer un balance profundo sobre las implicancias, rupturas y continuidades de este evento en el escenario argentino. A través de un recorrido que abarca desde la efervescencia de los años sesenta hasta la actualidad del papa Francisco, la obra analiza las múltiples formas en que la "puesta al día" o aggiornamento impactó en la realidad local. Los trabajos exploran temas cruciales como la renovación de la vida consagrada y su opción por la inserción en medios populares, la emergencia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, el rol de los laicos en los movimientos rurales y el de las mujeres en la teología postconciliar. Sin eludir el análisis de las tensiones, el libro explora desde la "guerra de interpretaciones" y las denuncias de núcleos tradicionalistas contra los "infiltrados", hasta la adaptación de los sínodos diocesanos en contextos de crisis social. Esta obra se convierte en una pieza relevante para comprender cómo la Iglesia argentina tramitó su propia identidad en un mundo convulsionado, aceptando el desafío de los "nuevos signos de los tiempos".

ISBN 978-631-91713-2-7

9 786319 171327