

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA.
FACULTAD DE HUMANIDADES.
DOCTORADO EN HISTORIA.

TESIS:

LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO. IGLESIA Y CATOLICISMO EN UNA
CIUDAD EN TRANSFORMACIÓN. MAR DEL PLATA, 1957-1975

TESISTA: LIC. ALEJO EMANUEL RECLUSA

DIRECTOR: DR. NICOLÁS QUIROGA

CO-DIRECTOR: DR. JULIO CÉSAR MELON PIRRO

ÍNDICE

Índice.....	2
Abreviaturas	5
Agradecimientos	7
Introducción	9
Iglesia y catolicismo en la Argentina moderna: un estado del conocimiento.....	11
La literatura sobre la renovación conciliar: crisis y conflicto	15
El problema de la radicalización	18
La modernidad religiosa católica argentina	29
Las preguntas que orientan este trabajo	33
Metodología	36
Organización de la tesis	40
Capítulo 1 - Iglesia y catolicismo después del peronismo	42
Iglesia y catolicismo a las puertas del peronismo	42
La Iglesia y el primer peronismo, la crisis de una relación ambivalente	45
La jerarquía eclesial después del peronismo	50
Crecimiento del episcopado y autonomía del estado.....	53
El catolicismo en transformación en la década de 1950.....	57
Recapitulación	59
Capítulo 2 - Un nuevo obispo. La creación de la diócesis de Mar del Plata.....	61
La Iglesia en Mar del Plata hasta la creación de la diócesis	61
El perfil del nuevo obispo	67
Edificar “El Cuerpo Místico”. La organización de la diócesis.....	74
Uniformar la predicación doctrinaria.....	92
Organizar y conducir la pastoral	94
Recapitulación	97
Capítulo 3 – Educación, batalla del siglo	99
La educación católica en la agenda la Iglesia argentina.....	99
La educación primaria y media como apuesta diocesana	104
El <i>plan</i> universitario diocesano	112
Iglesia y Estado: un Pacto entre Caballeros	117
Una facultad en alianza para el progreso	121
En busca del apoyo financiero estatal	124
Recapitulación	128

Capítulo 4 - El enemigo laicista a escala local	131
El enemigo laicista a escala local	132
La Iglesia ante las elecciones: el ciudadano católico y la democracia cristiana	138
Violetas contra verdes: estudiantes y territorialización del conflicto	146
Ritualización del enfrentamiento en el tedeum	151
Recapitulación	156
SEGUNDA PARTE	158
Capítulo 5 - El concilio: un cambio de mentalidad	158
Del combate al dialogo con el mundo	159
La Iglesia argentina ante el Concilio.....	167
La nueva mentalidad en Mar del Plata	181
Recapitulación	185
Capítulo 6 – La nueva pastoral posconciliar	187
Reformar la Misa: del movimiento litúrgico a la adaptación local.....	187
De la COEPAL al “Concilio marplatense”	203
Formarse en la nueva pastoral: las redes de la Escuela de Teología	209
Un coro clerical: la <i>Revista Diocesana</i>	218
Transformaciones de la pastoral juvenil	225
Recapitulación	235
Capítulo 7 – Política y protesta entre dos obispos	238
Un catolicismo anti renovador: los antecedentes de la CNU en Mar del Plata.....	238
Iglesia y estado a escala local: del apoyo a la autonomía	247
El modelo de universidad católica en debate	258
La constelación tercermundista: prácticas, conflictos y trayectorias del clero.....	270
Recapitulación	293
Capítulo 8 – El “cambio de estructuras” de Pironio	296
El nuevo obispo, entre Bogotá y Mar del Plata.....	296
El cambio de estructuras: la modernización eclesíastica	300
La opción por los jóvenes: el Movimiento Juvenil Diocesano	309
Una Iglesia de Pascua: el liberacionismo en Pironio	320
Recapitulación	325
Capítulo 9 – Primavera e invierno. Crisis financiera, violencia y estatización de la Universidad Católica	327
Mar del Plata en los años 70: crecimiento y apertura política.....	327
La crisis de “La Católica”	331

Juventudes políticas y Universidad en la ciudad.....	335
Del proyecto de la Universidad Popular a la disputa con la CNU.....	341
“La Católica” y la lógica de la violencia	348
Recapitulación	353
Conclusiones	356
Bibliografía	370
Fuentes Documentales.....	393
Entrevistas	396
ANEXO.....	398

ABREVIATURAS

AC: Acción Católica
ACA: Acción Católica Argentina
ACDE: Asociación Católica de Dirigentes de Empresa
AICA: Agencia Informativa Católica Argentina
AHAC: Asociación de Hombres de Acción Católica
AMAC: Asociación de Mujeres de Acción Católica
ASA: Acción Sindicalista Cristiana
BEDMDP: Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Mar del Plata
C&R: Cristianismo y Revolución
CCC: Cursos de Cultura Católica
CEA: Conferencia Episcopal Argentina
CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano
CGT: Confederación General del Trabajo
CGTA: Confederación General del Trabajo de los Argentinos
CNU: Concentración Nacional Universitaria
CIAS: Centro de Investigación y Acción Social
COC: Círculos Obreros Católicos
COEPAL: Comisión Episcopal de Pastoral
CONADE: Consejo Nacional del Desarrollo
CONSUDEC: Consejo Superior de Educación Católica
CRUP: Consejo de Rectores de Universidades Privadas
CUM: Centro Universitario Marplatense
CUT: Campamentos Universitarios de Trabajo
CVII: Concilio Vaticano II
DESAL: Centro de Desarrollo Económico y Social de América Latina
DIPBA: Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires
FFAA: Fuerzas Armadas
FAC: Fraterna Ayuda Cristiana
FAP: Fuerzas Armadas Peronistas
FREJULI: Frente Justicialista de Liberación Nacional
GAN: Gran Acuerdo Nacional
GOU: Grupo de Oficiales Unidos
HDC: Hermandad de la Doctrina Cristiana
INTA: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria
IUL: Instituto Universitario Libre
JEC: Juventud de Estudiantes Católicos
JOC: Juventud Obrera Católica
JP: Juventud Peronista
JUC: Juventud Universitaria Católica
MBP: Movimiento de Bases Peronistas
MFC: Movimiento Familiar Cristiano
MIEC-JECI: Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos - Juventud Estudiantil Católica Internacional
MSTM: Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo
NEA: Noreste argentino
NOA: Noroeste argentino
OCSHA: Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana
OVS: Obra de Vocaciones Sacerdotales

PB: Peronismo de Base
PJ: Partido Justicialista
PDC: Partido Demócrata Cristiano
PNA: Prefectura Naval Argentina
PSD: Partido Socialista Democrático
RD: Revista Diocesana
RDOMDP: Revista Diocesana del Obispado de Mar del Plata
REALP: Revista Eclesiástica del Arzobispado de La Plata
SJ: sacerdote jesuita
SNEP: Superintendencia Nacional de Educación Privada
SUM: Sindicato Universitario Marplatense
TL: Teología de la Liberación
TP: Teología del Pueblo
TC: Teología de la Cultura
UBA: Universidad de Buenos Aires
UNPBA: Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires
UCA: Universidad Católica Argentina
UCALP: Universidad Católica de La Plata
UCC: Universidad Católica de Córdoba
UCR: Unión Cívica Radical
UCRI: Unión Cívica Radical Intransigente
UCRP: Unión Cívica Radical del Pueblo
UCSM: Universidad Católica “Stella Maris”
UFDC: Unión Federal Demócrata Cristiana
UNMDP: Universidad Nacional de Mar del Plata
UPMDP: Universidad Provincial de Mar del Plata
USAID: Agencia Internacional de Desarrollo de Estados Unidos
USAL: Universidad del Salvador

AGRADECIMIENTOS

No se pudo escribir esta tesis de doctorado sin el apoyo de innumerables personas. Desde aquellas que aportaron un sentido, comentarios, bibliografía, documentos hasta quienes acompañaron la neurosis del proceso de escritura. Para ellos mi agradecimiento.

En primer lugar, quiero agradecer a mi director, Nicolás Quiroga. He tenido la suerte y el privilegio de contar con su paciencia y con su dirección otra vez. Puedo afirmar que no sólo aportó claridad al proceso de investigación, sino que desde que comencé a trabajar con él he crecido profesionalmente. Nicolás cambió mi forma de pensar, no sólo la disciplina, sino también los problemas sociales.

En segundo lugar, este proyecto, financiado con una beca de CONICET, le debe su concreción al Grupo de Investigación y Movimientos Sociales y Sistemas Políticos en la Argentina Moderna (GIMSSPAM). Desde 2009, me significó un espacio de discusión y ensayo fundamental para poder ir afinando los problemas historiográficos e ir formándome en esta disciplina. Quiero agradecer particularmente la generosidad, el oído y la inteligencia de Julio César Melón Pirro y de María Liliana Da Orden. Espero haber estado a la altura de este proyecto y de mis compañeros y colegas, a quienes admiro y de quienes aprendo permanentemente: Silvana Ferreyra, Gustavo Contreras, Mara Petitti, Joaquín Rodríguez Cordeu. Un agradecimiento particular a Juan Iván Ladeuix, apoyo fundamental en esta tarea, amigo, compañero y camarada.

Quiero agradecer a quienes nutrieron este trabajo aportando documentos, datos, pistas, entrevistas, comentarios. A Pablo y a Fredy, del Archivos Municipal Barili en la Villa Mitre, por haberme soportado meses y años, por estar siempre dispuestos a resolver mis dudas, por guiarme en ese bellissimo lugar. A Lucas Bilbao, excelente historiador y amigo, quien no sólo leyó y aportó sus comentarios e ideas sobre algunos fragmentos de esta investigación, sino que proveyó documentos e información valiosísima, mientras construye un gran fondo documental en el Instituto de Estudios Históricos de Tandil. A Daniel Reynoso, que generosamente intervino para que el obispado de Mar del Plata acercara documentación sobre la estatización de la Universidad Católica “Stella Maris”. A la gente del CEDIER y al ex secretario canciller de la diócesis de Mar del Plata, Pablo Etchepareborda, quien me acercó los libros de Kaufmann para reconstruir los perfiles del clero diocesano. Al personal de la Comisión Provincial por la Memoria siempre dispuesta

a responder las solicitudes del archivo de la DIPBA. A César Martí Garro, a quien contacté por correo electrónico y quien me envió fotos y documentación que guardaba de su padre, el ex comisionado municipal Pedro Martí Garro. Entre nuestros entrevistados, quiero agradecer especialmente a Daniel Di Bartolo y a Carlos Bozzi. Daniel y Carlos no sólo se prestaron para horas de entrevistas, sino que fueron piezas claves de la “bola de nieve” que fue acumulando otros informantes, entrevistas y documentación que sirvió para reconstruir aquella época. A los profesores Mariano Fabris, Pablo Seman, Miranda Lida y Jose Zanca, con quienes cursé y quienes siempre se mostraron dispuestos a resolver mis dudas y a incentivar este trabajo.

Esta tesis también es el final, al menos formal, de un recorrido de escolarización universitaria que comenzó en 2002. En las aulas, pasillos, jornadas, encuentros y calles crecí y aprendí de y con Alejandro Morea, Antonio Galarza, Leandro González, Agustín Nieto, Maximiliano Camarda, Guillermo Colombo, Facundo García, Pedro Berardi, Laura Mazzoni, María Eugenia Alemano, Romina Casali, Ana Ruiz, Paula Abad, Rodrigo Peyrel. Hubo profesores que dejaron una marca en mi formación, que me alumbraron especialmente: Norberto Álvarez, Mariana Canedo, José Mateo, Valentina Ayrolo. Ellos y amigos y afectos que fui recolectando en este proceso de aprendizaje como Javier Fernández, Augusto Taglioni, Mauricio Mackenzie, Lucía Studniz, Marcos Ojea, Estefanía Casado, Ezequiel Molinari, Juan Cassanelli y Ana Clara Sáez, entre otros, dieron el marco fundamental para poder realizar este trabajo.

Espero que sea una retribución a mis padres, Beatriz y Pedro, que me dieron propósitos y valores y a la educación pública que apuesta por los hijos de los trabajadores.

INTRODUCCIÓN

“Siglos de siglos y solo en el presente ocurren los hechos”

Jorge Luis Borges

Este proyecto nació desde un interés personal. Interpelado desde adolescente por las figuras políticas de Carlos Mugica y Camilo Torres, quería conocer las experiencias y los orígenes de aquellos católicos que habían dado un sentido religioso a la política revolucionaria de los años sesenta. Las lecturas bibliográficas y los directores de mi tesina de licenciatura me fueron orientando hacia los problemas del campo de estudios sobre la década y las posibilidades de realización de un estudio histórico. Así fui interesándome sobre los cambios en la Iglesia católica durante el Concilio Vaticano II y observé algunos de ellos durante el segundo quinquenio de los sesenta en la diócesis de Mar del Plata en aquella tesina. No obstante, quedaban pendientes las preguntas sobre la relación entre catolicismo y política. El proyecto doctoral recogía ese guante y se proponía “revisar” la radicalización católica posconciliar observando la dinámica local, sus intercambios y sus fricciones.

A medida que comencé a adentrarme en mi objeto de estudio las preguntas comenzaron a multiplicarse. Por caso, las premisas que portaba se mostraron insuficientes o esquivas: al parecer no abundaban en mi estudio de caso actores similares a los que otros historiadores o sociólogos habían descrito y desarrollado en otras regiones o latitudes. Por ejemplo, a pesar de que el conflicto político local había tenido aristas similares al de otras ciudades del país, sobre todo la violencia política hacia dentro del peronismo, no parecía haber vínculos “originarios” u orgánicos entre el catolicismo y la guerrilla en la diócesis. El clero, si bien tenía protagonismo, portaba una agenda religiosa y política particular. Los obispos diocesanos ponían reparos ante ciertas prácticas políticas o pastorales, aunque toleraban la diversidad y alentaban las reformas. Estas observaciones empíricas habían derribado algunos prejuicios y me obligaron a ampliar el recorte y la observación de varios fenómenos. Si el proyecto original comenzaba en el inmediato posconcilio, para responder a las nuevas preguntas que iban surgiendo de la observación de los documentos y la realización de entrevistas decidí remontarme a la fundación de la

diócesis de Mar del Plata para reconstruir todo el obispado de Enrique Rau (1957-1971) junto al del segundo obispo diocesano, Eduardo Pironio (1972-1975).

El resultado de este trabajo es una historia de la Iglesia y del catolicismo, desde el inmediato período post peronista hasta el último golpe de Estado. La reformulación del objeto y del recorte dio como resultado una descripción densa de la dinámica diocesana. La elección de la perspectiva microanalítica y de “juego de escalas” tuvo como objeto comprender el entramado de las lógicas sociales, atendiendo a la “madeja de relaciones” en las que los individuos o los grupos se inscriben (Revel, 2015b, p. 26). Este presupuesto metodológico era homólogo a la propuesta que había realizado José Pablo Martín en el estudio preliminar de su libro sobre el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: en los “cambios sociológicos” de los espacios diocesanos existían algunas de las claves para entender tanto su emergencia como sus derivas o sus ausencias (Martín, 1992). Por ello atendimos a la observación de las relaciones entre los distintos actores del catolicismo local, las formas en que se fueron tramitando las tensiones hacia dentro de la Iglesia, qué continuidades o rupturas existieron en las pastorales y las estrategias institucionales.

La observación no se detuvo en la dinámica interna de la Iglesia, sino que también se aproximó a las relaciones con el Estado, la política y las tendencias sociales. Dentro de una perspectiva de “historia política y social” de la Iglesia y el catolicismo, advirtió Miranda Lida que las intervenciones de la Iglesia, sus discursos y tradiciones ideológicas, sus reivindicaciones en el plano político y estatal debían ser comprendidas en relación con la sociedad que estaba interpelando, acuerde o no esta última con los actores religiosos (Lida, 2011). En acuerdo con esta propuesta, atendimos en esta investigación las modulaciones en el discurso obispal con respecto a la política y al Estado, así como al proceso de distanciamiento y abandono de una perspectiva de “Nueva Cristiandad” en el catolicismo diocesano. Asimismo, observamos las formas de politización del clero y el laicado, atravesados por el clima político de las décadas de 1960 y 1970. Allí advertimos que los procesos analizados en escala nacional tomaron una forma más sinuosa y particular cuando se acercaba el lente a las dimensiones locales.

Partimos de la premisa de que el catolicismo contemporáneo es tanto un “artefacto moderno” (Clark, 2003) como un “un compuesto inestable” (Hervieu_Léger, 2005). No pretendimos en esta investigación la ratificación de algunas afirmaciones de los estudios sociales, como aquellas que observaron en el posconcilio un momento de

“desencantamiento” del catolicismo (Semán, 2021)¹. No obstante, por lo mencionado, este trabajo pretende observar la agencia de los actores católicos en las décadas de 1960 y 1970, no tanto como constructores de una “contrasociedad” o como obstaculizadores “tradicionalistas” sino también como agentes y objeto de los procesos de modernización y cambio social, dando cuenta de las particularidades y complejidades de sus intervenciones, su no linealidad, los ensayos y las búsquedas por devolverle dinámica al catolicismo argentino.

IGLESIA Y CATOLICISMO EN LA ARGENTINA MODERNA: UN ESTADO DEL CONOCIMIENTO

La Iglesia católica y el catolicismo² han sido de los objetos históricos más visitados por la historiografía reciente. La observación estuvo guiada tanto por el peso que tuvo la Iglesia en historia política del siglo XX, como por la particular articulación con el Estado y la sociedad desde el período independiente. Si bien la Iglesia había cumplido durante todo en el siglo XIX una función reguladora moral del orden social (Ayrolo, 2007, 2017; Barral & Binetti, 2014; Di Stefano, 2004, 2013), la secularización decimonónica la consolidó como institución diferenciada estructuralmente del Estado, a la vez que distinguía políticamente al ciudadano del fiel (Di Stefano, 2011a; Mauro & Martínez, 2015). Sin embargo, la nacionalización de la Iglesia era un hecho hacia comienzos de siglo, a pesar de estar siempre integrada a redes transnacionales, como señaló Miranda Lida. La formación de un discurso nacional católico, la construcción de un santuario patrio en Luján y la subordinación de las iglesias particulares -cordobesa, salteña, porteña, etc.- se articularon con el desafío que planteaba la industrialización, la urbanización y la

¹ Como ha sido señalado (Hervieu-Léger, 2005), el desencantamiento del mundo, producto de la continua racionalización social que advirtió Max Weber a comienzos del siglo XX, no ha sido el fin de la religión sino su metamorfosis: ha fragmentado y subjetivado los sistemas de significación que dan coherencia y sentido a la experiencia social, haciendo emerger nuevas modalidades de creencia religiosa en un espacio más pluralizado. Si bien se debate acerca del “monopolio” católico durante el siglo XX argentino (Di Stefano, 2013), la pluralización y fragmentación reciente del espacio religioso es observada desde la perspectiva nacional. En el “Atlas de las creencias religiosas en la Argentina”, el grupo que dirige Fortunato Mallimaci ha medido los cambios en las identidades y prácticas religiosas. La emergencia de un desapego institucional, producto de la recomposición de las creencias y prácticas religiosas, fue categorizado en identidades que afirman tener “una religión sin Iglesia”, “creer sin pertenecer” o ser “creyentes a su manera” (Mallimaci, 2013, p. 43). Por otro lado, el Concilio Vaticano II es visto por Pablo Semán (Semán, 2021) como un proceso de secularización particular del catolicismo que implicó una racionalización ilustrada de la práctica clerical católica que dejó huérfanos a aquellos fieles que demandaban una “religión de milagros”.

² Además de ser una “empresa permanente” con reglas y un funcionamiento burocrático (Weber, 2004), lo que denominamos Iglesia católica también es el resultado de una serie de pujas entre los distintos catolicismos por su definición (Poulat, 1977).

inmigración desde fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Di Stefano, 2011a; Lida, 2015; Mallimaci, 2015).

La historiografía profesional desde la década de 1980 había observado la historia del siglo XX argentino principalmente a través del prisma de la oposición entre democracia y autoritarismo (Mauro & Lida, 2009, p. 12). Desde esta perspectiva se pensaron grandes matrices interpretativas, que analizaron las formas del nacionalismo católico, la renuencia de una cultura política autoritaria a las instituciones liberales y republicanas y la agencia de las corporaciones, entre la cuales se encontraba la Iglesia católica. La historia del catolicismo argentino configuraba una curva que transitaba desde una “ciudadela asediada” por el liberalismo, a una fuerza de reconquista que habría tejido desde la década de 1930 una trama de alianzas con las Fuerzas Armadas para ampliar su influencia en la sociedad a través del Estado. Con una jerarquía episcopal consolidada y en extensión, había estructurado a las organizaciones laicales de masas bajo su mando e intervenido con más regularidad en la esfera pública. Recreando un programa de reconquista ajeno a la modernidad política, la Iglesia negaba la autonomía de las esferas seculares. El “renacimiento católico”, producto de la crisis de la década del 30, habría sido uno de los obturadores de las fuerzas democratizadoras que germinaban en las formas de sociabilidad popular de la sociedad aluvional maduras durante las décadas anteriores. El proceso que comenzó con la fundación de la Acción Católica argentina en 1931 como herramienta de masas para “reconquistar” a la sociedad y darle forma a un Estado de corte confesional³ devino hacia comienzos de la década de 1950 en una crisis de la homogeneidad buscada, con un coro de disidencias internas (Bianchi, 1999, 2005; Di Stefano & Zanatta, 2000; Mallimaci, 1992; Soneira, 1989; Zanatta, 1996).

Progresivamente, estas grandes matrices fueron dando lugar a historias menos conclusivas, pero más ricas, llenando de matices la entrada "triumfal" del catolicismo en los años 30 (Lida & Mauro, 2009, p. 13). Algunos autores (Lida, 2007, 2013, 2015; Mauro, 2009, 2014) resaltaron que el dinamismo y la vitalidad observados después del Congreso Eucarístico Internacional de 1934 -signos de la nueva fortaleza del catolicismo- podían ser rastreados en las primeras décadas del siglo. Un coro de voces asomaba y daba

³ Por estado confesional no referimos a aquellos regímenes políticos con exclusivismo religioso, donde la institución religiosa ocupa un lugar tutor del orden civil y político, proyecto deseado por una parte del catolicismo, pero nunca satisfecho.

complejidad a lo que se denominaban los católicos sociales, los católicos liberales o los católicos nacionalistas.

Las primeras observaciones del entramado entre Iglesia y Fuerzas Armadas en los treinta afirmaron que el catolicismo argentino había configurado una nueva forma, integralista o integrista⁴, que articulaba a un episcopado “romanizado” con las instituciones castrenses para darle entidad a un nacionalismo exclusivista (Bianchi, 2005; Mallimaci, 1992; Zanatta, 1996, 1999). El clericalismo de la jerarquía católica y los apoyos, y luego enfrentamientos, entre Perón y la Iglesia fueron los primeros procesos observados bajo estas perspectivas. Loris Zanatta (Di Stefano & Zanatta, 2000; Zanatta, 1999) observó en la reforma constitucional de 1949 el punto de inflexión en el vínculo entre Perón y la Iglesia católica, donde esta última tomó conciencia de la imposibilidad de hegemonizar al Estado peronista o de firmar un Concordato que diera fin al derecho de Patronato en la elección de obispos⁵. La “romanización” del episcopado significaba para Susana Bianchi que la Iglesia era un actor político de “tipo antiguo”, con un sólido cuerpo episcopal bajo una ética burocrática que se apoyaba en un lazo impersonal y en la “obligación del cargo”⁶. Si las relaciones con el peronismo habían sido amables al principio del gobierno de Juan Perón, para Bianchi ambos compartían un “impulso totalitario” sobre el conjunto de la sociedad que tarde o temprano resultará conflictivo (Bianchi, 1994, 1996, 2005). Similar planteo sostuvo Mariano Plotkin (Plotkin, 1993). La tarea del peronismo en el

⁴ El concepto catolicismo integral define a un tipo religioso que no respeta la prescripción normativa sobre esferas modernas diferenciadas de la sociedad, reniega de su privatización y pretende influenciar en el espacio público. Por integrista, en cambio, se define a una estrategia de las instituciones religiosas que, utilizando al Estado, imponen una definición de nación con un contenido religioso de corte exclusivista. Aunque es erróneo, a menudo estos conceptos pueden usarse de forma indiferente. En todo caso, ambas formas convivieron en algunas corrientes del catolicismo argentino.

⁵ El “Regio Patronato de Indias” fue instituido por la bula “Universalis Ecclesiae” de Julio II en 1507 y formalizó la sujeción de la Iglesia al poder real, siendo obispo y clero funcionarios de la monarquía. Luego de la independencia, los gobiernos civiles siguieron apelando al derecho de patronato para regular las relaciones entre Estado e Iglesia. Se institucionalizó formalmente en 1853, encuadrándolo en el artículo 86, inciso 8, de la Constitución Nacional. Junto al sostén del culto católico, la carta magna configuraba así un “perfil galicano” (Di Stefano & Zanatta, 2000).

Por otro lado, el Concordato es una figura de la historia política del catolicismo y refiere a una convención bilateral entre el Sumo Pontífice y los jefes de Estado –originariamente, el emperador alemán en el Concordato de Worms- para negociar, siempre en términos favorables a la Iglesia, las relaciones entre el orden eclesiástico y el orden político. Desde el siglo XIX hasta mediados del siglo XX existieron varios concordatos con distintos estados, todos ellos de signo conservador: Reino de las Dos Sicilias (1818), Toscana (1851), Austria (1855), Ecuador (1862), Colombia (1887), Polonia (1925), Italia (1929), Alemania (1933), Portugal (1940), España (1953), entre otros. Negociado por el gobierno de Arturo Illia, fue Juan Carlos Onganía quien firmó el Concordato que dio por finalizado al derecho de Patronato en Argentina.

⁶ Por “romanización” se entienden dos procesos: uno “pedagógico”, de formación de elites por Roma, enajenándolas de prácticas nativas, y otro de “expropiación” de las condiciones de producción de lo sagrado por la jerarquía clerical, sobre todo la Curia romana. Sin embargo, siempre fue un proyecto inacabado, demostrando los catolicismos particulares grandes dosis de autonomía (Ramos de Andrade, 2012, p. 42).

Estado fue la constitución de un “imaginario político”, que para Plotkin tenía ribetes de tipo religioso, haciendo inevitable el conflicto. Sin embargo, interpretaciones menos determinantes se fueron abriendo paso. Explorando la dinámica de la “cohabitación” entre el peronismo y la Iglesia, para Lila Caimari (Caimari, 2010) la historia de esta relación resultaba sinuosa, no siendo reductible a esencialismos ni teleologías. La génesis del peronismo y su derrotero posterior era una prolongación de los debates de la década de 1930, que tenían como eje la integración del nuevo proletariado a la vida civil y el proyecto político –europeo- a seguir. Así, para Caimari fueron las transformaciones del mundo católico, sobre todo en el apostolado laico, impactado por el peronismo y por los cambios sociales, las que dieron al gobierno peronista la “percepción” de amenaza de la Iglesia. En una espiral de declaraciones y acciones de ambos bandos, el conflicto se desarrolló sin que existiera de antemano esencias ni precondiciones que lo determinen.

En rigor, las nuevas interpretaciones daban cuenta de una crisis institucional en el catolicismo argentino durante el momento peronista. En sintonía con la perspectiva que observó los cambios en el laicado católico, algunos autores apuntaron sobre la crisis del “modelo italiano” de Acción Católica⁷, la ralentización de su crecimiento y las críticas a la conducción jerárquica se debieron a transformaciones sociales profundas de aquellos años (Acha, 2006, 2008, 2010; Caimari, 2010). Desde una perspectiva que atendía al proceso de secularización que acompañaba este movimiento social, una esfera pública interna se desarrollaba hacia dentro del catolicismo argentino como parte de un proceso de *secularización interna*, que declinó la autoridad religiosa (Zanca, 2006, 2013a). Con una tenue exploración pero con mucho que aportar todavía, algunas investigaciones dieron cuenta de la experiencia del “modelo belga” de apostolado en la Juventud Obrera Católica, más atenta a “dialogar” con el mundo moderno, con mayor grado de autonomía laical y con casos de discusión clerical abundante (Blanco, 2012, 2021; Bottinelli, 2001). Estas experiencias completaron un mosaico mucho más rico y menos determinado, donde desde perspectivas “ex-céntricas” se observaron particularidades con el objeto de evitar

⁷ La política católica de “reconquista” espiritual y social con asiento en un movimiento laico nació de la encíclica de Pío X “Il fermo propósito” (1905), donde el papa italiano exigía “restaurar todo en Cristo” (*instaurare omnia in Christo*) al laicado y colaborar con el clero. De allí que por “modelo italiano” de Acción Católica se refiere a la forma de apostolado laico que consideraba al militante católico “brazo extendido” de la jerarquía, restringiendo la autonomía laical en la definición de la pastoral. Por contraste, el “modelo belga” de apostolado, ejemplificado en la Juventud Obrera Católica, pretendía que el apostolado se nutriera de las experiencias de los ambientes de trabajo.

generalizaciones y mostrar distintos “tiempos históricos” (Camaño Semprini, 2020; Santos Lepera, 2015b, 2017).

LA LITERATURA SOBRE LA RENOVACIÓN CONCILIAR: CRISIS Y CONFLICTO

Entre 1962 y 1965 los obispos de la Iglesia católica sesionaron en Roma con el objetivo proclamado de *aggiornarla* a la modernidad. Aunque una minoría de ellos fue reactiva, incluso cismática en el caso del arzobispo de Dakar Marcel Lefebvre, la mayoría acordó una reforma eclesial, pastoral y litúrgica (Alberigo, 2005). Aunque América Latina estaba entre las preocupaciones más importantes de Roma, “amenazada” por el protestantismo norteamericano y el comunismo cubano, las reformas fueron pensadas desde Europa a partir de los fenómenos de privatización de la religión o de decaimiento de las prácticas religiosas que observaban sus obispos (Alberigo, 2005). Las consecuencias de la aplicación de esta renovación en Latinoamérica fueron múltiples, ya que existían distintos grados de comunión con la Curia romana y fueron leídas desde distintos contextos.

La “adaptación” argentina a las conclusiones del Concilio Vaticano II (en adelante *CVII*) transitó por un escenario marcado por el conflicto político y la inestabilidad institucional. Para Di Stefano y Zanatta (Di Stefano & Zanatta, 2000), las conclusiones del CVII fueron un “sacudón” para gran parte del episcopado argentino. En palabras de los autores, el Concilio se asemejó a un “terremoto”: el *aggiornamento* conciliar deterioró la estructura tomista de la Iglesia, habilitó la emergente crítica teológica –que no obstante ya existía en algunos grupos- e “infringió un terrible golpe a la imagen que hacía de sí misma y de su lugar en el pasado y presente nacional”, erosionando la narrativa de la “Nación católica”. La reforma de la liturgia, la propuesta ecuménica, el diálogo con las ciencias sociales, los cambios eclesiológicos y teológicos y, sobre todo, el permiso a criticar al magisterio de la jerarquía eclesiástica provocó reacción y el desconcierto en gran parte del episcopado argentino.

Desde fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX que la Iglesia había vuelto a ser una institución al servicio de la legitimidad de la política. Las élites colaboraban con la edificación del tejido parroquial e institucional (Bilbao, 2017; Lida, 2005c) mientras muchos de sus miembros deseaban tener “un general y un obispo propio” (Mallimaci & Colom, F., 2006). La misma ampliación del cuerpo episcopal en 1930 se daba bajo estas

coordinadas. Luego de 1955 la Iglesia experimentó un ansiado crecimiento institucional, multiplicando su cuadrícula diocesana y acrecentando el volumen del episcopado durante los gobiernos de Aramburu y Frondizi. La situación de inestabilidad constante, proscripción y el tutelaje militar le habían negado al sistema político y al Estado la garantía de una legitimidad que brindara consenso en torno a la autoridad política (Cavarozzi, 2002; Novaro, 2010; Torre, 1983). En estas condiciones “semidemocráticas”, el déficit de legitimidad del sistema político fue suplido, en parte, por la Iglesia católica y sus obispos.

Mientras que, como señalamos anteriormente, las bases de poder eclesiástico iban cambiando y anticipando conflictos internos, los contemporáneos denominaron a los obispos como “factor de poder” y se convirtieron en un actor fundamental de la política argentina⁸. Aquel déficit de legitimidad de las autoridades estatales tenía como efecto el fortalecimiento del episcopado argentino. Abandonando la movilización de masas católicas después de los sucesos del año 1955, la jerarquía católica habría apelado a ejercer mecanismos de influencia en la política para obtener un “poder de veto” en algunas materias, como por ejemplo, en la educación (Di Stefano, 2011a). Terciando en conflictos políticos y sindicales, los obispos, según el título del libro del militante católico y sociólogo José Luis de Imaz, se habrían convertido en parte de “los que mandan” luego de 1955 (de Imaz, 1969).

Recientemente se ha explorado la forma en que se fue transformando la autoridad episcopal, a tono con la tesis de la *secularización interna* del catolicismo en el mundo occidental (Chaves, 1994; Dobbelaere, 1979, 1994)⁹. José Zanca se aproximó al debate hacia el interior del catolicismo después del peronismo, sobre todo apuntando las críticas al magisterio episcopal de algunos actores del catolicismo (Zanca, 2006). Reconstruyendo la trayectoria de Antonio Caggiano, Diego Mauro y Mariano Fabris observaron esos cambios en la década de 1960, cuando el cardenal primado era una figura de poder pero objeto de críticas hacia dentro de la institución (Fabris & Mauro, 2018). Fabris también se ha preocupado por atender a los cambios en la dirección de una secularización interna del catolicismo, cuando las ciencias sociales comenzaron a disputar un lugar de referencia

⁸ Sobre la figura política de los obispos hay abundando literatura para el siglo XIX (Ayrolo, 2007, 2017; Ayrolo & Mazzoni, 2013; Martínez, 2011), la cual nos sirve como referencia para pensar los cambios en la autoridad y las dinámicas diocesanas.

⁹ Por secularización interna los autores se refieren al proceso erosión de la autoridad religiosa dentro de la Iglesia católica.

para pensar la pastoral frente a la autoridad religiosa hacia dentro del mundo católico (Fabris, 2016). A su vez, la tesis de la declinación de la autoridad, o del cambio en la distribución de poder hacia dentro de la institución, fue analizado recientemente, a través de la figura de autoridad episcopal que delinearon las distintas corrientes del catolicismo a través de sus publicaciones *-Roma, Combate, Criterio, Enlace-* (Pattin, 2018).

Gran parte de los documentos conciliares y posconciliares avanzaron hacia una forma más colegiada de la institución. Recortaron la autoridad diocesana “desde afuera”, mediante la adaptación conciliar y la necesidad de una “pastoral de conjunto” nacional, articulando directrices entre todo el episcopado. También lo hicieron “desde adentro”, ya que obligaba a los purpurados a officiar de “mediadores” entre los distintos grupos diocesanos, integrándolos y fomentando su participación. Estos cambios sociológicos hacia dentro de la institución –como señaló José Pablo Martín (Martín, 1992)-, sobre todo en la relación entre el obispo y el clero, provocaron tensiones y conflictos. La historiografía ha dado cuenta de los eventos conflictivos (Casappicola, 2014; Touris, 2012c, 2012a), pero para observarlos como la antesala de un cruce entre política y religión que tenía características novedosas, ya que emergería un agrupamiento clerical que pugnaba por un cambio social: el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Por ello, las consecuencias del Concilio hacia el interior del catolicismo argentino fueron un terreno fértil para la reflexión en torno a los cruces entre religión y política, al ser lo religioso y lo político “modalidades de acción” donde se imbricaron soñar, creer y dar sentido a la realidad, siendo sus dominios recargados mutuamente, permitiendo desplazamientos, tránsitos, etc. (Mallimaci, 2010). Dado que la Iglesia argentina se encontraba cruzada por la orden de reorganizarse –adaptarse al Concilio- y por la crisis política post peronista, ambas dimensiones formaron parte del desgarramiento interno que sufrió la institución.

Por diversos estudios sabemos que la disputa hacia dentro del mundo católico luego del Concilio no fue resumible a dos tipos homogéneos de catolicismos: un conflicto entre “tradicionalistas” versus “progresistas” o “preconciliares” versus “postconciliares”. Muchas de las veces, la literatura académica hizo propias las denominaciones que los mismos protagonistas utilizaban, ocultando los matices y las disputas políticas que significaron¹⁰. Con todo, sabemos que el catolicismo de la década de 1960 no era en

¹⁰ Ejercemos una precaución en hacernos cargo de las “nominaciones” de las luchas hacia dentro de los

absoluto monolítico, donde convivían distintos discursos y diversas formas de ejercer el apostolado (Lida, 2012, 2015; Zanca, 2006, 2013a, 2020). La distinción binaria tradicionalista/progresista era usada por los protagonistas, sobre todo por aquellos más entusiasmados con las reformas conciliares. Dado que podemos engañarnos con el uso de los conceptos nativos, François Hartog nos advirtió sobre lo que implica pensar históricamente estos problemas, dadas las distintas formas de temporalidad que tienen el investigador y el objeto. Esto debe hacernos cuestionar las evidencias, dudar de las categorías y pensar cómo hacer posible la comparación (Hartog, 2007). En este caso, de las categorías históricas –las de los protagonistas- y las analíticas del investigador.

Para Di Stefano y Zanatta (Di Stefano & Zanatta, 2000) existieron tres tendencias en el catolicismo posconciliar: conservadores, evolucionistas -partidarios de un *aggiornamento* encauzado-, y radicales, parte del clero joven enfrentado a la jerarquía conservadora, que intentó “traducir” políticamente las nuevas pastorales. Una historización de las dinámicas diocesanas nos puede ayudar a comprender las particularidades de estas corrientes, sus matices, y esquivarle a la utilización de categorías de la modernidad política como la distinción derecha/izquierda, que subsumida a la denominación conservador/radical, sus usos pueden ocultar otras lógicas o procesos de la comunidad religiosa.

El Concilio Vaticano II y las transformaciones en el catolicismo se articularon con lógicas sociales modernizadoras que implicaban una creciente *complejización y diferenciación* hacia dentro del mundo católico (Donatello, 2010; Mallimaci & Donatello, 2013). Este proceso en sí generaba resistencias y tensiones internas, que la polarización política aceleró y agudizó. Sobre este debate, en torno a la adaptación conciliar y su cruce con la política, se adosó el que analizó la adhesión a proyectos revolucionarios, lo que ha sido llamado la “radicalización de los católicos”.

EL PROBLEMA DE LA RADICALIZACIÓN

campos religiosos. Como señala Pierre Bourdieu: “el mundo social es el lugar de las luchas a propósito de las palabras que deben su gravedad – y aún su violencia- al hecho de que las palabras equivalen a las cosas, en buena parte, y de que cambiar las palabras y, más en general, las representaciones... es ya cambiar las cosas”. Ver Pierre Bourdieu (1993), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.

La “radicalización de los católicos” devino de la reflexión sobre el problema de la violencia política que, si bien fue contemporánea a los hechos de aquellas décadas, fue tratada con mayor ahínco por las ciencias sociales una vez recuperada la democracia en 1983. Muchos de quienes habían reflexionado en el exilio se reincorporaron al sistema universitario y, bajo el impulso que dieron los juicios a la Junta Militar, se esforzaron por interpretar lo sucedido en las dos décadas anteriores. Si bien la “teoría de los dos demonios” fue dominante en la esfera pública, las investigaciones académicas demostraron distintos grados de condena a la guerrilla (Feierstein, 2018).

La violencia política¹¹ fue un objeto de los estudios sociales que reflexionaban sobre la “imposibilidad de la democracia”. Este último era un problema intelectual dominante en los años ochenta, donde no solo se impugnaba la violencia del terrorismo de Estado, de las organizaciones armadas de izquierda y de las bandas paramilitares de derecha sino también a las “corporaciones” –Iglesia, FFAA, sindicatos- que obstaculizaron el desarrollo institucional en las décadas anteriores. Las respuestas al problema de la recurrencia de la violencia política oscilaron entre las interpretaciones estructurales (Marín, 1984; O’Donnell, 1982; Portantiero, 1996) y las que buscaron claves en la cultura y el funcionamiento de los sistemas políticos (Cavarozzi, 2002; De Riz, 2003; Halperín Donghi, 1995; Ollier, 1998).

En este último sentido, diversos autores se preocuparon por el funcionamiento del sistema político y por aquellos aspectos de la cultura política nacional renuentes a las formas institucionales democráticas como la facciosidad constante, la lucha corporativa por colonizar al Estado, la falta de una oposición responsable y la recurrencia de liderazgos personalistas, hechos que facilitaron, a su vez, las intervenciones militares (Cavarozzi, 2002; Halperín Donghi, 1995; O’Donnell, 1972; Smulovitz, 1986, 1991). La proscripción política del actor mayoritario luego de 1955 hizo las veces de profecía auto cumplida en aquellos que veían una relación conflictiva entre peronismo y la democracia política. Esta exclusión habría consolidado la idea de enemigo, acumulado una masa de agravios y llevado al límite la facciosidad (Romero, 2007). En un contexto que, como señaló Carlos Altamirano (Altamirano, 1998, 2001), la idea de “cambio de estructuras” –y sus

¹¹ La violencia como herramienta para dirimir las diferencias políticas o para imponer una voluntad es una de las formas particulares del fenómeno de la violencia. Si bien forma parte de todo sistema político en diverso grado e intensidad, la violencia como fenómeno puede ser estudiada analíticamente como síntoma y/o como instrumento desde la formación de los Estados modernos (González Calleja, 2000).

connotaciones de “salto social”- se hizo dominante, la democracia representativa, liberal o “burguesa” quedó fuera del repertorio de opciones para "transformar la sociedad" para una gran parte del arco político y social.

Siendo el objeto de estudio la cultura política, es decir, las prácticas y saberes que los distintos grupos, individuos y partidos ponen en juego en la arena política, muchos intelectuales e investigadores posaron sus ojos en el catolicismo, y en sus vasos conductores con el peronismo y las FFAA, para responder tanto al problema de la puja corporativa como al de la violencia.

Si bien los puentes entre catolicismo y peronismo no son novedad (Blanco, 2012; Buchrucker, 1987; Caimari, 2010; Lida, 2005a; Santos Lepera, 2015b; Zanatta, 1996, 1999), las transformaciones que experimentaron ambos fenómenos en los 60 y 70 y sus interrelaciones formaron parte de los problemas de investigación. En este sentido, el triple contexto que imponía la Guerra Fría, la emergencia de movimientos émulo de la Revolución Cubana y la renovación conciliar se cruzaba con la inestabilidad política local y la proscripción de la representación política de la mayoría de los trabajadores. Atendiendo a este fenómeno complejo, algunos autores optaron por ver en la renovación conciliar una suerte de “revolución desde arriba” que aceleró tendencias internas, en tanto habría producido un quiebre hacia dentro de algunas clases medias, provocando fugas en un sentido “radical”. Otros optaron por remarcar las continuidades de elementos del catolicismo integral que se hicieron presentes en los fenómenos políticos de fines de los sesenta y comienzos de los setenta.

En su libro sobre Montoneros de 1982, Richard Gillespie (Gillespie, 1987) se detuvo en el catolicismo para entender el origen y desarrollo de la organización guerrillera. Para el autor, el “nacionalismo católico” que estaba presente en los orígenes de la organización –al provenir sus fundadores de Tacuara o los círculos de Acción Católica- signó de “ingenuidad” su vínculo con el peronismo, al cual nunca comprendieron. Estos elementos religiosos y eclesiásticos aportaron al desarrollo del culto a la acción y una línea política irracional y cargada de “misticismo”. Por otro lado, al autor inglés sostuvo que el “catolicismo de izquierda” que se consolidó como corriente luego de 1967 dio legitimidad a la lucha armada. Gillespie consideró a los “nuevos vientos” católicos de la década de 1960 como la fuerza que hizo florecer a los nacionalismos izquierdistas y populares, ya que las ideas provenientes de aquellos ámbitos derivaron en el mediano plazo en las

organizaciones político-militares. Si los sacerdotes tercermundistas sostenían que no había que confundir la violencia injusta de los opresores, producto de una estructura pecaminosa, con la violencia de los oprimidos, las organizaciones armadas de la siguiente década pusieron en marcha la forma de conseguir la “liberación”.

Desde la perspectiva de una historia intelectual más que de una reconstrucción histórica, pero también guiado por el problema de la renuencia a las instituciones, Carlos Altamirano (Altamirano, 1996) vio en el filón católico la contribución fundamental al ciclo de “maximalismo político” de los años 70. Para Altamirano, este ciclo tuvo más que ver con los contenidos del catolicismo -la dimensión escatológica del militatismo mesiánico montonero- que con la “nueva izquierda”, habiendo una continuidad en la política de la fe religiosa. Así, el integrismo católico tradicional mutó y se combinó “explosivamente” con la teleología marxista, el guevarismo –con sus reminiscencias tolstoianas del “hombre nuevo”-, el nacionalismo y el peronismo. El resultado fue la integración “partisana” de Montoneros al conflicto peronismo-antiperonismo.

También Beatriz Sarlo ha tratado de responder a los anteriores problemas. En un libro que compila documentos de la época (Sarlo, 2001), la ensayista resaltó el carácter “mesiánico” e “irracional” de la guerrilla peronista y lo resumió a las influencias religiosas. Pero Beatriz Sarlo puso el quid de la cuestión en las primeras experiencias de “diálogo” entre católicos y marxistas organizadas por Conrado Eggers Lan a mediados de los sesenta. Sarlo entendió al “diálogo” como un *momento filosófico* en la trayectoria del catolicismo radicalizado, donde hubo un acercamiento entre doctrinas que entendían la “liberación” en distintas dimensiones -individual la religiosa, social la marxista- que produjeron una “traducción” de los contenidos marxistas -ligados al mundo de la lucha proletaria- a contenidos religiosos -relacionados con el concepto de “pobre” y de concepciones populistas-.

Tanto la profusa bibliografía sobre las relaciones entre catolicismo y política de Loris Zanatta como los estudios que realizaron Fortunato Mallimaci y Luis Donatello pusieron el acento en rescatar las “continuidades” del catolicismo de los sesenta y setenta con el del “renacimiento católico” de los treinta.

En una sintonía que apuntaba a ver continuidades en el mediano plazo, Loris Zanatta (Zanatta, 2015) vio en el “mito de la nación católica” –la idea de que el catolicismo era la quintaesencia de la argentinidad- del catolicismo integral nacido en la década del treinta

una militancia portadora de acción social regeneradora, que incluyó a la violencia entre sus recursos. Estos contenidos absolutos ligados a una “guerra de religión”, señaló Zanatta, fueron trasvasados a nuevos moldes en los sesenta y setenta, legitimaron la represión y la tortura y fueron transferidos a distintas militancias políticas (Zanatta, 2015). Así, hubo una transferencia de lealtades desde la consigna del papa Pío X “restaurar todo en Cristo” al tercermundismo, que renunció al Estado y apeló a la movilización social, pero heredando el espíritu de cruzada.

Los trabajos de Mallimaci (Mallimaci, 1992, 2015), y también el de Gustavo Morello (Morello, 2003) sobre *Cristianismo y Revolución* -en adelante C&R-, también optaron por insistir en que en las décadas anteriores a 1960 se instituyó una forma de acción colectiva en el catolicismo que renunció a separar las instancias de lo social: lo sagrado, lo profano, lo público y lo privado. Allí existía una común aversión al capitalismo que operó como “matriz común” a distintas opciones políticas seculares y/o insurreccionales.

Haciendo hincapié en estas continuidades integralistas, en el caso de Montoneros y desde categorías aportadas por Max Weber y Ernst Troelsch, Luis Donatello (Donatello, 2010) describió el camino que fue desde la *afinidad electiva* y la conexión de sentido que se estableció entre la renovación conciliar católica y las opciones insurreccionales, en un campo religioso cada vez más complejo, a la “inversión” de ese sentido en la década de 1970. Las sociabilidades católicas fueron algo más que el origen de trayectorias de la guerrilla peronista, sino también una “carta de confianza” para desarrollar los frentes de masas. Pero a diferencia de Altamirano, Zanatta o Sarlo, para Donatello el contenido católico original de Montoneros, el *aristocratismo de la salvación* –la creencia de haber sido elegidos para una redención colectiva-, fue racionalizado y secularizado, derivando en la militarización de la organización. Este trabajo, así como el programa de investigación que integran también Soledad Catoggio y Humberto Cucchetti -para el caso de las trayectorias sinuosas de los militantes de Guardia de Hierro (Cucchetti, 2010)-, estuvieron atentos a observar los procesos de *reconversión* secular de aquellos agentes que transitaban espacios de sociabilidad religiosa, buscando observar las transacciones, permanencias y el “sentido” de las acciones sociales de los agentes.¹²

¹² La idea de que la política moderna deviene de una secularización de contenidos religiosos es extensa en los estudios sociales y políticos (Schmitt, 2011; Walzer, 2008). Ciertas figuras de la política, como el sacrificio, el apostolado militante o la figura del “hombre nuevo” atraviesan la historia moderna.

Otra línea de trabajos continuó la senda de Richard Gillespie en busca de elementos que puedan entenderse como un quiebre en el catolicismo de los sesenta y una ruptura hacia dentro de clases medias católicas que se “radicalizaron”. En este sentido, una serie de trabajos se alinearon detrás de lo que María Cristina Tortti (Tortti, 1999) llamó el “ciclo de protesta social”, que partiendo del Cordobazo y culminando en el GAN (1969-1971), tuvo como protagonista a una “nueva izquierda” radical que articuló expresiones políticas y un lenguaje común al movimiento social.

Laura Lenci (Lenci, 1998) vio en la publicación *Cristianismo y Revolución* del ex seminarista Juan García Elorrio una muestra de un *continuum* de *radicalización* del laicado católico: de temas cristianos -conflictos con jerarquías, contenidos renovadores, compromiso con el “Pueblo de Dios”- a tópicos revolucionarios -sobre el sindicalismo combativo de la CGTA, la guerrilla y el Che Guevara-. Fue allí donde la audiencia de la revista cambió y empezó a ser una publicación que dio voz a las fuerzas contestatarias de la sociedad hasta su cierre definitivo en 1971. Para Germán Gil devino en un “jacobinismo de izquierda” (G. Gil, 2005).

En la misma senda de los trabajos de Tortti sobre la “nueva izquierda”, Lucas Lanusse (Lanusse, 2005) se propuso complejizar aquello que formularon tanto Gillespie como Altamirano en tanto el catolicismo como origen de Montoneros. Partiendo de una crítica al sentido común instalado sobre los “12 fundadores” de Montoneros –y los relatos conspirativos o heroicos que atraviesan esta versión-, Lanusse reconstruyó las redes –sobre todo en base a testimonios- de relaciones y sociabilidades posconciliares buscando el origen de la más importante de las guerrillas peronistas. Si Gillespie y sus sucesores pecaron al creer en las declaraciones de Arrostito y Firmenich en la revista *La Causa peronista* de 1974 era porque habían puesto los ojos en las trayectorias individuales de quienes se desprendieron del grupo de García Elorrio. Poniendo el enfoque en el “proceso de radicalización social” y apoyado en la sociología de la acción colectiva de Sidney Tarrow, Lanusse reconstruyó las trayectorias colectivas de los cinco grandes grupos originales -territoriales como Córdoba, Santa Fe, Reconquista o ligados a liderazgos personales, como los de José Sabino Navarro y Juan García Elorrio- y subgrupos que formaron la primera red operativa de Montoneros. Desde la perspectiva de la “revolución desde arriba”, su tesis parte de considerar a las “ideas” sobre el compromiso y la “opción por los pobres” que difundían ciertos *curas rebeldes*, en sus parroquias o como asesores, como el punto de partida de un *continuum* entre ámbitos de sociabilidad posconciliares,

donde aquellas ideas se materializaron en prácticas sociales, círculos políticos que se desprendieron por la “crisis de valores” que aquellas prácticas generaron, y finalmente los grupos político-militares que, ya fusionados con los grupos derivados de los ámbitos del peronismo combativo, pusieron en práctica la lucha armada y abrazaron el foquismo guevarista.

El trabajo de Esteban Campos (Campos, 2016a), también sobre la publicación *Cristianismo y Revolución*, intentó buscar otros elementos de la relación entre religión y política. Desde una perspectiva que cruzaba la historia política con el análisis del discurso y la sociología de la cultura, Campos intentó ver en C&R un capítulo en la trama de radicalización política que atravesó al catolicismo y a la sociedad en general, que se agravó con el golpe de Estado de 1966, y que dio forma a lo que el sociólogo franco-brasileño Michael Löwy llamó “corriente liberacionista”. Dialogando con quienes observan a esta corriente como una anomalía o traducción marxista, el autor la considera una de las formas particulares de la relación entre catolicismo y modernización/modernidad política. En esa línea, y a través de recorrer los sentidos y voces que se agregaron en la publicación desde 1966 a 1971 -teológicos, sindicales y revolucionarios-, Campos se preguntó sobre las posibilidades y límites que tuvo C&R de articular lo que, en términos de Raymond Williams, sería un proyecto de hegemonía alterativa en Argentina.

La radicalización de los católicos no se circunscribió a las relaciones entre catolicismo y organizaciones político-militares, sino que también puso el ojo en la actividad del clero en aquellas dos décadas. Sobre todo, fue estudiado el movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), con una profusa bibliografía académica desde las últimas décadas. El atractivo de esta agrupación clerical deviene, primero, por sus conexiones con el peronismo y la guerrilla Montoneros, a través de figuras de renombre público como Carlos Mugica, Alberto Carbone o Rolando Concatti. El periodismo ha novelado la vida de Mugica (de Biase, 1998) y de otros sacerdotes tercermundistas (Caparrós & Anguita, 1998), en tanto las ciencias sociales se han preocupado por verlos como expresión de una crisis y reconfiguración hacia dentro de la Iglesia católica y la vertiente de una “radicalización” social.

El MSTM fue el primer agrupamiento clerical argentino. Nació desde la adhesión al “Manifiesto de los 18 obispos del Tercer Mundo”, un documento de un grupo de preladados

aglutinados alrededor de la búsqueda de reformas durante el Concilio. Organizado por zonas y con encuentros regulares donde se discutían tanto aspectos pastorales como políticos en donde intervenir “proféticamente”, su vida puede resumirse a los años que van desde 1968 a 1974, siendo la definición por el peronismo y la cuestión del celibato los precipitantes de su crisis. Una primera reconstrucción tentativa la aportó Gustavo Pontoriero (Pontoriero, 1991), aunque sin detenerse sobre las causas de la ruptura del movimiento. Uno de los trabajos más importantes fue el de José Pablo Martín (Martín, 1992), que analizó los discursos del movimiento y de sus críticos para insertarlos dentro de la tradición católica de debate pastoral y teológico. No obstante, el estudio preliminar del trabajo de José Pablo Martín es un aporte más que importante en tanto reconstruyó datos fundamentales del movimiento, como su composición clerical y diocesana y aportó algunas sugerencias de investigación. Por otro lado, la tesis de Maestría de Marcelo Magne (Magne, 2004) reprodujo lo que el sociólogo chileno Christian Smith planteó para la región. Para Magne, el MSTM fue una variante de un “radicalismo religioso” que se expresó en la utilización de recursos humanos y materiales de la institución católica para promover “un cambio social hacia socialismo democrático y contra toda forma de opresión”. Esta definición esquemática, valorativa y operativa de la idea de “radicalidad” y del mismo movimiento clerical no tomaba en cuenta los diferentes y sinuosos caminos y opciones seculares y religiosas de los protagonistas, caminos condicionados por la misma experiencia socio-histórica.

El aporte académico más importante en la reconstrucción del MSTM es la tesis doctoral de Claudia Touris (Touris, 2012a, 2021), quien rastreó la incidencia del catolicismo tercermundista en la cultura política argentina. El trabajo aportó la novedad de no centrarse exclusivamente en el MSTM y comprender al “tercermundismo” como una *constelación*: una red socio-religiosa donde participaron tanto agentes eclesiásticos como laicos. Como también señaló Luis Donatello, esos ámbitos religiosos y redes fueron puntos de partida y sociabilidad para trayectorias que se desplazaron gradualmente hacia encuadramientos políticos o insurreccionales. La tesis de Touris, quien ha trabajado el tema las últimas dos décadas, se encargó de rastrear trayectorias individuales y colectivas que daban cuenta de posibilidades de militancias religiosas y políticas múltiples, habiendo existido diversas formas de renovación católica, redes complejas y mediaciones varias. La autora señaló la capacidad operativa del clero en aquellos tiempos políticos, sobre todo quienes articularon junto a militantes de base católicos y la Juventud Peronista una

organización original como el Movimiento Villero Peronista. También se detuvo en el “liberacionismo” de las congregaciones religiosas femeninas que participaron de la constelación tercermundista.

Touris señaló como característico del tercermundismo la función profética del clero, que permitió el paso del momento de “compromiso temporal” del catolicismo (1962-1967) al del “compromiso político” (1967-1973)¹³. Si bien el trabajo de reconstrucción histórica señaló que no existía una línea teleológica entre el catolicismo y la guerrilla, y que la “radicalización católica” se explicó por las múltiples sociabilidades y opciones contextuales, pervivió en Touris la idea de que el “neoclericalismo” tercermundista fue una continuidad dentro del catolicismo “integralista” argentino, pero con otro signo político, siendo unos de los “obstáculos” para la modernización política nacional. En este sentido, existe una línea de continuidad con el trabajo de Ana María Ezcurra (Ezcurra, 1988), que vio en el “aggiornamiento” posconciliar un “neoculturalismo” que si bien abandonó la lógica constantiniana, pretendió conquistar con espíritu de cruzada el espacio público mediante la “evangelización de la cultura”.

Los miembros del clero fueron observados también como hábiles operadores políticos en contextos de alta efervescencia social e irrupciones violentas, como en los conflictos en el interior del país analizados por Mark Healey (Healey, 2003). Acercándose a las movilizaciones previas y posteriores al Cordobazo en las provincias, el historiador norteamericano afirmó que el clero renovador o tercermundista operó con mayor eficacia que otros dirigentes tradicionales sindicales o políticos, en una situación donde las mediaciones estatales y obreras o no existían o estaban debilitadas, como Tucumán, Neuquén o el Nordeste.

¹³ La discusión sobre la función profética del clero es extensa en los estudios sociales sobre el catolicismo. José Pablo Martín apuntó que los contenidos del profetismo tercermundista se encuadraron dentro de una tradición cuyo origen son los antiguos profetas judaicos y las epístolas de Santiago (Martín, 1992). Si tomamos el análisis de Pierre Bourdieu y Monique de Saint-Martin sobre el funcionamiento del campo religioso (Bourdieu & de Saint-Martin, 2009), la particularidad radica en la forma en que cada segmento o grupo logra intervenir en la administración de “lo sagrado” y los bienes de salvación que parte de la sociedad les demanda. Diversos agentes intervienen en su definición, dentro de ciertas reglas que todos comparten –y aunque vienen dadas por Roma en el caso católico, puede haber interpretaciones- y compiten por redefinir. Sobre este trabajo de definición y redefinición, Bourdieu ha advertido parte de su funcionamiento: si bien habría dos polos típicos dentro la dirección de la institución (oblatos y herederos), que responden a trayectorias con diversos tipos de capitales previos, haciéndolos más o menos dependiente de la institución, existe el lugar para la dimensión profética. Para Bourdieu y de Saint-Martin, en su competencia por el capital religioso el profeta, quien denuncia la injusticia del mundo, es el que en situaciones de crisis social contribuye a una “subversión simbólica” que ayuda a los laicos en sus luchas políticas o al clero bajo en la redefinición del trabajo religioso.

El trabajo de María Soledad Catoggio (Catoggio, 2016) complementó los estudios sobre una matriz integral católica de Donatello y Mallimaci, pero concentrándose en el clero renovador y tercermundista. Catoggio exploró las historias convergentes del clero, religiosos/as, seminaristas y obispos víctimas de la represión estatal entre 1974 y 1983, aunque deteniéndose también en la situación sociohistórica de la Iglesia en la década de 1960. Para la autora, en intercambios *cara a cara* y distintos espacios de sociabilidad, se conformó una forma particular de *práctica socio-religiosa*, que desde las categorías de la sociología religiosa denomina “ascético-altruista”. Este *ethos* católico, sentido de las acciones en clave weberiana, atravesó varios espacios sociales y políticos y fue indicado por las fuerzas represivas como objeto del terrorismo de Estado¹⁴. Catoggio dio cuenta de que en ese proceso la institución eclesiástica católica vivió una erosión interna de la solidaridad corporativa nunca antes vista, que culminó no sólo con sacerdotes y monjas desaparecidos, sino con dos obispos asesinados -Enrique Angelelli y Carlos Ponce de León-.

Estos dos últimos aspectos que analiza Catoggio tienen que ver con otro tópico explorado tangencialmente por la bibliografía, las relaciones entre el catolicismo y las FFAA. Los trabajos de investigación se detuvieron primero en la génesis de las ideas de contrainsurgencia y, últimamente, en la formación del obispado castrense –clave para entender la crisis de “solidaridad corporativa” de la que habla Catoggio-. Alain Rouquie (Rouquié, 1983) sostuvo que la “ideología de Estado Mayor” y las ideas de autarquía que portaban las fuerzas hacia 1930, fue debilitada por la facciosidad del período peronista y reemplazada luego de 1955 por la Doctrina de Seguridad Nacional vía las escuelas militares norteamericanas y el integrismo católico contrainsurgente que trajeron los asesores franceses. Este último tema fue abordado extensivamente en artículos periodísticos y luego en su *Historia política de la Iglesia* por Horacio Verbitsky (Verbitsky, 2008, 2009, 2011), sobre todo en tono de denuncia¹⁵. Trabajos recientes han observado los vínculos entre el “tradicionalismo católico” -un catolicismo intransigente- y los militares para establecer sus límites y relaciones (Cersósimo, 2014). Otras investigaciones han aportado un estudio más pormenorizado de la estructura y

¹⁴ El enfoque de Catoggio se encuadra en aquellas interpretaciones que estudiaron a diversos sujetos en su condición de *víctimas*, una tendencia historiográfica que, como ha señalado Enzo Traverso (Traverso, 2009), desplazó la mirada del héroe a la víctima y acompañó una conciencia histórica del siglo XX como una era de la violencia.

¹⁵ Teniendo en cuenta críticamente la perspectiva del autor, la colección de Horacio Verbitsky es una fuente muy rica en documentación que nos ha servido para reconstruir el período histórico.

funcionamiento del vicariato castrense (Bilbao & Lede, 2016), institución creada por la Revolución Libertadora y que para algunos autores fue una “verdadera Iglesia alternativa” (Zanatta, 2015).

Esta literatura nos incita a preguntarnos sobre el consenso implícito en el uso del concepto: ¿qué entienden por “radicalización”? Creemos que es necesario problematizar la categoría “radicalización política”, ya que su uso ha sido operativo, extensivo a un gran número de prácticas y discursos y restringido sobre algunos actores sociales, políticos o religiosos. Con esto queremos decir que por radicalización se pudo señalar un gran número de prácticas del repertorio de “protesta” que tuvieron los sectores renovadores del catolicismo durante aquel momento. Así, uno podría decir que están “radicalizados” aquellos laicos y clérigos que toman capillas, parroquias o colegios, los redactores de *Cristianismo y Revolución* y los que se sumaron a Montoneros en tanto “realización” de un *ethos* sacrificial y aristocrático. Alguna parte de la literatura académica suele elaborar un *continuum* en tanto etapas hacia la radicalidad, entendida como opción insurreccional.

Como decíamos anteriormente, sea una “revolución desde afuera” o la explosión de tensiones internas que se arrastran desde el primer peronismo, la renovación conciliar implicó sobre todo un cambio en la organización interna de la institución. Teniendo en cuenta que cualquier cambio en una institución burocrática genera resistencias, algunas de estas protestas tuvieron como objeto concreto el reordenamiento de los roles internos y no necesariamente, más allá de utilizar métodos que provienen de otras arenas, fue un camino hacia opciones insurreccionales. Aplicado generalmente sobre el ciclo político iniciado en 1966, en sus usos historiográficos la categoría “radicalización católica” implicó por lo menos dos desplazamientos. Por un lado, por radicalización se entendió a los discursos y prácticas que impugnaron y denunciaron al gobierno militar de Onganía, la cultura dominante, la autoridad episcopal o al sistema capitalista. Por otro lado, se hizo extensivo hacia aquellos que se apartaron de un consenso sobre ciertas reglas de juego y optaron por la lucha armada insurgente o la resolución de las diferencias políticas por medio de la violencia. Este uso es problemático, ya que deberíamos aplicarlo a militares u otros grupos de la sociedad civil. Por tanto, este significado de radicalización incluyó a sectores que provenientes del catolicismo que eligieron también la violencia política

operando como fuerzas paraestatales, tal el caso de la Concentración Nacional Universitaria (CNU), fundada por Carlos Disandro, ferviente “sedevacantista”.¹⁶

Los contemporáneos Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo (Gera & Rodríguez Melgarejo, 1970) categorizaron al catolicismo de fines de los sesenta en tres corrientes: una conservadora, otra liberal desarrollista y una última de “protesta social”, en el cual se encontraban sobre todo aquellos más ligados a la “constelación tercermundista”. Creemos, siguiendo a Claudia Touris (Touris, 2008, 2012a), que el catolicismo renovador, que pudo restringirse a las reformas de la Iglesia, sumarse a las corrientes de protesta o incluirse dentro del “liberacionismo”, contuvo diversas prácticas pastorales, no transitó caminos unívocos y lineales hacia la legitimación de la opción insurreccional, la impugnación del conjunto social o la política armada. Para comprender sus derivaciones debemos contextualizar a los protagonistas, entender sus acciones dentro de una perspectiva situada, institucional y relacional y reconstruir sus trayectorias.

LA MODERNIDAD RELIGIOSA CATÓLICA ARGENTINA

Como señaló Lila Caimari, los problemas historiográficos que recorrimos anteriormente se interrogaron sobre las formas de adaptación de la Iglesia católica a la sociedad secular y a las mutaciones permanentes de la modernidad católica (Caimari, 2010, p. 14). Como “empresa religiosa permanente” (Weber, 2004), la Iglesia católica es cuidadosa de pensar y configurar los mecanismos institucionales y las relaciones con la sociedad y la política que le permitan una “reproducción ampliada” de la institución. Esto la ha conducido a crear distintos vínculos con las elites sociales y políticas para consolidar su posición desde fines del siglo XIX (Lida, 2015; Mallimaci, 2015; Soneira, 1989; Vallier, 1970). Por ello, el problema general de la secularización de los fenómenos religiosos y los regímenes de laicidad históricos¹⁷ estuvieron presentes detrás de las preguntas sobre las influencias de la Iglesia en la política o del mundo moderno en el catolicismo. Repasaremos aquí

¹⁶ El “sedevacantismo” fue una corriente católica reacia a los cambios del Concilio Vaticano II, aduciendo que al negar la tradición el papado estaba vacante.

¹⁷ Por regímenes de laicidad se entiende a la relación entablada entre el Estado y la religión, tomando como indicadores cuánto de laico tienen las instituciones públicas, cómo se regulan desde el Estado los movimientos religiosos y qué prácticas religiosas se permiten en las instituciones públicas.

brevemente el estado del conocimiento sobre la sociología y los estudios de lo religioso¹⁸, para observar desde allí el debate historiográfico.

Desde hace más de medio siglo, los estudios sociales han revisitado el concepto decimonónico de secularización¹⁹. Esta perspectiva, nacida de la “doble revolución”, estaba enraizada en una visión particularista, europea y, más que nada, francesa (Mauro & Martínez, 2015). Observando las transformaciones de las costumbres, el avance del pensamiento científico y la alienación de las prerrogativas de las grandes religiones históricas por los Estados modernos, aquella perspectiva predecía el fin de la religión en el mundo contemporáneo. En suma, las teorías secularistas destacaban tres tesis teleológicas: la diferenciación de esferas seculares²⁰, que emancipaba la vida pública de normas e instituciones religiosas, la privatización de la religión y su pérdida de poder social, y la decadencia de prácticas y creencias religiosas. La persistencia de los fenómenos religiosos durante el siglo XX, su crecimiento o transformaciones, hicieron abandonar la creencia -y la confianza- en el fin de la religión o la privatización de sus prácticas, a la vez que renovaban utillajes teóricos, conceptuales y metodológicos. Si la diferenciación estructural entre esferas se impuso en el mundo occidental -aunque con fronteras porosas-, las otras dos tesis teleológicas del secularismo decimonónico,

¹⁸ La diseminación del fenómeno religioso en la segunda mitad del siglo XX, junto a la aparición del islam político, estimuló el resurgimiento de los estudios de la religión. Aunque el problema de la religión atravesó la reflexión de los “padres fundadores” de las ciencias sociales, los estudios sociales sobre los fenómenos religiosos evitan hoy en día centrarse en la “naturaleza” última de la religión -la relación sustantiva con la vida humana o funcional con la estructura social-. Para Hervieu-Léger (Hervieu_Léger, 2005), una sociología de la modernidad religiosa -definición que intenta superar los estudios normados a partir de la lógica de funcionamiento institucional, discursos e historia de las “grandes religiones”- debe concentrarse en observar las formas en que la modernidad transforma y recompone las “modalidades del creer” en el mundo contemporáneo. Hervieu-Léger entiende junto a De Certeau que el “creer” es la creencia en actos: un conjunto de prácticas, lenguajes, gestos, comportamientos -“estados del cuerpo” según Bourdieu- individuales y colectivos, a veces formalizados y racionalizados. Por ello, la propuesta metodológica es construir el objeto en la confrontación con las realidades históricas.

¹⁹ Según Koselleck (Koselleck, 2003), el concepto secularización contiene tres semánticas. El primero está asociado a la reducción del estado clerical al estado secular (jurídico-canónico). El segundo está identificado desde el siglo XVII con la expropiación de bienes eclesiásticos después del Tratado de Westfalia en 1648 (jurídico-político). Por último, en el siglo XIX secularización se piensa como categoría hermenéutica de la filosofía de la historia post Revolución Francesa, quedando vacua la distinción agustina entre las dos realidades, espiritual y humana. Como también lo afirmara Michel Foucault a propósito de la emergencia de una “episteme” historicista en el siglo XIX (Foucault, 2002), secularización quedó asignada a la idea de que la realización humana sucede solo en el tiempo de la historia. En el caso de las ciencias sociales, de este sentido se desprendió una idea que contenía la reclusión de la religión en el mundo privado, doméstico, para finalmente desaparecer.

²⁰ En este sentido, la religión se seculariza al convertirse en un espacio social especializado, orientado a la producción de bienes de salvación (Bourdieu, 2009; Weber, 1999, 2004). Sin embargo, la fluidez de los procesos religiosos y no religiosos suelen atravesar “las fronteras de los campos institucionales diferenciados de la modernidad”, produciéndose manifestaciones religiosas del creer en el campo político, científico o artístico o viceversa (Hervieu_Léger, 2005, p. 182).

afirmaba José Luis Casanova, no se han cumplido, y puede ser que nunca se cumplan (Casanova, 1999). En este sentido y como en otros campos (Chakrabarty, 2008), en los estudios de los fenómenos religiosos también se “provincializaba” a Europa.

Sin abandonar el concepto, nuevas perspectivas definieron a la secularización como un proceso múltiple, situado, dinámico y de recomposición permanente del lugar de la religión en la sociedad (Casanova, 1999; Dobbelaere, 1994; Hervieu_Léger, 2004; Zanca, 2020). De ningún modo la secularización se trataba de un proceso lineal y teleológico, sino de un fenómeno social que al ser multidimensional y multiescalar (Dobbelaere, 1994), debía atenderse en relación con sus “múltiples combinaciones” y “diferentes tiempos” (Stedman Jones & Katznelson, 2010).

Por ello, si la secularización fue un proceso múltiple, multiescalar, diacrónico y con diferentes combinaciones, se debió a que la misma modernidad asumía esas particularidades²¹. Como otros autores han desarrollado in extenso (Chakrabarty, 2008; Eisenstadt, 2013; Habermas, 2008), la modernidad es un proceso situado, donde las dinámicas modernizadoras se plasman sobre escenarios de disputa por la definición de una base social compartida (Reigadas, 2011)²². La resignificación del concepto de secularización se articuló entonces con trabajos históricos que le devolvían al fenómeno religioso su carácter moderno. Como señaló Hervieu-Léger, la modernidad no había determinado el fin de la religión, sino su metamorfosis: a pesar de los recurrentes procesos de racionalización propios de las olas modernizadoras, las "cosmizaciones sagradas"

²¹ Definir la modernidad es una tarea monumental. Tanto Baudelaire como Marx indicaron a “lo moderno” como aquello contingente, transitorio, mutante, donde lo sólido se desvanece en el aire. La sociología, de Weber en adelante, ha asimilado modernidad con diferenciación de espacios sociales con reglas particulares (política, economía, religión), industrialización y autonomía individual, concomitante con procesos de racionalización del mundo, “olas racionalizadoras” (Hervieu_Léger, 2005). La idea de modernidad como triunfo de una racionalidad, objetiva o instrumental, que libere al hombre de la tradición y las coacciones heterónomas perdió fuerza durante el siglo XX. Asimismo, la visión de la modernidad como permanente cambio se mostró insuficiente para explicar las resistencias de las identidades culturales. Por ello, para Alain Touraine una redefinición de la modernidad debe tener en cuenta las dos dimensiones, *racionalización y subjetivación*, su tensión y sus intercambios (Touraine, 1994).

²² La crisis de los modelos de secularización decimonónicos se empareja también a la crisis de las teorías de la modernización de la segunda posguerra. En estas teorías de cuña funcionalista y anglosajona predominaban los análisis comparativos de las sociedades según el modelo de transición y pasaje entre tipos sociológicos ideales: precapitalista a capitalista, preindustrial a industrial, folk a urbano, sagrado a secular, etc. Estos análisis, de moda en las décadas de 1950 y 1960, tipificaban formaciones sociales según los grados de modernización, desarrollo y “desajustes” en función de los modelos de sociedades noratlánticas. Identificando aquellos factores culturales, económicos o *psicosociales* que “retrasaban” u obstaculizaban el proceso de modernización social, económica y política, estos análisis no solamente eran interpretativos, sino que cumplían el rol de ser orientadores de políticas económicas y sociales en aquellos estados que no habían alcanzado al modelo ideal. Ese paradigma “normalizado” de racionalización y occidentalización era modelo, *telos* y criterio de enjuiciamiento crítico de toda cultura (Reigadas, 2011).

resurgieron y se redistribuyeron las demandas de sentido para dar coherencia a la experiencia social y vital, donde las religiones históricas sirvieron de referencia tanto a los nuevos movimientos religiosos como a las “religiones seculares” en un diálogo que habría metaforizado a las primeras para adaptarse a las lógicas modernas (Hervieu_Léger, 2005).

Estas discusiones teóricas sobre el carácter moderno, o atravesado por las lógicas modernizadoras, de la religión en el mundo contemporáneo se reflejaron en la historiografía reciente sobre el catolicismo argentino. Roberto Di Stéfano ha indicado que desde el siglo XIX, Argentina atravesó dos umbrales de secularización: el primero diferenciando estructuralmente Iglesia y Estado, delimitando al fiel del ciudadano; el segundo consolidado hacia 1880, donde a través de un “pacto laico” que ubicó a la Iglesia católica como institución de derecho público y al catolicismo como culto de Estado, ambas instituciones regularon el campo religioso de manera casi exclusiva (Di Stefano, 2011b). No obstante, durante el siglo XX la estrategia institucional de la Iglesia buscó, sobre todo desde las décadas de 1930 y 1940, “reajustar” a su favor ese “pacto laico” (Di Stefano, 2011b).

Siguiendo la obra de Christopher Clark (Clark, 2003), que interpretó al catolicismo que emergía hacia la segunda mitad del siglo XIX como un artefacto de la modernidad política -como el liberalismo, el anticlericalismo o el socialismo secularista-, trabajos recientes observaron las redes católicas, sus organizaciones de masas, sus métodos de organización y propaganda, sus empresas editoriales, su imaginería y las movilizaciones de masas como fenómenos atravesados por las lógicas societales modernas (Lida, 2015; Mauro, 2009, 2014). Empero a estar atravesada por la lógica modernizadora, otras investigaciones subrayaron la discontinuidad entre los valores de la modernidad ligados a la autonomía del individuo y el liberalismo y el proyecto católico. El trabajo de Claudia Touris (2012, 2021) enfatizó en el carácter “antimoderno” de la recepción posconciliar entre la “constelación tercermundista” y los sectores “neointegristas”, en quienes observó elementos de una cultura política que ofició de obstáculo para la modernización social y política de Argentina. Esta perspectiva puso el acento en recalcar que el Concilio tuvo una propuesta original secularizadora de autonomización -y privatización- de la esfera religiosa que fue sobre interpretada en clave *clericalista* en América Latina, reforzando

la mixtura de religión y política (Touris, 2021). En este sentido, para Touris este fenómeno fue síntoma del “proyecto incompleto” de la modernidad argentina.²³

Si una de las características de la modernidad religiosa es la “recomposición permanente” de sus modalidades del creer (Hervieu_Léger, 2004, 2005), la negociación entre Iglesia y catolicismo con otras prácticas sociales fue una constante de su dinámica como fenómeno social. José Zanca ha denominado “catolicismo transigente” a estos préstamos, negociaciones, articulación de movimientos y tendencias en el catolicismo (Zanca, 2020). Si para Fortunato Mallimaci (Mallimaci, 1992, 2015), a través de Emile Poulat (Poulat, 1977), el catolicismo dominante fue integral, romano, intransigente y social, Zanca antepuso a esa hermenéutica otro adjetivo que quita el rechazo a la modernidad de sus características propias. Para Zanca (Zanca, 2020), el catolicismo ha sido permeable a las dinámicas modernas y modernizadoras y, sobre todo, transigente con ellas. Desde esta perspectiva creemos necesaria una aproximación a las dinámicas diocesanas.

LAS PREGUNTAS QUE ORIENTAN ESTE TRABAJO

Partiendo de premisas que entienden la transigencia de la Iglesia y el catolicismo con las lógicas societales modernas y modernizadoras, queremos observar desde una perspectiva contextualizada y a escala procesos que han sido analizados y estudiados en forma general o nacional. Siguiendo una batería de cuestiones que nos interroga sobre la particularidad de los cambios en la Iglesia y en el catolicismo durante el posconcilio, pretendemos detenernos a observar rupturas y continuidades en la Iglesia y en el catolicismo desde la fundación de la diócesis de Mar del Plata hasta el exilio forzado de su segundo obispo Eduardo Pironio (1957-1975). El recorte es arbitrario: responde al principio de *limitabilidad* propio de la investigación histórica, donde los límites prescritos, en este caso el momento de inestabilidad política y modernización cultural posperonista contenidos en dos unidades obispales, nos habilitan la exploración de preguntas y nos estimulan nuevos problemas o *desvíos* (de Certeau, 2006). Si distinguimos la institución

²³ A partir de lo revisado sobre la discusión alrededor de las “modernidades” múltiples y situadas, creemos que es menester revisar la idea de una modernidad -en general europeo occidental y noratlántica- como “proyecto incompleto”, habida cuenta de la dificultad de definir fenómenos contrarios a lo moderno. No obstante, es sugerente resaltar que contemporáneos como el sacerdote uruguayo Alberto Methol Ferré señalaron que el Barroco católico fue una “modernidad incompleta” que dio paso a la hegemonía protestante ilustrada que, agotada en su proyecto, debía “sintetizarse” con la “cultura” latinoamericana barroca (Ezcurra, 1988, p. 50).

como un proceso²⁴, que implica una serie de normativas, discursos, prácticas y distribución de poder, autoridad y “capital simbólico”, el contexto histórico posconciliar es un momento privilegiado para observar los cambios en estos aspectos, ya que implicó una serie de modificaciones institucionales y pastorales para adaptarse a los documentos conciliares. Por otro lado, entendemos que el catolicismo es un campo de fuerzas en tensión que excede a obispos y clero (Zanca, 2017), así que pretendemos observar la disputa por los sentidos sobre lo católico y lo cristiano en el espacio local.

¿Cómo construyó autoridad el obispo diocesano? Como indicamos en el estado de la cuestión, algunas diócesis atravesaron conflictos entre el clero renovador y las autoridades diocesanas. La historiografía le ha prestado atención, ansiosa por encontrar allí las claves de una politización del clero, la antesala del tercermundismo o el germen de la radicalización de los católicos. Nos acercaremos a los perfiles de los obispos, sus prácticas pastorales y las estrategias de construcción de autoridad: la negociación con clero, con Roma y con la política, para observar y dar respuesta a situaciones institucionales donde no se vio comprometida la legitimidad episcopal, como en el caso de Mar del Plata. Así también, creemos que aquello que se ha llamado “romanización”, es necesario observarlo en una perspectiva local, donde pudo convivir con otras formas de “trabajo político” para construir autoridad, adhiriendo a los documentos conciliares como en este caso particular.

¿Cuáles fueron los perfiles locales del clero y laicado? ¿Cómo se relacionaron las distintas partes de la Iglesia diocesana? Atendiendo a sus prácticas pastorales y a las formas del apostolado, sus modulaciones en el tiempo y una observación de las relaciones que entablaron los distintos sectores del catolicismo local pretendemos aportar a una comprensión de los “cambios sociológicos” que otros estudios sobre el catolicismo han atendido sobre el período (Catoggio, 2016; Donatello, 2010; Martín, 1992; Touris, 2012a). Como señaló José Pablo Martín (Martín, 1992), es en las diócesis allí donde pueden encontrarse las claves de la crisis y de los cambios del catolicismo de fines de los sesenta y comienzos de los setenta. Complementando lo que señalamos anteriormente, una historización diocesana nos puede habilitar a pensar al catolicismo argentino del período como un mosaico de experiencias.

²⁴ Consideramos como Víctor Turner (1974), que toda institución además de implicar ciertas normativas estáticas es un proceso, una dinámica en tensión permanente.

¿Cómo se relacionó el catolicismo local con el Estado y con la política? El tema de la laicidad argentina fue hartamente visitado. Si Fortunato Mallimaci (Mallimaci, 2015) describió como “laicidad subsidiaria” la relación “realmente existente” entre Iglesia y Estado argentino, Roberto Di Stéfano (Di Stefano, 2011a) ha observado que el “pacto laico”²⁵ que Iglesia católica y Estado forjaron hacia comienzos del siglo XX evidenció intentos de “reajustes” desde la década de 1940, sobre todo por el peso del actor eclesiástico en la vida pública. Siendo la ciudad de Mar del Plata un bastión del socialismo democrático, fuerza política laicista y anticlerical, observaremos los conflictos con los intendentes Teodoro Bronzini, Jorge Lombardo y Luis Fabrizio, la disputa por el sentido de la secularización y los discursos sobre lo político del catolicismo local, así como también las relaciones con los interventores militares y los gobiernos provincial y nacional, dialogando con la bibliografía existente sobre el proceso local (Díaz, 2013; Ferreyra, 2011; G. J. Gil, 2014; Ladeuix, 2014). Asimismo, analizaremos a escala local relaciones políticas y trayectorias de agentes pastorales y miembros del laicado, para observar las formas de politización del catolicismo.

¿Cómo afectaron los cambios sociales y culturales de la época a la Iglesia y al catolicismo? Para responder a esta pregunta pondremos el ojo en la pastoral educativa católica, tanto en la creación de escuelas primarias y secundarias como en la fundación de la Universidad Católica “Stella Maris”. Desde la década de 1940 que la Iglesia argentina avanzó sobre el terreno educativo, primero a través la enseñanza religiosa en las escuelas, pero luego multiplicando la fundación de colegios subsidiados por el Estado nacional. La atención en esta pastoral diocesana, que acompañó la expansión de la matrícula, la incorporación de mujeres al mundo profesional y creó las primeras escuelas mixtas religiosas en la diócesis, nos permite dialogar con aquellos que vieron en el catolicismo uno de los elementos del “bloqueo tradicionalista” (Terán, 1993) en los años sesenta, como también dar cuenta de las características que asumió la secularización interna católica en aquellas décadas. Tanto en esta última dimensión como en la relación con la política, el lector podrá observar que durante la tesis el lente por momento se aleja

²⁵ Tomando el concepto que acuñó para Francia Jean Baubérot, Roberto Di Stéfano señaló que el “pacto laico” entre Iglesia católica y Estado previó la aceptación, por parte de la Iglesia, de su exclusión de ciertas funciones que el Estado había reservado para sí, y por parte del Estado, el reconocimiento de la Iglesia Católica como interlocutor privilegiado en el plano religioso y del catolicismo como culto cuasi oficial, que se observa en el oficio del *tedeum* o en los diferentes grados de laicidad provinciales.

de la institución para observar la dinámica social local, para luego volver a posar la mirada en las tensiones eclesiales.

Creemos que los cambios que se operaron en la Iglesia y en el catolicismo no fueron una “revolución desde arriba”, sino que se tramitaron en el aquel contexto, negociando y “transigiendo” significados, prácticas y sentidos. Asimismo, es menester matizar la preminencia de “matrices”, como hizo parte de los estudios sobre el catolicismo, que aíslan contenidos, prácticas y saberes de los contextos de praxis sociales. ¿Es posible abstraer un “molde” comparando la militancia católica de los años treinta con los grupos juveniles de fines de los sesenta? ¿Cómo podemos darle historicidad a la afirmación sobre el pasaje de un “integralismo blanco” a un “integralismo rojo”? ¿Hasta dónde el *profetismo* tuvo un “carácter sacrificial”? Para darle dimensión al “proceso inacabado de la historia”, es preciso dotar de historicidad a las configuraciones estudiadas, reconstruyendo el/los contexto/s que dan sentido a las experiencias humanas. Con todo, comprender el entramado de las lógicas sociales y resistir a la tentación de reificar acciones, relaciones y las categorías que nos permiten pensarlas (Revel, 2015c)

Dentro de esta perspectiva, y como ha sido estudiado en otras experiencias diocesanas (Camaño Semprini, 2020), pretendemos en esta tesis acercarnos a observar los “ritmos propios” que presentaron estas transformaciones de la Iglesia y del catolicismo, particularmente en la diócesis de Mar del Plata. La variación de escalas y su “juego” (Revel, 2015a) con las dimensiones nacionales nos ayuda a pensar en la multiplicidad de tiempos históricos (Hartog, 2007). Nos permite asimismo explorar explicaciones “ex-céntricas” de los procesos sociales no como meras variantes de lo que pasa en el centro (Garzón Rogé, 2014, 2019), sino como estrategia de conocimiento (Revel, 2015b).

METODOLOGÍA

"Uno no recuerda ni olvida solo, sino con la ayuda de otros"

Maurice Halbwachs

La historia de la Iglesia en aquel momento histórico nos desafía por dos restricciones. Por un lado, gran parte de los documentos se han perdido, por desidia o producto de la violencia del período histórico que impuso a los protagonistas la destrucción de los mismos (Martín, 2013). Por otro lado, la huella traumática de la historia reciente (Franco & Levín, 2007; Visacovsky, 2005) implica también la imposibilidad de acceder a través de los testimonios a algunos episodios de aquel pasado, ya sea por negación o por los sesgos propios de la reconstrucción autobiográfica. Este fenómeno se yuxtapone con la clausura de los propios archivos que hace la institución eclesial, celoso custodio de los “secretos de la tribu”. Estas limitaciones documentales imponen una “servidumbre” a la práctica historiográfica (Silva, 2007).

La particularidad de nuestro objeto implica el uso de elementos analíticos que provienen de la sociología de la religión, de la sociología de la cultura y de la antropología. Con estas categorías, el procedimiento del conocimiento histórico se vuelve interpretativo: comprender el sentido de las acciones de una época pretérita a través de testimonios que descansan en los documentos. Nuestra tarea fue corregir y verificar las interpretaciones que hicimos del procesamiento documental, haciendo dialogar al objeto con los documentos, testimonios y con la bibliografía histórica existente (Marrou, 1968).

Como en cualquier investigación histórica, el problema y el objeto de investigación orientan los procedimientos heurísticos (Marrou, 1968). La historia reciente contiene tensiones propias de su gran acervo documental, heterogéneo y con disponibilidades diversas (Águila & Alonso, 2017). Con todo, nuestro archivo está integrado por múltiples fuentes -diarios y periódicos, literatura política, memorias y escritos diversos, boletines oficiales eclesiásticos, expedientes judiciales y documentos de inteligencia de las fuerzas de seguridad- y entrevistas orales²⁶. Para analizar este acervo documental recabado se han

²⁶ Para la reconstrucción de la dinámica diocesana procesamos las siguientes fuentes: a) la publicación oficial del obispado de Mar del Plata. Tuvo tres momentos, cambiando formato y denominación luego de interrupciones anuales: “Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Mar del Plata” (1957-1965), “Revista Diocesana” (1967-1969) y “Revista Diocesana del Obispado de Mar del Plata” (1971-1975); b) documentos de la diócesis de Mar del Plata; c) AICA. “Agencia Informativa Católica Argentina” (1957-1975); d) prensa comercial local y nacional. Diarios “La Capital”, “El Atlántico”, “El Trabajo”, “Clarín”, “La Nación”, revistas “Panorama”, “Confirmado”, “Primera Plana”; e) boletines, documentos y ordenanzas del Municipio de Gral. Pueyrredón; f) revistas católicas publicadas durante el recorte histórico seleccionado: “Notas de Pastoral Jocista”, “Criterio”, “Boletín Enlace”, “Roma”, “Verbo”, “Cristianismo y Revolución”, “Actualidad Pastoral”, “Servicio Bibliográfico y de Documentación MIEC-JECP”; g) documentos del Concilio Vaticano II (disponibles en www.vatican.ca); h) documentos del magisterio papal (disponibles en www.vatican.ca); i) documentos de la Conferencia Episcopal Argentina (disponibles en <https://episcopado.org>); j) documentos de la II Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano, Editorial Bonum, 1969; k) Guía Eclesiástica de la República Argentina; l) Archivo de la Dirección de

realizado las tareas propias de la metodología histórica: la heurística documental, un análisis preliminar para establecer las condiciones de producción de los documentos, la interrogación y análisis hermenéutico de los mismos, luego continuado por el procesamiento de textos, su codificación, indización y fichaje.

En este trabajo hemos combinado lo que se ha señalado sobre los rituales tradicionales del trabajo de archivo -la materialidad de los documentos, su dimensión monumental y el ritual de su consulta, que nos da la sensación de conexión con el pasado- con las nuevas prácticas de consulta y acceso a los documentos, sobre todo digitales (Farge, 1991; Pons, 2011; Quiroga, 2018).

El indizado y fichaje de documentos y su cruce lo hemos hecho a través de algunas aplicaciones informáticas -Tropy, Evernote-, que nos permiten recuperar un volumen importante de información a través de consultas de códigos, conceptos, marcadores temporales y etiquetas de nuestras fichas documentales y bibliográficas. El procesamiento de esos documentos nos permite observar cambios en la eclesiología católica -en obispo, clero y laicado-, modulaciones e inflexiones en discursos y prácticas religiosas, relaciones y filiaciones locales y nacionales con organizaciones políticas y civiles, con el Estado, observando las particulares formas de los "compromisos" temporales.

Al centrarnos sobre la dinámica diocesana son de capital importancia los registros oficiales. Como ha señalado parte de la historiografía (Ginzburg, 1993; Guha, 2002) las fuentes oficiales deben ser leídas partir de las tensiones que pueden interpretarse de las mismas, sabiendo que siempre ese tipo de documentos "respiran centralización". Sin embargo, para acercarse a eventos, acciones o intervenciones que la institución no registra es necesario integrar otros documentos.

Por ello, a partir de la variedad de documentos analizados -oficiales eclesiásticos diocesanos y nacionales, prensa comercial local y nacional, documentos de inteligencia, testimonios orales directos o indirectos, fuentes judiciales, actas, biografías y diccionarios biográficos, literatura académica- se procedió a realizar una base de datos de tipo

Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA); m) Archivo de Inteligencia de la Prefectura Naval Argentina (PNA); n) Archivo del Vicariato Castrense del Ejército Argentino; o) Archivo "Pichi Meisegeier" (UCC); p) expedientes de la Causa CNU y de los Juicios por la Verdad, la Memoria y la Justicia; q) bibliografía documental y testimonial sobre el período, como las compilación de Domingo Bresci (Bresci, 1994), de José Pablo Martín (Martín, 2013) y de Marta Diana (Diana, 2013); r) entrevistas realizadas por el autor; s) memorias y biografías sobre Enrique Rau (Ruta, 1999) y Eduardo Pironio (Galli, 2012).

relacional. Las consultas que luego se realizaron al *dataset* nos permitieron reconstruir las trayectorias de algunos agentes del catolicismo local, sus relaciones e intereses, así como también la participación en el ámbito diocesano de figuras del catolicismo nacional e internacional. La intensidad de esas participaciones, leídas a través de un “uso débil” de las herramientas que nos provee la teoría de las relaciones sociales, nos aproximó a redes católicas que excedieron el marco diocesano y nos figuraron una imagen de las disputas hacia dentro del catolicismo.

A su vez, la historia reciente acerca al problema de las relaciones entre historia y memoria (Sarlo, 2005). Entre los “obstáculos epistemológicos” de naturaleza historiográficos que se nos presentaron, está el trabajo de aproximarse a la recuperación de la memoria de los actores o una reconstrucción exhaustiva de los sentidos que se recuperan de aquellos eventos, donde debimos operar sobre los testimonios para evitar caer en las ilusiones de las reelaboraciones biográficas (Bourdieu, 1997; Levi, 1989; Loriga, 2012) y las memorias colectivas que están asociadas a ellas. El testimonio de un testigo es valioso en tanto tiene un sentido *cuasi* empírico (Ricouer, 1983), haciendo la fuente oral un aporte factual, entendido como “procesos iterativos de la cotidianeidad, procesos globales de un período o relaciones características de una situación social” (Acuña Ortega, 2008). Si fueron utilizados como elementos empíricos en esta investigación, los datos que aportaron las entrevistas los hemos cruzado, en la medida de lo posible, con aquellos que aportaron otras fuentes documentales.

Nuestro diario de campo de entrevistas se constituyó con un cuestionario abierto sobre ciertos tópicos que nos interesaron explorar, que luego se sistematizaron para realizar categorizaciones. La característica de la no directividad de la entrevistas fue la atención flotante del investigador, que permitió la asociación libre del informante para realizar luego una categorización diferida por parte del investigador (Margarit, 2000). Como en la observación de documentos y bibliografía, se aplicó la técnica de la “bola de nieve”, donde un informante –o un documento- nos aportó una pista o un nombre para poder seguir observando el pasado.

El conocimiento histórico es una experiencia mediata de lo real a través de la interpretación documental. Con todo, como señaló Carlo Ginzburg, aceptar los vacíos y lagunas documentales, como hizo la literatura de Flaubert o la escritura de Marc Bloch, es parte necesaria y normal de la narración histórica (Ginzburg, 2018). Por ello, nuestro

desafío fue reconstruir capítulos del pasado, como las escenas de una obra, cuyo recorte nos aporte a la comprensión de algunos aspectos del proceso histórico.

ORGANIZACIÓN DE LA TESIS

La tesis consta de dos partes. La primera está concentrada en los años fundacionales de la diócesis de Mar del Plata y su organización. Los primeros capítulos ubican la fundación de la nueva diócesis dentro del contexto de crecimiento institucional y ampliación del cuerpo episcopal luego del golpe de Estado al gobierno de Juan Perón. Un catolicismo que crece paradójicamente: mientras el cuerpo episcopal se convierte en un “factor de poder” en una situación de déficit de legitimidad, el catolicismo vive una notable transformación interna. Nos acercamos a este proceso en perspectiva diocesana, analizando el perfil y la trayectoria previa del obispo y su preocupación inicial por organizar la nueva diócesis, extender la capilaridad parroquial, encuadrar al clero y al laicado y unificar la pastoral. También nos ocupamos de observar la “batalla contra el laicismo” en la educación y en la vida pública: creación de escuelas, colegios y la Universidad Católica, intervención pública en las elecciones municipales, enfrentamiento con las fuerzas políticas laicistas en la escala local.

La segunda parte de la tesis continúa la observación de las anteriores dimensiones de la vida diocesana: relaciones entre obispo, clero y laicado; política universitaria y educativa; relación con la política local; pastoral diocesana. Lo que observamos al concentrarnos en estas variables son los cambios y las rupturas que se generan a partir de la puesta en “estado de Concilio” de la diócesis: cómo cambia la construcción de autoridad episcopal y la distribución de poder hacia dentro de la institución, cómo se adapta la pastoral diocesana -litúrgica y laical- a las propuestas del Concilio Vaticano II y de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana. Observamos también tanto la integración en redes reformistas, renovadoras y “tercermundistas” como las formas de modernización eclesial ensayadas por los obispos Rau y Pironio en el catolicismo local, así también como los límites que pusieron estas autoridades y el arzobispo de La Plata, Antonio Plaza. Hacia el final de la segunda parte, nos detendremos en cómo el conflicto político local entre las distintas tendencias del peronismo atravesó a la Iglesia, sobre todo durante el proceso de estatización de la Universidad Católica “Stella Maris”, culminando en

desapariciones a miembros del catolicismo local y en la amenaza directa al obispo Eduardo Pironio.

CAPÍTULO 1 - IGLESIA Y CATOLICISMO DESPUÉS DEL PERONISMO

Como señalamos en la introducción, la consolidación institucional de la Iglesia argentina maduró durante la primera mitad del siglo XX. Menos dependiente de elites sociales, la Iglesia tejió en la década de 1930 una trama de alianzas con las Fuerzas Armadas para ampliar su influencia en la sociedad a través del Estado. Sin embargo, dentro de la institución los debates del período de entreguerras la agitaban: qué hacer con las masas, cómo contener a las fuerzas socialistas, cuál era el modelo político a seguir (Di Stefano & Zanatta, 2000; Lida, 2015; Zanca, 2013a). Con el objetivo de acercarnos a los problemas que cruzaron al catolicismo argentino hacia fines de la década de 1950, en este primer capítulo pretendemos recorrer los fenómenos que atravesaron al mundo católico durante y después del peronismo, deteniéndonos en las transformaciones institucionales, pastorales, laicales y el peso que la jerarquía adquirió. Como desde comienzos del siglo XX, tres preocupaciones de la Iglesia se condensaron en el fenómeno peronista: la cuestión social, la cuestión nacional y la cuestión democrática.

IGLESIA Y CATOLICISMO A LAS PUERTAS DEL PERONISMO

Aunque hubo momentos de crisis en las relaciones entre Iglesia y Estado nacional, existió siempre una trama de relaciones religiosas y políticas compleja e interdependiente. En este sentido, lejos de poder ser etiquetadas dentro de una categoría estática, las elites que construyeron el Estado nación argentino hacia fines del siglo XIX contenían dentro de sí posiciones galicanas o regalistas, laicistas y ultramontanas, elaborando una relación de naturaleza híbrida con el catolicismo.²⁷

²⁷ Hacemos referencia a los términos en forma laxa. El galicanismo es una doctrina de origen francés que, como el regalismo español, supone la sujeción de la Iglesia Católica al poder político. Además de contornear límites al poder “universal” del papado, estas doctrinas supusieron la decisión del soberano sobre la elección del cuerpo clerical y la regulación de prácticas religiosas. Las elites políticas argentinas fueron partidarias de este tipo de ideas al consentir el necesario influjo moral del catolicismo en la sociedad, pero conservar prerrogativas sobre la elección de los obispos, los permisos a las congregaciones u otras regulaciones a la selección del personal eclesiástico o emplazamientos religiosos. En las clases dirigentes decimonónicas, estas ideas convivieron con posturas liberales, que propusieron durante el siglo XIX la separación de Iglesia y Estado, o la enajenación de las funciones de educación, cuidado y registro civil, y con posiciones ultramontanas, partidarias de un orden político que asociaba la defensa del catolicismo con la subordinación a la figura del papa, en un contexto donde la Iglesia se autopercibía ciudadela amenazada por la modernidad. Ver Mauro & Martínez, 2015.

Atravesado por la cuestión social, con un gran dinamismo y diversidad, el catolicismo argentino se extendió capilarmente, así como su jerarquía episcopal. La creación de la Acción Católica argentina vino a reemplazar en importancia en la militancia laical tanto los ensayos del catolicismo social -los Círculos Obreros de Federico Grote- como los intentos de formar partidos políticos católicos. Hacia las décadas de 1920 y 1930, una segunda generación de inmigrantes arribó a la púrpura episcopal. Menos ligada por tradición y linaje a las elites, más sensible a la “Argentina gringa” y a los sectores populares, su agenda cabalgaba entre la cuestión social y la cuestión nacional. Esta dirigencia experimentaba una desconfianza en los apoyos que las “redes de padrinazgo” de las elites económicas y políticas le pudieran generar, y buscaba consolidar una autonomía en la toma de decisiones sobre la estrategia institucional más efectiva a llevar (Lida, 2015, p. 244). La expresión más patente de esta estrategia fue el arzobispado de Buenos Aires, primero bajo la administración apostólica de Juan Agustín Boneo²⁸, en ese entonces obispo de Santa Fe, y luego bajo la dirección de Santiago Copello²⁹. Como efecto demostración de lo que la Iglesia replicará en otras diócesis con mayor o menor éxito, Boneo y Copello ampliaron el tejido parroquial, centralizaron recursos y dieron forma a la nueva Acción Católica, organización de masas que colmó las calles durante el Congreso Eucarístico Internacional de 1934 (Lida, 2005b).

Sobre este proceso, autores como Fortunato Mallimaci sostuvieron que la eficacia institucional católica se dio a partir de la elaboración de un doble vínculo que legitimó a sus dirigencias hacia dentro y hacia fuera de la sociedad. Por un lado, estrechar una trama de relaciones con el Estado vía Fuerzas Armadas –que le permitió ampliar su estructura e intervenir en la política pública- y, por el otro, una “romanización” de su episcopado (Mallimaci, 1992, 1993). Este proceso habría operado positivamente sobre la legitimidad de una generación de *oblato*s en el clero, más preocupados por la “reproducción ampliada” de la Iglesia.³⁰

²⁸ Juan Agustín Boneo (1845-1932) fue obispo auxiliar de Buenos Aires (1893-1898) y luego primer obispo de Santa Fe (1898-1932).

²⁹ Santiago Copello (1880-1967) fue una de las figuras más importantes del catolicismo en la primera mitad del siglo XX. Fue obispo auxiliar de La Plata (1919-1927) y luego de Buenos Aires (1927-1932), asumiendo luego el cargo de arzobispo metropolitano (1932-1959). Se constituyó en referencia del catolicismo latinoamericano al ser su primer cardenal en 1935, cargo otorgado luego del “éxito” en la organización del Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires en 1934. De buenos tratos con Perón, no sobrevivió políticamente a su caída y fue nombrado en la Curia vaticana en 1959, donde falleció 8 años después.

³⁰ En concepto de *oblato* pertenece a la obra de Pierre Bourdieu. Es un “tipo ideal” de miembros del campo religioso que sin lazos con elites tradicionales y sin capitales previos, al ingresar tempranamente a la institución, sobre todo en el seminario menor, le deben todo a la misma. En la obra de Bourdieu se

Para Mallimaci ese entramado de relaciones entre obispos, clero y religiosos con las Fuerzas Armadas configuró un catolicismo militante con una estrategia “integral”. En esta forma hegemónica dentro del heterogéneo mundo católico no habría lugar para la diferenciación de esferas propias de la modernidad política, pretendiendo salir del espacio privado –o nunca recluirse en la piedad doméstica o en la sacristía- y llevar su influjo a la vida pública (Mallimaci, 1992). Trabajos más recientes matizaron esta tesis, sobre todo aquello que pudiera asimilar el *integralismo* católico con una anomalía no-moderna.³¹

Aquella trama de relaciones entre Iglesia y militares fundamentaba lo que Loris Zanatta denominó “el mito de la Nación católica”. El mismo era una respuesta que la Iglesia ensayaba desde fines del siglo XIX, ante el desafío de “nacionalizar a las masas” (Zanatta, 1996, 1999). Según esta narrativa de la historia argentina, el núcleo histórico de la nacionalidad lo encarnaba la herencia hispánica y católica, del cual eran garantes las Fuerzas Armadas. Católicos y militares habían sido protagonistas de las páginas más importantes de la historia nacional y estaban encargados de dotar de sentido a las crisis que se vislumbraban en los años treinta, aportando a la creación de una “nueva Cristiandad” (Zanatta, 1996).

Si el resultado de este proceso para Zanatta fue una creciente “clericalización” de la vida pública, aquel mito contenía una “cultura política antiliberal” vehiculizada por el entramado Iglesia-Ejército, donde ambas instituciones se comportaban de manera análoga: “fuertes”, con mecanismos y procedimientos de selección en las cuales regía el principio jerárquico (Zanatta, 1996, p. 15). Esta cultura política fundamentada en un mito exclusivista y corporativo y en principios de autoridad se contraponía conflictivamente con otras culturas políticas democráticas y liberales.

Tanto la sobredimensión que se pudiera haber sostenido sobre el lugar de los obispos dentro del catolicismo argentino como la hipótesis del “renacimiento católico” de los años treinta ha sido mesurada, resaltando los elementos de continuidad con las anteriores décadas. La Iglesia no habría sido nunca del todo una “ciudadela asediada” por el

contraponen a los “herederos”, quienes tienen más libertad para innovar dentro del campo ya que poseen capitales previos (culturales, económicos o sociales) que no los atan a la estrategia de la institución. En este sentido, las estrategias y trayectorias personales varían según la disposición de capitales sociales previos. Ver Pierre Bourdieu, «Génesis y estructura del campo religioso», en *La eficacia simbólica. Religión y política* (Buenos Aires: Biblos, 2009).

³¹ El desarrollo del catolicismo integral como grupo hegemónico entre todos los catolicismos presentes en este país es una categoría recurrente para explicar el devenir del catolicismo y del campo religioso argentino en la obra de Mallimaci (1992, 1996, 2008, 2015).

laicismo, cuyo ciclo fuera clausurado por el movimiento católico en las calles durante el Congreso Eucarístico Internacional, sino que habría ensayado distintas experiencias sociales, políticas y religiosas e intervenido y negociado con el Estado y la política reiteradas ocasiones en las décadas precedentes las variantes de la laicidad pública (Di Stefano, 2011a; Lida, 2007, 2013, 2015; Mauro, 2009). A su vez, la “metamorfosis” de las procesiones decimonónicas en manifestaciones callejeras, y otros aspectos de la cultura de masas dentro del catolicismo, ya se habrían operado desde el Centenario (Mauro, 2009).

La eficacia del “mito de la Nación católica” se demostraba, a su vez, por su circulación, extendida por diversas empresas culturales y políticas. Basaba su efectividad en que se apoyaba sobre sentidos de la historia y del lugar que el catolicismo ocupaba en ella que compartía gran parte de la población, además de su capacidad de dar respuesta a inquietudes tanto religiosas como políticas de aquellos años críticos. La convergencia entre Iglesia y peronismo se daba, entonces, tanto por sociabilidades compartidas como por la “inercia” de aquellos discursos que circulaban en la sociedad (Zanatta, 1999), aunque luego el proceso político y social culminara en un desgarramiento hacia dentro de la Iglesia y el catolicismo y un enfrentamiento abierto con Perón.

LA IGLESIA Y EL PRIMER PERONISMO, LA CRISIS DE UNA RELACIÓN AMBIVALENTE

La evolución de la *cohabitación*, como la define Lila Caimari (Caimari, 2010), entre la Iglesia Católica y el peronismo fue sinuosa y contradictoria. De apoyos públicos y participación en listas hasta la ruptura de relaciones, expulsiones y el enfrentamiento violento, peronismo y catolicismo tuvieron acuerdos, desacuerdos y trayectorias comunes que la historiografía ha interpretado de diversas maneras.

Durante la campaña electoral de 1946 abundaron las referencias de Perón a las encíclicas papales de León XIII, sobre todo aquellas relacionadas con la *cuestión social*. Existieron vínculos entre el catolicismo y las elites militares, como el Grupo de Oficiales Unidos (GOU), habiéndose desarrollado durante aquellos años redes de relaciones, acciones conjuntas e intercambios ideológicos (Zanatta, 1996, 1999). Como fue apuntado, la doctrina social de la Iglesia y su cooperación de clases, enunciada en el siglo XIX,

otorgaba legitimidad a las declaraciones de Perón, sobre todo porque en aquel contexto alejaba el fantasma de la acusación fascista (Ghío, 2007, p. 134).

Aunque no sin una gran dosis de ambigüedad, el apoyo electoral de gran parte del catolicismo argentino y de la jerarquía episcopal a Perón era consecuencia de la *inercia* que describió Loris Zanatta: enfrente del coronel se aglutinaban comunistas, socialistas y una embajada extranjera, lo que hacía más plausible la defensa del nacionalismo católico (Zanatta, 1999, p. 422). La misma dinámica política había habilitado esa alianza: el propio embajador Braden había publicado el *Libro Azul* que explícitamente denunciaba a la Iglesia por complicidad con militares de simpatías germanófilas. No obstante, el apoyo electoral de la Iglesia tuvo sus frutos una vez el peronismo en el gobierno. El año del idilio fue 1947, cuando en marcos democráticos el peronismo le dio estatus de ley a los decretos sobre educación religiosa que habían sancionado los militares en 1943. La Ley 12.987 hacía real y posible la aspiración eclesial de un gobierno de corte confesional que emulara los casos español y portugués.

Desde aquel momento, las tensiones y contradicciones entre el catolicismo y el peronismo fueron acentuándose. Algunos autores sostienen que la relación entre Perón y la Iglesia fue utilitaria, y que el presidente prescindió de ella cuando logró construir su propio dispositivo simbólico (Ghío, 2007, p. 136). Otros afirman que la jerarquía se habría apresurado al acercar su agenda de demandas al gobierno de Perón (Lida, 2015, p. 182). En efecto, el peronismo legisló en aquellos años con criterio propio y organizó políticamente aquellas áreas de la sociedad y mecanismos de reproducción social que el catolicismo anhelaba propios: educación, familia, juventud, organizaciones intermedias y asistencia social.

Si la cuestión social era tema de agenda católica, como por ejemplo en la revista *Criterio* que dirigía Gustavo Franceschi donde aparecía regularmente el concepto de “justicia social”, tomó otras dimensiones durante el peronismo. Para gran parte de la Iglesia, el peronismo fue visto como una fuerza capaz de alejar a los trabajadores del comunismo y el socialismo, en tanto los acercaba también a la piedad católica (Ghío, 2007, p. 145). Mientras algunos referentes del catolicismo como Julio Meinvielle observaban con recelo el “obrerismo” del peronismo, muchos cuadros formados en el catolicismo social fueron a nutrir primero la Revolución de 1943 y luego el primer peronismo (Santos Lepera, 2015a; Zanatta, 1999). En cambio, figuras como monseñor Miguel de Andrea sostuvieron

una relación conflictiva con el peronismo, al negarse a arriar la bandera de la libertad sindical y oponerse a la centralización obrera (Lida, 2013).

Una corriente del renovado catolicismo social saludó con regocijo al nuevo gobierno y proveyó cuadros, la Juventud Obrera Católica (JOC) (Blanco, 2021). Inspirada en su homónima europea fundada por León Cardjin en Bélgica en 1924, la JOC tuvo su aprobación de estatutos en 1941, con el beneplácito de la jerarquía católica, contando con figuras emergentes del clero en aquellas décadas entre sus asesores originales: Antonio Di Pasquo, Enrique Rau, Enrique Angelelli y Agustín Elizalde (Blanco, 2012; Bottinelli, 2001). El *jocismo* observaba con preocupación tanto el crecimiento del indiferentismo sacramental y religioso como el anticlericalismo entre los obreros. Rechazando cualquier elemento que pudiera identificar a la Iglesia con una “institución burguesa” y haciendo énfasis en el apostolado social, los asesores fundadores de esta experiencia alternativa del catolicismo social fueron denominados “populistas católicos” por Loris Zanatta (Zanatta, 1999, pp. 332 y ss). Estas figuras eclesiales hicieron buenas migas con el peronismo, como en el caso de Antonio Di Pasquo, viéndolo como una realización de la justicia social que pregonaban la década anterior (Zanatta, 1999: 425). Hacia mediados de los años 50, los asesores jocistas reflexionaron sobre una necesaria renovación de la pastoral en barrios populares, para evitar un nuevo alejamiento de la clase trabajadora y la Iglesia luego del golpe de Estado (Touris, 2021, 85-86).

La aprobación del sufragio femenino en 1947 y la aparición del Partido Peronista Femenino dos años después, habían provocado temor en la jerarquía eclesial sobre la posible politización de la familia, institución donde predominaba su influencia sobre la piedad femenina. La intervención de la Sociedad de Beneficencia en favor de la Fundación Eva Perón, invadió el área asistencial otorgándole un evidente signo político (Bianchi, 1994, p. 28). A pesar de sancionar al matrimonio como vínculo indisoluble y sostenerse en el derecho natural, la reforma constitucional de 1949 finalmente dejó en claro la imposibilidad de que Perón firmara un Concordato con Roma y se suprimiera el derecho de Patronato. En efecto, el justicialismo y el mismo Perón habían demostrado fuertes dosis de regalismo, queriendo intervenir hasta en el nombramiento de párrocos.

Algunos autores consideran que el enfrentamiento entre la Iglesia y el catolicismo con el peronismo era inevitable, al compartir ambos fenómenos elementos simbólicos similares y tener las mismas aspiraciones de control sobre la sociedad (Bianchi, 1994, 1996).

Autores como Roberto Di Stefano consideraron como variable de conflicto posterior al anticlericalismo que numerosos dirigentes sindicales que nutrieron el peronismo traían de sus experiencias previas en el socialismo o los gremios (Di Stefano, 2010). Con todo, el entusiasmo católico por la educación religiosa en las escuelas fue menguando hacia decantar en el desencanto. El higienismo, el acento en lo “corporal” que tenía el sistema educativo basado en la “nueva escuela” –como las clases de gimnasia, que la Iglesia imputaba a una influencia protestante en la pedagogía-, y la peronización de la educación denunciada durante el ministerio de Oscar Ivanissevich –en detrimento de la moral católica-, esmerilaron las aspiraciones que había generado la Ley 12.987 (Bianchi, 1996). Tanto Susana Bianchi (Bianchi, 1994) como Mariano Plotkin (Plotkin, 1993) también sostienen que los ribetes religiosos de la figura de Eva Perón y la ritualidad peronista, que dieron la forma de un imaginario que competía en el espacio simbólico con el catolicismo, quitaban legitimidad a otros sistemas simbólicos y condujeron inexorablemente a un enfrentamiento. Otros autores han visto en ese conflicto el resultado de una “dislocación” de los campos religiosos y políticos durante el primer peronismo (Cucchetti, 2005).

Desde otra perspectiva, Lila Caimari afirmó que era necesario atender a la dinámica política y religiosa de aquellos años de “cohabitación” entre Iglesia y peronismo para acercarse al desarrollo de los acontecimientos, y su final conflictivo, sin consideraciones teleológicas o *a priori* (Caimari, 2010). En este sentido, varios hechos políticos fueron configurando un enfrentamiento que no puede ser amputado de una polarización social creciente, que sumando otros elementos sirvieron de aglutinante de la identidad antiperonista alrededor del catolicismo.

Por un lado, el énfasis del peronismo en la soberanía popular todavía no era digerido por amplios sectores del catolicismo, para los cuales su versión de la sociedad estaba fundamentada en nuevas corrientes del tomismo donde la Iglesia era custodio sobrenatural de un cuerpo social, armónico y jerárquico, compuesto por asociaciones intermedias libres del “absolutismo del Estado moderno” y resistentes a la ruptura de las solidaridades que generaban el individualismo filosófico y el capitalismo (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 417). En paralelo, sin embargo, algunas corrientes más “liberales” influenciadas por las ideas de Jacques Maritain iban abriéndose paso, dándole forma a un catolicismo más amigable con la democracia política (Zanca, 2013a).

La escalada del conflicto comenzó en 1954, luego de la habilitación estatal al proselitismo protestante y otros credos sospechosos para la Iglesia. El mismo Antonio Di Pasquo, ex asesor de la JOC y obispo de San Luis, de buena relación con Perón, le había insinuado al presidente la necesidad de censurar estos eventos. Tanto Caimari (Caimari, 2010) como Ghío (Ghío, 2007) ven en la fundación del Partido Demócrata Cristiano (PDC) hacia mediados de 1954 una de las causas de la radicalización del conflicto con Perón. Este evento habría enfurecido al jefe de Estado, a pesar de no contar el nuevo partido con avales y apoyos jerárquicos. Hacia fines de 1954, el presidente no sólo denunciaba la “infiltración clerical” sino que apuntaba a tres obispos: Laffitte de Córdoba, Ferreira de La Rioja y Fasolino de Santa Fe. En un brote secularizador el gobierno sancionaba el divorcio, el fin de la educación religiosa en las escuelas públicas, habilitaba la prostitución y separaba Iglesia y Estado. El siguiente año, el conflicto escalaba sin vuelta atrás. La procesión de “Corpus Christi” fue convertida en evento aglutinante de la oposición política. Las acusaciones sobre obispos y la quema de templos luego de los bombardeos del intento de golpe de Estado del 16 de junio de 1955, creaba asimismo una crisis de conciencia hacia dentro de las propias filas del gobierno (Ghío, 2007, p. 152).

No obstante, la década peronista tuvo efectos duraderos sobre el catolicismo argentino. Los cambios en la cultura, las costumbres, las relaciones de género y clase y las formas de hacer política impactaron en la forma en se relacionó la Iglesia con la sociedad en la segunda mitad del siglo XX (Lida, 2011). La renovación de las costumbres que imprimió la expansión del consumo durante el peronismo afectó también a las organizaciones laicales católicas, haciendo cada vez menos atractivo el mundo parroquial (Acha 2006, 2010). La ruptura de la deferencia social que produjo la política distributiva peronista fue traducida por algunos sectores de la sociedad bajo el prisma de la crítica moral, donde fue convergiendo una alianza entre clases medias, sus representaciones políticas y el catolicismo (F. Gutierrez et al., 2019).³²

Finalmente, el peronismo hizo crujir la “nación católica” cuando las clases medias y altas católicas se identificaron con los adversarios del gobierno mientras numerosos obispos y sacerdotes encontraban en el Estado un interlocutor válido para sus reclamos (Zanca, 2017). El resultado final fue inquietante tanto a nivel institucional como sobre la imagen

³² La clase media como identidad, distanciada de los grupos más plebeyos de la sociedad, es un fenómeno que emerge con fuerza durante el peronismo. Ver Adamovsky, 2009.

que la Iglesia proyectaba sobre la historia y el devenir nacional (Di Stefano & Zanatta, 2000).

Pero a su vez, el tercerismo peronista, que hundía sus raíces en la doctrina social católica y se referenciaba cristiano, dotó de legitimidad a los católicos laicos para pasar a la acción política durante aquella década, avanzado sobre terrenos de tradición socialista o laica (Ghío, 2007, p. 126). El peronismo tuvo en numerosas trayectorias católicas un “efecto secularizador” que se siguió repitiendo las décadas posteriores: militantes laicos que “saltaron” a la actividad política o sindical, conservaron *ultima ratio* sus lealtades partidarias a pesar de los conflictos entre la Iglesia y la esfera política (Blanco, 2012, 2021; Donatello, 2010; Ghío, 2007).

LA JERARQUÍA ECLESIAL DESPUÉS DEL PERONISMO

Para explicar la dinámica inestable y crítica del período político que se abrió con el golpe de Estado de 1955 se ensayaron distintas explicaciones. Tempranamente desde la ciencia política se observó cómo la proscripción del peronismo impuso una fragmentación que requería esfuerzos constantes –y vanos- para integrar aquel movimiento de masas en algunos de los partidos legales (O’Donnell, 1972). Este “juego imposible” o “múltiple y yuxtapuesto” que se extendió entre 1955 a 1966, describía como las fuerzas políticas habían apostado tanto a vías electorales como a la posibilidad de golpes de Estado para acceder al poder cuando no podían, o no querían, representar a la mayoría proscripta (Smulovitz, 1986, 1991).

Para el grupo que se articuló alrededor de la publicación marxista *Pasado y Presente* en los años setenta, la explicación sobre la crisis post peronista la daba la estructura de clases argentina y los grupos y fracciones de clase que se correspondían con ella. De esta manera, Juan Carlos Portantiero entendía que el país atravesaba en aquellas décadas una situación de *empate social*, donde ninguna alianza de clases podía imponer a la otra los términos de una dominación hegemónica de largo plazo (Portantiero, 1996). Dentro de la misma publicación, José Nun evidenciaba que la ruptura de la “legalidad burguesa” en 1955 había dado paso a la negociación por fuera del sistema político. En esta situación de “parlamentarismo negro”, adaptando el concepto gramsciano a las circunstancias locales,

las corporaciones se fortalecieron y con ellas la burocratización social y política (Nun, 1973).

Retomando esta última línea de análisis y lo aportado por Guillermo O'Donnell, otros autores elaboraron una serie de explicaciones que observaban un conflicto subyacente entre culturas políticas hacia dentro de clases, grupos, instituciones y partidos políticos. Mientras que en algunos lugares sociales -refugios o nidos- o en algunas fuerzas políticas se practicaba una cultura democrática –que vería finalmente la luz en 1983-, en otras se cultivaba una cultura de corte autoritaria, sobre todo en las corporaciones sindicales, militares y eclesiásticas (Zanatta, 2015). Estos modos de hacer política no habrían encontrado una “fórmula institucional” acorde a la nueva situación, generando un sistema político dual, donde el parlamentarismo y el juego electoral funcionaban para las fuerzas antiperonistas, mientras el sindicalismo peronista ejercía su poder de negociación por canales extrainstitucionales. En esta situación, los militares primero tutelaron al sistema político argentino, para asumir plenamente el control del Estado en 1966 (Cavarozzi, 2002; Torre, 1983).³³

A pesar de la tutela militar post peronista, otros autores sostienen que la igualdad relativa, la persistente movilización social y una cultura reactiva a las jerarquías sociales se convirtieron en características permanentes de aquella Argentina, que aunque convulsionada, evidenciaba la permanencia de principios democráticos: las urnas fueron un horizonte, por lo menos hasta 1966. Sin embargo, la inestabilidad constante, la proscripción y el tutelaje militar le negaron al sistema político y al Estado la garantía de una legitimidad que brindara consenso en torno a la autoridad política (Novaro, 2010, p. 15 y ss.). En estas condiciones “semidemocráticas”, el déficit de legitimidad del sistema político fue suplido, en parte, por la Iglesia católica.

La inestabilidad política y aquel déficit de legitimidad de las autoridades estatales tuvieron como efecto el fortalecimiento del episcopado argentino, convirtiéndolo en un actor fundamental de la política argentina. Abandonando la movilización de masas católicas después de los sucesos del año 1955, la jerarquía católica habría apelado a ejercer mecanismos de influencia en la política para obtener un “poder de veto” en

³³ Un desarrollo histórico del debate original en Darío Dawyd, «El “juego imposible” de la Argentina postperonista. El debate en torno de la inestabilidad democrática y sus aportes al desarrollo de la Ciencia Política Argentina», *Studia politicae*, N° 26 (2012)

algunas materias, como por ejemplo, en la educación (Di Stefano, 2011b, p. 26)³⁴. Los obispos, según el título del libro del militante católico y sociólogo José Luis de Imaz, se habrían convertido en parte de “los que mandan” luego de 1955 (de Imaz, 1969).

La situación hizo más palpable la consideración pertinente de los administradores eclesiásticos como hombres políticos, participando de un espacio de poder y sociabilidad atravesado por relaciones personales, políticas y sociales³⁵. En este sentido, junto a otras figuras del catolicismo argentino, provenientes del clero diocesano, las congregaciones religiosas o el laicado, los obispos ocuparon luego del peronismo un lugar en el espacio público inusitado hasta el momento, siendo consultados por el poder político, referenciados en la prensa y teniendo un lugar de importancia dentro de la conversación social y política.

Sin embargo, una parte de la historiografía entendió al proceso de consolidación institucional de la Iglesia de modo más restrictivo, con una importante carga de burocratización. Resistencias, tensiones o proyectos alternativos hacia dentro de la Iglesia habrían sido subsumidos bajo a una ética burocrática que construyó un lazo impersonal y una “obligación del cargo” (Bianchi, 2005). Si la obediencia estaba prescrita, el sacerdote perdía su connotación de individuo, para ser considerado un “instrumento” del obispo, desprovisto de voluntad propia. El intento de control del alto clero después de 1930 tendría un tono totalizador: desde la liturgia, la ocupación del espacio público, hasta el culto mariano que avanzaba sobre los cuerpos. Para estos autores, toda esta “contra cultura” que creó el episcopado habría encontrado su freno en los cambios operados en la sociedad y en las conclusiones del Concilio Vaticano II (1962-1965) que los reformuló desde arriba.

La observación de experiencias laicales y trayectorias religiosas complejiza estas afirmaciones. La presencia de experiencias de autonomía, pequeñas pero significativas, como la Juventud Obrera Católica (Blanco, 2008, 2012; Bottinelli, 2001), los ensayos laicales para construir un partido demócrata cristiano al margen de los obispos (Zanca, 2013a), las resistencias dentro de la Acción Católica y su autonomía, o la creación de un “movimiento litúrgico” argentino que desafiaba el principio jerárquico (Di Stefano &

³⁴ Los conflictos políticos hacia el final del peronismo dieron cuenta de dos fenómenos que atravesaba la Iglesia: las diferencias hacia dentro del alto clero y la autonomía creciente del laicado.

³⁵ Para Mazzoni (Mazzoni, 2016), debemos entender a los obispos no sólo como administradores eclesiásticos sino como hombres políticos durante toda la historia argentina independiente

Zanatta, 2000, p. 472 y ss.) dan cuenta de la imposibilidad de aquel proyecto totalizador³⁶. Algunas biografías iluminan estas tensiones, como la de Antonio Caggiano. Si el capital y el prestigio acumulado como un organizador exitoso del encuadramiento de masas en la Acción Católica, y su rol de equilibrista y articulador hacia dentro del episcopado y con el poder político, le otorgaron un lugar fundamental en la Argentina de aquellas décadas, los cuestionamientos clericales en la administración diocesana fueron recurrentes (Fabris & Mauro, 2018).

Aunque desde la década de 1940 los presuntos éxitos del “renacimiento” católico mostraron o ralentizaciones o inconformidades internas, y a pesar de que las transformaciones sociales y eclesiales habrían tensado las figuras episcopales, durante la Revolución Libertadora y los gobiernos civiles de Frondizi, Guido e Illia, el catolicismo institucional obtuvo ciertos beneficios que ayudaron a su crecimiento.

CRECIMIENTO DEL EPISCOPADO Y AUTONOMÍA DEL ESTADO

La jerarquía eclesial ya era un protagonista político en la década de 1950, por ello fue un blanco principal del gobierno peronista. Diversos actores dan por hecho que el episcopado como actor colectivo puede observarse recién desde el gobierno de Agustín P. Justo (Bianchi, 2005; Caimari, 2010; Zanatta, 1996). A esto lo habría posibilitado la ampliación del cuerpo de obispos durante esa década. Este proceso de “descentralización” de la Iglesia había sido lento hacia fines del siglo XIX. En relación con la cantidad de habitantes, el retraso más importante fue entre 1911 y 1934, acelerándose después de ese año (Amato, 1965, pp. 132-138). Esta situación se optimizó durante el gobierno de Agustín P. Justo, que sumó 10 nuevos obispos a los 11 que había en 1914, situación que no había acompañado el crecimiento demográfico del país para el catolicismo argentino.

En la primera mitad del siglo XX, las creaciones de diócesis se habían dado bajo gobiernos conservadores, tanto a principios de siglo como durante los años treinta. Por desacuerdos a propósito de la aplicación del Patronato, ni Yrigoyen ni Perón ampliaron el cuerpo episcopal. El episodio más crítico se dio en 1947, cuando Pío XII creó dentro de la provincia de Buenos Aires la diócesis de San Nicolás de los Arroyos. El gobierno

³⁶ Si bien no hay trabajos de investigación al respecto, volveremos más adelante a mencionar al movimiento litúrgico ya que fue protagonizado por Enrique Rau y Antonio Di Pasquo, ambos asesores de la JOC.

nacional se negó a presentar la terna episcopal a Roma, nombrándose a Silvino Martínez a cargo de la diócesis recién en noviembre de 1954. Aunque su designación fue firmada por Perón, no se hizo efectiva, e incluso Martínez fue encarcelado posteriormente y asumió su cargo recién en octubre de 1955 (Verbitsky 2011: 995).

Desembarazarse de la dependencia del Estado para la designación de obispos o la creación de diócesis fue uno de los objetivos del alto clero. Hasta la sanción del concordato de 1966³⁷, Estado e Iglesia habían acordado un “modus vivendi” en la designación de obispos y creación de diócesis: sobre una terna elaborada por el Senado Nacional, el Poder Ejecutivo Nacional seleccionaba un candidato que Roma terminaba eligiendo obispo, previa negociación entre ambas partes (Ghío, 2007, p. 24). Los cimbronazos y conflictos con Roma durante los gobiernos de Julio Argentino Roca, Marcelo Torcuato de Alvear y Juan Domingo Perón habían reforzado las pretensiones “regalistas” sobre la Iglesia. Los defensores del derecho de Patronato argumentaban que Roma era un Estado extranjero, al cual no había que darle autonomía total dentro del territorio nacional. Como habíamos apuntado, la Constitución de 1949 y las posiciones de Perón hicieron ver la imposibilidad de construir un régimen político similar al portugués o el español en aquellos sectores de la Iglesia y el catolicismo que lo deseaban (Di Stefano & Zanatta, 2000, pp. 450-451).

En paralelo al *lobby* para desembarazarse del Estado en la designación de obispos se desarrollaban las pretensiones de ampliar nuevamente el cuerpo episcopal. Desde los comienzos de la organización del Estado nación, la Iglesia demandó apoyos materiales, humanos y políticos para construir una geografía institucional católica que acompañara la extensión del territorio nacional (Ayrolo, 2007; Bilbao, 2017; Martínez, 2011, 2013). De todos los apoyos estatales, la creación de diócesis era de los más costosos financiera y políticamente: sumaban un nuevo jefe eclesiástico a sueldo del erario estatal. Dirigida por la figura episcopal, las diócesis –también llamadas Iglesias particulares³⁸- eran uno de los marcos históricos de referencia de la vida religiosa institucional católica. En ella

³⁷ El concepto de patronato -figura eliminada por el Código Canónico de 1918- era definido por la Iglesia hacia fines del siglo XIX como “el conjunto de privilegios, con ciertas cargas, que por concesión de la Iglesia competen a los fundadores católicos de una Iglesia, capilla o beneficio” (Recalde, 2016, p. 22). La reforma del código civil de 1968 jerarquizó más a la Iglesia católica al reconocerla como “persona pública” y homologarla institucionalmente al estado nacional (Mallimaci, 2015).

³⁸ Las normas que rigen las Iglesias particulares y sus autoridades están desarrolladas en la Sección II, Título I del Código de Derecho Canónico. La última versión del Código, promulgada por Juan Pablo II, es de 1983, reemplazando la preconcliar de 1917. Cfr. Conferencia Episcopal Argentina, Código de Derecho Canónico, 5ta Edición. Con la Legislación Complementaria de la Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 2008.

anidaban las parroquias, capillas, colegios, conventos, hogares y otras instituciones que animaban las experiencias religiosas católicas. El catolicismo institucional bregó por multiplicarlas y homologarlas a la división administrativa estatal, en principio las provincias eclesiásticas dirigidas por los arzobispos³⁹. Las buenas relaciones con los gobiernos civiles y militares posteriores al golpe de Estado de 1955 hicieron posible ampliar el episcopado como nunca. Entre 1957 y 1963, la Iglesia argentina sumó 27 nuevas diócesis y el obispado castrense⁴⁰, pasando de 22 a 50 jurisdicciones diocesanas en esos seis años (Amato, 1965, p. 121). Las nuevas diócesis terminaban de homologar Estados provinciales con provincias eclesiásticas, por un lado, y, por el otro, acortaban la relación clero/obispo y habitantes, subdividiendo Buenos Aires, Córdoba, las provincias del litoral, el NOA y el NEA. La creación de la figura del obispo coadjutor en 1957 implicaba, además, otra forma de culminar con el Patronato (Touris, 2012a, p. 64).

El nombramiento del nuncio Humberto Mozzoni en septiembre de 1958 apuntaló este proyecto. Durante su estadía diplomática en la Argentina se crearon 19 diócesis y se promovió a toda una generación de jóvenes obispos que protagonizaron las siguientes décadas del catolicismo nacional: Devoto, Zaspe, De Nevares, Podestá, Quarracino, Brasca, Angelelli, Primatesta, Ponce de León, entre otros (Mallimaci, 1993, p. 104).

La situación “semidemocrática” que habilitaba la negociación corporativa impulsó a la Iglesia a volver sobre la necesidad de firmar un Concordato. Este se firmó en 1966, bajo de la gestión de Nicanor Costa Méndez, y supuso el fin de las prerrogativas estatales sobre la designación del personal episcopal o las jurisdicciones eclesiásticas, pero las negociaciones previas fueron comandadas por el ministro de Relaciones Exteriores de Arturo Illia, Miguel Zavala Ortiz (Mallimaci & Donatello, 2013, p. 152). Para algunos autores, como Robert McGeah, el Concordato significaba una *modernización del Estado*,

³⁹ Los cambios acaecidos en las últimas décadas menguaron su importancia institucional, sobre todo por la emergencia desde los años 80 en Argentina, pero desde mediados de siglo XX en Europa, de grupos y experiencias religiosas al margen de la dirección episcopal (Giménez Béliveau, 2016)

⁴⁰ En febrero de 1957 fueron creadas las diócesis de Santa Rosa, Comodoro Rivadavia, Lomas de Zamora, Morón, San Isidro, Villa María, Posadas, Mar del Plata, Nueve de Julio, Gualeguaychú, Formosa, Reconquista y en junio de ese mismo año el Obispado Castrense. En abril de 1961, se crearon las diócesis de Río Gallegos, Avellaneda, San Martín, San Francisco, Goya, Neuquén, San Rafael, Concordia, Rafaela, Añatuya y en junio de ese año la diócesis de Nueva Orán. Durante el gobierno de José María Guido, se fundaron las diócesis de Cruz del Eje, San Roque de Presidencia Roque Sáenz Peña, Venado Tuerto y Santísima Concepción, todas ellas en agosto de 1963. Nuevas diócesis y prelaturas fueron creadas durante los dos gobiernos militares siguientes.

desembarazándose de la intervención de la política sobre la esfera religiosa (Mc Geagh, 1987, citado Zanca, 2006, p. 100).

Este cuerpo de dirigentes eclesiales de la Iglesia que comandaban las nuevas estructuras territoriales fue transformando su rol, tanto por un cambio generacional hacia dentro del episcopado como por las presiones “desde abajo” del clero y el laicado. Así también, las nuevas “realidades sociológicas”, tal como la misma Iglesia catalogaba a los procesos de modernización social, le imprimían a la institución la necesidad de adaptar sus instrumentos y coordinar sus pastorales. El crecimiento del cuerpo tomó forma de colegiatura episcopal, manifestado por la profusión de pastorales colectivas, una tendencia que reforzaría el Concilio Vaticano II, y que fue más evidente durante el papado de Pío XII. En el caso local, el cardenal primado Santiago Copello convocó al Primer Concilio Plenario del episcopado argentino en noviembre de 1953, que fue sucedido por la Asamblea Plenaria de octubre de 1957, ya después del peronismo. Es esta última asamblea se aprobaron las líneas generales que las diócesis debían seguir en los siguientes años, como la creación del Movimiento Familiar Cristiano (MFC) y la Obra de Vocaciones Sacerdotales (OVS), un plan de enseñanza religiosa, reformas en los seminarios menores, colegios mayores, previsión social sacerdotal, la creación de institutos pro Universidades católicas, el sostenimiento del CELAM –unos 6 mil dólares anuales-, reorganizar los presupuestos de culto y la Junta de Historia Eclesiástica, la publicación de una agencia de noticias católica (AICA) y la revista eclesiástica⁴¹. En fin, toda una ingeniería institucional de una Iglesia que pretendía ampliar y mejorar su eficacia.

La multiplicación de diócesis y la homologación de la estructura eclesial a la del Estado-nación se entramaba con las ideas modernizadoras y desarrollistas. Subdividir las diócesis de la Provincia de Buenos Aires encuadraba dentro de los aires de época: la Iglesia tenía que llegar a aquellas zonas de rápido crecimiento demográfico, densidad poblacional, que también eran las regiones de mayor concentración obrera y popular (Bianchi, 2005; Lida, 2015). Dentro de este proceso, como veremos en el siguiente capítulo, fue creada la diócesis de Mar del Plata.

⁴¹ *BEDMDP*, N°4, noviembre de 1957.

EL CATOLICISMO EN TRANSFORMACIÓN EN LA DÉCADA DE 1950

La curva del catolicismo argentino hacia una mayor burocratización en los años treinta no estuvo exenta de heterogeneidad. A pesar de los intentos centrípetos, diversas experiencias y prácticas religiosas disputaron el sentido de lo católico desde comienzos de siglo hacia la primera mitad del siglo XX (Lida, 2015). Ahora bien, la fundación de la Acción Católica argentina (ACA), el entramado de relaciones con las Fuerzas Armadas y la ampliación del cuerpo episcopal dieron a la Iglesia otro cariz y afirmaron las pretensiones de homogeneidad que acompañaba el proyecto de “reconquista” religioso, social y política⁴² que se materializaba en una extensión de su capilaridad territorial y en la ocupación del espacio público.

El crecimiento de las ramas masculinas y femeninas de la ACA durante los años 30 pareció confirmar aquellas pretensiones. El catolicismo parroquial compitió con buena performance en el terreno de las asociaciones intermedias, ocupó el espacio público, extendió una red de empresas culturales y formó una generación de dirigentes sociales y políticos (Romero, 2006, 2009). Aquel crecimiento y las energías del activismo que canalizaban evidenciaron una progresiva ralentización durante los años 40 y un estancamiento en la siguiente década (Acha, 2006, 2010; Romero, 2009). Las continuas transformaciones en las costumbres y la democratización del acceso a los bienes culturales, la incapacidad del tejido parroquial de ampliar los círculos y centros de la ACA y las críticas hacia la inflexibilidad del *modelo italiano* de apostolado mostraron los límites del movimiento laico, del cual solo evidenciaban un leve crecimiento las ramas femeninas en los años 50 (Acha, 2006, p. 18; Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 471).

El peronismo era recibido con beneplácito por alejar al mundo obrero de la izquierda, pero seguía demostrando los límites de la pastoral católica. Si bien otras organizaciones laicales de trabajadores que precedían a la ACA no dejaron de existir, como los Círculos Obreros, las Vanguardias Obreras Católicas o la Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas (FACE) que dirigía monseñor Miguel de Andrea (Lida, 2013), la fundación de la JOC pretendió suplir aquel déficit. Aunque el resultado fuera pobre en términos

⁴² Si bien se iba gestando desde el siglo XIX una respuesta católica a las transformaciones sociales, políticas y económicas de la “doble revolución”, la política católica de “reconquista” espiritual y social con asiento en un movimiento laico nace de la encíclica de Pío X *Il fermo propósito* (1905), donde el papa italiano exige “restaurar todo en Cristo” (*instaurare omnia in Christo*) al laicado y colaborar con el clero y la Iglesia. De esta encíclica se derivó luego la organización de la Acción Católica en Italia ya en el papado de Benedicto XV. Cfr. García Bazán, 2014, p. 183.

absolutos, la JOC no sólo fue otra organización laica orientada hacia el mundo obrero, sino que el *modelo belga* de apostolado seglar implicó a su vez otras relaciones entre la militancia laical, los ambientes y el asesoramiento eclesial (Blanco, 2020). Resaltamos el rol de la JOC porque, aunque nunca tuvo autonomía absoluta de asesores y jerarquía, el apostolado ambiental basado en el método *ver-juzgar-obrar* y la revisión de vida –que adaptaban la pastoral al ambiente social- pervivieron y se transmitieron a otras experiencias laicales que pretendieron relevar de sus crisis a la Acción Católica. Como retomaremos más adelante a propósito de los grupos parroquiales en la diócesis de Mar del Plata, el Concilio Vaticano II amplificó este método, que se volvió hegemónico en la pastoral social hacia la década de los 70.

Ahora bien, hacia las décadas de 1950 y 1960 se evidenciaron cambios notables en el mundo laico. Miranda Lida ha afirmado que la “curva” del catolicismo que emerge en estas décadas acompaña la aparición de la juventud como categoría social (Lida, 2015). En este sentido, diversos nucleamientos aparecieron, como la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Rural Católica (JRC), junto a expresiones de corte “ambiental” como la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa (ACDE), el Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC), la Acción Sindical Argentina (ASA), las agrupaciones universitarias humanistas en la UBA o el Integralismo en la Universidad de Córdoba. A su vez, el golpe de Estado de 1955 produjo una escisión en la Democracia Cristiana, donde como en el caso italiano una de sus corrientes fue “virando a la izquierda” progresivamente. Estas fuerzas políticas y aquellos nucleamientos clericales dieron cuenta de una creciente *complejización, diversificación y especialización* del mundo católico, que no escapaba tampoco de las lógicas societales “modernizadoras” de la época (Mallimaci & Donatello, 2013, p. 160), a las que podríamos sumarle los diversos grupos de estudio y reflexión, centros de investigación católicos y una nueva generación de profesores en los seminarios que habían estudiado en las Universidades de la Europa de posguerra.

Un catolicismo cada vez más heterogéneo y diferenciado crecía bajo la sospecha de parte de la jerarquía episcopal. José Zanca ha visto hacia la década de 1950 la emergencia de una superficie discursiva que permitió la crítica al “modelo tomista”, haciendo aparecer una “opinión pública” hacia dentro del catolicismo (Zanca, 2006). Este proceso hundía sus raíces en la década anterior para Zanca: allí se comenzó a trazar una nueva relación entre sociedad y Estado donde la Iglesia ocupaba un rol secundario. A nivel de las

prácticas sociales del laicado, esto significaba el desarrollo de organizaciones que obviaron el papel rector del clero y el episcopado, en la cual una nueva sensibilidad del humanismo cristiano influenciado por Maritain habría actuado previamente como agente secularizador (Zanca, 2013a, pp. 13-14).

RECAPITULACIÓN

Los hombres que construyeron el Estado argentino creían que era necesaria la religión católica como soporte moral del país. Después de Caseros, las gestiones estatales y con Roma -tanto provinciales como nacionales- aseguraron un flujo de recursos necesarios - humanos y materiales- para que el catolicismo construyera su edificio institucional. El “pacto laico” que sellaron Iglesia y Estado implicaba el acompañamiento eclesial sobre la extensión del Estado y la formación de un mercado nacional, elaborando una trama parroquial a la par. Aunque las elites estatales y sociales confiaran ciertas tareas educativas o sociales a la Iglesia, la multiplicación de jurisdicciones diocesanas implicó un crecimiento lento, en general promocionado por gobiernos conservadores, que apelaban a la legitimidad que brindaba el catolicismo. El ímpetu dado por el gobierno de Agustín P. Justo al crecimiento del cuerpo episcopal católico fue retomado por los gobiernos de la Revolución Libertadora y de Arturo Frondizi, consolidando a la jerarquía eclesial como actor político y social (Bianchi, 2005).

Las transformaciones y cambios descriptos anteriormente dan cuenta de procesos yuxtapuestos. Por un lado, como afirmamos en el apartado anterior, el mundo católico atraviesa un momento de *complejización, diversificación y especialización* similar a otras instancias de lo social y lo político. A su vez, las transformaciones sociales, la ampliación del consumo y los usos del tiempo libre, más la ruptura del orden de deferencia que implicaba el peronismo (Milanesio, 2014; Torre, 1989) supusieron límites a la estrategia institucional católica, tanto como afectaron la autoridad religiosa (F. Gutierrez et al., 2019; Lida, 2015; Zanca, 2013a). Sobre esta crisis católica, se superponía la situación “semidemocrática” que supuso la proscripción del peronismo, actor político con potencialidades mayoritarias. Imponiendo una situación de “empate” social para los proyectos de reconversión capitalista, obligaba a la política y el Estado a buscar una legitimidad en la Iglesia (Di Stefano, 2011b). Esta situación de “intercambio de

legitimidades” (Esquivel, 2004, 2009) dotó al cuerpo episcopal de poder de *lobby* sobre la política, así como amplió su volumen institucional.

Pretendemos en esta tesis acercar la mirada a la experiencia diocesana de Mar del Plata con el objeto de observar los “ritmos propios” (Camaño Semprini, 2020) que presentaron las transformaciones de la Iglesia y del catolicismo descritas anteriormente. En este sentido, en los siguientes capítulos nos ocuparemos de ver tanto la pastoral diocesana que encabezó el nuevo obispo de Mar del Plata, el ex *jocista* Enrique Rau, como la relación con la política local y nacional. A través de esta “variación de escalas” y su “juego” (Revel, 2015a) queremos corroborar o matizar las explicaciones que la historiografía ha dado sobre el momento post peronista en el catolicismo argentino.

CAPÍTULO 2 - UN NUEVO OBISPO. LA CREACIÓN DE LA DIÓCESIS DE MAR DEL PLATA

Como observamos en el capítulo 1, la ampliación del cuerpo episcopal ajustó la estructura diocesana al crecimiento demográfico del país. Entre los purpurados que tomaron posesión de las nuevas diócesis estuvo el obispo de Resistencia, Enrique Rau, que fue trasladado a la nueva diócesis de Mar del Plata en 1957. En este capítulo repasaremos la presencia previa de la Iglesia y del catolicismo en Mar del Plata, el perfil del nuevo obispo y su política eclesiástica para organizar la nueva diócesis en los primeros años, antes de la convocatoria conciliar. Recorreremos la geografía diocesana para observar la ampliación del tejido parroquial y la organización de los recursos pastorales de la diócesis, en un momento de escasez de vocaciones. Nos detendremos sobre la estructuración de la pastoral laical durante el primer quinquenio diocesano y la política del obispo de encuadrar a los dos cleros, secular y religioso.

LA IGLESIA EN MAR DEL PLATA HASTA LA CREACIÓN DE LA DIÓCESIS

La Iglesia católica acompañó la fundación de pueblos y ciudades en el territorio de la provincia de Buenos Aires. Si bien la colonia española no logró construir una “sociedad parroquial” como en el viejo continente (Mallimaci, 2015, p. 21), los curas párrocos hicieron las veces de funcionarios públicos donde no llegaba el juez de paz, cumplieron roles de control civil y político, prerrogativas que continuaron durante las primeras décadas de vida independiente (Di Stefano & Zanatta, 2000). La elite que integró la costa y el sudeste bonaerense a la economía pampeana hacia fines del siglo XIX, a través de la especialización productiva agro-ganadera y su complemento como balneario turístico⁴³, buscó legitimidad en el catolicismo. Los terratenientes cedieron terrenos para construir templos, organizaron comisiones vecinales para levantar iglesias, participaron de las actividades litúrgicas, de las fiestas religiosas y asistieron al clero (Lida, 2005c). En el caso de Mar del Plata, su trazado fundacional encontró centro en la capilla de Santa Cecilia, a pocos metros de la casa del fundador Patricio Peralta Ramos, quien la apadrinó y bautizó con el nombre de pila de su esposa fallecida en 1873 (Barilli, 1964, p. 100 y

⁴³ Para un análisis de la historia de las primeras décadas de la ciudad de Mar del Plata, véase Adriana Álvarez et. al (1991), *Mar del Plata. Una Historia urbana*, Mar del Plata, Fundación del Banco de Boston.

ss.)⁴⁴. Tomado como referencia la capilla, el agrimensor Carlos de Chapeaurouge elaboró la primera traza urbana (Da Orden & Pastoriza, 1991, p. 204).

El sudeste bonaerense había sido tardíamente integrado a la provincia de Buenos Aires. Aunque desde 1810 se exploró la zona con la intención de expandir la frontera interior, recién bajo las gobernaciones de Martín Rodríguez (1820-1824) y Gregorio Las Heras (1824-1826) se pusieron en marcha campañas que fundaron fuertes y fortificaciones de frontera en la región. Estas misiones militares tenían como único antecedente de poblamiento español a las que habían comandado los padres jesuitas hacia mediados del siglo XVIII. Como parte de la expansión y afianzamiento territorial de la monarquía hispánica, las expediciones de los padres Matías Strobel, Jerónimo Rejón, Thomas Falkner y José Cardiel fundaron las respectivas reducciones Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas (1740-1753), Nuestra Señora del Pilar de Puelches (1746-1751) y Nuestra Señora de los Desamparados (1750-1751) en el sudeste bonaerense, que hicieron las veces de puestos pioneros de avanzada ante la imposibilidad de ocupación efectiva debido a la incursiones indígenas (Carlón, 2013, p. 88). La “reducción del Pilar”, donde hoy se encuentran la Laguna de los Padres y el pueblo de Sierra de los Padres, contó con varias estancias e incluso intentó constituir una corporación cabildante con el objetivo de fundar un pueblo junto a los indígenas del lugar, que fue abandonada luego de la incursión del cacique Cangapol en 1751. A pesar de que fue una experiencia corta, la reducción jesuita se convirtió un siglo y medio después en parte de la “memoria fundacional” de Mar del Plata como el primer antecedente hispano -y católico- en la zona, tanto que los cuatro sacerdotes jesuitas fueron inmortalizados en el trazado urbano de Mar del Plata.⁴⁵

La ley orgánica de municipios de 1878 otorgó a los gobiernos municipales el deber de atender las necesidades de su parroquia de cabecera, habida cuenta la importancia que tenía la Iglesia a escala local (Lida, 2015, p. 24). Esta ley continuaba la jurisprudencia de 1825, que obligaba a los fundadores de pueblos a destinar varios solares para plazas y edificios públicos, entre los cuales estaba la parroquia de cabecera. Después de un par de

⁴⁴ La actividad católica en la ciudad fue supervisada por la diócesis de La Plata –luego arquidiócesis- hasta 1957.

⁴⁵ Volveremos más adelante sobre este punto ya que durante la gestión del comisionado municipal Martí Garro (1966-1971), el estado colaboró financieramente con la diócesis para reconstruir el templo de la reducción, tanto como política patrimonial como con un objetivo de desarrollo turístico de Sierras de los Padres.

décadas de conflicto en torno a la escrituración de los terrenos cedidos por Patricio Peralta Ramos para una casa parroquial, finalmente sus herederos y Pedro Luro —el otro gran propietario rural de la zona y también fundador de la ciudad- firmaron la cesión de los terrenos para la construcción de la que sería la iglesia San Pedro (Barilli, 1964, pp. 101-102).

Luego de unos años en la cual la capilla Santa Cecilia funcionó como curato parroquial, la Iglesia y la “Comisión de Señoras” que presidía María Luro de Chevalier pusieron la piedra basal de la iglesia de los santos Pedro y Cecilia. Como forma de sociabilidad femenina de las elites, era común en el país desde mediados del siglo XIX la creación de conferencias de damas para la recolección de fondos con el objeto de levantar nuevos templos (Lida, 2015, p. 163). La nueva parroquia, luego basílica y catedral episcopal, fue bautizada con el santo del nombre de pila de su padre, el fundador don Pedro Luro. Como en el caso de Cecilia Peralta Ramos, el nominalismo eclesial simbolizaba el vínculo que existía entre las elites económicas y políticas del país y la Iglesia católica, intercambio entre recursos necesarios para levantar el edificio institucional y legitimidad social que brindaba el catolicismo.

El hogar asilo para niñas Saturnino Unzué, a cargo de las hermanas Franciscanas Misioneras de María, fue otra de las primeras instituciones religiosas locales⁴⁶. Fue fundado en 1910 por la Sociedad de Beneficencia, a partir de donaciones de las hermanas María Unzué de Alvear y Concepción Natalia Unzué de Casares, quienes bautizaron a la obra con el nombre de su padre. La filantropía y el cuidado eran también prácticas feminizadas desde el siglo anterior, y la Sociedad de Beneficencia, que presidió María Unzué en los años veinte y treinta, actuó como “política social antes de la política social”, como señaló José Luis Moreno (Moreno, 2000)⁴⁷. Durante varias décadas, el asilo Unzué se erigió como la obra paradigmática de asistencia social de la Iglesia en la zona.⁴⁸

De esta manera, como la retaguardia del proyecto de la *generación del '80*, el catolicismo institucional se desplegó subordinado al Estado, morigerando los excesos de la política

⁴⁶ Como señala Fortunato Mallimaci, el “estado liberal” argentino delegó en la Iglesia no solo las “buenas obras” que realizaba con las Damas de Beneficencia, sino también hospitales, escuelas, hospicios y asilos. Cfr. Mallimaci, 2015, p. 34.

⁴⁷ Dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, la Sociedad de Beneficencia se financiaba con recursos de Lotería Nacional y donaciones privadas. En retribución por su aporte a la Iglesia argentina, Roma le otorgó a María Unzué de Alvear el título de marquesa pontificia, luego motivo de disputa cuando la obra fuera intervenida por el gobierno peronista y Eva Perón buscara en Roma el mismo reconocimiento.

⁴⁸ Sobre el devenir del hogar Unzué, ver (Delgado, 2010).

liberal. Crecía molecularmente, con los aportes de las nuevas órdenes provenientes de Europa, con los templos e instituciones construidos a través de colectas motorizadas por municipios o elites. Con aquellas congregaciones y algunas pocas parroquias, capillas y colegios, la Iglesia católica acompañó el crecimiento de la mancha urbana de Mar del Plata y la zona, complementando su oferta educativa y la política social estatal.

Como en el caso del hogar Unzué, el fomento dado por el Estado, sobre todo desde el gobierno de Julio Argentino Roca, al asentamiento en el país de congregaciones religiosas después de un breve “momento laico”⁴⁹, fue uno de los aspectos más importantes de este período. Las congregaciones cumplieron una función educativa, de integración de los pueblos indígenas y de contención social ante los conflictos que abrió la gran inmigración de origen europeo. Este “acuerdo” entre Estado, elites e Iglesia se observaba en el territorio de Mar del Plata hacia comienzos de siglo XX y hasta mediados del mismo. Desde Buenos Aires arribaron las congregaciones femeninas y masculinas que fundaron los templos Stella Maris (hermanas Adoratrices), Inmaculada Concepción y San Pablo (salesianos), Divino Rostro (hermanas Pobres de Santa Catalina de Siena), Nuestra Señora de Nueva Pompeya (franciscanos capuchinos), Sagrada Familia y San José (orionitas), Francisco de Asís (franciscanos), Nuestra Señora de Fátima (agustinos), Nuestra Señora del Carmen (carmelitas) y San Patricio (maristas).⁵⁰

Además de servicios religiosos, las congregaciones se ocuparon de fomentar la integración social de los inmigrantes. El control de la inmigración anarquista era uno de los objetivos manifiestos de las congregaciones que se instalaron en la dinámica zona portuaria de Mar del Plata, ya integrada a la economía regional para la segunda década del siglo XX⁵¹. Allí se desarrolló la Obra Don Orione, trasformando el barrio puerto: se levantó la iglesia Sagrada Familia, el colegio homónimo de varones y el colegio

⁴⁹ En un debate con los primemos trabajos de Fortunato Mallimaci, Roberto Di Stefano sostiene que caracterizar como liberal a la etapa que se cierra en 1930 (o en 1919) por lo que tan solo fue un momento laico, el conflicto entre Roca y Roma, no ayuda a comprender la compleja trama político religiosa del período, donde abunda la cooperación y complementariedad. En un trabajo reciente, Mallimaci sostiene que es un mito la idea de una “Argentina laica”. Cfr. (Di Stefano, 2011a, p. 15; Mallimaci, 2015, p. 25)

⁵⁰ Un recorrido por la fundación de colegios de congregaciones se encuentra en Raúl Horacio Viñas, *A ciudad nueva: nueva diócesis... y Universidad. Homenaje a monseñor Dr. Enrique Rau*, Mar del Plata: S/D, 2007 y en *BEMDP*, N°1, p. 9.

⁵¹ Para una historia de las relaciones entre la Iglesia católica y la comunidad del puerto marplatense, ver Favero 2011; Portela 2007; Castro 1996. La antropología se ha preocupado por la relación entre religiosidad y la práctica pesquera, entendiendo la necesidad del “pensamiento mágico” en la actividad. Sobre esta relación en los orígenes del puerto marplatense véase José Mateo, “El arte de vivir con fe. Pesca, religión y religiosidad en el puerto de Mar del Plata (1920-1950)”, en Norberto Álvarez, *Pasado y Presente de la Mar del Plata social. Coloquio II*, Mar del Plata, Eudem, 2005.

Inmaculada Concepción de mujeres, además de un complejo de viviendas. Esta obra fue llevada adelante gracias a la cooperación del Estado municipal y la comisión auxiliar de las damas vicentinas, conducidas por Elvira Alvear de Bosch (Favero, 2011; Portela, 2007).

Como apuntamos, otras congregaciones llegaron a la ciudad junto a los orionitas, como los maristas y los salesianos de Don Bosco, todos ellos construyendo templos y colegios. Desde la década de 1930 se sumaron congregaciones religiosas femeninas con sus respectivas capillas, colegios y servicios de salud como las hermanas de Nuestra Señora del huerto, las adoratrices, las hermanas del Espíritu Santo, las hijas de Catalina de Siena y las hermanas de la Divina Providencia⁵². Así se fundaron, por ejemplo, el colegio de mujeres Santa Cecilia de la congregación del huerto y el de varones Peralta Ramos de los hermanos maristas, que fueron dos instituciones católicas de elite en la ciudad.⁵³

Si bien no es del todo cierto pensar que la Iglesia católica “renació” en los años 30, habida cuenta del crecimiento sostenido en las décadas precedentes (Lida, 2015; Mauro, 2009), la crisis de sentido de la década reforzó la presencia del catolicismo en el entramado social y estatal. En 1934, mismo año en que se realizó el Congreso Eucarístico Internacional, Roma creó diez diócesis y elevó a arquidiócesis a La Plata, que tomaba como jurisdicción a Mar del Plata y su región. Con mayor ahínco desde esa época, la política institucional fue, en propias palabras del sacerdote “experto” Enrique Amato, “descentralizar” a la Iglesia (Amato, 1965, p. 123), reduciendo las distancias, multiplicando las divisiones diocesanas, creando parroquias, reclutando militancia laical y sumando cuadros pastorales⁵⁴. Además de la creación de nuevas diócesis, la Iglesia concentró esfuerzos en mejorar la ratio clero/habitantes, necesaria para cubrir el territorio y controlar la moralidad sobre fieles y clero. Existió una continuidad este sentido, como apuntamos

⁵² Los datos previos a la constitución de la diócesis los hemos tomado tanto de la bibliografía académica citada como de los Boletines eclesiásticos diocesanos, de la Revista eclesiástica de La Plata y los libros de Viñas (2007) y Barilli (1964).

⁵³ En el colegio Peralta Ramos estudió, entre otros, monseñor Antonio Plaza.

⁵⁴ Tomamos de Fernanda Beigel la idea de “sacerdote-experto” para dar cuenta del proceso de especialización del clero desde la década de 1950. Su emergencia forma parte de las recomposiciones del campo religioso de posguerra y se caracterizaron por el uso de las ciencias sociales para “interpretar, discutir y proponer formas de aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia” (Beigel, 2011, p. 19). En el caso de Enrique Amato, su trabajo de estadística y sociología religiosa fue financiado por la Oficina Internacional de Investigaciones Sociales y por el CISOR (Centro de Investigaciones Sociales y Religiosas) en Argentina, instituciones dependientes del FERES (Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio-religiosas), fundada por el sacerdote y profesor de sociología en Lovaina Francois Houtart. Como veremos en los capítulos 6 y 8, esta corriente del catolicismo influyó considerablemente en los sectores renovadores.

anteriormente, con las experiencias de Boneo y Copello al frente de la arquidiócesis de Buenos Aires marcaron un ejemplo de política de crecimiento institucional. Santiago Copello, finalmente vencedor de Miguel de Andrea en la disputa por el arzobispado porteño, no tenía el carisma de aquel, ni tampoco su perfil social, pero estaba decidido a concentrar sus esfuerzos en multiplicar la presencia católica en el tejido urbano (Caimari, 2010, p. 48). Miranda Lida (Lida, 2005b) y Luis Alberto Romero (Romero, 2006, 2009) resaltaron el rol de Copello en la “consolidación” de la Iglesia argentina de los años ‘30. Su salto de la diócesis de La Plata a la de Buenos Aires fue el resultado del desarrollo y crecimiento institucional de aquella. La estrategia institucional del obispo Copello se concentró en el crecimiento de las vocaciones sacerdotales, la parroquialización diocesana y el crecimiento de su brazo laico, la Acción Católica. La evolución parroquial fue vista por la Iglesia argentina como un signo de “salud institucional” y Copello la dotó de un modelo de centralización recursos y autonomización en la creación de templos de la acción de notables o elites tradicionales (Lida, 2005b). Siguiendo este ejemplo, la nueva arquidiócesis de La Plata durante la década de 1950, cuando comenzó el episcopado de Antonio Plaza, erigió el 40% de las parroquias que se crearon en todo el país en aquella época (Amato, 1965, p. 13).

El primer peronismo significó un *impasse* en la idea de “descentralizar” a la Iglesia. Como habíamos apuntado en el capítulo anterior, el conflicto por la erección de la diócesis de San Nicolás de los Arroyos era una muestra del cruce de soberanías de Roma con el Estado nacional. El gobierno de la Revolución Libertadora abrió una nueva etapa en la ampliación del cuerpo episcopal argentino, permitiendo una nueva subdivisión diocesana que daría nacimiento a la diócesis de Mar del Plata.

Aunque los contemporáneos adjudicaron a Pedro Aramburu y a Isaac Rojas el mote de “liberales”, estos nunca dejaron de creer que el catolicismo representaba la “esencia” de la nacionalidad argentina ni que el cuerpo de valores católicos estaba comandado a acompañar el destino de la nación. Además, la restricción de la voluntad popular reforzaba la búsqueda de legitimidades en la Iglesia. Como gesto hacia Roma y hacia la institución, el gobierno de Aramburu no titubeó al anular la ley de divorcio y garantizar los títulos emitidos por instituciones privadas de educación superior. No sólo cedió a la demanda de ampliar el cuerpo episcopal sino que junto al nuncio Mario Zanín y al

cardenal Caggiano acordaron la creación de 12 nuevas diócesis y el obispado castrense⁵⁵, incluso más que las que pedía originalmente la Santa Sede (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 463).

Esta “modernización” de la estructura eclesial argentina modificó la cantidad de kilómetros cuadrados por diócesis y su densidad demográfica. En este sentido, la elección de Mar del Plata respondía a la importancia que la ciudad y la zona habían adquirido desde los años cuarenta. Gobernada por el peronismo hasta 1955, la ampliación de las vacaciones pagas, las migraciones laborales en temporada y las condiciones de ahorro y consumo de la sociedad convirtieron al balneario en un lugar de vertiginoso crecimiento y de consagración social de las clases medias urbanas (Pegoraro, 202, p. 200), “segunda capital del país” durante el período estival. Una Iglesia conmovida por los procesos sociales de aquellas décadas y que intentaba acompañar y conducir las transformaciones sociales, demográficas y de las costumbres creó en agosto de 1957, por bula “Quandoquidem Adoranda” de Pío XII, la diócesis de Mar del Plata.

EL PERFIL DEL NUEVO OBISPO

La Santa Sede designó a Enrique Rau en la nueva diócesis. Con cabecera en el balneario de Mar del Plata, la novel jurisdicción la conformaron los partidos de General Pueyrredón, Balcarce, Gral. Alvarado, Gral. Madariaga, Gral. Lavalle, Lobería, Maipú, Tordillo, Mar Chiquita y Necochea, subdividiendo a la arquidiócesis de La Plata y a la diócesis de Bahía Blanca.⁵⁶

Los cambios hacia dentro de la dirección de estructuras burocráticas como la Iglesia suelen hacerse mediante agregación, morigerando ciertas inercias. Según algunos autores, Roma pretendió hacia fines de los años cincuenta introducir una nueva generación episcopal tanto para rejuvenecer al cuerpo como con la no declarada intención de colocar junto a los obispos existentes a una nueva generación en sintonía con el nuevo clima

⁵⁵ Las diócesis de Santa Rosa, Comodoro Rivadavia, Lomas de Zamora, Morón, San Isidro, Villa María, Posadas, Mar del Plata, Nueve de Julio, Gualeguaychú, Formosa, Reconquista.

⁵⁶ En 1978 se sumaron a la diócesis los Partidos de Pinamar y Villa Gesell -hasta esa fecha parte de Gral. Madariaga- y se subdividió Lavalle creando el Partido de la Costa. Dos años más tarde, los Partidos de Gral. Lavalle, La Costa, Maipú y Tordillo pasaron a jurisdicción de la diócesis de Chascomús.

político (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 464). La designación de Enrique Rau en Mar del Plata matiza ambas afirmaciones.

Aunque vendrían años de hegemonía política socialista, Mar del Plata había sido gobernada por el peronismo durante una década y continuaba su expansión demográfica y económica. La Iglesia nombró en esta nueva diócesis a un obispo con un perfil que combinaba la capacidad de gestión eclesial, la discusión intelectual y una preocupación de larga data por la cuestión social. Etariamente se encontraba más cerca de los obispos de la generación anterior, había sido asesor fundador de una organización sospechosa no solo de tener amplio margen de autonomía sino también de simpatías por el peronismo, como la JOC (Blanco, 2021) y había reemplazado al favorito de Perón Nicolás de Carlo en Resistencia tres años antes. Con todo, Rau demostraría en los primeros años que ante todo era orgánico a las posiciones del episcopado.

Como la mayoría de los obispos argentinos de las décadas de 1950 y de 1960, el origen familiar de Enrique Rau fue la inmigración masiva de fines del siglo XIX. De cuna alemana como otros cuatro obispos contemporáneos suyos –no ítalo argentino como la tendencia dominante en el episcopado⁵⁷-, nació en 1899 en la colonia germana de San Miguel Arcángel, cerca de Coronel Suárez. *Oblato* de la institución⁵⁸, ingresó a los 11 años en el Seminario de Villa Devoto de Buenos Aires, siendo ordenado sacerdote en 1922. Con menos vínculos orgánicos con las familias de notables católicos, la generación sacerdotal a la que perteneció Rau fue la que consolidó a la Iglesia como actor político y social luego de 1930. Según Zanatta (Zanatta, 1996) y Mallimaci (Mallimaci, 2015) este proceso implicó no solo un entramado de relaciones con el Estado vía las Fuerzas Armadas sino también una continuidad de la búsqueda de legitimidad en el vaticano que derivó en una “romanización” absoluta del episcopado. La trayectoria eclesiástica “exitosa” de agentes como Enrique Rau reafirman estas ideas, aunque también aportan grises.

⁵⁷ Sólo 7 de los 49 obispos en 1964 eran de origen “criollo”, siendo la primera minoría descendientes de italianos. Por ello, Fortunato Mallimaci sostuvo que mientras se “romanizó” la Iglesia argentina también se “italianizó” su episcopado. Cfr. Mallimaci, 1993, p. 87.

⁵⁸ Según Bourdieu, aquellos clérigos ingresados en temprana infancia a la institución le deben todo a ella, teniendo menos opciones estratégicas e intelectuales por no tener capitales previos. Queda definir si la postura renovadora de Rau y otros perfiles similares fue una estrategia de “oblatos” para reconstruir el protagonismo de la Iglesia. Cfr. (Bourdieu & de Saint-Martin, 2009, p. 97).

Fue en el arzobispado de La Plata donde comenzó a crecer la figura de Rau. Los primeros años clericales de Rau transcurrieron como vicario parroquial en el gran Buenos Aires, primero en Banfield y luego en San Isidro. A los 28 años fue nombrado profesor en el Seminario San José de La Plata, lugar donde llegó al cargo de vicerrector. Allí enseñó varias materias, entre ellas Teología y Música Sagrada, y dirigió el coro de la institución. Canónigo y prelado de la Catedral de La Plata en 1945, en 1951 fue nombrado auxiliar de la arquidiócesis que en ese momento conducía Tomás Solari (Batres, 2009, p. 302).

A su vez, los intereses de Enrique Rau fueron diversos. Dirigió los Cursos de Cultura Católica (CCC) en La Plata, la pastoral que se encargaba de formar intelectualmente a los dirigentes de las clases medias urbanas. Sin embargo, este sacerdote se mantuvo un poco al margen del modelo italiano de Acción Católica y de la ortodoxia litúrgica. Si la Iglesia pretendía a través de su “brazo laico” combatir los errores modernos y moralizar una sociedad en proceso de secularización, existieron movimientos laicos y experiencias pastorales que quisieron dotar al laicado de mayor autonomía para reforzar su eficacia. Tal fue el caso de la Juventud Obrera Católica (JOC), de la que Enrique Rau fue asesor fundador.

Aunque las trayectorias no son lineales, la experiencia asesorando una organización como la JOC nos puede adentrar en la formación intelectual y en el perfil de Rau. Fundada por el clérigo belga León Cardijn en 1924, la JOC pretendía “formar” al obrero en su etapa de juventud, momento en el que se afianzan concepciones, valores y conductas. Pero a diferencia de otras formas de apostolado más “paternalistas” en la Iglesia católica, la función del laicado para Cardijn era ser “escuela” de dirigentes católicos que condujeran los reclamos sindicales enfrentándose a las tendencias “comunizantes”⁵⁹. Es decir, el encuadramiento de masas que pretendía el jocismo *dialogaba* con “los ambientes de trabajo” y pretendía formar dirigentes obreros que fueran eficaces en la competencia con la izquierda.

Para autores como Loris Zanatta, la JOC no fue una organización marginal sino gravitante políticamente, ya que aglutinó a un sector del clero denominado por el historiador italiano como los “populistas católicos”, que trabaron buenas relaciones con el ejército y el núcleo que formó el Grupo de Oficiales Unidos (GOU). Para Zanatta, en esta “corriente eclesial”

⁵⁹ Sobre la JOC, ver (Blanco, 2012, 2021; Bottinelli, 2001) Enrique Rau prologó la traducción castellana de las conferencias y artículos de Cardijn en 1945 bajo el título “Habla Cardijn”.

estaban los asesores de la JOC Enrique Rau, Agustín Elizalde y Antonio Di Pasquo, pero también Enrique Angelelli, Antonio Caggiano, Roberto Bonamino y el capellán militar Roberto Wilkinson⁶⁰. Lo cierto es que muchas figuras sacerdotales del catolicismo de la época que tuvieron protagonismo en las siguientes décadas figuraron como asesores de la JOC, como Eduardo Pironio, Alfredo Trusso, Lucio Gera o Miguel Ramondetti (Touris, 2012b, p. 104).⁶¹

Junto a su compañero de la JOC, Antonio di Pasquo, quien luego sería obispo de la populosa y obrera diócesis de Avellaneda, Rau también participó del “movimiento litúrgico” argentino (Di Stefano & Zanatta, 2000). La pastoral belga y francesa de la JOC, cristocéntrica en lo sacramental, había sido de las primeras en incorporar la lengua vulgar y la dinámica dialogada en las misas (Touris, 2012a, p. 90). La demanda de un cambio en la pastoral sacramental que proponía este grupo se vería satisfecha durante el Concilio Vaticano II, cuando desde Roma se habilitaron los cambios en las formas de officiar misa, la aceptación de las lenguas vernáculas y la participación de los fieles en los ritos. Para Rau, di Pasquo y otros, como Alfredo Trusso, el rito en latín había quedado obsoleto y dejaba al sacerdote “solo en el altar”.⁶²

A diferencia de Antonio Caggiano⁶³ o Di Pasquo, sacerdotes que se dedicaron mayormente al asesoramiento laical, el gobierno eclesial o la articulación sindical y política, Enrique Rau desarrolló también un perfil intelectual, tanto como docente, articulista o editor de publicaciones católicas⁶⁴. Profesor del Seminario San José de La Plata, donde dictaba cursos de sociología, teología, música sagrada y la cátedra "Documentos pontificios", como señalamos también se ocupó de dirigir los Cursos de Cultura Católica de La Plata (Ruta, 1999, p. 14), espacio de formación de elites durante la década de 1930. Participó de una gran cantidad de revistas durante las décadas de 1940

⁶⁰ Wilkinson, nombrado al frente del clero castrense por Perón, había sido asesor de las cooperativas pesqueras en Mar del Plata y en esta diócesis pasó sus últimos años en la década del sesenta. Sobre la relación de Wilkinson con el peronismo y su trabajo en Mar del Plata, ver Zanatta, 1996; Castro, 1996.

⁶¹ Adolecemos de un trabajo de investigación que reconstruya trayectorias, discursos y prácticas de los asesores de la JOC, habida cuenta del protagonismo que muchos de ellos tomaron en las siguientes décadas.

⁶² Así lo afirmaba, retrospectivamente, Enrique Rau en la revista *Criterio* en 1965. Cfr. Rau, Enrique, “Misterio de la liturgia”, en *Criterio* 38 (1965) n. 1474, p. 317.

⁶³ Antonio Caggiano se formó tempranamente en la década de 1930 en Italia sobre el nuevo apostolado laico que inauguraba la Acción Católica, siendo el artífice del gran encuadramiento de masas que significó para el catolicismo argentino. Esto le valió el título de cardenal. Sobre la trayectoria de Caggiano, ver Mariano Fabris y Diego Mauro, 2020.

⁶⁴ Este perfil con múltiples aristas configuraba lo que José Zanca caracterizó como *mediador* del campo católico, capaz de recrear la identidad religiosa. La figura de mediador Zanca se la atribuye tanto a Rau, como a figuras como Franceschi o Fernando Boasso, cfr. Zanca, 2006, p. 31, Zanca, 2013.

y 1950: como articulista y director en *Notas de Pastoral Jocista, Psallite* –sobre liturgia- y en el *Boletín Jocista*, como director en la *Revista de Teología* -uno de los centros intelectuales del tomismo argentino- del Seminario de La Plata y en la *Revista Bíblica* y la *Revista Eclesiástica de La Plata* como colaborador permanente.⁶⁵

Obispo auxiliar de La Plata de Antonio Plaza, con el beneplácito del gobierno peronista fue nombrado obispo de Resistencia en 1954 en lugar del fallecido Nicolás Di Carlo, miembro preferido del episcopado del jefe de Estado⁶⁶. En la misma misiva la cancillería argentina aceptaba la creación de la diócesis de San Nicolás de los Arroyos y la designación de Silvino Martínez al frente, en conflicto durante una década (Goicoechea, 1998; Verbitsky, 2011).⁶⁷

Esta semblanza biográfica del nuevo obispo define un perfil que puede indicar una vocación de conducir la pastoral católica “dialogando” con la sociedad y la política. Su currículum lo muestra como capaz de moverse en varios espacios: el del movimiento laical de clases medias y obreras, la política y las relaciones con el Estado y la jerarquía eclesial, el mundo de la discusión intelectual -a pesar de no haber estudiado en Europa por la guerra mundial-. José Zanca definió a Rau como un “mediador” (Zanca, 2006, p. 31). Este perfil parece haber sido el elegido por la jerarquía eclesiástica para organizar una diócesis cuya cátedra era una ciudad en vertiginoso crecimiento, pero partida por el enfrentamiento entre el peronismo y el antiperonismo.

La toma de posesión episcopal anticiparía las formas del enfrentamiento político entre la Iglesia y el socialismo local, fuerza política hegemónica tras la proscripción del peronismo. Rau asumió su cargo en agosto de 1957. Representantes de las tres armas se hicieron presentes, todas estas con destacamentos en la ciudad. Intervinieron tanto el interventor federal de la Provincia de Buenos Aires Cnel. Emilio Bonnacerrere como el comisionado local Dr. Celso Aldao. Se encontraban en el palco de la nueva catedral los militares Tomás Druetta, director de la escuela antiaérea, Cesar Gorla, jefe de la base naval y Arnoldo Teselhoff, jefe del destacamento aeronáutico militar. Participó una

⁶⁵ Su currículum se completa con traducciones del alemán y publicación de libros sobre liturgia y música sagrada. Cfr. Ruta, 1999, p. 22.

⁶⁶ Juan Domingo Perón le entregó un pectoral a Di Carlo por su trabajo social. Cfr. (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 451) En aquel momento, la provincia se llamaba Presidente Perón.

⁶⁷ Goicoechea (2011) sostiene que, aunque no hay documentos probatorios, los dos años que quedó detenida la comunicación del PEN al Senado de la sede vacante en la comisión de relaciones exteriores y culto respondieron a una “larga negociación” entre el Ejecutivo y la Nunciatura, acordando un candidato para Resistencia que “no ofreciera objeciones políticas” de los dos sectores.

delegación chaqueña, ex residencia de Rau, encabezada por Juan Cardozo Cuneo, asesor del gobierno de Chaco, Juan Cacciavillani, secretario de gobierno del Chaco, Ángel Rossi, director general del personal de Chaco, y Prudencio Figueiras, provicario del obispado de Resistencia, quienes no ahorraron elogios para su anterior obispo. Entre las autoridades religiosas estuvieron presentes en el palco Antonio Plaza, arzobispo de La Plata, Germinario Esorto, arzobispo de Bahía Blanca y Rafael Trotta, rector del Seminario Mayor San José de La Plata, y por el catolicismo local Juan Martín Zabala, párroco de la Iglesia San Pedro, nueva sede episcopal, y el laico Alberto López Viguerie.⁶⁸

Todos ellos saludaron al nuevo obispo y le desearon un gobierno exitoso de la nueva diócesis. El interventor bonaerense instó a Rau a “volver a ordenar las ideas y las acciones”, retomando el camino del orden y la concordia que “el materialismo” del anterior gobierno había confundido, “alimentando resentimientos y rencores”⁶⁹. La nueva situación de la Iglesia católica y sobre todo de sus obispos, que se sentían victoriosos en aquellos años, la resumió el arzobispo de La Plata. Antonio Plaza tomó la palabra y dejó en claro, frente de las autoridades militares, que “ningún poder humano” daba misión a los obispos, y “ninguna autoridad de la tierra” les confería la posesión de su sede. “El poder de los obispos, como su misión, les viene de Dios”.⁷⁰

Los socialistas, que pronto se convertirían nuevamente en gobierno municipal, fustigaron a Plaza desde las páginas del diario *El Trabajo*. En tono burlón, la publicación que dirigía Teodoro Bronzini advertía que las multitudes católicas que recibieron al obispo no eran muy numerosas y que las palabras de bienvenida del arzobispo de La Plata no sólo habían negado el derecho estatal de patronato, sino que demostraban que era más que necesario “una Iglesia libre en un Estado libre”, es decir, la separación definitiva de catolicismo y Estado.⁷¹

La primera dirección diocesana estuvo conformada por los sacerdotes Ernesto Segura como vicario general, Luis Gutiérrez como canciller y secretario general de la diócesis, y el laico Bernardo Marrupe como administrador del obispado⁷². Aunque Segura era natural

⁶⁸ *BEDMDP*, núm. 1, agosto de 1957, p. 6.

⁶⁹ *BEDMDP*, núm. 1, agosto de 1957, p. 8.

⁷⁰ *BEDMDP*, núm. 1, agosto de 1957, p. 9.

⁷¹ *El Trabajo*, 24/6/1957.

⁷² *BEDMP*, núm. 1, agosto de 1957. Luis Gutiérrez acompañó a Rau a la diócesis de Resistencia en 1955 (Goicoechea, 2011, p. 264).

de Mar del Plata, Enrique Rau lo reemplazó en agosto de 1957 por Juan José Denicolay⁷³. El encargado de acompañar al obispo en el gobierno diocesano tenía para Rau una "clara visión de los tiempos modernos". Ambos habían trabajado en La Plata bajo las órdenes de Plaza, siendo Denicolay también docente del Seminario Mayor. Rau halagaba del nuevo vicario su "personalidad equilibrada, tan difícil de encontrar".⁷⁴

Un poco lejos de la imagen que proyectaría años después, el boletín diocesano describía que la heráldica del blasón episcopal que eligió el nuevo obispo no traducían un "nuevo programa de vida apostólica" sino el de "toda la vida" de Rau. Con una carga que simbolizaba el momento post peronista, el obispo elegía una frase de la primera carta de San Pablo a los corintios que rezaba "omnia vestra; vos Christi, Christi Dei": ellos pertenecen a Cristo y Cristo a Dios. El boletín indicaba que la misma significaba, tal cual el sentido que le atribuía el apóstol de los gentiles, el intento de subsanar las divisiones banderizas dentro de la comunidad de fieles, cosa que no se podía no interpretar sino como las consecuencias del conflicto con el peronismo hacia dentro de la "nación católica". Asimismo, el obispo incorporaba la cruz jocista, que representaba su pasado como asesor de la JOC, organización que, aunque cercana al último gobierno constitucional, había sido para Rau el intento de subsanar "el gran escándalo del siglo XIX, la *apostasía* de la clase obrera", tal las palabras de Pio XI. Por tal razón, el boletín afirmaba que monseñor Rau quería "restaurar todo en Cristo", como había pedido Pío X.⁷⁵

El blasón contenía también "el sol de los doctores" en referencia a Tomás de Aquino y a su pasado reciente como director de la *Revista de Teología* de La Plata. Las referencias simbólicas tanto a la cuestión social como a la tradición de reconquista cristiana que encaraba la Iglesia desde los 30 se completaban en el blasón con referencias a las devociones marianas. Política religiosa del papado de Pío XII frente a las amenazas del bolchevismo, el culto mariano representaba la política de masas del catolicismo en la sociedad moderna.⁷⁶

⁷³ Ernesto Segura fue designado secretario general de la Conferencia Episcopal Argentina ese mismo año y en 1962 nombrado obispo auxiliar de la arquidiócesis de Buenos Aires, que conducía Antonio Caggiano. Juan José Denicolay venía de desempeñarse como cura párroco de la iglesia Nuestra Señora del Carmen de Ramos Mejía. *AICA*, núm. 62, 16/8/1957, p. 1.

⁷⁴ *BEMDP*, núm. 2, septiembre de 1957, p. 27

⁷⁵ *BEDMP*, núm.1, agosto de 1957, p. 13.

⁷⁶ Ídem. Señala David Blackburn que el culto mariano, sus peregrinaciones e himnos, los milagros, el agua bendita y las apariciones fueron parte de un repertorio de acción colectiva complementario y competitivo

EDIFICAR “EL CUERPO MÍSTICO”. LA ORGANIZACIÓN DE LA DIÓCESIS

En este capítulo no adentraremos al proceso de organización de la nueva diócesis de Mar del Plata. Si bien Enrique Rau venía de ser obispo de Resistencia, su trayectoria eclesial fue sobre todo en la diócesis de La Plata –luego arquidiócesis-. Allí comenzó como párroco, fue organizador de laicos, docente en el Seminario Mayor y director de la *Revista de Teología* del mismo. El conocimiento allí adquirido sobre la forma de organizar a la Iglesia de “reconquista” se conjugó con su tarea como asesor de la JOC y como promotor de la reforma litúrgica, siendo estas últimas actividades una forma de subrayar los límites que tenía la pastoral eclesiástica en las clases trabajadoras. Con todo, como observaremos a continuación, la tarea de organizar la forma de extender el tejido parroquiano, encuadrar a los laicos y dirigir la pastoral demostraron durante los primeros años tanto una continuidad con formas tradicionales en la Iglesia como una situación de crisis y desconcierto en la Iglesia pre conciliar.

La geografía parroquial diocesana

La estructura, organización y ejercicio de la autoridad dentro de la Iglesia fue madurando durante el siglo XIX pero se cristalizó en el Concilio Vaticano I, cuando los obispos ratificaron la infalibilidad papal mientras el ejército italiano sitiaba la Santa Sede. Contra las tendencias episcopalistas⁷⁷, la encíclica papal *Dei Filius* dio sustento a una organización piramidal y monárquica en cuyo vértice estaba el Sumo Pontífice. Siguiendo la clásica representación “orgánica” de la vida social, en las primeras décadas del siglo XX se le dio densidad teológica a esta organización eclesial, homologando a la Iglesia católica con el “Cuerpo Místico de Cristo”. Inspirándose en el libro de Emile Mersch *Le Corps mystique du Christ* (1933), Pío XII emitió la encíclica *Mystici Corporis Christi* en 1943, que ordenaba y daba rango papal a aquella idea (Pattin, 2018, p. 97). Según la

con el set de banderas, símbolos y monumentos de los nuevos estados. Ver David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford: Clarendon Press, 1993, citado por Ventresca, 2003, p. 443.

⁷⁷ Se entiende como episcopalismo a la doctrina que supone la superioridad del concilio episcopal por sobre la primacía pontificia. Fuerte durante la edad media y reforzada por el galicanismo francés, se agotó luego del Concilio Vaticano I, la caída de Roma y el problema de la libertad del papa, que reforzó el “ultramontanismo” en Europa. Ver Bobbio et al., 2009, pp. 693-697.

metáfora del *cuero místico*, el papa –primus inter pares- y luego los obispos encarnaban la cabeza pensante de la Iglesia mientras sacerdotes y laicos eran sus extremidades, ejecutores de sus ideas y pastorales. Como señaló Pattín, según esta concepción eclesial el católico se definía por su obediencia a la autoridad episcopal, y en última instancia, papal (Pattin, 2018, p. 98).

Como se ha estudiado, a pesar de los esfuerzos centrípetos y homogeneizadores, el catolicismo se mantuvo diverso (Lida, 2015). Sin embargo, figuras relativamente heterodoxas como Enrique Rau, se mostraban predispuestas a utilizar la metáfora que aseguraba el principio jerárquico. Cuando estuvo a la cabeza de la diócesis, el obispo recurrió a la representación piramidal y orgánica de la Iglesia para darle forma al territorio religioso:

“La Diócesis es órgano del Cuerpo Místico. El obispo es la cabeza visible en ese rincón amado de la Patria, con su *presbiterium*, sus parroquias, su cuerpo sacerdotal, sus cooperadores, párrocos y demás sacerdotes, sus religiosos y religiosas, sus laicos, su red orgánica de instituciones, sus familias, todos los cuales deben sentirse solidarios de una empresa común: hacer vivir en todo y en toda la vida auténtica de la Iglesia universal.”⁷⁸

Recurrentemente, el obispo llamaba a las familias de la feligresía a que “consagren su vida, su tiempo y todas sus energías a la edificación del Cuerpo Místico y la salvación de las almas en nuestra Diócesis”⁷⁹. Incluso a las puertas del Concilio, Rau volvía a afirmar la metáfora organicista de la Iglesia:

“La Iglesia está, actualmente, “en estado de Concilio”. Debemos ya “vivir” activamente el Concilio: comprender el Misterio de la Iglesia, nuestro lugar en el Cuerpo Místico, interesarnos y prepararnos a las decisiones del Concilio.”⁸⁰

Las palabras de Rau no eran muy diferentes de las del episcopado argentino. En la pastoral colectiva que conmemoraba el trigésimo aniversario de la Acción Católica en 1961, la jerarquía argentina recordaba que “la Iglesia, porque es el Cuerpo Místico de Cristo, posee la actividad de un organismo en que todos los órganos concurren a la actividad del todo, actividad perfectamente armónica dentro de la unidad funcional.”⁸¹ También esta

⁷⁸ *BEDMDP*, núm.21, marzo de 1961, pp. 305.

⁷⁹ “Pastoral sobre las obras de vocaciones sacerdotales”, *BEDMDP*, 11° junio 1959.

⁸⁰ *BEDMDP*, núm. 20, enero 1961.

⁸¹ *BEDMDP*, núm. 22, mayo 1961, p. 416.

metáfora era referencia entre otros obispos ordenados en aquellos años. Cuando organizó la “Semana Litúrgica del Altar” en febrero de 1961 en Mar del Plata, el invitado obispo de Azul Manuel Marengo expuso el tema “La Iglesia diocesana, órgano del Cuerpo Místico”⁸². El tema fue retomado por el obispo de Mar del Plata: si la eucaristía es “el sacramento de la unidad eclesial”, como dijo santo Tomas, está presente “como el corazón del Cuerpo Místico, cuya Cabeza invisible es Cristo. Junto a él están Pedro y el Papa, cabeza visible. Eucaristía e Iglesia son indivisibles, como Cuerpo Físico y Cuerpo Místico”⁸³. El concepto de *Pueblo de Dios* todavía estaba a la espera de actualizarse en el nuevo Concilio.

Edificar el “Cuerpo Místico” no implicaba solamente engrosar las filas de sus órganos, el clero y el laicado, sino extender la territorialidad de la Iglesia. La célula diocesana de este catolicismo era la parroquia⁸⁴, donde se tejía la comunidad de fieles que ordenaban la forma de vida y salvación que pretendía revelar la Iglesia, bastión desde donde se pretendía “restaurar todo en Cristo” (Romero, 2006). El conjunto parroquial no siempre era del todo obediente, o por lo menos la jerarquía eclesial pretendía recortar esa autonomía, que mostraba su permanencia a lo largo del tiempo (Lida, 2015). Dirigiéndolo se encontraba la curia diocesana, su cuerpo de consultores y a la “cabeza” el obispo, “vigilante de la fe”.

En aquellos años, la vida parroquial no era sólo sacramentos. La movilización católica irrumpía en el espacio público con sus propias demandas y su sentido de lo político, pero también organizaba el tiempo libre, atendiendo a los componentes de la misma sociedad barrial -necesidad de sociabilidad, deseo de participación y acumulación de prestigio individual- y haciendo uso de prácticas recreativas de la sociedad de masas (Mauro, 2009; Romero, 2006, 2009). Estos elementos convivían con el *modelo italiano* de Acción Católica, política de masas de la Iglesia. En esta “matriz” de militancia, guiadas por asesores eclesiásticos, las organizaciones del laicado se agrupaban por especializaciones y ramas, sobre federaciones diocesanas, cuya base era el trabajo parroquial: en cada diócesis existían secciones, centros o círculos de laicos especializados que discutían el

⁸² *BEDMDP*, núm. 21, marzo de 1961, p. 309.

⁸³ Rau, “La Eucaristía – María Santísima – La Iglesia”, *BEDMDP*, núm. 21, marzo de 1961, p. 301.

⁸⁴ Como señala Giménez Béliveau, en la década de los 80 hubo una transformación en el catolicismo y la Iglesia, que implicó una eclosión de comunidades hacia el interior de la Iglesia –sobre todo grupos no fundados por obispos, sino por religiosos, sacerdotes o laicos-, que reclamaron espacios de mayor autonomía. Esto modificó la centralidad de la parroquia. Cfr. Giménez Béliveau, 2016, p. 21.

apostolado en su parroquia (Acha, 2006; Mallimaci, 2015, pp. 104 y ss). La militancia laical se coordinaba primero a nivel diocesano y luego a nivel federal o nacional. Como señalamos, el objetivo de estos agentes católicos era colaborar como “brazo extendido” del clero en el proyecto de construcción de una *nueva Cristiandad*, de “reconquista” de la sociedad argentina por parte de la Iglesia.

Para ampliar y edificar el “Cuerpo Místico” era necesario extender la geografía católica multiplicando parroquias y agentes pastorales. Como han señalado algunos estudios, desde fines del siglo XIX la conformación de una estructura católica territorialiana con centro parroquial tuvo como finalidad el convertir a la Argentina aluvional en una *sociedad católica*⁸⁵ y aportar al “proceso civilizador” en conjunto con los agentes estatales (Bilbao, 2020). La sociedad parroquial *realmente existente* en el país, como señaló Fortunato Mallimaci, sólo había podido organizar hacia mediados del siglo XIX a una pequeña porción de los creyentes. Esa debilidad hacía que los mismos dirigentes eclesiásticos intentaran construir un imaginario católico normativo que fuera de aplicación estatal (Mallimaci, 2015, p. 23). Algunos trabajos recientes morigeraron la percepción sobre este “retraso” y dieron cuenta del sostenido crecimiento de la política de “territorialización” eclesial en paralelo a la fundación de municipios y construcción del tejido estatal (Bilbao, 2017). No obstante, la ansiosa mirada de los pocos obispos argentinos advertía aquel “déficit”, sobre todo en la cantidad de especialistas religiosos con que contaba el catolicismo latinoamericano en el período poscolonial. Progresivamente, a medida que se fue construyendo la misma Iglesia, el tejido parroquial fue extendiéndose, en lo posible acompañado, como proyecto o realidad, por un escuela o colegio adscrito, muchas veces como resultado del esfuerzo de las congregaciones religiosas.

Erigir templos o convertir capillas en parroquias⁸⁶ eran una ambición de “control social” de la Iglesia, pero muchas veces agentes urbanos, los mismos vecinos de las ciudades o de los pueblos de campaña, reclamaron la parroquia porque con ella solían acompañarse la extensión estatal de los servicios urbanos (Bilbao, 2020; Lida, 2005b; Romero, 2002).

⁸⁵ Rodríguez, 2009. Esa forma de territorialización tradicional de la Iglesia entró en crisis definitivamente en los años 80, dando lugar a distintas agrupaciones que se desarrollaron al margen de los obispos (Gimenez Beliveau, 2016: p. 23).

⁸⁶ Según el canon católico, una parroquia es una comunidad de fieles dentro de una Iglesia particular – nacional-, una subdivisión diocesana a cargo de un cura párroco designado por el obispo. Ver Código de Derecho Canónico, canon 515, párrafo 1.

Mientras la Iglesia se entramaba con la vida social, la demanda del templo formaba parte tanto de la necesidad de moralizar las costumbres como del “derecho a la ciudad”, junto a otros servicios públicos. Si en un primer momento se conjugaron la acción episcopal con las misiones de las congregaciones y las demandas de la sociedad y de las corporaciones municipales, luego de 1930 la creación de parroquias fue hegemonizada por los obispos. Estuvo su creación decidida más desde arriba hacia abajo.

Hacia la década de 1940 la geografía católica en Mar del Plata y la futura diócesis se nutría de unas pocas iglesias y capillas. Las primeras iglesias parroquiales, erigidas por las diócesis de Buenos Aires primero y La Plata después, acompañaron la creación y fundación de pueblos: Nuestra Señora de la Merced de General Lavalle (1870), Nuestra Señora del Rosario de Maipú (1878), Santa Cecilia de Mar del Plata (1880), Santa María del Carmen Necochea (1883), San José de Balcarce (1884), Nuestra Señora del Carmen de Lobería (1891), Inmaculada Concepción de Gral. Pirán (1892), Inmaculada Concepción de Coronel Vidal (1899), Nuestra Señora de la Merced de Quequén (1911), Sagrado corazón de Gral. Madariaga (1911), San Andrés de Miramar (1918). Bajo el obispado de monseñor Francisco Alberti (1921-1938) se creó una sola parroquia, Sagrado Corazón en Juan Fernández, pueblo rural de Necochea. Recién con el obispado de Juan Pascual Chimento (1938-1946) en La Plata se avanzó en la creación de tres nuevas parroquias en la ciudad de Mar del Plata, templos que habían fundado las congregaciones religiosas: Nueva Pompeya (1939) de los frailes capuchinos, Sagrada Familia (1939) y San José (1942), ambos de los orionitas. Hubo que esperar al obispado de Antonio Plaza (1955-1985) para que se diera un salto con la creación de 16 parroquias entre junio de 1956 y marzo de 1957 en lo que sería la diócesis de Mar del Plata. Cuando asumió Enrique Rau, Mar del Plata y la diócesis tenían 28 parroquias, -complementadas con 119 capillas- (Ver cuadro N°1 y mapas N°1 y N°2 en Anexo).⁸⁷

Plaza, y después Enrique Rau –diez años mayor que aquel-, emulaban la empresa que Santiago Copello había llevado adelante en la arquidiócesis de Buenos Aires desde la década de 1920. Como habíamos apuntado en el capítulo anterior, el programa de

⁸⁷ *Revista Eclesiástica del Arzobispado de La Plata*, Año LIX, núm. 3 y Año LX, núm.4; *BEDMDP* núm.9, marzo de 1959, p. 146; *BEDMDP* núm.5, diciembre de 1957, p. 74, *REDMDP*, N°82, noviembre de 1974. Existe un vacío de trabajos de investigación, e incluso de historia eclesiástica católica, sobre el crecimiento territorial de la Iglesia en la región durante la primera mitad del siglo XX. Por los pocos registros e historias con las que contamos -como la obra de Barili- en la región se siguió el mismo patrón que en el resto del país: iniciativa de congregaciones religiosas y demandas de la sociedad civil -municipios, sociedades de fomento, comunidades- para tener un templo.

expansión institucional capilar centrado en la parroquialización diocesana era visto como signo de “salud institucional” (Lida, 2005b; Romero, 2006). Por ello, la política diocesana que encarnaban tanto Copello como luego Antonio Caggiano -que acumularía prestigio hacia dentro de la Iglesia como un gran organizador del encuadramiento de masas en la Acción Católica-, servían de “manual” para la organización de la nueva diócesis.

Dirigiendo la creación de parroquias, la primera *agenda episcopal* de Rau se esforzó por la agregación de párrocos. Las palabras del obispo cruzaban una perspectiva que en aquel momento podría interpretarse como “desarrollista” con los temores que traía el “materialismo”: el crecimiento socioeconómico debía acompañarse por el servicio religioso, acortando la relación entre cantidad de habitantes censados y parroquias diocesanas. Creada la dirección de culto, el obispo declaraba que “en un contexto de desarrollo industrial y urbano, a vastas zonas territoriales no llega la acción misionera y apostólica”⁸⁸. Quitando la iniciativa parroquial de las posibles demandas civiles, la nueva dirección se encargaría de evaluar la posibilidad de erección de los templos, redefinir los límites de las otras parroquias, proponer un cura párroco y centralizar los fondos necesarios en caso de tener que construir una parte de la nueva iglesia titular o proveer de ornamentación y otros elementos sacramentales.⁸⁹

La dirección de culto estuvo a cargo de Juan Zabala, quien se desempeñaba como cura párroco del templo de San Pedro y Santa Cecilia, constituida ahora catedral. El perfil de este sacerdote representaba una iglesia alejada de la dirección jerárquica y con más autonomía del obispado: en la ciudad era conocido como “el cura gaucho”, por andar siempre de poncho y por su trato cordial, campechano y cercano a los vecinos del lugar⁹⁰. En otras diócesis del país, los obispos solían entrar en conflicto con este perfil del clero menos “profesional”, instruido y disciplinado, con prácticas que “no correspondían” a la conducta del clero (Santos Lepera, 2015, 2017). Zabala fue reemplazado como párroco de la iglesia san pedro en 1960. Sin embargo, el obispo Rau tramitó ante Roma el nombramiento del título de “promotor apostólico de Su Santidad” para Zabala. Esta dignidad tuvo como contraparte disponer de su conocimiento de la ciudad y la zona en la erección de templos, en una situación de subordinación a su conducción.

⁸⁸ *BEDMDP*, núm.2, septiembre de 1957, 28-29.

⁸⁹ *BEDMDP* núm.2, septiembre de 1957, p. 28-29.

⁹⁰ En diálogo con algunos informantes para este trabajo, nos anoticiamos que algunos rumores de la época lo indicaban como “prestamista”.

Reducir la relación entre las parroquias, clero diocesano y habitantes censados se consideraba tarea principal, para la cual era necesario multiplicar agentes pastorales. Estaba presente en las inquietudes que se desprendían de los *vota* al Vaticano con motivo del Concilio Vaticano II en 1959: había en Argentina 2.120 sacerdotes diocesanos -44,3% del total- y 2.661 sacerdotes religiosos, siendo la relación clero-habitantes de un sacerdote por cada 4.355 habitantes -en Chile era de 2.980; en Ecuador de 3.180; en Colombia de 3.490 y en Uruguay de 4.110- (Mallimaci, 1993, p. 88). Para una nación católica, tal como afirmaba el discurso eclesial, eran números preocupantes. En 1957, Pio XII había afirmado que Latinoamérica necesitaba 160 mil sacerdotes y había solo 30 mil, como reprodujo el boletín diocesano de Mar del Plata⁹¹. La preocupación del episcopado argentino hacia 1963 era que había más parroquias en EEUU que en toda Hispanoamérica⁹². Las ambiciones institucionales de la jerarquía eclesial exhibían la sensación de que, aun siendo una “nación católica”, adolecían de escasez de cuadros tanto para el servicio religioso como para la organización del laicado.

A pesar de los saltos en la creación de parroquias que dieran obispos como Plaza, su erección estaba retrasada con respecto a la creación de diócesis, como señaló el sacerdote Enrique Amato en su trabajo de sociología religiosa de 1965 (Amato, 1965, p. 157). Si bien el episcopado como cuerpo (Bianchi, 2005) o como “factor de poder” (de Imaz, 1969) oficiaba de árbitro de la política y tenía poder de veto sobre algunas cuestiones de índole pública (Di Stefano, 2011a, p. 26), una observación de la dinámica diocesana evidenciaba que no había intención en la jerarquía de abandonar las ambiciones de capilaridad social, aunque sí de controlar su crecimiento y dirección. A su vez, como se ha señalado (Acha, 2006), los límites a la extensión parroquial -y a la movilización laical que se desprendía de aquella- estaban sujetos a la “escasez” de agentes pastorales⁹³, que a su vez restringía y dependía de la organización del laicado.

⁹¹ “Iberoamérica y el problema sacerdotal”, *BEDMDP*, núm.33, marzo de 1963, p. 5.

⁹² “Iberoamérica y el problema sacerdotal”, *BEDMDP*, núm.33, marzo de 1963, p. 5.

⁹³ Afirma el historiador norteamericano Kenneth Latourette: “A finales de los años ‘50, América Latina contaba con 216 seminarios mayores escolásticos en los que se registraban 8.808 alumnos de filosofía y teología. Pero esto representaba un 9% menos de lo requerido para llenar las vacantes que se producían anualmente. Más inquietante aún era que el 82% de ese alumnado estaba concentrado en México, Colombia, Brasil y Argentina. En Brasil y Argentina el número de graduados era insuficiente para los necesarios reemplazos. En otros países de América Latina, la ordenación anual sólo llegaba a la mitad de lo requerido para cubrir las bajas causadas por defunción”. Cfr. Kenneth Latourette (1962), *Cristianity in a Revolutionary Age*, vol 5, NY, Harper y Row. Citado por Magne, 2004, p. 33.

En el caso de Mar del Plata, entre 1957 y 1965, el obispo creó siete parroquias en la diócesis. Tres hacia fines de 1957: Santa Margarita Alacoque en Mar de Ajó, Ntra. Sra. de Lourdes en la ciudad de Necochea y Ntra. Sra. de Luján en “La Dulce”, también en el partido de Necochea. La creación de las nuevas parroquias pretendía atender los servicios de la temporada estival. El cálculo que realizó la dirección de culto fue que las nuevas parroquias tenían una población de entre 4 mil y 10 mil hab., teniendo las de la costa - Mar de Ajó y Necochea- hasta cincuenta mil turistas en temporada estival. En 1959, se crearon otras dos parroquias en la ciudad de Mar del Plata, Asunción de la Santísima Virgen –en el hospital de Mar del Plata- y San Pablo, de la congregación salesiana, ambas en el macrocentro local, reordenando la división territorial de otras trece según los cálculos de la ratio por habitantes. A comienzos de 1960 se erigieron otras dos, San Antonio de Padua en el populoso barrio “Las Avenidas” de Mar del Plata⁹⁴, y Nuestra Señora de Fátima en el pueblo de San Manuel, en el partido de Lobería.⁹⁵

Una parte importante de las parroquias se cubría con clero religioso, estando algunas de ellas a cargo de congregaciones, siendo clero regular también sus vicarios -cooperadores, ecónomos y sustitutos-. Unas nueve parroquias de la diócesis estaban a cargo de congregaciones: escolapios, salesianos (2), orionitas (2), carmelitas, agustinos, franciscanos y capuchinos.

Junto a la creación de estas parroquias el obispado decretó reordenamientos territoriales. La dirección de culto modificó en dos oportunidades los límites parroquiales, en 1959 y en 1963, tanto en las ciudades como en la campaña con el propósito de que el clero tuviera más o menos la misma cantidad de habitantes (fieles) en su distrito parroquial. A pesar de la creación de parroquias, el ritmo de crecimiento demográfico de la diócesis, y en particular de la ciudad de Mar del Plata, ubicaba la relación parroquia/habitantes en 11 mil habitantes, un poco más bajo que en 1957 pero con escasez de sacerdotes según las cifras oficiales (ver cuadros N°2 y N°3 en Anexo).

Como indicamos, la centralización de la creación de parroquias implicaba también la soberanía financiera de la administración diocesana. Hasta la reforma del Concilio Vaticano II, muchas de las actividades sacramentales estaban aranceladas. Como han

⁹⁴ El barrio “Las Avenidas” era uno de los pocos bastiones peronistas de la ciudad durante la hegemonía socialista y en su sociedad de fomento había un activo asociacionismo. Ver Ferreyra, 2011.

⁹⁵ *BEDMDP*, núm. 14, p. 16.

señalado otros trabajos, la centralización de aranceles y colectas era crucial para el proyecto de expansión institucional, dinero necesario para ampliar la capacidad pastoral (Lida, 2005b). Si lo cruzamos con las propuestas que derivaban de los votos enviados a Roma en 1959, la centralización de recursos también podría tener como objeto recortar la autonomía del clero parroquial, algo que una gran parte de los obispos argentinos reclamaban al Papa en las postrimerías de un nuevo Concilio (Mallimaci, 1993, p. 93).

En el caso local, la dirección de culto suponía colectas anuales específicas que debían realizar todas las parroquias, además de las contribuciones voluntarias que consiguieran sus integrantes⁹⁶. El obispo quería tener control sobre los fondos que administraban los curas párrocos. Aplicando el canon católico y las prescripciones del episcopado nacional, se reglamentaron las colectas, rifas y kermeses parroquiales⁹⁷. A su vez, todas comisiones que tuvieran como objeto la construcción de capillas y colegios, reparación de iglesias o sostenimiento del culto deberían ser aprobadas y dirigidas por el obispo y la Curia eclesiástica, destinando el 5% de todos los ingresos a la misma -en cumplimiento del art. 791 del concilio episcopal nacional-⁹⁸. En 1961, la diócesis creó para los laicos la Asociación Pro Culto y Misiones, con el objeto de colaborar en la erección, ubicación y mantenimiento de las iglesias. El obispado aclaraba que la administración diocesana debía percibir el 20% de las entradas parroquiales por bautismos y matrimonios y un 30% por confirmaciones.⁹⁹

La política de centralización de recursos y decisiones sobre emplazamientos y reformas de los templos puso bajo control del obispo la creación y administración parroquial, pretendiendo evitar disparidades y autonomías. En paralelo, también dispuso la organización de las otras “extremidades” del *Cuerpo Místico*: clero y laicado.

La escasez de clero

⁹⁶ *BEDMDP*, núm. 2. pp. 28-29. La diócesis tenía elaborado un calendario diocesano de colectas mes por mes que, además de incluir a la dirección de culto, suponía recolectar dinero para diversos fines: obras pías, esclavos de África, el Instituto Universitario Libre, santos lugares, obras sociales obispado, el “óbolo de San Pedro”, para la prensa diocesana, para la Universidad Católica Argentina, de catecismo, día misionero, Acción Católica y Día del Inmigrante. *BEDMDP*, núm. 32, diciembre de 1962, p. 568.

⁹⁷ *BEDMDP*, núm. 9, marzo de 1959, pp. 147-148

⁹⁸ Ídem. También debería destinarse el 5% de lo recaudado para “obras pías”. *BEDMDP*, núm. 15, marzo de 1960.

⁹⁹ *BEDMDP*, núm. 24, septiembre de 1961, p. 442. Las reformas conciliares revocaron los aranceles.

“¿Que pueden hacer los 36 sacerdotes diocesanos en una población de seiscientos mil habitantes, dispersos en una superficie de más de 31 mil km²?”, se lamentaba el nuevo obispo en 1959¹⁰⁰. El intento de construir una sociedad parroquial implicaba no sólo levantar templos, sino suplir la necesidad de agentes pastorales, así como también uniformar y homogeneizar las prácticas religiosas. Incluso luego del peronismo, la expansión institucional iba en correlato con la sentida crisis de las organizaciones laicas y de la eficacia de la palabra religiosa¹⁰¹. Por ello fue por lo que la pastoral diocesana se preocupó los primeros años por la “cuestión vocacional”.

El problema de las “vocaciones sacerdotales” fue una preocupación diocesana *estructural*, atravesando todo el período estudiado. Si el crecimiento del clero era una variable “poco elástica”, la extensión de la capilaridad católica encontraba límites allí donde no había agentes religiosos para cubrir la pastoral eclesial. Para solucionarlo se ensayaron varias respuestas durante los dos primeros obispados: el reclutamiento de seminaristas a través de la militancia laical, la adscripción parroquial del clero regular - agustinos, carmelitas, capuchinos- y hacia finales de los sesenta la incorporación de sacerdotes extranjeros, por ejemplo, a través de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA)¹⁰². Con respecto al reclutamiento en el laicado, la diócesis se acercó al problema vocacional con dos pastorales en dos momentos diferentes: la primera propuesta provino del episcopado nacional, la Obra de Vocaciones Sacerdotales. Hacia finales de los sesenta se tomaron en cuenta las propuestas emanadas del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y se impulsó una renovada pastoral juvenil.

La Obra de Vocaciones Sacerdotales (OVS) era una respuesta de apostolado laico al problema vocacional que pretendía atravesar al conjunto parroquial. Era una iniciativa de la asamblea del episcopado nacional de 1957¹⁰³, y había sido creada por Pío XII en 1941

¹⁰⁰ “Pastoral sobre la “Obra de Vocaciones Sacerdotales”, *BEDMDP*, núm. 11, junio 1959.

¹⁰¹ No contamos con documentos para construir indicadores sobre aumentos o decrecimientos de la asistencia a misas u otras prácticas sacramentales en la diócesis. Teniendo esto en cuenta, intentaremos a lo largo de esta tesis observar cambios en las prácticas y discursos de obispo, clero y laicado e inferiremos, en la medida de lo posible, la eficacia de la palabra religiosa en función de sus modulaciones.

¹⁰² La Obra de Cooperación Sacerdotal (OCSHA) fue una institución creada por el episcopado español para colaborar con la escasez de vocaciones sacerdotales en América Latina. Proveniente de la OCSHA llegaron tres sacerdotes a la diócesis: Manuel Rodríguez Castiñeira de 1973 a 1985, Segismundo Gastón Zurita, de 1968 a 1978 y Vicente Altaba Gargallo, de 1967 a 1977. Señaló Casapiccola, la característica de la OCSHA fue el “espíritu apostólico” del Concilio, constituyendo una identidad diversa. Sin embargo, en la diócesis de Mar del Plata no se caracterizaron por ser protagonistas de la pastoral renovada. Sobre OCSHA, ver Casapiccola, 2006.

¹⁰³ A la fecha de redacción de este trabajo no contamos con estudios de caso sobre otras diócesis argentinas de estos temas.

ante el “problema sacerdotal” en Latinoamérica. Fue instituida ni bien fundada la diócesis e inscrita formalmente en Roma hacia 1961. Siendo fundamentalmente una pastoral de oración y predominantemente femenina entre el laicado, esta asociación pública de fieles –laicos y religiosos- tenía dos objetivos. Por un lado, recaudar dinero para becar seminaristas, tanto mediante la cuota societaria como organizando colectas. Estas prácticas pastorales tradicionales del catolicismo tenían como objetivo tanto crear lazos comunitarios, como hacer propaganda mientras se colectaba dinero (Lida, 2015, p. 85). Como en otras asociaciones laicas, las cuotas societarias tenían rangos, lo que otorgaba mayor prestigio a quien más contribuyera a la obra, reforzando una idea de elite social consagrada. También sus estatutos preveían realizar misas particulares para recaudar fondos, a consideración de su Junta Diocesana¹⁰⁴. La OVS se encargaba de hacer proselitismo para reclutar “vocaciones” entre la comunidad parroquial, sobre todo predicando que las familias “entregarán” un hijo a la causa de la Iglesia.

Rau había afirmado en carta a la diócesis en 1961 que una de las consignas principales del momento diocesano era la misión de la OVS, que se relacionaba también con el deseo de tener un seminario propio en Mar del Plata¹⁰⁵. Aunque un año después se lamentara que no estaba organizada en todas las parroquias, 68 lugares de culto en la diócesis -entre parroquias, capillas y oratorios- participaban de la predicación de OVS¹⁰⁶. A pesar de las prescripciones varias sobre la administración del dinero en los templos, las colectas con fines vocacionales se encargaron a las comisiones *ad hoc*, no haciendo hincapié en las parroquias. “Todavía no se ha molestado a los párrocos porque no tienen fondos aun para su Iglesia, casa parroquial o escuela”, comunicaba un informe de la campaña vocacional a mediados de 1962¹⁰⁷. No obstante, en los registros diocesanos se observaba un crecimiento nominal de la recaudación de la obra, que mediando la inflación de aquellos años no era tal. En la memoria de 1959, la OVS declara haber recaudado 271 mil pesos durante el año y en el informe de 1964 la suma recolectada ascendió a 1 millón de pesos durante el año anterior.¹⁰⁸

¹⁰⁴ *BEDMDP*, núm. 12, agosto 1959. p. 178.

¹⁰⁵ *BEDMDP*, núm. 23, junio 1961, p. 428.

¹⁰⁶ *BEDMDP*, núm. 29, julio 1962, p. 533.

¹⁰⁷ Ídem.

¹⁰⁸ *BEDMDP*, núm. 11, junio 1959; *BEDMDP*, núm. 43, noviembre-diciembre de 1964, p. 170. Aunque con tasas de crecimiento positivas durante el período post peronista, Argentina tuvo un pico inflación de más de 110% en 1959, siendo de 41% el promedio del gobierno de Arturo Frondizi. Los gobiernos de Guido e Illa lograron descender la inflación alrededor del 25% anual. Por lo cual, la suma recaudada en 1963 es inferior a la de 1959. Sobre la inflación en la historia argentina, ver Rapoport, 2011.

La idea de tener un seminario propio, donde se formara el clero con una impronta regional y “ambiental”, se mantuvo hasta fines de la década de los sesenta, cuando la idea fue abandonada y reemplazada por una escuela de teología local dentro de la Universidad Católica “Stella Maris”. Si Mar del Plata adquiría importancia como comunidad turística y “segunda capital del país” durante el período estival, era menester contar con una casa de formación de sacerdotes propia para “edificar el Cuerpo Místico de Cristo”¹⁰⁹, tal como lo formulaba el obispo ante “los 36 sacerdotes” que lo recibieron en 1957. Además, era la misma bula papal que creó las nuevas diócesis la que instaba a las nuevas autoridades a tener “al menos un seminario menor”. Para ello, el obispo instituyó un óbolo para coleccionar fondos y gestionó ante Roma los avances, enviando misivas alusivas a la Santa Congregaciones de Seminarios y Universidades y presentando personalmente un informe durante su visita “ad limina” en 1961.¹¹⁰

Gran parte del dinero recolectado por la OVS se pensaba destinado a financiar el seminario diocesano, otra parte era para organizar becas para seminaristas. Hasta ese momento, los seminaristas oriundos de Mar del Plata cursaban su itinerario de formación sacerdotal en su mayoría La Plata, habiendo algunos en Bahía Blanca¹¹¹. Según los datos de la diócesis, cada seminarista costaba \$500 por mes solo por la pensión en 1958. Es decir, 180 mil pesos anuales por los 23 que financiaba la diócesis hacia fines de la década.¹¹²

La misión de la OVS tenía otra particularidad para las autoridades diocesanas: debía llegar a la campaña, “reserva moral” de la sociedad. En este sentido, en el discurso de Enrique Rau con respecto a las zonas rurales encontramos perspectivas tradicionalistas. Por un lado, el obispo creía necesario partir de la fe del pueblo cristiano y conducirlo religiosamente –ideas que luego reaparecieron bajo el nombre de teología de la cultura-. En su discurso existía la idea de que el campo argentino era un depósito de las virtudes

¹⁰⁹ *BEDMDP*, núm. 1, agosto de 1957, p. 21; *BEDMDP*, núm. 5, diciembre de 1957, p. 75.

¹¹⁰ *BEDMDP*, núm. 23, junio de 1961, p. 428. La visita “ad limina” es un ritual que se realiza cada cinco años y representa la obediencia de los obispos al papa, en el cual recorren los templos romanos y entregan al sumo pontífice un informe del estado de la diócesis y lo recaudado en el óbolo de San Pedro.

¹¹¹ Hacia fines de los 50 había 23 seminaristas oriundos de las ciudades y pueblos de la diócesis, repartidos entre los seminarios mayor y menor de La Plata y el seminario menor Bahía Blanca. La diócesis tenía 10 estudiantes en los seminarios mayores, 10 en los seminarios menores -3 en Bahía Blanca- y 3 en instancias preparatorias. No todos ellos se incorporaron a la diócesis. Como señalaremos más adelante, los que lo hicieron, graduados del seminario mayor de La Plata, ocuparon prontamente algunos lugares en el movimiento renovador.

¹¹² *BEMDP*, núm. 6, p. 105.

cristianas, lo cual era fundamento del combate ideológico contra el liberalismo para gran parte del clero de aquellos años (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 320). “La inmovilidad relativa del mundo rural le hace apreciar la tradición”, sostenía el obispo, siendo su fe “sincera pero supersticiosa”¹¹³. Además, el obispo reconocía que su organización patriarcal mantenía al pueblo rural “en el respeto a la autoridad legítima”¹¹⁴. No obstante, se señalaba que el ámbito rural tenía diferentes problemas culturales y humanos, ante todo, problemas que podríamos indicar como de desarrollo: escasez de médicos, de vivienda, de bienes culturales. “El problema de las diversiones en el mundo rural repercute con efectos desastrosos en la moral...”, sostenía. En este sentido, los sacerdotes eran “los forjadores de la cultura en las zonas rurales”¹¹⁵. Por ello exigía que la obra misional redoblara sus esfuerzos en el reclutamiento de cuadros eclesiásticos para hacer crecer la presencia de la Iglesia no solo en los suburbios urbanos, sino también en las zonas rurales.¹¹⁶

La unidad del laicado

En el proceso de centralización de la pastoral en manos clericales y episcopales, que se representaba en la metáfora universal del “Cuerpo Místico de Cristo”, la Iglesia tenía brazos ejecutores de la pastoral a los laicos que cooperaban mediante el encuadramiento en la Acción Católica. Con esta organización, la Iglesia argentina había culminado el proceso de absorción de las organizaciones laicales preexistentes y de la acción de los no consagrados, y la puesta bajo control episcopal (Di Stefano, 2011a, p. 23). Este proceso continuaba a medida que se creaban nuevas diócesis y se posibilitaba la ampliación de la capacidad episcopal y clerical.

En algunas regiones, débilmente organizado, limitado a la ayuda sacramental o al trabajo con las congregaciones, el laicado local estaba lejos de cumplir las expectativas eclesiales. En temas doctrinales o parroquiales, la organización del laicado a la distancia de la catedral platense facilitaba la autonomía. Este fenómeno, leído a través de las transformaciones en las costumbres y la polarización política del decenio peronista, se

¹¹³ *BEMDP*, núm. 20, enero de 1961, p. 284.

¹¹⁴ *Ídem*, p. 285.

¹¹⁵ *BEMDP*, núm. 20, enero de 1961, p. 285.

¹¹⁶ La desigualdad de ingresos parroquiales se observaba en los informes sobre recaudaciones: lidera la catedral marplatense, luego las parroquias con colegios y Necochea. *BEMDP*, núm. 37, p. 25.

observaba en los discursos clericales que circulaban en la nueva diócesis como una “falta de formación religiosa”. Así vemos que en 1960 el clero resaltaba que el laicado local “carecía de ideas firmes” y era necesario reforzar su formación catequística y el seguimiento personal del asesor eclesiástico, regular la práctica sacramental e incrementar los retiros.¹¹⁷

Entre las primeras medidas adoptadas por la diócesis estuvo la creación de escuelas catequísticas para la formación de laicos¹¹⁸. La diócesis dispuso su creación en el caso de que no existieran ya y la reglamentación de todas las organizaciones laicales que existían en el orden nacional: la mencionada Obra de Vocaciones Sacerdotales, el Movimiento Familiar Cristiano, la Hermandad de Doctrina Cristiana, la Legión de María, la Unión de Padres, la Liga de Padres y Madres de Familia y la Juventud Obrera Católica, todas ellas subordinadas todas a la Junta Diocesana de la Acción Católica. El obispo remarcaba la necesidad de encuadramiento y dirección ante el clero local. Era perentoria la “unidad de las instituciones del apostolado” que, aunque conservando la autonomía de cada una, buscaran evitar “la dispersión y la uniformidad que destruiría las características de las mismas”.¹¹⁹

Como señalamos, se dio suma importancia a la Obra de Vocaciones Sacerdotales (OVS), que daba sustento a la política de reclutamiento y sostenimiento económico de seminaristas y al mismo proyecto del seminario diocesano propio. Pero acompañando la agenda diocesana de formación bíblica y doctrinal, la diócesis apuntaló también la Hermandad de Doctrina Cristiana (HDC).

La HDC¹²⁰ fue creada siguiendo las conclusiones de la primera conferencia plenaria del Episcopado Argentino en octubre de 1954. A partir de los *temarios* elaborados por los obispos en sus diócesis, la asamblea plenaria hacía hincapié en la lectura en castellano del evangelio y de la predicación doctrinal en las misas, retiros y eventos de la Acción Católica. Mediante la HDC, el episcopado pretendía encarar una pastoral de catequesis que ordenara una catolicidad demasiado relajada. Por ello indicaba que la lectura de la

¹¹⁷ *BEMDP*, núm. 17, julio de 1960, p. 243.

¹¹⁸ *BEMDP* núm. 2, p. 31. En manos del secretario canciller Luis Gutiérrez, tenían como objeto formar los nuevos cuadros pastorales que aporten en los centros catequísticos que se abrieran en los suburbios diocesanos. Como veremos en el capítulo 8, hacia fines de la década de 1960 la dirección la asumen las religiosas.

¹¹⁹ “Jornadas Sacerdotales”, *BEMDP*, núm. 19, diciembre 1959.

¹²⁰ Cambió su nombre en los años sesenta a Asociación de Doctrina Cristiana.

predicación que los fieles deberían “escuchar de pie, y en lo posible, se procurará revestir de la mayor solemnidad”¹²¹. La HDC se pensaba además como una forma de “colaboración” del laico con el clero en la enseñanza doctrinaria, sobre todo en la catequesis sacramental.

Con un esquema tradicional de apostolado laical, la HDC se organizaba a partir de una junta diocesana que enlazaba parroquias, escuelas y los seminarios catequísticos. Dirigida por el obispo, miembros del clero y representantes de las ramas de Acción Católica, tenía una estructura de agrupamiento laical que distinguía miembros activos y cooperadores - entre maestros catequistas, visitadores, padres educadores, dirigentes de círculos de estudios, propagandistas-, siendo los primeros aquellos que el párroco designaba como “fieles probos”¹²². A partir de esta distribución de “carismas” por parte del obispo, la HDC se ocupaba de trazar las líneas de la educación religiosa en escuelas, cursillos, festividades catequísticas, retiros o círculos de estudio, actos en capillas de suburbios y distribución de literatura religiosa. Según el informe de actividades de 1961, la HDC contaba con 152 catequistas en 32 centros incluyendo parroquias y capillas, y 2 publicaciones anuales con una tirada de 300 ejemplares.¹²³

Tanto la OVS como la obra catequística de la HDC descansaban sobre el laicado femenino. Esto era acorde con lo que se sabe sobre la evolución nacional de Acción Católica que desde la década de 1940 no sólo evidenciaba una tasa decreciente de afiliación sino que dentro del conjunto las ramas femeninas tienen una tendencia crecientemente hegemónica (Acha, 2006, 2010). Esta feminización estaba presente en las dos grandes iniciativas laicales de los primeros años de la diócesis.

La crisis del apostolado laical, que dirigentes como Manuel Bello explicitaban hacia 1959 (Acha, 2010, p. 22), tenía expresiones de desconcierto entre el clero y el episcopado “preconciliar”¹²⁴, que incluso preferían volver a atrás y no innovar. Por ejemplo, a propósito del apostolado de oración, el boletín eclesiástico local se preguntaba si era un “¿método deficiente?” y si “¿no sería bueno volver a esa vieja “experiencia” pastoral?”¹²⁵.

¹²¹ *BEMDP*, núm. 13, noviembre de 1959, 191 y ss.

¹²² *BEMDP*, núm. 13, noviembre de 1959, 191 y ss.

¹²³ *BEMDP*, núm. 26, enero de 1962. Desafortunadamente, en el Centro de Documentación Diocesano (CEDIER) de Mar del Plata no hemos encontrado materiales ni registros de la obra del HDC.

¹²⁴ Utilizamos el concepto preconciliar no como una valoración pastoral, sino exclusivamente epocal: antes del Concilio.

¹²⁵ *BEMDP*, núm. 21, marzo de 1961, p. 314.

Para el obispo Rau, a comienzos de los sesenta la respuesta eclesial al decrecimiento de los afiliados a la Acción Católica era “tensar el fervor apostólico”. La desaceleración del ímpetu religioso laical se encontraba en la disminución en el esfuerzo y en el fervor de la primera hora. Se superaría con rezo y doctrina: intensificar las semanas de instrucción y los cursos de estudio en seminarios, colegios y centros. La experiencia de la HDC los primeros años diocesanos en Mar del Plata notó la recurrencia de prácticas “tradicionales” y el clima pastoral de la Iglesia preconiliar.

En cambio, al laicado masculino era posible encontrarlo sobre todo en las actividades profesionales. Desde la década de 1950, la Iglesia argentina estimuló el “apostolado en los lugares de trabajo”, los famosos *ambientes*. Una pastoral colectiva nacional había promovido la creación de organizaciones laicales profesionales y estudiantiles, ya no por sexo sino por actividad, allí donde el catolicismo empezaba a recoger a los desencantados del peronismo (Caimari, 2010, p. 296). De allí surgieron las juventudes estudiantil y universitaria católicas -JEC y JUC- pero también otras organizaciones profesionales como las corporaciones de médicos, arquitectos, abogados, odontólogos, farmacéuticos, economistas e ingenieros, que adheridas a la Acción Católica apuntalaron las posturas eclesiales católicas desde su intervención pública profesional, con un grado de eficacia mayor que las ramas (Acha, 2006, p. 20).

Como desarrollaremos más adelante, la demanda de una clase media en ascenso por tener una Universidad propia en Mar del Plata fue satisfecha por la Iglesia diocesana con la creación del Instituto Universitario Libre (IUL) “pro Universidad Católica”, en 1958. Junto al IUL se crearon dos agrupamientos profesionales: médicos y abogados.

En 1960 se organizaron tanto el Consorcio de Médicos Católicos como la Asociación de Abogados Católicos de la diócesis. El primero participaba de la puesta en funcionamiento de la Escuela de Enfermería, además de prestar colaboración profesional en la Fraterna Ayuda Cristiana (FAC) -luego renombrada Cáritas-. A su vez, los médicos participaban de charlas en colegios sobre “temas médico-morales”.¹²⁶

Bajo la presidencia del Dr. Juan Manuel Rezzónico, la Asociación de Abogados Católicos de la diócesis se estructuró a su alrededor un cuerpo de consultores jurídicos en varias especialidades: Bordini y Martines en asuntos de Trabajo; Lizasoain, Oliver y Massone

¹²⁶ *BEDMDP*, núm. 17, julio 1960, p. 244.

en asuntos penales; Garcia Duran, Cazeaux, Claverie y Martinez Medrano en asuntos civiles; Granel, Viñas y Balugera en asuntos comerciales y Borrelli en asuntos constitucionales y administrativos¹²⁷. Estos eran abogados, fiscales y jueces que, a su vez, formaron parte del cuerpo docente y de las autoridades de la Facultad de Derecho del IUL¹²⁸. De todo este grupo, el juez, decano de la Facultad de Derecho y biógrafo de Enrique Rau, Raúl Viñas, era la figura más destacada y quien participaba como voz autorizada en innumerables conferencias que organizó la diócesis durante la década de 1960.

Aunque se observó durante la década de 1960 un declive en la importancia dada a la Acción Católica en la diócesis, los primeros años revelan el esfuerzo por organizarla. Luego de la “victoria” por la “enseñanza libre” y la organización del IUL, la Junta Diocesana de Acción Católica encabezó la concertación del apostolado laico el 6 de diciembre de 1959, donde la publicación oficial diocesana remarcó la presencia del consejo diocesano de AHAC, AMAC, JAC, AJAC, JOC, la Legión de María, el Movimiento Familiar Cristiano, el Consorcio de Médicos Católicos, las juntas diocesanas de la Honorable Doctrina Católica y de las Vocaciones Sacerdotales, la Liga de Padres y Madres de Familia y el Instituto Universitario Libre. Allí el obispo resaltó la importancia de estructurar las organizaciones del laicado alrededor de la Acción Católica, aunque se encargó de remarcar que la misma era solo una instancia coordinadora y “no tenía primacía jerárquica”.¹²⁹

Otra gran actividad militante del laicado católico diocesano fue la campaña por la reconstrucción de la iglesia catedral. Esta era de estilo neogótico, y había sido encargaada al arquitecto Pedro Benoit por María Luro Chevallier en 1893¹³⁰. Un incendio destruyó gran parte de la catedral de Mar del Plata en 1959. Para el obispo, la “renovación edilicia” del templo debía acompañar el proceso de modernización general de la ciudad y la zona, donde “las viejas mansiones ceden el paso a resplandecientes rascacielos de aluminio y cristal. La policromía de los modernos mosaicos alegra los frentes de los muros urbanos”¹³¹. La reforma del templo, sobre todo la reconstrucción del altar debía adaptarse

¹²⁷ Ídem.

¹²⁸ Oliver, Granel, Vilas y Cazeaux ocuparon diversos cargos de gestión en la Facultad de Derecho hasta 1975.

¹²⁹ *BEDMDP*, núm. 15, marzo 1960.

¹³⁰ Arquitecto, ingeniero y topógrafo, Benoit fue encargado de diseñar la ciudad de La Plata en 1880.

¹³¹ *BEDMDP*, núm. 34, mayo de 1963, p. 19.

a al arte moderno, según había permitido Pío XII en su documento *Mediator Dei* (1947), ya que “es necesario que el pueblo vuelva a rezar por medio de la belleza”.¹³²

Los procesos de refinamiento clerical y de encuadramiento laical siempre estuvieron acompañados de las reformas de los templos, ampliándolos y dotándolos de imágenes traídas de Europa (Lida, 2015; Zanca, 2017). A su vez, la autoridad del obispo también se construía alrededor de la reforma y sofisticación de los templos, que jerarquizaba la Iglesia diocesana. Para restaurar la catedral, la diócesis creó una comisión restauradora integrada por el clero y el laicado. Habida cuenta que las reformas eran decididas por la dirección de culto, la comisión se encargó exclusivamente de juntar los fondos necesarios. La reforma del altar se hizo en 1961, instalando vitrales y retablos de estilo moderno. Fue encargado para reconstruir el templo el arquitecto e ingeniero Ladislao Szasbó, quien antes de exiliarse en Argentina había estudiado en la Bauhaus, junto a Paul Klee y Vassili Kandinsky¹³³. El artista utilizó materiales de la región, siendo la madera donada por la familia Contesi, dueños de uno de los astilleros más importantes de la ciudad de Mar del Plata (Brandolini & Deza, 2016, p. 71).

La comisión siguió funcionando los siguientes años, recaudando dinero. Para completar la restauración y remodelación de la catedral, hacia fines de 1964, impulsado por el laico Fernando Delgado -quien presidía la comisión-, se organizó una gran colecta a través del diario *La Capital*. En las páginas del diario se podía observar la nómina de contribuyentes y la suma aportada, la gran mayoría módicas. Sin embargo, la publicación de los nombres de los donantes –la mayoría apellidos que no se encontraban entre “notables” de la ciudad- funcionaba como estímulo para realizar el aporte.¹³⁴

El esfuerzo por encuadrar al laicado siguió hasta mediados de los años sesenta. Si bien la ralentización y crisis de la Acción Católica era hartamente conocida, la diócesis intentó mostrar una performance positiva en los primeros años¹³⁵. Si hacia 1960 contabilizaban solo 200

¹³² *BEDMDP*, núm. 17, julio de 1960, 241.

¹³³ De nacionalidad húngara, Szasbó llegó a la Argentina durante la Segunda Guerra Mundial. Fue docente de las dos universidades de Mar del Plata, la católica y la provincial.

¹³⁴ Se puede seguir la publicación de la nómina en el diario *La Capital* entre los meses de octubre de 1964 y febrero de 1965.

¹³⁵ La escasez de fuentes laicales sobre la época nos lleva a desconfiar de las cifras oficiales, que reflejan más la proyección institucional que la realidad del movimiento. Intentamos inferir el devenir de los grupos a través de las modulaciones en aquella imagen oficial y lo que puede observarse a través de la gravitación que le dan otras fuentes, como la prensa comercial y el anticlerical diario *El Trabajo*.

socios para construir el gran “Frente común para irradiar el evangelio”¹³⁶, en las asambleas parroquiales de mediados de 1963, la Acción Católica diocesana exhibía como un éxito el modesto crecimiento numérico: aunque solo 12 de 31 parroquias habían conformado una junta parroquial, existían 65 círculos con 1143 socios¹³⁷. No obstante, la repitencia de apellidos en la dirección de las distintas organizaciones laicas que hemos observado indica una notable endogamia en las mismas -matrimonios o familias suelen reiterarse-, habiendo incluso dirigentes laicos que asumen lugares de dirección con quince años de distancia¹³⁸. A pesar de este crecimiento indicado por la publicación oficial, algunos de sus militantes afirmaban que la AC de la diócesis eran “cuatro gatos locos”.¹³⁹

Por otro lado, la referencia a la Juventud Obrera Católica a nivel local, cuya presencia se anoticiaba en el boletín oficial en el acto que en el Colegio San Vicente hiciera la Acción Católica y todas las organizaciones laicales locales a propósito de la sanción de la “Ley Domingorena”, contrastaba con la inexistencia de registros de su accionar a nivel local o regional. Esto confirma el declive de la organización y, sobre todo, el encuadre de Rau con la política de Antonio Caggiano a comienzos de los sesenta, quien la había sancionado, cancelado la publicación “Notas de Pastoral Jocista” –de la que el mismo Rau fue colaborador- y presionado para que se “autodisolvieran” sus asesores en 1958 (Verbitsky, 2008, p. 69).

UNIFORMAR LA PREDICACIÓN DOCTRINARIA

Los desencuentros entre la jerarquía eclesiástica y Perón muchas veces giraron en torno al “relajamiento moral” que producía el bienestar material y la expansión del consumo (Blanco, 2012). Como se ha observado para el caso tucumano, la denuncia moral incluso logró articular al radicalismo, de tradición laica, con sectores del catolicismo en un frente antiperonista (F. Gutierrez et al., 2019). En la “crisis moral” que denunciaba la Iglesia,

¹³⁶ *BEDMDP*, núm. 20, enero de 1961.

¹³⁷ *BEDMDP*, núm. 36, agosto de 1963, p. 58. Los testimonios locales indican que hacia la década de 1960 no era masiva la organización. (Entrevista al laico Agustín Odriozola, 22/08/2020). Omar Acha estima que hacia 1955 había un total de 63.047 afiliados en la Acción Católica de todo el país. No existe un estudio complementario sobre la evolución cuantitativa de la masa societaria de la ACA después de 1957, habida cuenta de la cantidad de diócesis que se crearon. Eso no inhabilita la idea de que el ímpetu militante haya decrecido o que fuera reemplazada por otras experiencias.

¹³⁸ Observamos las trayectorias del clero y laicado a través de la elaboración de una base de datos relacionales con Microsoft Access en función de los documentos observados.

¹³⁹ Entrevista del autor al militante laico Agustín Odriozola, 22/08/2020.

no solo se presentaba la disociación entre el universo peronista y el mundo eclesial (Caimari, 2010, p. 296) sino también se anudaban los intereses de la Iglesia y las clases medias. En la denuncia de aquella crisis existían ciertos sentimientos compartidos entre catolicismo y clases medias sobre la denuncia al materialismo: el consumo era una marca estamental de clases medias que en un proceso de “democratización del bienestar” igualaba socialmente (Zanca, 2013: 215).

Aunque no escatimara críticas hacia los errores presentes en una sociedad inmiscuida de laicismo y materialismo, una solución obispal local a la “crisis moral” pasaba por mejorar la formación bíblica y doctrinal de los fieles. Preocupada por esa “falta de formación”, la nueva diócesis había puesto en marcha e impulsado la Honorable Doctrina Cristiana. En aquel momento, los obispos argentinos también resaltaban con preocupación la “escasa” la formación bíblica del clero y de los fieles (Mallimaci, 1993). En aquel contexto de modernización de las costumbres y transformaciones culturales, donde los discursos católicos hacían las veces de polo de resistencia a esas transformaciones (Cosse, 2013; Terán, 1993), pervivía en el proyecto institucional católico que la “batalla cultural” del catolicismo por encarrilar moralmente a las masas implicaba crear una cultura parroquial, disciplinar el ocio y vigilar las costumbres. El católico probo debía, pues, conocer íntegramente la doctrina cristiana.

El púlpito era el lugar para transmitir la verdadera fe y mostrar los “errores” del mundo contemporáneo. Para este fin, el obispo estableció normas de predicación en todos los tipos de misas y un *temario* de uso obligatorio. Este se aplicó desde 1959 a 1964, dándose a conocer en la publicación oficial de la diócesis. En las jornadas sacerdotales, el franciscano Tomás de Mendijur fue el encargado de explicar los cánones que regulaban la predicación y se advirtió sobre la obligación de los párrocos acatarla con penas de incumplimiento.¹⁴⁰

Durante el momento “preconciliar” de la diócesis, los temas de predicación fueron casi estrictamente bíblicos. Se fueron intercalando con otras preocupaciones: qué es y cómo se organizaba la Acción Católica, cuáles eran los errores del protestantismo y por qué había que combatir al laicismo y al comunismo. En el temario se pretendía que en cada parroquia de la diócesis se estudiara un tema por semana, librando la “batalla en la vida

¹⁴⁰ *BEDMDP*, núm. 1, p. 22. En la diócesis de Resistencia, el obispo Rau también aplicó similar plan de predicación cuatrienal (Goicoechea, 2011, p. 264).

pública y privada”¹⁴¹. Encolumnarse en la “defensa de la fe en la vida cotidiana” era la mejor manera de refutar “el laicismo reinante y los demás errores que circulan entre el pueblo”¹⁴². Estas admoniciones y preocupaciones del obispo no eran ajenas a los intereses del episcopado argentino, incluso del latinoamericano. Tanto en las reuniones ordinarias del CELAM en Colombia en 1959 y en Buenos Aires en 1960, los obispos del subcontinente se manifestaban temerosos del comunismo, del ateísmo, de los movimientos protestantes y del espiritismo (Verbitsky, 2008, p. 291).

Sin embargo, se avizoraban muestras de que había que abandonar algunos elementos del formalismo católico preexistente. La predicación debía ser adaptada al auditorio, como una “conferencia sencilla, popular, aunque no superficial”¹⁴³, instando a seguir la política del temario de predicación a los círculos de la Acción Católica.

ORGANIZAR Y CONDUCIR LA PASTORAL

Como habíamos dicho, la autonomía del clero, en particular de los párrocos, había sido consignada como preocupación en los *vota* que los obispos enviaron a Roma a fines de los cincuenta. La continua apelación a la autoridad romana para centralizar la iniciativa pastoral, aspecto de la mentada “romanización” del episcopado, pretendía controlar la experiencia laical o clerical. Gran número de obispos pedían al papa la autoridad para remover párrocos, lo que mostraba la persistencia de la autonomía -y la indisciplina- del clero luego de casi medio siglo de construcción de una institución centralizada (Bianchi, 1999). Fortunato Mallimaci notó que obispos como Marengo, Esorto y Herrera solicitaban que la curia diocesana tuviera potestad sobre la dirección de las parroquias (Mallimaci, 1993, p. 93).

Con el objeto de ayudar a cimentar su autoridad, el obispo siguió adelante con una política de jerarquizar al clero que comandaba las parroquias de las ciudades más importantes de la diócesis. En los casos de José de Luis (1963) en la iglesia Santa María del Carmen de Necochea y Nicasio Durán (1961) en la iglesia San José de Balcarce, Rau gestionó ante Roma la prelatura doméstica, título dignatario vaticano que otorgaba el tratamiento de “reverendo monseñor”. Los sacerdotes Zabala y Víctor Zorn lo tenían desde 1955 y 1956,

¹⁴¹ *BEDMDP*, núm. 13, p. 195.

¹⁴² *Idem*, p. 196.

¹⁴³ *BEDMDP*, núm. 15, marzo de 1960, p. 215.

gestionados por Antonio Plaza, pero Rau continuó gestiones para que al primero lo nombraran también promotor apostólico de Su Santidad. Quien más honores y cargos acumuló a lo largo de aquella década fue el capellán del vicariato castrense en Mar del Plata, Pedro Pizzolato Omega, quien además de prelado de honor de Su Santidad fue nombrado pro vicario general, juez provisor y notario mayor de la curia.¹⁴⁴

Rau no se manifestó en los *vota* a favor de la remoción de párrocos, aunque pretendió uniformar la pastoral parroquial. Como describimos, la pastoral diocesana no se alejaba de los predispuesto por el episcopado argentino e incluso era considerablemente tradicional. El obispo estimuló y aprovechó los espacios de discusión común del clero para encuadrar una pastoral diocesana en común.

Para comunicarse con el clero en su conjunto, el obispo recurrió a las jornadas sacerdotales. Rau ya había ensayado unas primeras jornadas en Resistencia, únicas y extraordinarias, en las que participaron invitados Ernesto Segura y Juan Carlos Ruta, ambos viejos conocidos del obispo de la diócesis de La Plata (Goicoechea, 1998, p. 264). Con una regularidad de siete veces al año –“conforme al canon 131”, aclaraba la publicación oficial-, estas jornadas fueron el espacio donde obispo, vicario y clero, tanto secular como regular¹⁴⁵, se reunía para publicitar la agenda eclesial nacional y diocesana. En el devenir de las jornadas no se observaba la “publicidad representativa” de antiguo régimen¹⁴⁶, atendiendo el obispo a las diferentes voces del clero diocesano. La dinámica de las jornadas consistía en la exposición de temas doctrinarios, encíclicas, pastorales, avisos o en la explicación de posiciones políticas de la Iglesia ante algún evento, en las cuales rotaban el obispo, el vicario o algún sacerdote. Las jornadas también solían recibir visitas de figuras de organismos eclesiales nacionales o de otras diócesis, en general La Plata o Buenos Aires, para exponer temas puntuales. La publicación diocesana

¹⁴⁴ Los datos que reconstruyen las trayectorias del clero los hemos sistematizado en una base de datos relaciones en MS Access. Volveremos más adelante sobre la trayectoria de Pizzolato Omega, ya que formaba parte de la capellanía castrense.

¹⁴⁵ En las páginas del Boletín diocesano es posible ver la presencia en las jornadas de Guillermo Furlong o Roberto Wilkinson, reclusos en la diócesis hacia el final de sus vidas.

¹⁴⁶ Habermas da cuenta de la “publicidad representativa” de las figuras del antiguo régimen como la representación pública del estatus del señor o de la institución, excluyendo a los subalternos y no constituyendo una esfera de comunicación política (Habermas, 1997). Esto lo apunta José Zanca a propósito de los cambios que se operaron desde los sesenta en las “bases medievales” de la Iglesia (Zanca, 2006: 230). Sin embargo, aunque las jornadas sacerdotales no contemplaron sino hasta 1965 una instancia de discusión del clero y el obispo, la presentación pública de las autoridades diocesanas dista de las del señor y delega la palabra en otras voces del clero diocesano.

consignaba las asistencias y ausencias “justificadas”, que en general rondaban el 20% o 30% del clero.¹⁴⁷

En este espacio era recurrente el llamado episcopal a la “unidad de los dos cleros”. Si decíamos que en el clero regular se confiaba una parte importante de las parroquias, la insistencia de que participen de las jornadas sacerdotales implicaba la búsqueda de subordinar a la autoridad episcopal a congregaciones y órdenes, necesaria debido a la escasez de cuadros pastorales.

En paralelo, la diócesis también organizaba unas “Jornadas de oración y estudio” para religiosas. Presididas por el obispo o el vicario Denicolay, los temas de doctrina se conjugaban con las tareas de organización del laicado, el catecismo escolar o la asistencia en las instituciones de cuidado. Aquí no había exposición de las religiosas, ni mención alguna de sus integrantes en la publicación oficial.

De esta forma se organizaban los espacios que compartían clero, religiosos y religiosas y jerarquía, conduciendo el obispo la pastoral diocesana. La exposición de temas o avisos en las jornadas sacerdotales no seguía un formato de debate entre el clero, que era reservado para los ejercicios sacerdotales que implicaban un retiro de uno o dos días un par de veces al año. En este momento “preconciliar”, estas instancias implicaban para el obispo “cooperar en la caridad” con el “jefe diocesano”, señalando que así lo indicaba el canon 335.¹⁴⁸

Atendemos a estas instancias a sabiendas de la recomendación de José Pablo Martín de observar estas formas sociológicas de cooperación entre el clero, donde se fue gestando la Iglesia de las siguientes décadas, no solo el tercermundismo (Martín, 1992, p. 24). Esos espacios de sociabilidad, de publicidad diocesana, fueron cambiando en la década de 1960 y poco a poco la voz del clero ocupó un lugar más relevante, sobre todo en lo que atañe a la puesta en práctica de una “pastoral eficaz”. Por ello, hacia el final del Concilio Vaticano el obispo decretó la necesidad de establecer jornadas sacerdotales con una regularidad mensual e insistir en la participación de todo el clero diocesano, resaltando que era hora de “dialogar en un formato de mesa redonda”.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Sin hacer una contabilidad de todas las Jornadas Sacerdotales, hemos observado una ausencia “justificada” del 20% o 30% del clero durante casi todas las mismas.

¹⁴⁸ *BEOMDP*, núm. 1, p. 17.

¹⁴⁹ *BEOMDP*, núm. 47, 1965, p. 261.

RECAPITULACIÓN

La diócesis de Mar del Plata fue creada en un contexto de consolidación y crecimiento del cuerpo episcopal. En una relación de fuerzas favorable y con una legitimidad dominante por haber aglutinado a la oposición política a Perón, la Iglesia católica duplicó con creces su estructura diocesana y sumó una veintena de figuras episcopales al espacio público. Aunque el presente no es un trabajo sobre la trayectoria previa de Enrique Rau a su designación como obispo de Mar del Plata, hicimos referencia a la misma para dibujar su perfil religioso y político.

Resaltamos la carga del blasón episcopal de Rau porque fue un obispo que estuvo entre las primeras líneas de la renovación conciliar. Quizás su temprana preocupación por una pastoral laica y litúrgica más “adaptada” a las nuevas realidades sociales nos podría alertar sobre su derrotero futuro, pero lo cierto es que los primeros años de la diócesis de Mar del Plata no se corrieron de aquellos márgenes impuestos por la jerarquía episcopal desde los años treinta, y sobre todo la agenda de organización diocesana, muy acorde con las conclusiones de la plenaria episcopal de 1957.

La organización de la diócesis de Mar del Plata los primeros años no escapó a lo que dictaban los ejemplos exitosos –y premiados- de la Iglesia argentina. El obispo continuó la tarea empezada por Antonio Plaza de agregar y subdividir la trama parroquial de la región, ajustándola a una ratio clero/habitantes que se correspondía con el proyecto de la nación católica. Este proceso formaba parte de una “modernización” de la estructura eclesial, donde la institución se adaptaba a la forma del Estado argentino, en su búsqueda de acercarse a los suburbios urbanos y las zonas rurales y homologar provincias estatales y eclesiales.

Esta política de “descentralización” de la Iglesia multiplicando sus purpurados, como la definía Enrique Amato (Amato, 1965), evidenciaba la insuficiencia de agentes pastorales. Volveremos más adelante sobre el tema de la “escasez de vocaciones”, a medida que la diócesis ensaye otras respuestas, como la nueva pastoral juvenil. Sin embargo, queremos notar que si bien la denuncia por la falta de sacerdotes se registra en las décadas anteriores, incluso donde la performance de expansión de la ACA es todavía positiva –aunque esta

insuficiencia sea vista como su límite- (Acha, 2006, 2010), el crecimiento en espejo del Estado y la creciente subdivisión diocesana reclamaba un continuo flujo de clérigos.

El crecimiento del “cuerpo místico”, donde el obispo era la cabeza de una estructura con primacía jerárquica conciliaba con el reconocimiento hacia el clero que llevaba décadas en el territorio de la nueva diócesis -Zabala, De Luis, Durán-, premiando su trabajo parroquial a través de la gestión de títulos y dignidades eclesiales.

Hacia comienzos de la década de 1960 no se observan en las diócesis experiencias pastorales laicales similares a las que ensayaron el “modelo belga”, como la JOC, aunque si se estimularon las organizaciones de profesionales de clases medias. El énfasis en pastorales que habían demostrado límites en el pasado, en la disciplina moral de los fieles y su formación bíblica o en multiplicar los círculos de la Acción Católica –aun cuando su principal apostolado fuera la oración y la predicación en búsqueda de nuevas vocaciones sacerdotales-, creemos que demostraba cierta crisis de sentido en la Iglesia argentina preconciliar y post peronista. Esta incertidumbre se complementaba con una obediencia a lo que proponían las instancias superiores, habida cuenta de que, según lo que pudimos observar, la diócesis continuaba con la aplicación a rajatabla de la pastoral que proponía tanto Roma como el episcopado argentino, tanto la Obra de Vocaciones Sacerdotales como Hermandad de Doctrina Cristiana.

La “romanización” de la fuente de autoridad de la Iglesia diocesana también se complementaba con las visitas “ad limina” –realizada en 1963, donde el obispo llevó a Roma el informe diocesano y lo recaudado por el óbolo parroquial- y la publicación de las cartas de los secretarios romanos en los boletines diocesanos felicitando las tareas pastorales. Estos dispositivos, como ha sido apuntado, construían legitimidad en esa generación episcopal, por un lado, y formaban un mecanismo de control romano, por el otro (Di Stefano & Zanatta, 2000; Mallimaci, 2015).

En el siguiente capítulo observaremos que, si bien el apostolado seglar seguía los primeros años caminos más “tradicionales”, las experiencias en el terreno educativo fueron más innovadoras, tanto en la creación de colegios como en la puesta en marcha de la Universidad Católica de Mar del Plata.

Para Enrique Rau, la educación católica era la “gran batalla del siglo”¹⁵⁰. No era un interés individual. Era una agenda que compartía todo el catolicismo desde que fueran alienadas parte de sus posiciones sobre el tema desde fines del siglo XIX. Por ello, en este capítulo pretendemos aproximarnos a la pastoral educativa diocesana. Aunque se manifestase por un retorno en la educación religiosa en las escuelas públicas, el obispo promovió la creación de escuelas confesionales y de una universidad propia, continuidad de tendencias en el catolicismo argentino post peronista. La elección por la “lente pequeña” nos permite observar qué hicieron los actores con los discursos de las agendas nacionales o globales. A escala diocesana se pueden observar las particularidades de la apuesta por la educación, como la inclusión de colegios católicos mixtos, o la apuesta por la Facultad de Agronomía, que aportará cuadros técnicos a los proyectos desarrollistas. En ese terreno se dio un proceso de complementariedad con la oferta estatal, que en palabras de los contemporáneos locales se denominaba “Pacto entre Caballeros”.

LA EDUCACIÓN CATÓLICA EN LA AGENDA LA IGLESIA ARGENTINA

Luego de la “derrota” católica en el Congreso Pedagógico de 1882, la sanción de la Ley 1.420 y el interdicto diplomático con la Santa Sede durante el gobierno de Julio Roca, la política educativa eclesial comenzó a redefinirse, concentrándose en las misiones, en el trabajo de las congregaciones y en aquellas provincias que mantenían la educación religiosa en sus currículas, permitido por la nueva regulación educativa que les daba potestad (Prieto, 2017; A. M. T. Rodríguez, 2009).¹⁵¹

Como es sabido, gran parte de los colegios nacionales se fundaron sobre los eclesiales. En lo que respecta a la creación de colegios católicos, el crecimiento fue lento pero sostenido desde fines del siglo XIX. Aunque la Ley 1.420 restringía su funcionamiento, los habilitaba bajo inspección pública, extendiéndose su creación desde 1884. En la

¹⁵⁰ *BEDMDP*, núm. 12, 1959, p. 187.

¹⁵¹ Hacia fines del siglo XIX, comenzaron a llegar a la Argentina congregaciones religiosas que complementaron progresivamente el rol educador del estado nacional, como los salesianos (1875), las hermanas del Sagrado Corazón (1880), los escolapios (1881), los redentoristas (1883), las hermanas de María Auxiliadora (1883), los capuchinos (1897), los lasallanos (1889) y los maristas (1903). Cfr. Zanca, 2019.

provincia de Buenos Aires, la Ley 934 de libertad de enseñanza (1878) había admitido ya la categoría de alumno libre en los establecimientos oficiales. Facultando a las escuelas públicas a tomar examen a los estudiantes de colegios privados, éstos, católicos o étnicos, empezaron a registrarse progresivamente (Barsky et al., 2007, p. 31; Silveira, 2019; Zanca, 2019). Así comenzaba a gestarse una trama de complementariedad entre la oferta pública y privada en la educación.¹⁵²

Para dar una explicación de las modificaciones en las relaciones entre los ámbitos eclesial y estatal en la educación, Prieto (Prieto, 2017) ha recurrido al instrumental weberiano de los conceptos de autonomía y complementariedad¹⁵³. Así, en el territorio argentino y en las diferentes provincias se fueron dando varias combinaciones de relaciones entre Iglesia y Estado en el gobierno de la educación: autonomía activa, autonomía pasiva, complementariedad activa y complementariedad pasiva, estando sujetas estas categorías a variables como el peso de actor religioso para imponer condiciones, el predominio de la enseñanza religiosa en los dispositivos estatales, el financiamiento de la educación privada confesional y la capacidad de seleccionar al personal estatal en las carteras educativas. (Prieto, 2017, p. 28). A lo largo del siglo XX, los términos de esta trama fueron modificándose, aunque consolidándose la complementariedad.¹⁵⁴

¹⁵² Hacia 2016, un 25% de los estudiantes de educación primaria asistían en un total de 11 mil establecimientos privados. Cfr. Silveira, 2019.

¹⁵³ Al analizar el fenómeno de la guerra, Max Weber indica que las diferentes racionalidades que poseen tanto las religiones de fraternidad como el cristianismo (“comunismo de hermanos amantes” con actitud de *caritas* ante amigos y enemigos), como el estado, mantienen momentos de autonomía de dichas racionalidades y de convergencia de lógicas en función de objetivos comunes, como las “guerras santas” o “justas”. De esta manera, complementariamente, la religión legitima las acciones de la política estatal. Cfr. Weber, 1999, p. 60-69 y Prieto, 2017, p. 26.

¹⁵⁴ El recorrido histórico y la periodización de Prieto es sugerente sobre las relaciones entre agentes públicos y eclesiales en el gobierno de la educación, que puede extenderse a la idea del crecimiento y consolidación de la institución como estructura diferenciada pero complementaria del Estado. Habría 10 momentos: 1. 1500-1810: Simbiosis entre poder político y poder religioso y complementariedad activa, donde los dispositivos educativos estaban en manos de órdenes y congregaciones; 2. 1810-1880: Surgimiento del Estado Argentino, heterogeneidad interprovincial y complementariedad activa, donde al peso dominante de las órdenes y congregaciones lo complementan en forma creciente escuelas primarias públicas y maestros y leccionistas laicos; 3. 1880-1930: complementariedad pasiva, con una ampliación de la oferta pública, donde la Iglesia católica se concentra en las provincias que mantienen la educación religiosa y ensaya experiencias en otros ámbitos, como la universidad católica; 4. 1930-1945: complementariedad activa o interdependencia activa entre la Iglesia y el Estado, con cruce de legitimidades y una definición de la subsidiariedad como política; 5. 1943-1955: complementariedad pero radicalización hacia la autonomía activa, ya que las acciones del Estado sobre la Iglesia tienden a ponerla bajo el control; 6. 1955-1976: autoritarismos, democracias restringidas y complementariedad activa. Con una fuerte descentralización, promoción de la educación privada y acceso al gabinete de expertos católicos vinculados políticamente a la Iglesia; 7. 1976-1984: profundización de la complementariedad activa de estado e Iglesia, con crecimiento de las escuelas católicas y personal en la dirección estatal; 8. 1984-1990: reconstrucción democrática y complementariedad pasiva, ya que en algunos temas (derechos civiles) hay mayor independencia (y conflicto) entre Iglesia y estado; 9. 1990-2002: Consolidación democrática y

En el caso de la Iglesia católica contemporánea, su pastoral educativa se definió con más claridad en la década de 1930. Las encíclicas papales *Divini Illius Magistri* (1929) de Pío XI y *Divini Redemptoris* (1937) de Pío XII sentaron las bases doctrinales sobre los derechos de las familias sobre la educación de sus hijos y las obligaciones de los fieles en la educación religiosa (Zanca, 2019, p. 129)¹⁵⁵. Roma sostenía que el Estado tenía una función supletoria hacia la familia, debiendo los aportes públicos garantizar la educación moral y religiosa de la juventud. Nació así la idea de “subsidiariedad” estatal de la educación católica, fundamentada como justicia distributiva de los derechos y libertades de las familias¹⁵⁶. En el marco del concepto de subsidiariedad, la Iglesia demandó tanto la incorporación de la educación religiosa en las escuelas como los aportes estatales a la educación confesional (Prieto, 2017, p. 47).

Como extensión de la idea de la “nación católica”, la dirigencia estatal implementó la educación religiosa en las escuelas públicas luego de la revolución militar de 1943, con el decreto N.º 18.411 del ministro Gustavo Martínez Zuviría¹⁵⁷. Refrendada esta política en marcos democráticos por Juan Domingo Perón en 1947, la Ley N.º 12.978 fue derogada a nivel nacional en 1954, aunque la educación religiosa siguió implementándose en algunas provincias argentinas dentro o fuera del horario escolar (Caimari, 2010; Prieto, 2017; L. Rodríguez, 2019).

No pocos sectores del catolicismo notaron que la aprobación de la ley de enseñanza religiosa no iba a reforzar el proyecto de reconquista católica de la sociedad, sino que subordinaba la educación religiosa al Estado y a instituciones educativas con una marcada raigambre “iluminista” a los ojos católicos (Bianchi, 1996). Por otro lado, que la misma estuviera a cargo de maestras normales con escasa formación religiosa y que se

complementariedad activa, donde la Ley Federal de Educación (LFE) legaliza las propuestas educativas católicas, como una mayor descentralización y la creación de la figura de “escuelas públicas bajo gestión privada”; 10. 2002-2016: democracia consolidada y complementariedad pasiva, con una continuidad de transferencia de recursos pero con mayor heterogeneidad provincial. Cfr. Prieto, 2017.

¹⁵⁵ La declaración posconciliar *Gravissimum Educationis* (1965) cambió los objetivos de la educación católica hacia la autorrealización integral dentro de los parámetros de cada cultura. Cfr. Zanca 2019.

¹⁵⁶ La Iglesia sostenía, en su disputa tanto con el liberalismo como con el socialismo, que el Estado no debía suplantar las actividades que podían realizar las asociaciones de la sociedad civil, sino subsidiarlas y estimularlas.

¹⁵⁷ Gustavo Martínez Zuviría (1883-1962), fue un político y escritor nacionalista católico conocido bajo el seudónimo de Hugo Wast. Estuvo entre los fundadores del Partido Demócrata Progresista junto a Lisandro de la Torre, aunque su popularidad creció en la década de 1930, época en la que fue nombrado director de la Biblioteca Nacional de la ciudad de Buenos Aires y ocupó diversos cargos públicos.

compartimentalizara a unas horas semanales era observado con preocupación¹⁵⁸. De todas formas, la extensión de la matrícula en los colegios confesionales privados de la Iglesia suplía los déficits que los católicos advertían sobre la aplicación de la educación religiosa en las escuelas. Si bien pervivió el reclamo en algunos obispos por la educación religiosa en las escuelas públicas, la sanción del estatuto del docente privado y los permisos para crear institutos de profesorado modificaron la agenda eclesial, concentrando esfuerzos en ampliar la matrícula escolar confesional y poniendo el ojo en la educación superior.

En el terreno de la educación superior, que la Iglesia tuviera universidades propias era un sentimiento compartido por todo el catolicismo desde comienzos de siglo. Aunque el Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 había impulsado la creación de universidades pontificias y facultades de teología en los seminarios para la formación del clero, la negativa estatal a avalar la primera Universidad Católica (1910-1922) dejó en suspenso la voluntad de crear este tipo de instituciones que emularan una “contra sociedad católica” (Zanca, 2006, p. 88). El fallo de la Corte Suprema que denegó la homologación de los títulos otorgados por la primera Universidad Católica (Barsky et al., 2007, p. 36) y la creación de la Acción Católica Argentina concentró las iniciativas en formar los cuadros que dirigieran sindicatos, escuelas, universidades u otros organismos públicos, sobre todo a través de los Cursos de Cultura Católica (CCC) y otras instancias de formación de dirigentes laicos (Di Stefano & Zanatta, 2000; Mallimaci, 1992).

Sin embargo, las persecuciones políticas hacia el cuerpo docente universitario por parte de los gobiernos conservadores y luego del peronismo, que desangraron la plantilla docente, estimularon las iniciativas para la creación de universidades privadas, como lo muestran los proyectos de habilitación del diputado Julio V. González –un antiguo dirigente reformista- en 1941 y de la UCR en 1946 (Barsky et al., 2007; Buchbinder, 2012). Hacia 1949, la misma Iglesia hacía consciente la necesidad de una universidad propia, aun habiendo poblado las universidades públicas de nacionalistas católicos (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 87). Algunos notables católicos, como el discípulo de Bernardo Houssay, Eduardo Braun Menéndez, proyectaron instituciones privadas que emularan la anglosajona John Hopkins University (Barsky et al., 2007). No obstante, como señala José Zanca, ni los sectores católicos especializados en temas universitarios

¹⁵⁸ Fenómeno que se advierte en gran parte del mundo occidental católico. La sociología religiosa lo ha incluido dentro de los fenómenos de “secularización interna”. Cfr. Dobbelaere, 1979.

durante el peronismo preveían la realización inmediata de una universidad católica, estando todas sus apuestas orientadas a construir “masa crítica educativa de abajo hacia arriba”, comenzando por los colegios universitarios (Zanca, 2006, p. 91).

Tras la experiencia peronista, la dirigencia episcopal argentina evidenció que no retornaría el aval estatal para la educación confesional –y que era mejor conservar autonomía con respecto al Estado-. Sin embargo, tanto la ley de docentes privados como los avales a la creación de profesorado habían dado como resultado un saldo positivo en ese ámbito (Bianchi, 1996). Si bien ciertos sectores del clero pudieron haberse entusiasmado con el gobierno del general Lonardi, especialmente por el papel dado a los nacionalistas católicos, el ascenso de Aramburu a la presidencia los convencería finalmente de concentrarse en la enseñanza privada y en la fundación de universidades (Bianchi, 1996).

El decreto-ley 6.403 de 1955 del ministro de educación Atilio Dell’ Oro Maini cambió las reglas de la educación superior. Esta normativa amplió y fortaleció la autonomía universitaria, otorgando facultades para administrar patrimonio, darse estructura y planes de estudio a las autoridades universitarias (Buchbinder, 2012, pp. 162-163). Hasta allí respondía a las demandas de una parte del frente social que apoyaba al nuevo gobierno, los de tradición reformista. No obstante, Dell’ Oro Maini, antiguo director de los CCC, habilitó también en el mismo decreto la creación de universidades privadas, respondiendo a la demanda del catolicismo argentino.

La conferencia episcopal lamentaba en aquellos años que Argentina era “la única gran nación hispanoamericana” que no tenía una universidad católica¹⁵⁹. Como consecuencia del decreto-ley 6.403, en 1956 se fundó el Instituto pro Universidad Católica de Córdoba, bajo la dirección de la Compañía de Jesús, que también había creado la Universidad de El Salvador en Buenos Aires, a pesar de que los superiores jesuitas habían recomendado al rector Ismael Quiles que desistiera de la idea (Zanca, 2006). Al año siguiente, el arzobispado de Buenos Aires creó la Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, dirigida por monseñor Octavio Derisi. A estas instituciones se le sumaron

¹⁵⁹ *AICA*, núm. 30, 4 de enero de 1957, p.3.

otros cuatro institutos en los siguientes años en distintas ciudades del país, con el objetivo de transformarse en universidades: La Plata, Santa Fe, Tucumán y Mar del Plata.¹⁶⁰

El debate por una norma que reglamentara el funcionamiento de nuevas instituciones de educación superior y permitiera la gestión privada incrementó las movilizaciones y conflictos que había alimentado el decreto de Dell' Oro Maini que, sumado a las nuevas leyes de inversión extranjera, dañó el prestigio del presidente Frondizi sobre todo en sus bases electorales. Luego de un largo debate parlamentario y movilizaciones callejeras, hacia finales de 1958 se sancionó la Ley 14.557, que clausuró la discusión sobre el artículo 28 del decreto 6.403.

Con la sanción de la “ley Domingorena”, la Iglesia recuperaba terreno en el ámbito educativo y planteaba la posibilidad de reajustar el “pacto laico” de fines de siglo XIX. Pero como señala Zanca, la defensa de la educación privada católica no se sustentaba ya en el “mito de la nación católica”, sino en nombre de la pluralidad, la diferencia y el derecho a elegir su educación por parte de las familias (Zanca, 2006, p. 120). Bajo un argumento que podría denominarse “liberal”, en aquel conflicto, laicos y católicos libres había mudado ropajes: los primeros pedían homogeneización del Estado y los segundos, pluralismo (Zanca, 2006, p. 110, 2019).

Si bien la subsidiariedad estaba presente en la encíclica *Divini Illius Magistri*, en menos de veinte años la Iglesia había modificado su estrategia en ese ámbito, abandonando las posturas más “integristas”. Convergiendo ahora con los vientos desarrollistas y descentralizadores, la pluralidad que defendía en el terreno educativo también tenía su contraparte hacia dentro del mundo católico, donde cada vez más voces asomaban y hacía pública la disputa por el sentido del catolicismo a la jerarquía eclesial.

LA EDUCACIÓN PRIMARIA Y MEDIA COMO APUESTA DIOCESANA

La Iglesia argentina sabía desde la derrota contra las políticas laicas de fines del siglo XIX que debía consolidar sus estructuras educativas no sólo como ambición de regulación moral, sino también para formar una dirigencia propia, extender su influencia y suplir los

¹⁶⁰ AICA, núm. 82, 3 de enero de 1958, p.7; Barsky et. al., 2007.

recambios generacionales (Zanca, 2006, p. 87). Aquella red de instituciones educativas serían sus “estructuras ideológicas” (Bianchi, 1996). En este sentido, si los ensayos por una universidad católica habían fracasado en la década de 1910, la nueva oportunidad que brindaba la situación post peronista conjugaba la ambición por intervenir en la educación superior con la extensión de la educación religiosa privada también en el nivel secundario.

El estudio sobre el conflicto por la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas públicas había obliterado dos aspectos de las relaciones entre Iglesia y Estado que dejaron marcas de largo plazo: el subsidio a la educación católica privada y la autorización para la creación de institutos de profesorados (Bianchi, 1996). Como señalamos, desde las décadas de 1930 y 1940 que la estrategia de la Iglesia era la creación de escuelas orientadas a construir “masa crítica educativa de abajo hacia arriba” (Zanca, 2006, p. 91)¹⁶¹. Por iniciativa eclesial, se crearon sindicatos de maestros católicos y desde el CONSUDEC (Consejo Superior de Enseñanza Católica), la Iglesia abrió camino hacia la “enseñanza libre” pugnando porque sus establecimientos educacionales adquiriesen el máximo de autonomía con respecto a los aparatos de control del Estado (Bianchi, 1996, p. 174). Entre 1932 y 1937, las escuelas católicas crecieron un 52%, para llegar en 1947 a un 61% del total de escuelas privadas (Bianchi, 1996, p. 174). En paralelo, y tomando como ejemplo el modelo de educación belga –donde el Estado subsidiaba las escuelas proporcionalmente al credo religioso–, el lobby eclesial se articuló con la política sindical peronista y logró hacia 1947 que se sancionara el estatuto del docente privado, garantizando la estabilidad laboral de maestros y profesores. Esto habilitó al Estado a otorgar subsidios a los institutos educacionales privados, que llegaron a contabilizar un 6% del presupuesto educativo en 1962 (Prieto, 2017, p. 82).

El nuevo impulso a la enseñanza privada primaria y secundaria en la Argentina se dio luego del golpe de 1955, con gobiernos que tuvieron en las agencias estatales educativas –como la nueva Superintendencia Nacional de Educación Privada (SNEP)- funcionarios con trayectorias ligadas al mundo católico (Prieto, 2017; L. Rodríguez, 2013). Una serie de decretos entre 1958 y 1969 amplió tanto el rango de ítems subsidiables, los montos asignados como la autonomía de las instituciones educativas privadas para emitir

¹⁶¹ Según Rivas (Rivas, 2004), existen 4 tipos de escuelas católicas: a) parroquiales, que dependiendo de los obispos requieren una erección canónica; b) dependientes de congregaciones y órdenes religiosas, que funciona con independencia relativa de los obispos y están relacionadas con las tradiciones propias de cada institución religiosa; c) laicas reconocidas por la Iglesia, donde existen clases de religión; d) escuelas con orientación católica pero independientes de la institución eclesial.

titulaciones (Prieto, 2017, p. 42). Como contraparte, el sector privado confesional se estructuró como espacio corporativo con poder de lobby. Hasta 1970, la matrícula de los colegios primarios particulares ascendió en un 136% y la de los secundarios, en 303% (Bianchi, 1996, p. 178).

Las estadísticas llevadas por la Iglesia diocesana nos permiten aproximarnos al peso de la educación privada católica en Mar del Plata en aquel período, importante pero no hegemónica en el nivel primario pero muy dinámica en el nivel secundario. Como vemos en los Cuadros N°8 y N°9 del Anexo, sobre un total de 312 colegios primarios, públicos y privados, en toda la diócesis de Mar del Plata en 1962, la Iglesia poseía 37, casi un 12%. Ese número de establecimientos confesionales era, a su vez, el 74% del total de institutos privados. El porcentaje de participación en la educación secundaria era considerablemente mayor. Sobre 57 colegios secundarios en todo el territorio de la diócesis, la Iglesia tenía 19, un 33%, siendo la educación privada un 60% del total de institutos. Esos números de instituciones podían ser matizados con las comparaciones de matrículas totales. Si bien la matrícula de las escuelas primarias católicas correspondía al 17% del total, en el nivel secundario era de un 26%, ya que las escuelas públicas estatales parecían estar en condiciones de sobrepoblación escolar. Con todo, la participación de las escuelas secundarias católicas en el partido de Gral. Pueyrredón en 1962 era de un tercio del total, teniendo la Iglesia la mitad de estudiantes que la matrícula estatal, pero con una escuela más.

Comparando con las cifras de 1974 (Cuadro N°10 del Anexo), las escuelas primarias católicas de la diócesis habían crecido un 14%. En cambio, la educación secundaria mostraba un ritmo de crecimiento mucho más dinámico, creciendo un 79%. El grueso del crecimiento se observaba en el partido de Gral. Pueyrredón, donde la diócesis pasó de tener 19 escuelas secundarias en 1962 a tener 34 doce años después, en general por la ampliación de un nivel en las instituciones de educación primaria ya existentes. Comparando con la evolución de la educación primaria privada a nivel nacional hay un retraso que se compensa con el formidable crecimiento de la oferta educativa en la educación media. Pero en comparación con el crecimiento general de la oferta educativa estatal -entre un 10% y un 15% en ambos niveles-, se puede entender el peso relativo que comienza a tener la educación privada católica en la educación nacional.

Acompañando un proceso en el cual progresivamente el Estado nacional iba descentralizando la oferta educativa, el peso del actor confesional en el mapa educativo diocesano era considerable en la década de 1960. Con colegios tradicionales fundados por congregaciones hasta la década de 1950, como el Peralta Ramos (maristas), Santa Cecilia (hnas. del huerto), San Vicente de Paul (siervas del Espíritu Santo) o Stella Maris (adoratrices)¹⁶², la oferta educativa católica sumó colegios en los suburbios de la diócesis. Por ejemplo, en Gral. Pueyrredón se sumaron los colegios San Antonio María Gianelli (hnas. del huerto) en barrio El Progreso, y los parroquiales Jesús Obrero en barrio Peralta Ramos Oeste, Nuestra Sra. del Camino en barrio Santa Rita, San Antonio en barrio Las Avenidas, Nuestra Sra. de Lujan en Batán y Termas Huinco en Villa Vértiz.

En nuestro trabajo hemos reconstruido algunas trayectorias de agentes pastorales durante aquellos años. Entre ellos un caso local, el sacerdote Pedro Arburúa, quien fundó y construyó personalmente el colegio parroquial Jesús Obrero, es paradigmático de la voluntad de estos agentes en la creación de escuelas.

Arburúa llegó a Argentina a comienzos de la década de 1950. Por testimonios cercanos, había tenido algún entredicho con el obispo de Navarra a propósito de su ausencia en el Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona de 1952¹⁶³. En los documentos de inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, figuraba como militante republicano y antifranquista¹⁶⁴. Su red de relaciones cruzaba el mundo clerical con la afinidad étnica, siendo amigo de los clérigos también de origen vasco Javier Oroz y Pedro Ayestarán y del laico Agustín Odriozola. Oroz y Arburúa provenían de La Plata, y habían sido enviados a Mar del Plata por Antonio Plaza.¹⁶⁵

El padre Arburúa pidió permiso al arzobispo Plaza en 1956 para levantar una escuela en el barrio Peralta Ramos Oeste de Mar del Plata. En aquellos años, la mancha urbana se extendía hacia el oeste de la avenida Juan B. Justo con poca planificación urbana y carencia de servicios. Según atestiguaban años después los mismos vecinos, en el barrio

¹⁶² Las congregaciones tenían la gran mayoría de los colegios y escuelas en Mar del Plata y el resto de la diócesis.

¹⁶³ Entrevista al militante de Acción Católica Agustín Odriozola, 22/08/2020. Odriozola, que tuvo una relación de amistad prolongada hasta que Arburúa falleció en los años 90, no recordaba la fecha, pero el congreso tuvo lugar en 1952. Fue el primero luego del parate que supuso la Segunda Guerra Mundial.

¹⁶⁴ Archivo DIPBA, Legajo núm.15281. Mesa: Referencia (27 folios), folios 23 a 25 (30/12/1970).

¹⁶⁵ Entrevista a Agustín Odriozola, 22/08/2020. Zanca (Zanca, 2013), ha enfatizado que los católicos vascos en el exilio tuvieron una importancia capital en Sudamérica, operando muchos de ellos como agentes secularizadores -como por ejemplo en la formación de los partidos Demócrata Cristiano-.

Peralta Ramos Oeste no había colegios secundarios, tampoco templos católicos ni parroquias¹⁶⁶. El sacerdote, adscripto primero a la Iglesia catedral, fue nombrado vicario de la parroquia Jesús Obrero, creada por Antonio Plaza en 1957 pero sin templo formal. Este gesto de apoyo de Plaza hacia Arburúa se repetiría 15 años después, cuando el sacerdote vasco se enfrentó con parte de la comunidad educativa del colegio, con el vicario de la diócesis Juan José Denicolay y con el obispo Eduardo Pironio. Allí Plaza se mantuvo dubitativo ante los pedidos de desplazamiento del sacerdote y rector del colegio, argumentando que “Pedro era el pueblo”.¹⁶⁷

Por el testimonio del militante de la Juventud de Acción Católica local Agustín Odriozola, sabemos que Arburúa comenzó a construir la escuela en terrenos donados a la curia local incluso sin haberse erigido el templo parroquial. Odriozola había llegado a la Argentina desde el país vasco en la década de 1940 y se había sumado a la poderosa Acción Católica rosarina que comandaba Antonio Caggiano. Cuando llegó a Mar del Plata, en sus propias palabras, en la Acción Católica eran “cuatro gatos nomás”¹⁶⁸. Sin embargo, junto a otros militantes laicos se sumaron a la gesta de Arburúa de levantar una escuela en ese barrio obrero y popular.

Los recursos eran propios. El sacerdote vasco reinvertía en la construcción de la escuela lo que ganaba como vicario parroquial, como capellán de las hermanas siervas de María y como docente del colegio Stella Maris, además de algunos trabajos temporarios en el rubro de la construcción, estando “siempre endeudado”¹⁶⁹. El colegio Jesús Obrero se inauguró con dos aulas en 1957 y estaba orientado a la educación primaria, aumentando los grados a medida que sacerdote, laicos y vecinos construían las demás aulas. La novedad de esta escuela no era sólo la experiencia de un “cura obrero”, fenómeno homólogo a las experiencias de posguerra europeas –sobre todo francesas–, siendo episodios que se repetían en otros lares del país y que cobraron notoriedad a partir de los

¹⁶⁶ Archivo DIPBA, Mesa DE, Carpeta: Entidades Religiosas, Legajo núm.1781, Localidad Gral. Pueyrredón 1ª (CASO ARBURUA).

¹⁶⁷ Entrevista al docente y representante legal del colegio Jesús Obrero, Juan Fornasier, 12/06/2020. Hacia el capítulo 7 describiremos el conflicto entre Arburúa y el obispado por el manejo de los subsidios escolares. Si bien Fornasier estuvo entre los que pidieron la separación del cargo del clérigo, reconocía el trabajo social que había hecho el sacerdote.

¹⁶⁸ Entrevista a Agustín Odriozola, 22/08/2020.

¹⁶⁹ Entrevista a Agustín Odriozola, 22/08/2020.

sucesos acaecidos al padre Ruberto en La Plata¹⁷⁰. Lo singular de la escuela fue su carácter mixto: la primera confesional de ese tipo en la diócesis.

No fue la única escuela mixta fundada en aquellos años. También se inauguró mixto el colegio Fray Mamerto Esquiú, creado por la congregación franciscana en 1960. Los franciscanos habían arribado a Mar del Plata en los años cuarenta, siendo el padre, también vasco, Félix Ochoa nombrado capellán del asilo Unzué. Convocados a la tarea de fundar una parroquia por Antonio Plaza en 1956, los dos principales artífices tanto de levantar la parroquia San Francisco en “monte Luro” y del colegio parroquial adscripto cuatro años más tarde venían de aquella región española: Fermín Errasti y Pedro Irurzun. Como en el caso de Arburúa, la zona no estaba del todo urbanizada. El predio que compraron los frailes pertenecía a una taberna, y la zona era considerada “refugio de escapados de la ley y hogar de quinteros”¹⁷¹. La parroquia y las primeras tres aulas del colegio primario se levantaron con aportes de las hermanas franciscanas misioneras de María y de la Tercera Orden Franciscana seglar, de los trabajadores y ex alumnas del hogar Unzué y de vecinos del barrio que formaron la “Asociación Amigos de San Francisco de Asís”. Siguiendo la evolución de los grados y la matrícula escolar, en 1964 el colegio Esquiú abrió el nivel secundario, que amplió instalaciones hacia la otra parte de la manzana en los años setenta.¹⁷²

No es algo a pasar por alto. La Iglesia había sostenido una condena hacia la educación mixta, porque debía evitarse la “coeducación” de niños y niñas. El control de los cuerpos que dirigía esta pastoral sancionaba incluso la universalización de las clases de gimnasia durante el primer peronismo, que eran vistas como potenciales corruptoras de la moralidad infantil (Bianchi, 1996). La referencia educativa era la encíclica de Pío XI *Divini Illius Magistri* (1929). Allí el papa anteponía las diferencias biológicas al principio

¹⁷⁰ Durante el Plan de Lucha de la CGT en 1964 sucedió un hecho singular que amplificó la experiencia de los “curas obreros” en Argentina. El padre Ruberto de la parroquia San José Obrero de Berisso organizó la Marcha de los Desocupados de la Carne hacia el centro platense (Mayol et. al, 1969, p. 140-141).

¹⁷¹ Los datos históricos de la fundación del colegio los extrajimos de la página de la parroquia. En línea: <https://sanfranciscomdp.com.ar/la-fundacion/>. Consultado por última vez el 15/03/2022.

¹⁷² Por otra de nuestras entrevistas sabemos que el colegio Divino Rostro, de las hermanas de los Pobres de Santa Catalina de Siena, luego de haber sido clausurado por el peronismo, reabrió a fines de la década de 1960 en forma mixta. Los estudiantes no abonaban cuota, tan solo el bono de cooperadora, y usaban guardapolvo blanco, como si fuera una escuela pública. Entrevista del autor a la estudiante Laura Ricci, 27/11/2020.

Nos queda pendiente una reconstrucción pormenorizada de la creación de escuelas por parte de la diócesis. No obstante, estos ejemplos nos sirven para notar la particularidad de la creación de escuelas mixtas en los años inmediatamente previos y posteriores al Concilio Vaticano II.

de la “coeducación”, dado que la convivencia entre los sexos estaba restringida por la Iglesia al matrimonio y “gradualmente separada en la familia y la sociedad” por temor a degeneraciones morales¹⁷³. Por caso, en Argentina la intervención militar en Córdoba encabezada por nacionalistas católicos en 1943 había terminado con la experiencia educativa mixta y laica del gobierno de Amadeo Sabattini (Tcach, 2017). Estos antecedentes hacían de los casos del Jesús Obrero y del Esquiú experiencias de vanguardia dentro del mundo católico.

Como ha sido señalado (Manzano, 2019), el crecimiento de la matrícula escolar y universitaria en los años sesenta tuvo un efecto sobre los cambios en las relaciones entre los géneros, ya que las mujeres ahora permanecían más tiempo en el sistema educativo y se profesionalizaban sus trayectorias laborales. Asimismo, se extendían en la sociedad las formas de sociabilidad mixta. Si se ha observado a la Iglesia como un actor que oponía un “bloqueo tradicionalista” o un freno a los proyectos modernizadores (Terán, 1993; Touris, 2012b, 2021), la observaciones de estos casos matizan esta afirmación.

Asimismo, podemos medir la acogida de la experiencia de Arburúa por parte del obispo Rau. A los pocos años de su puesta en funcionamiento, y a propósito de la visita del obispo, la publicación diocesana daba cuenta de que el colegio “ha cambiado notablemente su capacidad, [recibiendo] enseñanza primaria en dos turnos unos 300 niños”¹⁷⁴. Incluso, en 1965 el obispo nombró a Arburúa presidente de la Junta Regional de Educación Católica, lo que podemos interpretar como un reconocimiento a su obra.¹⁷⁵

Como apuntamos, la escuela se levantó en el populoso y obrero barrio Peralta Ramos, lindante al barrio Avenidas. Estos barrios de Mar del Plata no tenían pavimento y adolecían de numerosos servicios públicos. Arburúa y Odriozola se fueron a vivir al barrio, insertándose en la comunidad. Junto a otros vecinos conformaron la comisión barrial que llevó a la zona de emplazamiento del colegio tanto el asfalto como la luminaria pública y la línea telefónica. Con los vecinos del barrio, Arburúa creó una cooperativa

¹⁷³ En el parágrafo 52 de la encíclica se puede leer que el “método de la coeducación” era “igualmente erróneo y pernicioso para la educación cristiana” ya que partía de “un naturalismo negador del pecado original y, según la mayoría de ellos, en una deplorable confusión de ideas, que identifica la legítima convivencia humana con una promiscuidad e igualdad de sexos totalmente niveladora”. Ver Pío XI (1929), Carta encíclica “Divini Illius Magistri” sobre la educación cristiana de la juventud. En línea: https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html. Consultado por última vez el 15/03/2022.

¹⁷⁴ *BEMDP*, núm. 23, junio 1961, p. 433.

¹⁷⁵ *BEMDP*, núm. 46, mayo-junio de 1965, p. 249.

para acelerar la construcción del pavimento. Finalmente, luego de haber puesto en funcionamiento la escuela, la diócesis levantó la iglesia Jesús Obrero. El colegio, nodo de la modernización y urbanización del barrio¹⁷⁶, que protagonizaría uno de los episodios más conflictivos de la diócesis en 1972, llegó a contar con los dos niveles, primario y secundario, hacia fines de la década de 1960.

En una carta dirigida al obispo Rau en febrero de 1971, un grupo de padres aducía que la cualidad de ser un colegio mixto les había permitido ahorrar dinero, ya que no podrían haber “pagado dos cuotas” en otro colegio. En la misma misiva, sostenían que el colegio “siempre fue gratis”, de lo que se deduce que existía gratuidad o cierta flexibilidad en el abono de las cuotas¹⁷⁷. En la misma carta, los padres argumentaban que, hasta la llegada del sacerdote al barrio, por ser un barrio obrero “la imagen que teníamos del cura era muy defectuosa”¹⁷⁸. Estas razones pueden aportar a comprender la tolerancia hacia la autonomía y el premio al trabajo educacional y parroquial por parte del obispo. Años más tarde, en un documento propio de Arburúa luego de haber sido expulsado de la diócesis, el sacerdote afirmaba que el colegio siempre fue gratuito¹⁷⁹. Habiendo sido una experiencia que comienza incluso antes del Concilio Vaticano II, y en un obispado cuya organización diocesana no se alejaba de lo dictado por Roma y por el episcopado argentino como señalamos en el capítulo anterior, resalta tanto la intención de ofrecer gratuidad en la oferta educativa por parte de Arburúa como la propuesta mixta. Esto nos advierte sobre la significación social del sentido de la educación católica para aquellos protagonistas, que luego del Concilio va a expresarse críticamente en todo el país (Zanca, 2019, p. 130). Incluso, puede observarse como una política de “reconquista” de la clase trabajadora que estimuló Enrique Rau. Este fenómeno, cercano a la “publicación” de las escuelas confesionales propia del siglo XXI (Prieto, 2017), puede ser entendible también en el contexto de extensión de subsidios a las escuelas privadas católicas de la década de 1960.

Como desarrollaremos en el siguiente capítulo, la extensión de las instituciones educativas católicas posibilitó al bando libre demostrar presencia en el espacio público

¹⁷⁶ La reconstrucción de la obra social de Arburúa la hicimos en base a las entrevistas a Fornasier, Odriozola y a los testimonios en el Archivo DIPBA, Mesa DE, Carpeta: Entidades Religiosas, Legajo núm. 1781, Localidad Gral. Pueyrredón 1ª (CASO ARBURUA).

¹⁷⁷ Archivo DIPBA, Mesa DE, Carpeta: Entidades Religiosas, Legajo núm. 1781, Localidad Gral. Pueyrredón 1ª (CASO ARBURUA).

¹⁷⁸ Ídem.

¹⁷⁹ Arburúa, Pedro, “La verdad de Jesús Obrero”, mimeo, 1972.

local. Son los colegios católicos de la diócesis quienes van a visualizar el enfrentamiento, siendo punta de lanza del arco social que exigía la “enseñanza libre”, no sólo marchando y aglutinándose en actos públicos, sino también en escaramuzas con el bando laico.

EL PLAN UNIVERSITARIO DIOCESANO

Según relataba el propio obispo, a poco de asumido en el cargo diocesano cedió a la voluntad de iniciativa de su secretario canciller Luis Gutiérrez de fundar una universidad propia porque Mar del Plata lo necesitaba¹⁸⁰. Aprovechaban las condiciones abiertas por el decreto de Dell’ Oro Maini y la esperanza de que el gobierno ganador de las elecciones de 1958 reglamentara su funcionamiento. Este “Plan Universitario Diocesano” fue puesto en marcha ni bien comenzado aquel año, con la puesta en funcionamiento de la “Universidad de Verano”.

El crecimiento económico y demográfico de Mar del Plata y la zona estimulaba la demanda de una universidad propia. Estimulada por el turismo de masas y la actividad pesquera, que atraían la migración interna por trabajo estacional, la población de la ciudad aumentó de 123.811 habitantes en 1947 a 224.824 en 1960 (Lucero, 2016, p. 238). La pavimentación de la ruta 2 en 1938 había convertido a la ciudad en el destino preferido de las clases medias trabajadoras, que en la zona había fomentado la ampliación del parque inmobiliario y la extensión de las ventas de las “unidades de temporada” en las décadas de 1940 y 1950. Este fenómeno de “turismo social” era una extensión de la “democratización del bienestar” que había impulsado el peronismo –amplificando tendencias previas-, operando también como una forma de ahorro, capitalización y ascenso social (Pastoriza, 2008, 2011; Pastoriza & Torre, 2019; Pegoraro, 2020).

En la ciudad de Mar del Plata en particular, las presiones para fundar una nueva universidad provenían de sectores definidos: estudiantes secundarios, grupos profesionales y cámaras empresariales. Estas últimas pretendían una institución académica que pudiera acompañar el desarrollo agrícola-ganadero y pesquero regional, con escasa preocupación por una formación universitaria “humanista”¹⁸¹. Estos grupos tomaron la iniciativa de conformar una Junta Pro “Universidad del Mar”, que formada

¹⁸⁰ *BEMDP* núm. 44, enero-febrero de 1965, p. 191.

¹⁸¹ Kraglievich, Jorge, *Revista Vértice*, Mar del Plata, año 1, núm. 3, febrero de 1956.

hacia mediados de los años 50 recibió el apoyo de los estudiantes secundarios y de los universitarios que estaban obligados a migrar para continuar sus estudios.¹⁸²

En el petitorio que en diciembre de 1955 la Junta Pro “Universidad del Mar” envió al gobierno de la provincia de Buenos Aires se pedía el establecimiento de las varias facultades que expresaban las necesidades que imponía el crecimiento urbano: Arquitectura e Ingeniería Naval, Ciencias Económicas, Biología Marina, Medicina, Museo Oceanográfico y Acuario, Escuela de Artes Plásticas y Decorativas, Derecho, Museo de Ciencias Naturales, Escuela Tecnológica de Pesca, Escuela Superior de Agricultura y Fruticultura.¹⁸³

Según el diario *La Capital* de Mar del Plata, de los 500 estudiantes que hacia 1960 culminaban sus estudios de bachilleres, maestros o peritos mercantiles en Mar del Plata, menos de un 30% podían seguir sus estudios¹⁸⁴. El mismo diario consignaba que existían alrededor de tres mil estudiantes marplatenses cursando en las universidades de Buenos Aires, La Plata y del Sur, en Bahía Blanca¹⁸⁵. En La Plata estaba el núcleo estudiantil más importante, que había fundado el Centro Universitario Marplatense (CUM), que ofrecía charlas y conferencias en las dos ciudades, servía de contención y apoyo a los jóvenes que tenían que migrar a la capital provincial y presionaba por la universidad propia en la ciudad (Bartolucci, 2015).

Como se ha señalado, a medida que la Argentina post peronista se integraba cada vez más a la red de organizaciones multilaterales de posguerra, aumentaba la proporción de técnicos y profesionales dentro de los distintos organismos estatales que comandarían la vía al desarrollo (Neiburg & Plotkin, 2004). La gestión socialista de Mar del Plata no escapó a la tendencia creciente de contratar cuadros técnicos en el Estado, habida cuenta que la idea dominante de la época era modernizar al Estado impregnándolo de saberes expertos. Partidarios de la “racionalización” de la gestión municipal, los socialistas crearon oficinas y servicios técnicos auxiliares para asistir la planificación urbanística, la

¹⁸² En el Congreso Regional de Estudiantes de 1958 hubo delegados de las ciudades de Lobería, Miramar, Juárez, Tandil, Balcarce, Ayacucho y Dolores que apoyaron a la Junta Pro Universidad del Mar. *La Capital*, 31/10/1958.

¹⁸³ *La Capital*, 100 años (1905-2005), p. 47.

¹⁸⁴ *La Capital*, 8/4/1960.

¹⁸⁵ Ídem.

elaboración de códigos administrativos y la gestión de servicios (Ferreyra, 2011, p. 322).¹⁸⁶

La tendencia estatal y privada a la contratación de los expertos necesarios para la modernización económica y social presionaba sobre la escasa oferta de cuadros técnicos en la ciudad. Hacia fines de la década de 1950, los organismos estatales en sus diversas órbitas habían comenzado a crear instituciones de formación técnica y docente. Durante la intendencia socialista de Teodoro Bronzini se creó el Instituto Municipal de Estudios Superiores (IMES) en 1959. Dirigida por el profesor del Valle, otro profesional ligado al socialismo local, allí se dictaban cursos de administración, sanidad, capacitación musical y diversos profesorado de pregrado y grado llegando a contar con setecientos alumnos regulares para 1966 (Reclusa & Ladeuix, 2018). Por otra parte, también se presentaron proyectos para modernizar al ámbito cultural local y regional, habida cuenta de la simbiosis que este sector operaba con el turístico en la oferta de entretenimientos en el período estival. Por ello, la Provincia de Buenos Aires había creado en 1950 la Escuela de Cerámica, y por gestiones del ministro de educación frondicista Ataúlfo Pérez Aznar, se abrieron también en 1960 la Escuela de Artes Visuales y el Conservatorio de Música, con la intención de que se constituyeran en base de la futura universidad provincial.¹⁸⁷

Sin embargo, el lobby sectorial por la universidad local no encontraría eco en el Estado sino hasta 1962: sería la Iglesia la institución que satisficiera las demandas locales. Bajo la nueva situación educativa estimulada por el decreto-ley 6.403, el 4 de mayo de 1958 el obispo Enrique Rau creó el Instituto Universitario Libre (en adelante IUL) “pro Universidad Católica” en Mar del Plata, como continuidad de los “cursillos” y conferencias que primero La Plata y luego la nueva diócesis venían organizando durante la década de 1950. Precisamente, en enero y febrero de 1958, a pocos meses de erigida la nueva diócesis, en instalaciones del ex Hotel Nogaró de Av. Luro y Corrientes y en el Club Mar del Plata, el nuevo obispo diocesano inauguró la “Universidad de Verano”. La misma consistió apenas en una serie de cursos humanísticos en colaboración con docentes

¹⁸⁶ El socialismo local creó nuevas instituciones tendientes a la modernización de la gestión local, como el Instituto Municipal de Crédito y Vivienda, la Dirección Municipal de Vialidad y la Dirección Municipal de Turismo. También instauró el régimen de ingresos por concursos para los empleados municipales y creó escuelas primarias bajo gestión municipal en la periferia de la ciudad. Para un detalle de las gestiones de Bronzini y Lombardo en los años sesenta, ver Lombardo, Jorge Raúl, *Mar del Plata 70'. Rumbo para estos próximos años. Algunas ideas sobre Gobierno Municipal*, Club Socialista Esteban Echeverría, Mar del Plata, 1998.

¹⁸⁷ *La Capital*, 1/6/1960.

de la Facultad de Filosofía y Letras “Santo Tomás de Aquino”, dirigida por los padres dominicos en Buenos Aires, pero sirvió como precedente y piedra basal del nuevo instituto superior.¹⁸⁸

Aunque la nueva institución no tardaría mucho en acoplarse a las exigencias desarrollistas de la época, para el obispo los objetivos de esta no se alejaban de las coordenadas de “reconquista” de la década anterior. Para Rau, la universidad confesional debía “restaurar el sentido católico de la cultura en el hombre, reponer las verdaderas formas del saber y reordenar, desde la Revelación y la Teología, nuestra vida”¹⁸⁹. En el mismo sentido, y en acuerdo con las encíclicas papales al respecto, para el obispo la educación universitaria tenía por finalidad no solo transmitir los adelantos de la ciencia y la técnica, sino también la “investigación de la verdad” y la “formación integral del ser humano”.¹⁹⁰

El planeamiento de la nueva universidad se definió en una mesa chica. El obispo asumió la rectoría espiritual permanente de la institución, pero designó como rector formal al secretario canciller de la diócesis, el pbro. Luis Gutiérrez, quien lo había acompañado en La Plata y Resistencia. Este fue el encargado de organizar la institución, tender puentes con el Estado, las organizaciones civiles y empresariales y estructurar el cuerpo de profesores hasta 1962, siendo reemplazado cuando ya estaban encarrilados los papeles para la legalización de la nueva universidad por el Poder Ejecutivo Nacional.¹⁹¹

En febrero de 1959, las universidades católicas comenzaron a llenar los requisitos que exigía la nueva Ley 14.557. Ese año fueron reconocidas oficialmente la Universidad Católica de Córdoba, la Universidad Católica Argentina y la Universidad de El Salvador (Buchbinder, 2012)¹⁹². Si bien recién en septiembre de 1959 el obispo Rau emitió el decreto de “erección” de la Universidad Católica “Stella Maris”, el Estado provincial otorgó personería jurídica al IUL en 1961 (Viñas, 2007, p. 26). Progresivamente fue

¹⁸⁸ *AICA*, núm. 83, 17 de enero de 1958.

¹⁸⁹ *BEMDP* núm. 5, diciembre de 1957, p. 80.

¹⁹⁰ *La Capital*, 26/1/1958.

¹⁹¹ Luis Gutiérrez nació en Junín en 1924. Se ordenó en La Plata en 1949. En el seminario San José tuvo como docentes a Octavio Derisi, al salesiano Rafael Trotta, a Ernesto Segura y a Enrique Rau, con quien trabó amistad, convirtiéndose en su secretario. Luego de dejar su cargo como rector organizador de la nueva Universidad Católica de Mar del Plata, viajó algunos años a Roma para cursar en la Universidad Gregoriana y luego a la Universidad de Münster, para doctorarse en Teología, donde tuvo como profesor a Joseph Ratzinger. Retornó a Mar del Plata hacia fines de los años sesenta. Suponemos que los vínculos de Rau como el episcopado alemán facilitaron los estudios de Gutiérrez. Cfr. Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Honorable Concejo Deliberante, “Homenaje al mérito ciudadano, Monseñor Luis José Gutiérrez, aporte a la cultura y por su acción pastoral”, 29/02/2000, ordenanza núm. 13180, expediente 1003/2000.

¹⁹² *AICA*, núm. 187, 8/1/1960, p. 9

incrementando su matrícula, aunque en los primeros años fue baja. Según un informe publicado en el diario *La Capital*, en 1960 contaba con 50 alumnos y una cantidad similar de docentes.¹⁹³

Según el tipo napoleónico que adoptó el modelo universitario argentino, si bien el Estado nacional se reservaba las atribuciones de habilitación profesional, había delegado esta última potestad a las universidades nacionales, las mismas que estaban encargadas de la formación académica. Por ello, si bien la ley Domingorena habilitaba a las nuevas universidades privadas a formar académicamente, supeditaba la habilitación profesional a un “examen” que devolvía la potestad al Estado nacional, debiendo rendir los graduados de aquellas ante un tribunal que conformara el ministerio de Justicia y Educación -luego el ministerio de Educación y Cultura- (Barsky et al., 2007, pp. 81-82). A la espera del aval de reconocimiento nacional, los estudiantes del IUL debían rendir exámenes bajo la tutela de la UCA de Buenos Aires y el tribunal estatal.

Con la invitación a disertar de quien fuera asesor nacional de la Asociación Católica de Dirigentes de Empresas (ACDE), Manuel Moledo, los estatutos del nuevo instituto universitario local, presentados por el padre Gutiérrez, se aprobaron en una asamblea de profesores y socios en mayo de 1960 (Petrantonio, 2010, p. 43)¹⁹⁴. El obispo tenía la potestad de nombrar a todas las autoridades, pero existía un órgano colegiado con el cuerpo de profesores. El organigrama tenía a Gutiérrez como rector y a los miembros de la asociación de abogados católicos Pedro Cazeaux a cargo de la secretaria general y Raúl Viñas, futuro decano de la facultad de derecho, como prosecretario. El IUL contaba con un director de cultura -el profesor Mario Ruso- un coordinador de estudios -el historiador Luis Giménez- y un consejo superior integrado por directores, decanos y profesores de las unidades académicas, que en 1961 eran los ingenieros Jorge Mayol, Oscar Romanelli, Jaime Segarra Martí y Jose Villanueva, los abogados Jorge Reales y Enrique Mallea y los contadores Raúl Suarez y Luis Poy. Cada facultad tenía su consejo académico. Este estaba formado por el decano, un delegado docente, un prefecto de estudios, un secretario y un alumno regular del último curso –elegido por un año por los estudiantes, con voz, pero sin voto-.

¹⁹³ *La Capital*, 30/6/1960.

¹⁹⁴ *BEDMDP* núm. 17, julio de 1960, p. 242.

Aunque varios sacerdotes daban clases en el IUL y luego en la Universidad Católica Stella Maris, el grueso del cuerpo docente se compartió durante las dos décadas de existencia con las otras instituciones de educación superior locales. A falta de espacio, la sede del IUL operó los primeros años en Jujuy 3750, lugar cedido por la obra Don Orione, y las clases se dictaron en el ex Hotel Escorial de Córdoba 2050, colegios religiosos y en el Club Pueyrredón (Viñas, 2007, p. 24). Al igual que la universidad estatal unos años después, hoteles, escuelas y clubes fueron la geografía urbana que habitaron las nuevas universidades.

IGLESIA Y ESTADO: UN PACTO ENTRE CABALLEROS

Como en otras experiencias del país, a pesar de las intenciones de notables católicos como Braun Menéndez de proyectar universidades católicas orientadas a física y la biología, las primeras prioridades fueron las carreras humanísticas y sociales, privilegiando la posible masividad y los recursos eclesiásticos disponibles (Barsky et al., 2007, p. 92). En el caso local, las primeras carreras creadas por la diócesis en el IUL indicaban tanto los objetivos de la Iglesia como la capacidad de articulación con las demandas de la ciudad y la zona. Como señalamos, los profesorado estaban entre los intereses de la jerarquía, habida cuenta tanto del déficit en la enseñanza religiosa como la disputa contra los contenidos “ilustrados”, la “nueva escuela” y los sindicatos docentes laicos. Por ello, el IUL organizó tanto el profesorado en filosofía y letras -5 años-, como el profesorado en religión -3 años-, siendo este último luego reemplazado por los seminarios catequísticos. También pretendió el obispo crear una escuela de música, ya que él mismo había sido profesor de música sagrada en La Plata y director del coro del arzobispado, pero el proyecto no prosperó (Viñas, 2007, p. 24).

Ahora bien, las otras carreras que el nuevo instituto diseñó en sus comienzos respondían a las necesidades de una ciudad en crecimiento y modernización. Tanto la carrera de ciencias económicas -5 años- como la de notariado y procuración -4 años- se correspondían con las características particulares del desarrollo económico local, cuyo motor era el turismo de masas y la expansión del parque inmobiliario (Lucero, 2016; Nuñez, 2000; Pastoriza & Torre, 2019; Pegoraro, 2020). Por otro lado, la creación de la carrera de enfermera universitaria articulaba múltiples intereses. El período comprendido

entre las décadas de 1950 y 1970 fue el de su profesionalización en el país, donde comenzaron a distinguirse la organización de servicios o departamentos de enfermería en clínicas, hospitales y sanatorios con el objetivo de supervisar las actividades de cuidado sanitario y mejorar sus estándares de calidad (Chaparro, 2019, p. 377). Dentro de ese proceso radicaba la necesidad de crear escuelas e institutos con enseñanza de nivel superior, siendo Tucumán la primera universidad nacional que incorpora la disciplina a sus unidades académicas en 1952 (Chaparro, 2019, p. 377). Por otro lado, las actividades de cuidado eran particularmente importantes en la Iglesia, tanto en las actividades misionales como en los hogares y hospitales católicos. En la diócesis, las congregaciones religiosas tenían a cargo 6 asilos de niños -2 de varones y 4 de niñas- y 4 de ancianos, además de dirigir o colaborar en más de una decena de hospitales públicos y clínicas privadas¹⁹⁵. Esta situación y la creación del consorcio de médicos católicos, con presencia en el Hospital Municipal, donde eran recurrentes las charlas junto al cuerpo de clérigos diocesanos, hizo de la carrera de “auxiliar técnico de la medicina” una prioridad en el proyecto de universidad católica.

Con un marcado perfil “profesionalista”, que no escapaba de las grandes coordenadas académicas que la universidad argentina había tenido hasta la creación del CONICET (Buchbinder, 2012), las profesiones ligadas a las ciencias económicas, la docencia media, la enfermería y el notariado articulaban coherentemente con una ciudad en la cual el crecimiento económico y demográfico giraba alrededor de la construcción del parque inmobiliario y el turismo de masas, dejando un vacío en las profesiones ligadas al sector pesquero que luego ocuparían las universidades estatales.¹⁹⁶

No obstante, no sólo la Iglesia atendió la demanda regional de una universidad. Como la nueva legislación universitaria había habilitado a los gobiernos provinciales a crear universidades, el gobierno de Oscar Alende elaboró el proyecto de Universidad de la Provincia de Buenos Aires con sede en Mar del Plata. En este marco, por decreto N.º 11.723 del 19 de octubre de 1961, y gestiones del ministro de educación provincial Ataúlfo Pérez Aznar¹⁹⁷, se creó la Universidad Provincial de Mar del Plata -en adelante

¹⁹⁵ Las congregaciones tenían presencia o dirigían 6 hospitales y clínicas en Mar del Plata y otros 5 en los restantes municipios de la diócesis. Cfr. Guía Eclesiástica, núm. 30º, septiembre 1962.

¹⁹⁶ El Instituto de Biología Marina fue creado en 1961 como organismo independiente que cooperaba con el CONICET y el CIC provincial. Luego adoptó el nombre de Instituto para los Problemas del Mar, dentro de la universidad estatal provincial (Ladeux & Reclusa, p. 98).

¹⁹⁷ Ataúlfo Serafín Pérez Aznar (1910 – 1994), nació en la ciudad de Lezama en la provincia de Buenos Aires. Era abogado y docente. Había sido dirigente estudiantil y diputado provincial por el radicalismo. En

UPMdP-. El mismo ministro, luego senador nacional, asumió la rectoría organizadora. Financiada por el erario provincial y por los ingresos de la Lotería, la UPMdP fue formalmente inaugurada en enero de 1962, con la presencia el presidente Arturo Frondizi y el gobernador Alende (Reclusa & Ladeuix, 2018).

En 1961, las autoridades eclesiales y estatales acordaron el pase al año siguiente de la carrera de ciencias económicas que funcionaba en el IUL, transfiriendo plantel docente y matrícula (Viñas, 2007, p. 26). En esto consistió lo que se denominó en la ciudad de Mar del Plata durante las décadas de 1960 y 1970 el “Pacto entre Caballeros”. Este acuerdo entre la Iglesia local y el Estado provincial significaba un reparto de carreras y oferta académica, vetándose la posibilidad de competir entre ambas instituciones. De esta forma, universidad católica y universidad provincial se comprometían a atender las necesidades de formación de profesionales que necesitaba la región de una forma complementaria.

La idea de “pacto” es sugerente porque remite varios significados. El “acuerdo entre caballeros” era una figura eclesiástica que abrevaba en las relaciones entre Estado e iglesia de santo Tomás de Aquino. Por un lado, asumía la figura de *caballeros* en los funcionarios del Estado provincial, ministro de educación o gobernador, y en el obispo, que denotaba un código de honor entre ambas figuras. Estos *caballeros* se complementaban y sellaban un acuerdo –en este caso implícito- que implicaba un intercambio de servicios y legitimidades y una funcionalidad puesta al servicio del crecimiento regional. Por otro lado, el sentido de pacto atentaba contra el espíritu de competencia –que, para sus críticos, sobre todo en el mundo estudiantil, medrada la calidad educativa- pero estaba en sintonía con los acuerdos entre Estado y privados para el reparto de cuotas del mercado, una característica del capitalismo argentino en este momento histórico.

En todo caso, ya que las cámaras empresariales y organizaciones de la sociedad civil cooperaron y estimularon la apertura de ambas instituciones, el acuerdo involucraba a varios actores y todos ellos avalaban el lugar de la Iglesia católica en la nueva situación

1949 había sido electo convencional constituyente por el mismo partido. Nombrado ministro de Educación en la provincia de Buenos Aires por el gobernador Oscar Alende, se reconoció durante toda su vida como partidario de la intransigencia radical. Posteriormente fue electo senador. Acompañaría más tarde a Oscar Alende en la conformación del Partido Intransigente. Véase, “Testimonio de Atáulfo Serafín Pérez Aznar, sobre la Historia de los Partidos Políticos y el origen del Partido Intransigente” (1987) Radio Universidad de La Plata, SEDICI. En línea en: <http://hdl.handle.net/10915/56793>. Consultado por última vez el 15/03/2022.

educativa. Como señaló Prieto, el período asumía una situación de complementariedad activa en el gobierno de la educación (Prieto, 2017). Acompañando el momento de “reconversión modernizadora” del capitalismo argentino, la Iglesia recuperaba un lugar en la oferta de bienes educativos.

En 1962, el profesor de literatura Juan Carlos García Santillán asumió la rectoría del IUL. El nuevo rector también era docente de UPMdP, ya que ambas instituciones compartieron durante su existencia gran parte del cuerpo profesoral, habida cuenta de la inexistencia en ambas instituciones de la dedicación exclusiva. Durante su gestión se amplió la oferta académica. Se creó el departamento de sociología para el dictado de una diplomatura en estudios sociales, con la intención de progresar hacia una licenciatura en sociología – iniciativa finalmente abandonada-. En 1963 se comenzó a dictar la carrera de abogacía en la nueva facultad de derecho del IUL, complementando la carrera de escribano¹⁹⁸. Estos cursos fueron incluidos dentro de la facultad de derecho de la UCA de Buenos Aires, que se encargaría de dar los títulos habilitantes hasta tanto la universidad local fuera reconocida nacionalmente.¹⁹⁹

Según el primer decano de la facultad de derecho, el entonces juez Raúl Viñas, la carrera de abogado se abrió por demanda de los estudiantes que la cursaban en la capital provincial (Viñas, 2007). Seguramente a esta inquietud se correspondió con la capacidad que tenía la asociación de abogados católicos de la que participaba el mismo Viñas de responder con iniciativa. Como señaló Buchbinder, una facultad de derecho además de satisfacer la necesidad de abogados, notarios y funcionarios judiciales suele ser un polo de discusión política, sociabilidad de elites y planeamiento de un proyecto de ciudad (Buchbinder, 2012)²⁰⁰. Si notariado era una demanda del crecimiento del parque inmobiliario, la carrera de abogado tenía una dimensión más política, más estatal. Allí se articularon intereses de elites judiciales locales con la Iglesia diocesana.

La Universidad Católica “Stella Maris” obtuvo su validación gubernamental el 16 octubre de 1964 por decreto 8.049 del Poder Ejecutivo Nacional (PEN), que la incluyó en el régimen de la Ley 14.557. Así se logró que los títulos de los egresados de la institución

¹⁹⁸ *AICA*, núm. 343, 4/1/1963.

¹⁹⁹ *AICA*, núm. 356, 5/4/1963.

²⁰⁰ La organización de profesionales liberales por parte de la Iglesia tuvo su idea matriz en la constitución del Movimiento de Graduados Católicos en Italia después de la segunda posguerra, a instancias del cardenal Montini. Este agrupamiento fue cantera de cuadros de la Democracia Cristiana y origen de la constitución italiana, negociada con socialistas, liberales y comunistas.

tuvieran reconocimiento legal nacional, sin tener que depender de la homologación de la UCA de Buenos Aires. Con la incorporación de Mar del Plata, la Iglesia católica ya contaba con ocho universidades propias -UCA, El Salvador, la Universidad de Patagonia “San Juan Bosco”, y las Universidades Católicas de Córdoba, Santa Fe y Cuyo-.²⁰¹ Los primeros exámenes de habilitación profesional se realizaron para los escribanos en noviembre de 1964, con la presencia de un tribunal en representación del colegio profesional, el ministerio de Educación y la nueva universidad.²⁰²

Con una decena de graduados, sobre todo en enfermería -desde 1961- y en notariado -desde 1964-, hacia mediados de los sesenta, la UCSM contenía a las facultades de derecho y de filosofía, a la escuela de enfermería universitaria y una novedad en la región: la facultad de agronomía.

UNA FACULTAD EN ALIANZA PARA EL PROGRESO

El catolicismo participaba del escenario de la segunda posguerra que, a pesar de observar con preocupación las desigualdades sociales, depositaba su confianza en el desarrollo científico, económico y tecnológico (Alberigo, 2005, p. 71). Los estudios sobre el catolicismo en el post peronismo dieron cuenta de los cruces con el discurso desarrollista. En paralelo con la reemergencia de una sensibilidad antiburguesa en el catolicismo que tomaba nuevas formas en la década de 1960, emergió un catolicismo que hizo convergencia con el discurso cepalino, que luego dialogó con los discursos dependentistas (Beigel, 2011; Lida, 2012). Dentro de este proceso insertamos la creación de la facultad de agronomía.

En las jornadas sacerdotales de junio de 1962, el obispo Rau explicaba ante el presbiterio que la Iglesia de América Latina buscaba “el modo de participar de la Alianza para el Progreso”²⁰³. La creación de la facultad de agronomía en 1961 es uno de los episodios locales que mejor reflejan estos acercamientos y los acuerdos entre Iglesia, mercado y Estado con objetivos “modernizadores”. El mismo año en que se sellaba el “Pacto entre Caballeros” y se trasladaba la carrera de ciencias económicas a la Universidad Provincial,

²⁰¹ *AICA*, núm. 437, 10/11/1964.

²⁰² *La Capital*, 13/11/1964.

²⁰³ *BEDMDP*, núm. 31, noviembre 1962, p. 554.

la diócesis retomaba la iniciativa y ponía en marcha la carrera de ingeniero agrónomo. La prensa local resaltaba que la creación de esta facultad había sido resultado de “una patriada” del secretario canciller Luis Gutiérrez²⁰⁴. La diócesis logró montar el primer año de la nueva facultad en el turno vespertino del Instituto Don Orione en 1962 y gestionó el apoyo de la Unión del Comercio, la Industria y la Producción (UCIP) de Mar del Plata y productores de la región²⁰⁵ (Petrantonio, 2010, pp. 42 y 54). Al poco tiempo, las limitaciones obvias de las instalaciones educativas de la congregación orionita para la enseñanza técnica de esta disciplina lo obligaron a firmar un convenio con el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) para que la facultad se fusionara con las instalaciones de la estación experimental de Balcarce.

En Balcarce la nueva facultad pudo combinar la enseñanza superior con las funciones de investigación y extensión junto al INTA, teniendo la posibilidad de contar con docentes con dedicación exclusiva. Con el consentimiento y apoyo del consejo deliberante de esa ciudad, la diócesis inauguró el edificio de la nueva unidad académica el 5 de mayo de 1963. Las nuevas instalaciones también estaban conveniadas con el INTA, organismo que de esta forma se integraba a la conducción de la nueva facultad. La nueva carrera imitaba el modelo de enseñanza norteamericano: estación experimental + facultad (Petrantonio, 2010, p. 52).

Las ideas de articulación público-privada y de producción de técnicos en función de la modernización del agro eran algo propio de los paradigmas estructuralistas de la CEPAL (Kay, 2001), que irradiaban su influencia ideológica a las redes católicas latinoamericanas (Beigel, 2011). Pero también eran parte de discursos mayores que circulaban en la sociedad y atravesaban al campo católico, como la urgencia por los “cambios de estructuras” (Altamirano, 1998, 2001; Lida, 2012; Sarlo, 2001). La fundación de la facultad de agronomía de la UCSM, como su homóloga en la Universidad Católica de Santa Fe, y unidades académicas de ingeniería en Córdoba y en Salta y de ingeniería en petróleo en San Juan Bosco²⁰⁶, pueden verse como una apuesta de la Iglesia argentina por acompañar y brindar cuadros técnicos a la política desarrollista.

²⁰⁴ *El Atlántico*, 9/8/1968.

²⁰⁵ Fundada en 1946, esta entidad nucleaba a empresarios pequeños y medianos. Tuvieron durante estas décadas un peso capital en el diseño de políticas públicas a nivel local, como la creación del parque industrial y la promoción educativa. Ver Álvarez & Reynoso, 1999.

²⁰⁶ La lista de unidades académicas católicas con orientación técnica en “Participación estudiantil y autonomía universitaria”, revista *Estudios* núm. 587, 1967, p. 14.

En la inauguración de la nueva sede en Balcarce se hizo presente el entonces secretario de Agricultura y Ganadería de la Nación, José Alfredo Martínez de Hoz. El funcionario afirmaba en el acto inaugural que con este tipo de acuerdos con el Estado las universidades privadas daban “un nuevo ejemplo de vitalidad y de lo que puede el esfuerzo de la iniciativa particular inteligentemente orientada”, sosteniendo que aquellas debían ayudar a aportar “los 20 mil científicos y 100 mil técnicos que necesitaba la modernización del país”.²⁰⁷

Aunque el acuerdo con el Estado solucionaba parte de los problemas de infraestructura de la nueva carrera, los problemas económicos subsistieron a lo largo de los años. Como la legislación universitaria no permitía subsidios a las nuevas universidades privadas, el IUL primero y la Universidad Stella Maris después, crearon una sociedad cooperadora con representantes de padres de alumnos, productores y “fuerzas vivas” de Balcarce y Mar del Plata para que aportaran dinero y participaran de la vida académica de la Facultad (Petrantonio, 2010, p. 54), creando un plan de estudios que contemplara los problemas regionales. Los testimonios afirman que el mismo padre Gutiérrez pasaba a recolectar los aportes de los productores de la zona en su automóvil: 1 peso x bolsa de cereal o papa comercializada o 5 o 2 pesos por remate de vacuno u ovino (Petrantonio, 2010, p. 56).

Como señalamos, el modelo de enseñanza e investigación de la nueva Facultad era el norteamericano. Este era el preferido de las nuevas instituciones privadas, incluso las católicas, como en el caso de Octavio Derisi, rector de la UCA (L. Rodríguez, 2013). En 1963, el decano de la facultad de agronomía, ingeniero Luis Cattáneo, contactó con la Agencia Internacional de Desarrollo de Estados Unidos (USAID por sus siglas en inglés). Con el objeto de unir varias agencias y programas de ayuda y combatir la posible expansión de la Revolución Cubana, el gobierno norteamericano de John Kennedy había creado la USAID como cabeza del plan “Alianza para el Progreso”. Esta agencia y la Universidad de Michigan rubricaron con la Universidad Católica “Stella Maris” de Mar del Plata y el INTA un convenio para recibir apoyo técnico y expandir las potencialidades de la formación profesional y la investigación aplicada. El 15 de mayo de 1963 se firmó dicho convenio a instancias del Consejo Nacional del Desarrollo (CONADE) para crear una institución universitaria de tipo “Land-Grant” en Balcarce. Este esquema imitaba el estatuto de *college* norteamericano de 1862, e implicaba la cesión de tierras para hacer

²⁰⁷ AICA, núm. 361, 10/5/1963.

más cercana la educación superior al sector agrario y rural (González Sánchez & Barrón Pérez, 2007, p. 27).

La “misión Michigan”, como así se la conoció, fue prorrogada varias veces, hasta que concluyó el 31 de diciembre de 1969, ayudando a la consolidación del proyecto de integración de enseñanza, investigación y extensión, becando instancias doctorales en Estados Unidos y promoviendo el intercambio de docentes (Petrantonio, 2010, p. 84). En total, EEUU aportó casi un millón de dólares a la nueva facultad, que junto a las donaciones y aportes que pudieron recolectar el INTA y la UCSM dieron forma a la carrera de agronomía (Petrantonio, 2010, p. 86). Como veremos hacia adelante, el fin de la “misión Michigan” implicó el retorno de los problemas presupuestarios y la incapacidad del obispado de llevar adelante un proyecto de esta envergadura.

El campo argentino se modernizó durante esa década. Creció el volumen de producción y exportación, se amplió la frontera agropecuaria y se incorporaron industrias de servicios a la cadena productiva: distribuidoras de semillas, fertilizantes, agroquímicos y, sobre todo, cuadros técnicos (Barsky & Gelman, 2001). La creación de la facultad de agronomía fue parte de esa historia, de la necesidad de solucionar el *stop n' go* y el estrangulamiento externo de la economía argentina. El capítulo regional de esta historia encontraba a un elemento de la Iglesia argentina, Luis Gutiérrez, como uno de los operadores políticos que intentaron lograrlo, habiendo llegado a la nueva diócesis recién en 1957.

EN BUSCA DEL APOYO FINANCIERO ESTATAL

Tanto el Instituto Universitario Libre como luego la Universidad Stella Maris eran instituciones aranceladas. Si bien la ley Domingorena había habilitado la iniciativa privada para crear universidades con capacidad de expedir títulos, estas no podían recibir recursos del Estado. Dicha situación impuso la necesidad de contar con recursos propios.

La Ley 14.557 no establecía disposiciones sobre las figuras jurídicas que controlaban a las nuevas instituciones de educación superior, pero su decreto reglamentario 1404/59 dispuso que debieran contar con personería jurídica (Barsky et al., 2007, p. 155). Esto benefició a la Iglesia argentina, que ya poseía el marco legal para poner en marcha a las nuevas universidades. Como en otras universidades privadas del país, la dirección

académica de la institución estaba distinguida del consejo de administración. Esta figura respondía al estatuto legal de las nuevas instituciones, que reglamentado por la nueva ley universitaria de 1967, podía optar por constituirse como asociación civil sin fines de lucro -más abierta a sumar integrantes y con más beneficios a los mismos- o como fundación -más restringida, jerárquica y sujeta a fines filantrópicos- (Barsky et al., 2007).

Entre 1959, año en que consiguió su aval la Universidad Católica de Buenos Aires, y 1965, el Estado nacional reconoció once universidades oficialmente²⁰⁸. Hacia 1978 se contabilizaban 23 universidades privadas, 10 de ellas católicas. No obstante, las casas de estudio privadas representaron un porcentaje relativamente bajo pero considerable de la matrícula total: del 6,8 % en 1965; 11,9 % en 1968; 14,2 % en 1971; 10,2 % en 1974 y 11,9 % en 1977 (L. Rodríguez, 2015, p. 108). Siendo que los ingresos por arancel podían ser escasos, y habida cuenta que una gran parte de las nuevas universidades fueron creadas por la Iglesia, la jerarquía ensayó diversas formas de hacer sostenible en el tiempo a las nuevas instituciones educativas.

Para sostener el proyecto universitario, las universidades católicas combinaron los aranceles por cursos, carreras y exámenes con otras fuentes de ingresos. Como señalaron los trabajos de Laura Rodríguez, estas incluyeron aportes privados y un sostenido lobby para lograr que el Estado nacional modificara la ley universitaria y habilitara el apoyo público a los proyectos universitarios privados. En el caso de la Universidad Católica de Buenos Aires, su rector monseñor Octavio Derisi recibió aportes de gran parte de las elites económicas argentinas: Pérez Companc, las familias Blaquier y Duhau, Amalia Lacroze de Fortabat y Sebastián Bagó, entre otros (L. Rodríguez, 2013, p. 90). Las mismas grandes familias aportaron a la Universidad Católica de La Plata que dirigía monseñor Antonio Plaza, e incluso este sentó en la dirección de su fundación a los reconocidos frondicistas Rogelio Frigerio y Héctor Magnetto, para que ayudaran a capitalizar a la universidad (L. Rodríguez, 2014, p. 113). En sintonía con estas iniciativas. Plaza hizo un llamado a “empresarios y trabajadores, profesionales y estudiantes, intelectuales y artistas, hombres y mujeres del pueblo, sacerdotes y militares, religiosos, creyentes y hombres de buena voluntad” a embarcarse en la senda del desarrollo del país luego en su carta pastoral a

²⁰⁸ Además de la UCA, se reconoció a la Universidad Católica de Córdoba, la Universidad del Salvador, la Universidad Católica de Santa Fe, la Universidad de la Patagonia San Juan Bosco, la Universidad Católica de Cuyo, la Universidad Católica Stella Maris de Mar del Plata, El Instituto Tecnológico de Buenos Aires, la Universidad del Museo Social Argentino, la Universidad de Mendoza y la Universidad Privada Juan A. Maza. *AICA* núm. 463, 08/06/1965, p. 3.

propósito de las conclusiones de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín en 1968 (Verbitsky, 2008, pp. 310-311).

En este sentido, el caso de Mar del Plata puede servir como contraejemplo de los casos porteño o platense. No porque no creara la diócesis local los mismos instrumentos y mecanismos para lograr sostener financieramente a la universidad, sino porque no pudo sobrevivir al escaso apoyo económico y político y al ciclo de radicalización estudiantil.

En Mar del Plata, la diócesis solía convocar a los fieles a comienzos de cada año para que aportaran un “óbolo” donativo para sostener la actividad universitaria católica. La Iglesia había dado su apoyo a la creación de la universidad local porque era “un sector vital de la provincia” pero mantenerla implicaba “enormes sacrificios, incalculables recursos materiales, incansable tenacidad y una competencia indiscutida”²⁰⁹. Año tras año tanto el obispo como los sucesivos rectores laicos de la Universidad recalcaban que el grueso de los ingresos de la Universidad provenía de recursos propios, haciendo hincapié en la capital importancia que tenía la donación privada y en la reconsideración estatal de apoyarla financieramente.

Rau ocupaba un lugar primordial en la organización institucional de la universidad, siendo el rector espiritual y con facultad para designar autoridades en el consejo académico o en el consejo de administración²¹⁰. Las designaciones docentes se realizaban bajo la modalidad del concurso interno, luego de publicitar en la prensa local la oferta de cargos docentes. Aunque este mecanismo le otorgaba la UCSM una cuota de discrecionalidad en la elección del personal moralmente adecuado a sus objetivos e intereses, en general ambas universidades locales compartían gran parte del cuerpo de profesores, como dijimos, por la ausencia de dedicación exclusiva y la escasez de personal idóneo. Por otro lado, el consejo de administración debía rendir cuentas ante una asamblea de socios que sesionaba anualmente.

Si bien el proyecto original de la universidad se encontraba bajo las coordenadas de restaurar “el sentido católico de la cultura en el hombre, reponer las verdaderas formas del saber y reordenar, desde la Revelación y la Teología, nuestra vida”²¹¹, la existencia de

²⁰⁹ *BEMDP* núm. 39, enero-febrero-marzo de 1964, p. 95.

²¹⁰ No hemos accedido a los estatutos de la UCSM, pero a través de los boletines diocesanos, la prensa y la bibliografía sobre la UCA y la UCALP inferimos que el rol de Rau es similar al de Derisi o Plaza.

²¹¹ *BEMDP* núm. 5, diciembre de 1957, p. 80.

una asamblea de socios y un balance y proyección de la institución dan cuenta de la autonomía de los objetivos religiosos. Esta situación cambió hacia fines de la década de los sesenta, cuando la Iglesia decidió constituir una fundación para dirigir a la UCSM, emulando los casos porteño y platense.²¹²

Pero a pesar de reconocer su función educativa desde el ámbito privado en el proyecto educativo que necesitaban los nuevos aires desarrollistas, el Estado seguía esquivándole el apoyo económico. El catolicismo argentino sostenía el “principio de subsidiariedad” también en el nivel superior. El criterio de proporcionalidad que proponía la Iglesia iba en la dirección de evitar que el apoyo estatal fuera a discreción y condicionara las instituciones educativas. Sin embargo, ese temor no lo sentían con el capital privado, cuyos apoyos financieros no implicaban un condicionamiento académico según se manifestaba públicamente Octavio Derisi (L. Rodríguez, 2013, p. 90).

Para generar un grupo de presión y lobby a favor del apoyo estatal, la Iglesia había fomentado la creación del Consejo de Rectores de Universidades Privadas (CRUP), que presidió durante dos décadas Derisi. Fueron magros los resultados. Como veremos más adelante, con el gobierno militar de 1966 se abrió una etapa de crecimiento y consolidación de las universidades católicas, donde el gobierno amagó a acceder a las demandas del CRUP de financiar las experiencias universitarias privadas, aunque la renuncia de Juan Carlos Onganía frustró las expectativas del CRUP (L. Rodríguez, 2013).

Si bien el rector García Santillán denunciaba la incapacidad de competir con la universidad estatal en 1965²¹³, la universidad católica con sus recursos propios, colectas y donaciones de las congregaciones religiosas logró ampliar sus instalaciones y oferta académica durante la década de 1960. “Pese a las mayores dificultades por la absoluta carencia de una justa ayuda estatal”, las autoridades declaraban como “florecientes” a las facultades de la universidad²¹⁴. A pesar los apremios financieros crónicos, la década de 1960 fueron los “años dorados” de la institución, que complementó la oferta educativa de la universidad provincial, también atravesada tanto por la insuficiencia presupuestaria

²¹² Al no acceder a los estatutos de la UCSM, nuestras referencias están en la prensa comercial que no indican las razones de la constitución de una fundación y no de una asociación civil. El cambio de figura jurídica fue decidido a propósito de la reglamentación de la nueva Ley 17.604 de universidades privadas por el decreto 8472 de diciembre 1969. Sobre la ley del gobierno de Onganía, ver Barsky, 2007, p. 96.

²¹³ *BEDMDP* núm. 44, enero-febrero de 1965, p. 191.

²¹⁴ *AICA*, núm. 401, 3/3/1964, p. 2.

como por la inestabilidad institucional: los rectores y decanos de las unidades académicas de la universidad estatal cambiaban constantemente, por decisiones de los gobiernos electos, por interventores provinciales o por los conflictos con el movimiento estudiantil (Reclusa & Ladeuix, 2018).

RECAPITULACIÓN

En este capítulo repasamos la creación de instituciones educativas en la diócesis de Mar del Plata hasta la primera mitad de la década de 1960. Si bien la Iglesia argentina nunca abandonó su pretensión de recuperar terreno en este campo, y ensayó experiencias en las provincias, creó colegios a través de las congregaciones religiosas y fundó una universidad hacia la década de 1910, fue durante la década de 1940 y después del peronismo cuando pudo recalibrar los términos del "pacto laico" y ampliar sus posiciones en el terreno educativo, acompañando procesos de modernización cultural que también atravesaban al mundo católico.

En el caso local se puede observar el crecimiento de las escuelas privadas primarias y medias católicas, en pleno proceso de expansión luego de la sanción del estatuto del docente privado. Estas "estructuras ideológicas" de la Iglesia llegaban a ser un 17% del total de escuelas primarias de la diócesis a comienzos de la década de 1960 y un cuarto de las secundarias. En el partido de Gral. Pueyrredón, las escuelas medias católicas comportaban la mitad de la matrícula total hacia 1962, lo que denota un peso importante de la Iglesia en las clases medias locales. Sin embargo, la política diocesana de ampliar la oferta educativa parroquial en los suburbios marplatenses también mostraba la intención de llegar a las clases trabajadoras. El caso del padre Arburúa es paradigmático en este sentido.

La obra de Arburúa se convirtió en un motor modernizador del barrio Peralta Ramos Oeste, no sólo por acercar la oferta educativa gratuita en los dos niveles, sino por organizar a los vecinos para levantar el templo, llevar el pavimento y los demás servicios públicos. Su pastoral no venía a suplantar al Estado, sino a complementarlo, a traerlo a esa comunidad. Que el colegio Jesús Obrero haya sido mixto demuestra que algunos obispos, como Enrique Rau, estaban flexibilizando su posición acerca de la "coeducación" entre los géneros, habida cuenta que el colegio era también una posibilidad

de llegar a barrios que tenían "una imagen defectuosa" del clero. Esta modernización de la educación católica, que se imprimía sobre una extensión de los ámbitos de sociabilidad entre los géneros, ponía en cuestión la idea de que el catolicismo argentino ejerció *in toto* un "bloqueo tradicionalista" o un freno anti moderno.

Por otro lado, este peso de la Iglesia en las clases medias, que se evidenciaba con la organización del consorcio de médicos o la asociación de abogados, también lo podemos ver en la puesta en marcha de la nueva universidad católica. Con la nueva universidad, aquellos sectores satisfacían sus demandas sociales, económicas y estatales operando a través de la Iglesia, cuyos miembros se ofrecían como operadores. Las carreras que ofertaron primero el IUL y luego la Universidad Católica Stella Maris dieron cuenta de los cuadros técnicos y de los profesionales que necesitaban los sectores dinámicos del crecimiento regional y local: ciencias económicas, notariado, profesorado, derecho, enfermería, agronomía. El "Pacto de Caballeros" entre Iglesia y Estado, que se repartían la oferta educativa y vetaban competir entre ellos, asumía la forma de complementariedad público-privada en la educación propia del período post peronista. Si la creación de la facultad de derecho demostraba una red de relaciones con los funcionarios del poder judicial, que también formaban parte de la asociación de abogados católicos, la carrera de agronomía iba un poco más allá, al mostrar la articulación a nivel nacional e internacional que podía encarar la Iglesia para darle respuesta a la demanda de los cuadros técnicos que implicaba el "cambio de estructuras" -además de ser la primera experiencia que combinaba investigación y enseñanza en una universidad privada argentina en el área-. Como volveremos a resaltar más adelante, la escasez presupuestaria crónica de la universidad durante los años setenta demostró los límites de este proyecto, habida cuenta la inexistencia de apoyos financieros de las elites locales.

En ambas experiencias resaltaron dos liderazgos sacerdotales que cumplieron la función de ser agentes de procesos de modernización social: Pedro Arburúa y Luis Gutiérrez. Con distintos objetivos y orientados a estratos sociales diferentes, ambos sacerdotes utilizaron su capital cultural y su lugar privilegiado para articular una serie de intereses y resolver demandas sociales. Como sus pares de la década de 1930, conocían varios mundos y tenían un programa de acción (Romero, 2006, 2009). Si Arburúa sirvió como mediador para que un barrio obrero pudiera hacer efectivo su "derecho a la ciudad", el trabajo de Gutiérrez operó para que la Iglesia ofertara la formación de los cuadros técnicos que el crecimiento de la ciudad y la región demandaba. En todo caso, su capacidad de movilizar

relaciones y recursos y hacer efectivas demandas es homologable a otros fenómenos que han sido observados en el país, donde el clero actuó como mediador eficaz en conflictos sociales (Healey, 2003; Santos Lepera & Barral, 2019). Aquí queremos observar que esa función también puede observarse en fenómenos de la época donde la historiografía todavía no ha puesto la mirada en profundidad, como ciertos procesos de modernización cultural, económica y social.

CAPÍTULO 4 - EL ENEMIGO LAICISTA A ESCALA LOCAL

El fenómeno de la laicidad, entendido como la forma en que se relacionan el Estado y las distintas confesiones religiosas (Zanca, 2019), está subsumido a un proceso múltiple más amplio que implica el lugar de la religión en la sociedad y que llamamos secularización (Dobbelaere, 1994). En este sentido, como señala Bauberot (Bauberot, 2004, p. 96), los regímenes de laicidad en las sociedades modernas no fueron ni son un marco fijo, sino que las fuerzas en ellos presentes intentan continuamente hacerlos inclinarse a su favor. Ni lineales ni unidireccionales, están atravesados por dinámicas sociales, políticas, religiosas y culturales.

En el caso argentino, la Iglesia post peronista se encontraba en una situación ambigua. Los déficits de legitimidad estatal y el lugar ocupado como precipitante de la crisis del peronismo le otorgaron al episcopado un poder de *lobby* considerable en el nuevo ordenamiento político. En los años posteriores al golpe de Estado de 1955, lo tradujo en espacios para cuadros católicos dentro del Estado, sanción de leyes y la obtención de recursos y prerrogativas. Como ha sido apuntado (Di Stefano, 2011b; Fabris & Mauro, 2018; Lida, 2015; Pattin, 2018; Zanca, 2006, 2013a), este poder del episcopado iba en paralelo a transformaciones más profundas dentro del mundo católico, que mostraba una creciente diferenciación interna y el progresivo deterioro de la autoridad religiosa.

Es imperioso contrastar este proceso advertido a nivel nacional con las experiencias diocesanas, para señalar las particularidades de las estrategias de intervención católica en el espacio público post peronista y los cambios dentro de la institución. A nivel local, el caso de Mar del Plata es significativo al observarse los distintos niveles de articulación estatal-eclesial. Como vimos en el capítulo anterior, la Iglesia diocesana avanzó en la creación de un complejo de escuelas confesionales y articuló con los Estados nacional y provincial y con el sector privado la creación de una universidad que aportara al desarrollo económico y cultural local. Con el objetivo de consolidar no sólo su estructura eclesiástica en la nueva diócesis sino también un lugar de peso en la esfera pública local, la Iglesia local confrontó con el socialismo marplatense, denunciando al laicismo y promoviendo un voto de acuerdo a la doctrina e intereses de la institución, movilizó su tropa, ocupó el territorio local y disputó los términos del “pacto laico” en las fiestas patrias con el socialismo.

Al otro día de su toma de posesión, el diario socialista *El Trabajo* denunciaba que el nuevo obispo Enrique Rau lucía “con gran boato, cosa reñida con la humildad cristiana”. Era de esperar, ya que el nuevo obispo asumía su cargo en una ciudad que sería gobernada por el ala más anticlerical del frente antiperonista. En la misma crónica, el periódico –que cabalgaba entre órgano político y empresa comercial- sostenía que la nueva diócesis era innecesaria, y que la multiplicación de estructuras diocesanas que el gobierno de Aramburu había acordado con la Iglesia era una carga en el presupuesto nacional.²¹⁶

Integrante de la Junta Consultiva Nacional, el socialismo argentino era uno de los pilares políticos del gobierno de la Revolución Libertadora, expresión de un “antiperonismo radicalizado” que hacía las veces de colaboradores críticos de los militares (Spinelli, 2005). No invalidaba que el socialismo argentino se ubicara a sí mismo dentro de la “línea Mayo-Caseros” y apoyara el programa *desperonizador* del gobierno de facto que tuviera su propia agenda entre las que se destacaba la educación laica, la reforma del sistema político y la separación de la Iglesia y el Estado (Ferreya, 2011). Precisamente, enseñanza, el divorcio vincular y la crítica al “clericalismo político” eran sus cuñas hacia dentro del frente político que apoyaba al gobierno militar.

La Iglesia católica, aglutinante de la oposición política en 1955, asumía un lugar de interlocutor de privilegio en el gobierno militar. Convivía en la nueva situación con aquellas fuerzas políticas que diez años antes había condenado por armar un “frente popular” ateo, laicista y orgánico a la embajada de Estados Unidos (Zanatta, 1999). Esta situación de incompatibilidad política iba a decantar. Con el correr de los meses, la solución de la ecuación sobre el voto peronista fue progresivamente desgastando al frente político-religioso de la Libertadora. Se dividieron tanto la UCR como el Partido Socialista en función de la política a seguir para “integrar” a la clase trabajadora peronista. La buena performance electoral de la Unión Cívica Radical Intransigente (UCRI) en las elecciones constituyentes de julio de 1957 aceleró el debate hacia dentro del socialismo sobre la necesidad de representar a los trabajadores peronistas. Los magros resultados electorales

²¹⁵ Por una cuestión que oscila entre la limitación de documentos y el peso de la ciudad cabecera, en este capítulo nos hemos circunscripto a los conflictos entre la Iglesia diocesana y el gobierno municipal de Mar del Plata, dejando a un lado las gestiones en los otros partidos de la diócesis.

²¹⁶ *El Trabajo*, 24/6/1957.

forzaron una ruptura en el socialismo argentino, constituyéndose dos fuerzas políticas: una partidaria de ser “el único camino legal” para la clase trabajadora peronista, el Partido Socialista Argentino (PSA) y otra que reforzó el programa de *desperonización* de la sociedad, el Partido Socialista Democrático (PSD) (Ferreyra, 2011; Tortti, 2009). Esta última fracción, liderada por Américo Ghioldi y Nicolás Repetto a nivel nacional, fue la hegemónica en Mar del Plata.

Bajo las nuevas circunstancias, en 1958 los socialistas regresaron al poder en Mar del Plata, histórico bastión del partido. De orígenes obreros, el primer Centro Socialista en la ciudad se había fundado en 1907 y protagonizó en 1911 la “Junta Popular de Resistencia a los Comisionados” -funcionarios que enviaba La Plata a gobernar la ciudad- hecho que le confirió mayor protagonismo local. Quienes iban a ser intendentes durante la década de 1920, Rufino Inda y Teodoro Bronzini, fundaron en 1915 el semanario *El Trabajo*, que convertido en diario se imprimió hasta 1974. Aquellas intendencias socialistas se destacaron por su preocupación en ampliar el consumo de los sectores populares, mejorar sus condiciones de vida, “elevar” su cultura y combatir “la superstición religiosa” (Da Orden, 1991; Jofre et al., 1991). Los socialistas locales perduraron en los años treinta y cuarenta como oposición a conservadores y peronistas. En las elecciones de 1948, Teodoro Bronzini se convirtió en el primer socialista en el congreso provincial peronista al ingresar por la quinta sección, lo que denotaba su perdurable arraigo local (Ferreyra, 2011, p. 18).

El juego “semidemocrático” de la política argentina de aquellos años contó con seis instancias electorales nacionales (1957, 1958, 1960, 1962, 1963, 1965) y cinco municipales (1958, 1960, 1962, 1963, 1965)²¹⁷. Bajo las condiciones legales y políticas de la proscripción, el socialismo democrático marplatense obtuvo victorias en cuatro de los comicios locales, perdiendo frente a la Unión Popular en 1965, elecciones que luego fueron suspendidas. Esta fortaleza del socialismo democrático en Mar del Plata implicaba un desafío para el nuevo obispo diocesano.

Las bases de construcción de poder local socialista tenían una territorialización concreta, haciéndose fuertes en asociaciones intermedias. Los socialistas mostraban presencia en

²¹⁷ La Ley orgánica municipal 5542/49 sancionada durante el peronismo fue derogada después de la elección de febrero de 1958, durante la intervención del Cnel. Emilio Boncarrere. Se modificó la duración de los mandatos de intendente y concejales a cuatro años, renovándose estos últimos parcialmente cada dos años, y se unificaron las elecciones locales, provinciales y nacionales, Cfr. Ferreyra, 2011, p. 300.

sociedades de fomento y en gremios, habían fundado clubes y bibliotecas y cruzaban sociabilidades y redes con mutuales étnicas -italianas principalmente- (Da Orden, 1994). Ese fuerte arraigo local asociacionista fue disputado, sobre todo a nivel de las sociedades de fomento y las juntas vecinales durante el primer peronismo (Quiroga, 2010) y después de 1955 (Ferreira, 2011), lo que era una constante de la competencia entre culturas políticas en el asociacionismo argentino de aquellas décadas (Acha, 2004). En esta ecuación el catolicismo como movimiento de masas con una dimensión territorializada tuvo una participación más bien circunscripta al barrio puerto, concentrándose allí a la política social, la creación de escuelas y la promoción de festividades étnico-religiosas (Castro, 1996; Favero, 2011; Portela, 2007). Su territorialización creció a medida que las congregaciones religiosas fundaban colegios y cuando la arquidiócesis de La Plata decidió multiplicar la presencia parroquial en 1956. Quizás por ello el socialismo local veía con preocupación y denuncia la creación de la nueva diócesis con cabecera en Mar del Plata.

Si bien tenía presencia en sociedades de fomento, gremios y clubes, como señaló Ferreira (Ferreira, 2011, p. 350), la dirigencia política del socialismo marplatense formaba parte de un mundo asociativo de “notables”, donde las principales sociabilidades de elite eran la masonería y el Rotary Club. Teodoro Bronzini había presidido la logia local “7 de Junio de 1891”, que había sido fundada por los mismos Pedro Luro y Jacinto Peralta Ramos²¹⁸ y que integraba la Gran Logia Nacional Argentina (Da Orden, 1991; Jofre et al., 1991). En la década de 1920 se vieron los primeros cruces entre masones y católicos, a propósito de la victoria de Bronzini como intendente. En aquella década, las condiciones del conflicto entre elites católicas y masonería propias de fines del siglo XIX estaban cambiando. Los mismos socialistas denunciaban que sus antiguos compañeros masones liberales habían claudicado en su anticlericalismo “adaptándose a la ciénaga conservadora y clerical que antes merecía sus apóstrofes y denuestos” (Da Orden & Pastoriza, 1991, p. 205). Solos en su anticlericalismo, los adversarios del socialismo en aquel momento no solo eran el cura párroco de la basílica San Pedro sino también radicales y conservadores (Molinari & Ferreras, 1990, p. 60).

²¹⁸ La logia fue fundada por Jacinto Peralta Ramos y Pedro Luro en 1891, en un local cercano a la capilla Santa Cecilia que dona el mismo Peralta Ramos. La misma fue adscripta a la Gran Logia de la Argentina de Libres y Aceptados Masones; entrevista al dirigente socialista local Juan Carlos Cordeu, 10/08/2018. Una pequeña historia de la logia en su página web. En línea: <http://www.7dejunio.com.ar/ver.php?n=1>. Consultada por última vez el 15/3/2022.

En este sentido, Argentina compartía una situación similar a la de España o Bélgica, donde a pesar de separación estructural de una esfera religiosa, la Iglesia católica logró conservar y recuperar una cuota de poder social lo suficiente como para renegociar la regulación laical. En aquellos países, los socialistas se aliaron a las posiciones liberales, constituyendo su “ala radical” en el movimiento anticlerical (Bauberot, 2004, p. 96), situación homóloga a la argentina. Los concejales socialistas que accedieron a las bancas nuevamente en 1958 eran todos ellos miembros de la masonería local. Como señaló uno de aquellos ediles, “la Logia tenía cuórum propio en el concejo deliberante”.²¹⁹

Liberales, laicistas y masones, los socialistas marplatenses parecían encarnar para la Iglesia diocesana el sumario de “errores modernos” contenidos en la “Syllabus” decimonónica²²⁰. Aunque claramente en declive y marginal como sociabilidad de elites políticas nacionales, la masonería seguía siendo un fantasma en el cual la Iglesia depositaba el origen de las políticas laicistas. Desde la década de 1930 que los discursos eclesiásticos contenían denuncias contra la conjura de protestantes, socialistas y masones (Romero, 2006). Cuando Armando Méndez San Martín reemplazó a Oscar Ivanissevich en la cartera de educación nacional en mayo 1950, los obispos manifestaron su preocupación por “el avance de la masonería” ya que desconfiaban de la condición católica del nuevo ministro (Bianchi, 1996, p. 168). También este recelo se exhibía en los *vota* que aquellos enviaron a Roma en 1959 (Mallimaci, 1993, p. 97). Hacia fines de la década y comienzos de los sesenta, las advertencias sobre una posible infiltración ideológica en el subcontinente latinoamericano cruzaban masonería, comunismo y protestantismo para la jerarquía episcopal.²²¹

²¹⁹ Entrevista a Juan Carlos Cordeu, 10/08/2018. Cordeu fue un histórico dirigente del socialismo argentino. Fue cuatro veces concejal en Mar del Plata, obteniendo tres bancas por el PSD en 1963, 1973 y 2001 y una última por el kirchnerismo en 2005.

²²⁰ Publicado durante el papado “ultramontano” de Pío IX (1846-1878) junto a la encíclica “Quanta cura” (1864) que condenada la libertad religiosa, el documento “Syllabus errorum complectens praecipuos nostrae aetatis” errores es un compendio de 80 “errores modernos”, tales como el racionalismo, el panteísmo, el naturalismo, el utilitarismo, la moral laica y las libertades civiles y políticas emanadas de la Revolución Francesa y vehiculizadas por la masonería, eventos que se veían como una continuación de la Reforma Protestante.

²²¹ “Argentina católica en 1956”, *AICA* núm. 30, 4/1/1957; “Declaración del Episcopado contra la masonería”, *AICA* núm.143, 6/3/1959; “Protestantismo y masonería en América Latina”, *AICA* núm. 227, 14/10/1960. El protestantismo creció en América latina a ritmo constante durante la segunda posguerra. Se registró un crecimiento de las iglesias protestantes del 10,1 % anual entre 1947 y 1961, en tanto el porcentaje de misioneros protestantes se incrementó en un 6,8 % anual entre 1949 y 1961. Los territorios sociales donde se asentaron fueron precisamente los barrios suburbanos, periféricos y obreros emergentes de la nueva situación socioeconómica, y sus adherentes fueron esencialmente sectores de escasos recursos económicos y bajos niveles educativos. Cfr. Smith, Christian, *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona, Paidós, 1994, citado por Magne, 2004, p. 24.

Como continuidad de estas admoniciones, varias asociaciones eran vistas con suspicacia por los obispos. La dirección de la diócesis local recordaba al clero y al laicado la prohibición a asistir a las reuniones del Rotary Club y dar su nombre a la institución, advertencia que la Santa Sede había hecho en diciembre de 1950. Este interdicto lo había extendido a toda “asociación secreta, condenada o sospechosa de sustraerse de la vigilancia de la Iglesia”²²². Como forma de sociabilidad de elites políticas, profesionales y económicas, el Rotary Club era una institución importante en Mar del Plata, al igual que el Club de Leones. Sus miembros cruzaban pertenencias con la logia local y el PSD, como el caso del ex intendente socialista y rotario, Rufino Inda. Las charlas y conferencias sobre la filosofía de Paul Harris eran constantes en la prensa local –gremio donde los socialistas tenía peso, siendo la escuela de periodismo local dirigida por aquellos- y los dirigentes del Rotary solían compartir agasajos con periodistas, empresarios, autoridades universitarias y miembros de las fuerzas armadas²²³. La prohibición sobre la participación en el Rotary Club o el Club de Leones desapareció de la agenda eclesiástica en los años sesenta, permitida por el mismo Antonio Caggiano²²⁴. Incluso hacia fines de la década, algunos sacerdotes locales participarían de sus encuentros. No obstante, lo que se advertía como amenaza, y que reforzaba el *lobby* eclesiástico, era la existencia de un “complot laicista” que emanaba de aquellas redes de sociabilidad que la Iglesia no podía controlar.

Las amenazas y advertencias sobre el peligro laicista de la jerarquía católica eran una manifestación de la posibilidad que veían en la nueva coyuntura de ajustar los términos del “pacto laico”. Como fue señalado, el intercambio de legitimidad por recursos con el gobierno de Arturo Frondizi lejos de “controlar” a la Iglesia por parte del Estado reforzó el poder de esta última, que lo aprovechó para renegociar espacios con el poder público (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 467). Ese envalentonamiento lo expresó el mismo nuncio Mozzoni, cuando le pidió al Ejército a comienzos de los sesenta en un discurso en la Escuela Nacional de Guerra que se reformaran las constituciones provinciales y se

²²² *BEDMDP*, núm. 16, mayo de 1960.

²²³ La noticia del asesinato de Silvia Filler a manos de la Concentración Nacional Universitaria (CNU) en diciembre de 1971 (ver capítulos 7 y 9) fue recibida por Roberto Filler, padre de la estudiante de arquitectura, vicepresidente del Rotary Club de Mar del Plata y afiliado al socialismo local, mientras participaba de un agasajo organizado por la Base Naval local junto a periodistas y autoridades universitarias. Cfr. Celesia & Waisberg, 2016, p. 23.

²²⁴ Aunque desaconsejaba su participación, el cardenal primado afirmaba en 1961 que “mientras las asociaciones como el Rotary Club respeten los principios cristianos, la Iglesia no inquieta a los católicos que ya forman parte del Rotary”. Cfr. *AICA*, núm.259, 26 de mayo de 1961.

adaptaran al “ser nacional”, ya que tenían “demasiado espíritu laico” (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 466).

El combate al laicismo recorría las distintas corrientes del catolicismo argentino. Enrique Rau no era excepción sino un ferviente combatiente de esta “Gran Batalla que libramos todos en todos los sectores de la vida privada y pública”. Para el obispo de Mar del Plata, el laicismo había “envenenado la política, la economía, todas las instituciones”²²⁵. Pervivía en esos años en Rau una explicación histórica que podríamos denominar “preconciliar” sobre el laicismo: la culpa recaía en la rebelión protestante. Así, el origen de la condena se remontaba a la Reforma, desde donde la Ilustración y las filosofías decimonónicas, herederas de la rebelión de Lutero, habían propagado las divinidades laicas y la idolatría del poder: una guerra de filosofías que se disputaban el mundo y lo desacralizaban (Martín, 2008, p. 161). Quien años después iba a defender la “unión de todos los cristianos”, en 1959 no se diferenciaba de otras expresiones del catolicismo argentino: el laicismo, etapa previa del comunismo, era la continuación lógica de la rebelión protestante, que “desconocía la obra de la Iglesia, obra de Dios”.²²⁶

Ante la asamblea federal de colegios católicos que se realizaba en Mar del Plata en 1961, el obispo explicaba que el Concilio que había convocado Juan XXIII venía a clausurar el tiempo que había inaugurado la Reforma Protestante. El fin de un mundo que tenía:

“(…) el invierno del laicismo que ha vaciado los espíritus y la primavera que florece en las almas. Cuatros siglos de apostasía pública de las naciones y una cristiandad que se renueva en la viva conciencia de sus inagotables energías espirituales y sobrenaturales. Una Iglesia de silencio, perseguida, maniatada y amordazada, porque no puede enseñar su doctrina social...”²²⁷

Esta nueva época vendría de una “revolución de amor” cristiano, no como consecuencia “de la posesión de la bomba nuclear ni de un posible triunfo del materialismo ateo”²²⁸. Esa revolución sería el resultado de una lucha contra aquellos que habían marginado a la Iglesia. El clero debía exhortar en las homilias a que los católicos reflexionaran sobre su

²²⁵ “Auto pastoral del Año del jubileo centenario aparición Virgen de Lourdes”, *BEDMDP*, núm. 5, diciembre de 1957.

²²⁶ “Auto pastoral sobre la Predicación Sagrada”, *BEDMDP*, núm. 13, noviembre de 1959.

²²⁷ *BEDMDP*, núm. 25, diciembre de 1961, 463.

²²⁸ Ídem.

objetivo en el mundo, que no era otra cosa que combatir al materialismo, a los protestantes, a los indiferentes, al laicismo en la enseñanza y en la vida pública.

LA IGLESIA ANTE LAS ELECCIONES: EL CIUDADANO CATÓLICO Y LA DEMOCRACIA CRISTIANA

La participación política de los laicos católicos no es un fenómeno anómalo o reciente, sino que atraviesa la historia del Estado argentino. Sin embargo, existieron diferentes formas de intervención desde que el “primer umbral” de secularización que diferenció al fiel del ciudadano (Di Stefano, 2011b). Si la participación católica, y los intentos por formar agrupación políticas, pretendió ser administrada y dirigida por los obispos a pesar de las resistencias de los notables católicos comienzos del siglo XX (Castro 2011; Lida 2015; Mauro 2009; Zanca 2013), la creación de la Acción Católica implicó un intento por homogeneizar las conductas políticas de los fieles y encuadrarlos dentro de la estrategia a-partidaria de la jerarquía eclesial para colonizar al Estado. En todo caso, esos intentos de construir una heteronomía católica se fueron erosionando en la década de 1940, cuando emergió con fuerza una facciosidad política que erosionaba la autoridad episcopal (Zanca 2013:183).

En el caso local, una de las modernizaciones políticas que presentaba la situación post peronista era la consolidación de la figura del ciudadano a nivel municipal. La reforma de la ley orgánica de municipios del peronismo -Ley 5542/49- había habilitado la elección directa del intendente, extendiendo a ese nivel la noción de ciudadano, que desdibujaba los antiguos conceptos alberdianos de vecino o contribuyente como figuras de representación municipal (Ferreya, 2011, p. 296). El obispo de Mar del Plata no esquivó la nueva situación política, que lo obligaba a enfrentar al enemigo laico en el espacio local. En la Iglesia de posguerra, la alocución papal de diciembre de 1944²²⁹ había modificado los términos en los cuales jerarquía, clero y laicos debían relacionarse con la democracia política: para los católicos de posguerra aquella debía ser el tipo de gobierno

²²⁹ En el contexto del fin de la Segunda Guerra mundial, y como crítica a las experiencias totalitarias europeas, en el radiomensaje de navidad de 1944 *Benignitas et humanitas* Pío XII llamó a todos los católicos a optar por la democracia como el mejor sistema que garantizaba la libertad y la dignidad humana. Cfr. Radiomensaje de su Santidad Pío XII en la víspera de navidad. En línea http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html Consultado por última vez el 27/10/2020.

preferencial. En este sentido, como han desarrollado otros trabajos (Zanca 2013), el debate católico configuraba una situación de progresiva aceptación de la idea de pluralidad en el espacio público. En el discurso obispal con respecto a la situación electoral se podía observar tanto el intento por conducir los “desvíos” de las conductas políticas de la feligresía, como los cambios en el discurso católico en general de aquellos años, más permeable a aceptar los mecanismos procedimentales de la democracia liberal, la división de poderes y la soberanía popular.

La aceptación de la democracia no ocluía la persistencia del clericalismo político denunciado por sus adversarios. En cada uno de los llamados electorales de aquellos años el obispo se encargó de que las parroquias de la diócesis leyeran sus exhortaciones exigiendo una conducta política “verdaderamente católica”. A propósito de la constitución de los consejos y juntas diocesanas de la Acción Católica local, el obispo advertía al laicado que los católicos estaban obligados por “la ley de la caridad social” a procurar que toda la república estuviera regulada por los principios católicos, por ello nada les impedía participar de partidos “que den garantía de respetar los derechos y guardar las leyes de la Iglesia católica”²³⁰. Sin embargo, el obispo remarcaba la dimensión ética de la participación política de los católicos:

“No podemos votar partidos políticos cuyos programas o cuyos hombres estén en contra de la religión o prescindan de ella en la vida pública. El laicismo en la educación o en la vida cívica es incompatible con la doctrina católica. El monopolio de la enseñanza es una política totalitaria que hiere los derechos de la Iglesia y de toda religión (...) un atropello a los derechos de la familia, la persona humana (...) y que pretende barrer, con métodos de la fuerza, las tradiciones de nuestro pueblo”²³¹.

El discurso del obispo en las elecciones de 1957 no se alejaba de las exigencias de la Iglesia en aquellos años ni de los cambios que operaban en el catolicismo argentino: sin alejarse de la interpretación del país como una nación católica, ese sustrato cultural permanecía en las familias, que ahora debían optar por elegir la mejor educación para sus hijos (Zanca, 2006). Las exhortaciones se repitieron el año siguiente. En una clara manifestación de clericalismo, la declaración que la diócesis hizo circular entre todo el clero y en las reuniones de la Acción Católica antes de las elecciones presidenciales de febrero de 1958, el obispo instaba a que los sacerdotes debían leerla “en todas las misas

²³⁰ *BEDMDP*, núm. 3, octubre de 1957, p. 44.

²³¹ *Ídem*, p. 45.

del 16 de febrero", pero particularmente, en una acción que rozaba la ruptura de la veda, "los puntos más importantes" debían leerse en la misa dominical del 23 de febrero, día de la contienda electoral.

En aquella exhortación episcopal enumeraba las doctrinas y filosofías que toda la jerarquía argentina condenaba: el comunismo, el socialismo y el laicismo. El primero era el más terrible, debido a su "naturaleza antisocial, antifamiliar, antirreligiosa" que, aunque era "seductor" estaba fundado en un materialismo ateo, subversivo del orden social, que destruía al Estado, la familia y a los derechos de la persona humana, su dignidad y libertad²³². El laicismo era peligroso porque con el pretexto de una "convivencia pacífica" pretendía "desterrar de la vida pública a Dios y a la Iglesia". Pero la mención explícita se la llevaba el socialismo: si Pío XI había asegurado que "nadie puede ser al mismo tiempo un buen católico y un socialista verdadero", el obispo Rau afirmaba que "últimamente el socialismo argentino dio pruebas claras de ello"²³³. Por ello, dar el voto a estos partidos no era solo traicionar a la Iglesia para el obispo, sino "entregar la suerte de la Patria al desorden"²³⁴.

En las elecciones de 1962, el obispo repitió el mismo libreto que en 1958: la necesidad de un "voto libre, sin apasionamiento partidista ni intereses subalternos, y consciente"²³⁵. Era absurdo denunciar "que la Iglesia se mete en política", como hacía regularmente el socialismo desde las páginas del diario *El Trabajo*, ya que ésta velaba por el bien común, que también era moral y espiritual²³⁶. Sin embargo, en ambas exhortaciones se observaba una modulación en el discurso episcopal que era sintomática de la aceptación de los procedimientos de la democracia política por parte de la jerarquía episcopal. No exigía al Estado prohibiciones, sino que instaba a los fieles a llevar una conducta "consciente". El obispo recomendaba leer las plataformas de los partidos, observar sus programas y analizarlos a la luz de las enseñanzas de la Iglesia, "mirando solo el bien de la Nación"²³⁷. A su vez, el obispo instaba a "no dejarse engañar por quienes hacen profesión de fe en campaña": el católico no sólo debía analizar las plataformas de los partidos sino también

²³² *BEDMDP*, núm.6, enero de 1958.

²³³ Ídem.

²³⁴ Ídem.

²³⁵ *BEDMDP*, núm. 28º mayo 1962, p. 512.

²³⁶ Ídem.

²³⁷ *BEDMDP*, núm. 6, enero de 1958. Podemos llegar a observar una continuidad "sistemática" con el método ver-juzgar-obrar.,

las “trayectorias de los candidatos”²³⁸. En este sentido, la referencia del obispo a la sentencia de Pío XII en su radiomensaje: “si todos los dirigentes se guiaran con valores cristianos, la Iglesia no tomaría partido”, lo cual hacía de la “lucha por una democracia cristiana” su necesidad. Aún más, aunque afirmaba que “ningún ciudadano puede votar contra el bien común”, no condenaba la conducta electoral, solo recomendaba, ya que “los ciudadanos católicos pueden votar por el partido de su preferencia”²³⁹, afirmando la titularidad del poder en la soberanía de la comunidad y dando como hecho la situación de competencia de partidos.

El programa de la Iglesia para el obispo ante ambas elecciones, aunque no estaba presente en todos los partidos, exigía la religión optativa en todas las escuelas públicas, la indisolubilidad del matrimonio y sindicatos libres y autónomos “para defender al trabajador, sin proteccionismo ni paternalismos ni ideologías foráneas”²⁴⁰. En la trayectoria reciente del obispo estaba la clave de esta crítica velada al peronismo. Si bien Enrique Rau había sido designado en Chaco en reemplazo del preferido de Perón, Nicolás De Carlo, su tarea entre 1955 y 1957 había sido la de quitar “el matiz político” que pesaba sobre aquella diócesis (Goicoechea, 1998, p. 260). La crítica al sindicato único, que si bien formaba parte del acervo católico desde hacía décadas, había sido puesto entre paréntesis durante los gobiernos de Perón (Di Stefano & Zanatta, 2000). Volvía ahora junto con otras afirmaciones que evidenciaban la situación de distanciamiento de la jerarquía episcopal con respecto al gobierno depuesto y el temor al desorden civil: para el obispo, “ante todo se debe votar, **la abstención o el voto en blanco nada resuelven** [en negrita en el original] (...) Se corre el riesgo de lanzar a la Patria al vacío”.²⁴¹

Se ha afirmado que la generación católica que emerge y se consolida entre los años treinta y cincuenta estableció características de su autoridad, reglas de funcionamiento interno, normas de comportamiento, valores y representaciones renuentes las ideas del individuo y de las relaciones contractuales, dándole forma a un “actor de tipo antiguo” (Bianchi, 2005). A pesar de marcar los errores de los enemigos de la Iglesia, las exhortaciones de Enrique Rau -parte de aquella generación, aunque ordenado obispo en 1951- denotaban

²³⁸ Ídem.

²³⁹ *BEDMDP*, núm. 28 mayo 1962, p. 512.

²⁴⁰ *BEDMDP*, núm. 6, enero de 1958.

²⁴¹ *BEMDP*, núm. 28 mayo 1962, 512. La crítica al voto en blanco y la abstención se repite tanto en 1958, con la proscripción del peronismo, como en 1962, cuando participan los partidos neoperonistas del proceso electoral.

una aceptación de las reglas de juego democráticas y una racionalidad católica democrática que aceptaba las reglas del liberalismo político, por lo menos en aquellas contiendas electorales inmediatas al fin de la Revolución Libertadora. Rau se comportaba más contractual que organicista.²⁴²

Otras prácticas que se observaban en aquellos años corroboran la idea de una aceptación de la democracia no sólo como garantía de libertades, sino también en su aspecto procedimental. Según denuncias del diario *El Trabajo*²⁴³, clero y religiosas locales intervinieron activamente en las campañas electorales de aquellos años. El periódico socialista denunciaba que el clero hacía del pulpito tribuna. Aunque el obispo en ningún momento llamó a votar por algún partido en particular, el catolicismo local prefería a la Unión Federal Demócrata Cristiana (UFDC)²⁴⁴ y al Partido Demócrata Cristiano. En el colegio Don Bosco, los salesianos repartían volantes llamando a votar a la UFDC. La investigación de Mónica Bartolucci sobre las trayectorias de la juventud militante de las décadas de 1960 y 1970 en Mar del Plata ha señalado que los sacerdotes de ese colegio solían ser muy antiperonistas a fines de los años 50, introduciendo a los jóvenes alumnos del colegio religioso en las lecturas nacionalistas (Bartolucci, 2015, p. 59). Las denuncias del diario *El Trabajo* se hacían extensivas al colegio Santa Cecilia, en este caso de mujeres y a cargo de las hermanas de huerto. Las religiosas no sólo rezaban “con fines partidarios”, sino que hicieron en la escuela “simulacros de elecciones” entre las estudiantes, resultando victorioso el Partido Demócrata Cristiano.²⁴⁵

La performance electoral de la UFDC y del PDC fue pobre en aquellos años²⁴⁶. Como consigna el trabajo de Silvana Ferreyra, luego de que la Democracia Cristiana se retirara

²⁴² Señala Loris Zanatta que un par de décadas antes el tomista César Pico había interpretado las ideas de Maritain como un posible “modus vivendi” y una pacífica convivencia entre el movimiento democrático moderno, hecho ineluctable, y los principios cristianos (Zanatta, 1999, p. 297). Con todo, hacia 1946 la Iglesia aceptó con desconfianzas la importancia de los partidos políticos como “instrumentos necesarios de gobierno y ordenamiento social” (Zanatta, 1999, p. 306). Quizás por haber participado del debate católico dentro del tomismo argentino, en el inmediato momento post peronista el obispo de Mar del Plata depositaba la confianza del funcionamiento de la democracia política en su influjo y en la racionalidad electoral del ciudadano católico.

²⁴³ *El Trabajo*, 25/07/1957.

²⁴⁴ El más importante de los partidos del nacionalismo católico después de 1955 fue la Unión Federal Demócrata Cristiana. Luego de su fracaso electoral de 1957, se deciden a apoyar a Frondizi (Ghio, 2007, p. 160).

²⁴⁵ Ídem.

²⁴⁶ La performance nacional del Partido Demócrata Cristiano fue magra en las elecciones post-peronistas, rondando el 5% en todos los comicios. Estos resultados se combinaban con un creciente acercamiento al peronismo, que forzaron la llamada “Línea Apertura” en 1961 que encabezó Horacio Sueldo, frustrado el intento de candidatear a Raúl Matera, entonces delegado de Perón. Esta “peronización” –que se hizo definitivamente efectiva en los años ochenta, subsumiéndose en las estructuras del justicialismo–, se hizo

de la comisión asesora del interventor Celso Aldao, solo mantuvo una tenue presencia en tres sociedades de fomento en barrios de clase media de Mar del Plata: La Perla, Parque Roca y San José (Ferreyra, 2011, pp. 80, 362). Algunos de estos fomentistas y militantes del PDC estaban ligados al movimiento laico local²⁴⁷. Sin embargo, no es extraño no encontrar entusiasmo en el obispo en las nuevas organizaciones políticas, ya que la autonomía de la jerarquía fue una de las políticas impulsadas por estos agrupamientos políticos laicos de finales de los cincuenta (Zanca 2013, p. 182).

El peso del socialismo local era fuerte, y estaba alineado a los “gremios democráticos”, teniendo su voto en Mar del Plata un componente obrero considerable (Ferreyra, 2011). En este sentido, y a pesar del anticlericalismo, presumimos que el socialismo marplatense hacía el esfuerzo por interpelar a aquel electorado que presumía cristiano o católico. En las elecciones constituyentes de 1957, las páginas de *El Trabajo*, hacían que la razón del laicismo se remontara a los orígenes nacionales: al “mito de la nación católica”, el socialismo contraponía la narrativa histórica de una “nación laica”, que había sido propuesta incluso por miembros de la Iglesia. La libertad de conciencia y el Estado laico hundían sus orígenes en las palabras del cura Agüero en la convención constituyente de 1824 y en los acuerdos de Manuel García y Lord Parish en 1825, permitiendo el culto anglicano. Para reforzar la idea de separación entre Iglesia y Estado, los editorialistas del diario socialista interpelaban a la audiencia cristiana recurriendo a citas evangélicas: la pluma del diario de Bronzini exclamaba “Dad al César lo que es del César”, simbolizando la soberanía de lo público y el laicismo, y “examinad todo, retened lo bueno”, que ejemplificaba la libertad de conciencia y de elegir individualmente las filosofías y religiones.²⁴⁸

Las acusaciones socialistas contra la Iglesia sumaban su complicidad con el “tirano depuesto” a su condición de “irreligiosidad”. Esto último significaba su pretensión de imponerle un credo al Estado, no respetando la libertad de cultos. El socialismo local afirmaba que no se enfrentaba a la fe de las personas, sino a los curas, que “no pueden hacer política desde el pulpito”. Distinguiendo malos políticos y malos sacerdotes –

al margen de la jerarquía episcopal, que no se esforzó por alentar la organización partidaria (Ghio, 2007, pp. 169-172).

²⁴⁷ Nos queda pendiente reconstruir la trama de relaciones del PDC local. Algunos apellidos, como los Onetto, se repiten entre las candidaturas, el fomentismo y el movimiento laico local. No hemos dilucidado vínculos con el laicado local de los dos principales dirigentes de Mar del Plata, Favergioti y Napolitano.

²⁴⁸ *El Trabajo*, 15/06/1957.

quienes hacen política y “enredan” lo público y lo privado-, el programa socialista local era coincidente con el de “los buenos cristianos”.²⁴⁹

Para los socialistas, los resultados electorales les daban la razón. A pesar de las campañas desde los pulpitos, el Partido Demócrata Cristiano –en sorna tildado “democatólico” y a sus candidatos “clericales romanos”- había cosechado solo un 4% a nivel local. La conclusión política que sacaba de esta performance el diario de Bronzini era que el obispado no era una necesidad para los marplatenses²⁵⁰. El reconocimiento que hacía el PDC de que el 28 de julio de 1958 había ganado el “estatismo”, para el diario *El Trabajo* no era sino la conclusión definitiva de que la mayoría del pueblo, aunque cristiano, no era católico, ya que había desoído las exhortaciones de Rau.²⁵¹

El obispo no se pronunció después de los comicios. Las exhortaciones episcopales eran lo suficientemente ambiguas como para justificar tanto el voto a los partidos autodenominados católicos, como el PDC o la UFDC, como a la Unión Cívica Radical Intransigente (UCRI). Los mismos socialistas habían denunciado a Frondizi por querer “quedar bien con Dios y con el Diablo: católico con los católicos, hebreo con los hebreos”²⁵². El radicalismo intransigente esquivaba definiciones en todos los temas sensibles a la Iglesia -enseñanza, matrimonio-. Incluso Frondizi había llegado a afirmar en campaña que el matrimonio tenía “rango constitucional” y que el mismo Yrigoyen se había pronunciado así²⁵³. Las buenas migas que harían el obispado y el frondicismo a posteriori confirmaban que el obispo también había ganado las elecciones.

El gran ausente de este enfrentamiento entre clericales y anticlericales en las elecciones posteriores a 1955 en Mar del Plata era el peronismo. Eran años donde el anti peronismo se afirmaba por fidelidad a la institución eclesial. La Iglesia local, en palabras del obispo, condenaba el abstencionismo y propugnaba por un sindicalismo libre, haciendo explícito su distanciamiento del movimiento proscripto. Tampoco existía una preocupación importante sobre la “cuestión social” en la agenda eclesiástica durante la primera mitad de la década de 1960, tanto que la existencia de la JOC fue marginal en la diócesis, ocupándose más por captar y encuadrar a las clases medias a través de la AC, las

²⁴⁹ *El Trabajo*, 01/07/1957.

²⁵⁰ *El Trabajo*, 03/08/1958

²⁵¹ *El Trabajo*, 15/08/1957.

²⁵² *El Trabajo*, 28/01/1958.

²⁵³ *El Trabajo*, 18/02/1958.

asociaciones de abogados y médicos y la oferta universitaria. Sin embargo, la Unión Popular fue transformándose en un “neoperonismo maduro” a comienzos de los sesenta (Melón 2009), variando su postura hacia la Iglesia y acercando posiciones. En este sentido y a nivel nacional, se han resaltado los cambios en la trayectoria de Juan Atilio Bramuglia: quien había sido visto con recelo por el catolicismo, luego de su manifestación a favor de la enseñanza libre puso a la Unión Popular entre las opciones no condenables por la Iglesia (Rein, 2005).

En el caso local, no se observaban en la primera mitad de la década de 1960 relaciones orgánicas entre agentes de la Iglesia y las organizaciones peronistas, aunque suponemos que ese vínculo y la imagen de la Iglesia como colaboradora del frente antiperonista fue modificándose con el tiempo. Por ejemplo, durante la jornada de huelgas de la CGT contra Arturo Illia en 1964, el obispo recibió a la comisión directiva de la central obrera local junto su asesor letrado, Norberto Centeno. Los dirigentes sindicales se habían acercado a propósito de un conflicto habitacional en la periferia de la ciudad de Mar del Plata. En la misma, manifestó que “la Iglesia no puede estar ajena a los problemas sociales” del país²⁵⁴. Por otro lado, las manifestaciones de los vecinos del barrio Peralta Ramos Oeste cuando se removió a Pedro Arburúa de la rectoría del colegio Jesús Obrero en 1972 también dan cuenta del intento de recomposición del lazo con las clases trabajadoras. En la misiva al obispo Rau, los vecinos afirmaban que "Hoy la Iglesia se ha acercado a nuestro pueblo, pero eso no siempre fue así..." y que "Por ser un barrio obrero, la imagen que teníamos del cura era muy defectuosa" hacia fines de los años cincuenta, cuando se creó la escuela²⁵⁵. En este sentido, la creación y ampliación de la oferta educativa católica en los suburbios marplatenses, como señalamos en el capítulo anterior, pudo haber colaborado a recomponer esas relaciones.

Recluido en lo gremial y en las sociedades de fomento de aquellos barrios con concentración obrera (Ferreira, 2011), el neoperonismo recuperó su performance electoral hacia 1962 -sobre todo recuperando el voto que había migrado hacia el frondicismo- y volvió a ganar las elecciones locales en 1965. El golpe de Estado inauguró

²⁵⁴ *La Capital*, 23/05/1964.

²⁵⁵ Archivo DIPBA, Mesa DE, Carpeta: Entidades Religiosas, Legajo núm. 1781, Localidad Gral. Pueyrredón 1ª (CASO ARBURUA).

otro ciclo político, donde el clero volvería a encontrarse con el peronismo en la siguiente década.

VIOLETAS CONTRA VERDES: ESTUDIANTES Y TERRITORIALIZACIÓN DEL CONFLICTO

Como desarrollamos en el capítulo anterior, el gobierno de Arturo Frondizi tenía en agenda la aprobación de las universidades privadas, demanda que satisfacía los intereses de la Iglesia²⁵⁶. El tema se venía discutiendo con representantes universitarios, políticos y eclesiales desde 1955, pero los ánimos estaban caldeados y los posicionamientos a favor y en contra del “monopolio de la educación” en manos estatales se fueron definiendo luego del decreto 6403/55 de la Revolución Libertadora (Zanca, 2006, p. 91), sobre todo el artículo 28 que reglamentaba el funcionamiento de las universidades privadas. El decreto de Dell’ Oro Maini había desatado una ola de movilizaciones que culminó con su renuncia y la del rector de la Universidad de Buenos Aires, José Luis Romero²⁵⁷. Con el nuevo gobierno, a mediados de septiembre de 1958 ingresaron distintos proyectos de ley universitaria al Congreso de la Nación. El debate sobre la enseñanza “libre o laica” se extendió sobre la opinión pública y las movilizaciones banderizas coparon los grandes centros urbanos. Finalmente se derogó el artículo 28 del decreto de Dell’ Oro Maini por amplia mayoría, pero el diputado frondicista Horacio Domingorena incluyó otro proyecto de reglamentación, más restrictivo pero que habilitó la posibilidad de creación de universidades privadas, revalidando los títulos por un jurado estatal.

El conflicto político por la reglamentación de la enseñanza libre fue otro de los episodios de intervención política de la Iglesia local sobre el espacio público, en franco combate por lo que Enrique Rau llamaba “la batalla del Siglo”. A comienzos de ese año la diócesis de Mar del Plata había fundado la “Universidad de Verano” y luego el Instituto Universitario Libre “pro Universidad Católica”, comenzando a dictar algunos cursos, siendo que no existían en la ciudad y la zona instituciones de educación superior universitaria. Como desarrollamos en el capítulo anterior, fue la Iglesia la que decidió

²⁵⁶ Ni bien asumió Arturo Frondizi creó una comisión encargada de estudiar los temas educativos, con el médico y futuro delegado de Perón, Raúl Matera, el juez de la Corte Suprema de Justicia Aristóbulo Araoz de Lamadrid y el jesuita Ismael Quiles, rector del Colegio El Salvador. El mismo Quiles había fundado el año anterior la Universidad de El Salvador. Cfr. Ghío, 2007, p. 166.

²⁵⁷ Atilio Dell’ Oro Maini, quien había dirigido los Cursos de Cultura Católica, intentó conciliar los intereses de todo el frente antiperonista en la nueva norma legal, en base a acuerdos que habían sellado los partidos que apoyaban al gobierno de facto.

resolver este déficit. El debate abierto por la reglamentación de la enseñanza universitaria privada además brindó la posibilidad de publicitar sus exigencias, mostrar músculo en la arena pública, movilizar sus fuerzas y de agrupar a su tropa. En el caso local, fue la primera y última vez que el obispo apeló a la movilización católica en el espacio público

Las movilizaciones se vivieron como una oportunidad de ocupar nuevamente el espacio urbano como en 1955. Era una situación que se repetía en todo el país. El director de *Criterio*, Gustavo Franceschi, se manifestaba a favor de movilizar: “séase que si hace falta, nosotros también sabemos organizarlas [las movilizaciones], y oponer fuerza contra fuerza” (Zanca, 2006, p. 117). Se ha afirmado que la victoria de la Iglesia en el conflicto “laica o libre” no se debió tanto a la movilización de masas sino al peso que el episcopado ocupaba en el escenario político post peronista (Di Stefano, 2011b, p. 26). Sin embargo, el mundo católico no se privó de movilizar y ocupar el espacio local, mostrar su fuerza e intervenir en la discusión pública²⁵⁸. Como ha descrito Mónica Bartolucci, una nueva generación de jóvenes lo vivió como un “bautismo de fuego” político de trayectorias militantes que tomaron diferentes caminos en las siguientes décadas (Bartolucci, 2015). En Mar del Plata, la discusión pública sobre la enseñanza libre otorgaba la oportunidad de medir fuerzas al catolicismo con el rival laico, cuyas redes de sociabilidad y entramado de relaciones en asociaciones intermedias estaban muy consolidados.

Como en otros centros urbanos, las movilizaciones locales las protagonizaron los estudiantes. Por las calles del centro de Mar del Plata se desplegaron los bandos en conflicto. Por un lado, estaban los “violetas”, color que identificaba a los defensores de la educación laica bajo monopolio estatal. Agrupaban, sobre todo, a colegios del macrocentro local, como la Escuela Normal Mixta Provincial, la Escuela Industrial de la Nación y la Escuela Profesional de Mujeres, y, a la vanguardia, el Colegio Nacional Comercial Manuel Belgrano y el Colegio Nacional Normal Mariano Moreno. Con más de mil alumnos estos dos últimos, ubicados en el barrio lindero a la nodal Plaza Mitre, “El Nacional” y “El Comercial” -que compartían edificio- eran dos instituciones de elite en las clases medias profesionales ligadas a la cultura laica y progresista (Bartolucci, 2015, p. 75). Los centros de estudiantes de estas dos últimas escuelas secundarias eran profundamente antiperonistas, habiendo expulsado docentes partidarios del gobierno

²⁵⁸ Tenemos registros del episodio “laica o libre” solo en la ciudad de Mar del Plata. Cabecera de la diócesis y concentración demográfica, allí se concentraban la mayoría de los conflictos o los eventos significativos.

depuesto y quemado en el patio de la escuela cuadros de Perón y Evita en septiembre de 1955 (Bartolucci, 2015, p. 11).

Como sucedía con los colegios Lasalle, El Salvador o Champagnat en la ciudad de Buenos Aires (Zanca, 2006, p. 88), en Mar del Plata también las familias católicas de clases medias elegían para sus hijos colegios confesionales de elite, como el Instituto Patricio Peralta Ramos –varones- de la congregación marista o el Colegio Santa Cecilia –mujeres-, administrado por la congregación del Huerto. Detrás de estos colegios, sobre todo del Peralta Ramos, se aglutinaron “los verdes”, con presencia de estudiantes de los colegios Don Bosco, Don Orione, Sagrada Familia y Stella Maris. Como señaló Bartolucci (Bartolucci, 2015) a propósito de la reconstrucción del conflicto, el clero religioso de estos colegios estimulaba la participación política de los estudiantes, incitándolos a movilizarse a favor de los intereses de la Iglesia o sugiriendo lecturas nacionalistas.

Verdes y violetas se congregaban en dos plazas céntricas de Mar del Plata. Los primeros concentraban y realizaban sus actos en la Plaza Rocha, de avenida Luro y 20 de septiembre, un lugar equidistante de los colegios Peralta Ramos -barrio La Perla- y Don Bosco -del barrio homónimo-. Los “laicos” realizaron sus intervenciones y asambleas en la Plaza Mitre, vecina al Colegio Nacional, pleno centro local. Los incidentes callejeros entre los bandos estudiantiles comenzaron el 6 de septiembre de 1958 en Mar del Plata. Esa noche, la policía local detuvo a 10 personas, 9 de ellos menores de edad²⁵⁹. Eran frecuentes las escaramuzas y peleas callejeras en la esquina de la Jockey Club de Santiago del Estero y San Martín o en la puerta de la Galería Sao, en el microcentro de Mar del Plata (Bartolucci, 2008, p. 9).

A pesar de que tanto los colegios católicos como los públicos que protagonizaron los eventos en la ciudad tenían una matrícula socialmente diversa –como los confesionales del barrio Puerto o las escuelas técnicas-, como describe Bartolucci (2015) el conflicto tenía sus epicentros no sólo en los barrios céntricos de la ciudad sino en los grupos estudiantiles del Instituto Peralta Ramos y el Colegio Nacional, dos instituciones de elite de las clases medias locales. Factor dinámico del conflicto en el espacio público, a su alrededor se fueron tejiendo los agrupamientos sociales y políticos que expresaban el conflicto de intereses locales detrás de apoyos y rechazos.

²⁵⁹ *La Capital*, 06/09/1958.

Detrás de los colegios confesionales no sólo estaba la Iglesia y las organizaciones del laicado local sino también aquellos profesionales, abogados y médicos, que estaban dándole forma al Instituto Universitario Libre (IUL) “pro Universidad Católica”, que pretendía ofrecer las carreras de enfermería, profesorado, ciencias económicas y notariado público, ausentes en la región. Esas carreras articulaban intereses sectoriales que el crecimiento local estaba demandando.

Para los laicos, la ley de enseñanza libre no sólo era un avance del clericalismo en la vida pública argentina sino también una política de la “oligarquía vacuna y antipopular,” según las palabras del vocero del Centro Universitario Marplatense (CUM), que funcionaba permanentemente en La Plata (Bartolucci, 2008, p. 14). En los actos y en las tomas que protagonizaban estos últimos se podía observar el entramado de organizaciones y de sectores que aglutinaba el partido laico a nivel local, donde participaban el centro de estudiantes del Colegio Nacional junto al Movimiento Juvenil Cultural (MJC), organización juvenil ligada al Partido Socialista Democrático (PSD), que ya gobernaba la ciudad. Como señalamos anteriormente, el PSD tenía un componente obrero significativo, con mucho peso de los trabajadores de “cuello blanco” y estatales, alineados con los “gremios democráticos” locales (Ferreira, 2011). El último día de septiembre de 1958 se pudo ver compartiendo escenario a dirigentes de la Escuela de Capacitación Obrera, delegados de la FUBA que habían arribado a la ciudad y del Centro Universitario Marplatense (CUM) que funcionaba en La Plata, junto a la Unión Obrera Local (UOL), al Centro Socialista y la Juventud Socialista. También se hizo presente la Unión Obrera de la Construcción y la Juventud de la Unión Cívica Radical Intransigente (UCRI) - demostrando las fisuras hacia el interior de la fuerza política de gobierno-²⁶⁰. El Congreso Regional de Estudiantes de noviembre de 1958 –donde participaron 20 delegaciones “laicas” de colegios de 10 ciudades de la zona- se llevó a cabo en la Biblioteca Popular Juventud Moderna, organización que co-conducían militantes anarquistas y socialistas en Mar del Plata desde comienzos de siglo (Bartolucci, 2008, p. 17).

La participación de los gremios docentes en el movimiento laico era observada con preocupación por la Iglesia diocesana, sobre todo el Movimiento Domingo Faustino Sarmiento que, aunque “políticamente neutro”, era de “corte laicista”²⁶¹. En las jornadas sacerdotales, el clero se había manifestado por “dirigir nuestros esfuerzos a apuntalar la

²⁶⁰ *La Capital*, 30/9/1958.

²⁶¹ *BEDMDP*, núm. 14, enero 1960.

posibilidad de que la Asociación Gremial de Educadores de la Asociación Sindical Argentina (ASA)” se organizara en Mar del Plata y la zona²⁶². La gremial socialcristiana no prosperó, como ninguna iniciativa sindical católica a nivel local.

A pesar de que las organizaciones obreras que se manifestaban junto a los estudiantes del Nacional y del Comercial eran las que estaban orgánicamente más ligadas a los socialistas marplatenses, el fantasma de la articulación política entre estudiantes y el movimiento obrero activó las detenciones de históricos dirigentes peronistas y comunistas. No sólo se prohibieron los actos del 17 de octubre, sino que el 7 de ese mes fueron detenidos los dirigentes obreros Agustín Scudi, José Figueroa, Buenaventura Gonzalez -ex secretario general del Centro Empleados de Comercio- Roberto López Carnier, Norberto Centeno -asesor letrado de la CGT local-, Juan Raul Molly, Arturo Simonazzi, Jacobo Suezner, Leandro Amarillo y Jerónimo Guedal.²⁶³

Si la trayectoria previa del obispo Rau podía indicar alguna simpatía con el gobierno de Perón, el ejercicio de la dirección de la diócesis de Mar del Plata volvía a indicar que no había puente entre el clero y el peronismo y que la Iglesia asumía un proyecto propio. El secretario canciller de la diócesis y rector del Instituto Universitario Libre, Luis Gutiérrez, sostenía en el acto en la Plaza Rocha de la Junta Marplatense “Pro Libertad de Enseñanza” que la situación educativa era escandalosa y que no podía existir plena libertad en el país “sin la ausencia de todas las demás libertades”, entre las cuales subrayaba la pervivencia de la ley de asociaciones profesionales peronista, que era modélica de “los sistemas de tipo fascista que llevan al sindicato único, a la escuela única, a la estupidez única”.²⁶⁴

A pesar de la sanción de la ley, la crónica periodística evidenciaba que el conflicto no cesó en los meses inmediatamente posteriores. El 9 de noviembre, doscientos estudiantes del Colegio Nacional recorrieron los colegios confesionales céntricos -Santa Cecilia, San Vicente, Don Bosco, Peralta Ramos- abucheando a los estudiantes que estaban en clase²⁶⁵. Esta dinámica del enfrentamiento con participación juvenil, indicada como experiencia iniciática y gimnasia política de una nueva generación, era sintomática de procesos de modernización cultural más profundos. La expansión de la matrícula secundaria, incluso

²⁶² Ídem.

²⁶³ *La Capital*, 7/10/1958. El abogado de la CGT Norberto Centeno fue detenido durante la última dictadura militar en lo que se denominó “La Noche de las Corbatas”. Está desaparecido.

²⁶⁴ *La Capital*, 21/10/1958.

²⁶⁵ *La Capital*, 9/10/1958.

la católica, acompañaba un movimiento de la sociedad en el cual la ampliación de la sociedad de consumo de bienes durante el peronismo y el aumento progresivo de la educación hacía emerger como nueva categoría social, política y cultural a la juventud (Hobsbawm, 1998; Manzano, 2019). En este sentido, el aporte de la Iglesia a este movimiento era considerable, tanto en la motivación del clero que dirigía los colegios a la participación y politización de los estudiantes, como en la extensión de la educación secundaria, que como vimos en el capítulo anterior era de la mitad de la matrícula en el partido del Gral. Pueyrredón.

La modernización cultural iba acompañada de una progresiva aceptación por parte del mundo católico del pluralismo social y político. El presidente de la Asociación de Padres de Familia del colegio Don Bosco se manifestaba a favor de elegir la universidad de acuerdo “con la tradición ideológica de cada hogar” y criticaba a las organizaciones gremiales docentes por “escudarse en las dificultades del desorden educacional que caracteriza al país” al defender la educación laica²⁶⁶. José Zanca ha sugerido que a pesar de que la estrategia de la jerarquía católica puede haber sido intercambiar legitimidades con el gobierno de Arturo Frondizi a cambio de ocupar lugares institucionales y extender su aparato educativo, el discurso católico sufrió cambios considerables durante el debate laica o libre, aceptando el principio de pluralidad. No sólo Gutiérrez se hacía eco del viejo reclamo eclesiástico de los sindicatos libres, sino que la Iglesia en su conjunto justificaba la nueva ley de enseñanza superior sosteniéndola en el derecho de las familias de elegir la educación de sus hijos (Zanca, 2006).

RITUALIZACIÓN DEL ENFRENTAMIENTO EN EL TEDEUM

Como apuntó Roberto Di Stéfano, la “embestida laicista” contra la Iglesia de fines del siglo XIX ni siquiera abarcó toda la década de 1880. Pervivieron durante el roquismo y después elementos “galicanistas” en las elites políticas. Consignada como institución de derecho público, la Iglesia fue habilitada para cumplir funciones de educación religiosa en las provincias, integrar a las poblaciones indígenas y operar como registro civil en lugares de frontera. Dentro de este “pacto laico” que sellaron Estado e Iglesia se incluyó la participación de las autoridades eclesiásticas en el culto público de la patria laica a

²⁶⁶ *La Capital*, 21/9/1958.

través de la celebración del *tedeum*, que contó con la concurrencia regular de las autoridades civiles y militares (Di Stefano, 2011a, p. 17).

El *tedeum* es de los más antiguos himnos litúrgicos cristianos de origen romano y tiene la característica de ser una “acción de gracias” de eventos políticos. Como parte de la legitimidad religiosa del poder político, estuvo presente durante todo el período colonial para agradecer “proclamaciones reales, victorias militares, el final de cataclismos naturales y acontecimientos de la casa real tales como cumpleaños del rey, casamientos o nacimientos” (Ortemberg, 2010, p. 201). Como oficio litúrgico durante el período independiente, el *tedeum* es la única parte de la ceremonia conmemorativa del 25 de mayo que se mantiene desde 1811 (Garavaglia, 2000).

Como rito religioso y político, la forma en que los actores políticos, religiosos y civiles salutan, dialogan, se expresan y entran y salen de la escena ritual simboliza el lugar que el catolicismo ocupa en el Estado y su relación privilegiada para legitimar –e interpelar– la política y validar la identidad nacional (Amati, 2013, p. 53). Su carácter oficial lo constituye el pedido de realización que hacen las autoridades estatales a las religiosas, siendo el ceremonial de presidencia el que invita a las autoridades, permite o no la entrada al templo, y prevé los espacios según el orden de precedencias (Amati, 2013, p. 53).

Si toda reproducción de una actividad cultural es en alguna medida una alteración (Amati, 2013; Sahlins, 1997, p. 135), en las formas en que se celebró el *tedeum* a lo largo de la historia argentina se puede observar la permanente “recomposición de lo religioso” (Hervieu-Léger, 2004), sobre todo las formas en que es presentada la religión en la vida pública²⁶⁷. En este sentido, si bien la década de los sesenta puede ser entendida como una oportunidad de la Iglesia de reajustar a su favor los términos del “pacto laico” (Di Stefano, 2011b), en algunas experiencias locales observamos resistencias a este proyecto, existiendo en la sociedad agrupamientos laicistas que hicieron fuerza para inclinar la balanza hacia otro lado, como en el caso de Mar del Plata.

Las tensiones entre laicistas y católicos alrededor del *tedeum* estuvieron presentes las primeras décadas del siglo XX, siendo el caso de Santa Fe en las década de 1920 y 1930 un ejemplo de esa refriega (Mauro, 2009, p. 53). En el caso que estamos observando, lo que se manifestó fue la imposibilidad de celebrar el *tedeum* con las autoridades locales

²⁶⁷ Es precisamente la tarea que realiza Marta Amati a propósito de los cambios en la celebración del *tedeum* durante el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner. Cfr. Amati, 2013, p. 47.

por la negativa del ceremonial municipal de convocar y asistir al oficio litúrgico. Durante los 8 años que gobernó el socialismo en Mar del Plata antes del golpe de Estado de 1966, ni a Teodoro Bronzini (1958-1962) ni a Jorge Lombardo (1963-1966) les interesó asistir al tedeum que celebró Enrique Rau en la catedral diocesana. Esa negativa se fundamentaba en las ideas laicistas del socialismo local, que consideraba al oficio católico una rémora de clericalismo político que había que superar.

Lo interesante a resaltar es que, en aquellos años, las celebraciones mayas y julianas siguieron el mismo guion²⁶⁸. El oficio religioso se celebró en la catedral local, pero los asistentes al mismo fueron otras instituciones del Estado: las Fuerzas Armadas y el poder judicial, en general los jefes de las 3 armas y camaristas, jueces y fiscales, y, en alguna oportunidad, algún funcionario del ejecutivo provincial.

Las 3 fuerzas revisaban formación temprano a la mañana del 25 de mayo y del 9 de julio enfrente de la catedral de los santos Pedro y Cecilia, junto a los establecimientos religiosos católicos y los scouts del orionita Miguel Varetto. Junto a jueces, camaristas, militares y religiosos, el obispo Rau exhortaba a la política local y nacional, tal cual lo hacía el cardenal primado a los jefes de Estado en la capital federal. Mientras el rito se realizaba, el intendente –Bronzini o Lombardo- o los secretarios municipales solían realizar actos patrios en alguna sociedad de fomento, destacamento municipal o escuela del partido.

Una vez terminados aquellos eventos, se proseguía a realizar un acto central antes del mediodía con desfiles militares, scouts, de las colectividades y de las agrupaciones folclóricas, con alocuciones frente al edificio municipal, en cuyo palco se encontraban el intendente socialista junto al jefe de la Base Naval y los comandantes del batallón 601 y del destacamento aeronáutico, los jefes de policía, las autoridades del consejo deliberante y, ahora sí, el obispo diocesano.²⁶⁹

Algunas veces, luego del tedeum, se realizaba alguna procesión mariana en paralelo a los actos municipales, como el 25 de mayo de 1958, cuando el cura párroco de la Iglesia

²⁶⁸ A continuación, describiremos lo observado en la prensa local, sobre todo los diarios *La Capital* y *El Trabajo*, durante los meses de mayo y julio de 1958 a 1966.

²⁶⁹ En algunas ocasiones fue posible ver al secretario de la Conferencia Episcopal argentina monseñor Ernesto Segura, natural de Mar del Plata, en el palco también junto al obispo. Por ejemplo, Segura ofició el tedeum del 25 de mayo de 1962 junto a autoridades provinciales y las FFAA. Cfr. *BEDMDP*, núm. 29, julio de 1962.

catedral monseñor Zabala, el “cura gaucho” local, dio una misa de campaña escoltando una imagen de la Virgen del Camino hasta la sede de la agrupación tradicionalista “Fortín El Mangrullo”.²⁷⁰

Cuando finalizaba el acto frente el municipio, intendente y obispo se encontraban en “terreno neutro”: primero el intendente y luego el obispo depositaban ofrendas florales a los pies del monumento a San Martín, donde delegaciones escolares, a veces exploradores católicos, izaban la bandera. El ritual finalizaba con la entonación de la marcha Aurora y el Himno nacional.

Esta situación enfurecía al obispo local. Apelando tanto al “pacto laico” sellado con el Estado como a la narrativa de la nación católica, sentenciaba en su exhortación del 25 de mayo de 1960 que:

“La patria no es un partido, ni un gobierno. Son sus tradiciones seculares, sus glorias, sus ideales y sus rasgos esenciales que pertenecen a la comunidad entera. Tiene un “alma”. Cada generación escribe una página, “no tiene derecho a borrar ninguna página”. No comenzamos “de nuevo” a hacer la Patria. Ese libro comienza con la palabra Dios, “fuente de todo derecho, razón y justicia”. El Tedeum es el canto celebrando la conquista de la libertad, todo el pueblo y sus autoridades.”²⁷¹

Hay que tener en cuenta que Mar del Plata, aunque en rápido crecimiento demográfico y económico, seguía siendo una “gran aldea”. Quienes danzaban un ritual patrio en el que se evitaban mutuamente, luego se veían cotidianamente, cruzaban redes de sociabilidad o frecuentaban espacios comunes. Como en *Un Mundo Pequeño*, la novela del democristiano italiano Giovanni Guareschi, socialistas y curas párrocos eran viejos conocidos y se recriminaban el laicismo de unos o el clericalismo de otros.²⁷²

La suspensión de las elecciones de 1962, y la consecuente remoción de las autoridades locales, habilitó al obispo a celebrar el *tedium* del 25 de mayo de 1963 con el comisionado municipal, Mariano Garófalo, a quien agradeció por “por haber restituido el *tedium* a la celebración oficial de las fechas patrias”²⁷³. El oficio se celebró en la catedral, otra vez,

²⁷⁰ *La Capital*, 26/5/1958.

²⁷¹ “Palabras del obispo Enrique Rau en el Tedeum”, *BEDMDP*, núm. 17º julio 1960.

²⁷² Así lo expresaba el concejal socialista Juan Carlos Cordeu sobre monseñor Zabala, cura párroco de la Catedral, a quien conocía de toda la vida. Entrevista del autor a Juan Carlos Cordeu, 10/08/2018

²⁷³ *La Capital*, 26 de mayo de 1963.

junto a los jefes de las FFAA, de la policía, y las autoridades judiciales²⁷⁴. A los pocos días, asumió la intendencia otro comisionado enviado por la Provincia de Buenos Aires, el teniente coronel (R), Pedro Martí Garro, con quien se volvió a celebrar el *tedeum* del 9 de julio de 1963.²⁷⁵

Las nuevas autoridades brindaron la oportunidad de extender la participación estatal a otros ritos católicos. Junto a Martí Garro, el obispo se dio el gusto de presidir la procesión de Corpus Christi de 1963, donde exhortó a los fieles y a las autoridades estatales a “buscar la Paz en la conciencia, la familia, en la Patria y en el Mundo”. Aquella procesión la clausuraron en la iglesia catedral, donde autoridades militares, políticas y judiciales bebieron un “un modesto Vino de Honor” junto al clero y el obispo.²⁷⁶

El intendente Lombardo, que asumió en 1963, no asistió tampoco a la “modalidad renovada” del *tedeum* luego del Concilio Vaticano II. Con la asistencia de los colegios secundarios católicos y las autoridades estatales, el 25 de mayo de 1965, el obispo de Mar del Plata celebraba la acción de gracias a la patria en una forma, en palabras de la misma Iglesia, “totalmente comunitaria”. La “Celebración de la Palabra” se adaptó a las nuevas formas²⁷⁷, con cantos y oraciones dialogadas²⁷⁸ con los fieles en castellano y los salmos a cargos de los jóvenes estudiantes secundarios.²⁷⁸

Como en otras situaciones homólogas, el guion y la coreografía ritual y política que ensayaban año a año socialistas y católicos transmitían las posiciones ideológicas y actualizaban las identidades (Geertz, 1994). Pero también mostraba los límites del laicismo del PSD. Por un lado, si el obispo era invitado al palco municipal y luego protagonizaba con el intendente la ofrenda floral ante el “padre de la Patria”, el mismo ejecutivo local señalaba la importancia del jefe religioso dentro de la ritualidad cívica, aunque fuera subalternándolo. Por otro lado, si las FFAA, autoridades provinciales y judiciales, no dejaban de asistir al oficio litúrgico, este hecho evidenciaba la pervivencia de este ritual patrio a nivel de la estructura estatal. Precisamente, este hecho fue capital en la imposibilidad de connivencia a nivel local del socialismo con el gobierno de la Revolución Argentina.

²⁷⁴ *BEDMDP*, núm. 36, agosto 1963, p. 56.

²⁷⁵ *BEDMDP*, núm.37, noviembre 1963.

²⁷⁶ *BEDMDP*, núm. 36, agosto 1963, p. 56.

²⁷⁷ Sobre la reforma litúrgica, ver capítulo 6.

²⁷⁸ *AICA*, núm. 462, 1 de abril de 1965, p. 3.

El 9 de julio de 1966 se conmemoraría el 160º aniversario de la independencia nacional. Hacía poco más de un mes que el gobierno de Arturo Illa había sido depuesto por el golpe militar que llevó a Juan Carlos Onganía a la jefatura estatal nacional. A nivel local, la buena gestión “técnica” de Jorge Lombardo era mirada con buenos ojos por las Fuerzas Armadas. El vínculo entre militares y socialistas era históricamente fluido, no sólo por el apoyo al gobierno de Pedro Aramburu y al interventor Celso Aldao, sino también porque los dirigentes socialistas Juan Fava y Rufino Inda, a través de la Asociación de Propaganda y Fomento de Mar del Plata, habían sido los gestores del emplazamiento del Grupo de Artillería de Defensa Aérea 601 (GADA 601), la guarnición del Ejército en la ciudad en la década de los cuarenta²⁷⁹. La buena imagen de la gestión socialista en las FFAA hizo que Jorge Lombardo siguiera al frente del municipio en calidad de comisionado unos días luego del golpe militar.

Lombardo se manifestó en esa ocasión, nuevamente, en contra de participar del *tedium* del 9 de julio. Fue removido de su cargo a los pocos días aquel mes de julio de 1966, siendo reemplazado por el Gral. Dagoberto Viola, quien dejó su lugar finalmente al conocido por la ciudad Pedro Martí Garro. Según el testimonio de Lombardo, habría sido el obispo diocesano Enrique Rau quien solicitó a los militares que fuera desplazado de la intendencia de Mar del Plata (Taroncher, 1998).

Ya Teodoro Bronzini se había ausentado del oficio litúrgico del 160º aniversario de la Revolución de Mayo en 1960. Habida cuenta del carácter oficialmente cristiano del gobierno de Onganía, era presumible que la negativa a participar en el *tedium* junto al obispo y las autoridades militares, ya no tutoras del juego semidemocrático sino a la cabeza del Estado en forma permanente, fuera la causa última de su desplazamiento. En este sentido, si bien los militares valoraban el trabajo “modernizador” y “progresista” de los socialistas, su carácter laicista no era compatible con los objetivos de un gobierno militar que se manifestaba públicamente como “defensor del Occidente cristiano”.

RECAPITULACIÓN

²⁷⁹ La carta dirigida el 15 de agosto de 1940 al ministro de Guerra, Gral. Carlos Domingo Márquez por parte de la Asociación que dirigían Fava e Inda donde solicitaban el emplazamiento militar fue recuperada de la página web *Mar del Plata. Ayer y hoy*. En línea: <http://www.mardelplata-ayer.com.ar/basedelejercito.html>. Consultada por última vez: 16/10/2020.

En este capítulo quisimos recorrer los episodios de intervención política de la Iglesia marplatense, marcados sobre todo por el enfrentamiento con el socialismo local. Con redes de sociabilidad asentadas en la masonería y otras asociaciones de elite, el socialismo marplatense, alineado a nivel nacional con la facción de Américo Ghioldi y Nicolás Repetto, encarnaba para el obispo el adversario laicista modélico. Hacia ellos dirigió sus admoniciones y las exhortaciones con fines electorales.

En la cuestión electoral, en el discurso católico local se observan un par de cosas. En primer lugar, más que apelar a censuras estatales, se observa en Rau una aceptación de las reglas del juego democrático y un intento por conducir el voto hacia los intereses de la Iglesia. Aunque los resultados electorales fueron adversos, en tanto performance de la eficacia simbólica de las exhortaciones episcopales para votar verdaderos católicos, el intento por conducir los posibles "desvíos" de las conductas políticas de los fieles estaban fundamentados en un discurso que subrayaba la racionalidad del ciudadano católico, que pudiendo elegir entre una oferta plural de candidaturas y partidos, debía tener una conducta cívica racional y "consciente" ante el examen de las propuestas programáticas. En tanto, si bien se podía observar el proselitismo del clero también notamos la aceptación de la democracia liberal en su dimensión procedimental, incluso la práctica cívica de los y las adolescentes en los colegios.

En la vereda de enfrente de la Iglesia, el socialismo local antepuso al "mito de la nación católica" una narrativa de la nación laica, que se remontaba a los orígenes patrios. Sin embargo, el socialismo trató de distinguir entre el clericalismo político de los "malos" sacerdotes, aquellos que no se circunscribían al ámbito de lo espiritual y la fe cristiana. Por ello, es que buscó referencias bíblicas para sostener tanto la separación de Iglesia y Estado como la imagen de los buenos sacerdotes y los buenos cristianos, apelando a un modelo clásico de secularización.

Con todo, el enfrentamiento no se redujo a discursos en tiempos electorales. A propósito de la discusión sobre la nueva ley universitaria hacia fines de 1958, laicos y libres se movilaron y ocuparon la geografía de Mar del Plata. El conflicto vio como los frentes que encabezaban la Iglesia y los colegios confesionales, por un lado, y el socialismo y los colegios nacionales y estatales, por el otro, ocupaban las plazas céntricas de la ciudad haciendo actos y proclamas. El crecimiento de la matrícula secundaria de los colegios confesionales locales hacía posible la presencia del catolicismo en el espacio público

local. La emergencia de una nueva categoría social y política como la juventud también estaba acompañada por el crecimiento de la matrícula confesional católica, siendo estos episodios las primeras gimnasias políticas de una generación que luego bifurcaría sus trayectorias.

En ambos episodios subrayados anteriormente el gran ausente es el peronismo. Aunque la recomposición de las fuerzas neoperonistas durante la primera parte de la década de 1960 iba progresivamente acercando posiciones nuevamente con la Iglesia y sectores del clero y el laicado, no se observaba en la diócesis de Mar del Plata este proceso. Más bien, el discurso del obispo y el clero trató de mantener distancia de la política peronista, denunciando la ley de asociaciones profesionales en nombre del sindicalismo libre, la política de abstencionismo o el voto en blanco.

Finalmente, vimos como socialismo e Iglesia representaban en el espacio público una escena ritualizada sobre el rito patrio que simbolizaba los acuerdos estatales con el catolicismo: el *tedeum*. Si este ritual, cuyos orígenes se remontaban a la colonia, sobrevivía era porque daba a la Iglesia la posibilidad de representar su papel de rector moral y religioso de la nación. El socialismo, ala radical del liberalismo laicista argentino, lo consideraba un resabio clericalista que había que superar y los intendentes Bronzini y Lombardo se negaron sistemáticamente a asistir al oficio en la catedral marplatense. No obstante, en las celebraciones mayas y julianas se observaba un teatro recurrente en el que el intendente esquivaba al obispo y le hacía sentir su subalternidad política. Sin embargo, la presencia sistemática de las FFAA y los funcionarios del poder judicial en el *tedeum* anticiparon la resolución del conflicto a favor del obispo, cuando a pesar de las simpatías que recogía Lombardo en los militares fue removido de su cargo por negarse a participar del oficio por el 160º aniversario de la independencia nacional. No obstante, como veremos en el capítulo 7, los cambios en la Iglesia católica posconciliar ubicaron a Enrique Rau entre los partidarios de abandonar el régimen de “Nueva Cristiandad” y afirmar la autonomía de la Iglesia con respecto al Estado.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 5 - EL CONCILIO: UN CAMBIO DE MENTALIDAD

Las “revoluciones burguesas” contaron entre sus filas a varios sacerdotes. Sin embargo, los Estados que resultaron de los conflictos políticos y los cambios económicos de los siglos XVIII y XIX alienaron prerrogativas de la Iglesia. Si la jerarquía católica se vio a sí misma como una “ciudadela asediada” por el laicismo liberal, esa metáfora se materializaba en su diferenciación estructural -dando el asedio de Roma por el ejército italiano en 1870 un poco más de teatralidad-. No obstante, bajo las ideas de reacción a los “errores de la modernidad”, el catolicismo romano reelaboró su doctrina y organización, en diálogo conflictivo y competitivo con sus adversarios liberales y socialistas (Bauberot, 2004; Clark, 2003; Hervieu_Léger, 2004; Nisbet, 1969; Poulat, 1977). El papado de Pío IX comenzó la creación de una estructura institucional mundial con sede en Roma mientras publicaba la encíclica *Quanta Cura* (1864) junto al listado *Syllabus Errorum*, condenando la libertad de culto y ochenta “errores modernos” (Bianchi, 2007, p. 129)²⁸⁰. El papado de León XII con la encíclica *Rerum Novarum* (1891) mostró preocupación por la “cuestión social” y anticipó el corporativismo y la doctrina social de la Iglesia como soluciones a los problemas inherentes de la nueva sociedad capitalista, “guerra” entre patronos y obreros que el papa pretendía evitar (Soneira, 1989, p. 49).

Aunque el Concilio Vaticano I (1869-1870, en adelante CVI) fue suspendido por la invasión de Roma por parte del Reino de Italia, la asamblea universal de obispos había aprobado las prerrogativas del papa, sobre todo una de sus constituciones dogmáticas: *Pastor aeternus*²⁸¹. Esta definió como dogma la *infallibilidad pontificia* en temas de fe y moral, estableciendo el primado romano en contra de las tendencias nacionales o conciliaristas dentro del catolicismo (Soneira, 1989, p. 51). Los documentos conclusivos de este Concilio romano se codificaron en el derecho canónico de 1917. El cargo

²⁸⁰ La “doble Revolución” (Hobsbawm, 2000) implicó la enajenación de privilegios y prerrogativas del clero y un cambio en el lugar de la religión en la sociedad. El papado de Pío IX es la primera reacción articulada del “ultramontanismo”, denominación con la que se llamaba a los conservadores católicos. La *Syllabus* es un índice de “errores” que según Cárdenas Ayala (Cárdenas Ayala, 2015) puede agruparse en 10 grupos: 1. panteísmo, racionalismo y naturalismo absoluto; 2. racionalismo moderado; 3. indiferentismo, latitudinarismo; 4. socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, sociedades clérigo liberales; 5. errores relativos a la Iglesia y a sus derechos; 6. errores relativos al Estado considerado tanto en sí mismo como en sus relaciones con la Iglesia; 7. errores acerca de la moral natural y cristiana; 8. errores acerca del matrimonio cristiano; 9. errores acerca del poder civil del romano pontífice; 10. errores referentes al liberalismo moderno. Las condenas papales buscaban censurar este conjunto de prácticas entre los fieles católicos y construir una “contra sociedad católica”. Sin embargo, con el correr de las décadas fue transigiendo con algunos de estos contenidos.

²⁸¹ El conflicto entre Roma y el Reino de Italia también fue suspendido por la guerra entre Francia y Prusia.

pontificio adquirió “gracia de Estado”, despersonalizándose y consolidando una estructura burocrática (Mayol et al., 1970, p. 29). El CVI aceleró el proceso de centralización del poder hacia dentro de la Iglesia, tendencia homóloga a la centralización política de los estados modernos. Esta consolidación institucional y “diferenciación estructural” (Mauro & Martínez, 2015), dio forma a una “doble identidad” en el catolicismo: comunidad de fieles global y estructura estatal romana (Pattin, 2018). Otto von Bismark lo resumía hacia fines del siglo XIX: desde el CVI hubo que considerar a los obispos locales como representantes del papa (Alberigo, 1993, p. 329).

La centralización romana también incluía a Latinoamérica. León XIII convocó en 1899 al Concilio Plenario Latinoamericano de obispos, cuyo objetivo fue constituir iglesias nacionales a imagen y semejanza de Roma, formando a las elites eclesiales en el Colegio Pío. Este proceso conocido como “romanización”, no fue homogéneo, conviviendo también con otras redes internacionales e influencias del catolicismo francés, alemán o belga (Lida, 2015). A pesar de algunos intentos de formar un “partido católico”, el modelo de contra sociedad de la “Nueva Cristiandad” se apoyó en las organizaciones laicales, por fuera y por encima de todos los partidos políticos, formando conciencia católica para la defensa de la fe y de la Iglesia (Soneira, 1989, p. 95). Contemporáneo al fenómeno de expansión del laicado italiano en competencia con las organizaciones socialistas, Antonio Gramsci señalaba que para “reconquistar” al mundo moderno la Iglesia romana habría creado en la Acción Católica su instrumento de masas (Gramsci, 2003, p. 211). Aunque se propusiera combatir a la modernidad política, la Iglesia adoptaba sus formas.

Para la Iglesia romana, la exasperación jerárquica y el inmovilismo doctrinal garantizaron durante la primera mitad del siglo XX la integridad de la fe y la Iglesia frente a los nuevos enemigos: la Unión Soviética y el marxismo ateo (Alberigo, 1993, p. 338). A pesar de ello, durante el auge del “espíritu de reconquista” –que se plasmaba en concordatos con estados de corte nacionalista como España y Portugal²⁸²-, comenzó a formarse en Europa una corriente de opinión interna que terminaría imponiéndose durante el Concilio Vaticano II. La guerra europea, la consolidación soviética y de las organizaciones comunistas continentales, las nuevas situaciones sociales y culturales que mostraba el

²⁸² Como señalamos en el capítulo 1, el concordato es una convención bilateral entre el Sumo Pontífice y los jefes de Estado que se remonta al pactado en Worms en 1122 entre el emperador alemán Enrique V y el papa Calixto II a propósito de las investiduras de los feudos eclesiásticos, siendo en general una delimitación entre poder religioso y poder civil.

capitalismo occidental de posguerra se reflejaron en el pensamiento de distintos teólogos y obispos europeos. Mientras la curia romana se mantuvo aferrada a la línea pastoral establecida que parecía para muchos no dar respuestas a las realidades de modernización y cambio, la corriente denominada *nouvelle theologie* planteaba innovaciones teológicas y pastorales, ganaba adeptos y construía redes intelectuales y clericales internacionales.

Se conoce como *nouvelle theologie* (en adelante NT), a la producción intelectual de un grupo de jesuitas y dominicos centroeuropeos que elaboraron una propuesta de reforma doctrinal y pastoral. Este grupo heterogéneo de religiosos y teólogos contaba entre sus filas a Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Jean Daniélou, Marie-Dominique Chenu e Yves Congar, y sus ideas empalmaron con las del teólogo Jacques Maritain, quien bregaba por un catolicismo plural y que aceptara las reglas de juego de la democracia liberal²⁸³. Las ideas de la NT surgían del creciente ateísmo y la indiferencia religiosa que atravesaba la sociedad industrial europea y de la reflexión alrededor de la necesidad de construir y consolidar una sociedad democrática que contuviese la reaparición de las formas totalitarias. Esa corriente intentaba acercarse al hombre, “hablar su lenguaje”, escucharlo y hacer el esfuerzo en una mutua participación. Denunciaba el “exclusivismo” católico y pedía un retorno a las fuentes bíblicas -en continuidad con los estudios del movimiento bíblico- y a los “padres de la Iglesia”²⁸⁴. Acusados de “modernistas” por Pío XII, se mantuvieron al margen de la estructura eclesiástica católica hasta que la convocatoria a un nuevo Concilio los ubicó en el centro del campo.

Cuando el anciano Angelo Roncalli, Juan XXIII, asumió el cargo supremo vaticano en 1958 nadie suponía que su actividad papal quedaría signada por el sentido de ruptura²⁸⁵. Según la bibliografía sobre el Concilio, la decisión de una nueva convocatoria el 25 de enero de 1959 fue de exclusividad papal. En Roma no habría sido recibida con agrado y, en todo caso, fue tomada como continuación de la suspensión del decimonónico sínodo

²⁸³ Para un análisis del impacto de las ideas de Jacques Maritain en el catolicismo argentino, sobre todo su efecto en la secularización interna del mismo, ver Zanca, 2013.

²⁸⁴ La idea de un “retorno a las fuentes” fue una operación intelectual que garantizaba que el cambio ideológico y pastoral mantenga la fidelidad a la tradición.

²⁸⁵ El conclave del 28 de octubre de 1958 había elegido al cardenal Roncalli, obispo de Venecia. Señala Giuseppe Alberigo que Roncalli tenía una formación tradicional. Nacido en una familia de labradores de Bérghamo el 25 de noviembre de 1881, creció rodeado de una piedad típica de aldea campesina (Alberigo 2005: 22). Con una carrera exitosa dentro de la institución, fue delegado apostólico en Bulgaria, Turquía y Grecia. Su tiempo como nuncio en París, del cual participó como el encargado de reestablecer las relaciones entre el gobierno de de Gaulle y el Vaticano, lo habría puesto entre los partidarios de propiciar cambios dentro de la Iglesia.

episcopal o como una sesión que iba a refrendar los documentos preparados por las comisiones preparatorias, hegemonizadas por la curia romana (Alberigo, 2005, p. 71). El tono particular de “renovación” que le diera Roncalli a la convocatoria generó expectativas en grandes sectores del catolicismo y otras iglesias cristianas, que llegaron a afirmar, hasta con ingenuidad, en que era el “signo” del fin de la Guerra Fría (Alberigo, 1993, p. 339).

Como resultado del nuevo Concilio se emitieron 16 documentos²⁸⁶. Los centrales fueron las cuatro constituciones dogmáticas y pastorales: *Dei Verbum* (18/10/1963), *Sacrosantum Concilium* (4/12/1963), sobre la reforma litúrgica, y *Lumen Gentium* (21/11/1964), que al igual que *Gaudium et Spes* (7/11/1965), eran de contenido eclesiológico²⁸⁷. Estas dos últimas intentaban reconfigurar la organización eclesial y su relación con el mundo moderno, y junto a la reforma de la misa, fueron las que más fricciones y conflictos generaron hacia el interior del campo católico. Con un sentido de “retorno a las fuentes”, además de las constituciones dogmáticas se emitieron nueve decretos y tres declaraciones, todos ellos teñidos no sólo por la doctrina social de la Iglesia sino ya por el humanismo cristiano y las nuevas corrientes teológicas. Precisamente, aquellos teólogos, obispos y sacerdotes objeto de crítica por “neomodernistas” por Pío XII en su encíclica *Humanis Generis* (1950)²⁸⁸, formaron parte del cuerpo de peritos que asesoraron a los obispos centro-europeos en los esquemas y redacción de documentos conclusivos del Concilio. Jorge Mejía, director de la revista *Criterio*, detalló las intrigas palaciegas que rodearon al enfrentamiento entre los obispos centroeuropeos y anglosajones contra la Curia romana en sus “crónicas conciliares” (Lida, 2012; Pattin, 2018).²⁸⁹

²⁸⁶ Las reuniones antepreparatorias del Concilio se realizaron entre 1959 y 1960, las preparatorias hasta 1962 y las estrictamente conciliares entre 1962 y 1965. Los obispos católicos se reunieron todos los otoños romanos durante esos 4 años. Asistieron al Concilio 108 cardenales, 543 arzobispos, 2.171 obispos, 129 superiores de órdenes religiosas y 93 abates, y superando ampliamente a su antecesor, fue la mayor concentración de la jerarquía eclesiástica católica. Aunque Juan XXIII murió en 1963, Paulo VI, su sucesor, continuó el Concilio a pesar de las intenciones de la Curia romana de finalizarlo.

²⁸⁷ Los documentos conciliares los hemos consultado de la página oficial del Vaticano: <https://www.vatican.va/content/vatican/es.html>

²⁸⁸ Como continuidad de la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (1907) de Pío X, el papa Pío XII publicó la encíclica *Humani Generis* como una “preocupación por algunas falsas ideas que tratan de minar los fundamentos de la doctrina católica” en 1950, sobre todo influenciado por la obra del dominico Reginald Garrigou-Lagrange quien había apuntado contra las ideas de de Chardin, Congar, Danielou, Lubac y otros teólogos en el artículo de 1946 “La nueva teología, ¿hacia dónde va?”. Cfr Loughlin, 2012.

²⁸⁹ Daniel Levine afirma que alrededor del CVII se contrapusieron dos modelos eclesiásticos: uno anclado en el concepto de *societas perfecta*, jerárquico y piramidal, y otro sobre el comunitario *pueblo de Dios*

El contenido de los documentos conciliares abrió una década de conflictos hacia el interior del catolicismo. En términos teológicos y eclesiológicos, el CVII era el fin de la “Nueva Cristiandad”²⁹⁰. El impacto en la Iglesia fue tan importante, que algunos contemporáneos habían llegado a comparar el Concilio Vaticano II con el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS y a Juan XXIII con Nikita Khrushchev (Morello, 2003, p. 57).²⁹¹

Los aportes y las reformas que propuso el segundo Concilio se orientaban hacia las formas del apostolado, la organización eclesial, la renovación de la práctica sacramental y la empresa de una nueva reflexión teológica. Como operación teológica e intelectual, recorrían por las páginas de los documentos la idea de un “retorno a las fuentes” y al cristianismo primitivo. En ese sentido, el Concilio era básicamente eclesiológico: de la Iglesia y sobre la Iglesia. Las constituciones *Lumen Gentium* (LG), dogmática, y la pastoral *Gaudium et Spes* (GS) lo evidenciaban. Uno de los núcleos discursivos del cambio se centraba en la noción de Iglesia como “Pueblo de Dios”, aunque no como reemplazo de la idea del concepto “Cuerpo místico de Cristo”, que siguió utilizándose²⁹². Las lecturas situadas de estos cambios en el orden de las categorías teológicas, y la gramática *epidíptica* de los documentos²⁹³ (Pattin, 2018), tuvieron consecuencias prácticas –y derivaciones conflictivas- en el orden institucional. El Concilio daba

(Levine 1978). El primer grupo -integrado por obispos de Italia, España, Portugal y Filipinas, entre otros-, minoritario en el Concilio, conformó el *Coetus Internationalis Patrum*, encargado de elaborar contraproyectos frente al grupo mayoritario y renovador. Este último agrupamiento, asesorado por los peritos más ligados a la NT, estaba formado por obispos de Canadá, Estados Unidos, Alemania, Francia y el Benelux (Pattin, 2018, p. 91). En tanto algunos obispos latinoamericanos, como el brasileño Helder Cámara, el chileno Manuel Larraín, el panameño Marcos McGrath y los argentinos Angelelli, Zaspé y Devoto firmaron hacia el final del Concilio junto a algunos preladados del primer grupo el *Pacto de las Catacumbas*, antecedente de la “opción por los pobres” del episcopado latinoamericano.

²⁹⁰ Es el fin de la *Cristiandad* entendida como “política de conquista” sobre los estados, aunque es inherente a la Iglesia y a su “eficacia simbólica” influir en las conductas sociales (Bourdieu, 2009). En interesante resaltar que, dado que para la teología católica la Iglesia es “una y eterna”, el CVII no se consideraba a sí mismo ruptura sino “continuidad e innovación dialéctica”. Cfr. Galli, Carlos y otros, *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, Ed. San Benito, Bs. As, 2006, p. 58.

²⁹¹ En abril de 1966, Andrei Gromyko, ministro soviético de Relaciones Exteriores era recibido en Roma, anticipando la visita de Nicolai Podgorny, Presidente del Presidium del Soviet Supremo de la URSS, en 1967. Si bien las persecuciones a líderes eclesiales en el Este europeo no se detuvieron y las condenas católicas al comunismo tampoco, estas visitas simbolizaban un cambio en las relaciones entre Roma y Moscú.

²⁹² Peritos del Concilio como Henri de Lubac intentaron conciliar ambos términos (Piñeiro Iñiguez, 2016) Sin embargo, el uso extensivo del concepto Pueblo de Dios tuvo un impacto significativo en las décadas de 1960 y 1970.

²⁹³ John O’Malley afirma que la novedad del CVII está en el cambio en el género discursivo, y el abandono de una tradición jurídico-legal por el reemplazo por el género epidíptico: orientado a la persuasión y la reconciliación, intentaba reafirmar lo que las personas “tienen en común en lugar de aquello que los divide”. (citado por Pattin, 2018, p. 94).

historicidad a la Iglesia al considerarla una “comunidad peregrina en la historia”, perteneciente al mundo, con quien tenía que establecer puentes y dialogar²⁹⁴. Según los peritos que asesoraban en la redacción de los documentos a los obispos, la Iglesia debía “renovarse”, incorporar a obispos, al clero y a los laicos en la toma de decisiones pastorales –aunque sin abandonar la estructura piramidal y monárquica- y adecuarse a la transición epocal, replantearse como comunidad en el mundo, más orientada a su “servicio” que a condenarlo con la vara canónica y doctrinal. Estas ideas las expresaba uno de aquellos peritos, Ives Congar:

“Se necesita que el *aggiornamento* conciliar no se detenga en la adaptación de las formas de vida eclesial, sino que impulse a un total radicalismo evangélico y a la invención, por obra de la Iglesia, de un modo de ser, de hablar y de actuar, que responde a las exigencias de un total servicio evangélico al mundo. El *aggiornamento* (teológico y) pastoral debe llegar hasta allí” (Coda, 2006, p. 16).

A su vez, la renovada eclesiología demostraba la necesidad de construir una nueva colegialidad hacia el interior de la Iglesia católica, simbolizada en el género discursivo del CVII que se esforzaba por el uso de una batería de conceptos -horizontalidad, reciprocidad, interioridad y cambio, Iglesia peregrina, cooperación, diálogo, carisma, esperanza, desarrollo o progreso- (Pattin, 2018, p. 95) que reorganizaba a la institución con la creación de conferencias episcopales nacionales –innovaciones propias de Europa y América latina antes del Concilio-, consejos presbiterales y comisiones pastorales, donde jerarquía, clero, religiosos y laicos dieran forma a las nuevas formas pastorales del apostolado.

Creemos que esta progresiva complejidad que asume la institución y el catolicismo durante este período es una de las claves para la explicación sobre los sucesivos conflictos en las Iglesias locales. Las estructuras intermedias, el peso de las Iglesias nacionales y particulares –amparadas en los documentos conciliares y papales que las consideraron parte fundante de la Iglesia universal- y los diferentes grupos autónomos del catolicismo dieron lugar a una Iglesia de “estructura abierta” (Donatello, 2010; Zanca, 2006). La

²⁹⁴ Como señala Hervieu-Léger, no hay que entender el par tradición/modernidad como realidades cerradas que se oponen sino como dinámicas intrincadas: la primera privilegia lo heterónimo, es un “código de sentido” que privilegia un orden inmutable preexistente al individuo y la segunda lo autónomo y creador de la existencia humana (Hervieu_Léger, 2005, p. 143). La propuesta de la NT es “modernizadora” porque incorpora la dinámica del cambio histórico, la actualización a los “signos de los tiempos”. Sin embargo, incluye también la invención de una *nueva tradición*: la apelación al retorno al cristianismo primitivo es una operación que le devuelve autoridad y un principio ordenador.

competencia por el poder simbólico cambió sus reglas y se trastocaron las formas de construir autoridad legítima hacia dentro de la institución (Pattin, 2018).

Los otros documentos conciliares dieron forma a la intervención pastoral en los nuevos tiempos. La constitución *Sacrosantum Concilium* sobre “la sagrada liturgia” era el intento de reformar aquellos elementos de la práctica sacramental en los cuales el “tiempo habría causado perjuicio”, intentando superar la liturgia “inmovilista” consagrada en el Concilio de Trento, y proponiendo una reforma de las maneras de administrar los sacramentos: la utilización de las lenguas vernáculas, la eliminación de aranceles diferenciados, el altar de “cara al pueblo” y la recuperación de la participación activa de los fieles en los ritos. El objetivo de esta renovación era “llevar la liturgia al pueblo” y “traer el pueblo a la liturgia”, según el lema del movimiento litúrgico, y dar herramientas a los misioneros católicos para la evangelización en los países subdesarrollados²⁹⁵. La complementaba los decretos *Apostolicam actuositatem*, *Nostra Aetate* y *Dignitatis Humanae*. El primero resaltaba el rol de los laicos en la evangelización impulsando el “espíritu cristiano en el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad”. Si bien persistía una continuidad con el apostolado de Acción Católica del modelo de Cristiandad, las organizaciones del laicado, ramificadas en diversas especializaciones sectoriales adaptadas a los ambientes y las comunidades de base, darían nuevos contenidos al “compromiso temporal”. A su vez, la participación de los laicos y la idea de pueblo de Dios implicaba la posibilidad de discutir los diferentes “carismas” dentro de la comunidad de fieles²⁹⁶. Así también, *Apostolicam actuositatem* afirmaba la necesidad de reconocer y articular soluciones en conjunto de los problemas sociales y políticos con los organismos políticos internacionales, como la Naciones Unidas. Esta invocación al diálogo con el mundo era reforzada por el ecumenismo presente en el decreto *Dignitatis Humanae*, que abandonaba la condena al judaísmo y al protestantismo, abogando por recorrer un camino “escatológico” en conjunto con otras religiones.

²⁹⁵ Este debate sobre la adaptación de los sacramentos era de larga data. Había sido planteado durante los siglos XVI y XVII a propósito de la evangelización en América y en Asia por las órdenes religiosas, en particular los jesuitas. El conflicto más resonante fue el que Roma sostuvo contra la adaptación del catolicismo en China, Japón y la India, en particular los ritos chinos y malabares, que se cerró con la expulsión de los jesuitas de la corte imperial china. Cfr. Pavone, 2007.

²⁹⁶ Tarea que realizó el teólogo brasileño Leonardo Boff en los años setenta, y por lo cual fue censurado en la siguiente década por Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe de Karol Wojtyła. La discusión sobre los carismas en la Iglesia no sólo atraviesa la perspectiva de la distribución de autoridad dentro de la institución, sino también la escasez de agentes pastorales.

Con todo, el contenido “disruptivo” del CVII en cuanto discurso alternativo y propuesta de reforma no puede separarse de otros documentos de similar importancia junto a los que fue recibido por las iglesias particulares²⁹⁷. Así pues, las encíclicas papales *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963) de Juan XXIII y, sobre todo, *Populorum Progressio* (1967) de Paulo VI, sumaron elementos de corte económico y político al clima de renovación conciliar. La primera de estas encíclicas actualizaba la doctrina social de la Iglesia, ponía énfasis en la función social sobre el derecho de propiedad y utilizaba la palabra “socialización”, aunque entendida en el marco de las teorías económicas desarrollistas: la propiedad, junto al desarrollo tecnológico, debían estar al servicio del mejoramiento del nivel de vida. El segundo documento del papa Juan se manifestaba partidario del pluralismo político: por primera vez, un papa católico ponderaba las buenas relaciones políticas con el este europeo –no ya con el marxismo ateo-, a la vez que reconocía también los derechos humanos y sociales –plasmados en la carta de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 por Naciones Unidas- como potestad de otorgamiento estatal, y no divina. Juan XXIII sentenciaba que la humanidad era “una única y sola familia” que debía bregar por los derechos fundamentales de aquellos que estaban “extenuados por la miseria y el hambre”²⁹⁸. La encíclica que más consecuencias alrededor de su lectura generó ha sido *Populorum Progressio*. Emitida por Paulo VI en 1967, sostenía que la pobreza y la injusticia en el mundo eran legado colonial, advirtiendo que, aunque conseguida la emancipación política de decenas de países, la desigualdad económica se reproducía a través de las nuevas formas de “neocolonialismo” y del “imperialismo internacional del dinero”. El texto, de difícil filiación en materia de teoría económica, combinaba doctrina social de la Iglesia en clave desarrollista, denuncia profética y urgencia evangélica:

“Debemos darnos prisa: son muchos los que sufren, y crece la distancia que separa el progreso de algunos y la regresión de otros (...) El desarrollo requiere audaces transformaciones, profundas innovaciones. Han de emprenderse urgentes reformas sin pérdida de tiempo.”²⁹⁹

²⁹⁷ Las interpretaciones teológicas sobre el contenido del Concilio son varias. Si los más conservadores, como Marcel Lefebvre, lo vieron como una ruptura con la tradición, los sectores más ligados a la NT lo interpretaron como una actualización acorde a los “signos de los tiempos”. En este sentido, el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe de Juan Pablo II, el futuro papa Joseph Ratzinger, interpretó al segundo concilio como una continuidad pastoral de Trento y del celebrado en 1870, interpretación dominante desde los años ochenta. Ver (Alberigo, 1993, 2005).

²⁹⁸ Juan XXIII, cartas encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem In Terris*, en línea en www.vatican.va.

²⁹⁹ Paulo VI, carta encíclica *Populorum Progressio*, en línea en www.vatican.va.

Con un ojo puesto en la evangelización del mundo subdesarrollado, el papa se proponía en su encíclica el intento por comprender la violencia de las masas como producto de la “violencia institucionalizada” en las estructuras económicas, y hasta osaba tolerarla si se dirigía contra “tiranías evidentes y prolongadas”. Era de esperar que la interpretación de la encíclica fuera múltiple.

Como dijimos, la urgencia romana por *aggiornarse* al mundo moderno provenía de las inquietudes que planteaba la modernización de la Europa de posguerra y de la necesidad de renovar las misiones en los países en desarrollo. Pero además asomaba la emergencia de un nuevo ciclo político en América Latina. En un documento emitido por la nunciatura apostólica en Buenos Aires que acompañaba la constitución apostólica *Humanae Salutis* (1961) que abría la convocatoria conciliar, Juan XXIII enviaba instrucciones reservadas y confidenciales al episcopado argentino. En la misiva, el papa advertía que “la violencia de los enemigos de la Iglesia y la Religión Católica” había tomado el poder en Cuba y que era necesario que la Iglesia interviniera para mejorar el orden económico y social, frenar el ingreso de doctrinas extrañas, y orientar su pastoral hacia los “indígenas, campesinos y pobres” que eran foco de “peligrosa rebelión”³⁰⁰. Sin embargo, la urgencia romana y las propuestas de reforma para hacer frente a un conjunto de fenómenos cruzaban desarrollo, secularización y competencia con el marxismo iba a recibir lecturas situadas, a su vez atravesadas por las situaciones políticas y eclesiales nacionales. En Argentina, como ha señalado la bibliografía (Di Stefano & Zanatta, 2000; Mallimaci, 2015; Pattin, 2018; Touris, 2012a, 2021), se configuraron distintas respuestas a la convocatoria y la propuestas conciliar, donde la puesta en “estado de Concilio” desató conflictos hacia dentro de la institución que se yuxtaponían con la inestabilidad política producto de la proscripción de la principal fuerza política. Sin embargo, poco se ha observado la dinámica de aquellas diócesis que se *aggiornaron* sin aparentes conflictos internos.

LA IGLESIA ARGENTINA ANTE EL CONCILIO

³⁰⁰ Nunciatura Apostólica, Bs. As., Nota 11.124, Navidad de 1962, del nuncio Humberto Mozzoni al cardenal Caggiano, Archivo Caggiano, tomo I, Archivo CEA. Citado por Verbitsky, 2009, p. 150.

Si bien el contenido de los documentos conciliares del Vaticano II implicaban una cierta ruptura pastoral y eclesiológica con el modelo italiano forjado desde el primer Concilio -sobre todo porque algunos actores católicos veían agotado el modelo de “Nueva Cristiandad”-, la recepción y aplicación de las reformas tuvo derivaciones según la situación nacional de las Iglesias particulares. John O’Malley sostiene que existieron tres sensibilidades alrededor del segundo Concilio: quienes lo ubicaron como una renovación pero en continuidad con la historia de la iglesia universal, los que lo consideraron un error y aquellos que lo vieron como un hecho menor, de carácter pastoral (citado por Pattin, 2018, p. 94). No obstante, al igual que en el primer Concilio, el momento posterior fue un periodo de turbulencias (Alberigo, 2005). Si por caso no fue una “revolución desde arriba”, sus consecuencias dependieron de las situaciones, tiempos y formas de aplicación en las diferentes iglesias nacionales.

Como señalamos en el capítulo 1, hacia la década de 1950 el catolicismo argentino se encontraba en transformación. El movimiento laical daba a luz a diferentes ramas especializadas por ambientes de la Acción Católica, el Partido Demócrata Cristiano aparecía como expresión de clases medias antiperonistas y se apreciaba la emergencia de una superficie discursiva de “opinión pública” que erosionaba al “modelo tomista”, proceso que formaba parte de una “secularización interna” del catolicismo argentino (Zanca, 2006, 2013a). El clero estaba en ebullición -el grupo de asesores de la JOC generaba resquemor en la conducción episcopal, por ejemplo- y la autonomía y el cariz de las discusiones sobre la necesidad de una reforma pastoral y la comprensión de los cambios sociales en el país preocupaba a Antonio Caggiano, nuevo cardenal primado, que clausuraría los debates. No obstante, saldrían a la superficie nuevamente a propósito de las reformas conciliares.

Se apreciaba en la Iglesia argentina un clima incierto y de “desnorte”. En los *vota*, recomendaciones que los obispos argentinos le enviaron a Roma antes del Concilio, se mostraban tanto las tensiones internas que atravesaban las diócesis como las diferentes posturas que tenían los obispos alrededor de la convocatoria papal. Existían posiciones propositivas alrededor de la reforma de la liturgia, el uso de la vestimenta *clergyman*³⁰¹ y la reforma de la catequesis, pero la generación más antigua del episcopado pedía una

³⁰¹ Clergyman es el cuello clerical en las camisas de los sacerdotes, que reemplazó la sotana y permitió una vestimenta más adaptada a las necesidades pastorales del mundo moderno.

reforma del código canónico que le brindara la posibilidad de una fácil remoción de párrocos. Aunque tíbiamente reformador en algunos puntos, el cuerpo episcopal asociaba la idea de ser “administrador eficaz” con la afirmación de su autoridad diocesana frente a la autonomía parroquial. Frente a este planteo se revelaba una minoría, algunos nuevos ordenamientos y otros obispos asesorados por el clero renovador como el caso de Germiniano Esorto, purpurado de Bahía Blanca, quien reclamaba mayor libertad y búsqueda de alternativas pastorales, ser “más pastores que inquisidores” (Mallimaci, 1993, p. 85).

Según Natalia Arce (Arce, 2007b), la mayoría de los obispos argentinos partieron a Roma con una gran incertidumbre. Con escasa formación teológica -o nada que aportar-, pocos intervinieron en los debates conciliares, haciéndolo algunos sobre todo en los esquemas de reforma litúrgica -como en el caso de Enrique Rau, el obispo de Mar del Plata-. El cardenal Caggiano y aquellos que luego formarían la comisión permanente del episcopado estaban confiados en la capacidad de la curia romana para dirigir el Concilio. Por ello, según Roberto Di Stéfano y Loris Zanatta, se preocuparon por prevenir que el catolicismo argentino se pusiera en “estado de concilio”: que el clero participara y propusiera sugerencias a los obispos para llevar a Roma. Gran parte de este grupo intentó impedir el debate conciliar, aceptando “solo aspectos pastorales” pero oponiéndose a cualquier guía social o política (Ghío, 2007).

Existió otro grupo más definido, minoritario según Pattín (Pattin, 2018), que se sintió interpelado por el tono de la convocatoria, las discusiones romanas y los resultados del Concilio. Reducida pero dinámica, dentro de esta corriente episcopal se destacaban sobre todo los nombramientos de las nuevas diócesis, encabezadas por una generación más joven de purpurados (Di Stefano & Zanatta, 2000, pp. 475-476). Esta política de creación de diócesis había traído consigo un profundo cambio en el cuerpo episcopal: las dos promociones de obispos ingresados durante 1957 y 1961 “revolucionaron” su composición, reforzando luego las iniciativas reformistas y consolidándolas como “corriente” hacia dentro del episcopado (Di Stefano & Zanatta, 2000, pp. 474 y 484). Denominado equipo de trabajo o *coetus argentino* (Pattin, 2018, p. 111; Touris, 2012c, p. 151), este grupo renovador se conformó entre 1962 y el año siguiente, cuando se congregaron en la villa marista de Pilar los últimos días del mes de abril de 1963. También conocido como “grupo Pilar”, estuvo formado por un no despreciable número de obispos

y sacerdotes con espíritu dinámico e inquietudes: Jorge Mejía³⁰², Carmelo Giaquinta³⁰³, Eduardo Pironio³⁰⁴, Alfredo Trusso³⁰⁵, Antonio Aguirre³⁰⁶, Miguel Raspanti³⁰⁷, Antonio Quarracino³⁰⁸, Vicente Zazpe³⁰⁹, Jorge Kemerer³¹⁰, Osvaldo Catena³¹¹, Alberto Devoto³¹², Moisés Blanchoud³¹³ y el obispo de Mar del Plata, Enrique Rau (Arce, 2007a). Este grupo tenía como objetivo abrir el debate y la forma de aplicación de las conclusiones del Concilio. Minoría en Argentina pero mayoría en Roma (Pattin, 2018, p. 112), esta red se expandió e incluso trabó lazos con prelados europeos y del Cono Sur (Arce, 2007a).

A partir de estos agrupamientos y de las filtraciones sobre las discusiones en Roma, la prensa comercial comenzó a etiquetar lo que ya parecían ser “corrientes” dentro del episcopado: conservadores, renovadores, progresistas, etc. (Arce, 2007a, 2007b)³¹⁴. Estas categorías y etiquetas formaron parte del arsenal discursivo de los mismos protagonistas,

³⁰² Jorge Mejía (1923-2014) estudió en el “Angelicum” de Roma después de su ordenamiento y reemplazó a Gustavo Franceschi en la dirección de la revista *Criterio* hacia 1957. De buenas relaciones con los sectores renovadores del colegio cardenalicio, como el cardenal Agustín Bea, integró el Concilio como perito.

³⁰³ Carmelo Giaquinta (1930-2011), obispo de Viedma (1980), de Posadas (1986) y arzobispo de Resistencia (1993). Fue colaborador de las publicaciones *Criterio* y de *Actualidad Pastoral* en los años 60 y 70, luego profesor y decano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

³⁰⁴ Eduardo Pironio (1920-1998), teólogo y rector de Seminario Metropolitano de Buenos Aires, fue perito del Concilio y luego nombrado obispo auxiliar de La Plata (1964) y obispo titular de Mar del Plata (1972). Secretario del CELAM en 1967 y presidente del mismo en 1972, fue una figura capital en la renovación conciliar latinoamericana. Reconstruiremos su obispado en Mar del Plata en los capítulos 8 y 9.

³⁰⁵ Alfredo Trusso (1921-2006), párroco de la iglesia de Todos los Santos y Ánimas de Capital Federal desde 1950 a 1996, estuvo a la vanguardia de la renovación litúrgica.

³⁰⁶ Antonio Aguirre (1908-1987), primer obispo de San Isidro (1957).

³⁰⁷ Miguel Raspanti (1904-1999), primer obispo de Morón (1957).

³⁰⁸ Antonio Quarracino (1923-1998), obispo de 9 de Julio (1962), de Avellaneda (1968), arzobispo de La Plata (1985) y de Buenos Aires (1990). Cardenal primado, fue el jefe de la Iglesia argentina durante la década de los noventa.

³⁰⁹ Vicente Zazpe (1920-1984), obispo de Rafaela (1961) y arzobispo de Santa Fe (1969). Presidió numerosas comisiones del CELAM, estuvo cercano al clero tercermundista hacia fines de los sesenta y defendió presos políticos durante la última dictadura militar.

³¹⁰ Jorge Kemerer (1908-1988), miembro de la congregación del Verbo Divino, primero obispo de Posadas (1957).

³¹¹ Osvaldo Catena (1920-1986), sacerdote dedicado a la renovación de la música litúrgica, compuso junto a Ariel Ramírez la *Misa Criolla*. Fue miembro del MSTM.

³¹² Alberto Devoto (1918-1984), primer obispo de Goya (1961), cercano al clero tercermundista hacia fines de los sesenta.

³¹³ Moisés Blanchoud (1923-2016), obispo de Río Cuarto (1962) y arzobispo de Salta (1984).

³¹⁴ No podemos inferir qué tanto las identidades construidas desde la prensa pudieron favorecer una autopercepción en el clero argentino. Incluso cuando analíticamente se muestran insuficientes, lo cierto es que en parte los protagonistas asumieron esas etiquetas y las mismas operaron dentro de los conflictos intraeclesiales. Por ejemplo, el obispo Enrique Rau se referirá años después, y para diferenciarse de Caggiano, a sí mismo como “progresista” en las entrevistas a la prensa. Miranda Lida (Lida, 2012) afirma que las “crónicas conciliares” de Tomás Eloy Martínez en la revista *Primera Plana* pudieron haber tenido un impacto considerable en la discusión católica de los años sesenta.

modificándose sus sentidos en el tiempo, sobre todo el concepto progresismo (Casappicola, 2014).

Hacia finales del Concilio y en los años inmediatamente posteriores, sucedieron en la Iglesia argentina una serie de conflictos intraeclesiales que se percibían como síntomas de la crisis institucional del catolicismo. Como apuntaron Roberto Di Stéfano y Loris Zanatta, la jerarquía eclesial había impuesto “una pesada tapa” sobre la olla que representaban las inquietudes del clero y el laicado, que el Concilio hizo desbordar (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 484). Si el cardenal Caggiano, la Comisión Permanente del episcopado³¹⁵ y un sector importante de la jerarquía se mostraban dubitativos o reaccionaban con incomodidad al “estado de concilio”, en algunas diócesis el clero protagonizó enfrentamientos con sus autoridades episcopales, presionando por la puesta en marcha de las reformas³¹⁶. Estos conflictos darían nuevo significado a aquellas etiquetas, asociando a quienes se resistían a incorporar reformas o las inquietudes del clero al bando que los renovadores llamaban “pre conciliar”.

De los conflictos intraeclesiales inmediatamente posteriores al inicio del Concilio los más resonantes se produjeron en Córdoba entre 1964 y 1966, en Mendoza en 1965 y en Rosario en 1969, donde el clero exigió el “estado de Concilio” y los respectivos obispos se negaron a aplicar reformas, culminando en renunciaciones, tomas de parroquias, remoción de sacerdotes y traslados a otras diócesis³¹⁷. Esta situación abrió una suerte de “doble

³¹⁵ La asamblea de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) -consolidada hacia mediados de la década de 1960- se reunía una vez al año, donde delineaba las principales pastorales y se elegían las autoridades de las comisiones o los departamentos especializados. A lo largo del año, la autoridad recaía en la Comisión Permanente, que estaba integrada por Caggiano y diez arzobispos, todos ellos elegidos entre 1927 y 1943 (Touris, 2012c, p. 150). Según Pattin, esta tenía un perfil *pacelliano* (Pattin, 2018, p. 107)

³¹⁶ Casappicola (Casappicola, 2014, p. 60) hace hincapié sobre la cantidad de renunciaciones de obispos (11) entre 1963 y 1977 para dar cuenta de la crisis de autoridad.

³¹⁷ En Córdoba, el clero renovador se manifestó en disconformidad con lo actuado por el arzobispo Ramón Castellano desde la clausura del Concilio. En abril de 1964, los sacerdotes Gaido, Vaudagna y Dellaferrera hicieron pública su postura a favor del Plan de Lucha de la CGT. También se sumó el padre Milán Viscovich, ex asesor jocista, Decano de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCC. La situación desbordó a Castellano, quien citó al nuncio. Los mediadores del conflicto fueron el nuncio Humberto Mozzoni, el obispo de Avellaneda Jerónimo Podestá y el obispo auxiliar, Enrique Angelelli, quienes pidieron al clero se manifestara públicamente en obediencia. El conflicto, que mantuvo en vilo a la conservadora opinión pública cordobesa, derivó, por un lado, en el reemplazo de Castellano por Raúl Primatesta, y por el otro, en la exoneración y desafección de sus cargos en la UCC y en el Seminario Mayor a los clérigos en desobediencia, hecho que fue acompañado por movilizaciones, huelgas de hambre y tomas del estudiantado. A propósito, Touris ha reconstruido parte de la trama de relaciones que cruzaban el mundo obrero, católico y estudiantil en la parroquia de Los Plátanos, donde era párroco Vaudagna, como parte del movimiento social prolegómeno del Cordobazo (Touris, 2012c, pp. 161-163). Castellano, así como otros obispos de la época, dio un paso al costado alegando enfermedad.

legitimidad”³¹⁸, entre el clero renovador que apelaba a los documentos conciliares o las encíclicas papales, y el episcopado aferrado a una tradicional concepción de autoridad, en la cual el clero era mero brazo auxiliar. (Di Stefano & Zanatta, 2000). Asimismo, el movimiento laical también atravesaba transformaciones profundas. La politización y progresiva “izquierdización” de la Juventud Universitaria Católica de Buenos Aires y Córdoba, paralela al mismo proceso que fracturaba al Partido Demócrata Cristiano, se sumaba a la ralentización del crecimiento de la Acción Católica, las renunciaciones de dirigentes laicos o el pase a organizaciones políticas (Donatello, 2010; Pontoriero, 1991; Zanca, 2013a).

Parte de la historiografía entendieron los conflictos intraeclesiales como una continuidad de tendencias previas y como *síntoma* de la renovación como “revolución desde arriba”, haciéndose eco parcialmente de la dinámica conciliar en aquellas diócesis del país donde la reforma se encauzó de otras maneras. Si bien es cierto que los conflictos revelan cierta autonomía del clero con respecto a los obispos, en los tres casos mencionados las respuestas vaticanas -vía nunciatura- se orientaron a reforzar la autoridad episcopal, muchas veces reafirmando en el cargo a quienes ponían reparos ante la renovación³¹⁹. En todo caso, tampoco pueden interpretarse como disparadores exclusivos de la “radicalización católica”, ya que el clero y el laicado que prosiguió su

En agosto de 1965, el clero renovador envió una misiva con 27 firmas al arzobispo de Mendoza Alfonso María Buteler, en ocasión de sus bodas de oro sacerdotales, en disconformidad con la falta de “estado de concilio”. En consonancia con el pedido, este grupo se reunió con el nuncio Mozzoni solicitando fuera consultado el clero en la designación de un obispo auxiliar con un perfil conciliar. Ante la designación de Olimpo Maresma y la inquebrantable postura de Buteler pidiendo obediencia, la mayoría de este grupo optó por renunciar a sus cargos y pedir traslados, sobre todo después de que Paulo VI les pidiera sumisión a las autoridades y la solidaridad del Episcopado con Buteler.

El golpe de estado de 1966 aceleró la espiral conflictiva. El 19 de agosto de 1966, 70 sacerdotes firmaban una carta de disconformidad con la imagen de la Iglesia asociada al gobierno de Onganía. En enero de 1968, el interventor de Tucumán se enfrentaba a los sectores eclesiales que se opusieron al plan de racionalización de los ingenios azucareros, incluso con el vicario capitular Gómez Aragón. En febrero del mismo año, el obispo de San Isidro Antonio Aguirre se enfrentó con sacerdotes de su pastoral obrera, que se oponían al plan de erradicación de villas del gobierno militar, culminando también en traslados.

El episodio final de esta serie de conflictos intraeclesiales que tomaron dimensión nacional se produjo en la arquidiócesis de Rosario, entre noviembre de 1968 y julio de 1969. A partir de la negativa del arzobispo Guillermo Bolatti de renovar un contrato a un sacerdote español, estalló una ola de “solidaridades” clericales que culminó con 30 renunciaciones y la toma de varias parroquias y capillas por los feligreses, entre ellas la de Cañada de Gómez, que fue desalojada por la policía a pedido de Bolatti. La reconstrucción en detalle de estos conflictos puede verse en Touris (2012), Casappicola (2014), Verbitsky (2008) y Mayol, et. Al (1970).

³¹⁸ Al estar “incardinado”, el clero debe obediencia al obispo. Este autoriza la pastoral parroquial, sanciona o suspende al clero, que no obstante puede apelar a instancias superiores. La renuencia de algunos obispos a aplicar el “estado de concilio” habilitaba la rebeldía del clero. No obstante, en la mayoría de los conflictos, Roma terció a favor de sostener la autoridad de los obispos.

³¹⁹ Tal es el caso de Guillermo Bolatti en la arquidiócesis de Rosario, cfr. Darío Casappicola (2014).

trayectoria hacia las organizaciones armadas no necesariamente participó de aquellos conflictos. Lo que se puede observar en aquellos episodios diocesanos conflictivos -que hunden sus raíces en una redefinición de la relación entre la Iglesia y la sociedad- es una transformación hacia adentro del catolicismo, sobre todo en la relación entre sus partes: obispo, clero y laicado -y fieles-.

Tanto el trabajo pionero de José Pablo Martín (Martín, 1992), como la bibliografía más reciente (Di Stefano & Zanatta, 2000; Lida, 2012, 2015; Zanca, 2006) señalaron que existía desde los años cincuenta iniciativas desde el clero que innovaban, cuestionaban y reflexionaban sobre la pastoral católica. Los vientos conciliares no hicieron otra cosa que reforzar tendencias que ya existían, como la emergencia de una “superficie” de crítica al magisterio episcopal (Zanca, 2006). Sin embargo, como se ha apuntado (Lida, 2015; Santos Lepera, 2017), la autonomía parroquial fue una constante del catolicismo argentino, aunque la consolidación del episcopado como cuerpo pretendiera encuadrar bajo su mando clero y laicado (Bianchi, 2005). Con todo, la década de 1950 evidenciaba un cambio hacia dentro de la institución, como la aparición de agrupamientos presbiteriales.

Lo que José Pablo Martín llamó “energías clericales” (Martín, 1992) en los años cincuenta fueron en parte canalizadas por el movimiento litúrgico. En la parroquia de Todos los Santos y Ánimas, en la Paternal, una docena de sacerdotes porteños encabezados por Alfredo Trusso formaban en aquella década un equipo que ensayaba los futuros cambios litúrgicos que consagraría el Vaticano II (Ghío, 2007, p. 192). Estos agrupamientos, llamados “equipos”, en consonancia con el lenguaje tecnocrático que se extendía por la sociedad post peronista, se concentraban en la reflexión sobre cuestiones pastorales, teológicas, sociales y políticas, que también encontraban eco en las páginas de la revista *Criterio* dirigidas por Jorge Mejía (Fabris & Lida, 2019; Pattin, 2018)³²⁰. Como formas interparroquiales e interdiocesanas de socialización del clero mostraban, por lo menos, un cambio socio institucional en la Iglesia. Como señalamos anteriormente, figuras episcopales como Enrique Rau estaban atentos a estos cambios, y la progresiva apertura

³²⁰ En paralelo se daba una incipiente experiencia de “curas obreros” en los cinturones industriales del Gran Buenos Aires, prácticas importadas de las experiencias francesas. En la Francia de posguerra, numerosos sacerdotes habían solicitado permiso a sus superiores para “proletarizarse”, estando más cerca de su feligresía y defendiendo sus derechos laborales y sociales. A pesar de los casos resonantes en la prensa de los sacerdotes Huidobro en la diócesis de Avellaneda y Ruberto en La Plata, queda pendiente una reconstrucción de esa experiencia en Argentina.

en la forma en que se encaraban las jornadas sacerdotales en la diócesis de Mar del Plata daba cuenta de la necesidad de canalizar aquellas “energías”.

Estos fenómenos de agrupamiento clerical son uno de los ángulos desde los cuales observamos lo acontecido desde la diócesis de Mar del Plata, ya que eran observados con suspicacia desde el episcopado argentino. El proceso de concentración de la autoridad eclesial iniciado en el siglo XIX había censurado las reuniones presbiterales, promoviendo una mayor vigilancia sobre el clero tal como recomendaba la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* de Pío X³²¹. Sin embargo, las ramas especializadas de las juventudes de la Acción Católica Argentina -JEC, JUC, JAC y el Movimiento Rural de Acción Católica- habían brindado al clero desde los años treinta no sólo un lugar para construirse una referencia política y social ante los jóvenes laicos, sino también encuentros y espacios de reflexión (Catoggio, 2016, p. 85). Uno de los núcleos clericales más dinámicos y reflexivos de la pastoral católica venía del grupo de asesores de la Juventud Obrera Católica³²² y la revista que editaban, *Notas de Pastoral Jocista*. Por el tono más comprensivo de los fenómenos de secularización, la crítica velada al magisterio episcopal y por la cercanía y simpatía con el fenómeno peronista, Antonio Caggiano decidió dar por finalizada la experiencia de *Notas de Pastoral Jocista* y los encuentros de asesores hacia finales de los cincuenta, que dejaron huérfana a esta rama del laicado que sobrevivió hasta 1971 pero fragmentada y sin una organización clara.³²³

En paralelo al crecimiento de iniciativas y agrupamientos clericales, también se fue modificando en los años 50 la organización del episcopado. En sí, la renovación conciliar fue un fenómeno paralelo a la formación de organismos de coordinación, debate y planificación de pastoral en Latinoamérica. Si hasta ese momento solo las pastorales

³²¹ La encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907) que condenaba al “modernismo” era una continuidad del *Syllabus* de Pío IX. A propósito de la obra de Alfred Loisy, *L'Evangile et L'Eglise* (1902), que diera una explicación historicista sobre la evolución del dogma católico, el papa Pío X condenaba y señalaba las formas de combatir al modernismo, entre las cuales censuraba “las asambleas de sacerdotes”.

³²² Entre los asesores de la JOC se encuentran los dos obispos de Mar del Plata en el periodo estudiado en este trabajo: Enrique Rau y Eduardo Pironio, que compartieron espacio en aquella rama de la pastoral laica con Jerónimo Podestá, Estanislao Karlic, Carmelo Giaquinta, Enrique Angelelli, Esteban Hesayne, Lucio Gera, Rafael Tello, Gerardo Farrell, entre otros. Cfr. Catoggio, 2016; (Blanco, 2012; Bottinelli, 2001)

³²³ No sólo el clero sino algunas figuras políticas y sindicales del peronismo habían tenido participación en experiencias de la JOC, como Lorenzo Miguel o Antonio Cafiero (Bottinelli, 2001). En la III (1956) y en la IV Semana Nacional de Asesores de la JOC (1958), fueron invitados dirigentes gremiales de las 62 organizaciones. Caggiano sugirió el cierre de la publicación, desencadenando una serie de renuncias entre la dirigencia laica. La JOC se dispersó y fragmentó su articulación nacional en la siguiente década (Soneira, 2008).

colectivas indicaban una coordinación entre los purpurados, y los reformistas católicos denunciaban que las diócesis eran “cotos de caza” de los obispos (Mayol et al., 1970), sincrónicamente con la ampliación del cuerpo episcopal en aquellas décadas comenzó el proceso de organización la Iglesia nacional de una manera más coordinada³²⁴. Aunque el Concilio aceleró la organización nacional de las iglesias particulares, hubo iniciativas que lo precedieron. El esfuerzo centralizador comenzó con el aval de Pío XII a la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) el 25 de septiembre de 1955, impulsado por la primera Conferencia Nacional del Episcopado Brasileño (CNBB, creada en 1952), con el objetivo de coordinar actividades en términos continentales (Magne, 2004, p. 34; Ramos de Andrade, 2012, p. 42; Schickendantz, 2012, p. 33)³²⁵. Hacia mediados de los años sesenta, el decreto *Christus Dominus* (1965), sobre la pastoral de los obispos, dio por finalizada la estructuración de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), que de hecho sesionaba desde hacía más de una década. La inmediatamente posterior declaración pastoral del episcopado argentino “La Iglesia en el período postconciliar” estableció la nueva organización del episcopado, reglamentando el funcionamiento de la asamblea, sus comisiones, y el secretariado³²⁶. En la cúpula de la misma se encontraba el cardenal Caggiano, su presidente, secundado por diez arzobispos que habían sido elegidos entre 1927 y 1943 (Pattin, 2018, p. 107).

Estos cambios organizacionales se daban en un momento de “estado de Concilio”, que prescribía la participación de la Iglesia universal -jerarquía, clero y laicado- de lo discutido en Roma. Miguel Raspanti, ordenado obispo de Morón en 1957, señaló que tanto Caggiano como Adolfo Tortolo³²⁷ veían con malos ojos tanto las reuniones presbiterales como la apertura de la pastoral a la participación del clero que proponía el Concilio (Martín, 2013, p. 372). También lo afirmaría Jerónimo Podestá a Martín: mientras deliberaban en Roma, los obispos argentinos reprochaban que en ese momento los curas se reunían “a nuestras espaldas” (Martín, 2013, p. 32). Horacio Verbistky apuntó

³²⁴ Hasta que se conformaron las Conferencias Episcopales, la Iglesia católica universal estaba dividida en 267 unidades administrativas, comandadas por un ordinario. Esta dispersión generaba propuestas pastorales o iniciativas a veces contradictorias. (Magne, 2004, p. 33).

³²⁵ Durante el papado de Pío XII se crearon otras instituciones con el objeto de cooperar con el desarrollo del catolicismo en América Latina, como la Pontificia Comisión para América Latina, que tutelaba desde la Congregación de Obispos romana la actividad del CELAM.

³²⁶ CEA, Declaración pastoral del episcopado argentino “La Iglesia en el período postconciliar”, en línea: https://www.episcopado.org/documentos.php?area=1&tit_gral=Documentos%20hist%C3%B3ricos. Consultado por última vez: 17/06/2021.

³²⁷ Adolfo Tortolo (1911-1986), arzobispo de Paraná (1962-1983) y vicario castrense (1975-1982) en 1970 fue nombrado presidente de la CEA.

que esta observación también se encontraba en los apuntes sobre las asambleas episcopales nacionales del obispo de Goya, Alberto Devoto, quien señalaba a un grupo de obispos cercanos a Caggiano, como Menéndez, Tortolo, Bonamín, Tomé y Bolatti, como aquellos que desconfiaban de los agrupamientos clericales y de la colaboración en la pastoral, aduciendo que irían en desmedro de la autoridad episcopal (Verbitsky, 2008, pp. 209-2013). Para este sector, este “estado deliberativo” entre los grupos renovadores del clero se podía extender hacia el conjunto de las diócesis, fenómeno que para Claudia Touris la conducción episcopal nacional intentaba frenar o neutralizar (Touris, 2012a, p. 127)³²⁸. No obstante, a pesar de la censura del cardenal Caggiano primero a los jocistas, y en 1966 a la publicación *Tierra Nueva* que dirigía el teólogo y profesor del seminario porteño Miguel Mascialino (Campos, 2016a; Verbitsky, 2008, p. 254), acompañando este proceso de agrupamiento episcopal, se sucedieron varios encuentros interdiocesanos del clero. El primero, y simbólicamente más importante, fue el “pequeño Concilio” de Quilmes.

Según Gustavo Pontoriero, aquella convocatoria había estado precedida por un intercambio entre “equipos sacerdotales” de Capital Federal, San Isidro, Morón, Lomas de Zamora, Avellaneda, La Plata, San Nicolás, Mercedes, Nueve de Julio, Azul y Mar del Plata (Pontoriero, 1991, p. 19)³²⁹. Como parte tanto del “estado de Concilio” en estas diócesis como de su ausencia en otras, el 28 de junio de 1965 se reunieron en el Hogar Sanford de Quilmes para discutir la realidad eclesial argentina alrededor de 80 sacerdotes, invitando a la asamblea clerical a algunos obispos, como Quarracino, Pironio -quien no asistió- y Podestá (Verbitsky, 2008, p. 206). El lugar fue propuesto por este último, obispo de Avellaneda, quien asomaba como una figura clave en la renovación y en la pastoral en sectores populares. Influenciados por el clima conciliar, los temas del encuentro fueron la vida sacerdotal, la ubicación del clérigo en la Iglesia y relación con el mundo (de Biase, 1998, p. 92). En aquella reunión, el clero denunciaba la crisis de la identidad sacerdotal y del celibato como signo, la situación de la Iglesia como factor de poder y objeto de

³²⁸ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta afirman que solo una minoría episcopal se puso en “estado de Concilio” (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 476). Si bien la afirmación es cierta, poco sabemos sobre las dinámicas diocesanas tanto de quienes incentivaron la participación, al menos, clerical, como el caso de Enrique Rau, como de aquellos que las tabicaron, de los cuáles apenas nos acercamos a través de los conflictos más resonantes. Con todo, presuponemos debió existir una franja gris, quizás mayoritaria, donde se combinaron el debate interno y la conducción firme del obispo.

³²⁹ No encontramos documento diocesano que indique convocatoria al encuentro de Quilmes. Si podemos afirmar que obispos de algunas de esas diócesis solían participar de las jornadas litúrgicas de Mar del Plata, como Schell, Marengo o Pironio.

privilegios, la ausencia de valoración del mundo en los seminarios y la “gran tensión y cierta desorientación en la comunidad eclesial, manifestada en la falta de coordinación entre sus miembros”³³⁰, que presuponía la participación del clero del diseño y puesta en práctica de una nueva pastoral. Las conclusiones del encuentro, unas 40 carillas, fueron traducidas al francés para ser presentadas en la última sesión conciliar.³³¹

Las reuniones de clérigos anticipaban el programa pastoral que el episcopado argentino iba a aprobar en 1967. El clero renovador, unos sesenta sacerdotes, volvió a reunirse en Chapadmalal en abril de 1966 para discutir el tema “La Iglesia en el mundo de nuestro tiempo”, con el objeto de discutir la adaptación conciliar en Argentina³³². Los presbíteros que expusieron en esas jornadas fueron Lucio Gera, Alberto Sily SJ y Justino O’Farrell, acompañados por los laicos José Miguens y Francisco Suárez. Esto últimos, ambos sociólogos, expresaron en sus exposiciones -“La Iglesia ante el cambio social en la Argentina” y “Análisis sociológico del rol sacerdotal”- el creciente interés de estos agrupamientos clericales por el uso de las ciencias sociales en la nueva pastoral (Pontoriero, 1991, p. 22). En este grupo estaba extendida la idea de que la adaptación conciliar debía sujetarse al método de revisión de la realidad nacional que pontificaba Juan XXIII: *ver, juzgar, obrar*, en el cual los conocimientos científicos se encuadraban en el primero momento. Si el objetivo del encuentro era “coincidir con el Concilio”, en aquellas jornadas Lucio Gera afirmaba que no se trataba, precisamente, de “repetir citas” del Vaticano II sino de “reproducir las actitudes conciliares” (Mayol et al., 1970, pp. 162-163).

Entre el 11 y el 16 de octubre de ese mismo año, el CELAM eligió a la ciudad de Mar del Plata para su X Asamblea Extraordinaria³³³. Ernesto Segura, el marplatense obispo auxiliar de Buenos Aires y secretario de la CEA, fue el encargado de la organización del

³³⁰ Las conclusiones en Rossi, Juan José et al, *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?*, Ediciones Búsqueda, Avellaneda, 1969.

³³¹ *Primera Plana* núm. 146, “El pequeño concilio de Quilmes”, 24 de agosto de 1965.

³³² Gerardo Farrell destaca la reunión de Chapadmalal como un punto de bifurcación entre quienes empezaron a usar el lenguaje marxista de aquellos que siguieron en la línea del catolicismo popular (Amuchastegui 2012, p. 108; Farrel 1992, p. 210). Quizás esta distinción no sea del todo precisa, dado que la renovación, como demostró Claudia Touris (2012), tomó la forma de “constelación”, con bordes difusos y recepciones y prácticas múltiples. Como en el caso de Quilmes, no tenemos documentación diocesana sobre la organización del encuentro, aunque la elección del lugar puede indicar la participación del clero local en su planificación.

³³³ El 12 de septiembre de 1966 era asesinado en Córdoba el estudiante de ingeniería Santiago Pampillón, evento que, junto a la intervención de las universidades, ponía en dudas desde sus comienzos la legitimidad del gobierno militar.

evento: viajó a Brasil y Colombia para coordinar su planificación con el presidente de la CELAM Avelar Brandao Vilela y coordinó con Enrique Rau la organización del encuentro en la diócesis³³⁴. Para el obispo local, la importancia de la asamblea radicaba en que allí surgiría “la aplicación del programa de desarrollo e integración de América Latina, todo ello a la luz de los documentos conciliares”³³⁵. Con la presencia de la jerarquía episcopal argentina y del gobernador Francisco Imaz, la deliberación episcopal en Mar del Plata contó con figuras de renombre del catolicismo renovador latinoamericano, como Marcos McGrath³³⁶, Pierre Bigo³³⁷ y Renato Poblete³³⁸, y el cariz de las intervenciones tuvo un marcado sesgo desarrollista³³⁹. Sin embargo, el episodio más significativo de la reunión de los obispos fue el intento de silenciar al obispo de Recife Helder Cámara por parte del gobierno argentino. La figura de Cámara, uno de los líderes católicos que firmaría la declaración de los 18 obispos para el Tercer Mundo en 1967³⁴⁰, ya era popular en el ámbito católico por su compromiso social en el nordeste brasileño. Señalan los testimonios cercanos (Luro, 2002, pp. 23-30), que al obispo de Recife le fue prohibido dialogar con la prensa, pedido expreso del gobierno militar a la Iglesia³⁴¹. No obstante, el diario *La Capital* publicó un pequeño reportaje conseguido en los últimos días de su visita, donde Cámara tomaba el discurso de cierre de McGrath -que reemplazaron al inconcluso documento conjunto del CELAM- sobre la imperiosa

³³⁴ *La Capital*, 19/9/1966.

³³⁵ *La Capital*, “Monseñores Segura y Rau hablan de la próxima reunión del CELAM”, 07/09/1966.

³³⁶ Marcos McGrath (1924-2000), obispo de Santiago de Veraguas, Panamá. En ese entonces, presidente del Departamento de Pastoral Universitaria del CELAM y miembro de la Comisión Post Conciliar de Teología en Roma.

³³⁷ Pierre Bigo (1906-1997), director de la “Action Populaire” en París y de Instituto Latinoamericano de Doctrina y Ciencias Sociales de Chile, fue miembro del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) jesuita.

³³⁸ Renato Poblete (1924-2010), jesuita chileno. Entre los primeros sacerdotes latinoamericanos en estudiar sociología en EEUU, fue docente de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Condecorado por el estado chileno, luego de su muerte recibió diversas denuncias de abusos sexuales. Beigel (2011) lo considera junto a Bigo y otros sacerdotes del CIAS como parte de los “sacerdotes expertos” que surgieron en las décadas de 1950 y 1960.

³³⁹ Por citar algunas de las conferencias, McGrath intervino sobre los “Fundamentos teológicos de la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo”, Bigo sobre “Naturaleza de la presencia de la Iglesia en el desarrollo y la integración de América Latina” y Poblete sobre “Las estructuras religiosas ante los cambios en América Latina”. Diario *La Capital*, 07/09/1966; 15/10/1966.

³⁴⁰ El documento firmado por los 18 obispos resultó ser el final del camino de las reuniones que un “coetus” renovador había tenido en Roma durante las sesiones conciliares y que se conoció como *Pacto de las Catacumbas*.

³⁴¹ Clelia Luro relata que la misión de silenciar a Cámara fue encomendada a Jerónimo Podestá y culminó en un vínculo de amistad de décadas entre el obispo de Avellaneda y el de Recife. (Luro, 2002). Podestá y Cámara celebraron en la última jornada una misa en la capilla del Hospital de Mar del Plata, que según la prensa local estuvo desbordada por la concurrencia. *La Capital*, 17/10/1966.

necesidad de desarrollo del continente como la verificación de sus ideas, que ya no serían tildadas de “ideas bizarras” de grupos como el suyo.³⁴²

Este espíritu volcado a intervenir en un continente en transformación y modernización que atravesaba al episcopado latinoamericano iba a ser reforzado por la encíclica papal *Populorum Progressio* de 1967. Influenciada por el pensamiento de Joseph Lebet³⁴³, la encíclica pretendía ser un documento que estimulara los vientos desarrollistas. En la misma, el papa llamaba a la justicia social “el nombre de la paz”, que entendiéndola como una forma de actualización de la doctrina social en clave de desarrollo de los pueblos -y de contención del comunismo- iba a determinar las conclusiones de la II Conferencia del CELAM en 1968.³⁴⁴

No obstante, tanto las reuniones presbiterales como el ímpetu posconciliar obligaron a la conducción de la CEA a canalizar la “energías clericales” en la declaración pastoral de 1966. Habida cuenta de la extensión de las reuniones interdiocesanas y de la escalada conflictual que asomaba en algunas diócesis, el episcopado argentino debía demostrar fidelidad al Concilio. La pastoral colectiva “La Iglesia en el período postconciliar” de mayo de 1966 instaba a poner en práctica no solo la reforma de los sacramentos sino también las directivas conciliares que reorganizaba la estructura eclesial: consejo presbiteral y de pastoral, y pastoral de conjunto con representación de ambos cleros y del laicado.³⁴⁵

Entre las comisiones que creó el episcopado luego de la pastoral colectiva se encontraba la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL). Presidida por Manuel Marengo³⁴⁶ y con

³⁴² “Helder Cámara, obispo de Recife, lucha por un «hombre concreto»”, *La Capital*, 19/10/1966. La expansión de las ideas desarrollistas en la Iglesia era observada con recelo por la Central de Inteligencia Americana en su documento *The Committed Church and Change in Latin America*, donde aseguraba que el recambio generacional inclinaba al catolicismo hacia posturas progresistas (Verbitsky, 2008, p. 309).

³⁴³ Louis-Joseph Lebet (1897–1966) fue un dominico francés que despuntó como cientista social en el área de la economía del desarrollo. Durante de la Segunda Guerra Mundial fundó la revista *Economía y Humanismo* y en la postguerra el Instituto de Investigaciones y Formación sobre las Vías de Desarrollo. Participó del CVII y estuvo entre los apoyos intelectuales de Paulo VI en la escritura de la encíclica *Populorum Progressio*.

³⁴⁴ Volveremos más adelante sobre las conclusiones de la Conferencia de Medellín.

³⁴⁵ *AICA* núm. 506, 17/5/1966.

³⁴⁶ Manuel Marengo (1906-1988) fue consagrado obispo auxiliar de Santa Fe en 1950 y titular de Azul en 1956, cargo que ejerció hasta 1982.

la participación de los obispos Enrique Angelelli³⁴⁷, Vicente Zaspé, José Medina³⁴⁸ y Juan José Iriarte³⁴⁹, la COEPAL se nutrió de “expertos” en las áreas teológicas, sociales y pastorales como Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O’ Farrell -quien se desempeñaba como docente de sociología en la UBA³⁵⁰-, Gerardo Farrell, Juan Bautista Capellaro, Alberto Sily SJ, Fernando Boasso SJ, Guillermo Sáenz, Mateo Perdía, Carmelo Giaquinta, Guillermo Rodríguez Melgarejo y Domingo Castagna, incorporando también laicos y tres mujeres: Laura Renard -superiora de las Hermanas Auxiliares Parroquiales de María-, Aída López -superiora de las religiosas de la Compañía del Divino Maestro- y Ester Sastre -superiora de las Hermanas del Sagrado Corazón- (Touris, 2012a, pp. 147; 393). La incorporación de este grupo de clérigos que renovaban los estudios teológicos y era una respuesta a los encuentros de Quilmes y de Chapadmalal, donde Gera, Tello, Sily y O’ Farrell habían sido protagonistas y editado sus conclusiones posteriormente³⁵¹. En estos documentos, Lucio Gera demandaba que la Iglesia debía actuar como un médico para tratar de conocer “donde le duele a la Argentina” (Amuchastegui, 2012, p. 108). De su análisis se iba a alimentar el Plan Nacional de Pastoral (PNP) con el que la COEPAL pensaba cambiarle la cara a la Iglesia argentina (Touris 2012: 129).³⁵²

Como apuntaremos más adelante, la que podríamos identificar como la “corriente” dentro del catolicismo entusiasmada con la renovación conciliar se había hecho presente en Mar del Plata desde fines de los años cincuenta. Aunque Enrique Rau perteneciera a la generación de Caggiano, el Concilio lo encontró junto a los demás obispos ordenados

³⁴⁷ Enrique Angelelli (1923-1976) estudió en Roma luego de ordenarse y regresó a su Córdoba natal en 1951. Fue docente del seminario mayor y asesor de la JOC. Nombrado obispo auxiliar de la arquidiócesis de Córdoba en 1961 y titular de La Rioja en 1968. Hostigado por la última dictadura militar por su pastoral popular y los apoyos a las causas sociales, fue asesinado por las fuerzas paraestatales el 4 de agosto de 1976.

³⁴⁸ José Miguel Medina (1916-1990), fue secretario canciller y luego vicario de la arquidiócesis de Buenos Aires, designado auxiliar del obispado de Mendoza en 1962 y titular del obispado Jujuy en 1966. Renunció al obispado en Jujuy en 1983, cuando fue nombrado vicario general castrense. De perfil conservador, fue muy crítico del gobierno de Raúl Alfonsín.

³⁴⁹ Juan José Iriarte (1913-1999) fue obispo de la diócesis de Reconquista (1957-1984) y arzobispo de la arquidiócesis de Resistencia (1984-1991). Apostó por la pastoral rural y apoyó la creación de las Ligas Agrarias en el NEA, aunque hacia los años setenta se distanció de estas últimas.

³⁵⁰ Fundador de las Cátedras Nacionales, O’ Farrell fue docente de la Universidad Católica “Stella Maris” de Mar del Plata en 1973.

³⁵¹ Editado bajo el nombre “La Iglesia y el país” en 1967. La COEPAL perduró hasta 1973, permitiendo un intercambio entre reflexión teológica y práctica pastoral. Su influencia -como así también la de publicaciones como *Actualidad Pastoral*- en los cambios pastorales de fines de los sesenta y comienzos de los setenta todavía no ha sido del todo explorada. Con todo, ha sido incorporada como parte de la pastoral “tercermundista”. Sin embargo, es posible pensarla como una experiencia que excedió a aquel fenómeno, sedimentando en la Iglesia argentina un repertorio de prácticas pastorales que continúan hoy en día.

³⁵² En el siguiente capítulo retomaremos la propuesta del Plan Nacional de Pastoral a propósito de los cambios en la organización eclesial diocesana.

desde 1957, que eran etariamente menores. Compartió con ellos el “estado de Concilio” e incluso medió con el episcopado centroeuropeo, con quien lo unía la ascendencia familiar (Arce, 2007b, p. 18). Su caso podría homologarse a otros obispos. En una entrevista realizada por José Pablo Martín, Gerardo Farrell afirmaba que monseñor Raspanti le había encomendado expresamente conducir al clero renovador, incluso a aquellos que luego se enrolarían en el movimiento tercermundista (Martín, 2013, p. 279). Esquivando las categorías, Pattin optó por hablar de mayoría y minoría, conceptos “vacíos” que le ayudaron a esquivar las denominaciones tradicionalista, conservador o renovador (Pattin, 2018, p. 119). En todo caso, en la historización de la renovación a escala podemos observar el trabajo de esta “minoría” en el episcopado y sus efectos en los cambios institucionales y religiosos de la Iglesia argentina en el período posconciliar.

LA NUEVA MENTALIDAD EN MAR DEL PLATA

Aunque disparaban tensiones previas, si en otras diócesis los conflictos se sucedían por la ralentización de las reformas, la misma convocatoria conciliar había sido bien recibida por Rau. “Debemos ya «vivir» activamente el Concilio: comprender el Misterio de la Iglesia, nuestro lugar en el Cuerpo Místico, interesarnos y prepararnos a las decisiones del Concilio”³⁵³, señalaba el obispo, para quien desde la convocatoria de Juan XXIII la Iglesia estaba “en estado de Concilio”. Ahora bien, en el primer quinquenio de la década de 1960, como observamos en el capítulo 3, la pastoral diocesana se movía por carriles “tradicionales”, estando en el discurso episcopal no sólo la condena al protestantismo o al laicismo sino también formas de apostolado laico de oración o vocacional no innovadoras y una persistencia por parte del obispo por la transmisión de la doctrina católica en la predicación³⁵⁴. Un catolicismo de reconquista y combate moral, en continuidad con la Iglesia de las décadas anteriores.

Sin embargo, en algunos aspectos como la pastoral litúrgica, la diócesis se movió al compás de los cambios por venir. Como señalaremos en el capítulo 6 a propósito de la reforma litúrgica, desde 1958 la diócesis de Mar del Plata organizaba la “Semana de la Liturgia” durante los veranos, donde era posible ver las exposiciones de Juan Carlos Ruta,

³⁵³ *BEDMDP*, núm. 20 enero 1961, p. 287.

³⁵⁴ Ver capítulo 2.

Alfredo Trusso, Osvaldo Catena o Francisco Mascialino, todos miembros del movimiento litúrgico argentino y entusiastas de las reformas conciliares años después. La “Semana de la Liturgia” se convirtió en “Semana del Concilio” en 1964. En la primera participaron Ernesto Segura, Eduardo Pironio, Alberto Devoto, Antonio Quarracino, Jerónimo Podestá y Alfredo Trusso, quienes expusieron los esquemas y los debates del CVII³⁵⁵. En la segunda “Semana”, el año siguiente, se repitieron los nombres de Pironio, Podestá y Quarracino, a quienes se sumó el arzobispo de La Plata, Antonio Plaza³⁵⁶. En la tercera “Semana” del Concilio de 1966 -cuyo tema fue la “misión del laico” en el posconcilio-, a Pironio y Quarracino se le sumaron Julio Vicario³⁵⁷ y Alberto Devoto, culminando las jornadas con una misa concelebrada en la Catedral, donde la homilía estuvo a cargo del pastor luterano norteamericano Leslie Von Hefty.³⁵⁸

Precisamente, hacia 1964 observamos una coincidencia práctica con las propuestas conciliares. El obispo de Mar del Plata retornaba de la tercera sesión romana con un nuevo discurso. Rau afirmaba la existencia de una *nueva mentalidad* en el catolicismo:

“Esa nueva mentalidad, oficial, que al fin se expresó en una mayoría de votos, ha de configurar la nueva eclesiología y la nueva teología que hace años está en marcha. Una Iglesia, menos jurídica y disciplinaria, y más pastoral. Menos preocupada por sus estructuras administrativas que por el misterio que lleva en sí; más atenta a la Palabra y al testimonio que debe ofrecer al mundo de hoy que a los apoyos oficiales en los que pueda confiar”³⁵⁹

La idea de una “nueva mentalidad” estaba presente en el documento “Iglesia y pobreza” que elaboró el equipo de Alfredo Trusso en la arquidiócesis de Buenos Aires para elevarlo a los peritos conciliares, que para Norberto Habbeger, Alejandro Mayol y Arturo Armada era un hito de la renovación (Mayol et al., 1970, p. 148). La consigna la iba a repetir Alberto Sily en la XIII Asamblea Federal de la ACA en Embalse, Córdoba, reclamando

³⁵⁵ *BEDMDP*, núm. 9, enero-febrero-marzo 1964, p. 98-99.

³⁵⁶ *La Capital*, 24/1/1965.

³⁵⁷ Julio Vicario fue profesor del Seminario de Mercedes, secretario general de la Universidad Católica Argentina y director del Departamento de Teología y de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica de La Plata. Junto al obispo de Nueve de Julio Antonio Quarracino, montó en los años sesenta Instituto de Capacitación Rural “Santa María” de Guanaco en Pehuajó. Precisamente en la Semana del Concilio de 1966 expuso sobre el rol de los laicos en los grupos rurales. Cfr. “El padre Vicario, predicador del bien común”, Mirá, 15/08/2019, en línea: <http://www.mirapehuajo.com.ar/2019/08/el-padre-vicario-predicador-del-bien.html>. Consultado por última vez el 03/08/2021; Derisi, Octavio (1983), *La Universidad Católica en el recuerdo: a los 25 años de su fundación*, Biblioteca digital de la Universidad Católica Argentina, en línea: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4011/1/universidad-catolica-argentina-fundacion-derisi.pdf>. Consultado por última vez el 03/08/2021.

³⁵⁸ *AICA*, núm 495, 1/3/1966, p. 5.

³⁵⁹ Rau, “El concilio y nuestra vida pastoral”, *BEDMDP*, núm. 44, ene-feb. de 1965, p. 184.

un cambio de mentalidad en la pastoral laical (Verbitsky, 2008, p. 281). Para Rau, hacia mediados de los años sesenta este cambio de mentalidad eclesial habría llegado a “casi todos”, dejando en claro la existencia de una tensión hacia dentro del episcopado alrededor del Concilio. Pero, ¿cómo se expresaba esa “nueva” mentalidad en la palabra del obispo?

Para Rau, la consigna conciliar con la que convocó Juan XXIII al CVII, es decir el *aggiornamiento*, significaba “ponerse al día”: reemprender una marcha, que en algún momento de su historia se había visto demorada. Esto suponía “conservar lo inmutable” pero avanzar con lo renovado. Tomar el camino de la reforma de la liturgia, la colegialidad episcopal, la rediscusión del diaconado y de los laicos, el ecumenismo, el derecho a la libertad religiosa. En una operación discursiva que ponía énfasis en la continuidad, no era un cambio doctrinal sino descubrir “sus elementos esenciales más allá de sus superestructuras teóricas”. Esto implicaba que la reforma debía “purificar” a la Iglesia de sus elementos caducos, defectos e imperfecciones, “rejuvenecerla y darle agilidad”.³⁶⁰

La nueva eclesiología conciliar presente en los documentos vaticanos se fundamentaba sobre el concepto “Pueblo de Dios”³⁶¹. Para el obispo de Mar del Plata, la Iglesia como “Pueblo de Dios” seguía teniendo las mismas funciones y misiones encarnadas en Cristo, es decir, la sacramental, la profética y la real –de gobierno-. Aunque abría el juego a la participación del laicado, incluso en la forma de “estado deliberativo” temida por parte de la jerarquía, el obispo quiso delimitar funciones y promover el trabajo en conjunto entre todos sus miembros sin deslegitimar la autoridad diocesana. Si el siglo XX era el “siglo del laicado, Pueblo de Dios”, sin embargo, recordaba el lugar de dirección y autoridad que ocupaba la jerarquía católica: “La Iglesia es todo el pueblo de Dios: Jerarquía y Laicado, cabeza y miembros” (Zanca, 2006, p. 158). Esta operación que no terminaba de abandonar el concepto de Cuerpo Místico para retomar el de Pueblo de Dios no era privativa del obispo de Mar del Plata. La declaración del episcopado argentino de

³⁶⁰ Ídem.

³⁶¹ La reforma del Concilio de Trento en 1545 reemplazó la antigua concepción de “Pueblo de Dios” por la de “Pueblo cristiano”. Este cambio de términos fue producto de la identificación de la comunidad religiosa con una determinada comunidad política, enraizada en el territorio: era ahora una “religión heredada”. Allí también aparece la noción de Iglesia como “Cuerpo de Cristo”: la cabeza (las dignidades y potestades del clero); los brazos y las manos (dignidades y potestades seculares) y los pies (el pueblo). Cfr. Alberto SONEIRA (1989), *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica: 1880-1976*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 40.

1966 sobre la etapa posconciliar hacía una operación similar, no obstante, invitaba ahora al “diálogo entre pastores y laicos”.³⁶²

Ya con la cabeza en la aplicación de la reforma litúrgica,³⁶³ Enrique Rau pedía al sacerdocio diocesano “ayuda” para realizar el plan de la reforma conciliar³⁶⁴. Esta solicitud no iba a encuadrarse dentro de la idea del clero como brazo del obispo, sino que tenía un sentido de ruptura, que también se observaba en las formas en las que intervenía el clero en las jornadas sacerdotales diocesanas³⁶⁵. Alrededor de la idea de *colegialidad*, el obispo integraría al clero en las formas de adaptación litúrgica y pastoral.

El otro aspecto donde el discurso y la práctica del obispo evidenciaba una “nueva mentalidad” era la propuesta ecuménica. En ocasión del viaje que Paulo VI realizara a Palestina en 1965, el obispo exigía trabajar a conciencia sobre el diálogo ecuménico como precondition para la “definitiva reunión de la Iglesia de Cristo”³⁶⁶. El deber ecuménico asimismo era precondition del combate contra el ateísmo, que en el terreno político se encarnaba en el marxismo. Para el obispo, los cristianos tenían una gran responsabilidad en frenar la extensión del comunismo. Si la ignorancia y las injusticias sociales habían “matado casi el sentido del Dios”, el deber de los cristianos, de la Iglesia como “comunidad peregrina en la Historia” -donde Rau se hacía eco de la teología historicista de la *nouvelle theologie*- era dialogar con todos los hombres para comunicar la salvación.³⁶⁷

Como señaló Pattín, existía una corriente del episcopado reacia a aceptar de buena gana la propuesta ecuménica del Concilio, ya que minaba la idea de autoridad ligada a una verdad doctrinaria fundamental (Pattin, 2018). En el caso de Rau, aunque años antes había

³⁶² *AICA*, núm. 506, 17/5/1966.

³⁶³ Sobre la reforma de la liturgia ver capítulo 6.

³⁶⁴ *BEDMDP*, núm. 48, p. 282 y ss.

³⁶⁵ Como señalamos al final del capítulo 2, hacia 1965 el clero adopta la forma de mesa redonda en sus jornadas mensuales.

³⁶⁶ *BEDMDP*, núm. 44, enero-febrero. de 1965, p. 184. Precisamente la constitución dogmática *Dei Verbum* –que trabajosamente tardó en decretarse por las resistencias de la Curia romana y los sectores luego encolumnados detrás del obispo francés Marcel Lefebvre- abogaba por la “reunión de los hermanos separados”, aunque en la práctica el diálogo se limitara a luteranos, metodistas, y no a todas las expresiones protestantes.

³⁶⁷ *BEDMDP*, núm. 48, noviembre-diciembre de 1965, p. 279-280. Si la Iglesia era una “comunidad peregrina en la historia”, pertenecía al mundo, tenía que dialogar con él. La Iglesia debía, primero, renovarse internamente, incorporar a obispos, al clero y a los laicos en la toma de decisiones pastorales –aunque sin abandonar la estructura piramidal y monárquica- y además adecuarse a la transición epocal, replantearse como comunidad en el mundo, al servicio de éste, y no ya como juez del mismo.

condenado el “escándalo luterano”, el Concilio le había hecho cambiar de parecer. Como señalamos, en la “Semana del Concilio” Devoto, Rau y Pironio oficiaron una misa con el pastor luterano Leslie Von Hefty³⁶⁸. Este gesto lo repitió en agosto 1970, cuando siendo parte de la comisión para la Fe y el Ecumenismo del Episcopado Nacional organizó con el entonces el vicario del Arzobispado de La Plata, Juan Carlos Ruta, y el superintendente de la regional Buenos Aires de la Iglesia Metodista, P. Vicente Triputti, el Encuentro Nacional Ecuménico.³⁶⁹

RECAPITULACIÓN

Comenzamos este capítulo haciendo un racconto de la historia de la Iglesia católica entre los dos Concilios. Si el primero de estos sínodos, con los ejércitos italianos a las puertas de Roma, representó un momento clave en la reelaboración de la estrategia eclesial católica y de la romanización del catolicismo global, el segundo expresaba el agotamiento de esta estrategia. Con todo, la romanización del catolicismo no excluyó la influencia de otros catolicismos nacionales, como el francés o el belga, ni tampoco suponía la ausencia absoluta de autonomía parroquial o laical (Lida, 2015). Asimismo, ese catolicismo de reconquista y de combate al laicismo no supuso una intransigencia total con la modernidad política, siendo más bien producto de esta, la forma en que la Iglesia católica se adaptó, negoció e intervino en las transformaciones sociales.

De todas maneras, el modelo italiano de apostolado y la estrategia de reconquista de la sociedad y del Estado moderno fueron progresivamente sometidos a crítica desde el mismo catolicismo. La *nouvelle theologie* o el modelo de pastoral belga representaron desde los márgenes una alternativa al catolicismo romano, que luego de la segunda guerra mundial y a las puertas del segundo Concilio se volvió hegemónica. El *aggiornamento* conciliar tomó las banderas del movimiento litúrgico y de aquellos teólogos que décadas atrás habían sido acusados de “neomodernistas”.

En Argentina, la historiografía se detuvo en los conflictos intraeclesiales, de alguna manera entendiéndolos como la antesala del tercermundismo, de la misma manera que el

³⁶⁸ AICA, núm. 495 1/3/1966, p. 5.

³⁶⁹ La Capital, 15/8/1970.

libro canon de Mayol, Habbeger y Armada. Si bien de aquellos conflictos participaron miembros del MSTM, subyacía en el catolicismo lo que Zanca llamó la emergencia de una superficie de crítica al magisterio jerárquico, que era una transformación más profunda de la imagen de la Iglesia dentro de sus propios miembros. Precisamente, José Pablo Martín (Martín, 1992) advirtió en su estudio sobre el MSTM que había que reconstruir los cambios en los agrupamientos sacerdotales desde la década de 1950, así como las nuevas prácticas asociativas (Touris, 2021: 162). La multiplicación de “equipos” que discutían pastoral prefiguraban un cambio en la relación entre los miembros de la institución, siendo los conflictos intraeclesiales un síntoma de la crisis de legitimidad de los obispos, como ha sido estudiado recientemente (Pattin, 2018).

Dentro de este proceso, vemos en el obispado de Enrique Rau una experiencia diocesana que puede alumbrar algunas aristas de este momento de cambio en la Iglesia. Como señalamos en los capítulos anteriores, Rau pertenecía a la misma generación de Caggiano, había sido asesor de la AC y de los CCC, pero también de la JOC y miembro del movimiento litúrgico. Por su formación y por haber sido director de la *Revista de Teología* de La Plata, estaba al tanto de las discusiones teológicas europeas. El Concilio representó la oportunidad para ponerse a la cabeza de la renovación, del “cambio de mentalidad” que necesitaba la Iglesia. Por los límites de esta investigación, queda pendiente la respuesta sobre la influencia de la particularidad de su trayectoria en estas decisiones -y también en la de aquellos que fueron parte de la arquidiócesis de La Plata, como Podestá, Quarracino o Pironio-, desde donde podría comprenderse su afirmación de que “un futuro de tinieblas se identifica con la incapacidad de detener el cambio” como señaló José Zanca (Zanca, 2006, p. 147). En el capítulo siguiente exploraremos las formas en que se tramitó la adaptación conciliar en la diócesis de Mar del Plata, donde fue capital la incorporación del clero al “estado de Concilio”.

CAPITULO 6 – LA NUEVA PASTORAL POSCONCILIAR

El cambio de mentalidad que anunciaba el obispo de Mar del Plata tuvo su correlato práctico. La diócesis comandada por Rau estuvo entre las primeras que tomaron la propuesta de reforma litúrgica como una agenda pastoral prioritaria. El “estado de Concilio” continuó a la clausura del sínodo romano, y en la diócesis local mostró que la participación del clero en la planificación pastoral llegaba para quedarse. El obispo se abrió a la participación del presbiterio y, reunidos en asamblea, crearon mediaciones nuevas y diagramaron líneas de acción para pensar la pastoral posconciliar. Participaron de esta nueva etapa en la diócesis de Mar del Plata los referentes de la Comisión de Pastoral del episcopado (COEPAL) y del Centro de Investigación y Acción Social jesuita (CIAS). Los saldos de este debate intraeclesial fueron la creación de la escuela de teología local y la nueva pastoral juvenil. Por ello, es que en relación con la pastoral renovada es posible notar dos momentos: el del obispo en un principio, y el del clero y los grupos juveniles hacia finales de la década.

REFORMAR LA MISA: DEL MOVIMIENTO LITÚRGICO A LA ADAPTACIÓN LOCAL

Para sus protagonistas, el Vaticano II no pretendió ser una “Suma” doctrinal sino una “disponibilidad para enfrentarse con la historia” (Alberigo, 2005, p. 15): una respuesta de la Iglesia ante los cambios sociales, pensada para acompañar y “corregir” los fenómenos sociales, más que para construir una contra sociedad. También era una respuesta a la crisis de indiferencia religiosa y a los desafíos de evangelización en el centro y en la periferia, pensando en términos de eficacia y crecimiento de agentes pastorales. Trabajada desde fines del siglo XIX por el movimiento litúrgico, la reforma de los sacramentos fue la primera de las respuestas conciliares.

Los cambios litúrgicos que discutió la asamblea de obispos el primer año generaban más consensos que disensos. Según Giuseppe Alberigo, era un comienzo “no excesivamente muy difícil y muy concreto” (Alberigo, 2005, p. 72). Aunque la reforma de la misa contuvo luego momentos cismáticos cuando se notaron alcances doctrinales de la misma,

como el encabezado por Marcel Lefebvre³⁷⁰, la renovación de la liturgia fue el primer documento aprobado por el Vaticano II. En términos doctrinales, en la constitución sobre la sagrada liturgia (4/12/1963), el Concilio de obispos explicaba que esta no agotaba “toda la actividad de la Iglesia”, pero era “cumbre y fuente de la vida eclesial” hacia donde tendía la actividad de la Iglesia y de donde “emanaba toda su fuerza”³⁷¹. Señaló Alberigo que el peso dado a las iglesias locales, al considerar al obispo “gran sacerdote de la grey”, a las conferencias episcopales y al equiparar liturgia de la palabra con liturgia de la eucaristía fueron adquisiciones constituyeron “orientaciones significativas de la concepción plena de la Iglesia” (Alberigo, 2005, p. 73). La implicancia de estos cambios se observó en la adaptación posterior de los sacramentos, con derivaciones múltiples y que implicó la conducción tanto de Roma como de las iglesias particulares³⁷². Parte de ese proceso lo observaremos a pequeña escala.

La importancia de los ritos litúrgicos en el catolicismo se origina en su “función trascendental”, dado que se pretende réplica de la “liturgia celeste”, y es por ello que su práctica es vivida, como en todo rito religioso, como la precondition de la salvaguardia del orden cósmico (Bourdieu & de Saint-Martin, 2009, p. 83). Esta condición “sobrenatural” de los sacramentos, donde el sacerdote debe seguir determinados procedimientos para que estos produzcan sacralidad -como en el momento de la transustanciación en el la misa-, se combina con otras funciones rituales, reproductivas tanto de la representación del mundo como de la institución y sus roles, ya que la particularidad de las representaciones contenidas en los rituales se debe a que sirven para transmitir valores, reafirmar autoridad, reactualizar la historia mítica de la comunidad, resolver conflictos y reproducir relaciones sociales (Durkheim, 2012; Peirano, 2003). Por otro lado, al ser los ritos actos comunicativos, se conjugan allí diferentes dimensiones verbales y no-verbales: actos de habla, musicales, coreográficos y estético-visuales, que

³⁷⁰ De los 2215 obispos presentes en el Concilio, sólo 46 votaron en contra de la reforma de la liturgia. Los comandaba Marcel Lefebvre (1905-1991), obispo de Dakar en la África francófona. Para Lefebvre, tanto la reforma de la misa como el ecumenismo propuesto por el Concilio representaban una ruptura de la tradición católica. En 1970, Lefebvre fundó la Fraternidad Sacerdotal San Pío X que, entre otras cosas, continuaba con las formas de la misa preconiliar. Suspendido *ad divinis* por Paulo VI, en 1988 Lefebvre consagró cuatro obispos sin mandato pontificio, por lo cual Juan Pablo II lo excomulgó. La sanción fue levantada por Benedicto XVI. Sobre la Fraternidad en la Argentina, ver Bargo, 2017.

³⁷¹ Véase Constitución *Sacrosanctum Concilium Sobre la Sagrada Liturgia* (4/12/1963), en línea: www.vatican.va. Consultado por última vez: 15/05/2021.

³⁷² Nuestro trabajo se detiene en un momento diocesano que forma parte de una experiencia más general de adaptación y reforma litúrgica que va desde la constitución conciliar hasta la “Instrucción sobre la Formación Litúrgica en los Seminarios” de 1979.

condensan varias representaciones simbólicas (Leach, 1989, pp. 51-57). Es entonces, que modificar un rito implicaba un enorme esfuerzo político institucional y simbólico, ya que para evitar resistencias el trabajo debía estar coordinado, planificado y se debe preparar a los fieles para interpretar el nuevo código, en este caso a través de la catequesis, el trabajo parroquial y las exhortaciones episcopales. Las limitaciones documentales nos impiden observar los efectos inmediatos en el laicado de estos cambios rituales, pudiendo interpretar algunos de ellos por las discusiones dentro del clero. Pretendemos, no obstante, atender al proceso de reforma de los ritos para arrojar luz sobre las formas de negociación interna de la Iglesia local y sobre cómo se saldaron resistencias, puntos de fuga y los límites que supuso su reforma.

Los objetivos de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, sancionada el 4 de diciembre de 1963, giraban alrededor de la adaptación de ciertas instituciones eclesiales en las que “el tiempo podría haber causado perjuicio”. En el objetivo manifiesto de los obispos, preocupados por los procesos de descristianización en el mundo occidental, se pretendía una mayor afluencia y reunificación de fieles y hacer más efectiva la evangelización en el mundo en desarrollo. El espíritu de la reforma se condensaba en la idea de una “liturgia participada, vivida, comprometedora”. Esto conducía para los reformadores a fomentar una comprensión más acabada de los ritos y a una forma más comunitaria en la práctica sacramental. Si la reforma tridentina, a pesar de su vocación por llenar de fieles los templos, había consolidado una liturgia “inmovilista”, los nuevos tiempos demandaban “movilidad” de la liturgia: mayor amplitud y nuevo ordenamiento de las lecturas, uso de lenguas vernáculas, el altar “de cara al pueblo” y la recuperación de la “oración de fieles” (Orzi et al., 1981).

Entre las reformas que planteaba el Concilio se presentaban cambios en la “Liturgia de la Palabra”, las homilías y lecturas, que además de explicar el misterio celebrado ahora debían “adaptarse” a las necesidades del auditorio, abriendo más la puerta del “rol profético”³⁷³ del sacerdote dentro de la misa. Lo mismo se planteaba en las “oración de fieles”, donde se proponía también adaptarse a las “necesidades” sociales, políticas o culturales de las comunidades locales. Estos aspectos, así como el nuevo ordenamiento

³⁷³ El rol o ministerio profético del sacerdote es una de las funciones del magisterio católico, junto a sacramental y la real, y se relaciona con la dirección o consejo a los fieles. El Concilio habilitó la extensión de la dimensión profética en el clero, que tomó la forma de denuncia sobre las injusticias sociales y venida de un nuevo tiempo, como en la tradición judaica de la que se nutría. Para algunos autores (Martin, 1992; Touris, 2012, 2021) este rol absorbió lo religioso en un ethos político en una parte del clero.

espacial y simbólico y la expresión en lenguas vernáculas constituían un cambio radical en la forma en que fieles y sacerdotes se relacionaban en los sacramentos (Habermas, 1997; Zanca, 2006). Este cambio en el orden simbólico era asimismo una redefinición de lo sagrado (Durkheim, 2012)³⁷⁴, tenía consecuencias en la forma en que era pensada y vivida la Iglesia católica como “Pueblo de Dios”, convirtiéndose en un “tropo” opuesto a la idea de Iglesia jerárquica y burocrática (Zanca, 2006, p. 230).³⁷⁵

La reforma litúrgica no sólo fue el primer documento sancionado por el Concilio que implicaba un cambio en la forma de administrar los sacramentos, sino que implicaba para Enrique Rau una victoria en su trayectoria eclesiástica. La incapacidad del “modelo italiano” de apostolado en la sociedad de posguerra y las desavenencias, conflictos y límites en el crecimiento del laicado católicos desde el primer peronismo no eran fenómenos ajenos a algunos sectores del clero. Si el apostolado jerárquico y de “brazo extendido” de la Acción Católica había ensayado una alternativa en la pastoral ambiental de la JOC, algunos de sus asesores eclesiásticos también proponían una alternativa a la liturgia formalista de la misa, que dejaba “aislado al clero en el altar”³⁷⁶. Esta corriente denominada “movimiento litúrgico”, que se pretendía continuadora de la obra de Pío X³⁷⁷,

³⁷⁴ La distinción durkheimiana entre “lo sagrado” y “lo profano” no es universalizable a todos los fenómenos religiosos. Como ha sido señalado (Hervieu-Léger, 2005, p. 89) fue una objetivación y transposición de los atributos del catolicismo contemporáneo, que distinguía entre el dominio laico y el dominio confesional.

³⁷⁵ Esta situación era advertida por la oposición lefebvrista en el Concilio, quienes denunciaban que el abandono del latín desacralizaba al rito, volvía mundano al clero y contenía elementos “democratistas” que erosionaban el principio jerárquico. Jürgen Habermas señaló precisamente que el abandono de la liturgia en latín y el altar de cara al pueblo significaba el fin de la “publicidad representativa” de la Iglesia en clave medieval, donde se corporizaba como un poder por encima del orden temporal (Habermas, 1997). Desde el terreno de la antropología, Pablo Semán señaló que parte del crecimiento del pentecostalismo argentino se debió a que la liturgia católica posconciliar se había modernizado, abandonando ciertos “elementos sobrenaturales” que, siendo demandados por los fieles, eran ofrecidos por el pastor pentecostal (Semán, 2021).

³⁷⁶ Rau, Enrique, *Misterio de la liturgia*, Bonum, Buenos Aires, 1965. Previamente el jocosismo francés había sustituido el latín por la lengua vulgar (Touris, 2021, p. 76).

³⁷⁷ Aunque los sectores conservadores, en Roma y en el mundo católico, miraban con recelo las innovaciones litúrgicas, la operación intelectual de los reformistas los ubicaba a sí mismos como parte de un movimiento que había iniciado el mismo papado. El motu proprio *Tra le Sollicitudini* (1903) de Pío X sobre música sagrada -que jerarquizaba al canto gregoriano por su “participación activa”-, como explicaba Rau al clero y los fieles, marcaba “el punto de partida de la renovación litúrgica en la época moderna”, cfr. *BEDMDP*, núm. 39, p. 95. El movimiento litúrgico posterior creó una intensa bibliografía que se articulaba con el movimiento bíblico que, mediante una hermenéutica histórica, pretendía reconstruir una patrología: el retorno a las fuentes. La encíclica de Pío XII *Mediator Dei* (1947) puede considerarse un precedente inmediato de los cambios doctrinales en la liturgia al censurar las definiciones estéticas (“una parte sólo externa y sensible del culto divino o un ceremonial decorativa”) o jurídica (“un mero conjunto de leyes y de preceptos con que la jerarquía eclesiástica ordena el cumplimiento de los ritos”) y considerarla como el culto público integral de la Iglesia. La constitución conciliar le agregará a esta definición de la liturgia como ejercicio del misterio pascual, lugar donde se realiza la “acción salvífica”.

estaba liderada en Argentina por Antonio Di Pasquo³⁷⁸, secundado por Enrique Rau, entre otros.

Frente al asombro que generaba el crecimiento del protestantismo en el país, y que simbolizaba el acto del pastor Hicks en 1954, el movimiento litúrgico argentino proponía entender aquel fenómeno como un efecto del “formalismo” de origen español en el catolicismo argentino. Aunque no se apartaba demasiado de parámetros iluministas, para neutralizar el desafío protestante y las “desviaciones religiosas” no era el caso buscar la censura estatal, sino “combatir la ignorancia religiosa” a través de una catequesis más cercana a la vida cotidiana de los fieles, devolviendo a su vez calidez y capacidad comunicativa a la liturgia católica (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 473). Apoyada en la encíclica *Humani Generis* (1950) de Pio XII, la jerarquía católica argentina reafirmó el principio jerárquico frente a los planteos de Di Pasquo, acusándolos de “revivals” modernistas, que alienaban la defensa de la religiosidad hispánica (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 474).

No obstante, el movimiento litúrgico continuó y siguió ensayando alternativas de reforma sacramental, siendo legitimado finalmente. Hacia mediados de la década de los 50, un grupo de doce presbíteros de cuatro parroquias de la arquidiócesis de Buenos Aires empezaron a trabajar junto al padre Alfredo Trusso en la parroquia de Todos los Santos de La Parternal³⁷⁹. La percepción de un cambio en la liturgia se hacía evidente a finales de la década, cuando el episcopado argentino encargó al mismo Trusso la elaboración de un directorio de misa dirigida³⁸⁰. En los *vota* enviados a Roma en 1959 la mayoría del episcopado ya se había inclinado a favor del uso de lengua vernácula -aunque pretendía también reforzar su autoridad ante el clero- (Mallimaci, 1993, p. 92). No obstante, señaló Miguel Ramondetti que en esa parroquia se implementaron por primera vez los cambios

³⁷⁸ Emilio Antonio Di Pasquo (1899-1962), hijo de inmigrantes italianos, cumplimentó una trayectoria clásica de la generación del 30, doctorándose en la Universidad Gregoriana. Como Enrique Rau, participó de la asesoría de los Círculos de Cultura Católica y de la Acción Católica, aunque luego se dedicó a asesorar a la JOC. Fue designado obispo de San Luis en 1946 y en 1961 de la nueva diócesis de Avellaneda, de composición social predominantemente obrera.

³⁷⁹ *Primera Plana*, núm. 146, “El pequeño concilio de Quilmes”, 24/8/1965 pp. 32-33.

³⁸⁰ *BEDMDP*, núm. 6, enero 1958. En la misa dirigida los fieles no dialogan con el celebrante, sino que otro sacerdote enuncia en lengua vulgar las diferentes partes del rito, quienes responden en lengua vulgar. Fue un fórmula anterior a la reforma litúrgica.

en el altar y la eliminación de aranceles en los sacramentos, aspecto por el cual los acusaban de protestantes y comunistas (Martin, 2013, p. 77).

Algunos miembros de este movimiento litúrgico, que se empalmaba con el movimiento bíblico y quería eliminar elementos “triumfalistas” de la liturgia para que la Iglesia recuperara “el carácter comunitario y participativo que había perdido” (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 482) iría deslizándose con el correr de los años hacia la cuestión social. Varios de los sacerdotes involucrados en los conflictos posconciliares habían tomado la bandera de la reforma litúrgica hacia la década de 1950. Algunas investigaciones resaltaron el papel de los “equipos” sacerdotales de la renovación litúrgica antes del Concilio, viendo en ese antecedente no sólo un cambio en las prácticas y la organización del clero hacia dentro de la Iglesia, sino también un antecedente de las “energías clericales” que derivarían en el movimiento tercermundista (Martín, 1992).³⁸¹

Si los obispos argentinos llegaron al concilio con un cierto consenso alrededor de la reforma de los sacramentos, existían algunos miembros que no aceptarían de buena gana temas más sensibles como el ecumenismo, ya que la preminencia católica era locus de *verdad* universal desde donde se fundamentaba la autoridad episcopal (Pattin, 2018, p. 118). Es por ello por lo que es singular la experiencia de reforma litúrgica de Mar del Plata, porque además de ser un *continuum* con el movimiento litúrgico de Di Pasquo y Trusso, se encontraba también con la propuesta ecuménica del “reencuentro entre todos los cristianos”.

Antecedentes y participación diocesana en el Concilio

El interés por la liturgia en la diócesis de Mar del Plata no nació durante el Concilio. Que la liturgia necesitaba ser un elemento “vívido” de la Iglesia estaba presente en las exhortaciones del obispo, incluso en su primer mensaje pastoral cuando convocó al clero

³⁸¹ Miguel Ramondetti, secretario general del MSTM, participó del equipo litúrgico de Alfredo Trusso en Buenos Aires. Este y otros grupos fueron impulsores del “pequeño Concilio de Quilmes” en 1965. Claudia Touris señala que Vaudagna y Rivarola, protagonistas del conflicto con el arzobispo de Córdoba Ramón Castellano entre 1964 y 1966, habían eliminado tempranamente los aranceles en los sacramentos en sus comunidades parroquiales de la arquidiócesis de Córdoba (Touris, 2012, p. 161). También el grupo renovador que se enfrentó a Guillermo Bolatti en Rosario había comenzado su trabajo de reforma con cambios en las celebraciones litúrgicas, la música sagrada y la participación de los fieles en el rito (Touris, 2012, p. 171).

y al laicado a “cooperar en la caridad” con el obispo³⁸². Enrique Rau había participado junto a Alfredo Trusso y Antonio Plaza en el directorio de misa dirigida, en el cual se incorporaba el ritual bilingüe que había aprobado la comisión de teología y pastoral litúrgica del episcopado argentino para elevar a Sagrada Congregación de Ritos de Roma³⁸³. Ese directorio fue presentado en la “Semana de la Liturgia” que organizó la diócesis de Mar del Plata en febrero de 1958. Allí Trusso se encontró nuevamente con Rau. En su intervención, se encargó de explicar los nuevos diálogos de naturaleza bilingüe, que aún no se habían trasladados completamente a la lengua vernácula. Complementaron la semana litúrgica las visitas de otros miembros de movimiento litúrgico argentino como Rubén Martín, Francisco Mascialino, Rodolfo Ferrari, el benedictino Mauricio Grandval, Juan Carlos Ruta y Osvaldo Catena, quien expuso sobre la función del canto en la liturgia. Al año siguiente, el obispo ordenó la elaboración de un programa sobre guías para dirigir la misa en la diócesis, en cuyo temario cruzaba la historia del movimiento litúrgico europeo, las formas de participación de la misa, los documentos del papado y el directorio elaborado a pedido del episcopado.³⁸⁴

La semana litúrgica se repitió en 1960 con los mismos protagonistas y un temario similar, participando también algunos de ellos en la “Semana del altar” en 1960, donde Rau convocó al arquitecto húngaro Ladislao Szasbó no sólo a que expusiera sobre el culto mariano medieval sino también a reconstruir el altar de la catedral local³⁸⁵. La red renovadora de los sacramentos se extendía hacia algunos obispos también: en aquellas jornadas, Rau convocó a Manuel Marengo, obispo de Azul, a Alejandro Schell, obispo de Lomas de Zamora, y a Raúl Primatesta, en ese entonces auxiliar de La Plata.³⁸⁶

Aunque la participación episcopal argentina fue pobre en el Concilio, la prensa resaltó la actuación de Enrique Rau en la primera sesión del Concilio con sus siete intervenciones (Arce, 2007), secundado por Raspanti, Primatesta, Devoto y Sapelak. Dejando en claro que no se trataba de una reforma dogmática, el obispo de Mar del Plata se manifestó en las sesiones romanas a favor del uso de la lengua vulgar, mientras el obispo de Goya

³⁸² *BEDMDP*, núm. 1, p. 17.

³⁸³ *BEDMDP*, núm. 4, noviembre de 1957, p. 62.

³⁸⁴ *BEDMDP*, núm. 12, agosto 1959.p 184.

³⁸⁵ *BEDMDP*, núm. 21, marzo 1961.p. 309. En el capítulo 2 mencionamos la participación de Ladislao Szasbó en la reparación del templo catedral.

³⁸⁶ Ídem.

Alberto Devoto pedía la supresión de los aranceles litúrgicos (Arce, 2007), aspecto de la reforma que se puso en marcha en su diócesis en 1963.

Para Rau “nuestra propia reforma” tenía como objeto que la liturgia “llegue al pueblo” y se realice en la “búsqueda de unidad de todos los cristianos”. Esto no era sino el fruto y la “consagración del movimiento litúrgico” y de su “anhelo de participación activa, consciente y comunitaria en la celebración”, donde los laicos no fueran simples colaboradores sino parte de una misión divina³⁸⁷. Para el obispo, el Concilio finalmente había consagrado el “trabajo oculto” y “no pocas veces menospreciado de sus iniciadores”.³⁸⁸

La agenda eclesial se concentró casi exclusivamente desde 1963 en la reforma de los sacramentos. Aquellos años de la vida eclesial de Rau estuvieron enfocados en la adaptación litúrgica, no sólo en su diócesis sino como parte de las comisiones postconciliares romana, latinoamericana y argentina³⁸⁹, encargadas de elaborar las instrucciones apropiadas. Aunque el obispo anunciara en noviembre de 1963 que “nuestra diócesis cumple con alegría las primeras normas del Concilio el apostolado de laicos y sobre la liturgia”³⁹⁰, todavía instaba al clero a usar el ritual bilingüe aprobado por el episcopado argentino. Esto indicaba lo trabajoso de los tiempos de adaptación litúrgica, aunque el Concilio le iba a dar a esta pastoral un nuevo ímpetu.

Como adaptación local de la liturgia a los tiempos modernos, Rau consiguió de Roma en junio de 1964 un “indulto” que le permitía dictar misa dominical en el horario vespertino de los sábados. Así se podía asistir pastoralmente a “la inmensa afluencia de turistas de la diócesis de Mar del Plata” y renovar la práctica con la “participación activa” que suponía la aplicación de las nuevas normas³⁹¹. Afirmando que se había conservado “el sentido del domingo”, un año después el obispo daba cuenta de los buenos resultados de su aplicación, habiendo el clero diocesano llegado a “la gente de hotel”, quienes trabajan los domingos, los viajeros y el personal de servicio.³⁹²

³⁸⁷ *BEDMDP*, núm. 33, p. 4.

³⁸⁸ Rau, “Exhortación sobre la reforma litúrgica”, *BEDMDP*, núm. 39, enero-febrero-marzo 1964, p. 96.

³⁸⁹ Rau fue miembro de las comisiones post conciliares de la Santa Sede y del CELAM y en la comisión de liturgia de la CEA, donde compartió espacio con Guillermo Bolatti y Ernesto Segura.

³⁹⁰ *BEDMDP*, núm. 37, noviembre 1963, p. 65.

³⁹¹ *Diario La Capital*, 5/6/1964.

³⁹² *AICA*, núm. 453, 30/3/1965, p. 3.

Sin embargo, la reforma litúrgica no siguió por el carril de las iniciativas personales del obispo o el clero local. La participación de la comisión posconciliar de liturgia del Vaticano marcó la agenda del obispo diocesano, que siguió las instrucciones romanas en la aplicación de las reformas conciliares.

Los tiempos y las formas de adaptación: la “doble fidelidad” de la reforma

Como sucedió con Eduardo Pironio en la siguiente década, Mar del Plata tuvo en la segunda mitad de los años sesenta un obispo que se ausentó varias veces para viajar fuera del país con el objeto de participar de instancias internacionales de redefinición y planificación pastoral. En el caso de la reforma litúrgica, la participación de Rau en la discusión de la constitución conciliar lo había posicionado como referente episcopal del país en la cuestión y por ello participó como miembro en la comisión posconciliar de liturgia, denominado *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia* que, formada por otros 40 obispos, 133 consultores y otro centenar de peritos, comenzó a reunirse en abril de 1964.

El 26 de septiembre de 1964, aquella comisión posconciliar aprobó la instrucción “Inter Oecumenici”. En la misma se fijaban los pasos a seguir para aplicar debidamente la constitución conciliar. La normativa de la comisión romana y el motu proprio papal del mismo año, instaba a incorporar normas de reforma en los contenidos de seminarios y facultades de teología, crear comisiones de reforma en cada diócesis, involucrar a las congregaciones y órdenes y usar la lengua vulgar para el rezo del oficio divino. También censuraba toda traducción litúrgica, innovación en el rito o guía no aprobada por la autoridad legítima, sean las conferencias nacionales o los obispos particulares.³⁹³

La instrucción prescribía que “la reforma general de la liturgia sería mejor recibida por los fieles, si se va realizando por grados y progresivamente, y si los pastores se la proponen y explican por medio de una conveniente catequesis”³⁹⁴. Aprobada su aplicación por la asamblea episcopal argentina de junio de 1965, en la diócesis comenzó a estudiarse

³⁹³ Instrucción “Inter Oecumenici”, capítulo I (núms. 1-47), en <http://cantoliturgico.org/index.php/documentos/item/4835-inter-oecumenici-26-09-1964>. Consultado por última vez el 13/02/2022. Sobre las diferentes instrucciones posconciliares, ver León Alvarado, 2015; Puente Cuevas, 2013.

³⁹⁴ Instrucción “Inter Oecumenici”, capítulo I, núm., II, 4.

a comienzos de ese año. Para Rau se estaba ante un “acontecimiento grande, lleno de altísimas ideas”, por lo cual debía requerir un gran esfuerzo pedagógico y pastoral³⁹⁵. El tema debía exigir un “interés metódico recto”, con un plan de varios años, dedicándose los primeros al estudio y al conocimiento para la correcta aplicación de las normas.

El obispo asumió la instrucción post-conciliar como una tarea que renovaba la agenda eclesial, que como observamos en el capítulo II parecía agotada. Pero esta iniciativa no se alejó de lo normado desde Roma. La reforma necesitó de la discusión intraeclesial de los documentos conciliares, pero también contó con la participación, incluso el protagonismo, del clero diocesano y, en menor grado, del laicado.

Esta agenda dirigió la renovación conciliar en la diócesis de Mar del Plata por lo menos hasta fines de la década, instando el obispo a la creación de las instituciones necesarias para aplicar la nueva pastoral sacramental. En un primer momento, desde las páginas de la publicación eclesial, con pastorales, homilias y notas periodísticas Rau concentró la tarea pedagógica de la catequesis litúrgica. Organizando los temarios de predicación no sólo instaba a estudiar los documentos, sino que comandaba al clero a que los oficios se leyeran “pausados y no que se digan más o menos” los artículos de la nueva constitución litúrgica. “No podemos inventar”, afirmaba Rau³⁹⁶. Si la clave de la reforma era la liturgia de la palabra, ya que también “la fe viene por el oído”³⁹⁷, el castellano implicaba un diálogo, en el que el lenguaje debía ser inteligible para que el mensaje fuera más eficaz. Se había terminado el tiempo del “monólogo litúrgico del sacerdote”.³⁹⁸

La participación del presbiterio en la reforma estuvo sintonía con la apertura que se observaba en las jornadas sacerdotales. Las mismas llevaban el sello del obispo, que ya lo había señalado como una precondition de la efectividad de la reforma desde la última sesión conciliar romana: “el resultado del Concilio dependerá del entusiasmo con el clero y los laicos se empeñen en traducir a la práctica las normas dictadas”³⁹⁹. El obispo avizoraba un doble desafío, que caracterizaría buena parte de sus disquisiciones

³⁹⁵ Enrique Rau, “Exhortaciones Pastorales”, 15/09/1965; 3/10/1965; 4/11/1965, en *BEDMDP*, núm. 48, nov-dic., de 1965.

³⁹⁶ *BEDMDP*, núm. 41, julio-agosto 1964, p. 132

³⁹⁷ *BEDMDP*, núm. 40, abril-mayo-junio 1964, p. 117.

³⁹⁸ *BEDMDP*, núm. 41, julio-agosto 1964, p. 132.

³⁹⁹ Ídem.

posteriores: descongelar la inercia de los apegados a la tradición, y frenar la intemperancia de los que se dejarían llevar por “iniciativas personales”.⁴⁰⁰

Con estos objetivos comenzó la consulta e incorporación del clero y el laicado en la reforma. El 3 de diciembre de 1964, a instancias de la concelebración litúrgica en la diócesis⁴⁰¹, se distribuyó una encuesta entre el clero, diocesano y religioso, para recabar información sobre los aspectos a pulir. Los sacerdotes manifestaron que “habría que reducir el rito de la fracción de pan”, que “el rito sería más realista si cada uno recibiera la copa y el pan de su vecino”, o que “la ceremonia en total, no debería durar más de una hora”⁴⁰². En un contexto donde asomaban conflictos intraeclesiales por la demora del “estado de Concilio”, la apelación a la opinión del clero en la reforma de los sacramentos daba cuenta de la voluntad de cambio en la forma de concebir la autoridad diocesana. En esta senda, el obispo creó en 1965 la comisión de pastoral litúrgica diocesana, que presidida por él mismo estaba conformada por miembros tanto del clero regular como del diocesano. En acuerdo con el ordinario, la comisión debía elegir los temas de las jornadas sacerdotales, de los ejercicios espirituales y seleccionar textos litúrgicos para su discusión y uso en los sacramentos⁴⁰³. Sin embargo, las comisiones nacionales de liturgia y arte sacro deberían ser consultadas a fin de ordenar la nueva disposición de sillas y adaptar el tabernáculo. El mismo obispo había dado indicaciones similares a unos 70 sacerdotes reunidos en Segundo Encuentro Nacional de Liturgia, en Santa Fe en febrero de 1965, donde discutió la pronta supresión de las “categorías” en el culto, aspecto que reproducía jerarquías sociales en los sacramentos.⁴⁰⁴

Modificar la liturgia significaba para los reformistas una manera de “renovar” al catolicismo, recuperar una dinámica de crecimiento y superar la indiferencia religiosa. La participación en la misa de los fieles, aunque subordinada, implicaba una comprensión de los ritos que, en los nuevos tiempos, la sociedad de masas, debía ser una pedagogía participativa y comunitaria⁴⁰⁵, para que el laicado “lleve el testimonio a su ambiente:

⁴⁰⁰ Ídem.

⁴⁰¹ Esta es la celebración de la misa en la que intervienen varios sacerdotes realizando el acto esencial del rito.

⁴⁰² *BEDMDP*, núm. 44, enero-febrero 1965, pp. 187-188.

⁴⁰³ *BEDMDP*, núm. 47, agosto-septiembre 1965, p. 260.

⁴⁰⁴ *BEDMDP*, núm. 45, p. 211.

⁴⁰⁵ *BEDMDP*, núm. 40, abril-mayo-junio 1964, pp. 117-118.

fábrica, talleres, escuela, Universidad, deporte, medios de comunicación, club, arte...”⁴⁰⁶. Si bien el *pathos* pueblo de Dios implicó una lectura más democrática de la Iglesia, y la misma convocatoria que hacía el obispo a colaborar en la pastoral diocesana bajo el concepto de colegialidad reafirmaba ese sentido, hay que resaltar que Enrique Rau siguió afirmando, ante las dudas, el principio jerárquico. “La liturgia manifiesta la jerarquía de la Iglesia”, sentenció en el temario de predicación de 1964, ya que la liturgia era “una enseñanza jerárquica, controlada por la jerarquía universal”.

La reforma se concentraba en la liturgia de la palabra y en la liturgia de la eucaristía, en el reordenamiento del ambón⁴⁰⁷ y del altar. El episcopado argentino, a sabiendas que la reforma era un proceso gradual, planificaba elaborar los leccionarios y guías necesarias para normar cómo se debía rezar, cantar y participar en el nuevo rito. Habida cuenta de la participación de Rau en la comisión de liturgia de la conferencia episcopal, la reforma de Mar del Plata servía de ensayo para la elaboración de un directorio litúrgico general. En la asamblea plenaria del episcopado del de mayo de 1964 se votó adoptar el uso de la lengua castellana, dejando sujeta la aprobación de melodías en castellano. Posteriormente, un decreto del cardenal Caggiano, extendió el uso de la lengua vulgar⁴⁰⁸. A diferencia de otras experiencias que los ralentizaron, la diócesis no se apartó de los tiempos normados por las autoridades romanas y argentinas.

En las jornadas litúrgicas diocesanas de 1965, el obispo explicó los cambios materiales y rituales necesarios. Se debía, ante todo, jerarquizar los espacios para la acción litúrgica comunitaria y la oración privada, reforman el altar, el ambón, la sede (silla) y el coro (schola)⁴⁰⁹. Las nuevas disposiciones del tabernáculo y el altar “de cara al Pueblo” –así como la utilización de luz eléctrica en las lámparas sacramentales-, tenían como objetivo que los fieles participen del acto sacramental. Era fundamental que el celebrante presidiera la asamblea, porque “el pueblo lo debe ver”⁴¹⁰. También la reforma y la búsqueda de una liturgia renovada implicaba la eliminación de excesivos atuendos –que imponían una suma jerarquía y autoridad-, la posible prescindencia del báculo y la mitra,

⁴⁰⁶ *BEDMDP*, núm. 41, p. 130.

⁴⁰⁷ El ambón es el púlpito junto al altar donde comúnmente se enuncian las homilias o lecturas de fragmentos bíblicos.

⁴⁰⁸ *AICA*, núm. 490, 3/01/1966, p. 1.

⁴⁰⁹ *BEDMDP*, núm. 44, p. 194.

⁴¹⁰ *Ídem*.

y la eliminación de la genuflexión al obispo. Estos cambios generaban un sentido de menor distancia entre el clero y los fieles.

Progresivamente, el catolicismo local iba adoptando las nuevas formas. La Iglesia diocesana proyectaba en su jefe la imagen de un líder eclesial moderno y “progresista” - como se autodefinía ante las consultas del periodismo-. Hacia finales de 1964 se lo podía observar en el diario *La Capital* junto a un *long-play* obsequiado por el sello Phillips a la diócesis: la “misa criolla” de Ariel Ramírez⁴¹¹. El arreglista de la obra era Osvaldo Catena, quien volvería a asistir a las jornadas litúrgicas de febrero de 1967 para exponer sobre el lugar de los salmos en la nueva liturgia junto a Armando Levoratti y Juan Carlos Ruta.⁴¹²

A comienzos del año siguiente, el obispo comunicaba a la diócesis que por “amplia mayoría” -45 a 12- el episcopado argentino permitía al clero secular la utilización del hábito *clergyman*⁴¹³ para la vida cotidiana del sacerdocio. La sotana, que desde 1917 era obligatoria para cualquier tipo de actividad, se había convertido en una dificultad para transitar y misionar: había perdido “su carácter de signo”. En 1965 se vieron los primeros ensayos de misa en castellano en la diócesis. Aunque la renovación no convenciera a Jorge Lombardo de que el *Tedeum* era un viejo resabio de clericalismo a combatir, como vimos en el capítulo cuatro, también se había adaptado este servicio litúrgico a las nuevas normas rituales: en castellano, dialogado, con la lectura de un texto bíblico, seguido de la homilía a cargo del obispo y el canto de tres salmos⁴¹⁴. En febrero de 1966, y dentro de la visita que el obispo de Goya Alberto Devoto hiciera a la diócesis por la “Semana del Concilio” local, ambos obispos improvisaron un altar en la carreta con la imagen de la virgen de Luján en el Museo José Hernández de Laguna de los Padres, donde ofrecieron una misa en castellano.⁴¹⁵

Como dijimos, la diócesis combinó la práctica de las nuevas formas litúrgicas con la obediencia a lo normado por las autoridades romanas. En 1967, la nueva etapa de la publicación diocesana⁴¹⁶ cedía la palabra en temas litúrgicos a un sacerdote del clero

⁴¹¹ *La Capital*, 27/11/1964.

⁴¹² *AICA*, núm. 544, 21/2/67.

⁴¹³ El *clergyman* o alzacuellos es un cuello blanco que se utiliza junto a la camisa clerical. Por su practicidad, reemplazó a la sotana.

⁴¹⁴ *AICA*, núm. 462, 01/04/1965, p. 3.

⁴¹⁵ La prensa local recordaba este evento como ejemplo de la política “progresista” del obispo. *El Atlántico*, 13/08/1969.

⁴¹⁶ Explicaremos más adelante los cambios en la publicación oficial diocesana.

diocesano. El padre Oscar Amado se explayaba sobre la reforma, comentando un artículo de *L'Osservatore Romano*. La simplificación de rito, afirmaba Amado, buscaba la revalorización de algunos elementos litúrgicos como los silencios, ciertos gestos, en fin, eliminar “el triunfalismo y la disociación entre el clero y los fieles”. Continuaba que ante la posibilidad que la renovación caiga en la “anarquía”, era necesario recordar que la valorización de los fines pastorales “pertenece a la jerarquía” -en mayúsculas en el original-. Asimismo, era una desobediencia omitir el uso de lengua vernácula o “introducir arbitrariamente ritos”⁴¹⁷. Las advertencias eran similares a las que hacía el *Consilium* del que participaba Rau: no introducir “manifestaciones culturales que tiendan fatalmente a desacralizar la liturgia”⁴¹⁸. Así también lo manifestaba la segunda instrucción de abril de 1967, firmada por Paulo VI, que instaba a “mantener la disciplina” de la liturgia en las elecciones de formularios, oraciones, gestos del celebrante, dejando al arbitrio de los obispos tanto el cumplimiento de las formas como las variaciones en el uso de la lengua vernácula.⁴¹⁹

Preocupaba a las autoridades diocesanas tanto la incorporación del laicado al proceso de reforma de la liturgia como la adecuada catequesis pre sacramental. En la aplicación de las reformas, la diócesis pretendió incorporar a los miembros más conspicuos del laicado a la puesta en práctica de las reformas. Se organizaron desde 1965 tres jornadas anuales litúrgicas, una dirigida a sacerdotes, otra a religiosos y otra para los laicos. No sólo para “para la acción”, sino también preparados espiritualmente en los nuevos ritos⁴²⁰, a propuesta de la JUREC -Junta Regional del Consejo de Educación Católica- que presidía el padre Arburúa, se dictaron estos cursos para introducirlos en los nuevos contenidos y formas de la liturgia conciliar. La Universidad Católica local, y en particular el juez Viñas, organizaron diversas conferencias sobre la reforma que se dictaron en esos años. El arquitecto Manuel Rosso, que había colaborado con la dirección de la restauración de la catedral en 1964, fue el encargado laico de la restauración de los templos según las nuevas normas litúrgicas de ubicación de altar, sede, ambón y sagrario⁴²¹. Un par de años después

⁴¹⁷ *RDMDP*, núm. 50, p. 39.

⁴¹⁸ *AICA*, núm. 540, 10/01/1967. Se puede advertir en la agencia católica la publicación más regular de prohibiciones que de recomendaciones.

⁴¹⁹ *AICA*, núm. 557, 23/05/67. La innovación litúrgica era un fenómeno extendido en el norte y centro europeo.

⁴²⁰ *BEDMDP*, núm. 46, mayo-junio, de 1965, p. 236.

⁴²¹ *BEDMDP*, núm. 46, mayo-junio, de 1965, p. 248.

fue designado formalmente como parte de la comisión de renovación de la música y el arte sacro, junto a miembros del clero secular y religioso.⁴²²

Por otro lado, la importancia de la catequesis de los diversos sacramentos -comunión, confirmación, matrimonio, etc.- radicaba en la transmisión de los nuevos contenidos, código necesario para la adaptación ritual⁴²³. Se encomendó sobre todo al Movimiento Familiar Cristiano la tarea de la catequesis pre sacramental, adaptándose a los documentos que prepararan las comisiones especializadas de la CEA a propósito del bautismo, de cristianos y “catecúmenos” y de la preparación prematrimonial⁴²⁴. Con respecto a la preparación bautismal, la diócesis instaba a la *conversación* con los padres y padrinos a fin de transmitir el conocimiento de los signos sacramentales y hacer pedagogía catequística⁴²⁵, además de la preparación de hojas pre-bautismales.

La revista diocesana se encargó no sólo de la selección bibliográfica necesaria para que el clero diocesano incorpore los nuevos elementos litúrgicos a su formación, sino también de editar un “suplemento de pastoral litúrgica aplicada” que se ocupó de divulgar guiones de las nuevas celebraciones litúrgicas y reflexiones teológico-pastorales sobre la “actividad cultural del Pueblo de Dios”: oraciones de fieles, nuevos diálogos entre el sacerdote y los fieles durante las misas, lecturas que debían ser recitadas. En consonancia con la dimensión profética que se le asignaba a la liturgia de la palabra, se podría leer en el suplemento pastoral, entre otras, las siguientes oraciones de los fieles:

“Por los hombres perseguidos, para que crezca en su interior la libertad de los hijos de Dios”

“Por los pobres, perseguidos y refugiados, para que encuentre caridad entre los cristianos”.

“Porque la justicia social se implante en el mundo”⁴²⁶

⁴²² *Revista Diocesana*, núm. 61, ene-mar., de 1969, p. 99.

⁴²³ La catequesis es la educación de los no iniciados dentro de la religión católica. En relación con la liturgia, se puede entender la catequesis como la transmisión del “código” necesario para la posterior decodificación del rito. Siguiendo a Edmund Leach, participamos de la idea de que “todos los signos, y la mayor parte de los símbolos y las señales, se agrupan como conjuntos”. Por ende, los respectivos significados dependen de su contexto, código, o “campo de significación” según Stuart Hall. Por ello, la catequesis actúa en la formación del campo de significación necesario para que la acción comunicativa ritual se realice. Cfr. Hall, 1980; Leach, 1989.

⁴²⁴ *RDMDP*, núm. 61, enero-marzo 1969, p. 99.

⁴²⁵ Ídem.

⁴²⁶ “Suplemento de pastoral litúrgica aplicada”, *RDMDP*, núm.53-54, enero-marzo 1968, p. 47.

Como extensión y continuidad tanto de la práctica reformista diocesana, de las reuniones del clero que se reproducían en el país como de la pastoral colectiva posconciliar del episcopado en 1966, se realizó en la diócesis una asamblea diocesana local en octubre de 1967, denominada por la prensa como el pequeño “concilio marplatense”⁴²⁷. Las consecuencias de este evento fueron una profundización del espíritu reformista, no solo en el plano litúrgico sino en la pastoral de conjunto. Pero en lo estrictamente sacramental, delegó en el novel consejo presbiteral local la creación de una comisión con el objeto de elaborar un directorio litúrgico.

El presbiterio congregado en asamblea clamaba “no ser puritanos en la predicación” y en la homilía, que no debía faltar en ningún acto cultural, seleccionar noticias de todo orden nacional, local e internacional para dar respuesta concreta a las situaciones del presente⁴²⁸. Los ritos debían “quitar toda apariencia de lucro” y suprimir todas las diferenciaciones de clases. Habida cuenta de que el fin de los aranceles, la diócesis debía elaborar reordenamiento económico parroquial que implicaba una reducción progresiva de aranceles y la unificación de clases, intensificar las contribuciones familiares mensuales y también el intercambio económico entre parroquias. Este aspecto se complementó con la reforma del presbiterio y la creación de zonas del clero en 1968.

El directorio litúrgico de la diócesis de Mar del Plata fue el primero de su tipo en todo el país (Kaufmann, 2014, p. 392). Los primeros meses de 1968, el consejo presbiteral se abocó a su elaboración. Los borradores que presentaban los comisionados -religiosos y diocesanos- fueron discutidos por el consejo y luego aprobados por el obispo. Bajo el criterio de *doble fidelidad* -al Concilio y a la Iglesia argentina-, la comisión diocesana que elaboró el directorio litúrgico buscaba “adaptabilidad y expresividad del signo litúrgico para el hombre concreto”⁴²⁹, “uniformidad” en la celebración y la supresión de las “clases” dentro del rito. Asimismo, el directorio ordenaba la catequesis presacramental

⁴²⁷ En el siguiente apartado continuaremos desarrollando las consecuencias pastorales de la asamblea diocesana.

⁴²⁸ *RDMDP*, núm. 56, junio-julio 1968, pp.18-23.

⁴²⁹ Ídem; *RDMDP*, núm. 60, noviembre-diciembre, de 1968, pp. 87-88.

en los ritos de bautismo, confirmación, matrimonio, penitencia y difuntos⁴³⁰. Para el obispo, la no aplicación del directorio implicaría “escándalo y división”.⁴³¹

La aplicación de la reforma litúrgica se hacía con la incorporación del clero en su diagramación y concreción. Pero no sólo este aspecto de la reforma parecía ir a contramano con la imagen de una Iglesia desgarrada por el conflicto intrainstitucional y generacional. También la diócesis de Mar del Plata hacía suya la propuesta ecuménica. Durante la 3ª Semana del Concilio de febrero de 1966, evento al cual habían asistido Alberto Devoto, Antonio Quarracino y Eduardo Pironio, se invitó al pastor luterano Leslie Von Hefty a que pronunciara una homilía en la catedral en la misa concelebradas, la primera de un pastor protestante en un templo católico argentino⁴³². Si años antes, el obispo Rau formaba parte del coro de líderes católicos que sancionaban el crecimiento del protestantismo, ahora integraba fervientemente esta nueva corriente dentro de la Iglesia que pretendía dar por finalizado el combate al “escándalo” luterano.

DE LA COEPAL AL “CONCILIO MARPLATENSE”

Para José María Ghío (Ghío, 2007), existieron tres reacciones al Concilio. Un sector episcopal conservador y reaccionario que impidió su aplicación “aceptando solo aspectos pastorales” pero oponiéndose a cualquier guía social o política. Otro grupo de obispo que lo aplicó inmediatamente, liberalizando las prácticas del clero. Y un tercer grupo de sacerdotes, con un mayor compromiso social y político, desprendido de este último. Para Ghío, dentro del segundo grupo existió un “ala socialcristiana” del catolicismo argentino, que intentó a través del Plan Nacional de Pastoral (PNP) de 1967 una modernización interna de la institución (Ghío, 2007, pp. 198-199). En este capítulo nos concentraremos en observar la recepción del PNP a nivel diocesano. El estudio de la deriva política -y clerical, sobre todo por el protagonismo que cobró el MSTM- durante el gobierno de Onganía opacó este proceso. Según algunos autores (Martín, 1992; Touris, 2021), en aquellos años el catolicismo argentino no pudo encontrar un margen de discusión de la pastoral posconciliar, y esa incapacidad de encauzarlo se desplazó velozmente hacia el

⁴³⁰ *RDMDP*, núm. 53, enero-marzo 1968, p. 122.

⁴³¹ Gutiérrez, Luis, “La realidad concreta de nuestra Diócesis, lo realizado y las perspectivas futuras”, *RDMDP*, núm. 65-66, noviembre-diciembre 1969, p. 10.

⁴³² *AICA*, núm. 495, 01/03/1966, p. 5.

ámbito político -sobre todo después del golpe de Estado-(Martín, 1992). Esta afirmación se podría matizar con una historización a escala diocesana, para observar el alcance de las iniciativas que surgieron tanto de la comisión de pastoral del episcopado argentino como de lo emanado por el CELAM.

El objetivo del Plan Nacional de Pastoral de la COEPAL fue la elaboración de una “pastoral de conjunto”: crear organismos colegiados en cada diócesis que articulados a nivel interdiocesano fueran conductores de la pastoral que necesitaba la Iglesia para “remediar al país”⁴³³. El antecedente fue la Gran Misión de Buenos Aires de 1960, que emulaba la experiencia brasileña impulsada por la CNBB, donde obispo, clero y religiosos movilizaron y predicaron en el conurbano bonaerense⁴³⁴. El PNP conjugaba el lenguaje del “desarrollismo integral” de Paulo VI y la necesidad del “cambio de estructuras” con la creación de mediaciones institucionales en las diócesis, instancias de “diálogo” intrainstitucional. Según Gera, en su evolución pastoral la COEPAL abrevaba en los documentos conciliares, sobre todo en *Lumen Gentium*, en la teología misional, el pensamiento latinoamericano, dialogando con los debates que se producían alrededor de las Cátedras Nacionales y la renovación del marxismo (Touris, 2012a, p. 140). Es posible resaltar también la influencia de la pastoral belga, por el origen jocista de algunos de sus miembros, y francesa, sobre todo la idea de “promoción humana”, extendida luego del Concilio⁴³⁵. La pastoral popular que impulsó la COEPAL invitaba a la evangelización a partir de los elementos religiosos que existían en el “pueblo de Dios”: peregrinaciones, sobre todo marianas, devociones a los santos, sacramentos y promesas (Amuchastegui, 2012: 117). Aunque la cultura religiosa popular estuviera cargada de elementos supersticiosos según la mirada de los teólogos argentinos, se debía aprovechar para

⁴³³ Según Lucio Gera, la experiencia de la COEPAL fue “una historia en sí, ideológicamente más rica que el MSTM” (Martín, 2013, p. 119). Hay algo de cierto en esta afirmación, en el sentido de que el derrotero de la comisión y los alcances diocesanos no están explorados. Este trabajo pretende observar, en la medida de lo posible, sus efectos en la diócesis de Mar del Plata.

⁴³⁴ Ambas se inspiraron en la “Misión de París” auspiciada por el cardenal Suhard a mediados de la década de 1940, que buscaba acercar al clero a los sectores populares urbanos y rurales.

⁴³⁵ La idea de “promoción humana” abrevaba en el pensamiento del catolicismo social europeo de la segunda posguerra, sobre todo el debate entre los intelectuales católicos franceses alrededor de las “Semanas Sociales” -Francois Perroux, Alfred Sauvy, Alain Barriere, Pierre Bigo, Jean Ivez Calvez-, el pensamiento económico de Joseph Lebreton y la obra del abate Pierre (Barrio de Villanueva, 2013). Henri Grouès (1912-2007), conocido como el abate Pierre, creó hacia fines de la década de 1940 una organización de laicos y religiosos denominada Emaús que tenía como objetivo luchar contra la pobreza extrema y los déficits de vivienda en la Europa de posguerra. En Medellín (1968) y luego en Puebla (1979), el concepto de “promoción humana” alcanza la sinonimia de “nueva evangelización”, promoviéndose como la dimensión privilegiada de la pastoral misional y evangelizadora. En el capítulo 8, observaremos las prácticas del movimiento juvenil diocesano alrededor de estos conceptos.

construir una buena conciencia cristiana. Esta nueva perspectiva de corte iluminista, no obstante, renovaba la pastoral católica, que en la generación anterior recelaba de las religiosidades populares y pretendía suprimirlas.

Como ha desarrollado la investigación de Claudia Touris, el PNP tuvo un efecto multiplicador de la pastoral en las diócesis del NEA, apuntalando las experiencias del Movimiento Rural de Acción Católica y luego las Ligas Agrarias (Touris, 2012a). En paralelo, obispos como Adolfo Tortolo se encargaban de hacer migrar a otras diócesis a aquellos sacerdotes que habían empezado a reunirse a discutir la pastoral social de la COEPAL y la encíclica *Populorum Progressio* (Verbitsky, 2008: 262). Sin embargo, sin tanta notoriedad y relevo por la historiografía, en diócesis como la de Mar del Plata se recibió y se aplicó con entusiasmo el Plan Nacional de Pastoral.

Para Enrique Rau, la asamblea episcopal de Embalse Río Tercero en Córdoba en 1967 era la más importante en los diez años de vida de la organización episcopal. Habilitaba para el obispo “un nuevo lenguaje”: la promoción humana y el desarrollo, aspecto que en una operación discursiva que imponía una continuidad, era predicado para Rau “desde León XIII hasta nuestros días”⁴³⁶. El avance en la reestructuración de un episcopado más colegiado también se advertía en la forma en que el obispo de Mar del Plata describía ante la prensa las discusiones de la asamblea. Por un lado, se enorgullecía de los mecanismos que a futuro democratizarían la elección de la comisión permanente del episcopado, siendo que la conducción de la CEA en ese momento estaba formada exclusivamente por los arzobispos⁴³⁷. Por el otro, se atrevía a declarar que Antonio Caggiano había ganado “por algunos votos más” la presidencia de la Conferencia, dando a entender que los tiempos estaban cambiando.⁴³⁸

⁴³⁶ “Monseñor Rau se refiere a cambios en la Iglesia”, *La Capital*, 11/06/1967. La colegialidad habilitó que los obispos intervengan de palabra en la situación de otras realidades diocesanas.

⁴³⁷ El reglamento de la CEA fue reformado a posteriori, dando lugar a la elección de los miembros de una Comisión Ejecutiva y de la Comisión Permanente. Ver: <https://www.episcopado.org/>. Consultado: 16/06/2021.

⁴³⁸ *La Capital*, 11/06/1967. En Embalse se formaron diversas comisiones para planificar reformas en la Iglesia argentina: Pastoral (a cargo de Marengo y Angelelli), Fe y Ecumenismo (Pironio y Primatesta), Catequesis (Raspanti y Denne), Sacerdotes, seminarios y vocaciones (Tortolo), Liturgia (Blanchoud y Segura), Apostolado laico (Aguirre y Menéndez), Educación (Plaza y Pérez), Medios de comunicación social (Kemerer), Acción social (Di Stefano y Gottau), Iglesias orientales católicas (Gorelak y Sansierra), Religiosos (Torres Farias y Muguerza), Misiones extranjeras (Schell y Mayer), Apostolado en el turismo (Rau y Segura), Económica (Bolatti y Plaza), Problemas indígenas (de Nevares y Scozina). Ver *AICA*, núm. 559, 06/06/1967. Rau fue designado presidente de la comisión episcopal de turismo y miembro de la comisión de educación.

De las conclusiones de Embalse, Rau destacaba la puesta en práctica del Plan Nacional de Pastoral de la COEPAL, que implicaba “una reorganización de todas las fuerzas pastorales en el país”, con la conformación de los consejos presbiteral, pastorales y la colegialidad episcopal en la CEA con el objeto de dar respuestas a los problemas y sociales de la Argentina.⁴³⁹

Si otros obispos censuraban la participación del clero y el laicado, Rau parecía saber cómo, por un lado, contener las inquietudes clericales y, por el otro, encauzarlas bajo su mando. Durante el conflictivo 1966, había declarado ante la prensa que “la jerarquía era servicio”, dejando en claro la voluntad de cambio, pero también el lugar de la autoridad⁴⁴⁰. Como en la liturgia o en la pastoral, donde afirmaba su lugar en la conducción de las reformas, en la reorganización interna habilitó la participación y la palabra del clero en el nuevo esquema organizativo. Al igual que los obispos más reactivos al Concilio, también se consideraba la “llave interpretativa” de las reformas (Pattin, 2018, p. 123), pero abriendo el juego.

Si bien las jornadas del clero eran regulares, aunque no masivas, para octubre de 1967 el obispo convocó a una gran asamblea diocesana con el objetivo de discutir las conclusiones de Embalse y el PNP que elaboraba la COEPAL. El obispo dejaba en claro que las jornadas anuales del clero en forma de asamblea diocesana se encuadraban en el motu propio *Ecclesias Sanctas* (1966) que llamaba a la reorganización institucional⁴⁴¹, dependiendo de “el diálogo fecundo con nuestros hermanos” el porvenir de la vida diocesana.⁴⁴²

Las jornadas anuales del clero se realizaron entre el 16 y el 21 de octubre y, a diferencia de las anteriores, adquirieron relevancia para la prensa local. La gacetilla enviada a los medios por la diócesis indicaba que los más de 70 sacerdotes diocesanos iban a discutir en las dependencias del hotel de Luz y Fuerza sintetizaba una agenda reformista posconciliar plena:

“(…) una reflexión sobre el sentido del sacerdocio en nuestra sociedad; una revisión de las estructuras de la Iglesia utiliza para su misión evangelizadora; el análisis de como la Iglesia lleva el mensaje cristiano a los hombres a través

⁴³⁹ *La Capital*, 11/06/1967.

⁴⁴⁰ *La Capital*, 14/9/1966.

⁴⁴¹ *La Capital*, 15/10/1967.

⁴⁴² *La Capital*, 16/10/1967.

de la predicación y las instituciones de educación católica; el estudio de la situación actual de la vida religiosa cristiana en las parroquias y finalmente, la catalogación de ciertas urgencias que afectan en nuestra zona, como son la acción caritativa-social, la pastoral de medios de comunicación, la asistencia en hospitales y clínicas, la posibilidad de crear un servicio sacerdotal de urgencia y la forma más adecuada de mantener y acrecentar los contactos ecuménicos con las demás iglesias cristianas”⁴⁴³

Por esta agenda reformista, la asamblea del clero fue denominada por la prensa como un “genuino concilio marplatense”⁴⁴⁴. El clero debatió junto al obispo la situación de la reforma litúrgica, la catequesis parroquial, la situación de los colegios diocesanos y los problemas de la extensión de la evangelización fuera del núcleo parroquial. El único invitado externo que ofreció una exposición en las jornadas fue el jesuita Enrique Fabbri del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS)⁴⁴⁵. Según la prensa invitada a las conferencias, Fabri analizó “las motivaciones de diverso tipo” que inciden en las “desviaciones de la psicología sacerdotal” y los elementos que deben darse para una “personalidad sacerdotal equilibrada”⁴⁴⁶. Las exposiciones fueron el disparador de la organización de mesas redondas, cuyas conclusiones se derivaron a la comisión coordinadora de las jornadas para tratarse en las sesiones plenarias diarias de la tarde, donde se elaboraron las conclusiones, muchas de ellas anticipadas en la misma convocatoria.

El documento final del “concilio marplatense” celebraba “la actitud de análisis y reflexión sobre nosotros mismos” y enumeraba las propuestas que iba a encarar la diócesis: creación de la escuela de teología dentro de la UCSM – con una biblioteca de “alto nivel teológico, filosófico y sociológico, que venga a llenar una sentida necesidad”⁴⁴⁷-, mayor compromiso en las reuniones mensuales del clero, la creación del consejo presbiteral y de las zonas diocesanas. Lamentaban los sacerdotes la postergación de la discusión de la “función social y caritativa” de la Iglesia.⁴⁴⁸

⁴⁴³ *La Capital*, 10/10/1967.

⁴⁴⁴ Ídem.

⁴⁴⁵ Enrique Fabbri fue un sacerdote jesuita especializado en pastoral familiar y sexual. Estudió en la Pontificia Universidad de Roma y en otros países europeos. Fue decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica del Salvador y director del CIAS. Ofició a fines de los cincuenta como instructor en el Instituto de Formación Social y Sindical de la Asociación Sindical Argentina (ASA) (Touris, 2021, p. 75).

⁴⁴⁶ *La Capital*, 18/10/1967.

⁴⁴⁷ *La Capital*, 19/10/1967.

⁴⁴⁸ *La Capital* 22/10/1967.

El consejo presbiteral (CP) era similar al cuerpo de consultores, en el sentido de ser un órgano consultivo del obispo. La novedad era que se pensaba como una instancia de representación del clero y de co-conducción diocesana, diagramando la pastoral:

“(…) ser la representación de todo el presbiterio, canalizar la responsabilidad de todos en la solución de los problemas diocesanos, suministrar información y elementos de juicio al obispo para soluciones pastorales, (…) asesorar en sentido técnico y humano en los problemas referidos a los colegios y juventud en general, (…) crear las condiciones necesarias para que las parroquias se conviertan en comunidades sacerdotales, (…) crear una actitud de apertura hacia nuevas situaciones pastorales”.⁴⁴⁹

Este extracto no se alejaba de la declaración del episcopado argentino en la etapa posconciliar donde afirmaba que, si bien la Iglesia era el “Cuerpo de Cristo”, se invitaba al diálogo, proponiendo la creación del consejo presbiteral, y de un consejo de pastoral con representación de clero, religiosos y laicos presidido por obispo⁴⁵⁰. Estas figuras, y el Plan Nacional de Pastoral propuesto por la COEPAL, se recibieron con entusiasmo y se aplicaron con vigor en las siete diócesis del NEA, como apuntó Claudia Touris (Touris, 2012a). Otro miembro del “Grupo Pilar”, el obispo de San Isidro Antonio Aguirre, formó el primer consejo presbiteral y también asumió tempranamente la reforma de los sacramentos⁴⁵¹. También hizo lo propio el obispo de San Luis, Carlos María Cafferata. La ralentización en la organización de estas instancias colegiadas fue foco de conflictos en algunas diócesis del país, como en Tucumán (Martín, 2013, p. 310). Otras jurisdicciones, en cambio, avanzaron en la subdivisión eclesiástica con fines de planificación pastoral. Además de suprimir tempranamente los aranceles en los sacramentos⁴⁵², Miguel Raspanti dividió la diócesis de Morón en cinco decanatos, que se reunían cada 15 días con el purpurado. El objetivo de estos cónclaves regulares con el clero era “apaciguar los ánimos”.⁴⁵³

El primer CP combinó a diferentes sectores del clero. Estuvo presidido por Rau, junto a Juan Denicolay –vicario general-, Luis Gutiérrez –secretario canciller-, el agustino Carlos Gelaf, y los diocesanos Justo Delgado, Oscar Amado, José Pérez, Víctor Zorn, José de

⁴⁴⁹ *RDMDP*, núm. 56, p.19

⁴⁵⁰ *AICA* núm. 506, 17/05/1966.

⁴⁵¹ Sin embargo, Aguirre fue desafiado por parte de su equipo de pastoral obrera, luego de que anulara los contratos de dos sacerdotes españoles provenientes de la OCSHA (Casappicola, 2014, p. 72).

⁴⁵² *AICA*, núm. 541, 17/1/1967

⁴⁵³ Entrevista realizada por José Pablo Martín a Miguel Raspanti, 25/06/1990. Ver Martín, 2013, p. 366. Una reconstrucción de estas y otras experiencias a nivel nacional pueden matizar la tesis sobre la inexistencia de estructuras que orientaran los cambios desde Roma y las imposibilidades de acuerdo.

Luis, Alfredo Ardanaz y Francisco Javier Oroz, este último en la función de secretario ad hoc. El consejo nutrió su agenda: además de la redacción del reglamento interno y del nuevo directorio litúrgico -el primero del país-, la reforma económica parroquial –sobre todo la quita de aranceles-, la organización del laicado -sobre todo los grupos juveniles- y debía darle forma constitución a una nueva escuela de teología para religiosos y laicos, que a través de cursillos y seminarios formara en la nueva teología. Para esta tarea, la diócesis debía hacerse de una nueva biblioteca teológico-pastoral y se debía estudiar una eficaz reubicación de sacerdotes.⁴⁵⁴

El CP intervino en la diócesis creando una mayor estructura pastoral. La diócesis quedó subdividida en cuatro zonas: la A o 1, cuyo centro era la ciudad de Mar del Plata y Miramar; la B o 2, Necochea y Lobería; la C o 3, Madariaga, Conesa y Lavalle; y la D o 4, Balcarce, Mar Chiquita, Maipú y San Manuel ⁴⁵⁵. Cada una de ellas coordinada por un sacerdote elegido por su clero, quien permanecía en su cargo por dos años⁴⁵⁶. El CP encomendaba al sacerdote coordinador realizar un diagnóstico de los problemas del apostolado en esos territorios y generar propuestas al obispo diocesano y al consejo. Además, debía detallar el funcionamiento interno, los planes de estudio y acción pastoral⁴⁵⁷. Esas cuatro zonas luego fueron subdivididas en seis, separando Necochea, Maipú y Mar del Plata⁴⁵⁸. Siempre por iniciativa sacerdotal, el consejo creó “equipos full-time” para las pastorales juveniles, catequísticas y de Cáritas. Finalmente, hacia finales de 1970 se creó una secretaría de pastoral, encargada de coordinar las tareas en conjunto de las distintas acciones sacerdotales y laicales, a cargo del diocesano Román Bustinza.⁴⁵⁹

FORMARSE EN LA NUEVA PASTORAL: LAS REDES DE LA ESCUELA DE TEOLOGÍA

El Concilio y la nueva pastoral que proponía la COEPAL imprimía en el clero de Mar del Plata una necesidad de actualización. La diócesis tenía a su cargo a un teólogo, pero más

⁴⁵⁴ *RDMDP*, núm. 55, abril-mayo 1968, p. 14.

⁴⁵⁵ *RDMDP*, núm. 52, noviembre-diciembre de 1967, p. 103.

⁴⁵⁶ En 1967 los representantes de las zonas eran: Francisco Oroz en la zona A, José Pérez en la zona B, José de Luis en la zona C y Justo Delgado en la zona D. *RDMDP*, núm. 52, noviembre-diciembre de 1967, p.103. En 1969 fueron elegidos dos miembros como representantes, para la zona A, Jorge Danielan y Dol Gamallo, en la zona C Fernando Cidades y Antonio Zappino y en la zona D, Francisco Ardanaz y Justino Fernandez. Ver *RDMDP* núm. 65-66, noviembre-diciembre de 1969, pág. 6.

⁴⁵⁷ *RDMDP* núm. 65-66, noviembre-diciembre de 1969, pág. 6.

⁴⁵⁸ *RDMDP* núm. 67, enero-abril de 1971, p. 23.

⁴⁵⁹ Ídem.

bien formado en el tomismo clásico. Sin embargo, Rau había participado del debate teológico y pastoral de las décadas de 1940 y 1950 a través de las publicaciones *Notas de Pastoral Jocista* y la *Revista de Teología* de La Plata, por lo cual seguramente conservara de aquellos años redes con el mundo intelectual del catolicismo argentino. Las recurrentes citas bibliográficas en sus exhortaciones demostraban su acervo teológico, así como la referencia a Santo Tomás en su escudo episcopal reafirmaba su pensamiento tomista. Sin embargo, la pastoral posconciliar abrevaba sobre todo en la *nouvelle theologie*, en la teología que discutía el espacio centroeuropeo y, en el caso nacional, en lo producido por Lucio Gera y Rafael Tello, entre otros. Los documentos y textos producidos por el CELAM también se iban a encontrar entre las lecturas del clero local.

Aunque las “semanas litúrgicas” y las “semanas del concilio”, así como los abundantes cursillos y conferencias que brindaba la universidad católica local mostraban a un clero diocesano que participaba de las grandes conversaciones del catolicismo, el “Concilio marplatense” había concluido en la necesidad de un instituto de teología local, como también proponía Roma. Si la nueva pastoral iba a estar inspirada por COEPAL y los eventos posteriores del catolicismo latinoamericano y argentino, como Medellín y San Miguel, la nueva escuela de teología organizó el perfil de sus currículas recurriendo a referentes de una red que cruzaba varias revistas católicas y dos experiencias innovadoras del catolicismo de la década de los sesenta: el CIAS y la publicación “Actualidad Pastoral”.⁴⁶⁰

Como evento fundacional de la nueva institución, en junio de 1968 un comité encargado de diseñar la nueva escuela de teología organizó un ciclo de conferencias sobre temáticas teológicas. Denominado “Problemática religiosa contemporánea”, el ciclo fue la presentación de la escuela como una “actualización” en doctrina y pastoral católica. Se dictó los sábados en el pasaje catedral, donde funcionaba desde ese año la Facultad de Derecho, con un total 20 conferencias durante la segunda mitad del año.

Como señalamos, las temáticas de las conferencias conversaban con la *nouvelle theologie* y de las mismas participaron tanto parte del clero local, quizás los más entusiasmados con

⁴⁶⁰ Los contenidos de las conferencias no están disponibles. Por la biografía de los protagonistas, el contexto de producción de los ciclos de charlas, los elencos que las transitan y las pequeñas citas que pueden extraerse de la prensa interpretamos la profusa cantidad de conferencias y charlas como una actualización teológica y pastoral en concordancia con la renovación teológica católica.

los contenidos renovadores⁴⁶¹, como estudiantes e invitados “especializados” en algunos temas. El ciclo respondía a dos intereses particulares: la presentación formal de una actividad académica en la UCSM, la nueva carrera de profesorado y licenciatura en teología, así también como formación del clero.

Entre los locales se destacaron las charlas de Amado, Bretones y el orionita Monteverde, debatiendo la encíclica *Eclesiam Suam*, el pensamiento de Teilhard de Chardin y el concepto de Paz en la tradición cristiana⁴⁶². La prensa destacaba que Amado describió las “tensiones y discusiones internas” y el dinamismo en la Iglesia y los caminos a seguir según el Concilio⁴⁶³. Bretones estaba muy entusiasmado con el pensamiento de Teilhard de Chardin. Sobre Chardin no había una opinión unánime en el clero local. El mismo Bretones sostuvo que el vicario de la diócesis, de larga trayectoria eclesiástica junto al obispo desde los tiempos de La Plata, rechazaba estas perspectivas y lo criticaba por ello. Sin embargo, afirmaba que la “libertad de pensamiento y de palabra” en la UCSM había sido “total”.⁴⁶⁴

También participó de ese ciclo el superior de la casa de formación de los jesuitas de Mar del Plata, Hugo Achával, quien versó sobre “El concepto de evolución del dogma cristiano”. El título es sugerente, a propósito de las preocupaciones del clero: el problema de la tradición y el cambio en la Iglesia, en entredicho por el sentido de ruptura del Concilio. El padre Achával era una figura importante de la teología argentina. El mismo Jorge Mejía lo destacaba entre sus influencias intelectuales en el seminario de Villa Devoto, y quien lo instó a continuar sus estudios en Roma⁴⁶⁵. Achával participaba de las revistas *Fascículos de la Biblioteca, Ciencia y Fe* y *Stromata*. Estas publicaciones no solo

⁴⁶¹ El sacerdote Francisco Bretones afirmaba que el Concilio había sido una renovación del pensamiento teológico: “Una serie de curas, no los más, nos tomamos el Concilio muy en serio, yo cambie gran parte de mi biblioteca, por la nueva literatura, y cambiamos nuestra predicación”. Entrevista del autor a Francisco Bretones, 25/06/2009.

⁴⁶² El ciclo lo inauguró Oscar Amado, director de la comisión organizadora, que habló sobre “El sentido de la reforma de la Iglesia según la Encíclica *Eclesiam Suam*”. Le siguió la charla de Francisco Bretones, que dictaba las materias historia y antropología en la Facultad de Humanidades, sobre “La evolución humana y el sentido de la historia”. Repitió su participación en el ciclo en julio de 1968 con la charla “Evolución histórica del sentido ecuménico contemporáneo”. El religioso Juan Monteverde habló el 7 de julio sobre la “Concepción cristiana de la paz”. *El Atlántico*, 01/06/1968, 07/06/1968, 08/06/1968, 18/06/1968.

⁴⁶³ *El Atlántico*, 01/06/1968.

⁴⁶⁴ Entrevista del autor a Francisco Bretones, 25/06/2009. La obra de Teilhard entusiasmaba también a la congregación salesiana, que el 24 de noviembre de 1968 invitó al filósofo Ítalo Gastaldi, de la misma congregación, a exponer la obra del jesuita francés. Profesor de la Universidad Católica de Córdoba, Gastaldi había estudiado en Lovaina, Bélgica. En 1976 se exilió en Ecuador. Cfr. Diario *El Atlántico*, 24/11/1968.

⁴⁶⁵ Mejía, Jorge, *Historia de una identidad*, Buenos Aires: Letamendía, 2005, p. 48 y ss.; p. 61 y ss.

abarcaran la historia de la teología y sus debates, sino también la actualidad de la psicología, la fenomenología, el pensamiento oriental, el evolucionismo y el pensamiento de los llamados "modernistas" conciliares -Danielou, de Lubac, Chenu, Rahner, etc.-. En los *Fascículos*, Achával compartía espacio con Ismael Quiles, Jorge Sily, Miguel Ángel Fiorito, Jorge Mejía y Enrique Dussel, entre otros, mientras que, en *Ciencia y Fe*, lo hacía con el mencionado Fiorito, Enrique Fabbri⁴⁶⁶ y Fernando Storni, estos últimos del CIAS jesuita, organización con la cual la diócesis articularía el siguiente ciclo en 1969.

Las siguientes conferencias fueron de teólogos provenientes de otras diócesis del país, también sobre temas renovadores, como el ecumenismo o el problema del desarrollo. Participaron Armando Levoratti, Ignacio Pérez del Viso y Vicente Vetrano⁴⁶⁷. Levoratti había realizado junto a Alfredo Trusso la primera traducción argentina de la Biblia, intitulada "El Libro del Pueblo de Dios". Del Viso era docente de la Universidad del Salvador y participaba de la revista *Estudios*. Vetrano, quien formaba parte del equipo de la revista *Criterio*, vino a presentar el libro homónimo que había escrito junto al sociólogo belga y docente de la Universidad de Lovaina, Francois Houtart⁴⁶⁸. En 1968, Vetrano fundó la revista *Actualidad Pastoral*, tomando el nombre de la sección que él mismo dirigía en *Criterio*. El asesor religioso de la nueva publicación fue el obispo de Mar del Plata, Enrique Rau, y de los Consejos de Dirección y Redacción formaron parte, junto a Vetrano, Mateo Perdía, Juan Carlos Ruta –amigo personal y biógrafo de Enrique Rau-, Alfredo Trusso, Enrique Fabbri, Alberto Sily, Rómulo García y Osvaldo Catena, entre otros.⁴⁶⁹ Fabbri, Catena, Ruta y Trusso, recurrentes visitantes de la diócesis.

⁴⁶⁶

⁴⁶⁷ El profesor de la materia Ciencias Bíblicas del Seminario Mayor de La Plata, Armando Levoratti, dio la conferencia "Valoración de las grandes religiones del mundo". En septiembre de 1968 visitaron la diócesis Ignacio Pérez del Viso y Vicente Vetrano dando las charlas "El ateísmo contemporáneo" y "Teología del Desarrollo", respectivamente. *El Atlántico*, 04/09/1968, 07/09/1968.

⁴⁶⁸ François Houtart (1925-2017), fue un sacerdote, sociólogo y profesor de la Universidad de Lovaina y del Instituto Solvay en la Universidad Libre de Bruselas, donde creó la FERES (Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Socio-religiosas). Cursó sociología en la Universidad de Chicago e hizo estudios sobre el catolicismo en EEUU, demostrando que las parroquias norteamericanas tenían más vínculo con la clase obrera y las europeas con la burguesía industrial (1957). Se vinculó luego con la JOC latinoamericana. A través de monseñor Ligutti (miembro romano en la FAO), la Homeland Foundation financió los estudios socio religiosos de Houtart sobre América Latina junto a la FERES. Asesoró a los obispos Cámara y Larraín en los documentos preparatorios al Concilio, sobre todo en la propuesta de descentralización de las estructuras pastorales que diagramaba el CELAM. Cfr. (Beigel, 2011, pp. 33-34, 38). En la década de 1980 estuvo vinculado a la Revolución Sandinista en Nicaragua.

⁴⁶⁹ *Actualidad Pastoral*, Año I, febrero de 1968. Como observamos, la revista era un espacio diverso de diálogo entre el clero renovador, participando también miembros del MSTM, como Catena.

El laicado también presentaba inquietudes con respecto a las nuevas ideas católicas. En paralelo al ciclo “Problemática...”, la Junta Coordinadora Diocesana presidida por el contador Carlos Lodola organizó un ciclo de charlas sobre la Encíclica *Populorum Progressio*. Invitadas tanto las autoridades civiles como los militares, del ciclo participaron los sacerdotes diocesanos Oscar Amado, Luis Gutiérrez y el camarista Raúl Viñas.⁴⁷⁰

Mientras los obispos latinoamericanos sesionaban en Medellín por octubre de 1968, el pensamiento de Teilhard de Chardin seguía convocando al clero local. Ese mes visitaron la diócesis el Pbro. Dr. Jorge Ítalo Gastaldi, del Ateneo de Teología de Córdoba, y el jesuita Jacinto Luzzi, docente de la UCA de Buenos Aires y miembro del CIAS, para transmitir una “síntesis de la antropología theillardista” como señalaba la prensa local⁴⁷¹. A fines de octubre el jesuita Alberto Sily, director del CIAS, resumió la Segunda Conferencia del CELAM en Medellín ante el clero marplatense.⁴⁷²

Dos meses después de la celebración del Congreso Eucarístico Internacional en Bogotá en agosto de 1968, con la visita del Paulo VI, los obispos latinoamericanos se habían reunido en Medellín para darle forma a un documento conjunto que adaptara la pastoral del subcontinente al Concilio⁴⁷³. Ubicados dentro de la tradición profética de la Iglesia, de las conclusiones de la II Conferencia General del CELAM de Medellín⁴⁷⁴, tres

⁴⁷⁰ Amado inauguró el ciclo laico con la conferencia “Populorum Progressio. Dimensiones aplicables a nuestro medio”. Luis Gutiérrez habló sobre las exigencias sociales y pastorales de Populorum Progressio, con la charla titulada “Nuestra asistencia a la comunidad”. El decano de la Facultad de Derecho de la UCSM y camarista Raúl Viñas intervino a propósito del nuevo orden jurídico que planificaba el gobierno de Onganía con la reforma del código civil. Ver *El Atlántico* los días 21/06/1968, 25/06/1968, 27/06/1968, 29/06/1968, 06/07/1968.

⁴⁷¹ Gastaldi dio la conferencia “Visión del Pensamiento de Teilhard de Chardin” y Luzzi “El sentido del hombre en Teilhard de Chardin”. *El Atlántico*, 05/10/1968, 18/10/1968. Quizás por esta preocupación por el pensamiento de Teilhard que Carlos Sacheri incluyó a Luzzi dentro del panfleto “La Iglesia clandestina” de 1970, donde acusaba al MSTM de querer provocar un cisma en el catolicismo argentino.

⁴⁷² *El Atlántico*, 26/09/1968.

⁴⁷³ De la II Conferencia de obispos en Medellín participaron Antonio Caggiano, Adolfo Tortolo, Antonio José Plaza, Juan Carlos Aramburu, Vicente Zazpe, Ítalo Di Stefano, Eduardo Pironio, Antonio Quarracino, Moisés Blanchoud, Ernesto Segura, Ildefonso Sansierra y Miguel Raspanti. Cfr. *AICA*, núm. 619, 30/7/1968.

⁴⁷⁴ La primera conferencia de obispos latinoamericanos se realizó entre el 25 de julio y el 4 de agosto 1955 en Río de Janeiro. Al igual que en el primer Concilio plenario latinoamericano de 1889, el criterio de asistencia era por provincia eclesiástica. El objetivo de los obispos en Río fue encontrar una solución a “la escasez de sacerdotes” en el subcontinente. Se estableció en Bogotá una sede oficial permanente del Consejo Episcopal Latinoamericano, encargada coordinar y promover “obras católicas”. A lo largo de una década, se formaron distintos departamentos especializados en alguna dimensión de la pastoral, acompañando los vientos del desarrollismo y la modernización social. Fue de particular importancia la participación del clero chileno, tanto de su jerarquía, en particular Manuel Larraín, como de aquellos sacerdotes que crearon instituciones de estudios sociales y planificación de pastoral, como el DESAL del

documentos tuvieron el impacto mayor en sus lecturas en cada Iglesia nacional -aunque no tuviesen valor normativo-: “Justicia”, “Paz” y “Pobreza”. Bajo el eco de la encíclica *Populorum Progressio* y del documento de los “18 obispos para el Tercer Mundo”, en aquellos se señalaban las injustas “estructuras de explotación”, se denunciaba el “colonialismo” y “neocolonialismo”, el “biclasismo” y la “dependencia de un centro de poder económico”. Con respecto a la violencia, el texto era ambiguo: por un lado, denunciaba la “violencia institucionalizada”, por el otro condenaba las opciones insurreccionales⁴⁷⁵. Aunque el secretariado general del CELAM lo ocupara Eduardo Pironio y Lucio Gera estuviera entre quienes prepararon la redacción del documento de trabajo -junto a figura del catolicismo social latinoamericano como Gustavo Gutiérrez, Renato Poblete y Pierre Bigo- (Amuchastegui, 2012, p. 110; Schickendantz, 2012, p. 42), la jerarquía eclesiástica argentina fue de las más refractarias a las conclusiones del documento, junto a la colombiana. El arzobispo Adolfo Tortolo afirmó que Medellín contenía “amplias generalizaciones”, que “debían ser matizadas mediante una interpretación y revisión local” (Magne, 2004, p. 96). Sin embargo, seis meses después de Medellín, los obispos argentinos reunidos en San Miguel de Tucumán elaboraron un documento de compromiso entre las distintas tendencias dentro del episcopado, en el cual se rescataba los aspectos sociales más críticos de Medellín, como la denuncia de las “estructuras opresivas”, aunque atemperado por la convocatoria a contener “opciones extremistas” (Di Stefano & Zanatta, 2000, p. 521).⁴⁷⁶

El ciclo continuó con la presencia de los sacerdotes y docentes de la UCA de Buenos Aires Luis Duhouroq y Alfredo Chiesa y el jesuita José Casabó Suqué⁴⁷⁷. Cerró el ciclo

belga Roger Vekemans SJ y el Instituto Bellarmino de los jesuitas del CIAS en Santiago (Beigel, 2011). No obstante, en Medellín se nota un giro discursivo desde el desarrollismo hacia posturas más ligadas a la teoría de la dependencia, con quienes dialogaban las nuevas teologías liberacionistas.

⁴⁷⁵ CELAM. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín. En línea https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf. Consultado por última vez 21-9-2021. Similar perspectiva encontraremos en el discurso del obispo Pironio en Mar del Plata luego de 1972. Ver capítulo 8.

⁴⁷⁶ Señala Amuchástegui, que el equipo de Rafael Tello fue el encargado de redactar el apartado de religiosidad popular de San Miguel (Amuchástegui, 2012, p. 110). Lucio Gera afirmó que el documento de San Miguel fue elaborado principalmente por el equipo de la COEPAL. Ver, Martín, 2013, p. 130.

⁴⁷⁷ En noviembre de 1968, el Pbro. Lic. Luis Duhouroq, docente de la UCA de Buenos Aires y con una licenciatura en París sobre historia del arte, habló sobre “El concepto cristiano del cine”. Ese mismo mes llegaron a Mar del Plata el Pbro. Alfredo Chiesa, quien formaba parte de la revista “Teología” de la UCA de Buenos Aires -en la que compartía los comentarios sobre los documentos del Concilio con Lucio Gera y Jorge Mejía -, quien dictó la conferencia “La revelación como fundamento del cristianismo”. El docente de la UCSM local, abogado Manuel Giorgi brindó la charla “Libertad religiosa” y el jesuita Dr. José Casabó Suqué sobre “La renovación de la moral cristiana”. Ver R. Ferrara, L. Gera y A. Chiesa, “Comentario de la Constitución Conciliar *Lumen Gentium*”, *Teología*, Tomo III/2, núm. 7, diciembre de 1965; Mejía, Croatto,

el 7 de diciembre de 1968 Enrique Rau, con la conferencia “El concepto cristiano de la paz”. Luego el mismo obispo emitiría una carta titulada “La Paz, obra de Justicia”, basada en declaraciones de Paulo VI y en los dos documentos con más repercusión de la asamblea episcopal en Medellín, “Justicia” y “Paz”. En la misma, Rau instaba a cumplir con la promoción de derechos humanos como predica la Organización de Naciones Unidas, afirmando que sin:

“El derecho a la vida, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a adorar libremente a Dios, el derecho a la justa y equitativa participación en las responsabilidades sociales, económicas y políticas de la comunidad... el derecho a la justa distribución del patrimonio nacional y mundial, el derecho a la información y a la libre expresión... Sin el respeto de estos derechos no puede existir la Paz.”⁴⁷⁸

Para el obispo, la Iglesia podía aportar en esta misión de paz ya que “trasciende razas y clases”. Del documento del CELAM, el obispo de Mar del Plata recataba que la paz se construía “contra la injusticia y el egoísmo individual y colectivo” y que “allí donde la paz social no existe, por desigualdades, hay un rechazo de un don de Dios”.⁴⁷⁹

En su exhortación pastoral por el 39° Congreso Eucarístico Internacional a realizarse en Bogotá en agosto de 1968, el obispo local había afirmado que una de las características de la discusión sacramental en América Latina, más allá de las correspondientes propiamente al misterio eucarístico, es decir, a la memoria de la pasión de Cristo, era que precisamente se daba en un continente católico que, en palabras del Papa, estaba “en desarrollo”. Por ello, el compromiso que debían adoptar los católicos debía afirmarse sobre la base de que:

“los hombres desean verse libres de la miseria, hallar con más seguridad su propia subsistencia, la salud, la ocupación estable, participar todavía más en las responsabilidades fuera de toda opresión; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más. Estas palabras dan una idea muy clara de que las reuniones del Congreso serán un compromiso serio para

Mandroni, Ferrara, Chiesa, “*Gaudium et Spes*, Aspectos fundamentales de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo”, *Teología*, Tomo V, núm. 10-11. Disponibles en la biblioteca online de la UCA: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>. Ver *El Atlántico*, 26/09/1968, *El Atlántico*, 21/11/1968.

⁴⁷⁸ *El Atlántico*, 30/12/1968. Paulo VI había afirmado que “solo con justicia se consigue la paz” en su intervención en Naciones Unidas en 1966. Para el papa, que no existieran condiciones dignas de vivienda y trabajo configuraba “un estado de guerra, porque guerra es destrucción. Y carecer de alimentación, vivienda y ropa es ir destruyéndose de a poco”. (Amuchastegui, 2012, p. 122).

⁴⁷⁹ *El Atlántico*, 30/12/68

los cristianos con el mundo que nos rodea: el hombre, el ambiente, su condición actual”⁴⁸⁰

Ya inaugurada la escuela de teología de la UCSM en 1969, esta se presentaba ante la comunidad como “orientada a posibilitar el estudio de esta disciplina a sacerdotes, religiosos y seglares, de acuerdo con los postulados de la teología moderna y a los principios doctrinales emanados del Concilio Vaticano II”.⁴⁸¹

En agosto de 1969, la escuela de teología organizó otro ciclo de conferencias, esta vez con una línea más acorde lo discutido en la II Conferencia de los obispos latinoamericanos en Medellín en octubre de 1968. El ciclo se llamó “La Iglesia y la Transformación de América Latina a la Luz del Concilio”. Su temario también atravesaba todas las discusiones contemporáneas dentro del catolicismo posconciliar, y estaba co-organizado entre la escuela de profesores de la UCSM y los religiosos Vicente Pellegrini y Miguel Petty del CIAS. Según sus organizadores, el “cursillo” estaba orientado al “análisis y comentario de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín”.⁴⁸²

Inspirados en las ideas del sacerdote belga Jean-Baptiste Janssens en torno a solucionar la paz social, un grupo de jesuitas argentinos fundaron a fines de la década de 1950 el CIAS (Morello, 2000). Este centro de investigación pretendía aplicar los nuevos métodos de las ciencias sociales para el estudio de los fenómenos sociales en el país, con el objetivo ulterior –como casi todos los estudios sociológicos de la época- de “comprender al peronismo” (Morello, 2000). Tensados entre la investigación, el intento de renovación y la participación en la vida pública, de este centro participan los religiosos Alberto Sily –director del centro hasta fines de los años 60-, Enrique Fabbri, José María Meisegeier, Fernando Storni, Fernando Boasso y los mencionados Pellegrini y Petty, entre otros (Fabris, 2016; Morello, 2000; Zanca, 2006). A su vez, el CIAS argentino era una iniciativa local de un centro que tenía sedes en todo Sudamérica, inspirados por las ideas económicas de Lebert y las inquietudes de Fernand Boulard⁴⁸³ en torno a una “pastoral de

⁴⁸⁰ *RDMDP*, núm. 57, p. 38

⁴⁸¹ *La Capital*, 10/1/69.

⁴⁸² *El Atlántico*, 12/07/1969.

⁴⁸³ Fernand Boulard (1898-1977) fue un sacerdote y sociólogo francés, profesor del Instituto Católico de París. Pionero de la sociología religiosa, con el objetivo de medir la “descristianización del mundo” elaboró junto al jurista Gabriel Le Bras el primer mapa religioso de Francia en 1947, actualizado regularmente las siguientes décadas.

conjunto”(Niño, 1996, p. 150). El centro continental de esta pastoral de origen francés y belga era Santiago de Chile, donde existía una usina de sacerdotes jesuitas preocupados por el desarrollo del continente (Beigel, 2011).

El temario del ciclo de 1969 abarcó la agenda de los renovadores que intentaban conciliar prácticas pastorales y la “dimensión temporal”. Aunque no quedaron registros de lo charlado en esos encuentros, más que lo que reprodujo la prensa, podemos inferir la orientación de las conferencias por el perfil del CIAS en ese momento. A su vez, algunas de las cosas discutidas en este ciclo de charlas tenían correlación con acciones de parte del clero local, como la adhesión de Amado y Bretones al documento de los “18 obispos para el Tercer Mundo” o la asesoría del obispo en la publicación *Actualidad Pastoral*, donde escribían Vetrano y Fabbri, entre otros. El ciclo constó de 10 conferencias, concentrándose en temas como la promoción humana, evangelización, renovación de estructuras eclesiales, pastoral juvenil, catequesis, liturgia y religiosidad popular y una actualización doctrinal adaptada a la “futura actividad eclesial”⁴⁸⁴.

Como apuntamos anteriormente, los encuentros diocesanos e interdiocesanos fueron un fenómeno sociológico reciente en la Iglesia argentina, opacados por la repercusión que tuvo la experiencia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. En paralelo del ciclo “La Iglesia y la Transformación de América Latina a la Luz del Concilio” junto al CIAS, Mar del Plata también organizaba en agosto de 1969 la I Semana Interdiocesana

⁴⁸⁴ Luego de una “Introducción general a las Conclusiones de Medellín”, la segunda charla versó sobre la “promoción humana” desde el punto de vista de la “Justicia” y la “Paz”, que eran los documentos de Medellín que se ocupaban de las “estructuras” injustas y pecaminosas de América latina. Prosiguió el ciclo con una conferencia sobre “Problemas agrarios de América latina a la Luz del Concilio” y “La educación liberadora en las conclusiones del Episcopado latinoamericano”, temas de particular interés para el CIAS en ese momento, sobre todo para Miguel Petty, quien había hecho un doctorado en educación en EEUU e intentaba ocupar un lugar en el debate intelectual porteño (Suasnábar, 2004, p. 239). La quinta charla versó sobre “Criterios básicos sobre la juventud latinoamericana y pastoral juvenil de la Iglesia” y podemos inferir que era análoga a las revisiones sobre pastoral juvenil que estaba haciendo el jesuita Jesús Andrés Vela en el CELAM y que, como desarrollaremos más adelante, se observaban en la práctica pastoral diocesana marplatense. Continuando el interés sobre las revisiones de pastoral, la sexta charla se tituló “Implicaciones de la acción pastoral y evangelizadora de la Iglesia en América latina”. Las renovaciones doctrinales, catequísticas y litúrgicas fueron el objeto de la séptima y octava conferencia, con los temas “Contribución de la Iglesia en el futuro latinoamericano, a través de su renovación doctrinal y catequística” y “Aspectos de la pastoral litúrgica y de la religiosidad popular en la Iglesia latinoamericana”. Las últimas dos conferencias implicaban un plan a seguir en el país, acorde a la adaptación argentina de Medellín, los documentos de San Miguel: “La Iglesia latinoamericana y sus estructuras visibles: orientaciones para la futura actividad eclesial” y “La problemática de Medellín en la Iglesia argentina: los documentos del Episcopado argentino de 1969”. Los títulos de las conferencias y sus participantes lo observamos en el diario *El Atlántico*, los meses de septiembre, octubre y noviembre de 1969.

de Estudios Pastorales⁴⁸⁵. En este encuentro se trataron temas en sintonía no solo con las propuestas de Medellín, sino también con la agenda que encaraba la recientemente creada COEPAL. Para uno de sus organizadores locales, el Pbro. Peñalva Saravia –que también había puesto su firma en la adhesión local al documento de los “18 obispos del Tercer Mundo”-, la semana tenía como objetivo “la aplicación en las diócesis y las parroquias de las conclusiones de las asambleas episcopales latinoamericana y argentina”⁴⁸⁶. Para la comisión organizadora, cuyo coordinador fue el mencionado Fernand Boulard, las jornadas debían poner en cuestión “el concepto monolítico de la Iglesia como institución piramidal; terminar con la separación Iglesia-Mundo; y orientar la pastoral a partir del concepto social del hombre”⁴⁸⁷. Lo singular de esta jornada interdiocesana fue la falta de un documento de conjunto, aduciendo los organizadores los “distintos problemas” que tenía cada diócesis. Sólo fue esbozada una lista de “sugerencias”, como la necesidad de “unidad” y “diálogo”.⁴⁸⁸

UN CORO CLERICAL: LA *REVISTA DIOCESANA*

Una publicación es la expresión de un grupo social, de una institución o de un movimiento. Como se ha estudiado en otras experiencias (Ramos de Andrade, 2012), las publicaciones oficiales son vehículo de información de la Iglesia católica para divulgar doctrina, ideas, pero también una palabra oficial y legítima que guía la pastoral, la práctica clerical y la moral católica. Este tipo de documentos, al igual de los que provienen de las oficinas del Estado, “respiran centralización” (Guha, 2002). Por ello queremos remarcar una discontinuidad en la publicación oficial diocesana, una modulación distinta en los tres años de experiencia de la *Revista Diocesana* (1967-1969) que la convirtió en un coro donde asomaban otras voces además del jefe diocesano. Una expresión del estado deliberativo de la diócesis.

⁴⁸⁵ Un detalle sobre los encuentros interdiocesanos después del Concilio Vaticano II es un tema de investigación pendiente. Nos circunscribimos a las actividades en las que participaron miembros de la diócesis local.

⁴⁸⁶ Los temas de la Semana fueron: “La pastoral de conjunto”, “Evangelización y desarrollo”, “Promoción, formación y coordinación del laicado” y “Misión actual de la parroquia y las comunidades eclesiales de base”. *El Atlántico*, 8/8/1969.

⁴⁸⁷ *El Atlántico*, 8/8/1969.

⁴⁸⁸ *El Atlántico*, 24/8/1969. *La Capital*, 24/8/1969

La diócesis de Mar del Plata publicó desde su fundación hasta diciembre de 1965 un *Boletín Oficial del Obispado*. Como en toda Iglesia particular, se reproducían las exhortaciones y homilias del obispo, los movimientos de la curia diocesana, y se informaban las actividades del laicado, del presbiterio, etc. El formato era tradicional y reproducía una imagen jerárquica: al principio se ubicaban la palabra del obispo, o en su defecto, se reproducían los mensajes papales o las pastorales del episcopado argentino. Los mensajes del obispo diocesano, la reproducción de sus homilias, cartas o exhortaciones cubrían la mayor parte de la publicación.

Hacia finales de 1965 dejó de emitirse por cuestiones financieras, según adujeron cuando retomaron la publicación en junio de 1967. La novedad de la nueva etapa, que se articulaba con el movimiento posconciliar que cubría la pastoral diocesana, fue su formato y la participación del clero en la redacción de los contenidos. Cambiaba su nombre de *Boletín Oficial del Obispado de Mar del Plata* por el de *Revista Diocesana de Mar del Plata* y su diseño de tapa era “moderno”, sin el escudo episcopal, combinando tipografías y a color, como las publicaciones de prensa comercial. Las editoriales ya no eran exclusivamente exhortaciones o mensajes del obispo, sino que en gran parte estaban elaboradas por el nuevo jefe de redacción, el diocesano Justino Fernández, quien mezclaba su palabra con citas de los peritos conciliares -como Ives Congar- y ofrecían una línea de renovada pastoral.

En consonancia con las actividades que realizaba la escuela de teología local, el cambio en la publicación oficial de la diócesis de Mar del Plata expresaba las transformaciones hacia dentro del catolicismo, no solo el diocesano. Aunque no son experiencias similares, los contenidos que atravesaron estos tres años de la revista diocesana –lecturas sobre los cambios religiosos latinoamericanos y centroeuropeos, publicación de artículos y bibliografía renovadora- formaban parte de un movimiento mayor, junto a otras expresiones editoriales y culturales del catolicismo argentino, en efervescencia durante la segunda mitad de los años 60, como los casos de *Tierra Nueva*, *Cristianismo y Revolución* y *Actualidad Pastoral*.

La primera de aquellas revistas estaba encabezada por el director del Centro de Estudios Teilhard de Chardin, Miguel Mascialino. Nacida dentro del Instituto de Cultura Religiosa Superior de Buenos Aires, escribían en ella Mascialino, el liturgista Alejandro Mayol y una pléyade de laicos provenientes de las ramas juveniles de la Acción Católica porteña

(Campos, 2016a, p. 41; Pattin, 2018, p. 121). Crítica del magisterio jerárquico y con una agenda que seguía de cerca las discusiones teológicas y pastorales centroeuropeas fue el blanco de la *Declaración de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre ciertas publicaciones de algunos sacerdotes* (1966), que como señala Pattin se dirigía por elevación a todas las revistas católicas (Pattin, 2018, p. 121). Masciliano y su equipo fueron absorbidos por la otra experiencia editorial de la renovación del catolicismo contestatario, *Cristianismo y Revolución*. Dirigida por el ex seminarista Juan García Elorrio, siguió un derrotero que pasó de contenidos renovadores centrados en una teología antropocéntrica desplazándose progresivamente hacia una teología de la violencia, interviniendo como espacio cultural articulador de diversas experiencias políticas y sindicales dentro del proceso de radicalización social y política post Cordobazo (Campos, 2016a; Lenci, 1998).⁴⁸⁹

A diferencia de las dos publicaciones anteriores, *Actualidad Pastoral* era reconocida por el episcopado. Su agenda cubría las nuevas experiencias pastorales, entrevistas al clero y a los obispos de la corriente renovadora y crónicas de viaje por Latinoamérica de su fundador, Vicente Vetrano. Con varios miembros del CIAS jesuita, su equipo cruzaba el campo renovador católico. Bajo el asesoramiento eclesiástico de Enrique Rau⁴⁹⁰, en el consejo directivo de la nueva publicación estaban Juan Carlos Ruta, Alfredo Trusso, Mateo Perdía y en su consejo redacción Juan Bengoechea, Vicente Vetrano, Enrique Fabbri y Alberto Sily.

En la “Presentación” de mayo de 1967, la nueva *Revista Diocesana*, daba cuenta del *impasse* y editorializaba sobre su nuevo formato. Dado que se estaba viviendo una “nueva conciencia en el ser diocesano”, era necesario fomentar la cooperación e integración de sacerdotes, religiosos y laicos, y el nuevo nombre expresaba que la revista sería “órgano y expresión de las diversas facetas de la vida eclesial” en la diócesis. En acuerdo con el “esfuerzo renovador”, la revista se proponía ser expresión de toda la diócesis en cuatro aspectos: pastoral -publicando estudios, comentarios prácticos, sugerencias y

⁴⁸⁹ Alrededor de *Cristianismo y Revolución* se articuló una experiencia proto guerrillera, el comando “Camilo Torres”. Un de sus desprendimientos, la “rebelión de los enanos” encabezada por Mario Firmenich y Fernando Abal Medina, devino en la organización político militar Montoneros. Cuando abandonó los hábitos, Mascialino integró el comando “Camilo Torres” y participó en la formación de Montoneros. Sobre la relación entre Cristianismo y Revolución y Montoneros ver Campos, 2016a; Donatello, 2010; Gillespie, 1987; Lanusse, 2005; Verbitsky, 2008.

⁴⁹⁰ Con el auspicio de la CEA, su boletín oficial publicitaba la nueva publicación. Cfr. *AICA*, núm. 596, 20/02/1968, p. 2.

experiencias-, litúrgico -con un suplemento dedicado a la nueva actividad cultural-, de actualización -aportando nueva bibliografía- e informativo -reseñando las actividades de la Santa Sede, la Conferencia Episcopal y el obispo, en ese orden-⁴⁹¹.

La *Revista Diocesana* se convirtió en el espacio que comunicaba no sólo la nueva pastoral, sino también en el lugar que daba voz a otros sacerdotes de la diócesis y divulgaba los documentos y la bibliografía que demandaba la renovación posconciliar. Además de ser un órgano de difusión de las actividades del clero y el laicado, y de publicitar lo discutido en los nuevos órganos colegiados del clero, entre los temas⁴⁹² que abordó la publicación diocesana entre el número 49 y el 66 se destacaron aquellos que atendían a la planificación de la pastoral de conjunto que bajaba desde la COEPAL: documentación del Plan Nacional de Pastoral, elaboración conjunta de los directorios litúrgico y de catequesis, reorganización parroquial centrada en los grupos juveniles.

En la sección “Informaciones” la línea de la revista iba un poco más allá de lo específicamente diocesano y mostraba las inquietudes políticas y sociales del clero, además del nuevo modelo de autoridad pastoral centrado en *pathos* “Pueblo de Dios”. En el número 57 de septiembre de 1968 podemos leer las inquietudes sobre la movilización social en el este europeo y la participación estudiantil en Checoslovaquia y Polonia. Se reproducían, por ejemplo, fragmentos de una carta de monseñor Tomasek, obispo de Praga, afirmando “no querer privilegios” sino “solamente nuestros derechos en la sociedad democrática, sin segundas intenciones”⁴⁹³. La sección continúa con una serie de noticias donde era posible ver una agenda de temas que ejemplificaban la sensibilidad del clero renovador diocesano: la puesta en práctica del Plan Nacional Pastoral en Buenos Aires, la decisión del obispo de Tucumán de enajenar 1200 hectáreas para ponerla al servicio minifundista, la autorización del episcopado alemán a los laicos para distribuir la comunión, la noticia de los documentos elaborados en conjunto en el obispado de San Luis denunciando los problemas sociales y, finalmente, la decisión de monseñor Helder Camara de abandonar su palacio episcopal para vivir en un departamento en un barrio

⁴⁹¹ “Presentación”, *RDMDP*, núm. 49, mayo-junio 1967, p. 1.

⁴⁹² A diferencia de la etapa 1957-1965 y la posterior desde 1971, la *Revista Diocesana* se encuentra incompleta en el Centro de Documentación diocesano de Mar del Plata (CEDIER). Ese vacío también es plausible de interpretar como síntoma de tanto una “aceleración de los tiempos” (Koselleck, 2003) que haya discontinuado su acervo particular y colectivo, de una desorganización editorial, como de una posible (auto) censura posterior.

⁴⁹³ *RDMDP*, núm. 57, p. 40.

pobre de Recife⁴⁹⁴. Un año después, ya con la aparición del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, cuyos primeros documentos contienen firmas del clero local⁴⁹⁵, los temas son las misiones en el Tercer Mundo, los martirios del clero en el mundo comunista, las declaraciones del obispo Silva Henríquez en Chile, la novedad de los obispos casados, la renovación de los párrocos cada seis años en París.⁴⁹⁶

La sección bibliográfica de la revista también contribuía a reforzar la nueva pastoral. No sólo abundaba la bibliografía de la editorial Guadalupe, encargada de divulgar los textos de la renovación conciliar en Latinoamérica⁴⁹⁷, o de la española Marova, que hacía lo propio en la península ibérica, sino que la diócesis daba publicidad a aquellos libros que en otras latitudes nacionales eran vetados. Encontramos en la *Revista Diocesana* reseñados, por ejemplo, el libro de Karl Rahner *Sentido teológico de la muerte* y el de Ignace Lepp, *Psicoanálisis de la Muerte*⁴⁹⁸. Si había resquemor sobre la figura del teólogo Rahner, Adolfo Tortolo explícitamente había censurado entre el clero diocesano los libros de Lepp, psiquiatra y presbítero francés, quien sostenía que la moral evolucionaba y era indulgente con las prácticas sexuales alejadas de la pastoral católica (Verbitsky, 2008, p. 213). La psicología moderna también llegaba a través del CELAM y la dinámica de grupos parroquiales, como veremos en el siguiente apartado con los libros del jesuita Jesús Andrés Vela.

La dimensión profética del sacerdocio estaba presente en gran parte de los artículos de la revista diocesana, tantos los escritos por el clero como las noticias y eventos que se publicitaban. Así lo expresaba Justino Fernández, su director:

“La palabra debe ser el centro de la vida eclesial, junto a los sacramentos. Actualmente la Iglesia, o mejor los cristianos, han perdido mucho del ímpetu apostólico de los primeros siglos. Pero el rejuvenecimiento está próximo, más aún, ya está comenzando, y por todas partes, sobre todo a partir del Concilio, se observan los brotes de una Primavera [en mayúsculas en el original] eclesial.

⁴⁹⁴ Ídem, p. 41.

⁴⁹⁵ En el siguiente capítulo nos detendremos en las adhesiones del clero local a los documentos del MSTM.

⁴⁹⁶ *RDMDP*, núm.62-2, julio de 1969, “Suplemento de Información y Documentación”, pp. 19-20.

⁴⁹⁷ A partir del archivo del jesuita José María Meisegeier que conserva la Universidad Católica de Córdoba, Lacombe ha reconstruido la identificación del tercermundismo como “infiltración marxista” dentro de las corrientes tradicionalistas del catolicismo. En esa identificación, la editorial Guadalupe es vista como vector de la infiltración. Cfr. Lacombe, 2016.

⁴⁹⁸ *RDMDP*, núm. 57, agosto-septiembre de 1968, p. 52. El sacerdote Francisco Bretones recuerda que el vicario diocesano Denicolay le impugnaba la divulgación de la obra de Lepp. Entrevista del autor a Francisco Bretones, 25/06/2009.

Cada cristiano, y sobre todo aquellos que han sido elegidos para el ministerio de la palabra, ha de ser un nuevo **profeta**, portavoz del Espíritu, que proclame el evangelio de Cristo” [negritas en el original].⁴⁹⁹

Lo que mencionaba Fernández se expresaba en otros hechos contemporáneos a esta etapa de la revista, donde el clero había argentino, no sólo los obispos, era protagonista de numerosos conflictos políticos y ocupaba un lugar en el espacio público. En el caso local, el “concilio marplatense” y la organización de los concejos diocesanos, el *pathos* “pueblo de Dios”, había habilitado la palabra del clero diocesano. Como observaremos en el siguiente capítulo, la palabra del presbiterio se extendió hacia el espacio público como en otras situaciones diocesanas del país, a través de la firma de adhesiones o de la publicación de solicitudes.

No obstante, la extensión de los agrupamientos clericales, la habilitación de la palabra del clero y de sus demandas no era privativa del sector renovador. El 5 de mayo de 1959, Fermín Lafitte había nombrado al cordobés Pedro Pizzolato Omega como capellán auxiliar para las unidades del ejército con asiento en Mar del Plata⁵⁰⁰. Pizzolato fue aislado del cargo por diferencias con el capellán mayor del ejército en 1964 y reincorporado nuevamente en 1968, por gestión expresa del cardenal Caggiano⁵⁰¹. Hacia 1969, estuvo a la cabeza de un reclamo gremial de varios capellanes castrenses. En una reunión que realizaron el 15 de abril de aquel año, manifestaban disconformidad sobre los protocolos de nombramientos, ya que no eran tratados con grado militar. Hacían extensivo el reclamo a la igualdad de beneficios sociales y salariales con la oficialidad castrense, ya que poseían título universitario. En el informe que elevaba al capellán mayor, Pizzolato afirmaba que en la transcripción de las demandas del clero castrense había

“algunas apreciaciones avanzadas. Pero, en lo substancial, entiendo que sí tengo sobrada razón para solicitar cuanto pido a favor de los indefensos Capellanes Auxiliares. ¡Nada más!”⁵⁰²

La revista habilitó la palabra a miembros del clero que, aunque podían haber redactado el boletín anterior, no firmaban las crónicas o no plasmaban sus opiniones en la publicación

⁴⁹⁹ Justino Fernández, “Misión de la Palabra en la Iglesia”, *Revista Diocesana*, N° 55, p. 5

⁵⁰⁰ Archivo del Vicariato Castrense. Legajo capellán auxiliar Pedro Pizzolato Omega. Carpeta 43, fs 216.

⁵⁰¹ Ídem, fs 156.

⁵⁰² ⁵⁰² Archivo del Vicariato Castrense. Legajo capellán auxiliar Pedro Pizzolato Omega. Carpeta 43, fs 135.

oficial. Otra novedad fue la incorporación en la redacción de la hermana Olivia, directora del colegio San Vicente de Paul. Sin conocer el apellido de la religiosa, lo que aún nos demostraba un límite en la incorporación del clero femenino a la redacción de la revista diocesana, su incorporación mostraba un cambio con respecto al lugar de subordinación de las congregaciones femeninas, que se profundizaría unos años después cuando algunas religiosas se sumaron a la pastoral de conjunto. Con todo, tres miembros del clero diocesano, Justino Fernández, Oscar Amado y Luis Gutiérrez, se convirtieron en plumas habituales de la revista, publicando documentos sobre la pastoral litúrgica, de grupos juveniles, parroquial y de catequesis. Los últimos dos fueron nombrados vicarios episcopales especializados hacia 1972, a propuesta del clero y refrendados por el obispo.⁵⁰³

La prensa se hacía eco de las reuniones del clero, ahora autónomas del obispo, pero dentro de los nuevos márgenes institucionales creados por el posconcilio. El 25 de septiembre de 1967, el diario *La Capital* publicaba la organización de la primera reunión de la zona A del presbiterio local para abordar la “apertura del panorama pastoral” de la diócesis⁵⁰⁴. Esta notoriedad que le daba la prensa en el espacio público dio lugar a que tres meses después la zona A del presbiterio local hiciera público su apoyo a lo que consideraba una injusticia dentro de la Iglesia argentina: el pedido de renuncia a Jerónimo Podestá.⁵⁰⁵

Como señalamos, la *Revista Diocesana* era el espacio que expresaba la voluntad de reforma pastoral del grupo del clero más dinámico. Si a propósito de la reforma litúrgica, Justino Fernández convocaba al clero a avanzar con la renovación aunque algunos “protesten” y llamaba a convertir la parroquia en “fermento en la masa de la sociedad argentina” que sufría un “vago espíritu religioso en forma de cristianismo sociológico”⁵⁰⁶, la otra pastoral renovadora que encaró el clero diocesano, y con la que pensaban resolver los límites religiosos del catolicismo argentino, tanto vocacionales como sociales y culturales, fue la pastoral juvenil.

Como parte del ciclo que se abría en la década de 1970, donde el obispo intentó limitar el margen de acción del clero convocando a la “unidad” de la Iglesia y llamando la atención de quienes se manifestaban “apresurados”, en 1971 la “Revista Diocesana de Mar del

⁵⁰³ Lo desarrollaremos en el capítulo 9.

⁵⁰⁴ *La Capital*, 25/09/1967.

⁵⁰⁵ *La Capital*, 06/12/1967.

⁵⁰⁶ Justino Fernández, “Misión de la palabra en la Iglesia”, *RDMDP*, núm. 55, abril-mayo de 1968, pp. 5-7

Plata” pasó a llamarse “Revista Diocesana del Obispado de Mar del Plata”. Su formato volvió a ser “tradicional”: sin colores y con las publicaciones de la jerarquía en las primeras páginas, aunque sin quitar las voces del clero.

TRANSFORMACIONES DE LA PASTORAL JUVENIL

A mediados de la década de los 60, la Juventud de Acción Católica local se limitaba a algunos centros parroquiales, como el de los capuchinos de Nueva Pompeya en la zona de La Perla⁵⁰⁷. Esta situación era análoga a otras regiones del país, donde las organizaciones del laicado estaban en crisis de crecimiento o se redefinían en función de la agenda política (Mayol et al., 1970; Zanca, 2013a, 2018). Si bien existían dos universidades locales, no era significativa la militancia laical, siendo que la única organización universitaria que se autopercibía católica era el *tacuarista* Sindicato Universitario Marplatense (SUM)⁵⁰⁸, y no estaba precisamente encuadrada entre las organizaciones diocesanas. En todo caso, lo que sí demostraba un crecimiento y una actividad regular desde la década de 1950, que se evidenciaba en la prensa, era el scoutismo local.

Además del scoutismo laico sin afiliación con la Iglesia, como las agrupaciones “Jorge Newbery” y “Almirante Seguí” de los scouts navales, en Mar del Plata existían los grupos de scouts Batallón 21 “Juan Martín de Pueyrredón” de exploradores de los salesianos de Don Bosco, y “La Sagrada Familia” y “José Manuel Estrada” de la obra Don Orione, enrolados en la USCA (Unión de Scouts Católicos de Argentina). Con una obra de décadas en la ciudad y con varias parroquias a su cargo, orionitas y salesianos eran congregaciones que concentraban sus actividades hacia los años sesenta en el ámbito educativo y juvenil. La iniciativa scout en Mar del Plata, cuyas agrupaciones habían sido fundadas por las congregaciones entre los años 40 y comienzos de los 50, estaba dentro de la respuesta que algunos sectores de la Iglesia daban a la crisis de dinamismo del laicado católico (Ramacciotti & Cammarota, 2017).

⁵⁰⁷ No contamos con archivo de AC de Mar del Plata, por lo cual hemos reconstruido la actividad de los agrupamientos juveniles católicos a partir de bibliografía publicada, los boletines oficiales, la prensa comercial local y los testimonios de los protagonistas.

⁵⁰⁸ En el siguiente capítulo se detalla un derrotero del SUM, antecedente de la Concentración Nacional Universitaria (CNU).

El asociacionismo scout católico se caracterizaba por la vida en la naturaleza, los fogones y los campamentos, los juegos recreativos en las sedes parroquiales y las exhibiciones militares, gimnásticas y musicales. Todas ellas mediadas por las actividades del asesor religioso, que conducía las actividades y administraba los sacramentos. Los campamentos se realizaban en la Laguna de los Padres o en la Patagonia, donde viajaban a las propiedades que tenían allí las congregaciones. Como desarrollaron Ramacciotti y Camarota (Ramacciotti & Cammarota, 2017), el scoutismo era una pastoral que prolongaba la práctica de medicalización y cristianización de los cuerpos que habían iniciado los salesianos hacia fines del siglo XIX. Sin embargo, este asociacionismo juvenil portaba las características de un nacionalismo católico de corte marcial, asociado a la configuración de ciertas masculinidades (y feminidades) (Bisso, 2021; Ramacciotti & Cammarota, 2017, p. 782).

En una ciudad con una presencia militar considerable en el ámbito público, sobre todo después de 1955 y por la presencia de destacamentos de las tres armas, el scoutismo se hizo presente en todos los actos patrios públicos. Y viceversa: las autoridades militares hacían acto de presencia en los eventos de las agrupaciones scouts. Por ejemplo, las autoridades militares locales acompañaban en su jura de fidelidad a la bandera nacional al batallón 21 “Juan Martín de Pueyrredón” de los exploradores de Don Bosco, acompañada por un “desfile, exhibición gimnástica y practica de adiestramiento” junto a las fuerzas.⁵⁰⁹

También las autoridades militares de las tres armas y el intendente municipal Martí Garro se hicieron presentes en el 19º aniversario de la agrupación “José Manuel Estrada” de los orionitas. Siendo la agrupación más importante a nivel local, había sido fundada por el italiano Luis Varetto, quien había llegado a la Argentina en 1934 y a Mar del Plata trece años después⁵¹⁰ En este acto, el padre Bussolini, quien estaba a cargo de la Obra, se manifestaba advirtiendo a los jóvenes scouts que los peligros morales eran “mucho más importantes que los físicos o materiales” y les recordaba que el scoutismo daba a la juventud “todo lo que es moralmente bueno, noble y saludable: vida sencilla, amor a la naturaleza, amor a la patria, sentimiento de honor, autodisciplina, obediencia y dedicación al servicio de los demás con espíritu fraterno”. Concluía por ello que “jóvenes así

⁵⁰⁹ *La Capital*, 9/11/1966.

⁵¹⁰ La figura de Luis Varetto ha sido recuperada por el cineasta Miguel Monforte en el documental *El camino del Padre Varetto* (2019).

formados son la esperanza y el futuro feliz de la patria. Mas scouts, mejores ciudadanos”.⁵¹¹

Existía, al margen de los grupos scouts católicos, una experiencia previa a la renovación conciliar que anticipaban una pastoral juvenil menos atada a las estructuras tradicionales de la Juventud de Acción Católica (JAC). A los scouts, y al parque infantil que la Obra Don Orión montó sobre la avenida Independencia esquina Matheu hacia fines de los años sesenta, que para la prensa local emulaba una experiencia como la de Disneylandia⁵¹², los orionitas habían sumado el 13 de mayo de 1961 el Oratorio Juvenil “Pequeño Mundo”. Su fundador, el sacerdote italiano Pablo Marinacci, declaraba que el objetivo de “Pequeño Mundo” era el de “[...] trabajar con los niños y jóvenes, por sus pequeños problemas de hoy, para que puedan afrontar mañana los grandes problemas del mundo” y “ayudar a la juventud a ser honesta, sana, limpia, caritativa, trabajadora y noble, estructura vital y fortaleza de la patria y de la comunidad” (Favero, 2020).

Aunque emulaba ciertas características organizativas de la JAC -dirección, aspirantes, y los grados prejuveniles, junior y senior-, la organización era más flexible y estaba más ligada a la congregación (Favero, 2020). Como los scouts o las ramas juveniles de la Acción Católica desde la década de 1930 (Romero, 2006, 2009), las prácticas recreativas de la obra “Pequeño Mundo” -juegos, torneos deportivos, peñas y fiestas, verdaderos “enganches” de aquellos jóvenes-, estaban enlazados con instancias de formación y práctica sacramental, siendo el objetivo institucional la administración del tiempo libre en la juventud, fuente de corrupción moral para la Iglesia. No obstante, como resaltó Favero, la obra “Pequeño Mundo”, tenía un signo “modernista” y juvenil: el andar en bicicleta. Hacia principios de la década de los sesenta, los chicos de la obra comenzaron a ir hacia el sur de la ciudad los 21 de septiembre. Con el correr de los años bautizaron a esa actividad como la “Caravana de la Primavera”⁵¹³. Como corolario de la “Semana de la Primavera”, los chicos de la obra orionita realizaban el viaje en bicicleta desde la

⁵¹¹ *La Capital*, 8/7/1968.

⁵¹² *La Capital*, 22/11/1967.

⁵¹³ Favero asocia estas y otras prácticas de la obra “Pequeño Mundo” a un fenómeno posconciliar. Sin embargo, son previas del inicio de las sesiones romanas. Asimismo, para la autora las prácticas ligadas a la liturgia patria de obra fueron un “dispositivo tendiente producir una nacionalización cultural de aquella juventud, desde una experiencia cotidiana individual y colectiva”. Sin bien coincidimos en que la nación es una construcción que se reactualiza a través de numerosas prácticas situadas y no una mera imposición estatal, este “nacionalismo cotidiano” no era privativo de las agrupaciones católicas y atravesaba a otros agrupamientos laicos y políticos. Ver Favero, 2020.

parroquia San José de Matheu y Salta -en el macrocentro marplatense- hasta el barrio Alfar, en la costa sur de la ciudad de Mar del Plata, volviendo luego a la plaza San Martín, junto al municipio local. Hacia finales de los años sesenta, ya eran cientos de chicos de la zona junto a sus familias quienes participaban de este ritual juvenil, en el cual la Iglesia intentaba crear comunidad asociando valores y prácticas de ese momento etario y cultural: la primavera y la bicicleta, como una actividad juvenil y recreativa, no laboral. Esta transformación de la visión del tiempo libre se observaría también en la pastoral turística del obispo. Asimismo, como veremos más adelante, en la década de los setenta, los nuevos grupos juveniles católicos crearían otro ritual de procesión con características de escatología política: la “Marcha de la Esperanza”.

A pesar de estas iniciativas circunscriptas de las congregaciones, la pastoral juvenil diocesana iba a cambiar luego del Concilio. Para la Iglesia, no sólo se trataba de administrar el tiempo libre de la juventud, sino también dar forma a una cantera de dirigentes laicos y sacerdotales, desarrollando los “carismas”, los dirigentes naturales de la Iglesia. El estancamiento de las ramas de la Acción Católica amenazaba la estrategia institucional de crecimiento. Como señaló Omar Acha (Acha, 2010), no sólo los cambios sociales atentaban contra el crecimiento laical, sino también era manifiesto que los párrocos no podían dedicarse a la creación de nuevos grupos de Acción Católica, ya que las tareas pastorales y administrativas les demandaban demasiado tiempo. Esta ralentización del crecimiento “por abajo” tanto de las vocaciones sacerdotales como de la militancia laical entraba en contradicción con la creación de nuevas diócesis, que necesariamente replicaba y multiplicaban las estructuras diocesanas.

La renovación de las ramas de Acción Católica era un tema de discusión entre aquellos líderes de la Iglesia alienados en la reforma conciliar. Si para Enrique Rau, colegialidad y autonomía no implicaban “independencia” del laicado⁵¹⁴, el padre Gallinger afirmaba en la XIII Asamblea Federal de ACA que “el temor a comprometer a la Jerarquía desaparece cuando se entiende que es Cristo quien se compromete”⁵¹⁵. En esta última asamblea, los obispos Zaspé y Pironio fueron claros: había que pensar en los próximos quince años de la Iglesia. El obispo de Rafaela llamaba a “abrir todas las estructuras para

⁵¹⁴ Enrique Rau, “Laicado y sacerdocio”, 27/6/1965. *BDMDP*, núm. 46, p. 239.

⁵¹⁵ *RDMDP*, núm. 51, septiembre-octubre, 1967, p. 46. José Gallinger era un religioso verbita que fue párroco de Ntra. Sra. de Guadalupe en Buenos Aires, provincial de su congregación y director de la editorial Guadalupe.

que todos puedan trabajar en conjunto”, mientras que Pironio pedía abandonar el apostolado “a poncho” y planificar por ambientes. Para el obispo auxiliar de La Plata era necesario “preparar la promoción cristiana para 1980”, lo que implicaba “reforzar los movimientos juveniles dedicando a ellos los mejores elementos (asesores)” y “tener una colaboración activa y fecunda en la pastoral de conjunto”. Esto implicaba una *renovación de las estructuras* “para que estén al servicio de este nuevo espíritu”, donde el clero debía “lanzarse al trabajo inmediato. Con esperanza en Cristo”.⁵¹⁶

Como señalamos, estas ideas estaban presentes en el “pequeño Concilio” de Quilmes y en la reunión del CELAM de Mar del Plata de 1966. En la diócesis de Mar del Plata, alentadas por el obispo, las energías clericales posconciliares iban a “tomar la posta” de la pastoral juvenil, entendida también, como habían apuntado Zaspe y Pironio, como pastoral vocacional. Esto no significó que la Obra de Vocaciones Sacerdotales (OVS) dejara de existir como pastoral diocesana, pero sí circunscribirse a la “Semana Vocacional” de febrero y las colectas para sustentar seminaristas.

En este sentido, para redefinir el asociacionismo juvenil católico se recurrió a las líneas pastorales que producía el CELAM. Allí notamos que en la diócesis de Mar del Plata fue capital la lectura y recepción del jesuita colombiano Jesús Andrés Vela. Docente de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Vela trabajaba en los Departamentos de Familia, Vida y Juventud y de Vocaciones (DEVOC) del CELAM⁵¹⁷. En 1966 había publicado “Grupos juveniles, hacia una mayor plenitud cristiana” y en 1968 publicaría “Dinámica psicológica y eclesial de los grupos apostólicos”. El primero de estos libros llegó a la diócesis en 1967. La sección “Bibliografía” de la *Revista Diocesana* de agosto de ese año lo reseñó y recomendó su lectura, ya que en el anterior número se había sostenido la necesidad de promover los movimientos juveniles. Si en la nueva pastoral juvenil diocesana el objetivo buscado era “comprometer al muchacho o a la chica en su personal vocación cristiana” ya que sin ella no habría “ciertamente seminaristas ni dirigentes laicos mientras esta «educación» progresiva del muchacho en la adolescencia no haga de él un buen cristiano”, el método que proponía Vela en aquel libro era el de la

⁵¹⁶ *RDMDP*, núm.51, 1967, p. 46.

⁵¹⁷ La departamentalización del CELAM fue un fenómeno extendido durante las presidencias de Manuel Larraín y Avelar Brandao Vilela. Señala Carlos Schickendantz que la Iglesia puso “a sus mejores expertos a nivel continental” para reflexionar y acompañar la pastoral en los departamentos de Educación, Catequesis, Acción Social, etc. (Schickendantz, 2012, p. 37).

creación de “grupos abiertos” -ni estrictamente vocacionales ni laicos-, donde las vocaciones nacieran en la práctica pastoral.⁵¹⁸

El siguiente libro de Vela fue reseñado ese mismo año, en el número 56 de la *Revista Diocesana*. El redactor de la sección bibliográfica notaba la necesidad “urgente” de revitalizar la pastoral juvenil, poniendo acento en los colegios católicos, donde hasta ese momento los esfuerzos puestos “no han dado los suficientes frutos en tanto compromiso católico”⁵¹⁹. Si se habían creado nuevos grupos por fuera de la JAC, era necesario darles método y contenido “basado en los modernos aportes de la Dinámica de Grupos”⁵²⁰. La COEPAL y las actualizaciones del Plan de Nacional Pastoral recomendaron la lectura de este libro de Vela, sobre todo la implementación de sus “test sociométricos” en los grupos juveniles⁵²¹. Por ello, acompañando esta política que impulsaba el episcopado argentino, la diócesis convocó a unas Jornadas de Pastoral Vocacional y Dinámica de Grupos en el Colegio San Vicente de Paul en octubre de 1968.

Estas Jornadas estaban dirigidas a “religiosos/as y laicos en general que deseen cooperar en movimientos apostólicos o grupos juveniles” y fueron coordinadas y dictadas por Pbro. Pedro Lepphaille -capuchino que integraba el grupo de curas villeros de Buenos Aires⁵²²-, los religiosos Alcides Due Villegas y Emilio Rubbiolo y la religiosa Reinalda Schenone, quienes viajaron a Mar del Plata para este evento. En la jornada del 17 de octubre, el tema que dominó la discusión fue precisamente el libro “Dinámica de Grupos” del jesuita Jesús Andrés Vela⁵²³. Siguiendo los trabajos de Vela, las vocaciones y los nuevos dirigentes cristianos surgirían “naturalmente” a través del trabajo parroquial y en conjunto con el

⁵¹⁸ *RDMDP*, núm.50, p. 37.

⁵¹⁹ *RDMDP*, núm.56, junio-julio, 1968, p. 31.

⁵²⁰ La Dinámica de Grupos era una teoría reciente en el campo de la psicología social y de la personalidad. Se basaba en los trabajos del psicólogo alemán-norteamericano de origen judío Kurt Lewin (1890-1947), quien se había formado en la Escuela de la Gestalt en Berlín para fundar luego en los años treinta el Centro de Dinámica de Grupos en el Massachusetts Institute of Technology (MIT). De influencia durkhemiana, para Lewin los grupos eran más que la suma de sus partes, teniendo una estructura, una interdependencia y unos objetivos y metas que se derivaban de las mismas. Las técnicas que diseñó su escuela tenían como objetivo aumentar el rendimiento grupal y obtener la mayor satisfacción por parte de los miembros de los grupos. Ver (Vivas i Elias et al., 2009); Smith, MK. "Kurt Lewin, groups, experiential learning and action research". The Encyclopedia of Informal Education. Retrieved 16 August 2010. En línea: <https://infed.org/kurt-lewin-groups-experiential-learning-and-action-research/> [Consultado: 04/04/2021]

⁵²¹ Justino Fernández, “Educación cristiana. Experiencias sobre catequesis de adolescentes”, *RDMDP*, núm. 61, enero-marzo, 1969, p. 109.

⁵²² El grupo lo formaban José “Pichi” Meisegeier, Carlos Mugica, Jorge Goñi, Héctor Botán, Miguel Ángel Valle, el claretiano Daniel de la Sierra, Rodolfo Ricciardelli, Jorge Vernazza y el capuchino Pedro Lepphaille. Ver (Snitcofsky, 2015, p. 151).

⁵²³ *El Atlántico*, 16/10/1968 y 17/10/1968.

clero en la reforma de la liturgia, en las tareas de catequesis y evangelización y en la pastoral de “promoción humana”.

Resaltamos nuevamente la influencia belga y francesa en la renovación de la pastoral diocesana. Transitan estos momentos la recurrencia al trabajo por ambientes y la pastoral de conjunto que proponía la COEPAL, en una continuidad con la pastoral que hundía sus raíces en el método que Cardijn había ideado para el movimiento jocista: ver-juzgar-obrar. Este había sido recuperado por el papa Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra* (1961) y se convirtió en canon de la nueva pastoral en la II Conferencia de Medellín en 1968 (Schickendantz, 2012, p. 43). Dentro de este método que guiaba la pastoral renovada, las ciencias sociales aportaban el análisis en el primero de los términos, la doctrina católica el juicio ético sobre diagnóstico y la pastoral en ambiente la práctica cristiana, desde donde los contactos cara a cara despertaran las vocaciones dirigenciales católicas. Por ello, no es casualidad que el canónigo belga Boulard⁵²⁴, visitara la ciudad de Mar del Plata para las Primera Semana Interdiocesana de Pastoral de agosto de 1969. Allí se discutió la forma de la nueva pastoral de conjunto, los necesarios equipos pastorales especializados que debían formarse en las diócesis, las nuevas misiones evangelizadoras, la relación de las parroquias con las comunidades de base y, también, la promoción, formación y coordinación del laicado, sobre todo de los movimientos juveniles⁵²⁵. Si ya no podía existir “el individualismo en la conducción de las Diócesis, de las Parroquias, de los distintos Movimientos”⁵²⁶ y era necesaria la “unidad de la acción pastoral”, la diócesis creó un equipo de sacerdotes con “dedicación exclusiva” a esta tarea.

En la primera reunión del equipo de asesores en la parroquia Nuestra Sra. del Huerto de Mar del Plata de septiembre de 1969, que contó con asesores religiosos, monjas y párrocos de toda la diócesis, el Pbro. Alfredo Ardanaz fue designado coordinador del Equipo Diocesano de Asesores Juveniles⁵²⁷. Allí debatieron las líneas generales de la pastoral juvenil, la necesidad de conformar a los grupos como “comunidad de vida” y no buscar “identificarlo” o estructurarlos, sino interrelacionarlos para crear “su propio

⁵²⁴ Señaló Touris (2012, 2021) que la figura de Boulard fue de capital importancia en la pastoral popular y rural que se practicó en las diócesis del NEA hacia fines de los años sesenta, sobre todo las Semanas de la Pastoral que coordinaron las diócesis entre 1963 y 1967 (Touris, 2021: p. 118).

⁵²⁵ *RDMDP*, núm. 63, junio - julio 1969. Número especial dedicado a la Primera Semana Interdiocesana de Pastoral a realizarse en Mar del Plata del 18 al 23 de agosto de 1969.

⁵²⁶ Editorial “Dialogo Pastoral”, *Revista Diocesana*, N° 61, enero-marzo de 1969, p. 98.

⁵²⁷ *RDMDP*, núm. 63, 1 - 5 de septiembre de 1969, p. 4.

cuerpo social”. Según la nueva pastoral, el asesor debía orientar más que dirigir. El nuevo equipo afirmaba que era necesario tener “un cuadro real y concreto” de la juventud argentina para “crear condiciones de educación en libertad y proporcionar posibilidades para que ejerciten la libertad”⁵²⁸. En su balance sobre la “La realidad concreta de nuestra diócesis” de ese 1969, el padre Luis Gutiérrez advertía que “la masa juvenil aparece como un segundo proletariado, a punto de verse marginada de la Iglesia”⁵²⁹. El clero advertía la nueva situación sociológica del mundo de la segunda posguerra. La juventud se delineaba desde los años cuarenta como un nuevo estrato o categoría social (Hobsbawm, 1998) y los adultos intentaban “controlar o comprender” prácticas juveniles que “cambiaban aceleradamente y los estudiosos provenientes de diferentes campos las aprobaban o sentenciaban” (Bartolucci & Favero, 2015). En las palabras de Gutiérrez resonaba el eco del mensaje pastoral de Paulo VI en el Domingo de Ramos de 1969, donde manifestaba que en los movimientos de jóvenes:

"explotan en manifestaciones exuberantes, a menudo violentas, y casi siempre contra algo: contra las pautas de comportamiento y los modos de pensar de los otros, contra las costumbres de ayer, contra las leyes vigentes, contra las instituciones heredadas del pasado. Si, una PREPOTENTE NECESIDAD DE COSAS NUEVAS, DE ORIGINALIDAD, DE LIBERTAD incita hoy, frecuentemente con acentos de rebeldía, al espíritu juvenil" (mayúsculas en el original).⁵³⁰

La *Revista Diocesana* reproducía este mensaje papal que connotaba la propuesta para canalizar las energías juveniles en los nuevos grupos diocesanos. Si Paulo VI recriminaba que la educación cristiana había confundido "bondad con debilidad", formando tímidos, ineptos, egoístas o carentes de energía y audacia, los jóvenes católicos debían ser *legión*: “y junto a vosotros está la Iglesia con sus asociaciones, con su sentido comunitario, con su amorosa asistencia”.⁵³¹

El equipo diocesano de pastoral juvenil elaboró una estimación de los grupos juveniles hacia 1969. El impulso organizacional logró elevar, según las propias estimaciones, el número de grupos de cuatro a diez hacia ese año, con un total de 600 jóvenes en toda la

⁵²⁸ *RDMDP*, núm. 63, 1 - 5 de septiembre de 1969, p. 3.

⁵²⁹ Luis Gutiérrez, “La realidad concreta de nuestra Diócesis, lo realizado y las perspectivas futuras”, 27/10/1969, en *Revista Diocesana*, núm. 65-66, noviembre-diciembre de 1969, p. 8.

⁵³⁰ Mensaje del Papa a la Juventud durante el Domingo de Ramos, *RDMDP*, núm. 61-1, 1969.

⁵³¹ Ídem.

diócesis según los datos oficiales⁵³². En el segundo encuentro juvenil diocesano realizado en La Dulce de junio de 1969 habrían asistido 182 chicos y chicas⁵³³. Así como los nuevos colegios que fundaba la diócesis eran mixtos, también la novedad de algunos grupos juveniles era la cohabitación de género, a diferencia de las ramas de la JAC. En diez mesas de trabajo, los jóvenes discutieron la situación económica, política, social, religiosa, educacional y moral en tres niveles, internacional, nacional y diocesano. El diagnóstico no se escapaba de las coordenadas de la encíclica *Populorum Progressio* y las consecuencias del subdesarrollo, en tanto los problemas religiosos y morales se circunscribían a la indiferencia, el individualismo, la ausencia de diálogo y “la mala inteligencia de la caridad, entendida como limosna”⁵³⁴. Si bien la mentalidad del pueblo argentino, concluían los jóvenes, “no está preparada para ciertos cambios técnicos y económicos”, los jóvenes debían enfrentar el futuro con mentalidad abierta y “cuando llegue a la madurez (...) cambiar las estructuras que hoy considera erróneas”.⁵³⁵

La pastoral juvenil se complementaba tanto con el trabajo catequístico en los colegios como con los que se delineaban ya a comienzos de los años setenta como “promoción humana” o pastoral popular. Los asesores también se preguntaban sobre la forma en que los grupos podían relacionarse con experiencias “no católicas” y colaborar con las necesidades sociales que detectaran las zonas diocesanas, derivándolas a la Secretaría de Pastoral.⁵³⁶

En el tercer encuentro juvenil diocesano realizado en Necochea en octubre de 1970 participaron de 35 grupos, de los cuales trece se presentaban como institucionalizados y los restantes como “no institucionalizados”. Aunque cada grupo estaba coordinado por los mismos jóvenes, existía un asesor, que podía ser sacerdote, religioso o religiosa, o laico⁵³⁷. Los asesores clericales eran Jesús “el potrillo” Domaica, los hermanos Alfredo y Francisco Ardanaz y el salesiano José María de la Cuadra, entre otros. En la convocatoria

⁵³² Sección Movimientos Juveniles, *RDMDP*, núm. 62, 5 de julio de 1969, p. 22.

⁵³³ Ídem. La tesis de Juan Pallaro se ha acercado a las primeras experiencias de los grupos juveniles en Miramar. Algunos militantes de la Juventud Peronista y el Peronismo de Base en los años 70 encuentran en el grupo juvenil parroquial del Instituto San Andrés una experiencia de militancia común. Identificados genéricamente como “tercermundistas” a posteriori, los entrevistados por el autor remarcaban que con la llegada del Pbro. Gianmarino en 1968 se empezó a organizar el grupo juvenil parroquial y a “discutir lo que pasaba en el mundo”. Cfr Pallaro, 2019.

⁵³⁴ Ídem, p. 25.

⁵³⁵ Ídem, p. 26.

⁵³⁶ *RDMDP*, núm.67, enero-abril 1971, p. 23.

⁵³⁷ *El Atlántico*, 10/10/1970.

en la prensa local, el equipo diocesano no solo resaltaba el número de participantes sino también “su papel cada vez más decisivo en la transformación del continente, considerando a los jóvenes sujetos activos del cambio social y cultural”⁵³⁸. La Iglesia tomaba una “actitud acogedora hacia la juventud” y pretendía a través de los grupos juveniles discernir “los aspectos positivos y negativos que presentan en la actualidad”. En sus conclusiones, los jóvenes católicos resaltaban la necesidad de asumir “su papel transformador en el continente” y exigían aún más a la Iglesia “promover la activa participación en las tareas humanas”.⁵³⁹

La consolidación de los grupos juveniles la observamos en el cuarto encuentro anual. En octubre de 1971, “la población de Pirán tuvo la suerte de recibir la visita de doscientos cincuenta muchachos y chicas de la diócesis”⁵⁴⁰. A estos encuentros el movimiento de grupos juveniles ya los había bautizado “La invasión de los pueblos” y formaba parte de la idea de conectar a los distintos grupos con las realidades de la diócesis⁵⁴¹. La “comisión ejecutiva de juveniles” diocesana, órgano del equipo de asesores, remarcaba “el acontecimiento” que significaba para Pirán “tanta juventud junta” para reflexionar sobre la fe⁵⁴². La comisión resaltaba que “Pirán 71” era diferente a las anteriores reuniones, ya que se había preparado durante todo año desde el encuentro en la quinta de Stella Maris, llamado “Carnaval 71”. Asimismo, en Pirán fueron invitados adultos, para que observaran como trabajaban y reflexionaban los jóvenes.

El diagnóstico social, económico y político no variaba de años anteriores, explicando la realidad argentina a través de “el imperialismo económico” y el “mal funcionamiento político”. Sin embargo, asomaban críticas al orden privado también, afirmando que ciertos problemas “de orden intelectual” estaba causados por “decisiones familiares y políticas”⁵⁴³. Las soluciones generales que proponían los jóvenes estaban en coincidencia con la tradición del humanismo cristiano: una economía al servicio del hombre, humanizar al capital, extender el cooperativismo. Aunque afirmaban que la misma participación en los grupos era “ya hacer Iglesia”, los grupos demandaban más

⁵³⁸ *El Atlántico*, 10/10/1970.

⁵³⁹ *El Atlántico*, 10/10/70.

⁵⁴⁰ *RDMDP*, núm.71, p. 15.

⁵⁴¹ En el capítulo 9 describiremos las principales actividades de los grupos, que luego se van a integrar en el Movimiento Juvenil Diocesano.

⁵⁴² *RDMDP*, núm.71, p. 15.

⁵⁴³ *RDMDP*, núm.71, p. 19.

compromiso de los colegios, “abrir los grupos juveniles a los amigos de los jóvenes” y propiciar grupos estables, “motivados por sus propios intereses”.⁵⁴⁴

RECAPITULACIÓN

En este capítulo repasamos la puesta en práctica de la nueva pastoral posconciliar. El primer momento de la adaptación a lo propuesto por el Concilio se concentró en la reforma litúrgica, pastoral preferencial del obispo desde su militancia en el “movimiento litúrgico”. Con una sincronía con otras experiencias en el país, como la de Alfredo Trusso, la diócesis de Mar del Plata contaba con que el obispo era miembro de las comisiones de reforma litúrgica en Argentina, en el CELAM y en el *consilium* postconciliar romano. Esquivando la “doble legitimidad” que generaba conflictos en otros lugares del país, el nuevo “romanismo” de Rau, en este caso, fue una fidelidad a la reforma de la Iglesia. La adaptación litúrgica elaboró un directorio que sirvió de ejemplo en otras diócesis del país.

En el segundo momento de la adaptación conciliar el clero tuvo mayor protagonismo, acompañando la creciente activación del clero a lo largo del país. Desde la convocatoria romana que el obispo Rau había puesto a su diócesis en “estado de Concilio”. Progresivamente fue abriendo el juego a la participación clerical, desde los cambios en las formas de reunión del presbiterio en las jornadas sacerdotales, pasando por la consulta sobre los cambios en los ritos hasta la formación de las instancias de mediación y planificación pastoral luego del “concilio marplatense”.

El caso marplatense ilumina el rol de algunos obispos en la reforma de la Iglesia argentina. Domingo Bresci, figura representativa del MSTM, afirmó que el catolicismo nacional tuvo que elaborar una pastoral y una eclesiología posconciliar sin los obispos (Martin, 2013, p. 73). En un artículo publicado en 1970 en la revista uruguaya *Visperas*, Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo -ambos miembros de la COEPAL- afirmaban esquemáticamente que existían dentro de la Iglesia argentina tres corrientes, que cortaban verticalmente jerarquía, clero y laicado. La primera era tradicionalista y de “Nueva Cristiandad”, formada por quienes pretendieron recrear en el país el modelo español o portugués. Existía una línea “liberal”, desarrollista, “europeizante”, que miraba

⁵⁴⁴ RDMDP, núm.71, p. 20.

hacia la renovación teológica y pastoral centroeuropea y postulaba la separación de Iglesia y Estado. Por último, existía una corriente de “protesta social” dentro de la Iglesia, de orientación revolucionaria, que pretendía la encarnación terrenal, una “Iglesia popular”⁵⁴⁵. Quizás Gera ubicaría a Enrique Rau entre los segundos, “socialcristianos” en las categorías de Ghío (Ghío, 2007). No obstante, el obispo de Mar del Plata no esquivó el estado deliberativo que emanaba de las “energías clericales”, como algunos de sus pares en otras diócesis. Su “trabajo político”⁵⁴⁶ se inscribió dentro de una corriente de purpurados que incorporaron y condujeron, en la medida de sus posibilidades, las demandas de reforma del clero y el laicado.⁵⁴⁷

Este segundo momento de la reforma vio crecer las visitas de figuras renovadoras del catolicismo argentino. Si las “Semanas de la Liturgia” y las “Semanas del Concilio” habían traído desde fines de la década de 1950 a una pléyade de obispo y clérigos reformistas, la organización de la escuela de teología hizo arribar a los “cuadros técnicos” del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) de los jesuitas. Versados en estudios sociales, hicieron las veces de “tecnócratas” del posconcilio, difundiendo las nuevas ideas y experiencias pastorales. Este momento de efervescencia posconciliar del clero se vio

⁵⁴⁵ Gera, Lucio y Rodríguez Melgarejo, Guillermo, "Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina", en *Visperas*, núm. 4, 1970.

⁵⁴⁶ Entendemos con Gaztañaga (Gaztañaga, 2008) al “trabajo político” como una categoría de análisis que posee “la capacidad de lo político”, esto es, salirse de lo instituido para construir socialmente dominio. Así, la “legitimidad” puede comprender como parte del vínculo creado por ese trabajo político que “posee al dar” (Bourdieu, 1991, p. 212).

⁵⁴⁷ Los estudios avanzan hacia un detalle de las diversas formas de adaptación diocesana en el posconcilio. Caso como el de Rau o Cafferatta pueden iluminarnos experiencias no tenidas en cuenta desde perspectivas más preocupadas por lo que sucedía en las diócesis con conflictos intraeclesiales o por lo actuado por los referentes del MSTM. Por ejemplo, la agencia católica argentina reproducía una comunicación en mayo de 1965 donde explicaba el Plan de Acción Pastoral de Cafferatta en San Luis: adaptación litúrgica, reforma de la catequesis, reorganización parroquial, incorporación del laicado y convivencia sacerdotal, eliminación de aranceles en los sacramentos y aprobación por parte del obispo del “Estatuto del Presbiterio” que creaba una comisión diocesana de pastoral. Cfr. *AICA*, núm. 506, 17/5/66. Horacio Verbitsky referencia que un estudio de la CIA sobre la Iglesia Católica argentina observaba en los nombramientos de los coadjutores Juan Carlos Aramburu -de Caggiano en Buenos Aires- y de Vicente Zaspe -de Fasolino en Santa Fe- una flexibilización en la pastoral (Verbitsky, 2008, p. 280). Aunque la dinámica política y eclesial de la arquidiócesis de Buenos Aires siguió un derrotero más vertiginoso, Aramburu, al igual que Rau, pretendió conducir la renovación y clamaba contra los “apresuramientos” individuales, como lo evidenció la protección sobre Alberto Carbone o la convocatoria a las jornadas diocesanas del clero en 1971 (Touris, 2012a, 2021; Verbitsky, 2008). Con todo, como apuntó Casapiccola para el caso de Rosario (Casapiccola, 2014), en última instancia la nunciatura apostólica podía sacrificar algunas reformas pero no la autoridad episcopal. En síntesis, observar estos procesos en clave local nos pueden brindar una perspectiva más completa de la reforma posconciliar, que complementa las investigaciones sobre los cruces entre religión y política y las crisis de autoridad de algunos obispos.

reflejado en los cambios en la publicación diocesana, donde la voz del obispo se corrió del centro de la revista, dando lugar a la palabra de otros sacerdotes de la diócesis.

La pastoral preferencial de la diócesis desde finales de la década de 1960 fueron los grupos juveniles. Influenciados por las propuestas del jesuita del departamento DEVOC del CELAM, Jesús Andrés Vela, la diócesis aplicó una reforma de los movimientos juveniles católicos basada en la pastoral ambiental y en la moderna psicología de grupos. El resultado fue el crecimiento de grupos parroquiales abiertos, con un equipo de asesores que articulaban con los colegios diocesanos -en crecimiento durante aquella década por la política de subsidios del Estado nacional-.

Es posible observar el interés del clero por la pastoral juvenil es vocacional: captar a la juventud, seducirla y encuadrarla dentro de la Iglesia local, con el objetivo de reproducir y ampliar los agentes pastorales. Con todo, la misma creación de equipos, la idea de expertos pastorales y los cambios en la estructura eclesial, con la multiplicación de instituciones diocesanas y la subdivisión en zonas pastorales, acompañaba el lenguaje de la modernización, que transformaba en paralelo al Estado y a las empresas con los mismos criterios de eficacia y eficiencia.⁵⁴⁸

⁵⁴⁸ La idea de “experto” atravesaba tanto a la sociedad en los distintos ámbitos: políticos, empresariales, estatales. La Iglesia no era ajena a estas ideas, que estaban enlazadas con los conceptos de eficacia pastoral.

CAPÍTULO 7 – POLÍTICA Y PROTESTA ENTRE DOS OBISPADOS

En este capítulo nos adentramos en las consecuencias políticas del Concilio. Pretendemos observar los efectos múltiples de la renovación conciliar, no exclusivamente los que derivaron en el “profetismo” y el “clericalismo” del MSTM, sino también las reacciones conservadoras y las consecuencias en las relaciones con el Estado y en el modelo de universidad. El lector podrá observar que hay un cambio en el lente también: Mar del Plata pasa a un primer plano y la Iglesia y el catolicismo se entraman con la ciudad. Esto es así porque la observación de la dinámica social y política nos impuso este cambio de registro.

Mar del Plata es otra ciudad hacia finales de la década de 1960, muy diferente de la que acogió al obispo en 1957. Más populosa, dinámica y convulsa, con un polo de discusión política nodal: las dos universidades. Como observamos en la pastoral educativa y en la obra de algunos sacerdotes, como Arburúa o Gutiérrez, la Iglesia fue agente modernizador en la diócesis. En este sentido, fue de capital importancia la creación de la Universidad Católica para darle forma a una nueva Mar del Plata. En este capítulo comenzamos a contar una historia que termina hacia el final de la tesis, de forma trágica.

Hacia el final del capítulo pretendemos mirar las trayectorias de los miembros del clero que adhirieron, aunque fuera débilmente en algunos, a las manifestaciones del MSTM. Un recorrido por aquellos años nos muestra los límites de aquellas adhesiones y la preeminencia de la opción por una reforma en la Iglesia.

UN CATOLICISMO ANTI RENOVADOR: LOS ANTECEDENTES DE LA CNU EN MAR DEL PLATA

La vocación por adaptarse al Concilio y transformar la pastoral católica no entusiasmó a todos en Mar del Plata. Pequeño, pero con vocación protagonista, un grupo de jóvenes en la ciudad tomó al Concilio, y a sus figuras más representativas, como afrentas hacia la tradición, como abdicaciones frente al enemigo laicista, liberal y socialista, y conformó su identidad alrededor de ello. En este y en el último capítulo pretendemos acercarnos, primero, a la experiencia del Sindicato Universitario Marplatense (SUM), luego integrado en la Concentración Nacional Universitaria (en adelante CNU), en tanto fue un actor

fundamental del conflicto político en las décadas de los sesenta y setenta en Mar del Plata.⁵⁴⁹

El SUM fue la única voz anti renovadora en la diócesis, por lo menos públicamente. Como señalamos, el nacimiento y las primeras armas del SUM en la ciudad se orientaron al combate hacia el tono de apertura y diálogo de la institución católica con el mundo social, que en el caso diocesano eran llevados adelante por el mismo obispo. Si Enrique Rau convocaba a un “cambio de mentalidad” en el laicado, este grupo juvenil marplatense interpretaba el nuevo tiempo conciliar como un alejamiento de la tradición. Sin aparentes lazos con el clero local hacia mediados de la década, estos jóvenes provenían de diferentes colegios de clases medias de Mar del Plata -tanto confesionales como el prestigioso colegio nacional-, y habían estado enrolados entre aquellos que se movilizaron en defensa de la “educación libre” (Bartolucci, 2015)⁵⁵⁰. En su mayoría inscriptos en las carreras de abogacía de la Universidad Católica local y de la Universidad Nacional de La Plata, este grupo no participaría inicialmente de las actividades gremiales estudiantiles, aunque se identificaría nominalmente con su cualidad de agrupamiento universitario.

El activismo estudiantil en Mar del Plata a mediados de los sesenta no guardaba relación con el auge reformista que supo describir Oscar Terán para la UBA (Terán, 1993). En la universidad estatal de la ciudad, el repertorio clásico de la militancia estudiantil -tomas, petitorios, movilizaciones- se orientaba a exigir la estabilidad institucional, académica y financiera, cruzada por los cambios de gestiones provinciales y la irregularidad de cursada por las interrumpidas asignaciones presupuestarias. El grueso de la actividad estudiantil en “La Católica” estaba en el centro de estudiantes de derecho (CED), donde solían competir agrupaciones más apolíticas y estrictamente gremiales –ya que el estatuto de la UCSM permitía una voz estudiantil en el Consejo Académico- con algunos grupos de

⁵⁴⁹ Los contemporáneos (Mayol et al., 1970) y la historiografía sobre la década de los sesenta (Dominella, 2015; Zanca, 2018) han tomado nota del giro a la izquierda de las juventudes universitarias católicas. Investigando la otra punta del arco ideológico, otros estudios continúan los trabajos sobre la derechas juveniles en las décadas de los cincuenta y sesenta (Bohoslavsky, 2016; Filchelstein, 2008; Gutman, 2003; Lvovich, 2006, 2009), tratando de conectar con el fenómeno de la violencia política y el conflicto hacia el interior del peronismo en la década de 1970 (Bartolucci, 2015; Campos, 2016c; Carnagui, 2016; Ladeuix, 2014). En esta senda de trabajos se inscribe la observación sobre el SUM, una rama local del tacuarismo que luego se integra a la CNU y protagoniza la política local en la década de los setenta.

⁵⁵⁰ Sin precisar nombres, Mónica Bartolucci reconstruye en su investigación la trayectoria de un grupo de jóvenes desde los eventos de 1958 hasta el golpe de estado de 1976, notando las diferentes bifurcaciones de las biografías políticas: algunos hacia Montoneros, otros hacia la CNU.

corte nacionalista⁵⁵¹. Como actividad fundamental, los gremios de ambas universidades solían coincidir en actividades deportivas y en la organización de la “semana del estudiante” todos los septiembres.

Sin registrar una participación en la actividad gremial de la universidad, hacia mediados de la década de 1960 el SUM hizo su aparición en la arena pública local con prácticas similares a las de otras agrupaciones juveniles derechistas de comienzos de los sesenta: antisemitismo y denuncias y actos de repudio contra una sentida “infiltración marxista” en la sociedad, pero con la novedad de encontrar también entre sus adversarios al catolicismo renovador. Esta agrupación era una continuidad de la “Tacuara” marplatense. Como señaló Mónica Bartolucci, esta versión local -y “silvestre”- de la agrupación que comandara Ezcurra Urriburu “no era otra cosa que la bandita del barrio de los alrededores del colegio nacional Mariano Moreno y el colegio comercial Belgrano con algunos miembros del instituto Peralta Ramos” (Bartolucci, 2015)⁵⁵². Aunque los servicios de inteligencia navales indicaban la presencia de estos “elementos” vinculados a Tacuara y a la Universidad Católica en conflictos estudiantiles de la Universidad Provincial local⁵⁵³, las primeras referencias al Sindicato Universitario Marplatense en los registros históricos datan de septiembre de 1965.⁵⁵⁴

El bautismo de fuego político del SUM fue una “volanteada” de repudio a la Asamblea Latinoamericana de Educación realizada en Mar del Plata. El congreso educativo era una actividad internacional que organizaba el municipio socialista local junto a la Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires, y tenía como referencia al pedagogo Ricardo Nassif, en ese entonces director del Departamento de Ciencias de la Educación

⁵⁵¹ Así lo testimonian los documentos de inteligencia de la policía, siempre atentos al activismo estudiantil. Ver Archivo DIPBA. Mesa A, Carpeta: estudiantil, legajo núm. 41, localidad: Gral. Pueyrredón (UNIVERSIDAD CATOLICA), folio 60.

⁵⁵² A comienzos de los años sesenta son identificados como perpetradores de actos vandálicos y ataques contra militantes juveniles del socialismo local y la izquierda. Ernesto Piantoni y Josué Catuogno, cuadros dirigentes de la CNU en los años setenta, estarían entre aquellos adolescentes tacuaristas. Cfr. Bartolucci, 2015: 145 y ss.

⁵⁵³ La inteligencia de Prefectura Naval identifica dos estudiantes identificados como “Tacuara” en la toma de la Facultad de Arquitectura de la UPMdP de marzo de 1965 contra el rector interventor Argentino Malla, que para la inteligencia naval pretenderían “copar con docentes” de la Universidad Católica a la Universidad estatal. Cfr. Archivo de PNA. Memorándum SIPNA núm. 3 –“R”. Letra X.S.I. mp/65.

⁵⁵⁴ Los nacionalistas tomaron de la España franquista el nombre de *sindicatos* para las organizaciones universitarias. Los grupos tacuaristas porteños también usaban esa nominalización. Por ejemplo, Joe Baxter formó parte en sus inicios del Sindicato Unido de Derecho, para luego integrar la ruptura por izquierda de Tacuara, el MNRT (Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara) junto a José Luis Nell y Jorge Caffatti.

y del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata⁵⁵⁵. La actividad estaba inspirada en la Liga Internacional por la Enseñanza y la Cultura, que para el SUM era “una organización colateral del Partido Comunista”. Por ello, era el deber de “la Juventud Universitaria Nacionalista, que lucha por una educación auténticamente nacional y católica, acorde con el espíritu y la tradición de nuestra Patria” denunciar esta actividad de “inspiración marxista y vocación laicista”, promovida por figuras como Rizieri Frondizi y Rolando García⁵⁵⁶, quienes habían “entregado a la universidad argentina a las camarillas marxistas de la Reforma”.⁵⁵⁷

La siguiente actividad del SUM de la cual tenemos registro fue otra “volanteada” el 9 de marzo de 1966 contra la representación de la obra “El Vicario” de Rolf Hochhuth en el Cine Ópera de Mar del Plata. La pieza era objeto de polémica en el mundo católico de aquellos años, ya que denunciaba una supuesta complicidad de Pío XII y del catolicismo europeo con el régimen nazi. En la obra, el papa consideraba al régimen de Hitler un “mal menor” en comparación con el comunismo soviético. En numerosos lugares de Europa había sido prohibida. Donde se permitía su representación, los grupos católicos europeos achacaban a una conspiración francmasónica la publicidad y puesta en escena de la pieza teatral. Incluso el cardenal Giovanni Montini, luego Paulo VI, había condenado la obra y la comparaba con la literatura anticatólica comunista (Pattin, 2019).

En Argentina, por pedido expreso del cardenal Caggiano, el intendente porteño -el radical Francisco Rabanal- había prohibido la representación teatral de “El Vicario” de Hochhuth el 4 de febrero de 1966 (Pattin, 2019)⁵⁵⁸. Alineado en el socialismo democrático que comandaba a nivel nacional Américo Ghioldi, quien se había manifestado en contra de la

⁵⁵⁵ Ricardo Nassif (1924-1984) fue un filósofo, pedagogo y docente de la Universidad Nacional de La Plata. Consultor de la UNESCO, abrevando en el culturalismo alemán y el marxismo, Nassif era partidario de un “humanismo educativo”. Ver Silber, 2007.

⁵⁵⁶ Hermano del presidente Arturo Frondizi, filósofo y rector de la UBA en 1958, Rizieri Frondizi (1910-1985) representaba para el nacionalismo católico al laicismo universitario postperonista. También identificado con el reformismo, Rolando García (1919-2012) era un físico que, siendo decano de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la UBA hacia 1966, resistió la intervención del gobierno Juan Carlos Onganía. A su regreso de Suiza a comienzos de los años 70, fundó el Consejo Tecnológico Peronista (CTP). Ver (Dip, 2018; Pozzoni, 2017).

⁵⁵⁷ Archivo de PNA. Memorandum SIPNA núm. 91, “Comunicado del Sindicato Universitario Marplatense”, 21/09/1965.

⁵⁵⁸ El artículo de Sebastián Pattin (2019) da cuenta de las fracturas hacia el interior del catolicismo posconciliar, habida cuenta de que, aunque el disgusto sobre el contenido de la obra de Hochhuth era compartido, las posiciones asumidas estuvieron lejos de mostrarse compactas, siendo este un episodio más en el cambio en la autoridad episcopal. Asimismo, la posición del radical del pueblo Rabanal demostraba –como quizás también las negociaciones por el concordato del gobierno de Illia-, una continuidad en la búsqueda de acuerdos y la legitimidad de la institución católica para la UCR.

prohibición, el intendente socialista Jorge Lombardo permitió su puesta en escena en Mar del Plata en marzo de 1966.

Algunos abogados iniciaron una presentación judicial con el intento de frenar la representación, que finalmente no fue censurada⁵⁵⁹. Sin movilizar al catolicismo local contra la representación teatral y sin capacidad -ni voluntad aparente- de veto sobre la decisión del intendente socialista -laicista y masón-, el obispo Enrique Rau manifestó que el Concilio había cerrado la discusión sobre el rol de Pío XII⁵⁶⁰. Esta situación dejó la iniciativa de repudio en manos del SUM.

El volante de la agrupación marplatense denunciaba el “error histórico” en la acusación contra Pío XII, aunque acto seguido describía como propaganda israelí el genocidio judío, ya que, según la agrupación, el objetivo propagandístico era cobrar “5 mil francos por cabeza en reparaciones”. Para el SUM no había duda que la representación de “El Vicario” era producto del clima conciliar, y en una clara alusión a la política del obispo Rau, la puesta teatral era una respuesta comunista “a ciertos idealistas de los avances conciliatorios [sic] hacia ellos realizados por el Concilio”. Como parte de la “literatura sionista” que atentaba contra la dignidad de la Iglesia católica, el SUM intimaba a las demás agrupaciones católicas “a sumarse a esta campaña e impedir, aun con la violencia” la representación de la obra⁵⁶¹. Pese a la agitación del SUM, la obra se representó en Mar del Plata.

Como indicamos, sindicato universitario era el nombre adoptado por jóvenes que antes habían conformado una filial del tacuarismo local. Ya universitarios y cursando en la Facultad de Derecho, adoptaron esta denominación que mostraba su nueva pertenencia política y social. Algunos de ellos cursaban abogacía en la UCSM. Allí dictaba clases en la materia Introducción al Derecho el abogado Bernardino Montejano. Especialista en derecho natural y con vínculos con las FFAA y sectores eclesiásticos⁵⁶², según los documentos de inteligencia de la policía bonaerense del período “se granjeaba la adhesión de sus alumnos”, habiendo logrado que el centro de estudiantes de la Facultad consiguiera

⁵⁵⁹ *La Capital*, 02/03/1966

⁵⁶⁰ *La Nación*, 13/03/1966.

⁵⁶¹ Archivo PNA. Memorandum informativo SIPNA núm. 36/966.

⁵⁶² Docente de la Universidad de El Salvador y colaborador de diversas revistas católicas, la producción de Montejano se orientó hacia los fundamentos del derecho natural clásico desde la década de 1960. Sus relaciones son descriptas por los servicios de inteligencia de la PBA. Cfr. Archivo DIPBA, Mesa A, Carpeta: estudiantil, legajo núm. 41, Localidad: Gral Pueyrredon (UNIVERSIDAD CATOLICA), folio 36.

créditos con editoriales porteñas para introducir entre el material de lectura libros de Hugo Wast, Julio Meinvielle, o del general Giovannoni⁵⁶³. Desconfiando de la politización estudiantil, la UCSM le llamó la atención a Montejano por su proselitismo con el CED, convocándolo al orden “para evitar campañas de acción políticas”. Montejano había editado por esos años el libro "La democracia. Según el magisterio de la Iglesia", que prologado por German Bidart Campos⁵⁶⁴, afirmaba el origen divino del poder político, idea que entraba en claro enfrentamiento con las orientaciones posconciliares del obispo local. Su actividad y la difusión de su libro no cayeron bien entre los docentes de la Facultad. Los profesores Pedro Cazeaux y Ernesto Larraín –que además de miembros del poder judicial local también lo eran del consejo académico de la institución-, le imputaron a Montejano no solo estar equivocado, sino que su prédica doctrinaria era contraria a las finalidades de la Universidad Católica⁵⁶⁵. Testimonios de estudiantes contemporáneos confirmaban las relaciones entre Montejano y los estudiantes ligados al SUM⁵⁶⁶. A mediados de los sesenta, era reconocible que la Facultad de Derecho se convertía paulatinamente en un centro de discusión política, en este caso contra una reacción posconciliar.

El golpe de Estado de 1966 abrió un nuevo proceso político en el país, que progresivamente iría corriendo a la militancia estudiantil nacional desde el reformismo o la organización exclusivamente gremial del primero lustro de los años sesenta hacia un radicalismo político con tintes insurreccionales (De Riz, 2003; Sigal, 1991; Terán, 1993; Tortti, 1999). El SUM se manifestó a favor de la intervención en las universidades, que habían venido a dar por finalizado al “contubernio liberal-marxista enquistado en las casas de estudio” (Díaz, 2013, p. 63). Por caso, la discusión política avanzó en los gremios universitarios locales. Los centros de estudiantes de ambas universidades locales, junto a los gremios secundarios de los colegios Nacional, Comercial e Industrial, solían organizar la “Semana Universitaria”. La misma consistía en competencias deportivas, fiestas al aire libre y una serie de conferencias que proponían los centros estudiantiles. El

⁵⁶³ El general retirado Fortunato Giovannoni fue protagonista de un intento fallido de golpe de estado contra Arturo Frondizi. Las relaciones con los estudiantes de la UCSM en Archivo DIPBA. Mesa A, Carpeta: estudiantil, legajo núm. 41, Localidad: Gral. Pueyrredón (UNIVERSIDAD CATOLICA), folio 36.

⁵⁶⁴ German Bidart Campos (1927-2004) fue un jurista argentino, decano de la Facultad de Derecho de la UCA de Buenos Aires durante la gestión de Octavio Derisi.

⁵⁶⁵ Archivo DIPBA. Mesa A, Carpeta: estudiantil, legajo núm. 41, Localidad: Gral. Pueyrredón (UNIVERSIDAD CATOLICA), folio 36.

⁵⁶⁶ Entrevista del autor al abogado y estudiante de derecho en aquellos años, Carlos Bozzi (07/09/2009). Bozzi fue secuestrado en 1976 durante el episodio conocido como “La Noche de las Corbatas”.

asesinato de Santiago Pampillón⁵⁶⁷ había suspendido la participación de algunos centros de estudiantes de la Universidad Provincial en la 5^{ta} Semana Universitaria que se realizó en septiembre de 1966 (Díaz, 2013, p. 41). Al siguiente año, volvió a organizarse entre el 16 y el 24 de septiembre de 1967, ya con la participación del total de los centros de estudiantes. Como signo de un ciclo político que combinaba la peronización en ascenso con el interés por la palabra de los líderes católicos renovadores –fenómeno que atravesaba a las juventudes en todo el país-, fueron invitados a disertar Arturo Jauretche y el obispo Jerónimo Podestá.

La policía les había indicado a los organizadores del evento que estaba prohibido hablar de política. No obstante, los temas y las dos figuras principales de las conferencias tenían un perfil político, identificado con cuestiones económicas. El reconocido dirigente peronista expuso su último libro, “La colonización pedagógica”, conocido como “La yapa”. Este era una continuación de su publicación de 1957 “Los profetas del odio” y pretendía ser una actualización de su crítica a la condición dependiente del país bajo los gobiernos postperonistas⁵⁶⁸. Por su parte, el obispo de Avellaneda –nombrado en 1962– era un conocido de la diócesis. Formando parte de un grupo de obispos jóvenes de perfil renovador, había sido invitado por Rau a participar de la “Semana del Concilio” en febrero de 1965, donde había expuesto sobre la nueva colegialidad eclesial⁵⁶⁹. Podestá, quien todavía no había “roto lanzas” con la jerarquía eclesial nacional a propósito de su posición sobre el celibato, ese año se había convertido en un proselitista de la encíclica de Paulo VI *Populorum Progressio* (Mayol et al., 1970, p. 59).⁵⁷⁰

⁵⁶⁷ Estudiante asesinado en septiembre de 1966 durante una movilización de la Federación Universitaria de Córdoba contra la intervención en las universidades nacionales. Su figura, que combinaba el carácter de estudiante universitario con su condición de obrero mecánico de la IKA-Renault, condensó la de un mártir de la “alianza obrero-estudiantil” cordobesa.

⁵⁶⁸ Dirigente peronista de origen radical, Arturo Jauretche (1901-1974) ocupó la presidencia del Banco de la Provincia de Buenos Aires durante el gobierno de Domingo Mercante (1946-1951). Como escritor y cronista, cobró popularidad luego del golpe de estado de 1955. Convertido en *best-seller* y conferencista, sus obras “El Plan Prebisch. Retorno al coloniaje (1955)”, “Los profetas del odio” (1957), “El medio pelo en la sociedad argentina” (1966), “La colonización pedagógica. La yapa” (1967) y el “Manual de zonceras argentinas” (1968) se convirtieron en referencia intelectual del peronismo en la proscripción y se configuraron como lecturas obligatorias de la politización universitaria posterior a 1966. Precisamente, al texto de 1967 Jauretche lo consideró como una “yapa”, o agregado, sobre el de 1957, actualizado con referencias al golpe de 1966 y la situación mundial de la década de 1960. Ver Pulfer, 2020.

⁵⁶⁹ *La Capital*, 24/01/1965.

⁵⁷⁰ Bajo la influencia del economista Joseph Lebrét y del pensamiento de Jacques Maritain, en la encíclica papal sobre “el desarrollo de los pueblos” *Populorum Progressio* (1967), Paulo VI afirmaba que “hoy el hecho más importante del que todos debemos tomar conciencia es el de que la cuestión social ha tomado una dimensión mundial”. La encíclica pretendía ser una actualización de la doctrina social de la Iglesia en clave desarrollista, ubicándose en el contexto de descolonización y de apertura posconciliar. A pesar de

El centro de estudiantes de Derecho había realizado en julio de ese año una conferencia sobre la encíclica papal, a cargo del padre Oscar Amado⁵⁷¹. Hacia 1967, el perfil de Podestá era muy alto. Contaba con un considerable prestigio tanto entre las élites políticas y sindicales como entre las religiosas (Martín, 2013; Verbitsky, 2008), habiendo sido nombrado mediador por el nuncio apostólico Humberto Mozzoni en diferentes episodios conflictivos del catolicismo argentino⁵⁷². Por su campaña sobre la encíclica *Populorum Progressio*, la prensa nacional le otorgaba un lugar de importancia a sus intervenciones. Podestá incluso publicaba artículos en la revista “Imagen del país” -luego prohibida por el gobierno-, mientras mantenía buenas relaciones tanto con sindicatos como con el empresariado (Verbitsky, 2008, p. 284). Este alto perfil del obispo era mirado con recelo por Onganía, quien ordenó levantar un acto en el Luna Park a fines de 1967 donde Podestá iba a exponer la encíclica papal (Verbitsky, 2008, p. 285).

Insertando la explicación de la encíclica, la disertación de Podestá en la “Semana Universitaria” se tituló “Visión de la Cultura”. En un tono acorde con la *nouvelle theologie* que se había vuelto hegemónica entre los renovadores, manifestaba que el hombre era un “ente creador” y que en comunidad participaba de un proceso de creación constante, donde realizaba su salvación a través de los valores de su propia historia⁵⁷³. A pesar de manifestarse Podestá contra el comunismo en su disertación, para el SUM su figura renovadora representaba un enemigo a combatir. El latinista y fundador de la Concentración Nacional Universitaria en La Plata, Carlos Disandro, había llamado a la *Populorum Progressio* el “segundo Manifiesto Comunista” (Martín, 1992, p. 81; Verbitsky, 2008, p. 272). Los universitarios marplatenses, siendo algunos estudiantes en La Plata, ya habían tejido relaciones con la CNU en la capital provincial (Carnagui, 2016). Poco antes que el obispo de Avellaneda se presentara en el Teatro Astral de Mar del Plata,

querer escapar a lecturas economicistas y proponer un “desarrollo integral”, sus lecturas, sobre todo la comprensión de la violencia colonial, fue apropiada en clave insurreccional por diversos sectores del catolicismo de izquierda.

⁵⁷¹ Archivo DIPBA, Mesa A, Carpeta: estudiantil, legajo núm. 41, Localidad: Gral. Pueyrredón (UNIVERSIDAD CATOLICA), folio 34.

⁵⁷² Jerónimo Podestá fue enviado a Córdoba en 1965 como mediador en el conflicto entre el clero y los universitarios cordobeses y el obispo Castellanos. En 1966, había sido designado para “acompañar” al obispo de Recife Helder Cámara en la asamblea del CELAM en Mar del Plata, con el objeto de convencerlo de no realizar declaraciones a la prensa, haciéndose finalmente su amigo. Junto a Eduardo Pironio, quien lo reemplazó en Avellaneda a fines de 1967, y Antonio Quarracino, quien tomó su lugar en 1968, eran considerados como un conjunto de obispos renovadores y prestigiosos capaces de tender puentes y mediar con distintos sectores sociales y eclesiales hacia fines de los años sesenta. Así lo atestiguan los entrevistados por José Pablo Martín (Martín, 2013) -entre ellos Podestá- y también la esposa del obispo, Clelia Luro (Luro, 2002).

⁵⁷³ Archivo PNA. Memorandum informativo SIPNA núm. 60 "R" /967.

la policía bonaerense detuvo a cuatro miembros de la agrupación nacionalista que pretendían impedir la conferencia: Fernando Delgado, los hermanos Juan Carlos y Ricardo Gómez y Ernesto Piantoni⁵⁷⁴, a quienes se les secuestró armas cortas y explosivos.⁵⁷⁵

Por su alto perfil y conflictos dentro de su diócesis, diferencias con el episcopado y la relación que empezó a entablar con su secretaria Clelia Luro, el nuncio apostólico Humberto Mozzoni le pidió la renuncia a Podestá en diciembre de 1967, avalado por Paulo VI. Contando con el apoyo explícito de Perón en el exilio y de la CGT, Podestá renunció a su cargo en la diócesis de Avellaneda, siendo suspendido su estado clerical unos años después a causa de su matrimonio y la creación de la Federación Latinoamericana de Obispos Casados.⁵⁷⁶

La reacción hacia la renovación conciliar y la política de apertura y diálogo de los obispos enrolados en la renovación, como Rau y Podestá, fueron elementos identitarios sobre los que se configuró el SUM, siendo el otro el laicismo –y la condición de masón- del intendente socialista Jorge Lombardo. Si el obispo y el jefe municipal entablaron durante años una “guerra fría” en el espacio local –que culminaría con la remoción de Lombardo por parte de la Revolución Argentina-, a la derecha de ambos terminó germinando la agrupación que protagonizó los episodios de violencia política la siguiente década: la Concentración Nacional Universitaria (CNU), espacio de articulación nacional al cual se fusionó el SUM hacia 1969.

⁵⁷⁴ Piantoni había estudiado en el Colegio Comercial Manuel Belgrano y era hijo de un conocido comerciante mayorista de golosinas. Primero organizó la versión local de Tacuara, luego el SUM y, ya siendo abogado, finalmente fue jefe local de la Concentración Nacional Universitaria. Como veremos en el capítulo 9, fue asesinado por Montoneros en marzo de 1975.

⁵⁷⁵ Archivo PNA. Memorandum informativo SIPNA "R" /967; archivo DIPBA, Mesa Referencia, Legajo núm. 13603 (Legajo Jerónimo Podestá), folio 32.

⁵⁷⁶ Clelia Luro afirmó que la destitución de Podestá fue “una moneda de cambio” entre Monseñor Antonio Plaza y el gobierno de Onganía a cambio de un subsidio a la Universidad Católica de La Plata. Cfr. «Monseñor Jerónimo Podestá, el obispo que no tuvo miedo al amor», diario *Página/12*, 24/6/2000. A Podestá lo reemplazó como administrador apostólico Eduardo Pironio, obispo auxiliar de La Plata. A los pocos meses fue designado Antonio Quarracino como obispo de Avellaneda. También alineado en la renovación, Quarracino continuó con la pastoral diocesana de Podestá, con una clara orientación social por las características de la diócesis, y no tabicó la formación del MSTM en la misma, aunque años después renegara de los mismos.

Hacia fines de la década de 1960, las cosas del César en la Iglesia argentina estaban cambiando. El resultado de mediano plazo del período posconciliar fue el abandono del modelo de “Nueva Cristiandad” y el reconocimiento de una situación de pluralismo político y religioso por parte de la Iglesia argentina (Zanca, 2006). Sin embargo, el gobierno de la Revolución Argentina, que se consideraba defensor del “Occidente cristiano”, pretendía restaurar un estado de tipo comunitarista católico, y estaba poblado por “cursillistas” y otros miembros del laicado más integrista⁵⁷⁷. Recibía el apoyo del cardenal Caggiano, quien participaba de la asunción de Onganía y depositaba grandes expectativas en el nuevo gobierno. Como ha sido documentado, Caggiano tenía buenas relaciones con diversos grupos militares que formaban parte de un entramado contrainsurgente (Scirica, 2010). Sin embargo, no todos los miembros del episcopado mantenían las mismas simpatías. El mencionado Podestá declararía hacia mediados de 1966 que mientras en la Iglesia maduraba una “nueva concepción del mundo”, los militares eran “preconciliares”⁵⁷⁸. Como observaremos, si bien a comienzos de la década el obispo Rau manifestaba que los militares era “cruzados modernos para liberar las grandes batallas por Dios, por Cristo y por la Iglesia” (Verbitsky, 2008, p. 108), hacia fines de la misma tomaría distancia de la propuesta comunitarista católica de Onganía.

Como desarrollamos en el capítulo 5, según el testimonio del intendente Jorge Lombardo, el obispo presionó al gobierno militar para que lo desalojaran del municipio en julio de 1966. A pesar de las buenas migas entre socialistas y militares, y del buen concepto que estos últimos tenían de la gestión modernizadora y “progresista” de Lombardo, a los ojos de la Iglesia era inadmisibles que un gobierno que se autodenominaba cristiano sostuviera

⁵⁷⁷ El movimiento de los Cursillos de Cristiandad estaba extendido entre los círculos políticos, empresariales y militares, entre quienes participaba el mismo Onganía. Su estructura consistía en un retiro de una noche y tres días completos. Un poco ajeno a los cambios conciliares, su objetivo era formar una red que se propusiera una “transformación cristiana del mundo” (Verbitsky, 2008; Giorgi, 2014-2015). También participaban del gobierno militar sectores ligados a versiones “más integristas” del catolicismo, como Roberto Gorostiaga, director de la revista *Verbo* -quien se alejó tempranamente del gobierno- o quienes provenían del Ateneo de la República, formado por miembros de Acción Católica y de los antiguos Cursos de Cultura Católica. Estos círculos deseaban reincorporar en el país una versión del comunitarismo corporativista católico a semejanza de la España franquista y le imprimieron al gobierno un carácter de censura moral, como la prohibición de obras de teatro y publicaciones literarias que, sumado a la eliminación de la autonomía y el cogobierno universitario, impactó políticamente en las clases medias urbanas.

⁵⁷⁸ Jerónimo Podestá. Reportaje en semanario uruguayo *Marcha*, 12/8/1966. Citado por Verbitsky, 2008: p. 246.

a aquellos que renegaban del ser católico de la Nación. No era sólo una percepción del obispo local. El funcionariado del gobierno militar se nutría cuadros provenientes de redes de sociabilidad que cruzaban espacios católicos, empresariales y militares (Giorgi, 2010, 2014), lo cual lo hacía susceptible de ser reconocido como un “gobierno cristiano”. Como de costumbre, Lombardo no había asistido al *tedeum* del 25 de mayo, enviando al secretario de gobierno municipal. Este hecho forzó a las Fuerzas Armadas a tomar la decisión de desalojar al intendente socialista y nombrar un comisionado en su reemplazo, ya que no era posible celebrar el *tedeum* sin el jefe municipal en el sesquicentenario de la declaración de independencia nacional. Aquel 9 de julio, el cardenal Caggiano ofició en la catedral porteña la misa de acción de gracias por la independencia nacional junto al general Onganía, quien anunciaba que su gobierno procuraba “un mundo más cristiano” (Verbitsky, 2008: 238). En Mar del Plata, luego de haber recibido en el palacio municipal a las “fuerzas vivas” de la ciudad e izar el pabellón nacional en el monumento al Gral. San Martín, el nuevo comisionado intendente coronel Dagoberto Viola participaba junto al obispo del oficio religioso en la catedral a las 10.30 hs. junto a las tres armas.⁵⁷⁹

En reemplazo de Viola, y por segunda vez en la década, el 14 de julio de 1966 el coronel retirado Pedro Martí Garro asumió la intendencia de Mar del Plata. De su anterior paso por el municipio durante el gobierno de José María Guido había trabado una buena relación con el obispo Rau, quien manifestó en 1963 que Martí Garro había resuelto “satisfacer las exigencias religiosas del pueblo” al construir una capilla en el cementerio municipal y restablecer el *tedeum*⁵⁸⁰. Este segundo mandato luego de la remoción de otro intendente socialista, sellaba lo que parecía ser la restitución de la Nación católica en Mar del Plata, en la cual, no obstante, la Iglesia diocesana demostraría tener una cuota importante de autonomía.

Para la Iglesia local, se había normalizado una tradición patria. Según la prensa local se había “colmado” la catedral de fieles y militares durante el *tedeum* del 25 de mayo de 1967⁵⁸¹. Durante el gobierno de Martí Garro, la acción de gracias religiosa se realizó junto a los jefes de los destacamentos de las tres armas, magistrados del Departamento Judicial -como el camarista y decano de la Facultad de Derecho, Raúl Viñas- y el rector interventor de la Universidad Provincial, Bernabé Cos Cardoso. El ritual era similar al de

⁵⁷⁹ *La Capital*, 09/07/1966.

⁵⁸⁰ *BDMDP* núm. 36, agosto de 1963, p. 57.

⁵⁸¹ *El Atlántico*, 25/05/1967.

años anteriores, pero a diferencia de la gestión socialista, que solía realizar actos en paralelo en algunas escuelas de la ciudad, estaba concentrado en la plaza principal del Municipio. Allí se levantaba el palco oficial desde donde Martí Garro se dirigía a los concurrentes luego del oficio religioso y se realizaba el desfile de las FFAA, de las agrupaciones scouts y de los colegios secundarios locales.

El gobierno de Martí Garro se caracterizó por grandes obras urbanas orientadas al turismo, en una línea de continuidad con la gestión socialista, como la creación de la Fiesta Nacional del Mar y la Guardia del Mar, la remodelación y ampliación de la costanera y la avenida Constitución en el norte de la ciudad y la finalización de la red de gas natural. Las relaciones con la Iglesia fueron muy buenas. El gobierno militar local hizo aportes a la Iglesia local e intentó incluirla en su modelo corporativista de gestión local. En este sentido, podemos observar que el apoyo financiero, el sostén del culto católico y la asociación con el obispo también se cruzaron con el interés desarrollista y modernizador del gobierno de la Revolución Argentina. Observamos particularmente esta situación en la reconstrucción de la reducción jesuita Nuestra Señora del Pilar en las Sierras de los Padres, que para el gobierno municipal tenía un objetivo turístico y urbano, además de religioso e identitario.

Por invitación del obispo diocesano, Pedro Martí Garro había participado del Congreso Mundial sobre los “Valores espirituales del turismo”, que se realizó el 21 de abril de 1967 en Roma. Organizado por la Oficina para la Pastoral del Turismo de la S. Congregación del Concilio, el obispo de Roma llamó en esa ocasión al turismo un “pasaporte de la paz” y lo asoció con el “año mundial de la paz” que había proclamado la XXI Asamblea de las Naciones Unidas, a propuesta de la Unión Internacional de Organismos Oficiales de Turismo⁵⁸², de la cual participaba Roma. No era la primera vez que el papa realizaba alocuciones en torno al fenómeno turístico. La Iglesia estaba reconsiderando el lugar del turismo en las sociedades contemporáneas. Considerado parte del “desarrollo integral” del ser humano y del buen uso del tiempo libre, en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* el Concilio Vaticano II sostenía que el ocio no era un corruptor de la moralidad humana sino una “distracción del ánimo” para “consolidar la salud del espíritu y del cuerpo”, siendo el turismo una actividad con la que “se afina el espíritu y los hombres se

⁵⁸² La Unión Internacional de Organismos Oficiales de Turismo (UIOOT), de la cual formaba parte el Vaticano, se convertiría en 1975 en la actual Organización Mundial del Turismo (OMT).

enriquecen con el mutuo conocimiento; ya con ejercicios y manifestaciones deportivas, que ayudan a conservar el equilibrio espiritual, incluso en la comunidad, y a establecer relaciones fraternas entre los hombres de todas las clases, naciones y razas"⁵⁸³. En los discursos de Paulo VI se consideraba al turismo "factor válido en la formación cultural moderna, vínculo de simpatía entre los pueblos y de paz internacional, experiencia humana capaz de conducir el espíritu a sus más elevadas ascensiones, digna de la bendita mirada de Dios" (Acerenza, 2006, p. 22). La idea de "desarrollo integral" donde se insertaba el turismo se reforzaba en la encíclica *Populorum Progressio* de 1967, donde Paulo VI sostenía que el desarrollo no se reducía "al simple crecimiento económico". "Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre", sostenía el papa en 1967⁵⁸⁴. No obstante, tanto en la encíclica de 1967 como en el Directorio *Peregrinans in terra* de 1969, Paulo VI recordaba que el turismo podía significar un progreso para las personas y los pueblos, siempre y cuando no degradaran la naturaleza y la sociedad. Por ello, recomendaba a las diócesis y las Conferencias Episcopales de dotarse de las estructuras pastorales adecuadas según las circunstancias de cada lugar⁵⁸⁵. Si bien la diócesis ensayó una pastoral relacionada con el turismo hacia la década de 1960 -como, por ejemplo, buscando la excepción de la misa dominical los días sábados- y el tema estuvo presente en las exhortaciones del obispo⁵⁸⁶, la articulación con Martí Garro brindó la posibilidad de poner en práctica la promoción del desarrollo turístico con "valores cristianos", constituyéndose alrededor de la reducción del Pilar la promoción del circuito turístico de Sierra y Laguna de los Padres.

Situada sobre la Laguna de los Padres, la reducción jesuita fundada a mediados del siglo XVIII se asociaba con una versión genética de la historia local e identitaria sobre los

⁵⁸³ Ver Constitución pastoral *Gaudium et Spes* "Sobre la Iglesia en el mundo actual". En línea: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [Consultada por última vez: 8/3/2021].

⁵⁸⁴ "Discours du pape Paul VI aux participants au congrès mondial sur les «Valeurs spirituelles du tourisme», Viernes 21 de abril de 1967. En línea: http://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1967/april/documents/hf_p-vi_spe_19670421_congresso-turismo.html [Consultado por última vez: 08/03/2021]. Un par de años después, con la carta apostólica motu proprio *Apostolicae Caritatis* del 19 de marzo de 1970, el papa Paulo VI creó el Pontificio Consejo para la pastoral de los emigrantes e itinerantes, dependiente de la Congregación para los Obispos.

⁵⁸⁵ Pontificio Consejo para la pastoral de los emigrantes e itinerantes, "Orientaciones para la pastoral del turismo", 29/06/2001. En línea: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20010711_pastorale-turismo_sp.html#1.%20El%20Pontificio%20Consejo%20para%20la%20Pastoral%20de%20los%20Emigrantes%20e%20Itinerantes [Consultado por última vez: 08/03/2021].

⁵⁸⁶ Rau fue presidente de la primera comisión episcopal de Turismo de 1967. Cfr. *AICA*, núm. 559, 6/6/1967.

orígenes de Mar del Plata y la nación, en la cual se imponía la civilización cristiana sobre la frontera interna con las parcialidades indígenas. Un discurso que era homólogo a la “defensa de Occidente” que enarbolaba Onganía. Abandonada y desatendida por las autoridades locales, el municipio decidió reconstruir la reducción en 1967. Junto a las autoridades militares, el vasco Javier Oroz dirigió la misa de entronización de la virgen del Pilar el 10 de octubre de 1967⁵⁸⁷. El acto por el 94° aniversario de la fundación de Mar del Plata el 10 de febrero de 1968 se realizó precisamente en la reducción de Nuestra Señora del Pilar, a propósito de la inauguración de la reconstrucción de las viviendas y la capilla que la Compañía de Jesús había levantado en 1746. Junto al gobernador interventor Francisco Imaz, Martí Garro declaró que la obra de los jesuitas Tomás Falkner y José Cardiel había sido capital en la historia nacional, al constituir el "límite sur entre la civilización y la barbarie del salvaje", siendo “la avanzada de la civilización cristiana”.⁵⁸⁸

Sin embargo, el objetivo del municipio no era sólo identitario o ideológico. En el Plan de gobierno de Martí Garro de 1968, la Dirección de Turismo local tomó la iniciativa de construir también una hostería y una casa para el cuidador de la reducción. El objetivo enunciado de las obras era “consolidar el circuito Laguna de los Padres, Los Ortiz, Laguna Brava, Copelina y Sierras de los Padres para promover el turismo”⁵⁸⁹. En el presupuesto del año siguiente continuaron ampliando las obras, destinando 10 millones de pesos sobre un total de 588 millones en todo el presupuesto local -similar a la ampliación del campo de deportes municipal-⁵⁹⁰. En 1970, la Dirección de Turismo local se dedicó a resaltar la vista de la reducción a la laguna, ampliar la arboleda y construir un palco escénico para “obras de jerarquía artística y promoción del espectáculo”, además de destinar parte del presupuesto a folletería, objetos alegóricos, estampas y libros para promocionar el templo y sus anexos.⁵⁹¹

Los aportes no se circunscribieron a la reconstrucción de la reducción del Pilar. En el acto del 6 de mayo de 1967, donde se adoptó formalmente la denominación Universidad Católica “Stella Maris”, el obispo Rau comunicó la aprobación de la construcción de un

⁵⁸⁷ *La Capital*, 10/10/1967.

⁵⁸⁸ *AICA* núm. 595, 13/2/1968.

⁵⁸⁹ Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Plan de Gobierno 1968.

⁵⁹⁰ Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Plan de Gobierno 1969.

⁵⁹¹ Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Plan de Gobierno 1970.

edificio propio para la universidad que, con un costo de 20 millones de pesos, era producto de un esfuerzo conjunto tanto de aportes privados como “de los organismos nacional, provincial y municipal”⁵⁹². Sin embargo, como desarrollamos en el capítulo 3, la Universidad atravesó una crónica crisis financiera, que no fue resuelta por estos aportes extraordinarios. Ni siquiera el *lobby* que dirigía Octavio Derisi a través del Consejo de Rectores de Universidades Privadas (CRUP) logró modificar la ley universitaria y habilitar los subsidios del Estado nacional a las instituciones de educación superior privada (L. Rodríguez, 2013).

Por lo demás, Martí Garro participaba regularmente de la procesión de “Corpus Christi” junto al obispo y el decano y camarista Raúl Viñas. También fue invitado a participar de la inauguración de la Xª Asamblea del CELAM en Mar del Plata, convocada por la prensa como la “Tercera hora de la Iglesia en América Latina”, donde la Iglesia se manifestaba a favor de ayudar a lograr “equilibrio y alto nivel económico y social”⁵⁹³. En la ceremonia inaugural, Garro, compartió la palabra con el nuncio Humberto Mozzoni, el ministro de relaciones exteriores y culto Jorge Mazzinghi, el gobernador Imaz y el presidente del CELAM, el obispo brasileño Avelar Brandao Vilela. Sin embargo, a pesar de las buenas relaciones entre el obispo y el intendente, el impacto de la renovación conciliar estaba modificando las relaciones entre Iglesia y fuerzas armadas, por lo menos en Enrique Rau y el clero diocesano local.

En 1968, Martí Garro puso en funcionamiento el Consejo de la Comunidad. Como parte del proyecto comunitarista que animaba a la dirigencia militar (Giorgi, 2014), y con el objeto de crear mediaciones que atemperaran el conflicto social y colaboraran con los militares, el objetivo del Consejo era la participación de los “grupos naturales, asociaciones e instituciones de bien público” en la puesta en funcionamiento de las directivas del gobierno provincial en función de lineamientos nacionales de la Revolución Argentina. De carácter consultivo, el Consejo funcionaría como un canal de comunicación con el intendente de los “representantes de la comunidad”. Presidido por Martí Garro, contaba con un vicepresidente y un secretario designados por la comuna y un coordinador para cada sector⁵⁹⁴. En el Consejo tendrían una banca los representantes de Unión del Comercio, la Industria y la Producción (UCIP), la Bolsa de Comercio, la

⁵⁹² *BDMDP* núm. 50, julio-agosto de 1967, p. 26.

⁵⁹³ *AICA* núm. 524, 20/9/1966.

⁵⁹⁴ Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Decreto Municipal núm. 493/68.

Asociación de Hoteles, el Centro de Constructores, la Sociedad Rural, la Cooperativa Agrícola local, asociaciones deportivas, el obispado, la delegación regional CGT, instituciones culturales, sociales y profesionales, entidades de bien público y las sociedades de fomento. Convocadas por el ejecutivo cuando este los dispusiera, las mismas presentarían al intendente inquietudes y proyectos, podrían dictar un reglamento interno con su régimen de trabajo, sugerir eventuales modificaciones al decreto del ejecutivo N.º 493 de 1968 y requerir la formación de comisiones de vigencia limitada para estudiar proyectos puntuales.⁵⁹⁵

Como señalamos, a instancias del clero y en consonancia con las directivas conciliares, la diócesis puso en marcha sus propias instancias de mediación institucional entre el obispo y el clero, que también tenía como objetivo la canalización de demandas y propuestas: el Consejo Presbiteral. El obispo Rau depositó la decisión de participar del Consejo Municipal de la Comunidad en manos del consejo clerical. En la reunión del 25 de septiembre de 1968, el Consejo Presbiteral decidió no tomar una decisión apresurada y recabar "algunas aclaraciones previas" antes de participar⁵⁹⁶. En la siguiente reunión del 15 de octubre de 1968, el órgano diocesano tomó la decisión de desistir de la participación del obispado en el Consejo, pero poniéndose a disposición para colaborar cuando sea solicitado y se encuadre "dentro de la misión específica de la Iglesia".⁵⁹⁷

José María Ghío afirmó que el conflicto intraeclesial durante el gobierno de Onganía se debió a la sintonía de la jerarquía con aquel, mientras los cuadros medios abrazaban la renovación conciliar (Ghío, 2007, p. 174). Si bien la decisión del Consejo Presbiteral era sincrónica a la incipiente formación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, agrupación crítica de la política del gobierno militar, era el obispo Rau quien tenía la última palabra en el mismo. En este sentido, esta decisión de conservar autonomía con respecto al gobierno militar era homóloga a la crítica que el obispo de Mar del Plata realizó al gobierno en ocasión de la consagración del país a la Virgen María el 30 de noviembre de 1969.

La consagración mariana del país se celebró en la basílica de Luján, donde el presidente y los jefes militares compartieron palco con el cardenal Caggiano y el nuncio Zanini. Un

⁵⁹⁵ *El Atlántico*, 18/06/1968.

⁵⁹⁶ *BDMDP*, núm. 60, noviembre-diciembre de 1968, p. 93.

⁵⁹⁷ *Ídem*, p. 93.

sector del catolicismo se manifestó crítico de este acto, siendo la voz más resonante la del obispo Jaime de Nevares. En el caso de Rau, si bien afirmaba en el *tedium* del 25 de mayo de 1969 que desde que los patriotas revolucionarios habían realizado aquella proeza, “no había año en que no se invocara a Dios para la realización progresiva de la Patria”⁵⁹⁸, en noviembre emitió una opinión que, si bien no rompía lanzas con el gobierno militar, sí daba a entender que algunas figuras del catolicismo caminaban hacia una concepción no exclusivista de la nación argentina.

El obispo de Mar del Plata declaraba no oponerse a la consagración, pero afirmaba que la medida era “inoportuna”. “Hay muchos argentinos que no son católicos, y van a surgir protestas. Si viviéramos en un país de cristiandad uniforme, no importaría (...) Esta consagración significa una especie de compulsión”, afirmaba el obispo a la prensa local en diciembre de 1969, asegurando que el acto era de naturaleza “medieval”.⁵⁹⁹

El obispo Rau se encuadraba así entre parte de la jerarquía católica argentina que había dado por terminada la “Nueva Cristiandad” a partir del Concilio Vaticano II. Si observamos que las buenas migas con el gobierno de Martí Garro evidenciaban la intención de no renunciar a la influencia sobre la política, si clausuraba el exclusivismo integrista. Su “romanismo”, una lealtad al Papa y al Concilio que lo legitimaba hacia el clero renovador y el episcopado, se conjugaba con la prédica desarrollista y pluralista del papado. El obispo de Mar del Plata se manifestaba partidario del “triple dialogo” con el mundo -cristianos, creyentes y no creyentes- que proponía la encíclica *Ecclesia Suam*, aunque sin sacrificar su anticomunismo, “ya que en algunos lugares del mundo el catolicismo sobrevive en catacumbas”⁶⁰⁰. Como mediadora de los conflictos políticos -globales y locales- en sintonía con *Gaudium et Spes* y los demás documentos y decretos, Rau creía menester que la Iglesia fuera una institución que “tendiera puentes con el mundo contemporáneo”, no ya “para conquistarlo sino para servirlo y salvarlo”.⁶⁰¹

Enrique Rau cumplió 72 años el 13 de agosto de 1971. Arrastraba una afección bronquial que lo llevó a tomarse unas vacaciones a mediados de ese año. Invitado por Enrique

⁵⁹⁸ *La Capital*, 26/05/1969.

⁵⁹⁹ *La Capital*, 4/12/1969.

⁶⁰⁰ Enrique Rau, “Exhortaciones pastorales desde Roma”, 15/9/65, *BEMDP*, núm.48, noviembre-diciembre de 1965, p. 277-278.

⁶⁰¹ *BEMDP*, núm.44, p. 184.

Angelelli, tomó su descanso en el clima seco que ofrecía la diócesis riojana⁶⁰². Retornó a Mar del Plata a fines de julio. A la altura de Los Toldos en la Provincia de Buenos Aires volcó su automóvil y su cuerpo fue despedido. Internado en Bolívar, regresó en ambulancia a Mar del Plata, para fallecer 8 días después de su cumpleaños en una clínica de la ciudad, debido a las complicaciones que le sumó a su afección pulmonar el accidente automovilístico. El arzobispo de La Plata, monseñor Antonio Plaza, se hizo cargo de la diócesis, designado por Roma con el título de administrador apostólico por sede vacante. En su ausencia, la diócesis fue gobernada por el vicario Denicolay.

La crisis del Onganiato había herido a la gestión local. El mes siguiente a la muerte del obispo renunció Pedro Martí Garro. Traído por el gobernador Miguel Moragues desde Lomas de Zamora, le sucedió, por un breve interregno, el escribano Néstor Onsari. El mismo día que el gobierno militar anunciaba la pronta devolución de los bienes a los partidos políticos, y con la presencia del vicario Denicolay, el rector de la UCSM Antonio Matos Rodríguez y los jefes de los destacamentos militares, el ministro de Gobierno de la provincia de Buenos Aires, Enrique Roig Torres, designaba a otro notario a cargo del municipio, Juan Carlos Gallotti⁶⁰³. Este era un conocido del obispado, ya que a la fecha oficiaba como presidente de la fundación de la universidad católica local. Pensado como una continuidad con la política de que los referentes locales participasen y se integrasen a los proyectos comunales que planificara en gobierno militar, y ligado al mundo de la oferta inmobiliaria desde que arribó a Mar del Plata en los años cuarenta, Gallotti fue un civil que continuó la ejecución de las obras de infraestructura comenzadas por Martí Garro -cesión de playas a la comuna, creación del parque industrial y extensión de la red de gas natural- mientras preparaba las condiciones para la apertura política local.⁶⁰⁴

En la “Revista Diocesana” número 73 de mediados de 1972, además de reproducir las palabras de bienvenida al nuevo obispo Eduardo Pironio por parte de las autoridades presentes -Gallotti, Plaza, Matos Rodríguez, Nicasio Duran, Amanda Valenti, Brandao Videla-, se publicaron dos notas significativas de los cambios en la política eclesial y de lo que implicaba la irrupción del MSTM. La primera, titulada “Independencia de la

⁶⁰² No encontramos previamente vínculo entre ambos obispos, por lo menos durante el obispado de Rau en Mar del Plata. No obstante, ambos compartieron una trayectoria previa como asesores de la JOC y redactores de la publicación *Notas de Pastoral Jocista*.

⁶⁰³ *La Capital*, 06/11/1971.

⁶⁰⁴ *La Capital*, 25/05/1973.

Iglesia no significa hostilidad hacia el Estado” a cargo de monseñor Luis Dadaglio, nuncio en España, afirmaba que la Iglesia debía procurar “una sana cooperación” con el Estado, utilizando “el sereno uso de la crítica”. Este “cortés disentimiento” combinaría los apoyos y las críticas⁶⁰⁵. La segunda nota era una crónica de la reprobación del episcopado chileno, ejemplo de “progresismo” para las corrientes del catolicismo renovador, hacia las actitudes “político-partidistas” de algunos miembros del clero trasandino. La jerarquía chilena destacaba el acompañamiento de “los postergados y débiles” del clero, pero pedía que se limitaran “a sus funciones ministeriales o reconsideren su vocación sacerdotal”.⁶⁰⁶

Si durante el gobierno de Frondizi fue habitual la bendición de crucifijos en las instituciones públicas, como en la Universidad Provincial de Mar del Plata o el poder judicial⁶⁰⁷, la asunción de Cámpora volvió a poner en discusión el tema. Luego de un homenaje al general Juan José Valle, en la segunda sesión ordinaria del concejo deliberante del 7 de junio de 1973 se debatió un dictamen de comisión que pedía al presidente del concejo, el socialista Juan Cordeu, la colocación de un crucifijo en el recinto de sesiones.⁶⁰⁸

Este debate volvió a enfrentar al laicismo del socialismo, victorioso en las elecciones locales de 1973. Como observamos en el capítulo 4, el bloque oficialista se manifestaba a favor de prescindencia del Estado en cuestiones espirituales. Pero actualizados con las consecuencias de la renovación conciliar y la aparición del MSTM, los socialistas manifestaban que sabían “lo que significó para el mundo la aparición de Jesús”, y saludaban la “puesta al día” de la Iglesia, incluso celebrando “lo revolucionario” de la presencia de la palabra de Jesucristo por la “senda que marcó su palabra: amor, perdón, caridad”.⁶⁰⁹

Las intervenciones de los concejales del FreJuLi mostraban argumentos claramente liberacionistas, donde el catolicismo tomaba significados políticos y revolucionarios, identificados con el peronismo. Desde una perspectiva crítica del laicismo, afirmaban que

⁶⁰⁵ *RDMDP*, núm. 73, mayo-junio de 1972, p. 41.

⁶⁰⁶ Ídem, p. 42.

⁶⁰⁷ El 3 de diciembre de 1962, el vicario Denicolay participó de la entronización de un crucifijo en la Universidad Provincial de Mar del Plata. Ver *BDMDP*, núm.32, p. 567.

⁶⁰⁸ El crucifijo había sido quitado durante el conflicto entre Perón y la Iglesia.

⁶⁰⁹ Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Actas de sesiones del Concejo Deliberante, período 65, 5ta reunión, junio 7 de 1973, intervención Sra. López Faget, p. 44-45.

la entronización era un acto que significaba “la liberación definitiva de toda la humanidad”, donde lo religioso ya no era participar del culto sino “dar testimonio de Cristo en todos los actos de su vida”⁶¹⁰. Para el concejal Tiselli, la humanidad buscaba a tientas “un caudillo imperecedero”, encontrándolo en Cristo. Si fue éste quien anticipó el “cada cual según sus necesidades” del marxismo en la parábola de los talentos, el “Cristo de los próceres, de Perón y de los sindicatos”:

“debe estar en el recinto, no en una simple colocación protocolar, sino en un acto que signifique que estando Él, tan unido a la historia, a la tradición, al presente y al futuro de Mar del Plata, la Provincia de Buenos Aires y la República Argentina y de la unión inminente pero ya valedera de todos los pueblos de Latinoamérica, que construirán el hombre nuevo y a la sociedad para superar las antinomias liberales y marxistas”.⁶¹¹

Las argumentaciones del peronismo en clave liberacionista se conjugaban con chicanas políticas hacia los socialistas. Como vimos en el capítulo 4, los socialistas no negaban el sustrato cultural del cristianismo. Los ediles oficialistas afirmaban por ello que no era necesaria la presencia del crucifijo, ya que hay “pedazos de Cristo en Pujol, en Filler, en De Maestre y en ese gran argentino, ese patriota latinoamericano que fue el Che Guevara”.⁶¹²

No obstante la renuencia del gobierno del intendente socialista Fabrizio, el crucifijo fue nuevamente entronizado en el recinto, gracias al voto del bloque de la UCR que se sumó a la propuesta del FreJuLi, ya que reflejaba “el sentir de una mayoría ponderable de la población” y la Constitución Nacional expresamente fijaba la adhesión al culto católico apostólico romano⁶¹³. El debate volvía a demostrar el lugar del catolicismo en los dos grandes partidos del sistema, en una línea de continuidad con el régimen de laicidad forjado a comienzos de siglo. Sin embargo, es significativo resaltar el silencio del nuevo obispo. Eduardo Pironio no se manifestó públicamente a favor de la entronización del crucifijo, ni el tema estuvo presente en la publicación oficial del obispado. Interpretamos que, aunque la entronización no fuera un disgusto, este silencio de la Iglesia local manifestaba una continuidad con la intervención de Rau en la consagración del país a la

⁶¹⁰ Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Actas de sesiones del Concejo Deliberante, período 65, 5ta reunión, junio 7 de 1973, intervención Sra. Carmen Domingo, p. 45.

⁶¹¹ Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Actas de sesiones del Concejo Deliberante, período 65, 5ta reunión, junio 7 de 1973, intervención Sr. Tiselli, p. 47.

⁶¹² Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Actas de sesiones del Concejo Deliberante, período 65, 5ta reunión, junio 7 de 1973, intervención Sr. Galé, p. 48.

⁶¹³ Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Actas de sesiones del Concejo Deliberante, período 65, 5ta reunión, junio 7 de 1973, intervención Sr. Jáuregui, p. 46.

virgen María: ambos obispos habían abandonado el ideal de Nueva Cristiandad, separando el altar del trono.

EL MODELO DE UNIVERSIDAD CATÓLICA EN DEBATE

Como carta de presentación de la oficialización nacional de la UCSM y moneda de prestigio frente a la comunidad local, en 1966 la Facultad de Humanidades invitó a Jorge Luis Borges a que dictara durante un cuatrimestre la materia “Literatura inglesa” para la carrera del profesorado de letras⁶¹⁴. La cátedra del escritor fue un evento novedoso y mostraba la moderna oferta cultural de la ciudad, que se sumaba a la continuidad del Festival Internacional de Cine y las aperturas de galerías de arte moderno en la calle San Martín. Dos años después, la diócesis celebraba los 10 años de su universidad, haciendo un continuum con los primeros pasos de los cursos de verano del Instituto Universitario Libre⁶¹⁵. Construyendo el edificio central de la UCSM junto a la catedral con aportes estatales, hacia 1967 la casa de estudios ofrecía a la ciudad las carreras de escribanía, abogacía, ingeniero agrónomo, enfermería universitaria y los profesorados de historia, filosofía, letras y matemáticas.⁶¹⁶

Luego de conseguir la habilitación nacional, y a pesar de los ya enunciados problemas presupuestarios, la UCSM continuó acompañando el proceso de modernización universitaria de los años sesenta. Al igual que otras unidades académicas del país (Buchbinder, 2012, p. 177), la UCSM también “departamentalizó” sus áreas de filosofía y pedagogía⁶¹⁷. Creó el departamento de ciencias de la educación en la Facultad de Humanidades con el propósito de reformar la oferta de profesorados “intermedios”, que con una duración de 4 años habilitaran la práctica docente en el nivel medio -debiéndose

⁶¹⁴ *La Capital*, 13/04/1966.

⁶¹⁵ *El Atlántico*, 30/12/1968.

⁶¹⁶ Gran parte del archivo de la Universidad Católica se extravió durante el proceso de nacionalización, no quedando registros en los archivos de la Universidad Nacional. Un folleto del ingreso a la Facultad de Humanidades, que detalla planes de estudio y carreras de la Universidad se conserva en el archivo DIPBA. Mesa A, Carpeta: estudiantil, legajo núm. 41, Localidad: Gral. Pueyrredón, folio 68.

⁶¹⁷ *El Atlántico*, 25/06/1970 y 26/02/1970. La discusión de la departamentalización según el modelo norteamericano -que eliminaba los decanatos- atravesó el sistema universitario nacional. En el caso de la Universidad Provincial, el rector Cos Cardoso dejó en claro que la reforma de estatutos de 1971 no iba a avanzar hacia ese modelo, aunque si se crearían -al igual que la UCSM- hacia dentro de cada Facultad y se buscaría la formación de departamentos interfacultades.

cursar un año más de una licenciatura para la docencia universitaria⁶¹⁸. Estas carreras “breves” estaba orientadas a la capacitación docente con el objeto de encarar la “modernización e integración” del sistema educativo.⁶¹⁹

A pesar de la apertura de carreras, el problema presupuestario seguía siendo crónico. El obispo seguía solicitando a las autoridades nacionales un subsidio que no llegaría⁶²⁰, sobre todo después de la caída en desgracia de Juan Carlos Onganía, que había prometido reformar la ley universitaria para habilitar las subvenciones a las universidades de la Iglesia. Sin embargo, la UCSM creó su oferta de posgrado hacia comienzos de 1970. La Facultad de Derecho, integrada de facto con el departamento judicial a través de su cuerpo docente y autoridades, abrió durante el bienio 1969-1970 las especialidades de derecho comercial y empresario, derecho civil, penal, ofreciéndoselo a abogados, magistrados y funcionarios del poder judicial de las ciudades del sur y centro de la provincia⁶²¹. Mientras tanto, la Facultad de Agronomía continuaba su integración interuniversitaria. En 1970 conveniaba intercambios con la escuela de graduados de ciencias agropecuarias que funcionaba en Castelar, bajo patrocinio de la UBA, la UNLP, el INTA y el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la Organización de Estados Americano (OEA)⁶²². Como veremos más adelante, con la última transferencia de la Universidad de Michigan, Agronomía creaba su laboratorio de idiomas el 27 de agosto de 1971.

Mientras la UCSM se ampliaba y modernizaba, también se producían cambios en el movimiento estudiantil. Algunos miembros de los centros de estudiantes de Agronomía, Humanidades y Derecho de la Universidad Católica “Stella Maris” viajaron a fines de agosto de 1968 a Lima, Perú. El motivo del viaje era la convocatoria de la novel Federación Estudiantil de Universidades Católicas de América Latina (FEUCAL)⁶²³, organización a la cual se incorporaron en aquellas jornadas. A su retorno brindaron una conferencia de prensa con el secretario general de la Universidad, el juez Antonio Matos Rodríguez. Los estudiantes contaron a los reunidos en Mar del Plata que el eje del

⁶¹⁸ *El Atlántico*, 11/12/1970.

⁶¹⁹ *El Atlántico*, 30/12/1970.

⁶²⁰ *El Atlántico*, 26/01/1970.

⁶²¹ *El Atlántico*, 30/12/1970. También está mencionado en el libro del entonces decano de Derecho, Raúl Viñas (Viñas, 2007).

⁶²² *El Atlántico*, 30/12/1970.

⁶²³ La FEUCAL fue creada en Valparaíso en agosto de 1964 e institucionalizada por intermedio de la Secretaría de Relaciones de Federaciones de Universidades Católicas de América Latina. Era un plenario en paralelo a la ODUICAL, Organización de Universidades Católicas de América Latina.

congreso en Lima había sido la discusión del “documento de Buga”, cuyo temario consistía en el debate sobre la misión de las universidades católicas en Latinoamérica, la reforma de sus regímenes académicos y sistemas de gobierno y el papel de los movimientos estudiantiles dentro de ellas. De vuelta en la ciudad y como conclusión de lo discutido en aquellas jornadas limeñas, los estudiantes de “La Católica” le presentaron a Matos Rodríguez una serie de reivindicaciones: más profesores a tiempo completo, más participación en el cogobierno universitario y la construcción de una “comunidad universitaria” como pedía el CELAM.⁶²⁴

El “documento de Buga” había causado revuelo en el catolicismo argentino. Encargado por 40 obispos latinoamericanos, a mediados de 1967 un grupo de expertos en educación fueron convocados por el CELAM en Buga, Colombia, para discutir la pastoral educativa de la Iglesia en el subcontinente⁶²⁵. El documento conclusivo, que manifestaba, entre otras cosas, adaptar la educación superior católica a las necesidades de cambio social continental y pedía revisar aranceles, la participación estudiantil y la autonomía de la jerarquía eclesial, fue publicado por la revista *Criterio* el 13 de julio. El texto expresaba lo que se estaba discutiendo en algunos lugares del continente, sobre todo Brasil, Perú y Chile. En este último país, el proceso de reforma universitaria de la Pontificia Universidad Católica (PUC), mediado por el cardenal Silva Henríquez, cambiaría el totalmente su perfil académico e institucional, permitiendo la participación estudiantil en el cogobierno, ampliando las dedicaciones exclusivas y modificando su estructura presupuestaria y financiamiento, dependiendo desde fines de los años sesenta casi exclusivamente de los aportes del erario público (Beigel, 2011).

Un mes después de la publicación del documento de Buga en la revista *Criterio*, los rectores de universidades católicas argentinas se reunieron en Córdoba, convocados por Octavio Derisi. El obispo Rau viajó, junto a Luis Gutiérrez y Antonio Matos Rodríguez, secretarios de la UCSM⁶²⁶. Los rectores remarcaban que, si bien las universidades católicas no eran un brazo de la jerarquía como la ACA, debían poner reparos en el énfasis que daba el documento a la autonomía universitaria y apuntaban específicamente hacia la

⁶²⁴ *El Atlántico*, 11/09/1968.

⁶²⁵ En la reunión de Buga había participado monseñor Charles Moeller, subsecretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe y había recibido el visto bueno de la Congregación de Seminarios y Universidades romana, aunque poniendo ciertos reparos en los ítems referidos a la participación estudiantil. La presidencia del CELAM asumía al documento de Buga como propio, y no como una sugerencia de expertos, aspecto que generaría recelo hacia la figura de su secretario general, el obispo auxiliar de La Plata Eduardo Pironio.

⁶²⁶ *La Capital*, 13/08/1967.

participación estudiantil. La ley orgánica de universidades de Onganía había reemplazado el cogobierno por la elección de un delegado estudiantil con voz en las sesiones de los consejos académicos o directivos, similar situación que existía en las universidades católicas, dependiendo su “voz activa” de la cantidad de materias cursadas. Los rectores no rechazaban la participación de los profesores en el cogobierno, situación que existía en Mar del Plata, pero si el modelo de la Reforma de 1918, que “ha sido la causa de distorsión, de perturbación política y de orientación izquierdista”⁶²⁷. Podemos inferir la pluma de Rau en el texto conclusivo, ya que el texto demandaba constituir un “centro teológico de alto nivel” que sintetizara saber teológico y avances científicos -insistencia de reiteradas pastorales del obispo local, aunque también de Octavio Derisi-, siendo su realización la condición de ser de una universidad católica, que garantizara en su seno la libertad de enseñanza, contemplada dentro de la libertad religiosa. Las autoridades también reclamaban “sensibilidad social” en el ingreso a las universidades católicas y una “coordinación” entre el Estado y las universidades católicas para que no se duplicara la oferta académica, situación que existía en Mar del Plata con el mencionado *Pacto entre Caballeros* entre el Estado provincial y el obispado. Finalmente, los rectores católicos recomendaban al departamento de educación del CELAM que no se abocara al estudio de este tema sin la participación de ODU CAL y de sus respectivas autoridades.⁶²⁸

El obispo Rau mesuraba, no obstante, sus críticas al CELAM. Si firmaba junto a Derisi contra el documento de Buga, a la vuelta de esas jornadas se pronunciaba a favor de la propuesta de Medellín. En el documento pastoral “La Paz, obra de Justicia”, el obispo diocesano se apoyaba en el apartado más social del documento de Medellín para, junto a la referencia a las declaraciones de Paulo VI ante las Naciones Unidas, sostener que solo la promoción de derechos humanos que “trasciende razas y clases” puede devolver la paz al convulsionado mundo de los años sesenta. En una actualización del catolicísimo social a los tiempos desarrollistas, el obispo declaraba que:

“Medellín señaló tres notas características de la paz: 1. La paz es obra de justicia. 2. La paz no se encuentra, se construye contra la injusticia y el egoísmo individual y colectivo. 3. La paz es fruto del amor. Allí donde la

⁶²⁷ “Participación estudiantil y autonomía universitaria”, *Estudios* núm. 587, 1967, p. 14.

⁶²⁸ *AICA* núm. 572, 05/09/1967.

paz social no existe, por desigualdades, hay un rechazo a un don de Dios”.⁶²⁹

A fines de 1969 se realizó en Mar del Plata el Congreso de la FEUCAL, a propuesta de los estudiantes marplatenses. Más allá de las reivindicaciones volcadas en la conferencia junto a Matos Rodríguez, poco había cambiado en “La Católica”, aunque ese año los centros de estudiantes de ambas facultades formaron una “federación universitaria católica” que se disolvió luego del congreso. Pero, tan solo en un año, el tono del congreso de la FEUCAL había cambiado. Las lecturas en clave política de Medellín se hicieron protagonistas en el congreso de 1969. Los delegados estudiantiles de las universidades latinoamericanas que estaban presentes aprobaron un documento que resumía taxativamente las posiciones: “El pueblo debe tomar el poder”. La prensa gráfica local resaltaba con asombro las textuales discusiones de los estudiantes católicos, sobre todo el uso de las palabras “violencia” y “subversión” y también la situación de la delegación marplatense: “Eran los dueños de casa y parecían visitantes inoportunos. En los debates, ni una sola palabra. En las votaciones... abstención...”.⁶³⁰

No obstante la apatía del estudiantado de la UCSM en el congreso de la FEUCAL, el ritmo de politización estaba cambiando, sobre todo después del Cordobazo⁶³¹. Disuelta la federación universitaria católica local en 1970, el centro de estudiantes de derecho decidió no enviar delegados al congreso estudiantil católico latinoamericano de México en 1971. Una asamblea autoconvocada elaboró una ponencia para mandar por correo a los estudiantes reunidos en el país centroamericano. Firmada por los delegados estudiantiles César Ventimiglia y Jorge Novelli, el documento definía dos aspectos de las universidades católicas para este grupo de estudiantes: la especificidad de su catolicidad y la misión en la sociedad. Si el objetivo del pensamiento católico era la dignidad humana, en una vida “verdaderamente humana” el orden social y sus progresos debían contribuir al bien de las personas. Con citas de *Gaudium et Spes*, los documentos de Medellín y San Miguel y la encíclica *Populorum Progressio*, para los estudiantes ser cristiano ya no se circunscribía al cumplimiento de los ritos y los mandamientos, sino “ponerse al servicio del hombre para erradicar los males que impiden el desarrollo de su vocación humana y

⁶²⁹ *La Capital*, 30/12/1968.

⁶³⁰ *El Atlántico*, 21/09/1969.

⁶³¹ Así lo atestiguan algunos estudiantes de aquellos años. Entrevista del autor a Carlos Bozzi, estudiante de la Facultad de Derecho de la UCSM, 27/5/2009. También este cambio político en el movimiento estudiantil lo advierte la investigación de Fernanda Díaz (Díaz, 2013).

divina”⁶³². Por otro lado, los estudiantes denunciaban la situación de neocolonialismo del país perpetuada por una “elite nativa” y afirmaban que la misión de las universidades católicas era, pues, “luchar por la liberación del hombre en contra de todas las formas de opresión y expoliación y por la constitución de un nuevo orden político, económico y social de conformidad con el valor evangélico”. Para ello era menester, “propulsar el proceso revolucionario que libere al hombre en su dimensión integral de la actual dependencia, desigualdad e injusticia que niega su dignidad y libertad humanas”.⁶³³

No todas las organizaciones gremiales estudiantiles de las universidades católicas estaban de acuerdo con la línea de la FEUCAL. Como contrapeso, las asociaciones y centros de estudiantes de las universidades católicas de Córdoba, de Cuyo, de Santa Fe, de Santiago del Estero, del Salvador y del Norte “Santo Tomás de Aquino” crearon la Confederación de Asociaciones de Estudiantes de Derecho de Universidades Católicas Argentinas (CAEDUCA). Según sus fundamentos, esta se inspiraba en la doctrina social cristiana y afirmaba “los principios supremos de la ley natural”, atendiendo “el fin trascendente del hombre y defendiendo su dignidad y libertad en su doble dimensión individual y social dentro de un marco regulador impuesto por el bien común”⁶³⁴. El objetivo a mediano plazo de CAEDUCA era la formación de una Confederación Nacional de Universidades Católicas. Entrevistado por el CED local, uno de sus dirigentes, estudiante de la Universidad del Norte, sentenciaba que Argentina “no era una colonia” y que, en cambio, era un país en vías de desarrollo como afirmaba la CEPAL. Entre las conclusiones del encuentro de agosto de 1971 en Rosario, los estudiantes de derecho criticaban el laicismo universitario y sostenían que la función de la Universidad como “cuerpo intermedio” de la sociedad debía ser profundizar su función de ser “enlace directo” entre el individuo y el Estado.⁶³⁵

La ponencia enviada a la FEUCAL desató reacciones entre los estudiantes de la UCSM. Un documento firmado por más de un centenar de estudiantes publicado en el diario *La Capital* manifestó desconocer las conclusiones de la ponencia enviada a México ya que

⁶³² Revista *Dimensión Universitaria*, Año IV, núm. 7, julio-agosto y septiembre de 1971, p. 8. *Dimensión Universitaria* era una revista que editó el Centro de Estudiantes de Derecho durante la primera mitad de la década de 1970.

⁶³³ Ídem, p. 9.

⁶³⁴ Ídem, p. 7.

⁶³⁵ Ídem, p. 43.

había sido consensuada por una minoría de estudiantes⁶³⁶. Con la firma de Héctor Corres, también la CNU publicó un comunicado para manifestarse explícitamente en contra de la FEUCAL por ser parte del “aparato internacional de tendencia clerical-marxista”. Para la agrupación nacionalista, los objetivos de la FEUCAL eran construir un “gran país continental” en América Latina, obedeciendo al plan del clero reunido en Medellín, siendo el documento de Buga “una típica intromisión del clero en asuntos políticos que deben resolver los estados”. Por último, denunciaba a la federación latinoamericana por pontificar el “diálogo y la acción conjunta de las fuerzas populares utilizando el camino de la subversión”.⁶³⁷

El 25 de mayo de 1969, pocos días antes del *Cordobazo*, un grupo de estudiantes interrumpió los desfiles militares en el centro de Mar del Plata coreando consignas políticas y la “Marcha del Estudiante”⁶³⁸. El ciclo político abierto luego del evento cordobés mostró signos de “aceleración de los tiempos”⁶³⁹. Si el gobierno de Onganía había extendido la “politización” de los sectores medios y el estudiantado que venía desde comienzos de la década (Barletta & Tortti, 2002), el nuevo ciclo de protesta social y movilización social *in crescendo* luego de los sucesos de Córdoba daba cuenta de un peligro mayor, una amenaza sentida por las elites sobre los fundamentos del orden social (Cavarozzi, 2002; O’Donnell, 1982, 2008; Tortti, 1999). Si en los años previos al Cordobazo, ni la provincial ni “La Católica” mostraban grandes debates políticos, ambas casas de estudios iban a notar los efectos del cambio de ciclo político.

Antes de 1969, las aguas eran relativamente calmas en los centros de estudiantes de Derecho y Humanidades de la UCSM, como se podía observar en la pasividad de los estudiantes locales en el congreso de la FEUCAL. En derecho existían dos corrientes estudiantiles en disputa, representadas por las listas “Martín Fierro” y “Facultad de Derecho”. Esta última, como su nombre lo indica, estaba menos “politizada” que la otra, de corte más nacionalista. Los servicios de inteligencia destacaban hacia 1968 el “buen concepto” de todos los estudiantes y la nula presencia de conflictos políticos⁶⁴⁰. Hacia

⁶³⁶ *La Capital*, 23/09/1971.

⁶³⁷ *La Capital*, 01/10/1971.

⁶³⁸ *La Capital*, 26/05/1969.

⁶³⁹ Según los testimonios de los protagonistas, todo se aceleró después del Cordobazo, incorporándose un gran número de militantes y cambiando los perfiles políticos de las agrupaciones estudiantiles universitarias. Ver Díaz, 2013.

⁶⁴⁰ Archivo DIPBA. Mesa A, Carpeta: estudiantil, legajo núm. 41, Localidad: Gral. Pueyrredón (UNIVERSIDAD CATOLICA), folio 60.

finales de 1969, el movimiento estudiantil marplatense cobró una nueva configuración política. Como ha sido desarrollado por Díaz (Díaz, 2013), una generación de activistas estudiantiles encontraban en las jornadas de Córdoba su “mito de orígenes” y el comienzo de la actividad militante. (Díaz, 2013, pp. 49-53)⁶⁴¹. Con todo, lo cierto es que el crecimiento de las agrupaciones estudiantiles y docentes fue notorio luego de las jornadas cordobesas, que coincidió en la Universidad Provincial con el decanato del antropólogo nacionalista José Antonio Güemes en la Facultad de Humanidades (1968-1970). Bajo su gestión y la del rector interventor Cos Cardoso, se crearon carreras con una impronta política considerable, como sociología, antropología, ciencias políticas y ciencias de la educación, y viajaron a la ciudad muchos docentes de las Universidades de Buenos Aires y La Plata. La oferta académica, la discusión ideológica y el clima de activación social crearon una nueva situación política en las universidades locales.

De este proceso surgió el “Movimiento Mayo” en la Universidad Provincial, que aglutinó a varias agrupaciones políticas de izquierda. Además de las “banderas” propias de la actividad gremial estudiantil –gratuidad, el ingreso irrestricto, comedores estudiantiles, etc.-, su repertorio de acción política incluía las adhesiones con los reclamos de los obreros portuarios, la denuncia de la proscripción del peronismo y las movilizaciones contra el gobierno (Díaz, 2013, p. 53). El “Movimiento Mayo” se fragmentó luego en una multiplicidad de agrupamientos, sobre todo después de 1970, apareciendo en la ciudad los distintos espacios políticos que se podían observar en Córdoba, Buenos Aires o La Plata.⁶⁴²

No solo las organizaciones de izquierda y del peronismo revolucionario crecían hacia fines de los sesenta y comienzos de los setenta en Mar del Plata, sino que también lo hacía

⁶⁴¹ El trabajo de Bonavena y Nievas ubican la constitución del movimiento estudiantil local después del Cordobazo (Nievas & Bonavena, 2007, pp. 135-136). En la exploración de la prensa y de los documentos de inteligencia de la Prefectura Naval Argentina y de la Dirección de Inteligencia de la Policía de Buenos Aires se encuentran registros de actividad estudiantil en la universidad estatal, sobre todo ligada a cuestiones gremiales como validez de títulos, regímenes de cursadas y concursos, actividades festivas y competencias deportivas y charlas con figuras intelectuales y políticas. Queda pendiente una reconstrucción de esa historia durante la década de 1960.

⁶⁴² Si bien algunas de estas fuerzas políticas existían en la ciudad, se presentaron a los comicios estudiantiles de la universidad estatal a comienzos de los años 70 el MNR (Partido Socialista Popular), el MOR (Movimiento de Orientación Reformista, del PC), los maoístas TUPAC (Tendencia Universitaria Popular Antiimperialista y Combativa) y FAUDI (Frente de Agrupaciones Universitarias de Izquierda), la Juventud Socialista de Avanzada del Partido Socialista Argentino, las agrupaciones trotskistas TERS (Tendencia de Estudiantes Revolucionarios Socialistas) y TAREA (Tendencia Antiimperialista Revolucionaria Estudiantil de Avanzada, agrupación del PRT de Nahuel Moreno, luego PST), y los nacionalistas GEA (Grupo de Estudiantes Antiimperialistas) y LAN (Línea Antiimperialista Nacional). (Díaz, 2013; Ladeuix, 2014).

la Concentración Nacional Universitaria (CNU). Como vimos anteriormente, el Sindicato Universitario Marplatense (SUM) era un grupo marginal, formado por los ex “Tacuara” que estudiaban derecho en La Plata y Mar del Plata. Hacia mediados de esa década, el sindicato universitario platense nucleado alrededor del “sedevacantista” y latinista Carlos Disandro y la publicación “La Hostería Volante” había tomado el nombre de Concentración Nacional Universitaria y dentro del campo nacionalista fue progresivamente identificándose como peronista (Carnagui, 2016, p. 107). Este grupo entabló relaciones con los estudiantes marplatenses que estudiaban en La Plata, como Ernesto Piantoni, Gustavo Demarchi y Eduardo Cincotta (Carnagui, 2016, pp. 133-134). Hacia 1969, los marplatenses se integraron a la organización que conducía Patricio Fernández Rivero y armaron la filial local de la CNU.⁶⁴³

No sólo el mundo estudiantil universitario se politizaba. Hacia comienzos de los años setenta habían arribado a la Universidad Provincial local algunos de los docentes que formaban parte de las llamadas “Cátedras Nacionales” (CCNN), como Roberto Carri, Néstor Momeño, Enrique Pecoraro, Fernando Álvarez, Horacio González, José Paradiso, Juan Pablo Franco, Jorge Carpio, Norberto Wilner y Justino O’Farrell (Díaz, 2016, p. 10)⁶⁴⁴. Eran profesores viajantes, llegaban en el “tren de los jueves” y daban clases los fines de semana. Algunos de ellos, como Justino O’Farrell o Julio Aurelio -quien había llegado a Mar del Plata en 1966 para fundar la cátedra de sociología en la carrera de psicología, y que a la postre se convertiría en rector de la universidad provincial- habían formado parte del departamento de sociología que José Enrique Miguens y Juan José Llach montaron en la Universidad Católica de Buenos Aires. En 1966, Octavio Derisi y Antonio Caggiano le habían pedido la renuncia a O’Farrell, Alberto Sily y otros docentes que criticaron la intervención en las universidades públicas (Verbitsky, 2008, p. 271).

⁶⁴³ Así lo afirmaba uno de sus integrantes en la revista del CED, *Dimensión Universitaria.*, Año V, núm.7 julio-agosto-septiembre de 1971, p. 11. La caracterización de la CNU es motivo de discusión historiográfica. Carnagui la define como parte del “cartel sindical-estudiantil” (Carnagui, 2016). Ladeuix integra a la CNU a un conglomerado del “peronismo de derecha” en Mar del Plata que también lo formaban la Juventud Peronista Comando de Organización (CdO), la Alianza Libertadora Nacionalista (ALN), el Sindicato de Abogados Peronistas (SAP), la Agrupación “Rojo Punzó”- Movimiento de la Juventud Federal, la Juventud Peronista de Mar del Plata de Antonio Daguzán, la Juventud Sindical Peronista y el Comando Revolucionario de la Juventud Obrera Peronista (CR – JOP). Ver Ladeuix, 2014: 221.

⁶⁴⁴ Las “Cátedras Nacionales” fue una experiencia político-intelectual que se gestó en la Universidad de Buenos Aires luego de la intervención de 1966. Eran materias o seminarios de las facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Sociales donde se criticaba la perspectiva “cientificista” de las ciencias sociales, intentando crear una mirada “nacional” que conjugaban elementos del marxismo, el nacionalismo, el peronismo y el catolicismo. Publicaron la revista “Antropología del Tercer Mundo”. Ver Barletta & Tortti, 2002; Dip, 2018; Gil, 2010.

Este evento desencadenó una serie de renunciaciones en la UCA que culminaron con la disolución por parte de Derisi del departamento de sociología, el cual también generaba suspicacia en la corriente episcopal que encabezaba Caggiano, celosa de la extensión de las ciencias sociales en la pastoral católica. Varios de los renunciados migraron a la Universidad de Buenos Aires y luego a Mar del Plata.⁶⁴⁵

En 1971, los sociólogos Roberto Carri y Enrique Pecoraro, docentes de las CCNN y miembros del comité editor de la revista “Antropología del Tercer Mundo”, fundaron en la Universidad Provincial la agrupación de docentes peronistas⁶⁴⁶. Este grupo de profesores de las CCNN iba a converger políticamente con la incipiente radicalización del movimiento estudiantil universitario local.

1970 fue un “año difícil” en ambas universidades marplatenses, como afirmaba una editorial periodística local en enero de 1971⁶⁴⁷. Si el rector interventor estatal, Bernabé Cos Cardoso, había estabilizado institucional y financieramente a la Universidad Provincial y estaba ampliando la oferta académica⁶⁴⁸, el conflicto intrainstitucional estaba latente. Las facultades de ingeniería, humanidades y arquitectura habían estado tomadas durante gran parte de 1970, una práctica que, aunque formaba parte del repertorio gremial estudiantil estaba extendida por reclamos que cruzaban demandas típicas como concursos docentes y regularidad de cursadas con consignas políticas de la nueva etapa. Estos episodios mostraban que los centros de estudiantes estaban mudando el perfil de sus dirigencias, que para un cronista del diario *El Atlántico* sólo podían ser interpretado como el efecto de “influencias ajenas al medio estudiantil”⁶⁴⁹ que incluso buscaban “arrastrar” a los estudiantes de la universidad católica.⁶⁵⁰

Nos detenemos en describir la situación de la Universidad Provincial porque las dos universidades no sólo compartían planta docente sino también matrícula, cursando algunos estudiantes carrera en ambas casas de estudios. En una ciudad pequeña como Mar del Plata, con características de “gran aldea” en sus círculos profesionales y de clases medias como señaló la bibliografía reciente (Bartolucci, 2015; Diaz, 2013; Ladeuix,

⁶⁴⁵ También fueron recibidos por el rector Ismael Quiles en la Universidad de El Salvador.

⁶⁴⁶ *La Capital*, 22/06/1971.

⁶⁴⁷ *El Atlántico*, 31/01/1970.

⁶⁴⁸ Luego de una gestión que se prolongó por más de 4 años y abrió varias carreras y facultades, Bernabé Cos Cardoso renunció en marzo de 1971, luego de una serie de tomas estudiantiles.

⁶⁴⁹ *El Atlántico*, 31/01/1970.

⁶⁵⁰ *El Atlántico*, 18/02/1970.

2014), la movilización estudiantil en la Universidad Provincial impactó en “La Católica”. También sus dirigencias estudiantiles mudaron, mientras asomaban conflictos con las autoridades. El primero de ello fue en la novel carrera de fonoaudiología.

Atendiendo, nuevamente, a las demandas que provenían del ámbito educativo, la UCSM creó en 1967 el departamento de ciencias de la educación dentro de la Facultad de Humanidades, que como señalamos estaba orientado al dictado de profesorados en todos los niveles educativos, desde inicial a universitario. Dentro de este departamento se organizó el instituto de fonoaudiología, bajo el reconocimiento de los ministerios de Educación, Bienestar Social y Salud Pública, ya que la habilitación profesional cruzaba necesidades tanto educativas como sanitarias -y permitía la habilitación profesional de foniatras tanto en ámbitos educativos como en consultorio privados-. Con tres años de duración y dictada en las instalaciones del colegio San Alberto de los carmelitas, la tecnicatura en fonoaudiología comenzó sus actividades en 1968.

El 22 de diciembre de 1970 el claustro docente del instituto de fonoaudiología no se presentó al turno de mesas examinadoras, ni atendió el gabinete en el colegio San Alberto donde se brindaba atención profesional gratuita⁶⁵¹. El cuerpo de profesores se manifestaba en contra del cierre de la inscripción a primer año y de la destitución de la regente de estudios de la carrera, solicitando a su vez que se constituyera en una escuela autónoma o se departamentalizara, se dictara un reglamento interno y se asociara con alguna facultad de medicina, según lo recomendara el “IV Congreso Argentino de Foniatría y Audiología”, reunido en Mendoza en octubre de 1969. Hasta tanto estas demandas no fueran satisfechas, no se tomarían exámenes y quedaba en suspenso el inicio del ciclo lectivo en 1971.

Las autoridades de la UCSM intimaron legalmente a los profesores. La situación se agravó con el cese de todo el cuerpo docente el 31 de diciembre, para ser dado de alta en marzo del año siguiente como era habitual. Mientras el cruce de comunicados elevaba el tono de las acusaciones, después de doce años en el cargo, el 5 de enero de 1971 renunció el decano de Humanidades, el sacerdote italiano Rafael Taliercio⁶⁵². Luego de 4 años, el fin de la lógica corporativista de la Revolución Argentina también había llegado a la

⁶⁵¹ *El Atlántico*, 27/10/1970.

⁶⁵² Taliercio es uno de los adherentes de la diócesis marplatense al documento de los “18 obispos del Tercer Mundo” hacia fines de 1967. Abandonó los hábitos unos años después y contrajo matrimonio.

UCSM. El obispo abandonó el cargo de rector y nombró nuevamente a un civil en septiembre de 1970, el juez Antonio Matos Rodríguez, funcionario del departamento judicial local como el decano de Derecho Raúl Viñas. El rectorado asumió el despacho de Humanidades y anunció que no sólo se suspendían las inscripciones a fonoaudiología, sino también en enfermería y al traductorado en francés.⁶⁵³

Las autoridades remarcaban que al no recibir “ni un centavo del Estado”, no podían hacerse cargo del déficit crónico de las carreras⁶⁵⁴. En un comunicado del 16 de enero, las autoridades de la UCSM defendieron asimismo el aumento de los aranceles como un producto del cruce entre la inflación y los aumentos salariales decididos por ley⁶⁵⁵. El rector afirmaba que “siendo la Universidad obra de la Iglesia... no persigue fines lucrativos, ni acepta -dentro de sus posibilidades- que sus alumnos abandonen los estudios por razones económicas”.⁶⁵⁶

El cierre de la inscripción y el aumento de aranceles movilizó al estudiantado, que adhirió a comienzos de 1971 al reclamo docente. El centro de estudiantes de Humanidades envió una nota a Matos Rodríguez el 28 de enero donde le reclamaba que administraba la universidad como una empresa, abriendo y cerrando carreras “en base a intereses económicos”⁶⁵⁷. Hacia comienzos de febrero, el consejo superior de la UCSM ratificó el cierre definitivo del ingreso a la carrera de fonoaudiología, cerrando el egreso con la promoción de 1970⁶⁵⁸. El estudiantado de humanidades se puso en estado de asamblea, comunicando que se sentían “engañados y estafados” por las autoridades de la universidad, y exigiendo que el rectorado abriera los libros contables de la institución y se diera por finalizado el “Pacto entre Caballeros” con el Estado.⁶⁵⁹

La respuesta del rectorado de la UCSM a la asamblea estudiantil interfacultades indicaba que el resultado financiero de la universidad estaba en manos de su consejo de administración y se ajustaba al encuadre legal de la ley universitaria, afirmando que existía un pasivo que se resolvía mediante constantes créditos. Asimismo afirmaba que el “Pacto entre Caballeros” tenía el objetivo de evitar que los estudiantes migraran de la

⁶⁵³ *El Atlántico*, 05/01/1971.

⁶⁵⁴ *El Atlántico*, 15/01/1971.

⁶⁵⁵ *El Atlántico*, 16/01/1971.

⁶⁵⁶ Ídem.

⁶⁵⁷ *El Atlántico*, 28/01/1971.

⁶⁵⁸ *El Atlántico*, 09/02/1971.

⁶⁵⁹ *El Atlántico*, 10/02/1971; 17/02/1971.

ciudad y que las críticas a la enseñanza privada eran “finalidades no confesadas” que no tenían que ver con el conflicto con la carrera.⁶⁶⁰

Como observamos, hacia comienzos de la década el movimiento estudiantil de la UCSM se movilizaba en torno de un conjunto de demandas que disputaban el perfil de la universidad, un poco influenciados por los efectos de Medellín -y Buga- sobre el catolicismo, pero también por el clima de efervescencia política que empezaba a despuntar luego del Cordobazo. En 1971 y 1972 se repetirían los conflictos sobre los aranceles en la UCSM, encabezados sobre todo por el centro de estudiantes de derecho, bajo una nueva conducción de orientación filoperonista. Los testimonios de los protagonistas reafirman esta idea⁶⁶¹, incluso la decisión de la CNU de participar de la disputa gremial estudiantil en la Facultad de Derecho hacia comienzos de los años 70 es un síntoma de la *publificación* de la universidad católica⁶⁶², que se va a profundizar años después, primero con el pase de la Facultad de Agronomía a la Universidad Provincial y luego con la unificación definitiva entre ambas casas de estudio, que observaremos en el capítulo 9.

LA CONSTELACIÓN TERCERMUNDISTA: PRÁCTICAS, CONFLICTOS Y TRAYECTORIAS DEL CLERO

Hacia fines de los años sesenta irrumpió en la política argentina un colectivo sacerdotal con prácticas novedosas, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). El agrupamiento, que lograría nuclear de una manera laxa a más de 500 sacerdotes en todo el país, llegó a tener instancias de coordinación regional y nacional, un secretariado y una publicación propia, el boletín *Enlace*. Inscriptos en la tradición profética del catolicismo (Martín, 1992)⁶⁶³, su repertorio de prácticas incluían la denuncia -del gobierno

⁶⁶⁰ *El Atlántico*, 17/02/1971.

⁶⁶¹ Entrevista del autor con los estudiantes de la UCSM Carlos Bozzi, Cristina Rosenthal, Jorge Casales, Laura Chino y Josefina Chino.

⁶⁶² Podríamos realizar una analogía con el caso chileno para marcar un contraste: mientras en Chile la Pontificia Universidad Católica mudó su perfil institucional hacia un régimen de gratuidad y de cogobierno con el apoyo estatal, pero bajo la dirección eclesiástica, la UCSM fue definitivamente absorbida por el estado.

⁶⁶³ El profetismo es una de las dimensiones del magisterio sacerdotal, junto a la celebración sacramental y el gobierno eclesiástico (Martín, 1992) El trabajo de José Pablo Martín se encargó de explicar esta dimensión del MSTM, ubicándola dentro de la tradición católica que hunde sus raíces en las epístolas de Santiago y los profetas del Antiguo Testamento. En el caso del tercermundismo argentino, la denuncia como “método” formó parte del repertorio de intervenciones públicas del MSTM. Para Claudia Touris, el

militar o de la situación social-, los ayunos y la penitencia comunitaria, la organización de ollas populares, la articulación con organizaciones sociales y políticas -en particular, peronistas- y las suspensiones de eventos litúrgicos con el objeto de iluminar algún problema social (Catoggio, 2016; Santos Lepera & Barral, 2019; Touris, 2021).

Como señaló Claudia Touris, resulta insuficiente reducir este repertorio de prácticas a una sola agrupación, ya que la misma incluía a una constelación más grande de actores eclesiásticos -como las congregaciones femeninas- y laicos no reducibles al MSTM (Touris, 2012a, 2021). Sin embargo, es menester también observar las biografías de estos actores en el tiempo y dar cuenta de las distintas trayectorias.

La historia de la formación del MSTM es conocida. El sacerdote Miguel Ramondetti accedió al documento que emitieron los “18 obispos del Tercer Mundo”, encabezados por Helder Cámara entre otros⁶⁶⁴, a través de Alberto Devoto, obispo de Goya. Después de traducirla del francés, la envió por correspondencia hacia fines de 1967 a todas las diócesis del país para recolectar adhesiones. En la diócesis de Mar del Plata adhirieron siete sacerdotes: Pedro Arburúa, Pedro Ayestarán, Jesús Borlandelli, Francisco Bretones, Francisco Peñalva y Rafael Talierno (Bresci, 1994, p. 37). Aunque la composición etaria, cargos en la diócesis y la nacionalidad de los mismos era relativamente heterogénea -párrocos, capellanes, docentes y autoridades universitarias, tres españoles, dos de ellos vascos, un italiano-, la adhesión confirmaba una sensibilidad social y política común a gran parte del clero nacional.

Mientras en Mar del Plata la diócesis organizaba el ciclo “Problemas Religiosos Contemporáneos”, el reciente agrupamiento clerical tercermundista enviaba a los obispos reunidos en Medellín un documento crítico sobre “el problema de la violencia” en América latina. La carta fue firmada por 431 sacerdotes argentinos y más de 500 de otros países del subcontinente. Entre las firmas del documento se repiten los locales Arburúa, Talierno, Borlandelli, Peñalva, Bretones, y se suman Antonio Gianmarino y el futuro director de la escuela de teología local y organizador de los ciclos renovadores, Oscar

desplazamiento hacia la “opción por el peronismo” y el compromiso político de parte del clero configuró un “neoclericalismo” en este sector de la Iglesia (Touris, 2021).

⁶⁶⁴ El grupo de obispos del Tercer Mundo era una derivación de una agrupación conciliar de purpurados que sellaron el “Pacto de las Catacumbas”. Este documento firmado en las catacumbas romanas simbolizaba un retorno a las fuentes, un voto de pobreza y la opción por los pobres y los trabajadores.

Amado⁶⁶⁵. Los medios de comunicación -y luego, las fuerzas de seguridad- habían comenzado a llamar al colectivo clerical “los curas del Tercer Mundo”, nombre con el que finalmente terminaron autopercebiéndose (de Biase, 1998, p. 131). En el documento, los sacerdotes denunciaban que la violencia existía en Latinoamérica desde hacía siglos y que era ejercida por “una minoría de privilegiados.... contra la inmensa mayoría de un pueblo explotado”. Esta situación de injusticia se traducía en subdesarrollo, marginalidad y miseria, problemas estructurales que imponían la necesidad imperiosa de una liberación por parte del pueblo, incluso por la fuerza. Por eso, los sacerdotes pedían a los obispos no equiparar la violencia de los opresores con la violencia de los oprimidos (Bresci, 1994).

Como señalamos en el capítulo anterior, el texto “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, o conclusiones de Medellín, tuvo múltiples lecturas, alguna de ellas derivando en una teología de la violencia revolucionaria que maduraba en círculos católicos (Campos, 2016b), además de estimular diversas teologías de la liberación⁶⁶⁶. Queremos, no obstante, poner atención a las adhesiones del clero en conjunto con prácticas y trayectorias, para ponderar los diferentes caminos y la aleatoriedad de algunas firmas y adhesiones.

Aunque por testimonios tomados entre el clero y laicado local⁶⁶⁷ podemos saber que tanto la publicación *Cristianismo y Revolución* como la revista *Enlace* se leían en la ciudad, aparecen de formar esporádica firmas locales en la publicación del MSTM y nos resulta dificultoso notar la participación de los sacerdotes en los encuentros nacionales del movimiento⁶⁶⁸. Incluso, los mismos dirigentes del MSTM refuerzan esta idea del lazo

⁶⁶⁵ *Enlace*, Año 1 núm. 1, septiembre – octubre de 1968. A partir de ese momento, estos sacerdotes fueron “signados” por los servicios de inteligencia de la policía de la provincia de Buenos Aires, seguramente fichados por haber aparecido sus firmas en las publicaciones nacionales. Ver Archivo DIPBA, Mesa DE, Carpeta: Entidades Religiosas, Legajo núm. 1781, Localidad Gral Pueyrredon 1^a. Lo singular de esa epístola de 1968 es la participación en su redacción de sacerdotes con trayectorias posteriormente disímiles: Miguel Ramondetti, Alfredo Trusso y Armando Levoratti (Martín, 2013, p. 404). Este hecho es sintomático de la característica lábil de las adscripciones en ese momento. Asimismo, esas firmas prestigiosas pueden haber “atraído” otras adhesiones que luego se disiparon.

⁶⁶⁶ Como señala Diego Mauro (Mauro, 2021), es posible hablar de múltiples teologías de la liberación. Por caso, en el capítulo 8 describiremos las ideas de Eduardo Pironio, uno de los primeros en usar el concepto.

⁶⁶⁷ Entrevistas del autor a las militantes de la Comunidad Universitaria Cristiana (CUC) de la UCSM, Josefina Chino (23/10/2018) y María Laura Chino (30/10/2018), y al ex sacerdote salesiano Miguel Garibaldi (04/12/2018).

⁶⁶⁸ En cambio, si hay publicaciones de la regional Sudeste de la Provincia de Buenos Aires y La Pampa, donde estaba integrada Mar del Plata, aunque las firmas que predominan son de la diócesis de Azul. Por otro lado, los servicios de inteligencia de la provincia de Buenos Aires elaboran fichas y seguimientos del clero local, pero suelen interpretar como parte del MSTM cualquier intervención pública del presbiterio. Por ello, preferimos tomar con precaución el fichaje de los servicios de inteligencia.

débil y discontinuo de los adherentes marplatenses. En una nota enviada por el secretariado del movimiento -integrado por Vernazza, Botán y Ricciardelli- a Miguel Ramondetti, le informaron la visita en septiembre de 1970 de “un salesiano y otros tres religiosos” que quieren constituir un grupo, pero que no tienen relación con los “5 o 6 que en un principio firmaron; de eso parece que no queda nada”⁶⁶⁹. Precisamente, en octubre de 1970, los capuchinos Puigjané, Danielan, Kippes y diocesano Gamallo firmaron un documento colectivo en *Enlace* titulado “En diálogo con nuestros obispos”, que criticaba a la conducción de la CEA por sancionar en agosto de ese año las participaciones políticas del clero⁶⁷⁰

Un año después, en septiembre de 1971, Mar del Plata vuelve a aparecer en la revista número 18 de *Enlace* a propósito de la represión policial a una misa en homenaje a Eva Perón. Como en todo el país, también a nivel local ese fue un año agitado, con un crecimiento del conflicto social, tanto gremial como político. El 26 de julio se celebraron misas y actos tanto en barrios como en la catedral diocesana. La prensa consignaba algunos “forcejeos”⁶⁷¹, en la céntrica Plaza Rocha, con una masiva presencia policial, y un conflicto mayor en una unidad básica del barrio de Villa Primera, en la periferia de la ciudad, donde la policía reprimió y disolvió el acto. Este último evento había sido convocado por el Movimiento de Bases Peronistas, una rama de la *tendencia revolucionaria* local⁶⁷², y contó con la presencia del capuchino Antonio Puigjané y de los salesianos Miguel Garibaldi, Alberto Endara y Domingo Cacciamani. La policía reprimió el acto con gases lacrimógenos mientras Puigjané y Garibaldi oficiaban la misa.⁶⁷³

La prensa local etiquetaba al grupo encabezado por Puigjané como tercermundistas, y los mismos sacerdotes enviaron el comunicado que fue reproducido en el número 18 de *Enlace*. En una entrevista dada al diario *La Capital* a propósito del regreso del cadáver de Eva Perón al país, Puigjané fue designado como “alineado” en el MSTM. En el

⁶⁶⁹ “Nota del Secretariado a Miguel Ramondetti”, 24/09/1970, Fondo José M Serra, Caja núm. 1, Sobre 6. El secretariado toma nota y pide que alguien los visite cuando vayan para Bahía Blanca. Los salesianos pueden haber sido Garibaldi, Endara o Cacciamani, quizás con los capuchinos Puigjané, Kippes y Danielan. En una entrevista realizada a Garibaldi, el ex salesiano afirmaba que “no estaba metido en el MSTM, pero leía esas cosas”. Entrevista realizada por el autor a Miguel Garibaldi, 04/12/2018.

⁶⁷⁰ Boletín *Enlace*, núm. 12, septiembre-octubre 1970, pp.20-25. El diocesano Doll Gamallo fue un sacerdote que llegó a Mar del Plata a fines de los sesenta proveniente de Resistencia, Chaco, donde había conocido a Enrique Rau.

⁶⁷¹ *La Capital*, 27/07/71.

⁶⁷² Volveremos sobre la situación del peronismo en Mar del Plata en el capítulo 9.

⁶⁷³ *La Capital*, 27/07/71. Entrevista realizada por el autor a Miguel Garibaldi, 04/12/2018.

reportaje, el capuchino afirmaba que el cuerpo debía ser entregado a Perón, a quien “no se sentía capacitado para juzgar”, pero afirmaba que por “lo que representaba para los trabajadores argentinos”, Eva Perón debería ser enterrada en el país.⁶⁷⁴

De un alto perfil para el promedio de la diócesis, este religioso capuchino testimoniaba haber participado de encuentros eclesíásticos previos⁶⁷⁵. Dada la escasez de vocaciones en la diócesis, Puigjané había llegado hacia fines de los sesenta a Mar del Plata. La llegada de religiosos para sumar cuadros pastorales, como la de sacerdotes españoles de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA) u otras congregaciones religiosas, era constante en la diócesis debido a la denunciada, una y otra vez, “escasez de vocaciones” sacerdotales. Así, las necesidades pastorales, demandadas o proyectadas por la diócesis, se suplían con religiosos como los capuchinos o los salesianos.

Los servicios de inteligencia de la Prefectura Naval señalaban que, en la iglesia de Nueva Pompeya que administraban los capuchinos, Puigjané había colgado cuadros de Raimundo Ongaro y Carlos Mugica⁶⁷⁶. A nivel local, Puigjané se relacionaba tanto con el peronismo revolucionario como con la izquierda trotskista del Partido Socialista de los Trabajadores (PST)⁶⁷⁷. La militante juvenil y concejal del FreJuLi, Carmen Domingo, atestiguaba que solía reunirse con el religioso en la parroquia de Nueva Pompeya, y que, en reuniones informales con la militancia política, Puigjané solía improvisar misas y “repartir el pan” entre los presentes⁶⁷⁸. Esta forma de desapego a la liturgia católica era condenada por la jerarquía eclesíastica. Incluso la misma diócesis, pionera en la reforma litúrgica, recomendaba en su boletín no innovar en la ritualidad sacramental. Sin embargo, aunque pudo ser común en otros lugares del país y exhibida por miembros de la “constelación tercermundista”, en la diócesis de Mar del Plata el apego a la liturgia -

⁶⁷⁴ *La Capital*, 06/09/1971.

⁶⁷⁵ Puigjané señaló su participación en el encuentro de sacerdotes de Quilmes de 1965, al que anacrónicamente designaba tercermundistas. Ver Rosales, 1986, p. 25. Fray Antonio Puigjané fue un sacerdote con un reconocido trayecto en la política argentina. Luego de Mar del Plata, estuvo en la diócesis de La Rioja bajo el obispado de Enrique Angelelli. Se exilió en Nicaragua y luego fundó junto a Enrique Gorriarán Merlo el Movimiento Todos por la Patria (MTP). Por el copiamiento del cuartel de La Tablada en enero 1989 por el MTP, Puigjané fue condenado a 20 años de prisión, de los cuáles cumplió 9 años de condena efectiva en la cárcel de Ezeiza.

⁶⁷⁶ Archivo PNA. Memorandum informativo SIPNA, Memo 8499 - MK I núm. 41 - “ESC”/972 - 8/8/1972.

⁶⁷⁷ Entrevista realizada por el autor a fray Antonio Puigjané, 01/08/2011.

⁶⁷⁸ Entrevista realizada por el autor a Carmen Domingo, concejal por el Frejuli del Partido de Gral Pueyrredón durante el período 1973-1976, 30/08/2018.

reformada- era una marca en el perfil sacerdotal, incluso en aquellos que firmaban solicitudes o adhesiones del MSTM.

Entre otras prácticas que sintonizaban con el repertorio de acciones políticas de la militancia revolucionaria, Puigjané intentó proletarizarse, tomando un empleo como filetero portuario, aunque retornó al oficio sacerdotal⁶⁷⁹. El cuadro general de este religioso se ajustaba al de un “militante” con un perfil más parecido a aquellos miembros encumbrados del MSTM, más comprometido políticamente que la mayoría del clero local.

Con todo, como sucedía desde que el consejo presbiteral se formara, el clero intervino colectivamente en el espacio público en varias oportunidades a través de solicitudes. Ya muerto el obispo Rau, tanto la prensa local como la revista *Enlace* en ese mismo número 18 se hicieron eco de un documento titulado “Sacerdotes” que emitió un grupo del clero local a propósito de los 47 religiosos detenidos en Rosario a fines de septiembre de 1971. Este evento fue el epílogo de una serie de episodios conflictivos entre clero y obispos a propósito de la demanda del “estado de Concilio” en las diócesis. A las exigencias del presbiterio rosarino se le había sumado la decisión del arzobispo Guillermo Bolatti de no renovar el contrato de un equipo de curas toledanos, hecho que se convirtió en un elemento catalizador de acciones más radicales por parte de un nutrido grupo de diocesanos –y de laicos- que derivó en un enfrentamiento intraeclesial que tomó estado público y llevó a 28 de esos sacerdotes a renunciar a sus cargos (Casappicola, 2006, 2014).

Señaló Darío Casappicola que, buscando involucrar al CELAM con el documento de denuncia a Guillermo Bolatti, los renunciantes visitaron a varios obispos del país en busca de apoyos, entre ellos Enrique Rau (Casappicola, 2014, p. 148). Si bien no tuvieron del obispo un apoyo explícito, el 11 de abril de 1969 Rau se había referido al caso rosarino de una manera favorable a un entendimiento de las demandas. Mientras elogiaba a los sacerdotes jóvenes con espíritu posconciliar y se refería a los marplatenses como el futuro de la diócesis, para el obispo de Mar del Plata el caso rosarino era un conflicto entre tendencias “progresistas” y “tradicionales”. Afirmaba que, si bien el obispo declaraba no

⁶⁷⁹ Entrevista realizada por el autor a fray Antonio Puigjané, 01/08/2011.

perder “su optimismo en la unidad de la Iglesia”, veía necesario “dinamizar a algunos que todavía están demorados o detenidos”.⁶⁸⁰

La colegialidad episcopal había habilitado la opinión de los obispos sobre otras realidades diocesanas⁶⁸¹. Rau no fue el único obispo sensibilizado con el caso rosarino. Miguel Raspanti, titular de Morón, consintió una declaración colectiva del clero diocesano, que se reunió a orar en la catedral el 3 de octubre de 1971, ya que uno de los detenidos era oriundo de la diócesis. Existía, entonces, un anillo mayor de obispos que los que comúnmente se señalan ligados al MSTM, como Angelelli, Zaspé o Brasca, que realizaban un “trabajo político” por encaminar la corriente de “protesta social” de la renovación conciliar. Sin embargo, la arena social y política argentina tuvo una dinámica escalar que opacó estas apuestas.

Por ser parte de una diócesis partidaria de la reforma, y con el antecedente de un obispo crítico de Bolatti, luego de la crisis rosarina y las renunciaciones de los sacerdotes, los 15 sacerdotes diocesanos denunciaron en la prensa local el “clima de violencia represiva como una política para mantener la estructura injusta” del país y solicitaban a la jerarquía la intervención. Ponderaban a la dirección episcopal argentina seguir el ejemplo de los obispos Angelelli, Devoto, Brasca, de Nevares y Scozzina⁶⁸². En una proporción pareja entre clero regular y diocesano, en esta solicitada, algunas firmas se repetían, otras se ausentaban y otras se agregaban.⁶⁸³

Creemos que es posible interpretar las acciones clericales desde dos niveles de análisis. Por un lado, tanto las que se repiten como las nuevas firmas podrían incluirse dentro de “la constelación tercermundista” a nivel local. Pero la escasa referencia a la participación en encuentros nacionales o regionales y la discontinuidad de las adhesiones nos indica

⁶⁸⁰ *El Atlántico*, 11/04/1969.

⁶⁸¹ Esto pudo haber contribuido al quiebre de la “solidaridad episcopal” (Catoggio, 2016).

⁶⁸² *La Capital*, 1/10/1971. Boletín *Enlace*, núm. 18, septiembre-octubre 1971. Esta exigencia es similar a la que realizaron 300 sacerdotes argentinos a propósito del conflicto en Rosario en una carta pública del 8 de abril de 1969, donde además de solicitar la incorporación del clero en la planificación pastoral, demandan al episcopado nacional intervenir en función del principio de colegialidad episcopal. Ver *Cristianismo y Revolución*, núm. 14, 1969. Desconocemos quienes firmaron de la diócesis de Mar del Plata, pero la recurrencia discursiva indica que aquel documento puede llevar algunas de las firmas del de 1971.

⁶⁸³ Firmaron el documento Antonio Gianmarino (diocesano), Alberto Endara (salesiano), Miguel Garibaldi (salesiano), Domingo Cacciamani (salesiano), Idelfonso Goñi (salesiano), José María de la Cuadra (salesiano), Jorge Danielan (capuchino), Antonio Puigjané (capuchino), Doll Gamallo (diocesano), Francisco Bretones (diocesano), Pedro Arburúa (diocesano), Jesús Domaica (diocesano), Alfredo Ardanaz (diocesano), Víctor Conde (diocesano) y Rodolfo Robert (diocesano). Por hacer estas firmas públicas, los servicios de inteligencia de la policía bonaerense elaboraron fichas de estos sacerdotes.

una nula militancia “orgánica” en la agrupación clerical, sino más bien una adherencia lábil que cubre dos momentos: un grupo antes de 1970 y otro grupo después⁶⁸⁴. No obstante, los testimonios que hemos recogido indican que existía un “sentir” común con el MSTM⁶⁸⁵, aunque esto no se traducía en un encuadramiento mayor. Quizás el lazo con el MSTM podría haber sido más estrecho en el caso de Puigjané, que pidió el traslado a la diócesis de la Rioja luego de ser expulsado de Mar del Plata por Antonio Plaza⁶⁸⁶. Por otro lado, el encuadramiento del obispo con la reforma posconciliar legitimaba la crítica contra aquellos miembros de la Iglesia que permanecían “demorados”, incluso luego de que Adolfo Tortolo fuera elegido presidente de la CEA. Aunque hay que notar que el obispo diocesano de Mar del Plata también marcaba un límite con quienes aparecían “apresurados”, estrechando los márgenes de la acción clerical. En una homilía en la misa concelebrada del 27 de octubre de 1969, Rau volvía a pedir “doble fidelidad... a la Palabra de Cristo y de su Iglesia” y llamaba al clero a estar precavido de dos peligros:

“la crítica presuntuosa y negativa que juzgaba [al pasado de la Iglesia] como inauténtico, superado y sin valor para nuestro tiempo; y de cierto “profetismo arriesgado”, que apela al Espíritu Santo como si el divino Paráclito estuviese en todos los casos a su disposición, y los carismas que se conceden a todo el Pueblo, incluso al simple fiel, no estuviesen sujetos, hoy como ayer, a la autoridad del ministerio jerárquico”.⁶⁸⁷

Podríamos agregar que las cartas y manifestaciones públicas de solidaridad entre el clero nacional estaban extendidas, no necesariamente entre los renovadores. Unos ochenta sacerdotes rosarinos -algunos de los cuales luego apoyarían a Bolatti- se habían manifestado en 1966 a favor de la designación de Olimpo Maresma como obispo auxiliar de Mendoza, decisión objetada a monseñor Buteler por ausencia de consulta por una parte del clero diocesano (Casappicola, 2014, p. 68). Este tipo de acciones indicaban un cambio

⁶⁸⁴ Como veremos más adelante, solo el 6 de abril de 1972 encontramos la referencia a un encuentro regional con sacerdotes de Mar del Plata. Desde el III Encuentro Nacional de 1970 que el MSTM se inclinaba progresivamente hacia el peronismo, apoyando “el proceso revolucionario” que atravesaba el país. Desde ese año que se advierten los seguimientos más sistemáticos en los documentos consultados de los servicios de inteligencia.

⁶⁸⁵ Entrevista del autor a Francisco Bretones, 25/06/2009; entrevista del autor vía correo electrónico a José María de la Cuadra, 07/11/2018; entrevista del autor a Miguel Garibaldi, 04/12/2018. El concepto estructura de sentimiento de Raymond Williams puede venir al rescate para pensar esa sintonía que es tanto religiosa como política: “Nos referimos a los elementos típicos del impulso, la prohibición y el tono; elementos específicamente afectivos de la conciencia y de las relaciones: no se trata de oponer el sentimiento al pensamiento, sino considerar al pensamiento en tanto sentido y al sentimiento en tanto pensado: la conciencia práctica viva y en su continuidad interrelacionada” (Williams, 2009).

⁶⁸⁶ En el libro de Rosales anteriormente citado, Puigjané hasta hace responsable indirecto de la desaparición de su padre a Antonio Plaza, lo que muestra su encono con el arzobispo. Ver Rosales, 1986, p. 28. La diócesis de La Rioja sirvió como “refugio” para gran parte del clero disconforme con sus obispos.

⁶⁸⁷ *RDMDP*, núm. 65-66, p. 5.

en el perfil sacerdotal, proclive a iniciativas públicas colectivas y a “tomar la palabra” hacia finales de la década de 1960.

Si la renovación conciliar en Mar del Plata había transitado por carriles pacíficos, durante la administración de Antonio Plaza se sucedieron dos conflictos que se alineaban con los casos resonantes de otras diócesis del país. Luego del desalojo de la misa homenaje a Eva Perón, para el salesiano Miguel Garibaldi el clima eclesiástico estaba cambiando en la diócesis, afirmando que “se estaban quedando solos”⁶⁸⁸. Al tiempo de aquellos hechos, Garibaldi y Domingo Cacciamani abandonaron la institución⁶⁸⁹. Puigjané y otros religiosos capuchinos se iban a enfrentar abiertamente con Antonio Plaza a comienzos de 1972.

Si la política del episcopado se había tornado más intolerante con la politización del clero luego de los hechos de Rosario y, sobre todo, luego del secuestro y asesinato de Pedro Aramburu -cuya investigación policial había involucrado al sacerdote Alberto Carbone-, la ciudad de Mar del Plata entraba en 1971 en un ciclo político distinto. Este momento estaba marcado por la política de apertura del Gran Acuerdo Nacional, por un lado, y por un recrudescimiento progresivo de la violencia como forma de resolver diferencias políticas, sobre todo luego del asesinato por parte de la Concentración Nacional Universitaria de la estudiante de arquitectura Silvia Filler en diciembre de 1971. Antonio Plaza había asumido la administración apostólica diocesana en agosto, pero la diócesis quedaba la mayor parte del tiempo a cargo del vicario Juan José Denicolay y del capellán militar y provicario Pizzolatto Omega⁶⁹⁰. Durante este interregno, la diócesis expulsó a tres sacerdotes capuchinos Puigjané, Kippes y Danielan y al rector del colegio Jesús Obrero, Pedro Arburúa.

⁶⁸⁸ Así lo recuerda Miguel Garibaldi luego del desalojo policial de julio de 1971. El ex salesiano afirma que el obispo les llamó la atención, señalándoles que se estaban alejando de la verdadera fe. Entrevista del autor a Miguel Garibaldi, 04/12/2018.

⁶⁸⁹ Hacia finales de 1971, la congregación salesiana los trasladó a Garibaldi y Endara. Miguel Garibaldi había empezado a estudiar psicología en la UPMDP, luego estudio la carrera de trabajo social en La Plata, dejó los hábitos y contrajo matrimonio. Domingo Cacciamani dejó –aunque no formalmente- la congregación salesiana y trabajó como personal no docente de la UPMDP hasta que fue secuestrado en 1976. Continúa desaparecido.

⁶⁹⁰ Pizzolatto Omega formó parte de la red de capellanes desplegada por Victorio Bonamín. Sobre el funcionamiento del vicariato castrense y la red de capellanes que respondían a Bonamín, entre los que figura Pizzolatto Omega, ver Bilbao & Ledo, 2016. Disponemos del legajo de Pizzolatto Omega, pero no se encuentran registros sobre informaciones sobre el clero local. Ver IEHS, Fondo del Vicariato Castrense. Legajo capellán auxiliar Pedro Pizzolatto Omega. Carpeta 43.

El detonador de la expulsión, por lo menos de los religiosos, puede haber sido una declaración de del MSTM de miembros de la región Azul, La Pampa y Mar del Plata, el primero del que tenemos registro. En sus “reflexiones”, el clero tercermundista denunciaba al presidente Lanusse por la situación de injusticia social y por el encarcelamiento de Alberto Carbone y las detenciones de sacerdotes en la diócesis de Reconquista⁶⁹¹. Luego de este documento, Plaza ordenó cerrar una capilla que habían abierto los capuchinos en la periferia de Mar del Plata.

Los religiosos habían creado una capilla, Nuestra Señora de Luján, en el barrio “El martillo chico”⁶⁹². Adscripta a la iglesia de Nueva Pompeya, donde desarrollaban su práctica los capuchinos, según los protagonistas había sido “consentida” por el obispo Rau⁶⁹³. Luego de la muerte de este último, Antonio Plaza ordenó el cierre de la capilla, ya que no se encontraba debidamente aprobada. Una fuente anónima filtró al diario *La Capital* el informe que habría elaborado el vicario Denicolay para presentarlo ante Antonio Plaza. Nunca desmentido por aquel, dicho informe indicaba que los sacerdotes Danielan y Kippes estaban “vinculados al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, difundían sus actividades y que habrían distribuido ejemplares de un comunicado pidiendo adhesiones para exigir la excarcelación de Carbone. Finalizaba Denicolay afirmando que ambos pertenecían a una casa religiosa de la que sólo participaban para “comer y pernoctar”⁶⁹⁴. En declaraciones a la prensa, Puigjané objetó el carácter “reglamentarista” de la suspensión de sus actividades: no era su intención fundar una nueva fraternidad en barrio “El martillo chico” como afirmaba Denicolay, sino solo dar apoyo “material y espiritual”. Pero a continuación expresaba que veía “una especie de deseo de hacernos callar porque decimos cosas que no gustan”.⁶⁹⁵

En un documento firmado por “profesionales, comerciantes y vecinos” se pedía a Antonio Plaza dejara sin efecto la resolución que pedía a los capuchinos fijar residencia en Nueva

⁶⁹¹ *La Capital*, 06/04/1972. Alberto Carbone fue detenido el 6 de enero de 1972 en el marco de la causa por el asesinato de Pedro Eugenio Aramburu, acusado de estar vinculado a la cúpula de Montoneros.

⁶⁹² Dos congregaciones franciscanas existían en la diócesis desde antes de su erección. A cargo de la parroquia San Francisco estaban los frailes mayores y a cargo de la parroquia Nueva Pompeya los frailes menores, los capuchinos. Éstos últimos construyeron a comienzos de los 60 una gran basílica sobre la avenida Libertad, en el barrio homónimo cercano a La Perla. Como los orionitas, agustinos, carmelitas y salesianos, gran parte de la actividad pastoral, educativa y parroquial de la ciudad de Mar del Plata pasaba por estas congregaciones religiosas, cuyos clérigos provenían de diversos puntos del país.

⁶⁹³ Entrevista del autor a Antonio Puigjané, 01/08/2011. Revista *Planteo* núm. 1, septiembre 1972, p.11. La revista *Planteo* fue editada por un grupo de graduados de derecho de la UCSM entre 1972 y 1973.

⁶⁹⁴ *La Capital*, 24/04/1972.

⁶⁹⁵ Ídem.

Pompeya y abandonar la capilla del barrio “El martillo chico”. Alegaban que desde 1970 se habían puesto a trabajar en conjunto con los religiosos para terminar la capilla que “hace más de doce años había sido ofrecida a la Curia”. Sostenían en la carta que el mismo Rau había autorizado su erección en mayo de 1971 y que “usted personalmente –por Plaza- dio su aprobación a los trabajos que allí se realizaban” hacía un mes atrás⁶⁹⁶. Acusaban directamente al vicario Denicolay y al cuerpo de consultores diocesano, quienes “no han sabido o no han querido interpretar el verdadero valor de los trabajos de la comunidad”, ofreciéndole a Plaza un informe que “carece de todo fundamento verdadero”⁶⁹⁷. Insistían en que esta iniciativa no se alejaba de lo que pedía la Iglesia con la pastoral de conjunto, promoviendo comunidades cristianas y, aunque afirmaban su compromiso con la Iglesia, consideraban la disposición una “contradicción pastoral”.⁶⁹⁸

El barrio donde se situaba el templo era “puro monte” en aquella época. La capilla era una casa que había sido cedida por un vecino del barrio a los capuchinos, y no solamente se oficiaba el culto religioso, sino que también ofrecía servicios médicos y asistían trabajadores sociales. Según los testimonios que recogió el diario *La Capital*, desde mayo de 1971 el templo estaba en funcionamiento y brindaba asistencia espiritual y social⁶⁹⁹. Firmada por los dirigente Osvaldo Camezzana –presidente-, Jorge Carrillo –secretario- y Juan Guillermo Van Gent –vocal-, el Movimiento Familiar Cristiano (MFC) también envió una carta a Plaza pidiendo dejar sin efecto la “medida de entorpecimiento” hacia la acción franciscana en la capilla de “El martillo Chico”, argumentando contradicción con las prioridades de la pastoral de conjunto del episcopado en 1972, que incluía la presencia física de la Iglesia en los sectores populares.⁷⁰⁰

La expulsión de los capuchinos movilizó al laicado y a la comunidad del barrio, que junto al MFC y el Movimiento de Bases Peronistas, tomaron la capilla, pidiendo el retorno de los sacerdotes. Entre el 14 y el 30 de abril, en paralelo al conflicto iniciado en el colegio Jesús Obrero, el laicado no sólo permaneció en la capilla, sino que tomó la parroquia

⁶⁹⁶ *La Capital*, 14/04/1972.

⁶⁹⁷ Ídem.

⁶⁹⁸ Ídem.

⁶⁹⁹ *La Capital*, 14/04/1972.

⁷⁰⁰ *La Capital*, 16/04/1972.

Nuestra Señora de Nueva Pompeya y finalmente la Catedral local, reclamando al nuevo obispo Pironio la restitución de sus sacerdotes.⁷⁰¹

Plaza emitió un comunicado el día de la toma de la catedral afirmando que no existía tal capilla y que las decisiones del obispado se encuadraban en las leyes de la Iglesia e instaba “a no crear confusión”⁷⁰². Como respuesta a Plaza, los capuchinos enviaron una nota a *La Capital* donde denunciaban el sesgo político de la suspensión de parte de Plaza, ya que en ellos “no anima una intención política”. En referencia a los fieles que defendían la capilla, los capuchinos dijeron que “su sufrimiento no será en vano ya que confiamos plenamente que el designado Eduardo Pironio, sabrá escuchar la voz de la verdad, que está en el pueblo”.⁷⁰³

A pesar de las tomas y los reclamos de varios grupos laicales, el nuevo obispo de Mar del Plata no reincorporó a los religiosos. El giro disciplinador contra estos sacerdotes encontraba eco incluso entre uno de los referentes intelectuales de la renovación católica y secretario general del CELAM. En paralelo, ese mismo abril de 1972, Jean Danielou, una de las figuras con mayor renombre de la renovación conciliar europea, visitaba Buenos Aires y se manifestaba a favor de defender “el principio de autoridad y las relaciones jerárquicas” dentro de la Iglesia, como hacía referencia tanto la prensa como la agencia de informaciones del episcopado argentino⁷⁰⁴. Además, sostenía que “hoy es menos peligroso el exceso de autoridad que la dimisión de la autoridad”.⁷⁰⁵

El otro suceso conflictivo ese abril de 1972 fue la expulsión de Pedro Arburúa. Desde comienzos de la década de 1960, el colegio parroquial Jesús Obrero estaba a cargo de su fundador, el vasco Arburúa. Como observamos en el capítulo 3, Arburúa era reconocido por el barrio de la parroquia –Peralta Ramos Oeste- como un sacerdote con un perfil de liderazgo social, que había encabezado personalmente la construcción del colegio –el primer colegio católico mixto de la ciudad- y que había gestionado el asfalto, el alumbrado y otros servicios públicos para la zona. Esta parte de la ciudad, de reciente urbanización, estaba poblada sobre todo por aquellos migrantes internos que engrosaban el mercado de trabajo estival turístico, la construcción y el sector pesquero.

⁷⁰¹ El conflicto está documentado en el diario *La Capital*, del 22/4/1972 al 30/4/1972.

⁷⁰² *La Capital*, 29/04/1972.

⁷⁰³ *La Capital*, 29/04/1972.

⁷⁰⁴ *La Capital*, 29/04/1972.

⁷⁰⁵ Ídem.

Por haber firmado la adhesión al documento de los “18 obispos del Tercer Mundo” en 1968 y otros documentos vinculados al MSTM, la policía de la provincia de Buenos Aires le inició una ficha de seguimiento junto a otros sacerdotes de la diócesis. La policía atestiguaba que Arburúa era antifranquista, republicano y tenía buenas relaciones con los estudiantes universitarios, tanto de la Universidad Católica como de la Universidad Provincial, dando clases algunos estudiantes de “La Católica” en el colegio que dirigía “el padre Pedro”. El diario *El Atlántico* llamaba en 1970 al colegio “la Facultad paralela” de Ingeniería, ya que el centro de estudiantes realizaba sus asambleas allí mientras estuvo en conflicto con el rector interventor Bernabé Cos Cardoso⁷⁰⁶. La policía bonaerense también señalaba que en el colegio había habido reuniones previas al “Encuentro Nacional de los Argentinos”, actividad que motorizaba la Federación Juvenil Comunista a fines del año 1970.⁷⁰⁷

Por estos antecedentes y otros rumores que involucraban aspectos de su vida privada – que son tema público en el caso de un sacerdote⁷⁰⁸-, Arburúa era blanco de denuncias recurrentes. Las aguas estaban divididas, ante lo cual el obispo Enrique Rau se movía con cautela, sobre todo por la obra educativa y social del sacerdote.

En el colegio solían dar clases estudiantes de la UCSM que no contaban con título docente. Los partes de inteligencia de la policía de la provincia de Buenos Aires daban cuenta de rumores sobre estudiantes que estaban en pareja o salían con alumnas del colegio⁷⁰⁹. En febrero de 1971, una parte del barrio y de la sociedad de fomento le había enviado una nota al obispo Rau. Como habíamos observado en capítulos anteriores, y aunque Rau provenía de la experiencia jocista, la Iglesia local no tenía vínculos aparentes con el peronismo y los gremios, incluso el obispo había condenado en varias oportunidades el voto en blanco⁷¹⁰. "Por ser un barrio obrero, la imagen que teníamos del cura era muy defectuosa", decían los vecinos en su carta al obispo. "Ud. nos mandó al

⁷⁰⁶ *El Atlántico*, 9/11/1970.

⁷⁰⁷ Archivo DIPBA, Mesa: Referencia, Legajo núm.15281 y Carpeta 37, Mesa A: Legajo núm. 271.

⁷⁰⁸ La policía bonaerense recogía rumores sobre su "conocida condición liberal y de costumbres contrarias al celibato" que pudieron provocar escándalo entre otro grupo de padres y vecinos. Cfr. Archivo DIPBA, Mesa: Referencia, Legajo núm.15281 y Carpeta 37, Mesa A: Legajo núm.271, folios 23 a 25.

⁷⁰⁹ Archivo DIPBA, Mesa: Referencia, Legajo núm.15281 y Carpeta 37, Mesa A, Legajo núm.271.

⁷¹⁰ Ver capítulo 4.

cura que nos hacía falta (...) no nos lo quite ahora (...) nos ha convencido que ha sido un obrero material y espiritual", concluía la carta en defensa de Arburúa.⁷¹¹

El obispo toleraba las actividades de Arburúa a pesar de las denuncias en su contra. Dada la velocidad con la que se dieron los acontecimientos desde fines de 1971, la muerte de Rau en agosto de ese año brindó la posibilidad de removerlo a sus adversarios dentro de la Iglesia y del colegio. En octubre de 1971, el obispado envió un pedido de auditoría a la Superintendencia Nacional de Enseñanza Privada (SNEP). La desencadenó un grupo de 27 docentes del colegio que habían motorizado una denuncia ante el obispado, el representante legal y la SNEP e incluso ante el Departamento de Justicia local⁷¹². Podemos inferir que, habida cuenta de que la diócesis estaba bajo la administración apostólica de Antonio Plaza, pero que de hecho era conducida por el vicario Juan José Denicolay y el cuerpo de consultores, ellos avalaron darle curso a la denuncia.

Mientras un vencimiento de una hipoteca del Banco Nación amenazaba el funcionamiento del colegio, los subsidios estatales dejaron de venir⁷¹³. La SNEP envió en marzo un informe pidiendo un sumario de la Dirección Nacional de Enseñanza Privada al instituto y al Rector, por inconducta y mal desempeño. La revista del obispado explicitaba que había 36 docentes "en radical oposición" a Arburúa, que denunciaban, además, atraso en el pago de salarios⁷¹⁴. La SNEP pidió a fines de abril la separación definitiva de Arburúa, ya que el rector alteraba "el normal funcionamiento del instituto por mal desempeño" de sus funciones.⁷¹⁵

La publicación oficial diocesana se explayaba aún más sobre las actividades del Padre Pedro. El obispado denunciaba, además, que en el colegio había una

"ausencia de orientación pedagógica (...), desordenes disciplinarios graves que no se corrigieron (...), incumplimiento de las directivas diocesanas en orden a la conducción cristiana de la educación y en lo tocante a la doctrina católica".⁷¹⁶

⁷¹¹ Cfr. Archivo DIPBA, Mesa DE, Carpeta: Entidades Religiosas, Legajo núm.1781, Localidad Gral. Pueyrredón 1ª (CASO ARBURUA), folios 2 y 3.

⁷¹² *La Capital*, 20/4/1972.

⁷¹³ *La Capital*, 26/4/1972 y 30/4/1972.

⁷¹⁴ *RDOMDP*, núm. 74, julio-agosto de 1972, p. 56. En 1971, la "Revista Diocesana de Mar del Plata" pasa a llamarse "Revista Diocesana del Obispado de Mar del Plata".

⁷¹⁵ *La Capital*, 28/04/1972.

⁷¹⁶ *RDOMDP*, núm. 74, p. 56.

A pocos días de la publicación del nombre del nuevo obispo, designación en la que Plaza había participado por su lugar en la comisión permanente de la CEA, el arzobispo de La Plata decidió suspender a Pedro Arburúa del cargo de rector del colegio Jesús Obrero. La decisión obispal de correr al sacerdote abrió un conflicto entre la jerarquía diocesana y la comunidad del colegio que fue escalando con el correr de los días y los meses. Esta situación se dio a pesar de que, según los testimonios del grupo crítico de Arburúa, Plaza lo tenía en alta estima al rector.⁷¹⁷

El miércoles 19 de abril, al noticiarse del hecho ni bien empezada la jornada escolar, 500 estudiantes del colegio Jesús Obrero se retiraron de clase e hicieron una asamblea en el aula magna de la institución exigiendo respuestas sobre la suspensión de Arburúa⁷¹⁸. En un comunicado enviado a *La Capital*, este grupo de estudiantes denunciaba que había un sector docente que “a toda costa y a cualquier precio quieren eliminar al Padre Pedro de la conducción de nuestro instituto”. Los estudiantes se declaraban en estado de alerta y denunciaban de calumniosas e injuriosas las denuncias contra el rector, con quien declaraban estar “totalmente identificados con su obra y su pensamiento” y exigían a los docentes denunciados que renunciaran al colegio⁷¹⁹. Mientras se les negaba la movilización, los estudiantes afirmaban que el año anterior, los mismos docentes habían denunciado a Arburúa y éste había consentido continuar su labor en la institución.⁷²⁰

La comunidad de la escuela se encontraba en extremo dividida. Como respuesta al comunicado estudiantil, 27 docentes firmaban otra carta dirigida a la comunidad donde aducían que no eran unos “conjurados” sino que trabajaban en conjunto la denuncia con el obispado y la SNEP⁷²¹. Una “Comisión de Padres” proseguiría firme en el apoyo al ex rector, reclamando una y otra vez reuniones con las autoridades diocesanas, mientras otro grupo hacía gestiones en paralelo para retomar la institucionalidad⁷²². En asamblea, varios padres y estudiantes decidieron cursar un telegrama a la SNEP, la Curia y el administrador apostólico para solicitar la reincorporación de Arburúa⁷²³. El primer reemplazo de

⁷¹⁷ El representante legal del colegio, Juan Fornasier, afirmaba que Plaza, quien envió a Arburúa a la diócesis a fines de los años cincuenta, sostenía que “Pedro era el pueblo”. Entrevista del autor a Juan Fornasier, 12/06/2020.

⁷¹⁸ *La Capital*, 18/4/1972.

⁷¹⁹ Denunciaban a los docentes Rondi, Bastit y Fornasier como instigadores de la denuncia. *La Capital*, 18/4/1972.

⁷²⁰ Ídem,

⁷²¹ *La Capital*, 20/4/1972.

⁷²² *La Capital*, 30/4/1972.

⁷²³ *La Capital*, 24/4/1972.

Arburúa fue el padre Bretones. A pesar de tener un perfil social similar al ex rector - también había adherido a los documentos del MSTM o firmado solicitudes en la prensa en solidaridad con sacerdotes perseguidos en otras diócesis-, fue rechazado por el estudiantado. El padre Moisés Menéndez asumió la rectoría transitoriamente mientras la curia local declaraba que buscaba un perfil “potable para los profesores y el alumnado”⁷²⁴. Los estudiantes siguieron en estado de movilización, exigiendo que “se vayan los traidores” del colegio y ausentándose de las clases de aquellos docentes que instigaron la denuncia.⁷²⁵

El 28 de abril, una semana después de emitida la bula papal, la ciudad amaneció con la noticia de un nuevo obispo. Eduardo Pironio, secretario del CELAM, declaraba estar orgulloso del nombramiento, pero aclaraba que sus compromisos en Bogotá lo harían demorar la posesión del cargo hasta el mes próximo⁷²⁶. A fines de ese mes, Arburúa emitió una declaración que hizo pública a la prensa. Denunciando que no existían pruebas ni documentos en su contra, manifestaba que en última instancia era “el Pueblo de Dios” quien juzgaría su obra: “ese mismo pueblo” que ya lo había acompañado con su adhesión en el largo esfuerzo por la “elevación humana, cristiana y pastoral”. El “padre Pedro” confiaba en que sus superiores –desde ese momento, Eduardo Pironio- escucharían su reclamo y “el del pueblo de Dios” y no “la maniobra confusionista del antipueblo”.⁷²⁷

La confianza en que Pironio solucionaría favorablemente el conflicto hacia el lado de Arburúa se fue desvaneciendo con el correr de los meses. Ni bien asumió, dejó el asunto en la Junta Regional de Educación Católica (JUREC) a cargo del Pbro. Giammarino, que, a su vez, formó una comisión técnica para estudiar el tema. La misma elevó al nuevo obispo un informe en el que aconsejaba “el retiro voluntario” de Arburúa, “como un acto de abnegación cristiana y sacerdotal y como contribución a la subsistencia de la obra de la cual es fundador”.⁷²⁸

Arburúa negó el retiro. Pironio, previa consulta con el clero diocesano, separó de sus funciones educativas y parroquiales a ex rector el 23 de agosto de 1972. “Es función de la Iglesia velar por la educación integral de la juventud”, declaraba el obispo, y agregaba

⁷²⁴ *La Capital*, 24/4/1972.

⁷²⁵ *La Capital*, 26/4/1972.

⁷²⁶ *La Capital*, 28/4/1972.

⁷²⁷ *La Capital*, 30/4/1972.

⁷²⁸ *RDOMDP*, núm. 74, p. 56.

que “si se ha tomado una decisión extrema es porque se han agotado todos los recursos posibles de mejor solución”⁷²⁹. El obispo decidió cerrar el colegio. Mientras permanecía clausurado, el 25 de agosto estudiantes, padres y parte de la comunidad del barrio y la parroquia movilizó hasta la catedral de los santos Pedro y Cecilia, la tomó por unas horas y desplegó carteles pidiendo al nuevo obispo que restituyera a Arburúa. No hubo caso.⁷³⁰

La Comunidad Universitaria Cristiana (CUC), una agrupación de los grupos juveniles diocesanos, declaraba que, si bien Arburúa era el responsable de la urbanización del barrio y de un colegio con 1200 inscriptos, había sido “rebasado por las responsabilidades de su cargo”. El conflicto, entonces, se había tornado en el intento de desprestigiar a Pironio, un obispo “que tiene bien merecida su fama por Medellín”.⁷³¹

Durante el mes de septiembre se sucedieron asambleas en el colegio -a pesar de estar cerrado- y en la sociedad de fomento del barrio Peralta Ramos Oeste para evaluar un curso de acción, entre las que se evalúan pedir audiencia al intendente municipal⁷³². En una nota del 29 de septiembre, Arburúa se dirigió a Pironio asegurando que iba a acatar cualquiera de sus decisiones⁷³³. Pero esto no era cierto. Al otro día, un grupo de desconocidos entró al colegio durante la noche, lo vandalizó y robó máquinas y 30 mil pesos ley. Dentro del colegio dejaron una pintada con la sentencia "ERP. Por la vuelta de Pedro" y arrojaron unos volantes titulados "Ratas en el Jesús Obrero", dirigidos a personal de la institución y al clero local, que en palabras de los asaltantes habían traicionado a Arburúa para quedarse con su lugar en el colegio. La pesquisa policial condujo a la detención de un grupo de personas vinculadas con Arburúa. Fueron detenidas seis personas, uno de ellos docente del colegio y estudiante de Derecho en la Universidad Católica.⁷³⁴

⁷²⁹ Ídem.

⁷³⁰ Mesa DE, Carpeta: Entidades Religiosas, Legajo Mº 1781, Localidad Gral Pueyrredon 1ª (CASO ARBURUA), folio 6.

⁷³¹ *La Capital*, 07/09/1972.

⁷³² Ídem, folio 10 al 13.

⁷³³ *RDMDP*, núm. 74, p. 57.

⁷³⁴ En el departamento allanado se encontraban revistas y documentos que daban cuenta del perfil ideológico del grupo fiel a Arburúa. La policía consigna que se hallaron las obras completas del Che Guevara, un ejemplar de “Mi Lucha”, una “Historia de la Segunda Guerra Mundial”, panfletos del ERP, ejemplares de “Cristianismo y Revolución” y de “Tierra Nueva”, pero sin hallarse “vinculaciones del grupo con actividades subversivas”, solo fueron procesados por el delito de robo y vandalismo. Cfr. Mesa DE, Carpeta: Entidades Religiosas, Legajo núm.1781, Localidad Gral. Pueyrredón 1ª (CASO ARBURUA), folios 15 a 18.

La detención posterior de Arburúa por el robo al colegio clausuró el conflicto. Si el clero local se había manifestado en contra de las persecuciones y procesos de disciplinamiento a otros sacerdotes en Mendoza o en Rosario, en el caso de Arburúa cerraron filas con Pironio. El obispo, acusado junto al clero por el grupo cercano al sacerdote español, decidió continuar con lo iniciado durante la administración de Plaza y removerlo definitivamente de la institución. Esto evidenciaba que, más allá de las intenciones de arzobispo de La Plata o del vicario Denicolay, también para el clero local había sido una situación límite.

Como habíamos apuntado, la resonancia de los conflictos eclesíásticos y el ciclo abierto por el *Cordobazo* fue inclinando a la jerarquía católica hacia la moderación. Para suceder a Caggiano al frente de la Conferencia Episcopal, en abril de 1970 fue elegido Adolfo Tortolo, que secundado por Antonio Plaza y Raúl Primatesta le imprimían a la dirección del episcopado una línea crítica con respecto al catolicismo de “protesta social”. Una avalancha de declaraciones episcopales contra el MSTM ocupó los dos primeros años de la década, donde incluso renovadores como el obispo de Mar del Plata Enrique Rau pusieron un límite ante las posturas “apresuradas” del clero renovador, como la suspensión de la revista diocesana, el apercibimiento por el evento de la misa por Eva Perón o el llamado a conservar la “unidad”.

Este movimiento de censura ante la politización del clero y las derivas de la renovación conciliar sintonizaba con un repliegue progresivo general de Roma y del episcopado latinoamericano. Paulo VI miraba con recelo las propuestas liberacionistas que emergían del clero latinoamericano como también aquellas de una parte del episcopado europeo, como el caso holandés⁷³⁵. En el caso latinoamericano, el episcopado iría moderando su discurso a lo largo de la década de 1970, a medida que se acercaba a la siguiente conferencia de obispos en 1979, en Puebla. Ya en 1972, circulaba un texto atribuido al jesuita belga Roger Veckemans, "Status quaestionis sobre la teología de la liberación en América Latina", en el que se cuestionaba la teología de la liberación. Según Alberto Soneira, la elección de Alfonso López Trujillo en la secretaría general del CELAM era

⁷³⁵ Como ha demostrado Pierre Bourdieu, los documentos episcopales siempre representan consensos entre distintas posiciones, a veces en tensión, con una pretendida homogeneidad (Bourdieu & de Saint-Martin, 2009). Se ha interpretado al catolicismo latinoamericano como un “desvío” de las propuestas del Concilio, sobre todo por la persistencia de la heteronomía de las esferas religiosa y política. Sin embargo, el fenómeno de la renovación conciliar debe estudiarse en términos contextuales, no habiendo una matriz de interpretación unívoca. El caso holandés, lugar donde más avanzó la crítica al celibato, muestra que el Concilio fue interpretado de distintas maneras incluso en Europa.

un signo del crecimiento de los elementos más críticos de la teología de la liberación en el continente (Soneira, 2001, pp. 110-112). La percepción sobre la necesidad de un límite a las consecuencias de Medellín era un tema de agenda en la jerarquía eclesial. Como apuntamos, a fines de abril de 1972, sincrónicamente con los episodios de Mar del Plata, el renombrado perito conciliar Jean Danielou visitaba Buenos Aires y se manifestaba públicamente contra el tercermundismo. Para el teólogo jesuita francés, el error de la relación del tercermundismo con el marxismo era la de hacer del cristianismo “una realidad política” y afirmaba que la misión del sacerdote “es primero religiosa”.⁷³⁶

Los hechos diocesanos relatados anteriormente tuvieron una escalada y una resolución similar al de otros conflictos intraeclesiales. Luego de la muerte de Rau –quien afirmaba querer conducir tanto a los “atrasados” como a los “apresurados”-, el vicario y el cuerpo de consultores diocesanos avanzaron contra dos liderazgos clericales con rasgos similares. En estos eventos, y con la aparición del MSTM, se habían abierto discusiones que excedían las críticas políticas al gobierno militar, y que ponían en debate algunos aspectos del perfil del sacerdote: su compromiso político, la celebración del culto, el celibato y la obediencia a la autoridad.

Puigjané y Arburúa tenían un alto perfil y un trabajo territorial considerable, convirtiéndose en referentes religiosos y sociales de una zona de la periferia de reciente urbanización y poblada, sobre todo, por trabajadores migrantes internos⁷³⁷, zonas donde abundaba la actividad política de las organizaciones peronistas. En ambos casos, los conflictos escalaron hasta culminar con una serie de “tomas”, tanto de las parroquias como de la catedral local. En las tomas y en las intervenciones públicas del laicado existía un intento de disputar el sentido de Iglesia a través del concepto “Pueblo de Dios”. Como sucedía en otras jurisdicciones, para los fieles y activistas los padres Pedro y Antonio representaban al pastor que elegían tener, no al pastor que la Iglesia les encomendaba. En ambos conflictos, Antonio Plaza y Eduardo Pironio desoyeron los reclamos del laicado y sancionaron a los sacerdotes, que abandonaron la diócesis.⁷³⁸

⁷³⁶ AICA, núm. 801, 27/04/1972, p.6.

⁷³⁷ Los barrios Peralta Ramos Oeste y El martillo chico se encuentran en la suroeste de la ciudad. El último es más lejano, pero ambos compartían en aquellos años características sociodemográficas similares.

⁷³⁸ En el caso de Arburúa, dejó los hábitos y luego de trabajar como chofer de autobús, instaló una granja en el cordón rural de Mar del Plata. En los años ochenta regresó a España. Entrevista del autor al militante laico Agustín Odrioloza, 22/08/2020.

Si bien el clero local se había manifestado contra el accionar de Bolatti en Rosario, en el conflicto diocesano acompañaron la decisión de las autoridades eclesiásticas. En el caso de Arburúa, quienes habían firmado solicitadas anteriormente formaron parte de los equipos que intervinieron en el colegio para consensuar la salida del rector y negociar con la comunidad de padres y estudiantes. Por otro lado, en el desplazamiento de los capuchinos el silencio fue notorio. Tiempo después, a propósito de la necesidad de reorganizar las zonas pastorales, el clero reflexionaría sobre la necesidad de una coordinación mayor para evitar conflictos como los del colegio Jesús Obrero.⁷³⁹

Creemos que los casos de Arburúa y de los capuchinos significaron un límite para al clero diocesano. Aunque algunos fueran parte de la “constelación” de religiosos que compartían prácticas de pastoral popular, un clima de ideas de cambio social y un sentimiento renovador común, para estos sacerdotes existieron límites institucionales y políticos que no se permitieron franquear. En particular, el perfil de sacerdote que proyectaban Arburúa y Puigjané, “caudillesco”, con demasiada autonomía de la institución y críticos de una autoridad, en este caso, renovadora. Un repaso por las trayectorias del clero más enrolado con la renovación puede iluminar esta dimensión.

Las simpatías del clero local con el peronismo estaban en sintonía con lo que sucedía en otras partes del país, sobre todo en la “constelación tercermundista”. Sin embargo, queremos reparar en el énfasis que pusieron en la situación de “pluralidad política” de la época, que también tenía un correlato en la aceptación de un campo religioso diverso, por lo menos en el mundo cristiano. En consonancia con lo que remarcábamos de Enrique Rau en el capítulo 4, tanto en las elecciones posteriores al golpe de Estado de 1955 como en su defensa del alineamiento de Paulo VI con las propuestas de Naciones Unidas, el obispo diocesano daba por hecho una situación de “indeterminación” del mundo social y político. También fue el caso del director de la escuela de teología y luego vicario episcopal Oscar Amado.

Amado organizaba desde 1971 encuentros ecuménicos con pastores protestantes, sobre todo luteranos, incluso con presencia de pastoras mujeres⁷⁴⁰. Designado vicario episcopal por Eduardo Pironio, como veremos en el capítulo siguiente, se encargó de la

⁷³⁹ *RDOMDP*, núm. 80, enero-mayo de 1974, p.271.

⁷⁴⁰ *La Capital*, 16/10/1971. Se repiten durante esos años esos encuentros ecuménicos, pastoral que encabezaba Amado.

organización del nuevo Centro de Documentación diocesana (CEDIER). Por sus intervenciones en la publicación oficial, observamos sus preocupaciones políticas por tomar partido, pero remarcando el respeto por el juego democrático. Amado participó en noviembre de 1972 de la “Segunda Semana Argentina de Teología”, organizada por la Sociedad Argentina de Teología en Villa Allende, Córdoba⁷⁴¹. Transcribió una síntesis de lo discutido en esa oportunidad a propósito de la apertura política. Si en la historia abundaban los “tanteos en busca de la verdad” y la “posibilidad de múltiples caminos hacia los fines deseados” legitimaban el pluralismo político, era menester recordar que había situaciones de “extrema injusticia o de urgencia impostergable” que no admitían “pluralidad de opiniones”⁷⁴². Anticipando lo que en Puebla se legitimaría como “opción preferencial”, resaltaba Amado de las conclusiones de Villa Allende que, en el contexto del pluralismo político, el cristiano debía discernir “qué movimiento fomentará” los valores cristianos “en el contexto histórico del momento y según las necesidades de esa sociedad, sopesando prioridades y urgencias”, debiendo tener una “parcialidad hacia los sectores pobres y desfavorecidos”.⁷⁴³

Amado fue una de las firmas adherente a los documentos del MSTM que se discontinuaron luego. Esa discontinuidad implicaba un alejamiento, como desde el mismo MSTM se indicaba en la carta a Ramondetti en 1970: de los “cinco o seis que en un principio firmaron; de eso parece que no queda nada”⁷⁴⁴. Con todo, su postura política era similar a la del MSTM que optaba por el peronismo⁷⁴⁵, aunque con una valoración sobre el contexto de “pluralidad de opiniones”⁷⁴⁶. La simpatía implícita de Amado y de gran parte de los asistentes al encuentro de Villa Allende con el peronismo impone, sin embargo, un estudio sobre lo discutido en esos encuentros que puede matizar las diversas opiniones que el clero renovador y cercano a la “constelación tercermundista”: la

⁷⁴¹ La Sociedad Argentina de Teología fue creada en 1970.

⁷⁴² *RDMDP*, núm. 76, p. 113.

⁷⁴³ *RDMDP*, núm. 76, p. 113. La referencia a valores, en este caso trascendentes y de origen cristiano, no son de algún modo una forma de integrismo o clericalismo. Como ha señalado Jürgen Habermas, los aportes “de verdad” que pueden hacer los movimientos religiosos en la política moderna son válidos en tanto se expresen en un lenguaje laico y pueden dialogar con otros sentidos dentro del estado democrático (Habermas, 2006, 2008).

⁷⁴⁴ “Nota del Secretariado a Miguel Ramondetti”, 24/09/1970, Fondo José M Serra, Caja núm. 1, Sobre 6.

⁷⁴⁵ En el tercer encuentro del MSTM en 1972 se discute el libro de Rolando Concatti “Nuestra opción por el peronismo”, siendo un punto de inflexión dentro de la agrupación. José Pablo Martín transcribe la entrevista con Benito Santecchia, donde discuten su participación en la Semana de Teología de Villa Allende (Martín, 2013). Queda pendiente un trabajo sobre aquellas discusiones, que son paralelas a las que realizan *Criterio* y el CIAS, como han descrito Pattín y Fabris (Pattín & Fabris, 2021).

⁷⁴⁶ Según José Pablo Martín, el movimiento dejaba que cada sacerdote le diera forma a su compromiso político, pero desconfiaba del pluralismo (Martín, 1992; 2010, p. 262).

aceptación de que la forma de organización social y política se resuelve colectivamente en el espacio democrático, y que aunque existiera la idea de una “buena sociedad” a construir, la misma contenía un fundamento de “incertidumbre” política que los alejaba de las pretensiones integristas, estando más cerca del “polo moderno” de la tensión entre lo religioso y lo político (Hervieu_Léger, 2005, p. 191; Lefort, 2004).

El otro tema que atravesaba la identidad sacerdotal era el celibato. Francisco Bretones, otro de los organizadores de los ciclos posconciliares –y ferviente proselitista de la obra de Teilhard de Chardin⁷⁴⁷-, continuó la docencia en la Universidad Católica, habiendo abandonado los hábitos. Atestiguaba que el celibato era una cuestión muy discutida durante la renovación, pensándose como uno de los aspectos a reformar. Sobre este tema, el obispo Rau había sido categórico: “Pido hoy a todo mi Pueblo, sacerdotes, religiosos y laicos, imploren al Señor esta Gracia: que, junto con su Pastor, todos los Presbíteros conservemos intacta nuestra fidelidad sacerdotal hasta el fin”⁷⁴⁸. Que la “insatisfacción” por el celibato era una de las causas de la crisis del perfil sacerdotal y su politización era una percepción de la conducción episcopal de aquellos años. Según Héctor Botán, Enrique Angelelli y Eduardo Pironio habían advertido al clero tercermundista que no debían abandonar el ámbito eclesial y si profundizar su identidad sacerdotal (Verbitsky, 2008, p. 291). El historiador eclesiástico Norberto Padilla dio cuenta de la “rebelión” de los curas tercermundistas como una insatisfacción por el tema del celibato (Padilla, 2001). Sin embargo, cuando el tema cruzó el movimiento tercermundista la respuesta se circunscribió a la fidelidad institucional. La regional de Gran Buenos Aires del MSTM estuvo en contra de discutir el celibato (Martín, 2013, p. 29; Touris, 2012a, p. 228). Tal fue el caso de Carlos Mugica, que negó la participación de Jerónimo Podestá en las reuniones del MSTM⁷⁴⁹. Podestá significaba un conflicto abierto con la jerarquía. Para algunos, la regional del Gran Buenos Aires tenía una “visión más religiosa” e institucional, por el peso de la figura de Lucio Gera⁷⁵⁰. Según Jerónimo Podestá, el MSTM había “quedado atrapado en el problema de la institución”⁷⁵¹. Para otros, la misma crisis

⁷⁴⁷ Bretones afirmaba que su exposición de la obra de Teilhard en la UCSM le valía el encono no sólo de la CNU, que lo hostigaba, sino también del vicario Denicolay. Entrevista del autor a Francisco Bretones, 25/06/2009.

⁷⁴⁸ *RDMDP*, núm. 56, junio-julio de 1968, p. 32.

⁷⁴⁹ Jerónimo Podestá fundó hacia comienzos de los setenta la Federación Latinoamericana de Sacerdotes Casados. Una biografía de Podestá en Luro, 1996.

⁷⁵⁰ Entrevista de José Pablo Martín a Raúl Trotz, 2/3/1989, en Martín, 2013, p. 90

⁷⁵¹ Entrevista de José Pablo Martín a Jerónimo Podestá. Martín, 2013, p. 35.

del MSTM se debía a la disyuntiva de 1973, de aceptar la institucionalidad política y la institucionalidad eclesial: Perón y al celibato.⁷⁵²

Con todo, dentro del clero renovador, y más circunscripto, tercermundista, el celibato era una reforma “de la Iglesia”, un *limes* que no todos pretendieron cruzar. Tabicada esa posibilidad, Bretones abandonó los hábitos a mediados de la década de los años setenta para casarse⁷⁵³. Antes de dejar la institución, y en paralelo con las adhesiones anteriormente mencionadas, Bretones inauguró en la Facultad de Humanidades de la UCSM desde 1971 unos cursos sobre “grafología” destinados al público en general, que luego devino en su profesión de escritor y divulgador de la obra logoterapéutica de Viktor Frankl.⁷⁵⁴

Por demás, la continuidad de ciertas prácticas de pastoral popular durante la dictadura y en los años ochenta vislumbraban aspectos de las trayectorias del clero renovador. En una entrevista que hiciera José Pablo Martín al salesiano Enzo Giustozzi -quien estuvo en la diócesis de Mar del Plata en la década de 1980-, se repasó los perfiles de los sacerdotes de la diócesis de Mar del Plata que habían firmado alguna vez algún documento del MSTM. Sus impresiones remarcaban el lazo débil que tuvieron los firmantes y adherentes de los documentos: si afirmaba que algunos se dedicaban a la pastoral popular o a los movimientos juveniles, se refería con desdén sobre otros de los sacerdotes usando expresiones como “intelectual de café”, “se dedica a la grafología y el control mental”, “pudo haber firmado, pero es guitarrero y cantor”. Casi todos los firmantes o adherentes no tuvieron una participación “orgánica” en el MSTM para Giustozzi (Martín, 2013. p. 286, 287, 289, 291).

⁷⁵² Entrevista de José Pablo Martín a Raúl Trotz, 2/3/1989, en Martín, 2013, p. 89.

⁷⁵³ Entrevista del autor a Francisco Bretones, 25/06/2009. Igual destino habría seguido el italiano Rafael Talierno, que abandonó los hábitos y el decanato de la Facultad de Humanidades luego del conflicto con los estudiantes de fonoaudiología. También dejó los hábitos el Pbro. Pedro Ayestarán, que se asoció con Pedro Arburúa –ambos vascos-, montando una empresa de autobuses. Entrevista del autor a Agustín Odrioloza, 22/08/2020. Bretones, Talierno y Ayestarán figuran entre los primeros adherentes a los documentos “tercermundistas”, que discontinúan sus firmas posteriormente.

⁷⁵⁴ Francisco “Paco” Bretones fue miembro de la Fundación Argentina de Logoterapia. Esta disciplina, fundada por el neurólogo Viktor Frankl, es una psicoterapia basada en el diálogo con el paciente para explorar los sentidos de su existencia. En una entrevista con José Pablo Martín, el clérigo Mariano Ibañez, miembro de la “constelación tercermundista” en San Juan, recordaba la lectura de Frankl en la diócesis (Martín, 2013, p. 224). La expansión de este fenómeno entre clérigos católicos, como así también la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría, puede referirse a aquello que algunos autores llaman “secularización interna” del campo religioso (Chaves, 1994; Dobbelaere, 1979, 1994). Es singular remarcar que tanto Pedro Arburúa como Miguel Garibaldi cursaban materias de la carrera de psicología en la Universidad Provincial.

RECAPITULACIÓN

En este capítulo observamos la relación entre catolicismo y política en los primeros años del posconcilio, acercando el lente a la escala local para revisar cómo los procesos nacionales y globales tomaron forma. El primer fenómeno al cual nos acercamos son los orígenes de la CNU en Mar del Plata. Si la bibliografía se había ocupado de observar sus orígenes platenses (Carnagui, 2016) o sus ideas y prácticas en los años setenta (Díaz, 2013; Ladeuix, 2014), pudimos acercarnos a la génesis del agrupamiento en Mar del Plata, en el cual las ideas conciliares jugaron un rol de identificación negativa. El SUM, y luego la CNU, vieron en el Concilio Vaticano segundo una ruptura de la tradición católica, un abandono de las ideas de “Nueva Cristiandad” y la emergencia de la “conspiración clerical-marxista” que se ejemplificó luego en el CELAM u organizaciones estudiantiles como la FEUCAL. Como observaremos en el capítulo 9, estas ideas pervivieron luego de la peronización de la agrupación y aportaron a la identificación del obispo Pironio como un enemigo a combatir.

En el caso de la relación con el Estado, observar el posconcilio a escala local nos ofrece una perspectiva del cambio en algunos obispos con respecto al régimen de laicidad y la voluntad constantiniana de su jerarquía. Si el obispo Rau estableció buenas migas con las FFAA luego del golpe de 1966, que benefició a la Iglesia local no solo con la restitución del *tedeum* sino también con apoyos financieros, esta “alianza” con el Estado no lo privó de manifestar su autonomía, incluso antes de la crisis terminal del gobierno militar luego del *Cordobazo*. La Iglesia local no sólo no se integró a los consejos de comunidad locales, sino que el obispo mismo criticó la consagración del país a la Virgen María por parte del general Onganía. Este hecho mostraba un cambio en un miembro de la jerarquía que celebró durante años la naturaleza católica de la nación. Rau parecía advertir que el mundo había cambiado, y que Estado e Iglesia ya no eran – o no debían ser– los únicos actores de la trama religiosa, como advierte Roberto Di Stefano sobre la situación hacia el final del siglo XXI (Di Stefano, 2011b). Al asumir el gobierno Héctor Cámpora, la entronización del crucifijo en el salón del concejo deliberante nuevamente trajo el debate sobre la laicidad estatal a la diócesis, que fue zanjada por el FreJuLi y el radicalismo. Con un silencio notorio al respecto del obispo Pironio, peronismo y radicalismo daban cuenta

de la pregnancia de las representaciones del catolicismo como fuente de legitimidad política.

Continuamos describiendo en este capítulo el derrotero de la Universidad Católica local. Su estudiantado acompañó el ciclo de movilización y protesta social posterior al *Cordobazo*, además de estar atravesado por las discusiones del catolicismo que trajo el Documento de Buga del CELAM. Hacia comienzos de la década de 1970, la crónica crisis presupuestaria, la ausencia de apoyos financieros estatales y la crítica al régimen de universidad privada por parte del movimiento estudiantil fue desgastando el modelo de “pacto entre caballeros” de la década anterior, acelerando la *publicación* de la universidad. Como observaremos en el capítulo 9, esta situación y la crisis política del tercer gobierno peronista hicieron traumática la estatización de la Universidad Católica “Stella Maris”.

Por último, exploramos las prácticas de aquellos miembros del clero que podrían incluirse dentro de lo que Claudia Touris denominó la “constelación tercermundista” (Touris, 2012b, 2021). Siguiendo sus trayectorias y sus prácticas en el tiempo, notamos que existió una sintonía con el fenómeno del MSTM, que acompañaba el clima de activación, organización clerical, reforma pastoral y protesta social. No obstante, en el caso del clero local, la mayoría de aquellos a los cuales podríamos incluir dentro de esta red socio-religiosa nacional estuvieron por sobre todo involucrados con las propuestas de pastoral popular que proponía la COEPAL. Como veremos en el siguiente capítulo, esto acompañaba un proceso de reforma institucional que comprendía tanto la autoridad del obispo, la relación entre las partes de la Iglesia y su pastoral, que no era más que la forma en que la Iglesia pretendía influir en una sociedad con la que estaba dialogando⁷⁵⁵. Este proceso tuvo una velocidad que los conflictos pudieron definir, dilatar o acelerar. En todo caso, un límite institucional se advertía, tanto en el celibato, la relación con la política o la autoridad del obispo. Los casos de Arburúa y los capuchinos, resueltos en favor de la autoridad episcopal -a pesar de las intervenciones del laicado a favor de estos sacerdotes, disputando el sentido de Iglesia-, mostraban un límite en el perfil del clero de aquellos que, firmando durante años solicitudes y documentos junto al MSTM, no quisieron cruzar.

⁷⁵⁵Daniel Levine (Levine, 1979) definió a la acción pastoral como el cruce entre religión y política.

Tanto el interés por la pastoral popular y la planificación de conjunto del PNP de la COEPAL como la participación del CIAS en la diócesis también nos muestra una corriente dentro de la renovación conciliar que, si bien simpatizaba con el peronismo y acompañaba las sensibilidades sociales y políticas del ciclo de protesta, estaba preocupada por reformar la institución⁷⁵⁶. En las entrevistas que realizó José Pablo Martín para su libro sobre el MSTM, se constataba en varias oportunidades que las firmas de documentos no necesariamente involucraban un compromiso mayor (Martín, 2013). Como señalaron algunos sacerdotes que figuraban en los documentos del MSTM, “en ese momento se firmaba todo”.⁷⁵⁷

⁷⁵⁶ La revista *Roma* llamó “la línea media” a aquellos obispos que, con este programa de reformas, no condenaban enérgicamente al tercermundismo. M. Roberto Gorostiaga, “La revolución permanente y ‘La línea media’”, *Roma*, año IV, núm. 13, marzo 1970.

⁷⁵⁷ Entrevista de José Pablo Martín a Raúl Trotz, 02/03/1989, en Martín, 2013, p. 92.

CAPÍTULO 8 – EL “CAMBIO DE ESTRUCTURAS” DE PIRONIO

En este capítulo el lente vuelve a enfocarse en la institución eclesial. En continuidad con lo que desarrollamos en el capítulo 6, Eduardo Pironio, sucesor de Enrique Rau, profundizó la renovación de la pastoral posconciliar y la modernización de las estructuras diocesanas. En su breve obispado, el eje diocesano estuvo tanto en fortalecer los movimientos juveniles para renovar las fuerzas laicales como en rediseñar la pastoral de conjunto con la participación del clero, retomando las mediaciones institucionales creadas hacia fines de los años sesenta y creando nuevas instancias de planificación pastoral, abriendo el juego a la participación de religiosas de las congregaciones femeninas.

EL NUEVO OBISPO, ENTRE BOGOTÁ Y MAR DEL PLATA

Mientras la diócesis se convulsionaba por las expulsiones de Arburúa y los capuchinos, por bula “Divina Christi Verba” del 21 de abril de 1972, Roma nombró a Eduardo Pironio como segundo obispo de Mar del Plata. El nuevo obispo era una figura reconocida en el catolicismo local, sobre todo por su perfil renovador. Pironio tenía una trayectoria extendida, siempre ligado a experiencias de renovación. Como asesor de la JOC, había participado junto a Miguel Ramondetti y Antonio Quarracino en el Centro de Estudios Pastorales y Servicio de Información Social que tenía la revista *Notas de Pastoral Jocista* en la década de 1950 (Verbitsky, 2008, p. 42). A comienzos de los años sesenta había relevado a los jesuitas en la dirección del Seminario Metropolitano de Villa Devoto en Buenos Aires. Una generación de jóvenes reformistas llegó con Pironio al seminario, como Rafael Tello, el también asesor jocista Lucio Gera, Carmelo Giaquinta y Jorge Vernazza (Verbitsky, 2008, p. 174). El seminario se convirtió en un espacio de reflexión teológica y pastoral entre profesores y estudiantes, suplantando el latín por el castellano en las clases (de Biase, 1998, pp. 57-59). Sin embargo, el cardenal Caggiano, preocupado por el tono de los contenidos discutidos en las aulas, creyó necesario reemplazarlo en la rectoría del seminario en 1963, nombrando a Rodolfo Nolasco.⁷⁵⁸

⁷⁵⁸ Rodolfo Nolasco (1924-2016) fue secretario de Santiago Copello en el arzobispado de Buenos Aires (1953-1957), profesor (1957-1964) y luego rector del Seminario de Villa Devoto (1964-1967). En 1967, Juan Carlos Aramburu lo nombró vicario general de la arquidiócesis de Buenos Aires, cargo que ejerció hasta 1976, para ocupar el mismo lugar en el obispado de Miguel Hesayne en la diócesis de Viedma hasta 1982. En los ochenta ejerció como capellán castrense de la Fuerza Aérea y Juez Adjunto en el Tribunal Eclesiástico Nacional de segunda instancia. Cfr. “Falleció Mons. Nolasco, antiguo vicario general del

Si con Caggiano las relaciones parecían no ser del todo buenas, con Antonio Plaza Pironio hizo buenas migas. Fue designado vicario general en la arquidiócesis de La Plata en 1959 y luego obispo auxiliar de la misma en 1964, formando parte de una cohorte de protegidos del arzobispo que incluían a Jerónimo Podestá, Antonio Quarracino y Raúl Primatesta. Salvo este último, Podestá, Pironio y Quarracino tuvieron un comportamiento análogo en aquellos años: intervinieron en los conflictos intraeclesiales como mediadores y trataron de acompañar las experiencias renovadoras del clero, participando de los encuentros promovidos por los equipos interdiocesanos, como el “pequeño Concilio” de Quilmes. Designado secretario general del CELAM a mediados de 1968, Pironio coordinó la realización de la II Conferencia de obispos de Medellín de aquel año. Desde Bogotá, y a través de las repercusiones pastorales y políticas de Medellín, su figura intelectual y pastoral tomó dimensión continental y se lo identificó en Argentina con la versión “más progresista” de la renovación posconciliar.

No obstante, el reemplazo de Enrique Rau pudo haber sido el ex secretario general del episcopado, Ernesto Segura. Este era nativo de Mar del Plata, primer vicario diocesano y asiduo visitante. En febrero de 1972, Pironio, Plaza y Segura habían inaugurado un convento de diez monjas en la villa marista local. La misa en ese evento fue celebrada por el arzobispo de La Plata junto su auxiliar y el de Buenos Aires⁷⁵⁹. Segura falleció súbitamente un mes después, mientras sesionaba el encuentro del Cono Sur sobre Medios de Comunicación social del CELAM en la ciudad de Buenos Aires⁷⁶⁰. Con todo, quizás la decisión del nombramiento de Pironio ya estaba tomada.⁷⁶¹

De viaje en Bogotá, Eduardo Pironio asumió el 26 de mayo de 1972. Abril había sido un mes agitado, con varias tomas de templos en la ciudad. Previo al acto, en una carta pastoral monseñor Plaza había pedido obediencia al catolicismo local: “al obedecer al obispo, estamos obedeciendo a Cristo...”⁷⁶². Con todas las formas protocolares, las

arzobispado porteño”, *AICA*, 30/8/2016. En línea: <https://aica.org/24807-fallecio-mons-nolasco-antiguo-vicario-general-del-arzobispado-porteno.html> [Consultado por última vez el 15/10/2021]

⁷⁵⁹ *AICA* núm. 790, 10/2/1972.

⁷⁶⁰ De su funeral participó toda la plana mayor del episcopado, la nunciatura, la Iglesia ortodoxa, el ministro de Bienestar Social Francisco Manrique y el Cnel. Laborda, en representación de Lanusse. En junio de 1972, Pironio ofició una misa en la capilla de Santa Cecilia de Mar del Plata, acompañando al cuerpo que fue sepultado en cementerio de la congregación de las Hermanas del Huerto.

⁷⁶¹ En una entrevista con el autor, el sacerdote Hugo Segovia -quien llegó a la diócesis a mediados de los años setenta- afirmó que circulaba la idea de que nombrar a Pironio en Mar del Plata era una especie de “castigo” por las repercusiones políticas de Medellín. Entrevista a Hugo Segovia, 01/06/2010.

⁷⁶² *AICA*, núm. 805, 25/5/72.

autoridades provinciales y locales se hicieron presentes: el brigadier Miguel Moragues, gobernador de la provincia de Buenos Aires, el ministro de gobierno Enrique Roig Torres y el intendente Juan Carlos Gallotti. Viajó especialmente para la asunción el presidente del CELAM, Abelar Brandao Vilela, obispo de San Salvador de Bahía. Además de los citados, tomaron la palabra para recibir al nuevo obispo el rector de la UCSM Antonio Matos Rodríguez, la hermana Amanda Valenti y el presbítero monseñor Nicasio Durán.⁷⁶³

Tras tomar posesión de su cargo episcopal, Eduardo Pironio declaraba que sólo venía a traer a la convulsionada diócesis “paz, alegría y esperanza”:

“Una paz inquebrantable, en un mundo que proclama la violencia; una alegría imperturbable en un mundo que muere de tristeza; una esperanza firmísima en un mundo que se consume en el cansancio y en el desaliento”.⁷⁶⁴

Con este tono, el mensaje del obispo identificado con Medellín pretendía distanciarse de aquellos quienes justificaban la violencia “desde abajo”. Si ya numerosos obispos criticaban el profetismo del clero tercermundista y el abandono del culto, a poco de comenzar su obispado Pironio reafirmaba que el servicio católico debía ser “integral”:

“anunciando plenamente el evangelio, congregar a los fieles en la eucaristía, solidarizarse fraternalmente con los pobres y los oprimidos, y construir y presidir juntamente con el presbiterio una verdadera comunidad, ya que así estará Cristo entre los hombres”.⁷⁶⁵

Las primeras palabras del nuevo obispo perfilaban su magisterio. Como desarrollaremos más adelante, si el “liberacionismo” de Pironio tenía un marcado contenido espiritual, su palabra y práctica episcopal contaba con grandes dosis de ambigüedad. Mar del Plata ya transitaba tiempos violentos, sobre todo después del asesinato de Silvia Filler⁷⁶⁶. Para Pironio, “asustarse y oprimirse” en estas situaciones era antievangélico, sometiéndose el deber católico al diálogo, que exigía “una austera pedagogía del silencio y oración y sincera actitud de desprendimiento y donación”⁷⁶⁷. Sin embargo, Pironio exhortaba a “no dejarse vencer” y “hacer obra positiva”, ya que ningún problema social era ajeno a la Iglesia. “Todos debemos afrontarlos, pues todos estamos comprometidos y debemos

⁷⁶³ AICA, núm. 806, 1/6/72.

⁷⁶⁴ RDOMDP, núm. 73, p. 29.

⁷⁶⁵ AICA, núm. 807, 8/6/72.

⁷⁶⁶ Retomaremos el clima político en el capítulo 9.

⁷⁶⁷ AICA, núm. 807, 8/6/72.

sentirnos solidarios con la misión salvadora de la Iglesia. Pero debemos ir hasta el fondo de los problemas, de lo contrario no obtendremos sino soluciones superficiales”.⁷⁶⁸

Pironio contaba con un frente abierto con parte del episcopado argentino. En noviembre de 1972, fue nombrado presidente del CELAM⁷⁶⁹. Unos meses antes, el obispo de Mar del Plata había manifestado que el consejo episcopal latinoamericano “no era la Iglesia de América Latina”, y que en el mismo:

“No se agota en la plenitud de su riqueza ni en la totalidad de sus perspectivas. Pero la expresa [a la Iglesia] en la originalidad de su búsqueda y en fuerza transformadora de su presencia: como Sacramento del Señor, como Sacramento de Unidad, como Sacramento universal de salvación”.⁷⁷⁰

Como institución supranacional, el CELAM se instituía como una instancia pastoral por encima de las iglesias particulares. Como analizamos en el caso de Mar del Plata, los documentos y textos producidos bajo el auspicio de los departamentos del CELAM -y que cruzaban una red de relaciones continentales (Beigel, 2011)- tenían una aplicación diocesana. Tal fue el caso en Mar del Plata de la obra de Jesús Andrés Vela y la nueva dinámica de grupos juveniles parroquiales. Sin embargo, esta situación generaba resquemores entre numerosos obispos argentinos, sobre todo entre la comisión permanente del episcopado argentino. Lo observamos anteriormente tanto con el caso del documento de Buga como con los documentos de la conferencia de Medellín. Al respecto, el nuevo obispo de Mar del Plata intentó poner paños fríos, en un contexto de progresivas críticas a las corrientes “liberacionistas” tanto entre los obispos latinoamericanos como en las dictaduras del continente. En la XIV Asamblea reunida en Mar del Plata hacia fines de 1972, el nuevo presidente decidió “dar signo de pobreza” y simplificar las estructuras del consejo, profundizando “la oración y la reflexión”, con “comunidad entre los obispos de las iglesias particulares”. En el cónclave de 1972, Pironio afirmaba que el CELAM “no tenía fuerza jurídica” y que en 17 años solo había buscado “solucionar problemas comunes”⁷⁷¹. Como signo de un repliegue discursivo del organismo, sin renegar de la dimensión profética de la Iglesia, cuyo objetivo era “escuchar las diversas formas en que se padecen situaciones de injusticia y opresión que hieren fundamentalmente los

⁷⁶⁸ AICA núm. 810, 29/6/72.

⁷⁶⁹ Fue reelecto en 1975.

⁷⁷⁰ RDOMDP núm.75, septiembre-octubre 1972, p. 74.

⁷⁷¹ RDOMDP núm.76, noviembre-diciembre 1972, p. 106.

elementales derechos humanos”, el obispo de Mar del Plata cerraba su alocución aclarando que “la Iglesia no invade campos que no le pertenecen”.⁷⁷²

En el acto de posesión de Pironio, Abelar Brandao Videla lamentaba que el CELAM perdiera a “su eficiente y extraordinario secretario general”⁷⁷³. Sin embargo, como veremos, Bogotá siguió contando con Pironio. El Concilio y las estructuras supranacionales que consolidaba dio forma a nuevas rutinas en obispos que viajaban permanentemente. Enrique Rau lo hizo desde el Concilio, luego formando parte de las comisiones postconciliares romanas que sesionaban varias veces al año. Anticipando formas de gobierno propias de la modernidad tardía (Bauman, 2012) y de una curia transnacionalizada, Eduardo Pironio fue por momentos un “amo ausente” en su diócesis, gobernando sin cargarse de tareas administrativas o pastorales. Como veremos, esta situación habilitó reactivar la delegación del gobierno diocesano en los “vicarios especializados” y en el presbiterio y las congregaciones reunidos no sólo en el consejo presbiteral, sino también en zonas y departamentos creados con el objeto de planificar colectivamente la pastoral.

EL CAMBIO DE ESTRUCTURAS: LA MODERNIZACIÓN ECLESIASTICA

Lo descrito hasta acá muestra que la historia del posconcilio no tuvo una linealidad hacia un conflicto inevitable con la autoridad episcopal, sino que la adaptación tuvo diversos tiempos. La Iglesia que nació del posconcilio se nutrió de ensayos varios sobre cómo lograr una eficaz administración diocesana, más acorde a los “signos de los tiempos”. Se puede coincidir que en algunas diócesis sucedía lo que señaló el biógrafo de Pironio Carlos Galli: aquel momento fue también “un interesante intercambio” entre la práctica eclesial y la reflexión teológica y pastoral (Galli, 2012, p. 9).

En el caso de la administración diocesana local, la renovación conciliar tuvo un impasse. Como Enrique Rau había resuelto crear las instancias colegiadas del clero que prescribía el Concilio, no existía hacia 1971 en la diócesis cuerpo de párrocos consultores ni cabildo eclesiástico que pudieran elegir un vicario capitular para ocupar el cargo vacante por la muerte de obispo. Roma nombró entonces al prelado metropolitano Antonio Plaza como

⁷⁷² Ídem.

⁷⁷³ *RDOMDP*, núm.73, mayo-junio 1972, p. 39.

administrador apostólico, que se apoyó en el clásico cuerpo de consultores para gobernar la diócesis en su ausencia⁷⁷⁴, ninguno de los cuales eran precisamente entusiastas de la renovación⁷⁷⁵. Este cuerpo de clérigos, encabezados por el vicario Denicolay, se encargó de encabezar las sanciones a los capuchinos y la investigación sobre el estado financiero del colegio Jesús Obrero.

Con el nuevo prelado, las estructuras de la renovación conciliar regresaron. Como señalamos, Eduardo Pironio estuvo gran parte de su obispado en Bogotá o participando de compromisos internacionales del CELAM. Esta situación facilitó que delegara el gobierno diocesano en sus vicarios y en la planificación conjunta con el clero y las congregaciones. Si decidió “no innovar” y no reincorporar a quienes Plaza había sancionado, continuó y profundizó la pastoral de conjunto que propusiera la COEPAL y la renovación de los movimientos juveniles diocesanos.

Como es costumbre, ni bien asumió su cargo en Mar del Plata el nuevo obispo pidió la colaboración en su gobierno del presbiterio, los religiosos y religiosas y el laicado, en particular “los jóvenes, los pobres y los que sufren”⁷⁷⁶. Respondiendo por elevación a aquellos que habían tomado la catedral para exigir por Arburúa y los capuchinos, el obispo pretendía que “las exigencias del Pueblo de Dios” se comprometieran con el apostolado diocesano, aunque no fuera “atendido y aceptado por todos”⁷⁷⁷. Los conflictos de 1972 habían tenido efectos dentro del clero de la diócesis de Mar del Plata. Quizás por responder a un modelo parroquial con demasiada autonomía, los mismos protagonistas sentían que una “nueva” organización de la diócesis, con una planificación zonal y más concertada, debía ser el saldo en experiencia que dejaba el conflicto con Arburúa.⁷⁷⁸

⁷⁷⁴ Según observamos en el anuario de los boletines eclesiásticos de la arquidiócesis de La Plata, el consejo presbiteral fue creado bajo el gobierno de Plaza, pero nombrando el arzobispo a sus miembros. Cfr. *AICA* núm. 542, 24/1/1967. Sin embargo, Plaza no recurrió a esta figura al quedar a cargo en Mar del Plata.

⁷⁷⁵ Ni bien asumió el cargo, Plaza ratificó en sus cargos al vicario general Denicolay, al provicario, juez provisor y notario mayor de la curia, el capellán castrense Pedro Pizzolato Omega, al secretario canciller José Pérez, y al economo Boris Koman. Cfr. *AICA*, núm. 769, 26/8/71. Estos presbíteros formaron parte del cuerpo de consultores diocesanos junto a José de Luis, párroco de Necochea, Rubén Matías, párroco de San Cayetano y al capuchino Tomas Fernández Landa, párroco de NS de Pompeya. Cfr. *AICA*, núm. 789, 3/2/1972. Aunque no se los puede ubicar como refractarios a las reformas, ninguno de los sacerdotes citados se había mostrado entusiasmado con la renovación conciliar, no habiendo participado de la organización de los ciclos posconciliares ni de la pastoral de grupos juveniles. Como se puede observar en el cuadro núm.7 en el anexo, salvo Matías, todos estos diocesanos tenían más de sesenta años en aquel momento.

⁷⁷⁶ *RDOMDP*, núm. 73, mayo-junio 1972, p. 31.

⁷⁷⁷ *Ídem*, p. 33.

⁷⁷⁸ Así lo manifestaron los sacerdotes en sus reuniones zonales. Ver *RDOMDP*, núm. 80, p. 271.

En sintonía con el discurso social circulante que demandaba desde los años sesenta un “cambio de estructuras” para desarrollar la economía y la sociedad, el nuevo obispo declaró la necesidad de “revisar las estructuras diocesanas” al poco de caminar el nuevo cargo⁷⁷⁹. Al provicario Pizzolato Omega, capellán de la armada dentro del esquema del obispado castrense, le acopló un “equipo pastoral” en junio de 1972, formado por algunos colaboradores históricos de Rau -Pérez, Gutiérrez- y parte del clero más comprometido con la renovación conciliar -todos quienes habían firmado en alguna oportunidad documentos del MSTM o solicitadas en la prensa como Oscar Amado, Justino Fernández, el salesiano José María de la Cuadra y el párroco Dol Gamallo-. En palabras del obispo, había que recuperar la “eficacia” de la pastoral. Pero también era menester mantener y retomar un contacto directo y personal con los sacerdotes –realizando retiros espirituales con el obispo-, iniciar un estudio de la realidad diocesana, revisar los estatutos del consejo presbiteral, promover y revisar las zonas pastorales, y también elaborar un anteproyecto de pastoral de turismo⁷⁸⁰. A ese primer equipo, Pironio le dio forma definitiva en septiembre de 1972 al designar a Hugo Sirotti⁷⁸¹ como vicario general⁷⁸², a Oscar Amado como vicario episcopal para la evangelización y catequesis, a Luis Gutiérrez como vicario episcopal para la promoción humana, y a Alfredo Ardanaz, también ligado a los grupos renovadores, como asesor del MFC –organización laical que había participado en las tomas por la reincorporación de Puigjané, Daniela y Kippes-.⁷⁸³

La figura de los “vicarios especializados” había sido discutida en la diócesis. A partir de una “reflexión sobre la realidad concreta de la diócesis”, en la asamblea diocesana del 27 al 29 de octubre de 1969 se había analizado la creación de los vicarios episcopales y de una secretaría de pastoral, que junto al consejo presbiterial y la división zonal de la diócesis dieran forma a la planificación de conjunto⁷⁸⁴. La creación de estas instancias surgía de un diagnóstico evaluado por el clero reunido en asamblea: “La Iglesia diocesana

⁷⁷⁹ *RDOMDP*, núm. 74, p. 49-50.

⁷⁸⁰ Ídem.

⁷⁸¹ Hugo Sirotti (1922-1995), ordenado en 1949, era vicario episcopal de la arquidiócesis de La Plata desde 1967, siendo asesor de la JUC y del MFC en la misma. Plaza lo autorizó a acompañar a Pironio para ejercer la vicaría general de Mar del Plata. En 1976 regresó a La Plata, asumiendo como párroco de Nuestra Señora del Valle, donde estuvo hasta su muerte. Posiblemente por gestiones de Pironio, Roma nombró a Sirotti prelado de su santidad en 1977 (Kaufmann, 2014, pp. 199-200).

⁷⁸² Juan José Denicolay, primer vicario general de la diócesis, fue nombrado capellán del colegio Stella Maris, según consta en la guía eclesiástica de 1974. Ver *RDOMDP*, núm. 82.

⁷⁸³ *RDOMDP*, núm. 75, p. 91.

⁷⁸⁴ *RDOMDP*, núm. 65-66, noviembre-diciembre de 1969, p. 6.

no tiene aún idea clara de los problemas que le plantea el mundo presente en cambio”⁷⁸⁵. No obstante, solo la secretaría de pastoral fue creada hacia 1972.

Según el nuevo vicario episcopal Oscar Amado, el "espíritu" de las reformas conciliares contenían un sentido colegiado porque pretendían construir “equipos de gobierno pastoral”⁷⁸⁶. La figura episcopal que asumía el director de la escuela de teología local había nacido del decreto conciliar sobre los obispos “Christus Dominus”, inspirándose también en el motu proprio “Ecclesiae Sanctae”⁷⁸⁷ y en las Conclusiones de Medellín, y se denominaba *vicario especializado*. Era una nueva figura jurídico-pastoral que en la curia diocesana tomó el nombre de vicario episcopal. Si en la pastoral “preconciliar” predominaba el "telemando" de los purpurados, las nuevas exigencias pastorales que imponía una sociedad en transformación se ajustaban a un "nuevo tipo de autoridad diocesana”, que buscando colaborar con el obispo “no atomizara la función episcopal”⁷⁸⁸. Según Amado, la unicidad del vicario general no se perdería con la “pluralidad de vicarios episcopales”, que podrían atender tanto las zonas pastorales, un criterio pastoral especializado o uno "personal" -determinado tipo de personas, comunidades religiosas, fieles de rito específico o de lengua-

Si en “la nueva pastoral diocesana” la autoridad episcopal era compartida, siempre se respetaba la jerarquía del primado diocesano. “El obispo debe gozar, para bien de la diócesis, de una unidad de gobierno, a pesar de compartir su autoridad con el vicario general y con los vicarios episcopales”, decía Amado.⁷⁸⁹

Interpretamos la naturaleza de las vicarías especializadas tanto como resultado del contexto como de la necesidad de modernización de la organización eclesiástica, atenta a las nuevas necesidades pastorales, las demandas del clero y su organización y concertación. El criterio de saber especializado se vinculaba directamente con las ciencias sociales y sus métodos de análisis. Una porción importante de la jerarquía episcopal, la misma que retrasaba o atenuaba el ritmo de las reformas y la puesta en práctica del "estado

⁷⁸⁵ Ídem, p. 9.

⁷⁸⁶ *RDOMDP*, núm. 76, p. 119

⁷⁸⁷ Este motu proprio de Paulo VI de 1966 indicaba tanto la forma de aplicación del decreto “Christus Dominus”, como también de “Presbyterorum ordinis” (sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes), “Perfectae Caritatis” (sobre la renovación de la vida religiosa) y “Ad Gentes” (sobre la actividad misionera de la Iglesia).

⁷⁸⁸ *RDOMDP*, núm. 76, p. 119.

⁷⁸⁹ Ídem, p. 121

de Concilio", era renuente al uso de las ciencias sociales para planificar una nueva pastoral. Más habituados a un tipo de autoridad no discutida y que emanaba de la posesión del cargo -que era otro tipo de saber específico, ligado a la sacralidad del puesto-, aquellos obispos condenaban el "abuso" en los usos de la sociología o la psicología. En la vereda opuesta, Oscar Amado afirmaba que los nuevos vicarios -así como todo el "equipo pastoral"- debían tener no sólo una probada experiencia pastoral, sino una sensibilidad particular y un estudio sistemático "sobre todo de las disciplinas modernas como sociología, pastoral, catequesis, psicología, liturgia".⁷⁹⁰

Este no era un fenómeno que se circunscribiera a la Iglesia argentina, sino que atravesaba toda la realidad del catolicismo universal. Mark Chaves (Chaves, 1994) y Karel Dobbelaere (Dobbelaere, 1979, 1994) observaron que la búsqueda de apelaciones a conocimientos por fuera de la doctrina eclesial, la teología tradicional o la autoridad episcopal era parte de un proceso de "secularización interna", en la cual la legitimidad de la autoridad religiosa -obispos, sobre todo- quedaba en entredicho por estos saberes técnicos. El saber especializado para la planificación de la pastoral era una agenda eclesial que sobre todo fue impulsada por aquellos sacerdotes y teólogos más cercanos a la "constelación tercermundista", no exactamente los mismos que protagonizaron los enfrentamientos con las autoridades episcopales o las denuncias al gobierno de Onganía, pero sí aquellos que figuraban entre las referencias pastorales más importantes. Presente en el "pequeño Concilio" de Quilmes -que en la "memoria tercermundista" se contaba como un prolegómeno del MSTM-, allí se encontraba la idea de reformar el proceso de toma de decisiones diocesanas y la forma de encarar el trabajo pastoral, siendo muchas de sus propuestas precedidas por el movimiento de reforma litúrgica y de lecturas bíblicas. Las referencias teológicas y pastorales dominantes eran Lucio Gera y Rafael Tello, entre otros que participaron también de la COEPAL entre 1966 y 1973⁷⁹¹. Precisamente, el estudio de las "nuevas" realidades pastorales -religiosidad popular, las comunidades de base, pastoral juvenil, renovación parroquial, etc.- que prescribía el Plan Nacional de Pastoral debía hacerse usando como recurso las disciplinas sociales. La otra referencia eran los departamentos del CELAM. Para Amado, en Mar del Plata la creación de vicarios episcopales se había realizado estrictamente con los criterios del CELAM y

⁷⁹⁰ *RDOMDP*, núm. 76, p. 120.

⁷⁹¹ Adolfo Tortolo clausuró la experiencia de la COEPAL en Argentina (Verbitsky, 2008, p. 350).

de acuerdo al documento de Medellín⁷⁹², aunque el obispo de Mar del Plata pidiera no considerar a Bogotá como una "superestructura" de las conferencias episcopales nacionales. Como habíamos señalado anteriormente, el mismo Pironio tuvo que reiterar en 1975 en Roma que el Consejo Latinoamericano era sólo "un organismo de contacto" (Verbitsky, 2008, p. 351).

Para Amado, el sentido colegiado se extendía hacia todo el clero local, pero debía sostener la autoridad del obispo. Si bien el vicario consideraba "lógicamente aceptable" la consulta al presbiterio de las nuevas designaciones vicariales, no había que "coartar" la libertad del obispo sobre con quien iba a compartir su autoridad pastoral⁷⁹³. La "cabeza" de la diócesis seguía siendo el obispo, pero debía elegir por *motu proprio* la forma de repartir "hacia abajo" parte de su autoridad como condición necesaria para la nueva pastoral. La consulta "lógica" al presbiterio implicaba también avanzar en las reformas de curia diocesana: reconstitución de los consejos presbiteral y pastoral, y la posible creación de vicarías zonales, evaluadas pero no realizadas en la diócesis. En cambio, sí se avanzó hacia la "departamentalización" de las funciones de las vicarías de "promoción humana" -departamentos de educación, de acción social, de comunicaciones-, y de "evangelización y crecimiento de la fe" -departamentos de catequesis, de misiones, de liturgia-. Esto significaba para la diócesis de Mar del Plata una reforma de la "Iglesia visible" y de sus estructuras, que inclusive vislumbraba ampliar las funciones laicales.

Para complementar entonces las tareas de los vicarios especializados fue creado hacia comienzos de 1973 el Centro Diocesano de Estudio y Reflexión (CEDIER), dirigido por Amado. Consideraba una evolución natural de la escuela de teología y de los seminarios catequísticos que se extendían por el interior de la diócesis desde 1970, el CEDIER era la culminación de un conjunto de instituciones de coordinación y planificación pastoral de impulso posconciliar. También departamentalizado, el CEDIER se propuso la creación y coordinación en su seno de las zonas pastorales, la ampliación de los seminarios catequísticos a otras actividades pastorales -juvenil, familiar- y albergó en su seno los departamentos mencionados y los de estudios familiares del MFC, de estudios pastorales y de promoción humana a cargo de Luis Gutiérrez.

⁷⁹² RDOMDP, núm. 76, p. 121.

⁷⁹³ RDOMDP, núm. 76, p. 120.

Con el objeto de integrar más al laicado y formar nuevos cuadros pastorales laicos, que en las reformas diocesanas seguía en un rol subordinado, en 1974 en el CEDIER fueron creadas la escuela de diáconos y nuevos ministerios⁷⁹⁴ y la cátedra de análisis diocesano, que coordinaba la clarisa Ana “la Maja” Losada. No era la única religiosa con roles de importancia en el CEDIER. La acompañaban María Monge y Josefina Cordero. Las tres monjas dirigían la junta catequística diocesana y los seminarios catequísticos, acompañando también al naciente Movimiento Juvenil Diocesano (MJD). Con estas estructuras en su interior, el CEDIER era el ejemplo de la planificación pastoral que solicitaba la COEPAL⁷⁹⁵. Entre sus primeras actividades estuvieron la confección de la guía eclesial local -censo pedido por Roma y que no se realizaba en la diócesis desde 1962- y la organización un curso sobre “teología de la caridad y su praxis” a cargo de Alberto Sily y Lucio Gera en 1973⁷⁹⁶, actividad del nuevo departamento de promoción humana.⁷⁹⁷

La participación de las religiosas ejemplificaba un poco el cambio en las funciones de las congregaciones femeninas en la diócesis. Como observamos en los capítulos 2 y 3, era extensa las tareas de las congregaciones femeninas a comienzos de los años sesenta, encargadas de tareas de cuidado en asilos y hospitales y educativas en la dirección de colegios. Sin embargo, en las jornadas de discusión de pastoral las religiosas se encontraban en una posición subalterna, siempre sujetas pasivas de las directivas impartidas por el ordinario o el vicario. La participación en la planificación de conjunto en el CEDIER de las hermanas Losada, Monge y Cordero era un correlato en pequeña escala de los roles que tenían las superiores Renard, López y Sastre en la COEPAL. Su adscripción a la pastoral popular, una práctica extendida en distintas diócesis como ha sido estudiado en otros casos (Semán, 2021; Touris, 2012a, 2021).

Como observaremos más adelante, la catequesis católica experimentó cambios durante estos años. En términos de estructura diocesana, se crearon instituciones específicas de

⁷⁹⁴ Agotada su experiencia en la década de los ochenta, la Escuela de Diáconos y Nuevos Ministerios se convirtió en Secretaría Diocesana. El CEDIER continúa en funcionamiento, sobre todo conteniendo en su seno a la escuela de teología y los secretariados de pastoral diocesana y catequesis, que reemplazaron a los departamentos.

⁷⁹⁵ *RDOMDP*, núm. 81, junio – septiembre de 1974, 313 y ss.

⁷⁹⁶ Hacia 1973, Alberto Sily descollaba como una de las referencias de las Ligas Agrarias en el noreste argentino. Como derivación del Movimiento Rural de Acción Católica, las Ligas promovieron la organización del campesinado y una reforma agraria.

⁷⁹⁷ *RDOMDP*, núm. 77, p. 150.

catequesis hacia fines de los años sesenta. En los primeros años de la diócesis, como vimos en el capítulo 3, la catequesis estaba vinculada a la tarea que realizaba la Hermandad de la Doctrina Cristiana (HDC) -centro de oración, colaboración de los materiales de la catequesis y preparando al laicado para la predicación dominical-, y a las horas de religión escolar. La HDC se disolvió durante los años del Concilio, sin registros aparentes de actividad. Los colegios se encargaron de la catequesis de iniciación, organizando los tradicionales certámenes catequísticos entre los estudiantes de la diócesis -donde estos debían responder cuestionarios de doctrina-. Los cambios en la liturgia y la pastoral -y también teológicos con la incorporación de conceptos como Pueblo de Dios- implicaron una reforma de la catequesis católica⁷⁹⁸. Se sumó a la preocupación por los déficits en el tema, que se observaban desde los años cincuenta, sobre todo a propósito de los límites de la enseñanza religiosa obligatoria (Bianchi, 1994, 1996). En su primera reunión de Río de Janeiro, el CELAM había propuesto la creación de centros catequísticos en lugares apartados de las parroquias, en colaboración con las religiosas⁷⁹⁹. La Iglesia local extendió los seminarios catequísticos diocesanos por toda la jurisdicción, preocupados por la falta de formación religiosa de laicos y de docentes en los colegios parroquiales y de las congregaciones. Con una duración de dos años, los nuevos catequistas debían convertir en “historia de fe la historia personal”. Hacia 1972, había cinco seminarios catequísticos, con más de 200 estudiantes en toda la diócesis según la publicación oficial.⁸⁰⁰

Otra de las iniciativas del CEDIER fue la reforma de la subdivisión zonal de la diócesis. Como vemos en el cuadro N°1, y en los mapas N°2 y N°3 (ver Anexo), la creación de parroquias se suspendió en 1967. Antonio Plaza erigió nueve parroquias en la periferia urbana de Mar del Plata durante la década de 1950, expandida por el turismo de masas. En los dos momentos de creación de parroquias en el obispado de Rau -los primeros años

⁷⁹⁸ La junta catequística central del episcopado comenzó hacia 1965 a estudiar la elaboración de un directorio de pastoral de catequesis, un nuevo catecismo y nuevos programas de religión para los colegios católicos. En 1967, la conferencia episcopal encomendó a la junta central que realizara un nuevo catecismo básico. El nuevo directorio de catequesis fue presentado en octubre de ese año por Miguel Raspanti, presidente de la comisión respectiva de la CEA. El obispo de Morón proponía adaptar los contenidos y métodos catequísticos a las exigencias bíblico-litúrgicas, pastorales y teológicas del Concilio, incluso incorporar el uso de las ciencias sociales en la reforma de la catequesis. La revista *Didascalia* registró estos cambios. El obispo Rau recibió con beneplácito el nuevo directorio de catequesis, y pidió al clero colaborar en su aplicación y articularlo con el directorio litúrgico diocesano. Ver *AICA*, núm. 466, 29/06/1965, *AICA*, núm. 559, 06/06/1967, *AICA*, núm. 579, 24/10/1967, *BEMDP*, núm. 56 p. 32; Martín, 2013, p. 375.

⁷⁹⁹ *BEDMDP*, núm.12, p. 184.

⁸⁰⁰ *RDOMDP*, núm. 77, p. 150.

y 1967-, el criterio fue similar: dotar de parroquias a las ciudades de la diócesis y completar en los partidos y en Mar del Plata una cuadrícula que se extendiera homogéneamente sobre el territorio, homologando población y fieles en el alcance parroquial.

Sobre los datos relevados por el CEDIER se crearon siete zonas diocesanas sobre las cuatro que había diagramado Rau a fines de los sesenta. Mar del Plata fue subdivida en tres zonas, por criterios de geográficos, sociales y demográficos -Sur, Norte y Costa, ésta última junto a Miramar-. Las otras cuatro zonas correspondían al interior de la diócesis, con la intención de agrupar a sus parroquias por cercanía: Necochea y Lobería -zona IV-, Maipú y Mar Chiquita -zona V-, Madariaga, Lavalle, Tordillo -zona VI- y Balcarce -zona VII-⁸⁰¹. El objetivo manifiesto era hacer un “diagnóstico de la situación religiosa” de la diócesis para “conocer las necesidades” personales y pastorales. Los diferentes centros que se creaban tenían como objeto promover las misiones, “valorar la religiosidad popular” y multiplicar la colaboración, “incluso económica” que imponía el “espíritu de pentecostés”. El CEDIER obedecía lo propuesto por la COEPAL, que exigía que había que “salir del encierro parroquial, adaptar y orientar hacia las zonas y grupos más desatendidos...”.⁸⁰²

Los datos de evolución del clero indican que este no acompañó la creación de parroquias (ver cuadros N°3 y N°4 en Anexo). Si lo comparamos con los ordenamientos del Seminario San José de La Plata (ver cuadro N°5 en Anexo), se observaba la merma en las vocaciones sacerdotales durante los años sesenta. Esta situación presionaba sobre las ambiciones institucionales de la Iglesia posconciliar. Esta crisis acompañaba a las transformaciones sociales, el crecimiento demográfico en la diócesis y la emergencia de barrios suburbanos -y villas de emergencia- en Mar del Plata. Aunque el Concilio clamaba por la unidad de los cristianos, y obispo y clero renovador hacían fe de ecumenismo, se sumaba la competencia con otras confesiones, que crecían en la ciudad cabecera. En la asamblea diocesana de octubre de 1969, el presbiterio afirmaba que era necesaria una adecuación: “un signo es que, frente a 38 lugares de culto no católico, existen 35 católicos en la ciudad de Mar del Plata -entre iglesias y capillas- (...) De allí que sea urgente una acomodación del sistema parroquial vigente”⁸⁰³. Sin embargo, sólo una parroquia fue

⁸⁰¹ “Guía eclesiástica de la diócesis de Mar del Plata”, *RDOMDP*, núm. 82, noviembre 1974.

⁸⁰² *RDOMDP*, núm. 73, p. 153

⁸⁰³ *RDMDP*, núm. 65-66, p. 6.

creada hacia 1974. Por lo tanto, es plausible pensar que tanto la pastoral laica como la división zonal fue pensada como la mejor forma de aprovechar la escasez de cuadros pastorales. En este sentido, creemos necesario explicar la continuidad y crecimiento del Movimiento Juvenil Diocesano (MJD), respuesta diocesana a la crisis de agentes pastorales.

LA OPCIÓN POR LOS JÓVENES: EL MOVIMIENTO JUVENIL DIOCESANO

Si la bibliografía sobre la historia de la Iglesia hace hincapié en remarcar que Medellín aceleró, configuró e hizo hegemónica la “opción por los pobres” que se legitimó en 1979 en la Conferencia de Puebla⁸⁰⁴, la experiencia diocesana marplatense nos muestra que la “opción por los jóvenes”⁸⁰⁵, dominante durante el papado de Juan Pablo II, fue asomando en paralelo a aquella. Desde los cambios en la catequesis hasta la formación del Movimiento Juvenil Diocesano (MJD), en este apartado recorreremos la estrategia de la diócesis para darle dinámica a la principal pastoral diocesana luego de la reforma litúrgica, la formación y extensión de los grupos juveniles.

Una catequesis en renovación

Como fue observado en otras latitudes (Dobbelaere, 1979), en la diócesis existía la preocupación sobre la infravaloración de las clases de religión en las escuelas confesionales. Este llamado de atención sobre la “secularización” de la educación religiosa en el sistema escolar asumía nuevos ropajes hacia fines de los sesenta. Como

⁸⁰⁴ La Conferencia de Medellín significó un punto de inflexión en la pastoral latinoamericana. El “liberacionismo”, en sus distintas interpretaciones, reemplazó las preocupaciones desarrollistas del catolicismo social. En este sentido, se fue configurando la “opción preferencial por los pobres” en la pastoral popular latinoamericana. Para el teólogo español Julio Lois, esta opción pastoral implicaba una ruptura con el mundo cultural propio -en general de las clases medias-, una identificación con las “periferias” y el mundo de los pobres y una asunción del destino de los excluidos como propio (Lois, 1991, pp. 11-12).

⁸⁰⁵ En su discurso inaugural de Puebla, Juan Pablo II manifestó que entre las tareas prioritarias de la pastoral familiar y vocacional estaba la “opción por la juventud”. El documento conclusivo de los obispos latinoamericanos retomó estas palabras y sumó a la “opción preferencial por lo pobres” la “opción por los jóvenes”: “presenten a los jóvenes el Cristo vivo como único salvador para que, evangelizados, evangelicen y contribuyan con una respuesta de amor a Cristo, a la liberación integral del hombre y de la sociedad llevando una vida de comunión y participación” (R. Gutiérrez & Vicente, 1979, p. 355). Durante el papado de Juan Pablo II se organizaron las “Jornadas Mundiales de la Juventud”, de las cuales el cardenal Pironio, entonces prefecto del Pontificio Consejo para los Laicos, fue uno de sus impulsores.

señalamos en el capítulo 6, entre el clero diocesano existía la preocupación por atraer e incorporar a la “juventud” a la Iglesia, categoría diferenciada y atravesada por cambios y modernizaciones sociales. La diócesis aprobó cambios en la pastoral juvenil, los grupos vocacionales abiertos según la propuesta del jesuita Jesús Andrés Vela, con novedosas metodologías de grupos que provenían de la psicología social. Nuevos métodos parecen ser adoptados en la catequesis.

En una nota de mediados de 1968, el director de la “Revista Diocesana” Justino Fernández hacía un diagnóstico de la situación de la catequesis y la necesidad de su reforma, acorde con la reforma litúrgica. Citando el punto número 132 del Plan Nacional de Pastoral, la diócesis debía “promover la administración de los sacramentos acompañada de una conveniente catequesis, especialmente el sacramento del bautismo”, el cual debía ser liberado de características “mágicas”⁸⁰⁶. Ese mismo año, la Junta Catequística Diocesana advertía sobre los peligros para la unidad catequística que encarnaban la “anarquía y el subjetivismo” en una posible reforma⁸⁰⁷. Nuevamente, Fernández resaltaba hacia fines de aquel año que la catequesis de adolescentes, las clases de religión, había sido subestimada dentro de los colegios, siendo dadas por docentes sin interés en “formar” a sus alumnos, sometiéndose solamente a impartir textos teóricos alejados de las necesidades de aquellos⁸⁰⁸. Acorde al reciente documento de Medellín, el sacerdote recordaba que la catequesis era “la acción mediante por la cual un grupo humano interpreta su situación, la vive y la expresa a la luz del evangelio” y la nueva catequesis representaba:

"el compromiso con una comunidad de fe en una situación concreta. Un proceso de liberación, que se expresa en un lenguaje propio, con la originalidad de la Encarnación. Que hace al catequista portavoz de esa expresión en una comunidad de base”.⁸⁰⁹

Estas preocupaciones por la catequesis de niños y adolescentes implicaron la reforma de los métodos catequísticos partiendo de las “necesidades” de los estudiantes, para que pudieran “comprender los problemas del desarrollo de su personalidad a la luz del evangelio”⁸¹⁰. Para el clero eran claves los colegios secundarios, que debían tener en cuenta “los valores de los adolescentes, temas e intereses (..) sin imponer *a priori* nuestros

⁸⁰⁶ Justino Fernández, “Misión de la palabra en la Iglesia”, *RDOMDP*, núm. 55, abril-mayo de 1968 p. 7.

⁸⁰⁷ *RDMDP*, núm. 60, p. 81.

⁸⁰⁸ *RDMDP*, núm. 61, p 112.

⁸⁰⁹ Ídem.

⁸¹⁰ *RDMDP*, núm. 61, p 112.

intereses y contenidos”⁸¹¹. Estos diagnósticos y propuestas se replicaban en otras diócesis del país. En la transcripción de los discutido en la octava Semana Nacional de Catequesis de 1971, los allí presentes diagnosticaban la “acción muy reducida” de la Iglesia en la juventud. La importancia de la juventud en el mundo y en la Iglesia implicaba entonces una “acción convergente”: descubrir la realidad juvenil, tener un objetivo común, “esforzarse por renovarnos”⁸¹². En el encuentro diocesano posterior a aquellas jornadas, el obispo Rau y el sacerdote Francisco de Vos junto a los 98 catequistas diocesanos discutieron, entre otras cosas, como incorporar el lenguaje audiovisual en la nueva catequesis.⁸¹³

El crecimiento y la extensión de los seminarios catequísticos como apuntamos anteriormente se interiorizaron e incorporaron estos cambios. Esto implicó abandonar el tradicional cuestionario de catequesis de cien preguntas, como reprochaba Fernández, y reemplazarlo por métodos que respondieran a la vida cotidiana de los “catecúmenos”, siguiendo criterios de la pastoral ambiental⁸¹⁴. En paralelo con estas reformas, la diócesis avanzaba en la reformulación de los grupos juveniles, opción de la nueva pastoral.

La formación del Movimiento Juvenil Diocesano (MJD)

La eficacia de la nueva pastoral juvenil diocesana mostraba sus éxitos hacia comienzos de los años setenta. En 1971, en la “invasión” de Pirán, los grupos juveniles habían logrado congregarse a más de 250 jóvenes de ambos sexos, la mayoría de los colegios secundarios de la diócesis⁸¹⁵. Los cambios en la catequesis y en la dinámica de grupos juveniles se correlacionaban con el crecimiento de los colegios de la diócesis. Como vimos en el capítulo 3, este fue sostenido durante la década de 1960. En el caso de los secundarios, la diócesis los incrementó de 19 en 1962 a 34 en 1974, un 79% en poco más

⁸¹¹ *RDMDP*, núm. 67, p. 24.

⁸¹² *RDOMDP*, núm. 69, p. 13.

⁸¹³ *RDOMDP*, núm. 69, p. 14. La religiosa Josefina Cordero había presentado unos meses antes al clero local el compendio de catequesis “Felices los que creen” de Francisco de Vos, que “en línea con el Concilio, Medellín, San Miguel y última Semana Internacional de Catequesis de Medellín” proponía “una formación cristiana de adultos y jóvenes de ambientes populares”. *RDMDP*, núm.68, mayo-junio 1971, p. 68.

⁸¹⁴ Aunque hemos advertido algunos cambios, nos queda pendiente una profundización de las transformaciones en los métodos catequísticos. Una observación de lo actuado en las diócesis junto a publicado en la revista *Didascalia* o la reconstrucción biográfica de Francisco de Vos puede ayudar a comprender estos cambios.

⁸¹⁵ *RDOMDP*, núm. 71, p. 18.

de diez años (Ver Cuadro N°11 en Anexo). Este incremento, que acompañaba la extensión de la matrícula secundaria estatal, sirvió de zócalo de los cambios en la pastoral juvenil, ya que, para comienzos de los años setenta, la diócesis tenía una creciente comunidad de jóvenes sujetos de la acción pastoral. La mayoría de los miembros de los grupos juveniles provenía de las escuelas católicas. Otros ingresaron desde la obra de los orionitas -como la experiencia descrita de “Pequeño Mundo”⁸¹⁶- o desde el trabajo parroquial diocesano o de los salesianos.⁸¹⁷

La apuesta por una pastoral juvenil renovada y la creación de grupos juveniles abiertos fue la política diocesana preferente una vez elaborado el directorio litúrgico, primera preocupación del obispo Rau. Con Pironio a la cabeza de la diócesis, se profundizó la opción por los jóvenes. En una carta a los rectores de los colegios a mediados de 1972, el vicario Hugo Sirotti resaltó el importante campo que ofrecían los colegios para la acción pastoral y remarcó el papel central que cumplían la nueva catequesis y los grupos juveniles en la pastoral de conjunto diocesana⁸¹⁸. A través de la secretaría de pastoral y del CEDIER, se consolidó luego el grupo de asesores que habían apostado por los jóvenes de los colegios diocesanos: Jesús “el potrillo” Domaica, los hermanos Alfredo y Francisco Ardanaz, el salesiano José María de la Cuadra, el diocesano Daniel Ferrari y la clarisa Ana María Losada, también a cargo de los seminarios catequísticos⁸¹⁹. Aunque aparecieran menciones en los debates de los grupos a la “opción por los pobres” que derivaban de los documentos de Medellín -y parte de la pastoral del movimiento juvenil fuera la “promoción humana” de comunidades periféricas o la misión indígena-, la preferencia por los jóvenes como segmento social siguió un patrón de reclutamiento de agentes pastorales: muchachos y muchachas de clases medias, con formación letrada, que optaron jóvenes por el matrimonio para dar testimonio de consagración laica.

Por gestiones del nuevo obispo Eduardo Pironio⁸²⁰, la secretaría de pastoral y los asesores de la pastoral juvenil diocesana crearon en 1972 “La casa de los jóvenes” en una vivienda

⁸¹⁶ Entrevista del autor al dirigente juvenil Osvaldo Storch, 22/04/2015.

⁸¹⁷ Entrevistas del autor a los militantes católicos juveniles Laura Chino (30/10/2018), Josefina Chino (23/10/2018), Daniel Di Bartolo (28/02/2011) y Luis Pollini (17/02/2021).

⁸¹⁸ *RDOMDP*, núm. 75, p. 94.

⁸¹⁹ Entrevistas del autor a los referentes del movimiento juvenil diocesano Daniel Di Bartolo (28/02/2011 y 07/11/2014), Osvaldo Storch (22/04/2015) y Luis Pollini (17/02/2021). Algunos de los asesores de los grupos juveniles, como de la Cuadra y Ardanaz, fueron firmas o adhesiones a documentos mencionados en el capítulo anterior.

⁸²⁰ Esto lo atestigua el entonces dirigente juvenil, Daniel Di Bartolo. Entrevistas del autor a Daniel Di Bartolo, 28/02/2011 y 07/11/2014.

que era de la congregación salesiana. Ese mismo año, la mayoría de los grupos juveniles y parroquiales decidieron unificarse en una organización de coordinación única, el Movimiento Juvenil Diocesano (MJD)⁸²¹. Este proyecto diocesano conjugó pastoral juvenil y pastoral popular. Sobre estas líneas se desarrolló el MJD los años sucesivos, incluso luego de que el obispo tuviera que exiliarse en Roma. Además del trabajo de “promoción humana” en capillas y parroquias, el MJD realizó tres actividades masivas de pastoral popular: la “Invasión de los Pueblos”, la “Vigilia de Pentecostés” y “La Marcha de la Esperanza”.

Los asesores juveniles ensayaron una nueva forma de retiro espiritual, los *cursos de promoción*. Estaban dirigidos a los grupos juveniles, adaptándolos a las pastorales y las discusiones teológicas de aquellos que formaban parte de la COEPAL, sobre todo Lucio Gera y Rafael Tello, quienes solían visitar la diócesis por invitación del obispo⁸²². Profesor en el Seminario de Villa Devoto durante el rectorado de Pironio, Gera orbitaba alrededor del MSTM. Tello no, aunque era considerado una referencia intelectual y pastoral del clero⁸²³. Dirigidos a adolescentes de los colegios parroquiales principalmente, los cursos eran “retiros de impacto” de 25 o 30 jóvenes en la villa marista, de tres o cuatro días. Organizados por edades y por género, se hacían fogones, se transmitían experiencias y se discutía la pastoral popular⁸²⁴. Durante la primera jornada se discutían cuestiones teóricas y teológicas, con eje en el tema “el hombre y Jesús”. Como señaló uno de los organizadores de los grupos juveniles, “nosotros le poníamos Cristo porque era más combativo”⁸²⁵. El segundo y el tercer día la perspectiva era grupal, con eje en el tema

⁸²¹ Existían en 1972 alrededor de 28 grupos juveniles en toda la diócesis, entre los que se destacaban la juventud de la Acción Católica, el grupo de la capilla San Miguel, el grupo “26 de julio” de la capilla Ntra. Sra. de Luján, el grupo de la capilla La Peregrina, el grupo del barrio las Avenidas, grupos del colegio salesiano Don Orione, de los colegios Stella Maris (mujeres), Peralta Ramos y Don Bosco (varones).

⁸²² Entrevistas del autor a Daniel Di Bartolo, 28/02/2011 y 07/11/2014. El CEDIER volvió a traer a Gera y a Tello, junto a Justino O’ Farrell, Gerardo Farrell y Guillermo Rodríguez Melgarejo, a dar un curso de pastoral popular del 10 al 14 de septiembre de 1973. Cfr. *RDOMDP*, núm. 78.

⁸²³ Rafael Tello ofició de “moderador” en las Jornadas del Clero realizadas entre abril y noviembre de 1971 en Buenos Aires que, convocadas a instancias de Juan Carlos Aramburu, buscaban “descomprimir” la tensión en la arquidiócesis y discutir el magisterio sacerdotal. Participaron representantes de las distintas corrientes del clero argentino, como Julio Meinvielle, Jorge Vernazza y Eduardo Briancesco (Touris, 2021).

⁸²⁴ El origen de este tipo de experiencias lo podemos rastrear en los que ensayó el jesuita Miguens con los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT) a comienzos de los sesenta (Lida, 2012). El resultado de era el fortalecimiento de los vínculos y la cohesión del grupo.

⁸²⁵ Entrevista del autor a Osvaldo Storch, 22/04/2015.

“Iglesia y comunidad”, buscando compartir experiencias, fogón y pernocte mediante⁸²⁶. Una vez terminado el curso, los jóvenes salían con un “gran embale”.⁸²⁷

El resultado de esta “reflexión Cristocéntrica” era un compromiso social que se plasmaba en la mayoría de los grupos juveniles en el trabajo parroquial. El objetivo manifiesto de los *cursos de promoción* era “la integración fe y cultura”, la búsqueda de la religiosidad popular para encuadrarla dentro de la comunidad católica. Estas prácticas de pastoral popular anticipaban la nueva “teología de la Cultura” o “teología del Pueblo”, en formación en los escritos de Gera y Tello, pero también en Pironio. Desde una perspectiva culturalista -que integraba estructura, institucionalidad, historia y prácticas sociales-, Gera y Tello, entre otros, entendían que existía un “ethos cultural” latinoamericano que se expresaba en un catolicismo popular, sustrato último de la cultura del subcontinente latinoamericano. De allí que la propuesta pastoral fuera “ir hacia ese pueblo”, acompañarlo socialmente y rescatar esa religiosidad popular para conducirla pastoralmente -*evangelizar la cultura*-, con lo cual se combatían los efectos disgregadores de la secularización. La estrategia de la opción por los jóvenes en el caso diocesano, como puente de la opción por los pobres, se encuadraba dentro de esta perspectiva eclesial, que había abandonado la estrategia constantiniana de la conquista del Estado para intervenir en la sociedad a través de la organización de su cultura, produciendo nuevas formas de intervención social (Ghío, 2007, p. 208).⁸²⁸

⁸²⁶ Entrevistas del autor a Luis Pollini, 17/02/2021.

⁸²⁷ Entrevista del autor a Osvaldo Storch, 22/04/2015.

⁸²⁸ El cambio de estrategia en el catolicismo es homólogo del que realiza el “marxismo occidental” a través del pensamiento de Antonio Gramsci en la segunda posguerra, intentando “organizar la cultura” para luego ocupar el Estado. Sobre orígenes, causalidad y funciones de la teología de la cultura o teología del pueblo en la historiografía han habido distintas hipótesis. Tanto Di Stéfano y Zanatta (Di Stefano & Zanatta, 2000) como Ghío (Ghío, 2007) la consideran parte de una normalización teológica posconciliar, que sirvió de prenda de negociación entre los distintos sectores internos eclesiásticos y atemperó la radicalización clerical de una forma restauradora. Ana María Ezcurra lo interpretó como parte de una “reacción” neoconservadora ante la teología de la liberación, que mixturó elementos regresivos y progresivos (Ezcurra, 1988). Entre los estudios teológicos, Juan Carlos Scannone (Scannone, 1987) la incorporó como una variante argentina de la teología de la liberación, que trascendió la mera visión estructuralista económico-social. Siguiendo esta línea, Claudia Touris (Touris, 2012a, 2021) consideró a la teología de la cultura como parte del “catolicismo liberacionista”, movimiento socioreligioso continental mayor. Como reflexión “antimoderna” que parte de la reivindicación del catolicismo popular y la religiosidad popular, tuvo para Touris cuatro focos de irradiación: la COEPAL, Justino O’Farrell y las Cátedras Nacionales, la obra de Lucio Gera y la de Rafael Tello. (Touris, 2021, p. 340 y ss). La observación en escala comprueba esto último, sobre todo el rol de la COEPAL y de los mencionados teólogos. Como reflexión teológica y pastoral que más que deductiva dialoga con el contexto social e histórico, podemos interpretarla como una derivación de la pastoral belga, aunque haya intercambiado significados con el marxismo y las teorías de la modernización social.

Los grupos juveniles hacían trabajo de “promoción humana” en parroquias y capillas de la periferia de Mar del Plata: Ntra. Sra. de Luján, San Cayetano, Medalla Milagrosa, San Miguel, la Peregrina. Allí canalizaban “el embale” de los cursos de promoción, optando por los pobres materiales, antes que por los que portaban “pobreza de espíritu”⁸²⁹. En el caso de la capilla Ntra. Sra. de Luján que montó Puigjané a comienzos de los años setenta, y que habilitó la creación posterior del grupo juvenil “26 de Julio”, la tarea consistía en repartir ropa, víveres, atender problemas familiares, sanitarios, legales, en suma, “acompañar a la gente”. No obstante, lo “estrictamente religioso” o eclesial, como la colaboración en la catequesis, fue más fuerte en algunos grupos que en otros.⁸³⁰

No obstante, para Pironio los grupos juveniles tenían como objetivo el de conectar evangelización con trabajo social “sin identificarlos”, ser “alma y fermento de la sociedad, transformación de la historia”⁸³¹. Aquellas tareas de “promoción humana”, de origen en la pastoral francesa y retomada por el grupo de la COEPAL, se articularon también con una pastoral familiar, articulada junto al Movimiento Familiar Cristiano (MFC). Algunos de estos jóvenes, ya adultos, formaron pareja, se casaron con otros miembros del movimiento y decidieron mudarse cerca de las parroquias donde realizaban la pastoral de promoción humana, dando “testimonio” de un noviazgo, y luego un matrimonio, cristiano. Esta consagración laica era fomentada por el mismo Rafael Tello, que solía dar “cursos para novios” en el MJD⁸³². No sólo se abocaban al trabajo parroquial sino que, como grupos de matrimonios, estos jóvenes misionaban en una comunidad mapuche en Neuquén junto al sacerdote Daniel Ferrari, en la zona de San Martín de los Andes, donde una vez al año se ocupaban de organizar servicios básicos, asesorar en cuestiones de higiene y crianza de niños. También estas parejas tenían a cuidado algunos niños de los hogares de tránsito de las parroquias diocesanas, por varios meses.⁸³³

Esa pastoral “de ir hacia el pueblo” de los grupos juveniles diocesanos se complementaba con otras de las grandes actividades que llevaron adelante en la diócesis, como por ejemplo la “Invasión de los Pueblos”. Así se denominaron en la década de 1970 los encuentros y retiros diocesanos juveniles que comenzaron a realizarse hacia fines de los

⁸²⁹ Entrevista del autor a Osvaldo Storch, 22/04/2015.

⁸³⁰ Entrevista del autor a Osvaldo Storch, 22/04/2015.

⁸³¹ Eduardo Pironio, “Exposición ante los Rectores, Representantes Legales y Docentes de los Colegios Católicos de la Diócesis”, *RDOMDP*, núm. 81, junio – septiembre de 1974, p. 292.

⁸³² Entrevistas del autor a Luis Pollini, 17/02/2021.

⁸³³ Entrevistas del autor a Luis Pollini, 17/02/2021.

sesenta y que consistían en movilizar a todas las agrupaciones juveniles hacia un pueblo del interior de la diócesis, como Quequén, Necochea, Balcarce o Maipú. Similar a los cursos de promoción, la actividad tenía un perfil de recreación juvenil y consolidación de grupo. Como en los años ochenta recreara Roma a través de las “Jornadas Mundiales de la Juventud” -dirigidas por el mismo Pironio-, el objetivo no era solamente crear comunidad e identidad en los grupos juveniles, sino también conmover a esas ciudades y ocupar el espacio público con una “invasión” de jóvenes católicos.

Otra de las actividades de los grupos juveniles era la “Vigilia de Pentecostés”. Siendo la festividad más importante de la liturgia católica después de navidad y pascua, Pentecostés se celebra a los cincuenta días del domingo de resurrección y simboliza el comienzo histórico de la Iglesia católica. En el discurso del obispo de Mar del Plata, las tres festividades estaban enlazadas con el clima cultural de la época, en un movimiento que buscaba el crecimiento de la comunidad católica. Si el obispo pedía una “Iglesia de Pascua” que anunciara la liberación y la construcción activa de la historia, pentecostés significaba “conversión, comunión y misión”⁸³⁴. Como una de las actividades masivas del MJD, la “Vigilia de Pentecostés” era una concentración la noche anterior a la fiesta litúrgica en la iglesia catedral junto al obispo, en la cual manifestaban la necesidad de alumbrar “al hombre nuevo en el espíritu de Pentecostés”⁸³⁵. Estas prácticas pastorales del obispo junto al MJD tenían como objetivo comprometer a la juventud en la actividad evangelizadora, a sabiendas que los jóvenes eran “más eficaces” en su testimonio cristiano.

En este sentido, la más importante de las actividades de movilización y ocupación del espacio público del MJD fue la “Marcha de la Esperanza”. Nacida por iniciativa del MJD y del grupo parroquial de la Juventud de Acción Católica de la parroquia San José, la “Marcha de la Esperanza” era también una “vigilia”, pero de la conmemoración de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre. Estaba inspirada en las grandes peregrinaciones marianas, a sabiendas, según sus protagonistas, “que la devoción por María era de las más populares”⁸³⁶.

⁸³⁴ *RDOMDP*, núm. 75, p. 75.

⁸³⁵ *RDOMDP*, núm. 81, p. 291.

⁸³⁶ Entrevistas del autor a Daniel Di Bartolo, 28/02/2011 y 07/11/2014; entrevista del autor a Osvaldo Storch, 22/04/2015. En términos de devoción, movilización y fervor religioso, las peregrinaciones marianas son las más populares del mundo católico. Con el dogma de la “inmaculada concepción” a fines del siglo

La primera marcha de la esperanza se realizó a fines de 1973, como gran actividad del movimiento juvenil unificado. La motorizaron los grupos que se nucleaban alrededor de las capillas con mayor participación juvenil: Ntra. Sra. de Luján en el barrio El Martillo chico, Virgen de los Milagros en el barrio Las Avenidas y San Miguel en el barrio Los Pinares. El itinerario que trazaron, y que prosiguió en el tiempo, unía el santuario de la gruta de Lourdes, en el barrio Puerto y centro de devoción mariana local⁸³⁷, con la iglesia catedral, centro eclesiástico diocesano. El trazado tenía como objeto ir “de la periferia al centro”: con cánticos atravesaba parroquias de barrios populares donde tenían actividad los grupos juveniles, como San Antonio (calle Elpidio Gonzalez número 203), Jesús Obrero (calle Lisandro de la Torre número 790), San José (calle Matheu número 3351) y Asunción de María (calle Santa Fe número 2957), las dos primeras en barrios obreros, las otras dos en el centro de la ciudad. Comenzaba después del mediodía y finalizaba en la catedral a las 23 hs., donde el obispo oficiaba la misa de clausura.

La denominación del evento como “marcha” y no peregrinación, aunque sus protagonistas las homologaran, dialogaba con el clima de movilización social y se afirmaba en la idea de hacer de un ritual de religiosidad popular un evento de presencia en el espacio público. Los protagonistas recuerdan que alquilaban varios micros para traer a los vecinos y “compañeros” de los barrios periféricos hasta el barrio Puerto, punto de partida de la procesión⁸³⁸. Esta procesión mariana contenía un mensaje a la vez religioso y político: rescate de la religiosidad popular de las “periferias” y una identidad política común entre los protagonistas, ligada al momento de apertura democrática y retorno del peronismo al gobierno, tanto en los jóvenes laicos de clase media como los sectores populares de los barrios de Mar del Plata. Un mensaje de esperanza escatológica y política. Si un ritual siempre busca “transmitir valores, resolver conflictos y reproducir [o producir] relaciones sociales” (Peirano, 2003, p. 7), esta celebración religiosa buscaba redefinir simbólicamente al catolicismo, dándole un cariz popular.⁸³⁹

XIX, el papado colocó a María en el centro de su estrategia de reconquista social y política, ubicándola en continuidad con Cristo y Dios (Mauro, 2021).

⁸³⁷ El barrio Puerto de Mar del Plata cuenta con una réplica de la Gruta de Lourdes construida por las religiosas de la Obra Don Orione en 1937.

⁸³⁸ Entrevistas del autor a Daniel Di Bartolo, 28/02/2011 y 07/11/2014; entrevista del autor a Osvaldo Storch, 22/04/2015.

⁸³⁹ Los rituales pueden servir para “perpetuar la relación fundamental del orden social, (y) transmutar las trasgresiones de las barreras sociales en sacrilegio” o servir a una función de subversión del orden simbólico (o de redefinición). En todo caso, su principal objeto es tener una consecuencia práctica en las conductas sociales (Bourdieu, 2009, p. 83).

Los diarios de Mar del Plata no tomaron nota de la primera marcha de la esperanza de 1973. Fue en 1974 que el movimiento juvenil diocesano decidió hacer una convocatoria en los medios para que la población marplatense asista a la procesión. La “marcha de la esperanza” tuvo ese y el siguiente año el lema “Virgen de la Esperanza, Madre de los Pobres, Señora de la Iglesia Peregrina, ¡Óyenos!”⁸⁴⁰ y sus ejes fueron la “oración” y la “reconciliación”, discurso sobre el cual el obispo enfatizaba, mientras el enfrentamiento intraperonista cercaba a la Iglesia local⁸⁴¹. Durante la procesión, los marchantes realizaban una serie de rezos al rosario en cada parroquia en la que se detenían. Como “signo de reconciliación”, los sacerdotes confesaban durante la procesión al que se acercara. Según sus protagonistas, esta línea pastoral pretendía “partir del pueblo y de su propia religiosidad en contra de la pastoral de elite y sacramentalista”, que según ellos había caducado.⁸⁴²

Las protagonistas juveniles, cruces de religión y política

Como parte del clima de discusión política de la época, los grupos juveniles tenían altos niveles de politización. Las instancias de formación intelectual y política no se circunscribían a los cursos de promoción. Si en las conclusiones de los encuentros de grupos juveniles se podía leer que autodefinían sus prácticas como una “rebeldía constructiva” y criticaban tanto los efectos del “imperialismo económico” como los del clima de violencia⁸⁴³, las formas en que se relacionaban con estos contenidos tenían diferentes fuentes. Por un lado, se encontraban las influencias de los asesores eclesiásticos en las lecturas del revisionismo histórico⁸⁴⁴, como también la inserción universitaria de muchos de los miembros de los grupos juveniles cuando hicieron su transición desde el colegio secundario a los estudios superiores⁸⁴⁵. También existían redes nacionales e internacionales de debate y participación de jóvenes católicos, donde algunos grupos se

⁸⁴⁰ *La Capital*, 05/12/1975.

⁸⁴¹ En el siguiente capítulo desarrollaremos los conflictos entre el obispo y la CNU.

⁸⁴² *La Capital*, 05/12/1974.

⁸⁴³ *RDOMDP*, núm. 71, p. 18.

⁸⁴⁴ Entrevistas del autor a Daniel Di Bartolo, 28/02/2011 y 07/11/2014.

⁸⁴⁵ Entrevista del autor a Osvaldo Storch, 22/04/2015.

integraron. Tal fue el caso de la Comunidad Universitaria Cristiana (CUC) con el MIEC-JESI, sobre todo con los grupos juveniles de Bahía Blanca.⁸⁴⁶

En este sentido, como se ha documentado en otras partes del país (Campos, 2016a; Donatello, 2010; Gillespie, 1987; Lanusse, 2005), existieron en la diócesis trayectorias juveniles que o saltaron hacia agrupaciones de la *tendencia revolucionaria* (TR) del peronismo o cruzaron ambos espacios de participación. Así, como veremos en el capítulo 9, la CUC se integró a la JUP y formó parte de la conducción de la UCSM durante la gestión de Hugo Grimberg y Enrique Pecoraro, en un momento donde la universidad católica local se alineó con la TR e intentó construir una “universidad popular” junto a la UPMdP. Otros dirigentes juveniles católicos que estudiaban carreras universitarias participaron de los márgenes de la Juventud Peronista, más abierta que la JUP, “más por afinidad política” que por una militancia concreta⁸⁴⁷. Estos jóvenes católicos se sumaban a las asambleas universitarias, mantenían con las organizaciones peronistas relaciones de afinidad e identidad “naturalmente, no por articulación o *meloneo*”⁸⁴⁸, pero su inserción militante seguía dentro del MJD, quedando fuera de las redes de reclutamiento de los cuadros dirigentes de la TR, que preferían “gente de cierto perfil intelectual y de cierta formación académica”.⁸⁴⁹

Algunos miembros de los grupos juveniles se integraron plenamente en las organizaciones del peronismo revolucionario⁸⁵⁰. Una de las agrupaciones juveniles diocesanas que articuló e integró parcialmente a sus miembros en las organizaciones de superficie de la TR fue el grupo “26 de julio”. Nacido alrededor de la capilla NS de Luján del barrio El Martillo chico, como vimos en el caso de la toma de templos por la restitución de los sacerdotes capuchinos, contaba con la participación del “Movimiento de Bases Peronistas” desde sus comienzos. No obstante, las diferencias en las trayectorias de los jóvenes del MJD muestra que no existió una trayectoria lineal hacia las

⁸⁴⁶ Entrevistas del autor a las militantes católicas juveniles María Laura Chino (30/10/2018) y Josefina Chino (23/10/2018), ambas integrantes de la CUC. La investigación de Virginia Dominella desarrolla el caso de Bahía Blanca (Dominella, 2015). El secretariado latinoamericano del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC) y de la Juventud Estudiantil Católica Internacional (JECI) es una organización que pretendía la articulación de las juventudes católicas. Queda pendiente una exploración sobre las instancias de coordinación en aquel período histórico, sus discursos y prácticas.

⁸⁴⁷ Entrevista del autor a Osvaldo Storch, 22/04/2015.

⁸⁴⁸ Entrevistas del autor a Luis Pollini, 17/02/2021.

⁸⁴⁹ Entrevista del autor a Osvaldo Storch, 22/04/2015.

⁸⁵⁰ El militante juvenil Luis Pollini indica que algunos eventuales participantes del MJD fueron detenidos y desaparecidos. Entrevistas del autor a Luis Pollini, 17/02/2021.

organizaciones del peronismo revolucionario, demostrando la pervivencia de la militancia dentro de los márgenes de la Iglesia aún en un momento de efervescencia política como el posterior a 1973. Sin embargo, el catolicismo y la pastoral popular ensayada por el MJD estaba signada como “causalidad” de la identidad peronista por algunos de los protagonistas.⁸⁵¹

El MJD marplatense logró un crecimiento sostenido y aunque gran cantidad de sus protagonistas adhirieron al peronismo como identidad política, no fue absorbido totalmente por los frentes de masas de la TR y su existencia sobrevivió al golpe de Estado. Incluso el MJD significó un “refugio” de militancia, participación juvenil y supervivencia personal. Señalan los protagonistas, que tanto el obispo como los sacerdotes diocesanos intervinieron en varias oportunidades ante el GADA 601, base del ejército en Mar del Plata, para proteger y dar continuidad a las actividades del MJD.⁸⁵²

UNA IGLESIA DE PASCUA: EL LIBERACIONISMO EN PIRONIO

En una viñeta contemporánea a la campaña electoral de 1973 llamada “Escuela para políticos”, el historietista Landrú daba cuenta de las declaraciones recurrentes de las fuerzas políticas argentinas. Un profesor escribía en el pizarrón un texto orientado a aprender de memoria para responder en los reportajes. “Bueno, yo creo fundamentalmente que la coyuntura en que se encuentra el país exige modificar las estructuras y obtener así la liberación que aplaste los monopolios y termine con el imperialismo colonialista y opresor”, indicaba el profesor en la pizarra. Esta viñeta señalaba que existían ciertos tópicos discursivos que atravesaban a todo el arco político. Incluso se podían observar en la campaña de Ricardo Balbín y Fernando de la Rúa, que bajo el lema “Liberación Nacional” llamaban a “acelerar el despegue”. Algunas de estas ideas, como el “cambio de estructuras”, no eran privativas de las fuerzas políticas, sino que eran temas que se habían desprendido de los discurso desarrollistas -sobre todo el de origen cepalino-, modernizadores o revolucionarios, que desde comienzos de los años sesenta se extendieron por el empresariado, el sindicalismo, las Fuerzas Armadas y, también, por la Iglesia católica (Altamirano, 1998, 2001). Sin embargo, como se ha señalado (Altamirano, 2001; Beigel, 2011; Sarlo, 2001), hacia fines de los años sesenta

⁸⁵¹ Entrevistas del autor a Luis Pollini, 17/02/2021.

⁸⁵² Entrevistas del autor a Luis Pollini, 17/02/2021.

los sentidos desarrollistas fueron desplazados por contenidos más radicales, como los que se desprendían de la teoría de la dependencia⁸⁵³, donde el concepto “liberación” cruzó no solamente a las fuerzas políticas sino también al catolicismo renovador.

El “liberacionismo” cristiano fue, según Michael Löwy, una corriente latina del cristianismo que elaboró una interpretación teológica y pastoral en la cual el “pobre” como sujeto social abandonó el lugar de simple objeto de caridad y se concibió como protagonistas de su propia historia, artífice de su “liberación”. De esta corriente emergió una reflexión teológica que fue conocida como Teología de la Liberación (TL), que para el autor francés conciliaba diversos elementos, como la lucha contra los “nuevos ídolos de la muerte”, la crítica al dualismo teológico -que separaba las dimensiones espiritual y temporal de la historia humana-, la denuncia de los “pecados estructurales”, el acompañamiento de los “pobres” -su opción preferencial- y el recurso al marxismo como instrumento de análisis (Löwy, 1999). Podemos pensar, analógicamente a lo que señaló José Pablo Martín a propósito del concepto “tercermundismo” (Martín, 1992, p. 11), que también el liberacionismo contuvo difusas semánticas y excedió los márgenes de lo elaborado por Gustavo Gutiérrez Merino o Leonardo Boff. En este sentido, Claudia Touris inscribe a la Teología del Pueblo, también llamada “escuela argentina”, como una variante local del “liberacionismo” que enuncia Löwy (Touris, 2021, p. 337). Sin pretender resolver este interrogante, en este apartado nos acercamos al discursos del obispo Pironio durante su obispado en Mar del Plata, para observar las particularidades de una voz que representaba los cambios pastorales y teológicos dentro del catolicismo de aquellos años.

Antes de que se publicara el libro homónimo del peruano Gutiérrez Merino⁸⁵⁴, el secretario del CELAM publicó en 1970 en la revista *Teología* de la UCA una reflexión bíblico-teológica titulada “Teología de la Liberación”, que pronto recorrió el continente.

⁸⁵³ La Revolución Cubana implicó un reordenamiento de las ciencias sociales en el subcontinente latinoamericano, donde comenzó a ser hegemónica la “teoría de la dependencia” (TD). Al referirse a América Latina, la TD reemplazaba el concepto de países “en vías del desarrollo” por países subdesarrollados, donde la condición de dependencia de su inserción en la economía mundial era visto de forma sistémica. Por ello, el “cambio de estructuras” no se leía en términos desarrollistas sino socialistas, siendo la revolución la única forma de modernización social y económica posible. Sin embargo, Beigel señala que es conveniente hablar en plural de enfoques y teorías de la dependencia, para expresar con más propiedad “al conjunto complejo y heterogéneo de los trabajos publicados a partir de 1965”, por autores como Osvaldo Sunkel, Enzo Faletto, Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Aníbal Quijano, Celso Furtado, Theotonio Dos Santos, Franz Hinkelammert, entre otros. (Beigel, 2006).

⁸⁵⁴ Gutiérrez publicó su libro “Teología de la Liberación” en 1971.

Se basaba en una conferencia que Pironio había presentado en la reunión de presidentes y secretarios de comisiones episcopales de educación en Medellín a fines de agosto de 1970. En la misma meditaba sobre el concepto de liberación remontándose a la historia del pueblo de Israel y al primer cristianismo. Siendo para él una de las “ideas-fuerza” de Medellín, el concepto cristiano de liberación tenía una perspectiva tanto social como personal, donde resaltaba la autonomía de la voluntad humana: el “hombre nuevo” era aquel que podía ser artífice de su propio destino, “realizándose plenamente su vocación humana y divina”. La misión de la Iglesia, era pues, la multiplicación de ese “hombre nuevo”:

“No tendremos un Continente nuevo y renovadas estructuras, sobre todo, no habrá Continente nuevo sin *hombres nuevos* que, a la luz del Evangelio, sepan ser verdaderamente libres y responsables” (Pironio, 2012, p. 55)

Este discurso de Pironio se repitió en sus homilias diocesanas durante su breve obispado. Según el obispo, en Medellín los obispos latinoamericanos se habían hecho cargo de esa “liberación que no le llega de ninguna parte” a los hombres⁸⁵⁵, que no era sólo económica y social, ya que eso era “una de las formas del ateísmo moderno”⁸⁵⁶. Pironio reclamaba para la Iglesia la noción de autoridad ética: correspondía retomar su dimensión profética para denunciar las injusticias, pero librando a la libertad y voluntad humana el compromiso por la transformación, siempre en forma pacífica, remarcaba una y otra vez Pironio.⁸⁵⁷

Para el obispo Pironio, la dimensión liberacionista debía ser entendida, además, como un “pentecostés”: *liberación* de los pueblos y construcción colectiva de la historia entendida como *conversión religiosa, comunión y misión evangelizadora*, como afirmaba el papa Montini⁸⁵⁸. Las ideas liberacionistas de Pironio se plasmaron en “nuevas estructuras” diocesanas y en pastorales que tenían como objetivo devolverle dinámica a la Iglesia, incorporar agentes pastorales laicos, incentivar vocaciones sacerdotales y crear “comunidad”, en palabras del obispo. La Iglesia latinoamericana no era para Pironio una improvisación sino el “producto del espíritu santo” que se había posado sobre el CELAM. En este sentido, el “equipo episcopal”, las parroquias coordinadas en zonas, el CEDIER

⁸⁵⁵ RDOMDP, núm. 75, p. 75.

⁸⁵⁶ RDOMDP, núm. 75, p. 81.

⁸⁵⁷ Este texto se encuentra en la compilación “Signos en la Iglesia latinoamericana: evangelización y liberación” de la Editorial Guadalupe (Pironio, 2012).

⁸⁵⁸ RDOMDP, núm., p. 247.

y, fundamentalmente, los grupos juveniles tenían una misión, una “acción liberadora” de la Iglesia. Según Pironio, todos las “renovadas estructuras”, aunque tuvieran distintos tipos de compromiso, estaban dentro del “plan de salvación y del proyecto de liberación”.⁸⁵⁹

A pesar de las “purgas” de Antonio Plaza en la diócesis, durante la primera mitad de los años setenta se perfilaron en la diócesis las ideas fundamentales de lo que el catolicismo llamó “opción preferencial por los pobres” en Puebla, pero sobre todo aquellas pastorales renovadoras que serían impulsadas desde Roma en las siguientes décadas: la opción por los jóvenes y la pastoral popular fundamentada en la Teología del Pueblo. En una carta pastoral de cuaresma, Pironio clarificaba las líneas básicas de su propuesta pastoral. “¿La renovación propiciada por el Concilio y por Medellín ha calado hondo entre nosotros y produjo el cambio querido por el Señor?”, preguntaba a clero y feligreses, y pedía que la “Iglesia de Pascua” se fundamentara sobre algunos objetivos centrales proyectados por la diócesis: atención pastoral a barrios, al campo, a la juventud, al turismo.⁸⁶⁰

En el liberacionismo de Pironio, la opción por los pobres se identificaba con la opción por los jóvenes. Como habíamos señalado anteriormente, el vicario Amado sostenía que “el cristiano tiene una parcialidad hacia los sectores pobres y desfavorecidos, porque la Iglesia se titula la “Iglesia de los pobres”, por la misma lógica de la caridad⁸⁶¹. Si el obispo insistía en que cada parroquia tuviera “programas de acción” que reforzaran el espíritu misionero de la diócesis, la efectividad de la pastoral diocesana debía sostenerse sobre un “realismo evangélico”. Los agentes pastorales diocesanos debían observar “cuáles son los valores del mundo, cuáles son las raíces, en definitiva, del hombre y de la explotación del hombre por el hombre, del pueblo por el pueblo” y desde la perspectiva de la Iglesia acompañarlos, pero sin que la misma se convierta en una “sociedad de beneficencia” ya que es “una comunidad de creyentes”⁸⁶². Para cumplimentar este plan se necesitaban “agentes pastorales” y la respuesta diocesana era el movimiento juvenil.

Como vimos, las grandes actividades del Movimiento Juvenil Diocesano tenían finalidades misionales que combinaban los trabajos de “promoción humana” con la evangelización y el testimonio laico. No obstante, dialogaban con el momento político y

⁸⁵⁹ *RDOMDP*, núm. 78, p. 229.

⁸⁶⁰ “Carta Pastoral de Cuaresma”, *RDOMDP*, núm. 80, p. 251.

⁸⁶¹ *RDOMDP*, núm. 76, p. 113.

⁸⁶² *RDOMDP*, núm. 79, pp. 222 y ss.

sus significados. La denominación misma de “Marcha de la Esperanza” de la peregrinación mariana denotaba la voluntad de ocupar el espacio público con un mensaje político-religioso: la “esperanza” era tanto un valor de conversión religiosa como una apuesta política, tanto del tercer gobierno peronista y la participación de las juventudes políticas en él como un llamado a la pacificación del conflicto intraperonista.

Creemos que la apuesta por los jóvenes respondía a varias inquietudes eclesiales. Por un lado, la constante confirmación de la escasez de vocaciones sacerdotales. Los mismos grupos juveniles, respondiendo a las propuestas del jesuita Jesús Andrés Vela del CELAM, se proponían abiertos para promover espontáneamente las vocaciones por la opción sacerdotal⁸⁶³. Además, su práctica pastoral acompañaba la misma escasez de cuadros pastorales que tenía la Iglesia diocesana en la catequesis, evangelización o las tareas de promoción humana. Por otro lado, Pironio y el clero pensaban que había que ocuparse de la juventud no sólo por estar sujeta a “desviaciones morales” –un tópico tradicional del catolicismo- sino también porque evidenciaban que era un sujeto político muy activo. La aparición de una categoría social diferenciada y con protagonismo político y cultural como la juventud era interpelada e integrada en la Iglesia, renovando el movimiento laico. Como vimos, esto fue posible, a su vez, por la extensión de colegios católicos creados en aquellas décadas a partir de los subsidios estatales. Para el obispo, este “cuerpo social” era interpelado por “situaciones y legítimas aspiraciones de liberación” sobre los cuales había que intervenir para que logaran la “interiorización de la fe” y así evitar que se comprometieran con la violencia.⁸⁶⁴

La pastoral de Pironio y su reflexión conceptual y teológica, acompañaron cambios culturales y sensibilidades propias de su época. Pironio formaba parte de una corriente del catolicismo que abandonó el “modelo de Cristiandad” y la idealización de un Estado bajo tutela eclesial. Menos preocupado por “moralizar” a la sociedad desde el púlpito que por acompañarla, la pastoral de Pironio apostó por la “promoción humana” en ambientes populares y por optar por el movimiento juvenil como agente preferencial para “construir comunidad”. La ocupación del espacio público era testimonial: una convocatoria a la conversión y la misión en la Iglesia. Esta perspectiva de “conversión religiosa” incorporaba elementos “modernos”: una valorización por la voluntad y realización

⁸⁶³ *RDOMDP*, núm. 50, p. 37.

⁸⁶⁴ *RDOMDP*, núm. 75, p. 79.

humana, que se entendía debía guiarse éticamente por el Evangelio, en una línea de continuidad con el método belga *ver-juzgar-obrar*.

Como observamos anteriormente en las diversas intervenciones del obispo Rau o del clero, la demanda de autonomía religiosa del Estado que ponía fin a la nueva Cristiandad se articuló con este tipo de pastorales que profundizaban la separación estructural de la Iglesia con respecto al Estado, al concentrarse su crecimiento desde la sociedad civil. En el siguiente capítulo observaremos como la voluntad del obispo por centrarse en esta pastoral, y la crisis que arrastraba a la universidad católica local, llevaron a que la Iglesia diocesana se desembarazara de aquella, profundizando el efecto secularizador.

RECAPITULACIÓN

Con una trayectoria exitosa en el catolicismo argentino y referencia de la corriente episcopal renovadora, Eduardo Pironio asumió la diócesis de Mar del Plata en abril de 1972. Lo recibieron dos conflictos de gravedad inusitada, rebeliones protagonizadas por fieles y clérigos renuentes a ser removidos por quienes quedaron a cargo luego de la muerte de Rau. A pesar de haber tomados templos y la catedral diocesana, el obispo Pironio, apoyado por el clero, no innovó.

En paralelo con el ejercicio del gobierno obispal, Eduardo Pironio continuó con sus responsabilidades como secretario primero, y luego, presidente del CELAM. Al igual que el anterior obispo, la diócesis se acostumbró a las ausencias del purpurado, convocado por los organismos clericales supranacionales. Estas responsabilidades habían hecho de Pironio un símbolo de la intromisión del CELAM en las diócesis argentinas para una parte del episcopado, sobre todo la identificada con Adolfo Tortolo. Frente a las críticas, Pironio insistía que el consejo latinoamericano era solo una instancia de coordinación para "resolver problemas comunes".

Con Pironio se profundizó la creación de estructuras de mediación y delegación de la renovación conciliar en la diócesis. Aprovechando el ímpetu y las "energías clericales" del clero renovador, el nuevo obispo creó dos vicarios especializados para compartir su autoridad, reactivó el consejo presbiteral y subdividió las zonas eclesiásticas para hacer más eficaz la coordinación eclesial, dada la escasez del clero y las vocaciones. La pastoral

de conjunto se vio impulsada por la creación del CEDIER y sus departamentos, a los cuales se sumaron integrantes de las congregaciones femeninas. Este último aspecto iluminaba el cambio en las funciones y roles de las religiosas hacia el interior de la Iglesia que, aunque tímidamente, tenían un mayor protagonismo y una voz activa en la pastoral de conjunto a comienzos de la década de 1970.

La escasez de agentes pastorales y el llamado del obispo a construir "comunidad eclesial" se respondía con la expansión de los grupos juveniles. Pastoral preferencial de la Iglesia diocesana, su crecimiento se articuló en el Movimiento Juvenil Diocesano (MJD). Este llevó adelante experiencias de pastoral popular que correspondían con los propuesto por los asesores de la COEPAL, quienes visitaban la diócesis participando de los "cursos de promoción". La renovación de estas prácticas cruzó el clima de protesta social. Las trayectorias de estos jóvenes católicos, si bien mostraban simpatías e identificaciones con el peronismo, no necesariamente incluyeron el "salto" de lo religioso a la política, yuxtaponiéndose ambas sociabilidades e identidades. Mientras algunos, quizás los más integrados a las estructuras de la universidad o quienes articulaban en el territorio con las organizaciones de la TR, realizaron aquel salto y secularizaron su trayectoria política, otros continuaron en el MJD profundizando la pastoral de "promoción humana".

Existió una apuesta por parte de Pironio de identificar su propuesta religiosa con la "estructura de sentimiento" de las juventudes argentinas, interpelando aquellas sensibilidades para integrarlas a la Iglesia a través de la pastoral popular y las tareas de "promoción humana". Los jóvenes expresaban de una mejor manera el "espíritu de pentecostés" que proponía Pironio: su liberacionismo combinó ambigualmente el compromiso temporal con la "conversión religiosa, comunión y misión evangelizadora", en clave modernizadora.

CAPÍTULO 9 – PRIMAVERA E INVIERNO. CRISIS FINANCIERA, VIOLENCIA Y ESTATIZACIÓN DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA

La ciudad que despide a Pironio en 1975 es muy distinta de la que recibió a Enrique Rau en 1957, atravesada por cambios demográficos, económicos y culturales desde mediados de la década de 1960. Estas casi dos décadas de historia implicaron un cambio en la forma de resolver desacuerdos en la ciudad: Mar del Plata pasó de ser una ciudad de caballeros, a una de guerreros. En este sentido, y como vimos en el capítulo 7, para explicar los cambios en la Iglesia diocesana -y la partida del obispo- en esta época debemos poner el lente en la dinámica política y social local. Yuxtapuesto sobre un proceso de reforma, de apuesta por la pastoral juvenil y por un “cambios de estructuras” diocesanas, el lenguaje y la lógica de la violencia política marcaron a fuego al obispado de Pironio.⁸⁶⁵

Hacia comienzos de la década de 1970, la situación de la Universidad Católica “Stella Maris” se tornó en extremo conflictiva. No solamente se arrastraba un problema presupuestario, sino que el nuevo ciclo político de activación social tenía a las juventudes universitarias como protagonistas. La universidad católica local no pudo escapar de este proceso, sobre el cual se imprimió tanto la política educativa universitaria del CELAM, que sostenía la reforma de las instituciones superiores católicas para adaptarlas a las necesidades populares del subcontinente, como la disputa por la universidad hacia el interior del peronismo, que culminó con la estatización y unificación de ambas universidades.

MAR DEL PLATA EN LOS AÑOS 70: CRECIMIENTO Y APERTURA POLÍTICA⁸⁶⁶

La designación del nuevo obispo se dio dentro del proceso de apertura política del gobierno de Alejandro Agustín Lanusse y en una ciudad que, aunque seguía teniendo características de “gran aldea”, se encontraba en un momento de acelerado crecimiento demográfico. El censo de 1970 indicaba que Mar del Plata tenía alrededor de 320 mil habitantes, siendo la segunda ciudad más importante del interior de la provincia de

⁸⁶⁵ En este capítulo también existe un cambio en las fuentes documentales: al concentrarse en la dinámica política, hay un peso mayor de la prensa local, de las entrevistas y de las fuentes de inteligencia.

⁸⁶⁶ Nos circunscribimos nuevamente a la situación social y política en Mar del Plata por ser la sede del obispo y concentrar población, clero y las principales actividades diocesanas.

Buenos Aires, después de La Plata⁸⁶⁷. Como observamos en el capítulo 4, desde hacía décadas su estructura económica y productiva se encontraba en proceso de diversificación, ya lejos de la representación común de una villa balnearia. Mar del Plata poseía el mayor puerto pesquero del país, siendo este sector y la elaboración de alimentos -sobre todo conservas- la principal rama secundaria de la región, integrándose de forma dinámica al mercado internacional en la década de 1970 (Colombo, 2008).

Aunque el complejo pesquero empleaba alrededor de 15 mil trabajadores (Mateo, 2009), no obstante, la lógica del crecimiento demográfico desde los años cuarenta hasta los años setenta estaba ligada al sector servicios, el turismo estacional y la construcción del parque inmobiliario ligado a este último. Por ello, el loteo de tierras seguía dos patrones: el de las construcciones de grandes propiedades horizontales en el centro y macrocentro y el de un mercado de tierras más informal y menos planificado en la periferia, alimentado por la regular afluencia de mano de obra migrante interna en cada temporada (Nuñez, 2000; Pastoriza, 2008)⁸⁶⁸. Esto fue configurando “dos ciudades”⁸⁶⁹, que como observamos en los capítulos 4 y 9, condicionaron las opciones pastorales del catolicismo local, tanto las juveniles, las de “promoción humana” y la extensión de una oferta educativa en la periferia urbana que integraba todos los niveles.

En términos políticos, la crisis del “onganiato” se sintió en la política local⁸⁷⁰. El intendente comisionado Pedro Martí Garro sobrevivió un año a la caída de Onganía, pero la apertura política lo obligó a dar un paso al costado⁸⁷¹. Martí Garro fue relevado por un

⁸⁶⁷ INDEC, Censo Nacional de Población, Familia y Vivienda de 1970. Compendio de sus resultados provisionales, Buenos Aires, 1971.

⁸⁶⁸ La lógica de un loteo del mercado inmobiliario dirigido por el sector privado marcó el desarrollo demográfico del distrito desde sus orígenes, cuando Patricio Peralta Ramos consiguió el permiso para lotear tierras privadas y fundar la ciudad, al margen de lo que prescribía la Ley Avellaneda (Nuñez, 2000).

⁸⁶⁹ Las configuraciones territoriales urbanas son, como expresó Milton Santos, producto de la interacción entre objetos geográficos, objetos naturales y un conjunto de relaciones sociales históricamente situadas (Santos, 1996, p. 28). Esto da como resultado un “campo social”, al decir de Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2007), donde la cercanía geográfica implica cercanía social, como se observó en el conflicto por la educación libre hacia fines de los años cincuenta en Mar del Plata, una disputa hacia el interior de las clases medias del centro urbano.

⁸⁷⁰ Luego del “Cordobazo”, el gobierno de Juan Carlos Onganía sobrevivió poco más de un año, clausurando el proyecto de largo plazo de la “Revolución Argentina”. Asumieron la jefatura de estado los jefes de las tres armas. Con un breve interregno de Marcelo Levingston, asumió la presidencia finalmente Alejandro Agustín Lanusse con el objetivo de la apertura política. (Tortti, 1999).

⁸⁷¹ Desde mediados del año 1970, políticos y militares volvieron a establecer puentes de dialogo para reestablecer el juego democrático. Tanto las instancias interpartidarias “La Hora del Pueblo” y el “Encuentro Nacional de los Argentinos”, como el posterior “Gran Acuerdo Nacional” (GAN) que lanzó el presidente de facto Alejandro Lanusse el 31 de mayo de 1971, abrían una nueva etapa de la “Revolución Argentina”. El ministro del interior Arturo Mor Roig dio forma a una nueva Ley Orgánica de Partidos Políticos en julio de 1971, buscando integrar al peronismo a un nuevo orden político, sacudido el país por

conocido del obispado local, el escribano Juan Carlos Gallotti, quien se desempeñaba como presidente de la fundación de la Universidad Católica “Stella Maris” desde que con la nueva ley de universidades se había optado por el mismo modelo que Derisi en Buenos Aires para la UCA y Plaza en La Plata para la UCALP. Gallotti se ocupó entre noviembre 1971 y mayo de 1973 en ordenar los números del municipio y administrar una transición política, en la que progresivamente fueron consultadas las fuerzas políticas locales.

Si la normalización de la mayoría de las fuerzas políticas no tuvo mayores complicaciones, el peronismo fue sujeto de pujas facciosas. Desde la dirección nacional, el Movimiento Nacional Justicialista impuso la formación de juntas promotoras locales y la reapertura de las unidades básicas. Los diferentes delegados provinciales y locales designados para normalizar el partido a nivel local se vieron forzados a nombrar sucesivos interventores a fin de solucionar los conflictos facciosos, con episodios repetidos de violencia política (Ladeuix, 2014).

Si bien el “peronismo tradicional”⁸⁷² marplatense tenía una rama política con cuadros que venían de la década de 1950, el sector con más poder de negociación se encontraba en la CGT local, reunificada y normalizada hacia 1971, siendo el Sindicato Obrero de la Industria del Pescado (SOIP) conducido por Abdul Saravia, la Unión Obrera de la Construcción (UOCRA) de Marcelino Mansilla y la Federación de Obreros, Especialistas y Empleados de los Servicios e Industria de las Telecomunicaciones de la República Argentina (FOETRA) dirigida por Nelson Rizzo, los sindicatos más poderosos en el mapa local⁸⁷³. Por otra parte, enfrente a la CGT local se encontraba una “comisión intersindical” con gremios menores ligados a las fuerzas de izquierda o al Peronismo de Base como Luz

el ciclo de protesta social abierto por el *Cordobazo* y por la acción regular de las organizaciones político militares (Cavarozzi, 2002; Potash, 1984; Tortti, 1999).

⁸⁷² Compartimos el concepto “peronismo tradicional” o “restaurador” de Denaday (Denaday, 2017), para señalar a un conjunto de actores heterogéneos que se referencian en el proyecto histórico del peronismo de 1945, y en cuyas coordenadas ideológicas se encontraba el anticomunismo. Con esto evitamos la representación topográfica parlamentaria izquierda/derecha, que puede responder, como ha sido señalado, al punto de vista moral de las organizaciones de la “tendencia revolucionaria” (Cucchetti, 2010, 2013). La historiografía reciente es rica en este debate (Besoky, 2013, 2016; Denaday, 2017; Ladeuix, 2014; Tocho, 2020). No obstante, la dinámica polarizadora y cargada de violencia política nutrió al polo “anti Montonero” o contrarevolucionario de organizaciones del nacionalismo más integrista, como la Concentración Nacional Universitaria (CNU).

⁸⁷³ Como desarrolla Ladeuix (Ladeuix, 2014), desde fines de la década de los sesenta los gremios de la CGT local incursionan en la violencia hacia opositores internos, convirtiéndose en un lenguaje habitual en la negociación de conflictos.

y Fuerza, el Sindicato de Petroleros y la Unión Tranviaria Argentina (UTA) (Ladeuix, 2014, p. 179 a 192).⁸⁷⁴

En tanto el mapa político se configuraba esperando la apertura electoral, y las distintas facciones hacia dentro del peronismo se medían y reorganizaban, el peronismo de revolucionario y las organizaciones político militares empezaron a reagruparse y definirse a nivel local. Aunque el partido peronista se normalizó hacia octubre de 1972 con hegemonía del peronismo tradicional, la conducción provincial nombró interventor local a Julio Troxler⁸⁷⁵, lo que dio empuje a las fuerzas del peronismo de izquierda, que venían en franco crecimiento desde el asesinato de la estudiante de arquitectura Silvia Filler en diciembre de 1971 (Ladeuix, 2014, p. 214).⁸⁷⁶

A diferencia de otros lugares del país, donde las redes posconciliares católicas formaron el tejido asociativo que dio origen a las organizaciones de la tendencia revolucionaria del peronismo (Donatello, 2010; Gillespie, 1987; Lanusse, 2005), en el caso local estas organizaciones estaban originariamente integradas tanto por viejos militantes peronistas como por nuevos agrupamientos docentes y estudiantiles de la Universidad Provincial. No obstante, sí existían puentes y vaso conductores entre estas organizaciones y algunos miembros del catolicismo local. Como indicamos en el capítulo 7, el Movimiento de Bases Peronistas (MBP)⁸⁷⁷ apoyaba la creación de la capilla Nuestra Señora de Luján en el populoso barrio “el Martillo chico” por parte de los capuchinos Puigjané, Kippes y Danielan. Precisamente, y a propósito de la represión de la misa en homenaje al aniversario de la muerte de Eva Perón en 1971, se conformó el grupo juvenil “26 de julio”,

⁸⁷⁴ El peronismo sindical se fracturó en 1973, al ser elegido Marcelino Mansilla como Delegado Regional y desplazado de la conducción local Nelson Rizzo, aunque ambos jugaran la “carta verticalista” a nivel nacional. Cfr. Ladeuix, 2014, p. 192.

⁸⁷⁵ Julio Troxler (1926-1974), fue un ex oficial inspector de la policía bonaerense que formó parte de la “resistencia peronista” luego de 1955. Su nombre figura entre los presos políticos que lograron escapar de los fusilamientos de José León Suárez en 1956, descriptos en la obra de Rodolfo Walsh, “Operación Masacre”. En 1958, integró el Consejo Coordinador y Supervisor del Peronismo. En 1973, Oscar Bidegain lo nombró jefe de la policía de Buenos Aires, pero renunció luego de los hechos del 20 de junio de ese año en Ezeiza. Fue secuestrado el 20 de septiembre de 1974 por las AAA. Cfr. <https://robertobaschetti.com/troxler-julio-tomas/>. Consultado por última vez el 24/04/2022.

⁸⁷⁶ El 6 de diciembre de 1971, la Concentración Nacional Universitaria (CNU) irrumpió con disparos de armas de fuego en una asamblea del centro de estudiantes de la Facultad de Arquitectura, donde se discutía una sanción disciplinaria a varios estudiantes de aquella agrupación. Tres estudiantes resultaron heridos de bala, falleciendo Filler de un balazo en la cabeza. El reclamo de justicia por este asesinato logró constituir una gran mesa política y sindical que protagonizó una gran convocatoria el 14 de junio de 1972 (Ladeuix, 2014, p. 243)

⁸⁷⁷ El MBP era el nombre que tenía el Peronismo de Base en la ciudad. De línea “alternativista”, es decir que planteaban una alternativa peronista y no disputaban hacia dentro del movimiento, fueron de las organizaciones más importantes del peronismo revolucionario local (Ladeuix, 2014, p. 216).

que integrado por militantes del MBP y del laicado que trabajaba en la capilla, expresaba el costado más politizado del Movimiento Juvenil Diocesano local.

Un grupo de universitarios -docentes y estudiantes- y militantes barriales organizaron la seccional de la Juventud Peronista – Montoneros en 1972, *tendencia revolucionaria* del peronismo⁸⁷⁸. La organización creció sumando cuadros y dirigentes de las otras organizaciones del peronismo combativo, empujados por la efervescencia del proceso electoral. Sin embargo, un gran corte de boleta otorgó al Partido Socialista Democrático (PSD) la posibilidad de volver a la intendencia local en 1973. Luis Fabrizio, de fuertes vínculos con el gremio de empleados de comercio y quien había perdido con el peronismo en 1946, fue resultado electo esta vez, venciendo por poco más de cuatro mil votos a Dionisio Pereyra, el candidato del FreJuLi⁸⁷⁹. Este llevó al concejo deliberante nueve ediles que reflejaban la mano de la intervención de Julio Troxler: una heterogénea composición que integraban sectores de la *tendencia revolucionaria*, del sindicalismo, de los sectores políticos del partido y de los aliados del Movimiento de Integración y Desarrollo (MID) y el Partido Popular Cristiano (PPC), alianza que también se expresaba en las bancas provinciales y nacionales.

Como señalamos, el origen de la tendencia revolucionaria del peronismo era una convergencia entre militantes barriales y docentes y estudiantes universitarios. Esto marcaba el peso de las juventudes políticas en el escenario local, que desde 1969 se estaban reconfigurando políticamente. Estas agrupaciones políticas, revolucionarias y contrarrevolucionarias, junto a la CGT, protagonizarían los episodios de violencia política en la década de 1970, que tendrían a la Universidad Católica “Stella Maris” como objeto y epicentro del conflicto.

LA CRISIS DE “LA CATÓLICA”

⁸⁷⁸ La “mesa de conducción” estaba encabezada por Edgardo Suárez, Patricio Castiglione y el luego secretario general de la Universidad Católica “Stella Maris”, Enrique Pecoraro. Aunque algunos autores (Caruso, 2017) reafirman el uso de “izquierda peronista”, como en el caso del “peronismo tradicional”, restaurador o contrarrevolucionario, preferimos hablar de *tendencia revolucionaria* del peronismo.

⁸⁷⁹ *La Capital*, 13/03/1973; *El Atlántico*, 12/03/1973. El PSD obtuvo 54.530 votos mientras el FreJuLi 50.291 votos, casi 8 mil menos que los 58.116 que cosechó a nivel nacional.

La Universidad Católica Stella Maris (UCSM) ya había cumplido catorce años a la llegada de Eduardo Pironio. Con una oferta voluminosa y varias Facultades, hacia comienzos de los años setenta, “La Católica” ofrecía a los jóvenes locales marplatenses la posibilidad de graduarse en como ingeniero agrónomo, como profesor en letras, historia o geografía, como traductor en inglés y francés, como fonoaudiólogo, como docente especial, como economista y docente en matemáticas y biología, como teólogo, enfermero, abogado o notario público⁸⁸⁰. Esta amplia oferta conjugaba tanto los intereses en el campo educativo de la Iglesia post peronista como los de un Estado y una sociedad en transformación que demandaba a la oferta educativa, pública y privada, cuadros técnicos y profesionales que se ajustaran a las necesidades del mercado regional. La historia de la Universidad Católica “Stella Maris” nunca se apartó del todo del devenir de su par provincial. Pero hacia comienzos de los años 70, el proyecto de complementariedad entre ambas universidades entró en crisis. A partir del gobierno de Onganía y luego del Plan Taquini, un proyecto de regionalización de la producción científico-tecnológica que implicaba la constitución de *polos de desarrollo* (Bianculli & Arana, 2013), la Universidad Provincial de Mar del Plata acompañó el crecimiento de la matrícula universitaria con una notable ampliación de su oferta académica. Durante el rectorado del interventor Bernabé Cos Cardoso, la UPMDP creó las Facultades de Ingeniería y Psicología, las Escuelas de Turismo y de Terapia Ocupacional, las carreras de sociología, ciencias políticas, ciencias de la educación y antropología en la Facultad de Humanidades y aportó a la constitución del Instituto de Biología Marina en el Instituto Nacional de Desarrollo Pesquero (INIDEP), articulado con la Comisión de Investigaciones Científicas (CIC) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (Reclusa & Ladeuix, 2018). Puede comprenderse dentro de este proceso de crecimiento institucional y académico como progresivamente fue absorbiendo a la universidad católica local.

Como había evidenciado el conflicto de la carrera de fonoaudiología en 1971, la insuficiencia presupuestaria en la UCSM hacía insostenible el funcionamiento regular de algunas carreras. Las exhortaciones del obispo Rau en 1970 eran tajantes: la universidad necesitaba “comprensión, oración y cooperación”, ya que vivía “de sus propios recursos,

⁸⁸⁰ Gran parte del archivo de la Universidad Católica se perdió durante el proceso de nacionalización. Un folleto del ingreso a la Facultad de Humanidades, que detalla planes de estudio y carreras de la universidad se conserva en el archivo DIPBA. Mesa A, Carpeta: estudiantil, legajo nro. 41, Localidad: Gral. Pueyrredón, folio 68.

cuotas de alumnos y cooperadoras”⁸⁸¹. La situación local se replicaba en otros lugares del país. El artículo 16 de la Ley 17604 para universidades privadas sancionada por Onganía facultaba al poder ejecutivo a otorgarles contribuciones económicas. No obstante, el *lobby* del Consejo de Rectores de Universidades Privadas (CRUP) presidido por Octavio Derisi para conseguir un subsidio del gobierno de la Revolución Argentina no daba resultados, sobre todo después de la renuncia de Onganía (L. Rodríguez, 2014, p. 112). A pesar de algunas contribuciones que otorgó el ministro de educación de Alejandro Lanusse Gustavo Malek, hacia fines de 1972 el CRUP lamentaba de la decisión de autodisolución la Universidad Privada de Río Cuarto como un “daño al sistema universitario argentino, provocado por la falta de planificación superior en el país”⁸⁸². Como remedio de la ausencia del mentado subsidio nacional, para financiar el desarrollo y la realización de obras, y copiando al modelo de la UCA de Buenos Aires y de la Universidad Católica de La Plata, la UCSM creó su fundación en 1970, que fue presidida por el escribano Juan Carlos Gallotti, quien luego sería el último intendente bajo intervención militar⁸⁸³. Síntoma de la crisis financiera terminal de la Universidad Católica fue el fin del “Pacto entre Caballeros” y el traspaso de las carreras que el obispado no podía sostener.

Como desarrollamos en el capítulo 3, la escuela de enfermería de la UCSM estuvo entre las primeras del país. La dirección de la escuela fue conducida por profesionales de la medicina desde su fundación, formulando un plan de estudios abierto a las actualizaciones disciplinarias del momento (Chaparro, 2019, pp. 378-379). En 1968 se creó la licenciatura en enfermería, que se obtenía con dos años de cursada previa obtención del título de auxiliar técnico en medicina, luego enfermero profesional, de tres años. Aunque migró por distintos espacios físicos de la ciudad durante la década de existencia en “La Católica”, en general por colegios confesionales que brindaban sus espacios a contra turno, hacia fines de 1960 sintió también la crisis financiera de la universidad. El obispo Enrique Rau reunió al Consejo Superior a comienzos de la década de 1970 y planteó la necesidad de cerrar la carrera, debido a la ausencia de financiamiento público y la escasa cantidad de postulantes. El cierre definitivo devino en 1972. Luego de dos años de

⁸⁸¹ *AICA*, núm. 646, 05/03/1969; *AICA*, núm. 690, 25/11/1970.

⁸⁸² *AICA*, núm. 821, 14/9/72.

⁸⁸³ *AICA*, núm. 742, 18/02/1971, p. 14. Como señalamos a partir de la constitución de la Facultad de Derecho, la trama constitutiva de la Universidad Católica “Stella Maris” estaba anudada con las elites estatales locales y regionales.

gestiones, iniciadas en 1973 por el rector de la UPMDP, Julio Aurelio, en 1974 se abrió el curso de auxiliares de enfermería, con sede en el Instituto Nacional de Epidemiología, siendo creada la carrera de enfermera profesional en la Universidad Nacional de Mar del Plata en 1975 (Chaparro, 2019, p. 380).

Por las mismas razones que en enfermería o fonoaudiología, hacia comienzos de la década de 1970 también se cerró el ingreso a los profesorado de idiomas. En 1972, la UPMDP decidió la creación del profesorado de inglés a partir del existente Departamento de Idiomas⁸⁸⁴. Transformado en Escuela de Idiomas en 1973, comenzó a otorgar los mismos títulos que diera la Universidad Católica “Stella Maris”: profesorado de inglés en los niveles primario, secundario y terciario.⁸⁸⁵

En el caso de la carrera de agronomía, en 1971 concluyó el convenio con el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA). La Universidad de Michigan había finalizado su convenio con la Facultad el último día de 1969, acordando la construcción de una biblioteca. El decano norteamericano visitó la Facultad por última vez en abril de 1970⁸⁸⁶ y asumió el compromiso de donar un laboratorio de idiomas a la Universidad, que fue inaugurado en agosto de 1970 con la presencia del embajador de EEUU, John David Lodge⁸⁸⁷. Pero sin el apoyo financiero del exterior, la Universidad Católica local no pudo hacerse cargo del aporte presupuestario que demandaba el organismo estatal.

Desde 1970 fueron sucediéndose las autoridades, teniendo tres decanos en dos años. Con la llegada de Eduardo Pironio al obispado, se aceleró el “desentendimiento” de la Iglesia con respecto a la Facultad de Agronomía y las nuevas autoridades universitarias comenzaron gestiones con los gobiernos nacional y provincial para traspasar la universidad. Se barajaron dos opciones: la Universidad Nacional del Sur en Bahía Blanca o la Universidad Provincial de Mar del Plata. Finalmente, el tema llegó al Consejo Superior de esta última. Sin representación de claustros, este organismo estaba compuesto

⁸⁸⁴ Universidad Provincial de Mar del Plata, Ordenanza del Consejo Superior núm. 502. Luego aprobada por Decreto núm. 7.370. Como observamos, el modelo de “departamentalización”, propio del *management* empresarial de segunda posguerra, se extendió tanto por el mundo universitario como por el catolicismo posconciliar. Se implementó en las universidades nacionales, públicas y privadas, durante los años sesenta pero aun hoy no ha excedido el ámbito de las unidades académicas, a diferencia de sus pares anglosajones.

⁸⁸⁵ Universidad Provincial de Mar del Plata, Ordenanza del Consejo Superior núm. 17. Luego aprobada por Decreto núm. 2.548. Al no haber registros oficiales de la UCSM, lo hemos reconstruido en función de los testimonios y registros periodísticos. Entrevista del autor a la profesora de la UCSM, Ana María Gatti, 21/12/2017.

⁸⁸⁶ *La Capital*, 24/04/1970.

⁸⁸⁷ *El Atlántico*, 25/08/1970.

por los decanos de las cuatro unidades académicas: económicas, ingeniería, humanidades y arquitectura. Las dos primeras votaron a favor de incorporar agronomía y las dos últimas en contra. El rector interventor Alberto Héctor Dall'ó desempató a favor de la incorporación de la nueva unidad académica. Finalmente, el 31 de enero de 1973 se firmó el Decreto N° 306 del gobierno de la Provincia de Buenos Aires que creó la Facultad de Agronomía en la UPMdP. El Estado provincial rubricó un nuevo acuerdo con el INTA para retomar la articulación de la facultad con la estación experimental de Balcarce. El siguiente rector, el sociólogo Julio Aurelio, la rebautizó Facultad de Ciencias Agrarias y designó como decano al ingeniero Ulises García (Petrantonio, 2010, pp. 106-112). De esta manera, el *Pacto entre Caballeros* finalizaba luego de diez años, por la crisis financiera y el abandono de una de sus partes.

JUVENTUDES POLÍTICAS Y UNIVERSIDAD EN LA CIUDAD

En 1970, la CNU marplatense se concentró políticamente en la cuestión universitaria. Ese año organizaron en la ciudad una serie de conferencias con Carlos Disandro sobre el accionar de la “sinarquía internacional” (Ladeuix, 2014, p. 221). Este enemigo tenía múltiples caras para la organización, siendo una “conjunción de las internacionales vaticanista, capitalista, comunista, judía, masónica y tecnocrática”⁸⁸⁸. Para esos años, la CNU tenía presencia en dos Facultades: en Arquitectura de la Universidad Provincial y en Derecho de la Universidad Católica. Si bien la CNU participaba de las actividades gremiales y disputaba las representaciones estudiantiles, el horizonte ideológico de la misma se remontaba a la Ley 13.031 o “Ley Guardo”, “único instrumento legal que posibilita la superación de la antinomia entre autonomía y orden”⁸⁸⁹, en cuya redacción había colaborado Disandro y que ponía restricciones a la participación política de los claustros docente y estudiantil -al que tildaban de “clasismo estudiantil”- y rechazaba el horizonte reformista, asociándolo con la revolución rusa (Carnagui, 2016; Diaz, 2013, pp. 82-83). Esta perspectiva los movilizaba a querer romper las organizaciones gremiales universitarias, sobre todo las conducidas por la izquierda, y a criticar tanto al Documento

⁸⁸⁸ *Dimensión Universitaria*, Año V, núm.7, julio-agosto-septiembre de 1971, p. 11.

⁸⁸⁹ *Ídem*, p. 12.

de Buga⁸⁹⁰ como a las organizaciones latinoamericanas católicas como la FEUCAL, por seguir el ideario de la reforma universitaria de 1918.

A mediados de 1971, la CNU realizó un acto en un teatro céntrico de Mar del Plata junto a la CGT, tanto para hacer una demostración de su crecimiento como de su alineamiento político opositor a Montoneros y a la *tendencia revolucionaria* del peronismo⁸⁹¹. El principal orador del acto fue José Ignacio Rucci, secretario general de la central obrera, quien compartió panel junto al jefe nacional de la CNU Patricio Fernández Rivero y a Juan Carlos “Bigote” Gómez, dirigente local de la agrupación, quien trabajaba para Nelson Rizzo, jefe de la sección Mar del Plata de la CGT. Aquí en Mar del Plata, la “polarización centrípeta” entre la TR y las organizaciones sindicales y el peronismo ortodoxo, tradicional o conservador (Cucchetti, 2010; Denaday, 2017) también consolidó el “cartel” (Carnagui, 2013) que conformaron la CNU y la CGT, articulándose políticamente ambos agrupamientos hasta el golpe de Estado de 1976 (Ladeuix, 2014).

Como señalamos, la CNU intervino en los centros de estudiantes para enfrentarse, a menudo a través de la violencia, con las fuerzas de izquierda y de la TR. En Arquitectura, fundaron el Centro de Estudiantes de Arquitectura Unido (CEAU), opositor al reformista Centro de Estudiantes de Arquitectura Marplatense (CEAM). Hacia fines de 1971, mientras el rectorado de la UPMdP discutía la sanción de dos estudiantes del CEAU por hechos de violencia ocurridos durante ese año, el 6 de diciembre miembros de la CNU entraron disparando armas de fuego a una asamblea del CEAM. Hirieron a los estudiantes

⁸⁹⁰ Como explicamos en el capítulo anterior, el Documento de Buga exhortaba a las UUCC a asumir una revisión permanente en un esfuerzo por reformarse y orientarse a las “verdaderas necesidades” de la sociedad. Esta perspectiva era vista por la CNU como una intromisión del CELAM en la vida universitaria nacional.

⁸⁹¹ Si bien este trabajo no pretende indagar en profundidad en la dinámica conflictiva del peronismo en aquellos años, y en las categorías para su análisis, aquella atraviesa al catolicismo. Coincidimos con Humberto Cucchetti al observar que la dinámica polarizadora y la lógica de la violencia construyen bandos que escapan a categorías simplificadoras (Cucchetti, 2010). Nos referimos a la *tendencia revolucionaria* del peronismo (TR) como una corriente del peronismo que se nutre de organizaciones que tienen un horizonte socialista, como Montoneros, las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y la organización Descamisados, y las organizaciones de masas que articularon políticamente con estas, como la Juventud Peronista - Regionales (JP), la Juventud Universitaria Peronista (JUP), la Juventud Trabajadora Peronista (JTP), el Movimiento Villero Peronista (MVP) y el Peronismo de Base.

Marcos Chueque y Néstor Adolfo Villa y asesinaron a Silvia Filler⁸⁹². El hecho conmocionó a la política local y aceleró el curso de los acontecimientos políticos.⁸⁹³

La movilización estudiantil había ido in crescendo durante 1971 en ambas universidades, significativamente en “La Católica” en 1971. Un par de meses antes del asesinato de Filler, afirmaba *Dimensión Universitaria*, la revista del centro de estudiantes de derecho de la UCSM:

“el signo del nuevo camino es la movilización y la lucha de la clase obrera al lado de los sectores más radicalizados de la clase media en la búsqueda del eje histórico abierto a partir de los hechos de mayo del 69”.⁸⁹⁴

En enero de 1972, las autoridades de la Facultad de Derecho no permitieron la realización de asambleas estudiantiles en el pasaje junto a la Catedral, previendo que la escalada de violencia generada por el asesinato de Filler pudiera trasladarse a la UCSM. Sin embargo, suspendió a los estudiantes de Derecho implicados en el crimen, mientras el Centro de Estudiantes decidía “expulsarlos” de la actividad gremial (Díaz, 2013, pp. 70-71)⁸⁹⁵. La movilización también desbordó al centro de estudiantes de Humanidades de la UCSM, en manos de “Vera Vox”, agrupación con filiaciones heterogéneas presidida por el dirigente estudiantil radical Elio Aprile.⁸⁹⁶

Con epicentro en la Facultad de Derecho, las asambleas estudiantiles tomaron acciones como huelgas y tomas contra dos políticas de la UCSM: las restricciones al ingreso y los aranceles y derechos de examen. Con la formación de la Juventud Universitaria Peronista (JUP) como polo opuesto a la CNU en dicha Facultad⁸⁹⁷, en la segunda mitad de 1972, en pleno momento de activación política juvenil en la ciudad, tanto los estudiantes de

⁸⁹² Silvia Filler era hija de Roberto Filler, médico reconocido por ser el presidente del Rotary Club de Mar del Plata. Precisamente, Roberto Filler se anoticiaba de la muerte de su hija en un agasajo rotario con las fuerzas armadas (Celesia & Waisberg, 2016). Fueron procesados y detenidos los miembros de la CNU Héctor Corres, Juan Carlos Gómez, Fernando Delgado, José Luis Piatti, Marcelo Arenaza, Raúl Arturo Viglizzo y Eduardo Salvador Ullúa, que fueron luego liberados durante la amnistía del 25 de mayo de 1973. Ver Juzgado Federal de 1ra instancia núm. 3 de Mar del Plata, expediente núm. 13793, “Averiguación de Delito de Acción Pública (CNU)”, cuerpo II, folio 305.

⁸⁹³ Las movilizaciones y el pedido de justicia por el asesinato de Filler aglutinaron a gran parte de la sociedad política marplatense, que formaron una “Coordinadora de Repudio y Justicia”. El hecho fue sentido como “un antes y un después” por sus protagonistas (Díaz, 2013, pp. 68 y ss).

⁸⁹⁴ *Dimensión Universitaria*, Año V, núm. 7 julio-agosto-septiembre de 1971, p. 10.

⁸⁹⁵ Fueron expulsados por el CED los miembros de la CNU Fernando Delgado, Ernesto Machi, José Luis Piatti, Eduardo Ullúa, Alberto Jorge Dalmaso y Raúl Arturo Viglizzo.

⁸⁹⁶ Elio Aprile fue intendente de Mar del Plata por la Alianza entre 1995 y 2001. La graduación de este último en 1972 dispersó a la agrupación, y progresivamente algunos de sus miembros y otros estudiantes se integraron a la Juventud Universitaria Peronista (Díaz, 2013, p. 86).

⁸⁹⁷ Entrevista del autor al estudiante de la UCSM Jorge Casales, 22/02/2021.

Derecho como los de Humanidades decidían ir a la huelga tanto contra los aranceles como contra los contenidos religiosos de algunas materias⁸⁹⁸. Las autoridades de la UCSM manifestaron que “la orientación espiritual de la Universidad” en nada afectaba “la libertad de cátedra ni la investigación científica”⁸⁹⁹ y respondieron tanto reforzando el control de la asistencia como las amenazas de sanciones contra los huelguistas.

No obstante, la situación de crisis de la Facultad de Agronomía y la crisis de las carreras de idiomas, fonoaudiología y enfermería demostraban los límites del sostenimiento por parte del obispado de la universidad. Un poco por esta situación y otro poco por lo que dictaba el CELAM, la organización que presidía, Pironio mostró a comienzos de 1973 que el destino de la UCSM estaba cerca de lo demandado por el movimiento estudiantil. En marzo de ese año manifestaba que

“o la Universidad Católica es descubierta y asumida por todos o no tiene sentido (...) No puede ser una institución reducida a un sector privilegiado (...) Por ello, la Universidad Católica siente la responsabilidad de la hora que vivimos y se esfuerza por descubrir las legítimas aspiraciones de la juventud actual en todo el continente”⁹⁰⁰

La victoria electoral de Héctor Cámpora selló el destino de la UCSM. Entre mayo y julio de 1973, Mar del Plata también atravesó un proceso de tomas de instituciones públicas entre los diversos sectores del peronismo: edificios públicos, hospitales, instituciones educativas, la región sanitaria VIII y las universidades locales, entre ellas la UCSM. Encabezados por la JUP -que desde el primero de junio había tomado la Universidad Provincial con el objeto de intervenir en la designación del nuevo rector⁹⁰¹- y otras agrupaciones, los estudiantes de ambas facultades tomaron la sede de Derecho en el pasaje junto a la Catedral⁹⁰². Bajo el lema "restituir esta casa de estudios al pueblo", unos doscientos estudiantes en asamblea exigieron el fin de los aranceles, mayor participación estudiantil, concursos docentes y la actualización de contenidos y del sistema de asistencia⁹⁰³. Expresión definitiva de la *publicación* de “La Católica”, los estudiantes

⁸⁹⁸ *La Capital*, 05/06/1972 y 06/06/1972.

⁸⁹⁹ “Declaración del Departamento de Ciencias Biológicas de la Facultad de Humanidades”, *La Capital*, 09/09/1972.

⁹⁰⁰ Revista *Planteo*, núm.8, marzo de 1973, p. 11. *La Capital*, 23/02/1973.

⁹⁰¹ *La Capital*, 01/06/1973.

⁹⁰² La crónica de los acontecimientos se referencia en el diario *La Capital*, junio de 1973. También es seguido de cerca por los servicios de inteligencia de la policía bonaerense. Ver Archivo DIPBA. Mesa A, Carpeta: estudiantil, legajo núm. 41, Localidad: Gral. Pueyrredón (UNIVERSIDAD CATOLICA), folio 88.

⁹⁰³ *La Capital*, 04/06/1973.

denunciaban que los poderes de los delegados estudiantiles eran “menores a los anteriores a la Reforma del ‘18”.⁹⁰⁴

En este contexto de movilización y politización de la UCSM, una de las agrupaciones del Movimiento Juvenil Diocesano, la Comunidad Universitaria Católica (CUC) cobró protagonismo. Como señalamos en el capítulo anterior, formada por egresados de colegios confesionales donde los asesores venían trabajando, esta agrupación nació como una coordinadora de los grupos universitarios católicos y actuó por primera vez en el conflicto del colegio Jesús Obrero en abril de 1972, del lado del obispo Pironio⁹⁰⁵. Según sus protagonistas, el CUC pretendía “insertarse en el proceso de liberación a través de la tarea profética” y “prestar servicio a la Iglesia, formación, apoyo y reflexión”⁹⁰⁶. Luego de las elecciones de 1973, algunos de sus miembros se convirtieron en el “puente” entre la diócesis, la Universidad y la JUP, teniendo al vicario Hugo Sirotti como uno de sus interlocutores.⁹⁰⁷

Alternando la militancia universitaria y la barrial junto a las parroquias a cargo del clero renovador, donde las actividades militantes se cruzaban con el apostolado laical, varios integrantes de la CUC ingresaron en la Juventud Universitaria Peronista hacia 1973⁹⁰⁸. Como ha sido señalado (Dominella, 2015; Donatello, 2010; Lanusse, 2005), este tipo de pasajes no se alejaban de otras situaciones a lo largo del país, donde el tejido asociativo juvenil católico sirvió de primer paso en la secularización política de trayectorias militantes. Sin embargo, el ingreso a las organizaciones de masas de la TR no implicaba un acompañamiento del clero, sino que estaba ligado preponderantemente a la dinámica política de las dos universidades locales y a los roles que los militantes cumplían en ellas.

A poco de iniciada la toma de la Universidad Provincial, el ministro de educación provincial Alberto Baldrich nombró rector al sociólogo Julio Aurelio, de buena relación con la JUP. El 11 de junio de 1973, el obispo de Mar del Plata le solicitó la renuncia al rector Matos Rodríguez y a los decanos Viñas y Brunamontini. Viñas afirmaría décadas después que no supo “por qué sortilegio o imposición”, el vicario Sirotti, a cargo de la

⁹⁰⁴ Ídem.

⁹⁰⁵ Encuentro diocesano “Invasión de los pueblos. Miramar 72”, 6-8 de octubre de 1972. *REOMDP*, núm.76, noviembre-diciembre 1972, p. 131.

⁹⁰⁶ Ídem.

⁹⁰⁷ Entrevista del autor a la militante de la CUC Josefina Chino, 23/10/2018.

⁹⁰⁸ Entrevista a la militante de la CUC, Laura Chino, 30/10/2018.

diócesis por ausencia de Pironio, nombró a las nuevas autoridades (Viñas, 2007, p. 27). Lo cierto es que el vicario general indicaba, luego de aceptar la renuncia de las autoridades de la UCSM, que los últimos acontecimientos exigían la necesidad de una “reestructuración” de la universidad⁹⁰⁹. Sirotti asumió interinamente el rectorado y, negociando con los ocupantes del pasaje catedral, nombró a Hugo Amílcar Grimberg en el rectorado⁹¹⁰, a Daniel Antokoletz como secretario general y director de estudios y a Mario Portella y Julio Rivas en el decanato de Derecho y Humanidades respectivamente, siendo reemplazados posteriormente por Carlos Oliver y María del Carmen Maggi – a propuesta de una comisión mixta estudiantil y docente-⁹¹¹. Grimberg y Antokoletz eran reconocidos defensores de presos políticos. El primero fue designado ese mismo año miembro del Tribunal Supremo de La Rioja, cargo que alternó con la rectoría en Mar del Plata. Antokoletz había sido nombrado por Cámpora como jefe de gabinete del ministro de relaciones exteriores Juan Carlos Puig, y luego del golpe a Salvador Allende viajó a Santiago de Chile a defender a los presos políticos del gobierno de Augusto Pinochet⁹¹². En reemplazo de Antokoletz, el docente de la UPMdP y militante peronista Enrique Pecoraro asumió la secretaría ejecutiva de la UCSM, acompañado en su tarea por los militantes de la JUP y de la CUC.⁹¹³

A pesar de que su propuesta “liberacionista” pretendía ser integral y privilegiar la dimensión religiosa, las nuevas autoridades designadas por Pironio perfilaban una UCSM alineada con el proceso de “liberación nacional” que se respiraba durante la “primavera camporista”. En la asunción de Grimberg, el vicario Sirotti afirmaba que en una comunidad solidaria “cuando hay una liberación del egoísmo (...) la liberación se traducirá en una actividad creadora” y que los obispos argentinos reunidos en San Miguel

⁹⁰⁹ *RDOMDP*, núm. 78, mayo-agosto 1973, p. 198.

⁹¹⁰ Jorge Casales, quien formaba parte del grupo de estudiantes que negociaba con Sirotti, afirma que de los nombres que barajaron las autoridades, Grimberg resultó elegido porque Pironio lo conocía a través de Jerónimo Podestá, de quien oficiaba como abogado. Entrevista del autor al estudiante de la UCSM Jorge Casales, 22/02/2021.

⁹¹¹ Laura Chino afirma que se barajó el nombre del sacerdote Alberto Carbone para el decanato de Humanidades. Entrevista del autor a Laura Chino, 30/10/2018.

⁹¹² Biografía de Daniel Antokoletz en robertobaschetti.com. Consultado por última vez: 17/08/2021.

⁹¹³ Como señalamos anteriormente, “Quique” Pecoraro formaba parte de las Cátedras Nacionales y del equipo editor de “Antropología del Tercer Mundo”. Este espacio, del que participaron el jesuita Justino O’Farrell y el sociólogo Gonzalo Cárdenas, quien había estudiado en Lovaina y tenía relaciones con los sectores progresistas de la democracia cristiana, era uno de los lugares de reflexión sobre el “catolicismo popular” y las posibilidades revolucionarias de la Iglesia. Esas afinidades hicieron posible el diálogo y la integración de Pecoraro, ya integrado a Montoneros, a la conducción de la UCSM en este momento de polarización política y alineamiento de la universidad católica local con la TR. Pecoraro fue detenido y desaparecido en 1979 a los 39 años.

habían dicho que “el sujeto de la historia es el propio pueblo, contrariamente a los que piensan algunas elites”⁹¹⁴. Después de las alocuciones de los delegados estudiantiles y de leer las adhesiones de las organizaciones guerrilleras peronistas, el rector de la UNMdP Julio Aurelio afirmaba que comenzaba entre ambas universidades “una propuesta de trabajo y lucha para una tarea común: servir al pueblo”. En tanto el nuevo rector Grimberg sostuvo que su gestión iba a demostrar con hechos “la responsabilidad creadora de la juventud” y que, de acuerdo con lo pautado por el general Perón, era de absoluta necesidad “comprometerse con el proyecto revolucionario argentino, que es peronista”⁹¹⁵. Este en la ciudad era el de una convertir a ambas casas de estudio en una sola “Universidad Popular”.

DEL PROYECTO DE LA UNIVERSIDAD POPULAR A LA DISPUTA CON LA CNU

El traspaso de agronomía y el fin del “Pacto de Caballeros” daba cuenta del agotamiento del modelo que ensayaron el Estado y la Iglesia en los años sesenta, ya que su crisis antecedía al nuevo ciclo político. Otras expectativas se habían abierto desde 1969, sumando el concepto de “cambio de estructuras” otros horizontes de sentidos. Si la Iglesia pretendió acompañar el movimiento de la sociedad mediante una suerte de “complementariedad desarrollista” en la oferta educativa, tanto el derrotero de la universidad católica local en la década de 1960 como en los años setenta parecía ser el de una historia secular, incluso a pesar de la inclusión de materias religiosas o de clérigos al frente de cátedras. Después de 1973, su devenir fue exclusivamente parte del conflicto político hacia el interior del gobierno peronista.

Durante la gestión de Grimberg, el gobierno provincial, primero a través de las gestiones del senador Carlos Elizagary con Bidegain y luego con Calabró, aportó el financiamiento -a veces irregular- para el funcionamiento de la UCSM⁹¹⁶. Después de las jornadas de tomas universitarias de 1973, las dos universidades locales iniciaron conversaciones para encarar un proceso de unificación. Para la Juventud Universitaria Peronista, ambas instituciones debían estar “al servicio del Pueblo” y enmarcarse en el proyecto de “reconstrucción nacional”, que tenía como ejemplo al rectorado de Rodolfo Puiggrós en

⁹¹⁴ *La Capital*, 16/06/1973.

⁹¹⁵ Ídem.

⁹¹⁶ La llegada de subsidios solía ser anunciada con grandes titulares en la prensa local.

la Universidad de Buenos Aires⁹¹⁷. Esta línea política en Mar del Plata implicaba una sola universidad regional.

Eduardo Pironio estuvo de acuerdo en iniciar la gestión para que se nacionalizaran y unificaran ambas universidades, con traspaso de planta docente y matrícula. El 26 de julio de 1973, los rectores Julio Aurelio y Hugo Grimberg y el obispo firmaron un convenio en el que afirmaban tener un rumbo compartido por el “espíritu popular, profundamente humanista y profundamente cristiano” que imperaba en la comunidad universitaria⁹¹⁸. Fue rubricado nuevamente el 22 de diciembre de 1973, en el cual las autoridades se comprometían a traspasar las carreras a la universidad estatal (G. J. Gil, 2014, p. 135). De esta manera, la unificación y nacionalización de ambas casas de estudio creaba una universidad regional, en un proceso de continuidad con el proyecto de polo regional científico y tecnológico proyectado por el plan de Alberto Taquini unos años antes.

Por otro lado, la quita de aranceles y derechos de examen aprobada por Pironio comenzó a reglamentarse y aplicarse en 1974. La UCSM comenzó a depender de subsidios del Estado provincial, mientras las autoridades de ambas instituciones universitarias tramitaban su unificación. No podemos afirmar si Eduardo Pironio estaba de acuerdo con la estatización de la UCSM porque intentaba acompañar a la juventud universitaria en un proceso de reforma similar al que había llevado adelante la Pontificia Universidad Católica (PUC) de Chile⁹¹⁹ -allí más como una derivación del Documento de Buga y la discusión hacia dentro de la democracia cristiana-, o porque el obispado no podía hacerse cargo de una universidad del tamaño de la UCSM, sin grandes aportistas privados, en crisis presupuestaria crónica y con problemas para dar continuidad a sus carreras. Ambas situaciones debieron haber condicionado la decisión del obispo, quien en 1973 era nombrado presidente del CELAM y cuyo departamento de educación clamaba por una reforma de las universidades católicas. Lo cierto también es que el modelo de gestión a través de una fundación que canalizara donaciones de grupos privados no había dado resultados en Mar del Plata, a diferencia de la UCA de Octavio Derisi o de la UCALP de

⁹¹⁷ Sobre el rectorado de Puiggrós y las ideas de universidad de la TR, proyectadas en las publicaciones “Antropología del Tercer Mundo” y “Envido”, ver Dip, 2018. Como complemento del trabajo de Dip, el libro de Mariana Pozzoni describe los proyectos de políticas públicas del funcionariado de Oscar Bidegain en la gobernación de la Provincia de Buenos Aires, muchos de ellos provenientes de aquella experiencia. Ver Pozzoni, 2017.

⁹¹⁸ *La Capital*, 29/07/1973.

⁹¹⁹ La reforma de la PUC implicó la dependencia del erario público, gratuidad y participación estudiantil (Beigel, 2011).

Antonio Plaza⁹²⁰. Parecía ser que la única posibilidad de educación superior en la región en aquellos años la debía ofrecer el Estado.

Como atestiguó Laura Chino, a la postre secretaria del decanato de Humanidades de María del Carmen Maggi, “no fue fácil” cambiar el perfil de la UCSM luego de 1973, más parecida a una institución escolar en comparación con la universidad estatal⁹²¹. Los estudiantes agradecían que Pironio hubiese “abierto el obispado” y la Universidad, proyectando cambiar el perfil “paternalista”, “muy católica” y “escolar” que denunciaban en años previos. Bajo la conducción de Grimberg y de Pecoraro, una parte de los docentes de la Universidad Provincial migraron a “La Católica” -algunos por los cesanteos que hiciera el interventor Arrighi en 1974-, como Justino O’Farrell que, a pesar de ser religioso, había arribado a Mar del Plata como docente viajante a la universidad estatal junto a sus otros compañeros de las Cátedras Nacionales⁹²². Los testimonios indican que luego de 1973, hubo movimientos en las cátedras de la UCSM y que se modificaron las formas pedagógicas y de evaluación, a tono con las críticas que las juventudes políticas revolucionarias hacia las universidades con perfil “profesionalista” o “cientificista”.⁹²³

Mientras ambas casas de estudios negociaban una futura unificación, el 24 de noviembre de 1973 el rector de la UBA -rebautizada Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires, UNPBA- Rodolfo Puiggrós visitó la ciudad. El motivo fue participar del “Primer Encuentro de Experiencias de Vivienda Popular” que organizaba la JUP y la Facultad de Arquitectura de la UPMdP, con delegaciones universitarias de Buenos Aires, Chaco, Mendoza, Rosario, La Plata, Córdoba y San Juan. A la apertura del encuentro fueron invitados Julio Aurelio y Hugo Grimberg, además de Puiggrós. El rector de la UPMdP

⁹²⁰ Nos hemos referido anteriormente sobre las formas de financiamiento de la UCA y de UCALP observando las investigaciones de Laura Rodríguez (L. Rodríguez, 2013, 2014). Si bien en Mar del Plata existen élites ligadas a la Universidad Católica, sobre todo del campo judicial, el empresariado local y regional está ausente de la vida académica de la institución, a diferencia de las experiencias de Buenos Aires y La Plata.

⁹²¹ Entrevista del autor a Laura Chino, 30/10/2018.

⁹²² Entrevista del autor a Laura (30/10/2018) y Josefina Chino (20/10/2018). O’Farrell fue decano en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA a comienzos de los años setenta. Avanzada esa década, estrechó relaciones con la conducción de Montoneros. Entrevista de José Pablo Martín a Enzo Giustozzi, 30/12/1989, en Martín, 2013, p. 290.

⁹²³ Entrevista con Marta, estudiante de Filosofía de la UCSM, 02/08/2017. La ausencia de documentación institucional de la UCSM, y la convulsión de esos años, nos abre el interrogante sobre el cambio en las prácticas pedagógicas de la institución. Si bien la dinámica de la violencia política absorbió la vida de ambas universidades, queda pendiente una investigación orientada a iluminar las prácticas de enseñanza y aprendizaje en aquellos años. Un desarrollo de la discusión en torno al debate entre las diferentes concepciones de la enseñanza e investigación universitaria en Dip, 2018; Gil, 2010.

agradeció la creación de un espacio de encuentro permanente entre universidades, mientras Puiggrós se dirigió al auditorio con un discurso más encendido. Para el rector de la UNPBA, si la universidad argentina era un ejemplo único en el mundo por su participación activa en el proceso de liberación, la institución que “producía profesionales que se enriquecían con la dependencia” había muerto. “Algunos intelectuales y grandes diarios atacan a nuestra universidad y no comprenden que están defendiendo un cadáver, el cadáver de la Argentina dependiente”, afirmó Puiggrós, escoltado por ambos rectores locales.⁹²⁴

La política de la JUP de nacionalizar la UCSM también se replicaba en las demás universidades católicas donde tenía presencia, como la UCALP de la diócesis de La Plata. En el marco de la discusión por una nueva ley universitaria, en septiembre de 1973 la JUP había presentado en el congreso un anteproyecto de ley con la intención de estatizar todas las universidades privadas, creando en el ministerio de educación una dirección con participación de estudiantes, docentes y no docentes. Para la agrupación universitaria de la TR del peronismo, los objetivos de todas las universidades debían ser “idénticos a los nacionales”⁹²⁵. Ante el rumor de que este proyecto se extendiera -incluso al nivel secundario-, el arzobispo de La Plata Antonio Plaza respondió a la prensa que “no había motivos de inquietud ni para propietarios ni para docentes de establecimientos de enseñanza privada” y afirmó que el CONSUDEC había recibido la visita del senador Ítalo Luder para asegurarle que los principios del Partido Justicialista respetaban tanto los intereses de los docentes como de los propietarios de colegios privados⁹²⁶. No obstante, Plaza tuvo que lidiar con una toma de la UCALP en abril de 1974, con un pliego similar al de los estudiantes marplatenses. Plaza afirmó que aquellos buscaban “desintegrar” la universidad, avalados por la “pasividad” del ministro de cultura y educación de la nación Jorge Taiana, quien pensaba “poner fin a las universidades no estatales” (L. Rodríguez, 2014, p. 114). En clara referencia a la actitud tomada por Pironio, para Plaza el futuro de la UCALP se definía por no terminar como la Universidad de Mar del Plata (L. Rodríguez, 2014, p. 117). Con todo, la situación de las universidades católicas era crítica. El 16 de enero de 1974 fue intervenida la Universidad San Juan Bosco de la Patagonia, que sería estatizada durante el posterior gobierno militar (L. Rodríguez, 2015).

⁹²⁴ *La Capital*, 24/11/1973.

⁹²⁵ *La Capital*, 21/09/1973.

⁹²⁶ *La Capital*, 24/09/1973.

El asesinato de José Ignacio Rucci luego de la victoria del general Perón -y a nivel local el de Marcelino Mansilla, secretario general de la CGT local, el 27 de agosto de 1973- había abierto una nueva etapa en el gobierno peronista. Se extendió en la dirigencia cercana a Perón la idea de neutralizar la “infiltración marxista”, tal como lo enunciaba el “Documento Reservado” del Consejo Superior Peronista que publicó el diario *La Opinión* en octubre de ese año⁹²⁷. Este proceso de “depuración interna” del peronismo (Franco, 2012; Merele, 2017), fue acompañado de una nueva ley de asociaciones profesionales, una reforma del código penal y una nueva ley universitaria, sumado a un recrudecimiento de la violencia paraestatal organizada desde el Ministerio de Bienestar Social a cargo de José López Rega. Si la nueva ley de asociaciones profesionales dio más poder de intervención a las direcciones sindicales, en el caso universitario la nueva normativa pretendió restringir la participación política y reforzar a los interventores. La nueva ley orgánica de las universidades, llamada “Ley Taiana”, fue sancionada el 14 de marzo de 1974, dándole mayor poder de intervención al Poder Ejecutivo⁹²⁸. Este “giro disciplinador”, acelerado luego de la muerte de Perón, reconfiguró el sistema universitario. En Mar del Plata, los efectos de la nueva ley y el clima de violencia hacia el interior del peronismo atravesaron el proceso de unificación de ambas universidades.

El asalto a la guarnición militar de Azul por parte del Ejército Revolucionario del Pueblo el 19 de enero de 1974 terminó con el gobierno de Oscar Bidegain en la Provincia de Buenos Aires⁹²⁹. Su renuncia, y la de los ocho diputados nacionales de la Juventud Peronista, fue acompañada de los funcionarios de la TR que rodeaban al gobernador en los ministerios de la provincia. Alberto Baldrich, ministro de educación provincial, continuó en su cargo luego de la partida de Bidegain. Sin embargo, le solicitó la renuncia

⁹²⁷ *La Opinión*, 02/10/1973.

⁹²⁸ Aprobada por 144 votos afirmativos y 15 negativos, entre estos últimos el del abogado e historiador Rodolfo Ortega Peña. Este diputado, que había ingresado a la Cámara a través de la tendencia revolucionaria del peronismo, objetaba el artículo 5, que establecía que quedaba “prohibido en el ámbito de la universidad el proselitismo político partidario o de ideas contrarias al sistema democrático que es propio de nuestra organización nacional”. En la nueva ley, el Poder Ejecutivo Nacional podía imponer normalizaciones de hasta 15 meses. También se modificaban las reglas del cogobierno universitario, estableciendo que si bien rectores, vicerrectores, decanos y vicedecanos debían ser elegidos por el modo previsto en los Estatutos propios de cada universidad, los órganos de cogobierno estarían compuestos por mayoría docente del 60%, incorporando en minoría a los trabajadores universitarios “no docentes” 10% y excluyendo a los graduados del gobierno de la universidad. A su vez, al posibilitar la exigencia de estudios complementarios al ingreso universitario, abrió las puertas de restricciones, que finalmente fueron incorporadas por Oscar Ivanissevich. (L. Rodríguez, 2015, p. 39).

⁹²⁹ Asumió el vicegobernador Victorio Calabró, dirigente de la Unión Obrera Metalúrgica. Durante esos meses cayeron los gobernadores de todas las “provincias montoneras”: Bidegain en Buenos Aires, Obregón Cano en Córdoba, Martínez Baca en Mendoza, Ragone en Salta y Cepernic en Santa Cruz. Ver Servetto, 2010.

a Julio Aurelio y a los decanos interventores en la UPMdP⁹³⁰. El nuevo momento político en el peronismo, donde la *tendencia revolucionaria* retrocedía, se expresó en la designación de Pedro Arrighi en el rectorado de la UPDMP a comienzos de marzo de 1974⁹³¹. Esta situación dio un vuelco a la negociación por la unificación de las universidades en Mar del Plata y agudizó el clima de enfrentamiento.

Con Arrighi, hombre cercano a la CGT, los militantes de la CNU involucrados en el asesinato de Silvia Filler fueron reincorporados como estudiantes y otros designados en las distintas dependencias de la UPMdP (Díaz, 2013). Se cesanteó a decenas de docentes y no docentes, algunos de ellos migrando definitivamente a la UCSM, como Enrique Pecoraro. Las negociaciones por la integración de la UCSM a la universidad estatal cambiaron de tono. El nuevo rector de la UPMdP pretendía regular el traspaso, condicionando la estabilidad de la planta de la universidad católica, aspecto que generaba resistencias en la UCSM.⁹³²

En este contexto de cambio en las relaciones de fuerza hacia el interior del peronismo, el ojo de la nueva dirección de la universidad provincial estaba puesto en la Facultad de Derecho. Conducida por abogados, como Piantoni, Cincotta y Demarchi⁹³³, en connivencia con Arrighi la CNU pretendía imponer listas negras sobre el cuerpo docente y la matrícula de la UCSM⁹³⁴. A comienzos de abril, la UPMDP creó la Facultad de Derecho para presionar al obispado por el traspaso de la matrícula estudiantil.⁹³⁵

Arrighi publicó una solicitada el 8 de abril convocando a los estudiantes de “La Católica” a que se anotaran en la provincial, declarando que no tenían partida presupuestaria asignada para convenir las demandas de traspaso de Grimberg⁹³⁶. El 11 se firmó un nuevo

⁹³⁰ *La Capital*, 3/2/1974.

⁹³¹ *La Capital*, 6/3/1974. Pedro Arrighi era egresado de la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA, donde ejerció como interventor durante el primero gobierno de Juan Perón. (L. Rodríguez, 2015, p. 66).

⁹³² *La Capital*, 29/03/1974

⁹³³ Gustavo Demarchi fue secretario general del Sindicato de Abogados Peronistas (SAP), director de estudios de la Universidad Provincial y fue designado como fiscal federal de Mar del Plata luego de la renuncia de Oscar Bidegain. En esta última función, “cajoneó” diferentes causas que imputaban a los miembros de la CNU, como la desaparición de la década de Humanidades María del Carmen Maggi en 1975. Fue candidato a intendente por el Partido Justicialista en 1983. Extraditado desde Colombia, Demarchi fue juzgado y encontrado culpable por los crímenes de la CNU. Falleció en la cárcel de Batán víctima de coronavirus en febrero de 2021. Sobre el accionar de Demarchi y sus vínculos orgánicos con la CNU, ver Juzgado Federal de 1ra instancia núm. 3 de Mar del Plata, expediente núm. 13793, “Averiguación de Delito de Acción Pública (CNU)”.

⁹³⁴ Entrevista del autor a la estudiante y docente de geografía de la UCSM Cristina Rosenthal, 11/08/2018.

⁹³⁵ *La Capital*, 14/4/1974.

⁹³⁶ *La Capital*, 8/4/1974.

convenio en el cual la UCSM se comprometía a cesar las actividades y la UPMdP a “obedecer el principio de justicia social” en la designación de docentes y no docentes⁹³⁷. Con todo, la vida institucional de la Facultad de Derecho estaba en suspenso. Una lectura del libro de actas del consejo académico de la Facultad de Derecho alumbra algunos aspectos de este proceso. No hay registros de reuniones del órgano de cogobierno entre el 2 de junio de 1973 -días antes de la toma de la Facultad- y el 10 de junio de 1975, cuando Pedro Federico Hooft sucedió en el decanato a Carlos Oliver, en medio del proceso de unificación de ambas universidades, luego del secuestro de María del Carmen Maggi.⁹³⁸

Sin embargo, las negociaciones siguieron en una senda infructuosa. Posteriormente, Arrighi denunció que Eduardo Pironio trababa la negociación del traspaso de las carreras de la UCSM porque estaba interesado en vender por una suma cuantiosa la biblioteca de la universidad⁹³⁹. Por su nuevo cargo en Bogotá, el obispo Pironio se ausentaba regularmente de la diócesis. Las gestiones de la unificación de ambas universidades quedaron a cargo de monseñor Juan Requena⁹⁴⁰, administrador general de la diócesis, del vicario general Hugo Sirotti y de la década de la Facultad de Humanidades, María del Carmen Maggi. Por la inflexibilidad de esta última en estas gestiones, “Coca” Maggi sería sindicada por la CNU como uno de los enemigos a combatir.

Luego de la denuncia de Arrighi contra el obispo, la prensa recibió una ola de solicitadas en defensa de Pironio. El clero de Mar del Plata denunciaba una campaña de difamación “por personas ajenas al Obispado mediante la mentira y los manejos políticos” y resaltaba el prestigio y la sintonía de Pironio con Paulo VI, quien lo había nombrado coordinador de los retiros espirituales en Roma⁹⁴¹. Los centros de estudiantes de la UCSM afirmaban que con la llegada de Arrighi y “su clan” se había desconocido todo lo actuado a la fecha⁹⁴². Acto seguido, el estudiantado se movilizó contra Arrighi en ambas casas de estudio. El conjunto de los gremios estudiantiles en articulación con “La Católica”,

⁹³⁷ *La Capital*, 11/4/1974.

⁹³⁸ Universidad Católica “Stella Maris”, libro de Actas del Consejo Académico de la Facultad de Derecho (1971-1975). El libro de actas fue entregado al autor por un particular que pidió permanecer en el anonimato.

⁹³⁹ *La Capital*, 23/4/1974.

⁹⁴⁰ Según Jorge Casales, Requena y el gobernador Calabró se conocían de la diócesis de Avellaneda. Por este vínculo previo, tomó un lugar capital en la negociación. Entrevista del autor al estudiante de la UCSM Jorge Casales, 22/02/2021.

⁹⁴¹ *La Capital*, 23/04/1974.

⁹⁴² *La Capital*, 23/04/1974.

tomaron la Universidad Provincial durante tres días, evento que forzó a que la gobernación le solicitara la renuncia el 20 de mayo de 1974⁹⁴³. A mitad de año, asumió como rector Eulogio Mendiondo, quien tomó el rol de contemporizador entre los gremios estudiantiles, alineados con la TR, y la CNU y el sindicalismo (Reclusa & Ladeuix, 2018)⁹⁴⁴. En julio rubricó un nuevo convenio con Grimberg⁹⁴⁵, creándose una coordinadora encargada de la fusión⁹⁴⁶. Una nueva carta de intención entre el obispado y el ministro de Cultura y Educación, Oscar Ivanissevich, fue suscrita el 5 de septiembre de 1974⁹⁴⁷. El pase a la clandestinidad de Montoneros el 6 de septiembre de 1974 y el recrudecimiento del conflicto intraperonista trasladaron la dinámica de la violencia a la negociación entre ambas universidades. Nuevamente, los cambios hacia el interior del peronismo signaron una nueva etapa, más violenta, en la negociación por “La Católica”. Las renuncias de Jorge Taiana en Nación y de Alberto Baldrich en Provincia de Buenos Aires tras la asunción de Isabel Perón, habían dado por terminado el rectorado de Mendiondo, quien el 30 de octubre presentaba su renuncia en La Plata.

“LA CATÓLICA” Y LA LÓGICA DE LA VIOLENCIA

Como venimos describiendo, los acuerdos y desacuerdos a propósito de la estatización de la Universidad Católica se acompasaban con la dinámica política nacional, sobre todo con el tempo del conflicto intraperonista. Tras la muerte del presidente Perón, al mes fue reemplazado Jorge Taiana en la cartera educativa. Demasiado identificado con la JUP para José López Rega, se había enfrentado no obstante a algunos diputados de la TR por ciertos artículos de la nueva ley universitaria. Asumió en su reemplazo Oscar Ivanissevich⁹⁴⁸. La “misión Ivanissevich” en la cartera de educación nacional se valió de

⁹⁴³ Se sucedieron dos breves nombramientos posteriores, Virgilio Homero Alsinet como encargado de despacho y Juan Pablo Oliver como rector interventor, pero ambos renunciaron.

⁹⁴⁴ Eulogio Mendiondo era un reconocido cirujano local, hijo de un senador provincial peronista durante el primer gobierno de Perón y con buenas relaciones con el entonces senador provincial Carlos Elizagaray. De actuación en el Hospital Regional de Mar del Plata, había fundado la agrupación de médicos peronistas (Díaz, 2013; Ladeuix, 2014).

⁹⁴⁵ *La Capital*, 17/07/1974.

⁹⁴⁶ *La Capital*, 25/08/1974.

⁹⁴⁷ “Comunicado de las Autoridades de la Universidad Católica de Mar del Plata”, 16/11/1974, Archivo del obispado del Mar del Plata.

⁹⁴⁸ Oscar Ivanissevich (1895-1976) era hijo de inmigrantes croatas. Futbolista en la era amateur, su trabajo como cirujano era reconocido durante la década de 1930. Fue embajador en los EEUU (1946-1948) y secretario de educación y cultura (1948-1950) durante el primer gobierno de Juan Perón. En paralelo a esos

todos los instrumentos legislativos otorgados por la “ley Taiana” para intervenir las universidades nacionales. Entre fines de 1974 y 1975, las universidades fueron objetivo de “depuración ideológica” y “eliminación del desorden” (Franco, 2012; Izaguirre, 2011; Merele, 2017).

Como señalaron los trabajos sobre el período, la muerte de Perón espiralizó la dinámica de la violencia, concentrándose luego de julio de 1974 más del 90% de los atentados y asesinatos dentro del gobierno democrático (Calveiro, 2005; Franco, 2012; Izaguirre, 2011; Ladeuix, 2014; Marín, 1984). En este sentido, señaló César Tcach que la violencia política en aquella época puede pensarse como la figura judaica del Gólem: una vez alimentado por el soplo vital, cobra vida propia y los actores que la protagonizan no pueden escapar de su voluntad (Tcach, 2003). Este es el momento donde se vuelve hegemónico el lenguaje político de la violencia como forma de comunicación entre los actores políticos (Girard, 1983; González Calleja, 2000)⁹⁴⁹. La decisión obispal de unificar la UCSM con la UPMdP ubicó a la Iglesia local en uno de los bandos, a pesar de que el obispo quisiera mantenerse al margen del conflicto entre la TR y la CNU y convocara a la paz, la reconciliación y la esperanza. La dinámica política lo puso en el centro a propósito de los términos de la estatización, sobre todo, de la Facultad de Derecho, epicentro y elemento fundamental de la reproducción del orden estatal provincial, demasiado importante para ambos contendientes. Por ello, el obispo y las autoridades de la UCSM habían sido signados por uno de los bandos como un enemigo a combatir.

En Mar del Plata, los miembros de la CNU hicieron de personeros de los objetivos de Ivanissevich. Un viejo conocido por la agrupación marplatense fue designado ministro de educación provincial por el gobierno de Calabró, Pedro Arrighi. Este nombró a Roberto Cursack como encargado de despacho en UPMdP en noviembre de 1974⁹⁵⁰, siendo reemplazado posteriormente por el presidente del PJ local, Josué Catuogno. Este último

cargos, fue interventor de la Universidad de Buenos Aires. Además de haber sido médico personal de Eva Perón, Ivanissevich se auto reconocía como uno de los autores de la marcha *Los muchachos peronistas*.

⁹⁴⁹ Girard (1983) entiende que la violencia es constitutiva de la condición humana, con una lógica mimética que tiene a extenderse cuando no hay una “renuncia” o un control jurídico-penal. Similar planteo al de Norbert Elías (Elías, 1989). No es nuestro objetivo un estudio sobre la violencia política en la década de 1970, sino comprender, en este caso, a la Iglesia diocesana como víctima de la lógica de la violencia, más que como “huevo de la serpiente”, como pretenden una parte de la historiografía.

⁹⁵⁰ Dirigente de origen laborista, Roberto Cursack fue Presidente de la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires durante el gobierno de Domingo Mercante. Véase Aelo, 2006.

había encabezado luego del asesinato de Rucci una comisión local “contra la infiltración marxista” junto a miembros de la CNU, como Eduardo Ullúa o Gustavo Demarchi (Díaz, 2013, p. 110). En las gestiones de Cursack y Catuogno, varios militantes de la agrupación nacionalista se incorporaron bajo la figura de celadores, y fueron nombrados los abogados Eduardo Cincotta como secretario general⁹⁵¹ y Gustavo Demarchi como coordinador docente, quienes también hacían las veces de asesores legales de la CGT local (Díaz, 2010, 2013; G. J. Gil, 2014; Ladeuix, 2014).

Bajo las nuevas autoridades, recrudeció el disciplinamiento y la represión sobre la actividad política dentro de la UPMdP, luego Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP)⁹⁵². La dinámica de la violencia entre ambos bandos consumió 1975. El 20 de marzo de 1975, la organización Montoneros asesinó a Ernesto Piantoni, líder de la agrupación nacionalista⁹⁵³. La respuesta de la CNU fue considerablemente mayor. Bajo la consigna del “5x1”, la “violencia compensatoria” de la CNU arremetió contra la vida de casi una decena de militantes políticos de la JP y la izquierda⁹⁵⁴. Montoneros respondió con una serie de atentados en las viviendas de militantes de la CNU y de funcionarios de la UPMdP, entre ellos Jerónimo Granel y Juan Antonio Bargas, interventores de la Facultades de Ciencias Turísticas y Humanidades, y del secretario general Eduardo Cincotta (Ladeuix, 2014, p. 424). La noche del 9 de mayo de 1975, la espiral de la violencia llegaba al círculo cercano del obispo Pironio. Durante la madrugada, un comando de la CNU secuestró de su domicilio a la licenciada Maggi, decana de Humanidades de la UCSM.⁹⁵⁵

⁹⁵¹ Al momento de su nueva designación en abril de 1975, Cincotta era asesor de Pedro Arrighi en la intervención a la Universidad Nacional de La Plata (Díaz, 2013, p. 138).

⁹⁵² En 1975 se clausuraron los centros de estudiantes de Arquitectura, Humanidades y Ciencias Turísticas. Con el decreto núm. 967 (ad referéndum del Honorable Congreso de la Nación), el 14 de abril de 1975 se nacionalizó UPMdP. Así se culminó la homologación del convenio firmado entre Mediondo y Grimberg en agosto de 1974 con el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación y el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires. Con la Ley 21.139, el 30 de septiembre de 1975 el gobierno nacional aprobó la creación de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Cfr. Rodríguez, 2015, pp. 62-63.

⁹⁵³ El asesinato fue reivindicado por el comando “Silvia Filler” de Montoneros. Archivo SIPNA, Memorando núm. 8499 – IFI núm. 18/975.

⁹⁵⁴ Entre el 23 de abril y el 25 de abril, la CNU asesinó al Dr. Bernardo Goldenberg -bajo sospecha de estar vinculado a las FAL-, al Tte. (r) Jorge Enrique Videla y sus dos hijos Guillermo y Jorge –militantes de la UES y la JP–, a Miguel “Pacho” Elizagaray –dirigente de la JUP e hijo del senador provincial Carlos Elizagaray–, a Daniel Gasparri -militante de la JTP- y a Jorge Stopani -militante de la JP-. (Ladeuix, 2014, pp. 479-480).

⁹⁵⁵ El cadáver de María del Carmen Maggi apareció un día antes del golpe de estado de 1976, en una fosa cerca de la laguna de Mar Chiquita. El fiscal federal Gustavo Demarchi cerró la investigación sobre su asesinato en abril de 1976. Aunque, como indicamos, Maggi no tenía filiaciones políticas, su práctica en la UCSM la ubicó dentro del campo de adversarios de la CNU. Aunque excede a este trabajo, la recuperación

La negociación por la unificación de las universidades y, sobre todo, la imposibilidad de la CNU de hacerse con la Facultad de Derecho de la UCSM, habían convertido tanto a la decana de Humanidades María del Carmen Maggi como a Eduardo Pironio en enemigos de la agrupación. Si bien Maggi no era activista política -y su prestigio provenía de su laureles académicos y docentes-, la polarización política y su gestión en la UCSM, en compañía de militantes peronistas como Grimberg y Pecoraro, la habían ubicado políticamente junto a la JUP. Su inflexibilidad en la negociación con Pedro Arrighi por las condiciones del traspaso del cuerpo docente, no docente y la matrícula estudiantil habían puesto un freno a las intenciones de aquel de imponer las condiciones de la unificación. El 15 de marzo, dos meses antes de su secuestro, había sido limitada en sus funciones docentes en la Facultad de Ciencias Económicas de la UPMdP, debido a sus “actividades izquierdizantes y extra-educacionales” (Díaz, 2013, p. 138). Su desaparición cubría de peligro la vida del obispo.

Como atestigua Laura Chino, después del secuestro de Maggi cundió el terror en la UCSM⁹⁵⁶. Las autoridades de la UCSM flexibilizaron su postura ante la CNU, mientras las amenazas corrían para todos aquellos militantes de las “organizaciones de superficie” de la TR, incluso para los concejales⁹⁵⁷. Volvieron a aparecer pintadas en la catedral contra Pironio, acusándolo de montonero. No era la primera vez. Durante las negociaciones con Arrighi y antes del asesinato del padre Carlos Mugica, el vicario Luis Gutiérrez había realizado un desagravio ante la prensa por la aparición de pintadas en la ciudad que tildaban de hombre de la guerrilla al obispo local⁹⁵⁸. Más que una pintada o una acusación política, después del 9 de mayo de 1975 era una amenaza de muerte.

El odio de la CNU hacia Pironio no era exclusivamente en el marco de la negociación por la unificación de ambas universidades, sino que era constitutivo de la identidad del grupo original. La agrupación, que como vimos en sus orígenes había querido atender contra Jerónimo Podestá y criticaban al obispo Rau por su posición a favor de la renovación conciliar, se manifestaba abiertamente en contra del “clero vaticanista, en todas sus

de su figura tuvo características de “mártir” por parte de los espacios ligados a la militancia revolucionaria del peronismo de izquierda y las organizaciones de Derechos Humanos.

⁹⁵⁶ Entrevista del autor a Laura Chino, 30/10/2018.

⁹⁵⁷ Entrevista del autor a Carmen Domingo, concejal del FreJuLi entre 1973-1976, 30/08/2018.

⁹⁵⁸ *La Capital*, 14/05/1974.

variantes”, que formando parte de la “sinarquía internacional” había privatizado las universidades luego de 1955.⁹⁵⁹

Los primeros días de junio de 1975, una bomba detonó en el colegio parroquial Termas Huinco. El primero de ese mes aparecieron en el Parque Camet los cuerpos de Ricardo y Jorge Tortosa (Ladeuix, 2021). Sin militancia política, “los Tortosa”, padre e hijo, eran dueños del puesto de flores frente a la catedral y amigos personales del obispo. El mensaje político era claro: la vida de Pironio corría peligro.

En este contexto, remarcamos un hecho singular: el intendente socialista Luis Fabrizio asistió al *tedeum* de 1975. Fabrizio se había ausentado de los anteriores oficios religiosos, sin embargo, decidió asistir a la catedral de Mar del Plata el 25 de mayo de aquel año. En el templo mayor, el obispo llamó a “deponer odios”. “Lamentablemente, esta fecha patria nos encuentra tristes y preocupados, entrelazada nuestra fértil tierra con la sangre de hermanos”, señaló Pironio frente al intendente laicista y los jefes de las tres armas⁹⁶⁰. La participación del socialismo local representaba un gesto de apoyo político hacia Pironio, que rompía con una tradición centenaria en el socialismo local en su crítica al clericalismo político de este oficio religioso. La violencia política había puesto en suspenso el laicismo del socialismo democrático.

El temor por la vida del obispo de Mar del Plata -y del presidente del CELAM- llegó a Roma. Pironio fue nombrado parte de la curia vaticana por Paulo VI⁹⁶¹. Las negociaciones por la unificación entre ambas universidades quedaron a cargo de Catuogno, rector de la ahora Universidad Nacional de Mar del Plata, y del nuevo obispo adjunto, Rómulo García. Subsidiada por el gobierno de Calabró durante 1974 y 1975, el funcionamiento la UCSM no había sido regular, suspendidas las clases durante meses tanto por las huelgas estudiantiles como del personal docente y no docente. En lugar de Grimberg fue nombrado rector de la UCSM el dominico Norberto Sorrentino. Sin que menguara la violencia política⁹⁶² y bajo las nuevas condiciones políticas y eclesiales, Catuogno y la

⁹⁵⁹ *Dimensión Universitaria*, Año V, núm. 7 julio-agosto-septiembre de 1971, p. 12.

⁹⁶⁰ *La Capital*, 26/05/1975.

⁹⁶¹ Como cardenal, disputó con Karol Wojtyła la votación papal del consejo cardenalicio de 1979. Fue presidente del Consejo Pontificio para los Laicos y promotor de las Jornadas Mundiales de la Juventud. Murió en 1998 en la Ciudad del Vaticano. Recibió el título de “siervo de Dios” por el Papa Benedicto XVI en 2006, iniciándose la investigación para su beatificación.

⁹⁶² En 1975 fueron asesinados el docente de la UPMdP Héctor Sanmartino y los militantes de la JUP de la facultad de arquitectura Jorge del Arco y Victor Hugo Klein (Ladeuix, 2014, p. 105).

CNU pudieron imponer sus condiciones⁹⁶³. La matrícula estudiantil fue incorporada en 1976 y la planta de profesores y auxiliares fue seleccionada a partir de un criterio centrado en los antecedentes políticos docentes (G. J. Gil, 2014, p. 146).⁹⁶⁴

El asesinato de María del Carmen Maggi y las amenazas sobre el obispo no fueron los únicos episodios de violencia sobre la Iglesia y sus miembros. Estudiantes universitarios, docentes y algunos sacerdotes también fueron blancos de amenazas de las fuerzas paraestatales. Como Miguel Garibaldi, el salesiano Domingo Cacciamani había dejado la institución, un par de años después de aquella represión policial a la misa del 26 de julio de 1971. No salió formalmente de la congregación salesiana, pero consiguió trabajo como bedel y docente en la Universidad Provincial. Lo secuestraron el 7 de octubre de 1976 en el Hospital Interzonal, a donde había llegado con heridas de bala. Continúa desaparecido.⁹⁶⁵

RECAPITULACIÓN

Este capítulo es un cierre de una historia que decidimos contar desde 1957, con la fundación de la diócesis. Si bien este trabajo pretendió ser una historia de la Iglesia y el catolicismo, y nos acercamos en la medida en que pudimos a toda la geografía diocesana, también lo es de dos ciudades: la Mar del Plata de mediados de los cincuenta y la de mediados de los setenta. Distinta demográfica, social y económicamente. La Iglesia

⁹⁶³ En una carta enviada por Pironio a la presidenta Martínez de Perón el 3 de noviembre de 1975, el obispo reafirmaba que la incorporación de la UCSM a la nueva Universidad Nacional no comportaba el traspaso de ningún bien patrimonial, sino sólo la ratificación de los convenios firmados anteriormente sobre la conservación de las nóminas de estudiantes, docentes y no docentes. Ver “Nota de monseñor Eduardo Pironio a la Señora Presidente de la Nación María Estela Martínez de Perón con motivo de la sanción y promulgación de la Ley 21.139 por la cual se crea la Universidad Nacional de Mar del Plata”, Archivo del obispado de Mar del Plata, 03/11/1975.

⁹⁶⁴ Así lo afirma también la cesanteada profesora de geografía de la UCSM, María Cristina Rosenthal. Entrevista del autor, 11/08/2018.

⁹⁶⁵ Desconocemos las filiaciones políticas de Domingo Cacciamani posteriores a su abandono de la congregación, aunque suponemos que estuvo vinculado a la militancia peronista. Con todo, como ha probado Catoggio (2016), las fuerzas paraestatales se ensañaron con aquellos actores que ya no encontraron cobijo en la institución eclesiástica. Fue visto en el centro clandestino de detención “La Cueva”. Sus datos biográficos los obtuvimos de las entrevistas a las hermanas Josefina y Laura Chino, a Miguel Garibaldi y de la base de datos online de Roberto Baschetti. En línea: <http://www.robertobaschetti.com/biografia/c/482.html>. Consultado por última vez el 06/06/2021. El testimonio de Josefina Chino en los Juicios por la Verdad también menciona la desaparición de Cacciamani. En línea: <https://www.adum.org.ar/?p=117>. Consultado por última vez el 06/06/2021.

acompañó y vectorizó algunas transformaciones sociales, y a su vez fue objeto de la vertiginosidad de aquellos años.

Mar del Plata pasó de ser una ciudad -o una gran aldea- de caballeros en los años sesenta a una urbe de guerreros en la siguiente década. Ya a comienzos de los setenta, el Gran Acuerdo Nacional y la dinámica conflictiva habían reconfigurado el sistema de fuerzas políticas. En Mar del Plata, el asesinato de Silvia Filler y la politización de las juventudes marcaron los tiempos de la unificación del peronismo de cara a las elecciones de 1973. La intervención provincial favoreció a la TR -sobre todo entre 1972 y el año electoral, época de “engorde” y crecimiento vertiginoso- en la formación de listas a costa del peronismo tradicional. No obstante, un gran corte de boleta dio nuevamente la victoria local al candidato del socialismo democrático.

En paralelo con este ciclo político, el "Pacto entre Caballeros" entre las universidades locales llegaba a su fase terminal, con el pase de la Facultad de Agronomía y la carrera de enfermería a la órbita estatal. El crecimiento de la universidad provincial contrastaba con la crisis financiera e institucional de la universidad católica, jaqueada por un movimiento estudiantil que exigía el fin de los aranceles y una mejor oferta académica. Esta situación fue resuelta por el nuevo obispo, que atendiendo los reclamos estudiantiles derogó los aranceles a la matriculación y los derechos de examen.

La quita de aranceles se complementó con el proyecto de unificación y nacionalización entre ambas universidades. La designación de Grimberg en la rectoría de la UCSM ubicó al obispo Pironio como un aliado de la juventud peronista. Si durante la "primavera política" las nuevas autoridades de ambas casas de estudio acordaban crear una "universidad popular" regional, los tiempos y las relaciones de fuerza de la interna peronista cambiaron el rumbo. La estatización de la universidad católica local -y la importancia que cobraba dentro de ello la Facultad de Derecho- quedó progresivamente presa del enfrentamiento armado entre la CNU y la TR.

Como empezamos a observar desde mediados de los sesenta, muchos sectores hablaron en nombre del catolicismo, no sólo el obispo: los CNU pidieron conservar la tradición, el clero elaboró una nueva pastoral, los laicos defendieron a sus pastores tomando templos, los concejales pidieron al Cristo revolucionario en el recinto.

En la ciudad de guerreros de los setenta, la violencia política fue cercando al obispo de Mar del Plata, acusado de formar parte de uno de los bandos en disputa, presionándolo para que cediera a las condiciones de unificación de la CNU y el peronismo tradicional. El secuestro y desaparición de María del Carmen Maggi en 1975 indicaba el peligro de muerte del obispo diocesano, que debió exiliarse en Roma.

CONCLUSIONES

Proponemos leer de dos maneras los aportes de este trabajo de investigación. Una de sus lecturas es cronológica. A lo largo de la tesis narramos y describimos dos momentos en la historia de la Iglesia católica desde una perspectiva diocesana. En los primeros cuatro capítulos, nos detuvimos a observar cómo se puso en marcha la organización de la diócesis de Mar del Plata en el momento inmediato post peronista, atendiendo a la trayectoria previa del obispo, a su agenda pastoral durante los primeros años y al enfrentamiento con las fuerzas laicistas a nivel local. Aunque es notorio el impacto del peronismo, es la historia de un catolicismo preconiliar y un obispado similar a otros de la primera mitad del siglo XX.

La convocatoria conciliar que acompañaba esos primeros años era mencionada por el jefe diocesano, pero el impacto de sus debates no se hizo sentir hasta 1964. La segunda parte de esta tesis desarrolla tanto la puesta en práctica del *aggiornamento* posconciliar, encabezado por el mismo obispo Rau y luego profundizado por Eduardo Pironio, como la situación política del segundo quinquenio de la década de 1960 y el primero de 1970, cargados de vertiginosidad y violencia. Fue un momento de “cambio de mentalidad” para el obispo Rau, que implicaba transformaciones necesarias en la pastoral y en la institución, tanto como lectura de “los signos de los tiempos” como para evitar “un futuro de tinieblas”. En esos cinco capítulos describimos la emergencia de una pastoral juvenil y popular, la modificación de la administración diocesana con mayor participación clerical y una modulación en el discurso y la práctica de la Iglesia con respecto al Estado, en un espacio social cuyos actores políticos cortesanos eran reemplazados por el protagonismo de implacables guerreros.

Pero para responder debidamente a las preguntas que nos hicimos en la introducción debemos realizar otra lectura de los hechos que narramos en esta tesis, una que no tenga un orden cronológico. Como en toda historia, subyace un conflicto, y en este caso, implica las formas en que la Iglesia y el catolicismo dialogaron con los procesos sociales. En este sentido, los capítulos pueden leerles con un doble registro. Por un lado, las transformaciones internas de la Iglesia y en el catolicismo, observando cómo se modifican los términos de su *integralidad* desde fines de la década de 1950, cómo muta el ejercicio de la autoridad diocesana o emerge su impugnación, cómo se transforman los perfiles del

clero y los/las religiosos/sas, cómo cambian los sacramentos y emergen nuevas pastorales laicales. Por otro lado, este trabajo se aproxima a las transformaciones en las relaciones con el Estado y la política desde fines de los cincuenta hasta el último golpe de Estado, así como también se detiene en observar en qué grado los agentes eclesiales fueron vehículo de la modernización social y cultural y objeto de las lógicas modernizadoras. Pretendemos hacer un repaso que cruce ambas lecturas en esta conclusión.

Como apuntamos, la creación de la diócesis de Mar del Plata se inscribió dentro de un momento crítico del catolicismo argentino. Varios procesos se superponían. Por un lado, el peronismo había conmovido los cimientos políticos e institucionales de la Iglesia. Políticamente, al igual que en las Fuerzas Armadas, la polarización y el conflicto interno había erosionado la "Nación católica", y dividido a la institución, distanciando clero, jerarquía y fieles. Por otro lado, la modernización de las costumbres y el acceso masivo a los bienes de consumo imprimían desafíos a un mundo parroquial cada vez menos atractivo. La ralentización del crecimiento de la ACA era indicada como la crisis del "modelo italiano" de apostolado, que habría llegado a un punto muerto. Una miríada de agrupaciones políticas y laicales, juveniles y profesionales, nacían en la década de 1950, algunas como ensayos institucionales, otras como experiencias autónomas del catolicismo.

Con todo, hacia la década de 1950 la burocratización institucional había llegado a un punto de consolidación. El momento inmediato post peronista implicó un déficit de legitimidad de las autoridades políticas al estar proscripto el partido mayoritario. Suplido en parte por la Iglesia, su jerarquía ocupó un lugar de relevancia en la esfera pública, convirtiéndose en un "factor de poder". Desde estas posiciones, los obispos aprovecharon la ventana de oportunidad que daba la situación política y social para concretar sus demandas: la ampliación del cuerpo episcopal, el subsidio a la educación confesional y un Concordato que pusieran fin al derecho de Patronato. Muchos de los nuevos purpurados pertenecieron a una nueva generación de clérigos, permeables a la negociación corporativa, pero con una sensibilidad diferente con respecto a los cambios que estarían por venir. Otros, como Enrique Rau, formaban parte de la generación del treinta, pero portaban una sensibilidad similar a los nuevos cambios.

El por entonces nuevo obispo de Mar del Plata tenía una trayectoria particular, completando varias asignaturas de una carrera exitosa. Si bien la Segunda Guerra Mundial

le pudo haber impedido estudiar en Europa, fue docente del seminario San José de La Plata, políglota y traductor, articulista y teólogo, asesor en los Círculos de Cultura Católica, en la ACA y en la JOC. El *jocismo* quizás pudo haber signado las decisiones en su trayectoria, aspecto que quedaría pendiente para una reconstrucción mayor de la trayectoria de Rau, que podría extenderse a toda una cohorte de asesores jocistas. Junto al también jocista Emilio di Pasquo formó parte del "movimiento litúrgico" argentino y bregó por una reforma que el Concilio consagró luego. Sin embargo, como hemos observado, los primeros años de la diócesis de Mar del Plata no se destacaron por apartarse de los márgenes esperables en un purpurado.

Rau continuó en Mar del Plata con la tarea de ampliar la trama parroquial que había empezado Antonio Plaza. Con la intención de ajustar una *ratio* clero/habitantes, Plaza y Rau erigieron parroquias en una capilaridad que buscaba acercarse a los suburbios urbanos y las zonas rurales. Esta ambición institucional de acompañar la mancha demográfica denotaba la insuficiencia de agentes pastorales, que la Iglesia llamaba "escasez de vocaciones" y que se convertiría en una de las claves de la pastoral de la Iglesia diocesana.

En este "momento preconiliar", Enrique Rau enfatizaba la necesidad de construir el "Cuerpo Místico de Cristo" bajo su primacía jerárquica. Buscó uniformar la doctrina y la pastoral, organizar al laicado -sobre todo a las clases medias- y encuadrar a "los dos cleros" bajo su mando, sobre todo a través de regulares jornadas sacerdotales, donde sin embargo era posible observar tempranamente cambios en la "publicidad representativa" de la autoridad episcopal. Sin embargo, a nivel pastoral se percibía un "desnorte" o la falta de convencimiento en cierta pastoral laical de la Iglesia argentina, como podían ser la Obra de Vocaciones Sacerdotales o la Hermandad de Doctrina Cristiana, con un impacto menor y predominantemente femenina.

El Concilio significó un cambio en la trayectoria de Rau, tanto a nivel personal como en su estrategia institucional. Si podía percibirse un "punto muerto" en la pastoral católica de fines de la década de 1950, y sólo tenían dinámica las iniciativas educativas estimuladas por el nuevo contexto político, el Concilio significaba una nueva oportunidad. Como señaló la historiografía (Martín, 1992; Pattin, 2018; Touris, 2021; Zanca, 2006) aquella década había implicado transformaciones profundas de la imagen de la Iglesia dentro de sus propios miembros, que se expresaba en la emergencia de una

crítica al magisterio jerárquico y la multiplicación de “equipos” sacerdotales que discutían pastoral con autonomía de los obispos. Estos fenómenos y prácticas asociativas fueron la antesala de varios episodios conflictivos en distintas diócesis del país, que eran síntoma de la crisis de legitimidad de los obispos.

La ausencia de conflictos y la extensión del “estado de Concilio” fue particularidad de la experiencia diocesana comandada por Enrique Rau, que quizás no haya sido una excepción sino un fenómeno más extendido del que presumimos. Aunque el obispo de Mar del Plata no perteneciera a la misma generación de obispos ordenados a comienzos de los años sesenta, su participación en el “grupo Pilar” y sus intervenciones en el Concilio romano lo habían colocado entre las cabezas de la corriente renovadora. Anteponiendo una “doble fidelidad” -al Papa y al Concilio- a la crisis de “doble legitimidad” que generaba el CVII en otros obispos, Rau se propuso tempranamente encabezar un “cambio de mentalidad” que prefigurara una Iglesia que se *aggiornaba* al mundo moderno y asumía la figura de un “pastor” que contenía lo que José Pablo Martín denominó “las energías clericales”.

La reforma de la Iglesia diocesana contó con dos momentos. En el primero, se aplicó la agenda del obispo: la reforma de la liturgia. Renovar los sacramentos formaba parte de la misma trayectoria de Rau, partícipe del “movimiento litúrgico” una década atrás, una red que contaba con figuras eclesiales reconocidas como Alfredo Trusso u Osvaldo Catena. La diócesis ensayó los cambios ornamentales, en el templo y en la estructura de la misa, incluyendo en esta reforma al clero y, parcialmente, al laicado. Sin aparentes resistencias, se adaptó a los “tiempos” que regulaban Roma y la Conferencia Episcopal, a la cual dotó de un directorio litúrgico elaborado en la diócesis.

En el segundo momento de la adaptación conciliar contó con un protagonismo clerical, acompañando los episodios de movilización social en el país. El obispo incorporó al presbiterio en el debate pastoral posconciliar, abriendo el juego desde los cambios en las formas de intervención en las jornadas sacerdotales, la consulta sobre las modificaciones en los sacramentos hasta la formación de las instancias de mediación y planificación pastoral luego del “Concilio marplatense”. Este *trabajo político* del obispo consolidó su legitimidad a la vez que incorporaba las “energías clericales” a la reforma de la pastoral. El clero en asamblea impulsó la organización de una escuela de teología que actualizara el debate posconciliar -universal, latinoamericano y argentino- y elaborara una pastoral

que le devolviera el dinamismo a la Iglesia diocesana. El impulso clerical de este segundo momento de la reforma posconciliar en la diócesis asumió como pastoral preferencial lo que una década más tarde se conocería como la “opción por los jóvenes”⁹⁶⁶. Las propuestas de reforma de los grupos parroquiales a partir de la pastoral ambiental -con marcada influencia de la pastoral belga y francesa- y la moderna psicología de grupos que proponía el CELAM estimularon a los asesores hacia la formación de grupos juveniles abiertos y autónomos de la Acción Católica, más ligados a los colegios confesionales. Como una forma de metabolizar un clima social y movimientos culturales, observamos en esta pastoral juvenil la intención del clero renovador de devolverle dinámica a la militancia laical, intentando encuadrar dentro de la Iglesia a los jóvenes secundarios, con el objetivo de reproducir y ampliar los agentes pastorales. En este sentido, la apuesta de la conducción diocesana tenía un “doble juego”: canalizar hacia la Iglesia las “energías juveniles” de aquel momento histórico a través de las “energías clericales”, ansiosas por reformar la institución.

Estos años de reforma con protagonismo clerical estuvieron signados por visitas de figuras de la renovación conciliar. Con antecedentes en las “Semanas de la Liturgia” y las “Semanas del Concilio”, el nuevo momento incluyó al CIAS de los jesuitas, a los miembros de la COEPAL y a aquellos que participaron de la redacción de la revista *Actualidad Pastoral*, desprendimiento de *Criterio*, que hicieron las veces de “tecnócratas” del posconcilio, asesorando en las nuevas ideas, experiencias pastorales y cambios doctrinales. Estos “expertos” podían validar su conocimiento en las ciencias sociales o en la renovación teológica, y se ubicaron por encima de la autoridad episcopal en cuestiones pastorales. El CELAM y su “departamentalización”, homóloga a las unidades académicas anglosajonas, estimulaba la figura del experto pastoral, que ya estaba extendida en Latinoamérica, sobre todo a través de la red con nodo en Santiago de Chile (Beigel, 2011). Una continuidad de las investigaciones sobre las particularidades del posconcilio debería detenerse en estas redes de cuadros intelectuales del catolicismo que recorrieron el país promoviendo una reforma de la pastoral católica.

En este sentido, ha sido señalado recientemente que las décadas de 1960 y 1970 significaron una modificación en la autoridad de los obispos, declinante por un proceso

⁹⁶⁶ La “pastoral de la Juventud” de la CEA a cargo del obispo Casaretto se creó en 1981 (Ezcurra, 1988, p. 70).

de *secularización interna* (Pattin, 2018). No obstante, el protagonismo clerical diocesano, las propuestas de la COEPAL o el CELAM y la participación de figuras nacionales en la reforma pastoral, pudimos observar que existieron ciertos límites que fueron impuestos tanto por el obispo como no atravesados por el clero, sobre todo luego de 1970.

La aparición en la política argentina de Montoneros con un discurso cargado de “mesianismo” católico, el protagonismo de la denuncia profética del MSTM -y su adhesión posterior al peronismo- y los cambios en la conducción de la Conferencia Episcopal Argentina abrían una nueva etapa en el posconcilio. Si en 1967 la publicación diocesana había habilitado la palabra sacerdotal y corrido a un lado el protagonismo del obispo, Rau decidió dar por concluida esa experiencia en 1970. La *Revista Diocesana* retornaría en 1971 con un formato más tradicional, con plumas del clero local, pero en una posición subordinada nuevamente a las autoridades eclesásticas. Por otro lado, tanto la exhortación a contener a los “apresurados” reformistas y a los “retrasados” tradicionalistas que podían poner en jaque la unidad de la Iglesia como la amonestación de Enrique Rau hacia los religiosos luego de la represión policial de la misa del 26 de julio de 1971, mostraban la necesidad del obispo de dar un cierre y disciplinar al clero, para anticipar situaciones como las que se repetían en otras diócesis. Creemos que fue exitosa en tanto el obispo contaba con una legitimidad previa construida por su política renovadora y de incorporación del clero a la conducción diocesana.

Existió un corsé institucional que la mayoría del clero local se propuso respetar. A pesar de la solidaridad expresada en cartas y solicitadas en los diarios con el clero renovador enfrentado a los obispos que renegaban de las reformas posconciliares, el presbiterio diocesano no mostró la misma actitud con los casos de los capuchinos y del padre Arburúa. Este y Puigjané contaban con altos perfiles políticos y sociales y fueron desafiantes de la autoridad diocesana, apelando a la legitimidad que le daban sus fieles, el verdadero “Pueblo de Dios”, para ejercer su sacerdocio. Los renovadores locales cerraron filas con Eduardo Pironio, el nuevo obispo, quien decidió expulsar de la diócesis al rector del Jesús Obrero y a los capuchinos. Por otro lado, el otro límite que el clero renovador tampoco quiso franquear, y que lo homologa con lo que sucedía con los miembros de la “constelación tercermundista” porteña, fue el celibato. A pesar de haber estado extendido el tema, como lo prueban algunas notas aparecidas en la segunda época de la publicación diocesana, quienes deseaban un perfil sacerdotal más *semejante* a las pasiones y compromisos temporales (Pattin, 2018) optaron por abandonar la institución.

El obispado de Eduardo Pironio fomentó y profundizó las pastorales diocesanas ensayadas desde finales de los sesenta. Concordaba con su política de construir "comunidad eclesial" mediante la *conversión* y la *misión*. Pironio creó más instancias de mediación institucional, completando el "cambio de estructuras" dentro de la Iglesia diocesana. Como parte del proceso de *complejización, diferenciación y especialización* de la Iglesia (Mallimaci & Donatello, 2013), creó nuevas subdivisiones zonales, renovó el consejo presbiterial y fundó el CEDIER y sus departamentos, a los cuales se sumaron integrantes de las congregaciones femeninas. También constituyó una dirección colegiada de la diócesis, con dos vicarios especializados para compartir su autoridad episcopal.⁹⁶⁷

Durante el obispado de Pironio todos los grupos juveniles se articularon en el Movimiento Juvenil Diocesano (MJD), que llevó adelante experiencias de pastoral en sintonía con los que proponían los asesores de la COEPAL, entre ellos Lucio Gera, quien viajaba para encabezar los "cursos de promoción". Las grandes movilizaciones juveniles, como la mariana "Marcha de la Esperanza" o la "Invasión de los Pueblos", conjugaban pastoral popular y ocupación del espacio público. Observamos que la "opción por los pobres" significó más bien la pastoral que realizaba la Iglesia diocesana a través de los jóvenes, muchos de ellos acompañando el trabajo parroquial y siendo agentes pastorales laicos. Como señalamos, y como una investigación posterior centrada en esta experiencia que pervivió hasta la década de 1980 puede ayudar a comprender mejor, las simpatías e identificaciones con el peronismo no necesariamente incluyeron el "salto" de lo religioso a la política. Incluso el MJD sirvió de refugio para la movilización juvenil durante los años de la dictadura militar.

En este sentido, la historiografía reciente asimiló este tipo de pastorales con propuestas *modernizadoras* de la renovación conciliar. Tanto lo que resaltó Sebastián Pattín sobre la "moderación renovadora" de *Criterio* en la década de 1970 que puso énfasis en la necesidad de devolverle el carácter comunitario al catolicismo (Pattin, 2018, pp. 293 y ss), como el "polo" de la "teología del Pueblo" encarnada por Lucio Gera, que para Claudia Touris representaba "una modernización a la luz del evangelio" (Touris, 2021), pueden homologarse con la reforma conciliar que ensayó, con idas y vueltas, la diócesis

⁹⁶⁷ Como señalamos en los capítulos 6 y 8, el lenguaje tecnocrático ligado a los conceptos de "eficacia", "equipos" y "departamentos" formaban parte de una tendencia de profesionalización del clero y de reforma de la institución vinculados con el auge del *management* y la especialización profesional propios de esa etapa de modernización económica y cultural de la segunda posguerra. Al respecto, Beigel desarrolló la formación del "sacerdote-experto" (Beigel, 2011).

de Mar del Plata entre las décadas de 1960 y 1970. En todo caso, la reconstrucción de estas pastorales desde el segundo quinquenio de 1960, como la participación de una red renovadora y reformista dentro del catolicismo que incluía al Plan Nacional de Pastoral de la COEPAL, a los equipos diocesanos y al CIAS, muestra que estas perspectivas y la “teología del Pueblo” fueron ensayos originales que no necesariamente se pueden homologar a una “reacción” frente a la “teología de la Liberación” o al tercermundismo local. En este sentido, creemos que es necesario hacer énfasis en la influencia de la pastoral belga y francesa en este cambio de estrategia.

Remarcamos que nuestra investigación se aproximó al carácter transaccional del catolicismo con los procesos modernizadores desde la fundación de la diócesis. Algunas de sus aristas se enmarcaban en ciertas continuidades con épocas anteriores, como el rol de los párrocos en la extensión de los servicios urbanos. Otras dimensiones eran propias de las décadas de 1950 y 1960, como la expansión de los servicios educativos medio y superior o la tímida recepción de los términos procedimentales y contractuales de la democracia liberal. Sobre esta línea de continuidad de diálogo con las lógicas modernizadoras se imprimieron las propuestas del Concilio Vaticano II.

Como observamos desde la fundación de la diócesis, la pastoral educativa estuvo entre las preferencias del nuevo obispo Rau, para quien la fundación de colegios y una universidad era parte de "la batalla del Siglo" contra el laicismo. No era novedad en la Iglesia argentina: la "recalibración" del pacto laico implicaba para la Iglesia avanzar en el terreno educativo, las “estructuras ideológicas” para la reconquista de la sociedad (Di Stefano, 2011b; Zanca, 2006). Si la conquista de la educación religiosa en las escuelas públicas había menguado en interés, la creación de colegios confesionales se expandió luego de la sanción del estatuto del docente privado durante el primer peronismo. La situación de poder del episcopado durante el gobierno de Frondizi logró ampliar aún más los subsidios a las escuelas de la Iglesia, que complementaron la oferta estatal de una matrícula en expansión producto de modernización cultural de aquellas décadas.

Los primeros éxitos de la expansión de la educación confesional los observamos en la movilización diocesana alrededor del debate por la nueva ley universitaria hacia fines de 1958. Como señalamos en el capítulo 3, los colegios confesionales católicos representaban un 30% de la matrícula total de estudiantes secundarios en el partido de Gral. Pueyrredón. El crecimiento de la matrícula secundaria en los colegios católicos hizo

posible el mostrar capacidad de movilización a la Iglesia local. Los colegios céntricos protagonizaron el conflicto los últimos meses de 1958, ocupando las plazas de la ciudad, haciendo actos y proclamas y disputando el espacio social con las fuerzas laicistas. Como señaló José Zanca (Zanca, 2006), existía en el reclamo contra el monopolio educativo estatal un subtexto que aportaba en una dirección de aceptación de un pluralismo social, ejemplificado en la elección educativa. Asimismo, como apuntó Mónica Bartolucci para el caso marplatense (Bartolucci, 2008, 2015), esas movilizaciones fueron una temprana gimnasia política de una categoría social emergente: la juventud.

Si la expansión de la de la matrícula escolar y universitaria en los años sesenta tuvo efectos sobre las relaciones entre los géneros, incorporando una franja mayor de mujeres en el sistema educativo y profesionalizando sus trayectorias laborales (Manzano, 2019), observamos que la Iglesia diocesana no fue ajena a ese proceso. Por ello, nos detuvimos en la particularidad de la obra educativa del padre Arburúa: el Jesús Obrero, fundado en 1956, fue el primer colegio católico mixto de la diócesis. Este permiso de Antonio Plaza, y luego de Enrique Rau, indicaba una mutación en una corriente del catolicismo social más atenta a recuperar a las masas en este caso que a mostrarse intransigente frente a la "coeducación" entre los géneros en la educación primaria y media. Otros colegios fueron abriéndose mixtos en la diócesis a medida que avanzó la década de 1960, matizando la hipótesis de un "bloqueo tradicionalista" *in toto* del catolicismo.

Por otro lado, la fundación del Instituto Universitario Libre, luego Universidad Católica "Stella Maris", confirmaba el peso de la Iglesia en las clases medias. A pesar de las demandas dirigidas al Estado desde mediados de los años cincuenta, la primera iniciativa de una universidad local la había dado la Iglesia diocesana. La elección de las carreras daba cuenta tanto de los intereses particulares de la Iglesia -profesorados, enfermería-, como las necesidades de cuadros técnicos y administrativos de una ciudad en expansión demográfica, crecimiento y modernización económica y social -ciencias económicas, notariado, abogacía, agronomía-. La complementariedad con la oferta estatal puesta en funcionamiento asumió la metáfora del "Pacto entre Caballeros", mostrando el rol que jugó la Iglesia acompañando la propuesta desarrollista a comienzos de los sesenta en la Argentina.

Si nos detuvimos en observar cómo Arburúa había convertido a su obra educativa en nodo y motor modernizador de un suburbio marplatense, el otro sacerdote sobre el que posamos

nuestra mirada mostraba la capacidad del clero para utilizar su capital cultural, relaciones institucionales y lugar de prestigio social para anudar otra serie de intereses. La "patriada" de Luis Gutiérrez, como afirmaba la prensa local, consistió en articular con los estados provincial y nacional, con agencias y universidades extranjeras, y con los productores y empresarios de la región la puesta en funcionamiento de la nueva Facultad de Agronomía. Si Arburúa había servido como mediador para que un barrio obrero pudiera hacer efectivo su "derecho a la ciudad", Gutiérrez ponía los recursos de la Iglesia para ofertar los cuadros técnicos que el crecimiento de la ciudad y la región demandaba, convirtiéndose ambos sacerdotes en vehículos y agentes de la modernización local.⁹⁶⁸

Aunque consolidada institucionalmente y en expansión de su oferta académica, la Universidad Católica "Stella Maris" no sobrevivió al cambio de década. Dos procesos se articularon para decretar su final. Por un lado, la incapacidad presupuestaria crónica que arrastraba desde fines de la década de 1960. Sustentada con recursos propios, o con aportes internacionales en el caso de la Facultad de Agronomía, la ausencia de apoyos financieros, tanto estatales como empresariales, dificultaron el mantenimiento de su oferta académica. De alguna manera, el "Pacto entre Caballeros" con el Estado sucumbió ante el proyecto estatal de convertir a Mar del Plata en un polo universitario. Mientras la Universidad Provincial abría carreras hacia comienzos de los setenta, la Universidad Católica las iba cerrando, o permitiendo que el Estado las absorbiera. Sobre este proceso se imprimieron los cambios en el movimiento estudiantil, politizado desde fines de los sesenta. El Documento de Buga del CELAM les dio a los estudiantes la legitimidad de exigir la supresión de los aranceles y un cambio en el perfil de la universidad católica local. De esta manera, tanto la ausencia de apoyos financieros y como la crítica al régimen de universidad privada por parte del movimiento estudiantil fue desgastando el modelo de "Pacto entre Caballeros" de la década anterior, acelerando la publicación y secularización definitiva de la universidad.

En esta tesis nos aproximamos tanto a los vínculos entre el catolicismo y la política como a los cambios en la relación entre la Iglesia y el Estado. Como observamos en el capítulo 4, aunque el obispo Rau recibió con entusiasmo los golpes del Estado de comienzos de la década de 1960, era posible percibir algunas rupturas tanto en el discurso como en las prácticas del catolicismo. Si bien no abandonaron obispo y clero local el clericalismo

⁹⁶⁸ Por cuestiones de acceso a fuentes, nos queda pendiente una aproximación a las prácticas del clero rural en la campaña diocesana.

político y sus intervenciones en las elecciones contra el socialismo local rayaban la ruptura de la veda electoral, la apelación a la racionalidad y el *civismo* del electorado católico o los ensayos electorales en las escuelas daban cuenta de una tímida aceptación de las reglas del juego democrático. A pesar de la victoria de los socialistas, las intervenciones episcopales no condenaban a los fieles, sino que los exhortaban sobre una conducta cívica racional y conscientemente católica ante el examen de las propuestas programáticas. Esta perspectiva y la aceptación de la democracia en términos procedimentales, mostraban un obispo que hablaba un lenguaje más contractual que organicista.⁹⁶⁹

En el conflicto entre el obispo Rau y los intendentes socialistas por el *tedium* observamos la particularidad de un enfrentamiento por el régimen de laicidad en dos niveles. Si, por un lado, las autoridades provinciales y nacionales continuaban en los términos del “pacto laico” y otorgaban al obispo y a la Iglesia el lugar de culto oficial del Estado, el socialismo local pugnaba por establecer, dentro de los márgenes municipales, una secularización plena. Esto generaba una puesta en escena donde el intendente le retaceaba importancia al oficio litúrgico durante las fiestas patrias, vacío que no era acompañado ni por la plana mayor de las Fuerzas Armadas ni por el poder judicial. Como señalamos, en un contexto de crisis de legitimidad donde los obispos ocuparon un rol de importancia en la escena pública, la batalla por una laicidad plena en el Estado por parte del socialismo estuvo condenada al fracaso. En cada golpe de Estado se restituía el *tedium* y, aunque las Fuerzas Armadas miraran con buenos ojos la gestión “progresista” del socialismo democrático, en 1966 decidieron dejarlo de lado.

No obstante, el Concilio progresivamente iba a cambiar la política de la Iglesia diocesana respecto de su relación con el Estado. Aunque observáramos a propósito de las contiendas electorales en Enrique Rau una tímida aceptación de las dimensiones “modernas” del contrato político, luego del golpe de Estado de 1966 es evidente la renuncia al espíritu de “Nueva Cristiandad”. En este sentido, se puede observar en la trayectoria del Rau modulaciones en su discurso: tanto el ecumenismo posconciliar reemplazaba al combate al protestantismo como “escándalo” de la modernidad, como la autonomía de la Iglesia

⁹⁶⁹ La aceptación plena de la democracia liberal como sistema político en la Iglesia católica se puede encontrar luego de la publicación del documento episcopal “Iglesia y comunidad nacional” (1981). Sin embargo, como ha sido desarrollado (Fabris, 2012) el episcopado se vio tensionado por su enfrentamiento con el gobierno de Raúl Alfonsín y su “política laicista”.

al espíritu integrista, evidenciado en la negativa de participar en el consejo comunitario local de Martí Garro. A pesar de las buenas migas y la “sintonía desarrollista” con el gobierno militar local, la restitución del tedeum y los apoyos financieros a la Iglesia, existía la aceptación de un espacio religioso cada vez más diverso que, si bien no anulaba el lugar capital del catolicismo en la historia patria y en el núcleo de la nacionalidad, si habilitaba críticas como la que el obispo de Mar del Plata ejerciera al gobierno de Onganía por la consagración del país a la Virgen María en 1969. Esta autonomía de la Iglesia con respecto a la política estatal se reiteraba con respecto a la entronización del crucifijo en el recinto del Concejo Deliberante. Mientras el radicalismo y el peronismo en su conjunto afirmaban la necesidad de su restitución, el obispo Pironio no se manifestaba al respecto.

Mientras institucionalmente la Iglesia diocesana se distanciaba del Estado e iba a apostar por una pastoral laica que reconstruyera un catolicismo más comunitario, desde mediados de la década de los sesenta que diversos actores del catolicismo se politizaban en direcciones divergentes. Si las relaciones de la Iglesia con el socialismo fueron tensas a propósito de los términos de la laicidad municipal, a su “derecha” emergieron voces que acusaban a Enrique Rau de abandonar la tradición católica. El Sindicato Universitario Marplatense (SUM), antecedente de la Concentración Nacional Universitaria (CNU), hizo sus primeras armas en Mar del Plata identificándose como *anticonciliares*. Los ex tacuaristas locales vieron en el Concilio una claudicación, como señalaban sus referentes, los profesores Bernardino Montejano y Carlos Disandro. Las primeras gimnasias de esta “radicalización” juvenil católica en clave reaccionaria estuvieron dirigidas contra los gremios docentes laicistas y la puesta en escena de la obra “El Vicario”, perfilando un tono tradicionalista que daba forma a un enemigo interno del catolicismo: la “conspiración clerical-marxista”, de la cual era prueba el documento *Populorum Progressio*. Los primeros registros policiales que encontramos de los que serán los jefes de la CNU en la década de 1970 fueron su detención antes de intentar atentar contra el obispo Jerónimo Podestá, de visita en la ciudad en 1967. A diferencia de otros casos en el país, no fueron las redes posconciliares el tejido asociativo desde donde emergieron organizaciones político militares con una perspectiva “mesiánica” en el territorio diocesano –siendo la Universidad Provincial el “origen” de Montoneros en Mar del Plata–, sino que por fuera de los márgenes del catolicismo institucional se consolidaba un grupo político que vio en el Concilio un acontecimiento a combatir. Su integración posterior al

peronismo llevó ese lenguaje y esas reyertas al conflicto por la Facultad de Derecho en la siguiente década.

Por otro lado, nuestra observación de las trayectorias en el clero local nos mostró ciertos límites en la politización de aquellos miembros que podríamos englobar dentro de la “constelación tercermundista”. Existió una sintonía con el fenómeno del MSTM en una parte del clero renovador, que acompañaba el clima de activación, organización clerical, reforma pastoral y protesta social. Sin embargo, observamos tanto una intermitencia en las firmas y adhesiones que recogía el colectivo sacerdotal nacional, como también una bisagra en 1970. Las intermitencias y aleatoriedad de las firmas se debieron, quizás, a primeras inercias que fueron reemplazadas luego por preocupaciones más pastorales que políticas, que no acompañaron los debates nacionales del MSTM. Si existieron algunos miembros del clero local, como Puigjané y el grupo de religiosos más en sintonía con el MSTM luego de 1970, otra parte del presbiterio, aunque manifestara simpatías con el peronismo y optara “preferencialmente” por este en términos electorales, se mostraba más preocupada por una reforma de la pastoral acorde con las propuestas de la COEPAL que devolviera dinámica a la Iglesia. En este sentido, la pastoral popular reemplazaba la voluntad *clericalista* del presbiterio.

La “primavera” de 1973 aceleró la fase terminal de la universidad católica local y subsumió a la diócesis dentro del conflicto que se daba hacia el interior del peronismo. Con la designación de Hugo Grimberg y la decisión de Pironio de eliminar los aranceles, la Iglesia no solamente se estaba desprendiendo definitivamente de la universidad, sino que también elegía hacerlo en el marco del nuevo tiempo político que significaba el gobierno de Cámpora. La estatización posterior configuró un caso único de secularización de una universidad católica en Argentina decidida por sus mismas autoridades religiosas, en tanto renuncia al proyecto consolidado en el inmediato post peronismo. Por otro lado, la decisión de unificarla en una nueva “Universidad Nacional y Popular” en Mar del Plata fue una apuesta política que, con el cambio posterior de las relaciones de fuerza dentro del peronismo en 1974, signó no solo el futuro de la casa de estudios sino también el destino personal de varios de los actores católicos. La dinámica de la violencia, autónoma de la voluntad de los actores eclesiásticos, y la polarización política acorralaron a obispo, clero y a aquellas autoridades que se definieron más por la defensa de la institución que por una definición partisana, como el caso de María del Carmen Maggi. El secuestro y

desaparición de esta última operó como un final trágico del obispado de Eduardo Pironio, quien tuvo que trasladarse a Roma para resguardar su vida.

Pretendimos en este trabajo de reconstrucción empírica observar que la Iglesia argentina fue tanto vector de los procesos de modernización como objeto de las lógicas societales. Con todo, esta aproximación es asimismo una pregunta y una propuesta de investigación: a sabiendas que los procesos de cambios social e institucional suelen germinar y ensayarse en lo que denominamos “los espacios locales”, la experiencia renovadora del obispado de Mar del Plata, con sus ensayos, derivas y *corsés* institucionales, puede no haber sido una excepción, sino una norma en una transición y adaptación a las propuestas posconciliares. La continuidad de esta observación luego del golpe militar y un mosaico de experiencias “ex céntricas” pueden completar este registro.

BIBLIOGRAFÍA

- Acerenza, Miguel Ángel. 2006. *Conceptualización, origen y evolución del turismo*. México D.F.: Ed. Trillas.
- Acha, Omar. 2004. «Sociedad civil y sociedad política durante el primer peronismo». *Desarrollo Económico* No 174 vol 44:199-230.
- Acha, Omar. 2006. «Notas sobre la evolución cuantitativa de la afiliación en la Acción Católica Argentina (1931-1960)». *historiapolitica.com*.
- Acha, Omar. 2008. «Política y asociacionismo en los años terminales del peronismo clásico, ante la movilización católica (Buenos Aires, 1954-1955)». en *Primer Congreso de Estudios sobre el Peronismo: La Primera Década*. Mar del Plata: Red de Estudios de Peronismo.
- Acha, Omar. 2010. «Tendencias en la afiliación a la Acción Católica Argentina (1930-1960)». *Revista de Historia Económica y Social Travesía* 7-42.
- Acuña Ortega, Víctor Hugo. 2008. «Fuentes orales e historia obrera: el caso de los zapateros de Costa Rica». en *Cuéntame cómo fue: Introducción a la historia oral*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Aelo, Oscar. 2006. «Formación y crisis de una élite dirigente en el peronismo bonaerense, 1946- 1951». Pp. 15-42 en *El peronismo bonaerense: partido y prácticas políticas, 1946-1955*. Mar del Plata: Ed. Suárez.
- Águila, Gabriela, y Luciano Alonso. 2017. «Presentación al dossier La historia reciente en la Argentina: problemas de definición La historia reciente en la Argentina: y temas de debate». *Revista Ayer* 107 (3):13-19.
- Alberigo, Giuseppe. 1993. *Historia de los Concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme.
- Alberigo, Giuseppe. 2005. *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965). En busca de la renovación del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Altamirano, Carlos. 1996. «Montoneros». *Punto de Vista. Revista de Cultura*, agosto.
- Altamirano, Carlos. 1998. «Desarrollo y desarrollismo». *Prismas. Revista de historia intelectual* no 2:75-94.
- Altamirano, Carlos. 2001. *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel.
- Álvarez, Adriana, y Daniel Reynoso. 1999. *Política Económica en Mar del Plata 1946 – 1996. Visión desde la vida institucional de la UCIP*. Mar del Plata: Fundación UCIP.
- Amati, Mirta. 2013. «El tedéum en el contexto del bicentenario: usos y sentidos del rito en argentina». *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur XXIII*, no 40:44-76.
- Amato, Enrique. 1965. *La Iglesia en Argentina*. Buenos Aires: CISOR.

Amuchastegui, Ma Mercedes. 2012. «El Concilio Vaticano II y la Pastoral Popular. Una interpretación histórica de sus orígenes». *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 2:99-122.

Arce, Natalia. 2007a. «Todos los caminos conducen a Roma... y al Concilio Vaticano II también. Participaciones, silencios y ambigüedades de los obispos argentinos en las dos primeras sesiones conciliares, 1962-1963». en *Jornadas Investigadores del Departamento de Historia*. Facultad de Humanidades, UNMdP, Mar del Plata.

Arce, Natalia. 2007b. «¿Tradición vs. aggiornamento? Una mirada a los obispos argentinos y su actuación durante el primer año del Concilio Vaticano II, 1962-1963». en *Actas XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Tucumán: UNT.

Ayrola, Valentina. 2007. *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires: Biblos.

Ayrola, Valentina. 2017. *El abrazo reformador. Las reformas eclesiológicas en tiempos de construcción estatal. Córdoba y Cuyo en el concierto iberoamericano*. Rosario: Prohistoria.

Ayrola, Valentina, y María Laura Mazzoni. 2013. «De familiar a Obispo de Córdoba. La trayectoria política de Benito Lascano como ejemplo de ascenso en la carrera eclesiológica, 1800-1836». *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 4:36-56.

Bargo, María. 2017. «Ritualizando la identidad tradicional. La misa tridentina de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X». *Sociedad y Religión* 27(47).

Barilli, Roberto. 1964. *Mar del Plata. Ciudad de América para la Humanidad. Reseña histórica*. Mar del Plata: Dirección Nacional de Turismo.

Barletta, Ana, y Ma. Cristina Tortti. 2002. «Desperonización y peronización en la universidad en los comienzos de la partidización de la vida universitaria». en *La universidad cautiva: Legados, marcas y horizontes*, editado por P. Krotsch. La Plata: Al Margen: UNLP.

Barral, Ma Elena, y Jesús Binetti. 2014. «Sostener el culto. Estado, clero y religiosidad en Buenos Aires, 1822-1852». *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 4:41-70.

Barrio de Villanueva, Patricia. 2013. «Las preocupaciones católicas en tiempos de cambio: autovaloración y modelos de acción social en la revista Criterio (Argentina) entre 1955 y 1958». *Fuego y Raya* (6):13-37.

Barsky, Osvaldo, Juan Carlos del Bello, y Graciela Gimenez. 2007. *La universidad privada argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Barsky, Osvaldo, y Jorge Gelman. 2001. *Historia del agro argentino. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.

Bartolucci, Mónica. 2008. «La primavera del 58. Revueltas, tomas y bataholas juveniles durante el conflicto “Laica o Libre” en Mar del Plata». historiapolitica.com.

- Bartolucci, Mónica. 2015. «La juventud maravillosa. La peronización y los orígenes de la violencia política». Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.
- Bartolucci, Mónica, y Bettina Favero. 2015. «¿Quiénes son los desaforados? Una mirada ampliada al concepto de violencia y juventud sesentista desde la prensa masiva». *Contenciosa, revista sobre violencia política, represiones y resistencias en la historia Iberoamericana*.
- Batres, José Luis. 2009. *Obispos de la Argentina (1578-2008)*. Buenos Aires: Editorial Santa María.
- Bauberot, Jean. 2004. «Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la Modernidad tardía». en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D.F.: FCE.
- Bauman, Zygmunt. 2012. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- Beigel, Fernanda. 2006. «Vida, muerte y resurrección de las “teorías de la dependencia”». en *Crítica y Teoría en el Pensamiento Social Latinoamericano*. CLACSO.
- Beigel, Fernanda. 2011. *Misión Santiago: El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Besoky, Juan Luis. 2013. «La derecha peronista en perspectiva». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. doi: 10.4000/nuevomundo.65374.
- Besoky, Juan Luis. 2016. «“En la patria de Perón, ni judío ni masón”. Aproximaciones a la cultura política de la derecha peronista en los años setenta». *História e Cultura* 5(3):199-223.
- Bianchi, Susana. 1994. «Catolicismo y peronismo: la religión como campo de conflicto (Argentina, 1945-1955)». *Boletín Americanista* 44.
- Bianchi, Susana. 1996. «Catolicismo y peronismo: la educación como campo de conflicto (1946-1955)». *Anuario IEHS* 11.
- Bianchi, Susana. 2005. «La construcción de la Iglesia católica argentina como actor político y social, 1930-1960». *Prismas. Revista de historia intelectual* No 9:155-64.
- Bianchi, Susana. 2007. *Historia social del mundo occidental. Del feudalismo a la sociedad contemporánea*. Bernal: UNQ Editorial.
- Bianculli, Karina, y Marta Arana. 2013. «Aportes a los estudios históricos de la planificación educativa en Latinoamérica (1968-1971)». en *VII Jornadas Nacionales sobre la Formación del Profesorado*. Mar del Plata.
- de Biase, Martín. 1998. *Entre dos fuegos. Vida y asesinato del Padre Mugica*. Buenos Aires: De la Flor.

- Bilbao, Lucas. 2017. «“Para recibir los auxilios espirituales prescritos por la religión del Estado”. La creación de las parroquias y el clero secular de la campaña sur de Buenos Aires (1852-1880)». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. doi: 10.4000/nuevomundo.71593.
- Bilbao, Lucas. 2020. «“La palabra en el desierto”. El lugar de las visitas canónicas y misiones volantes en la consolidación institucional de la Iglesia de Buenos Aires (segunda mitad del siglo XIX)». *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 12:109-39.
- Bilbao, Lucas, y Ariel Ledesma. 2016. *Profeta del genocidio. El Vicariato castrense y los diarios del obispo Bonamín en la última dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bisso, Andrés. 2021. *Historia de la Asociación de Boy Scouts Argentinos (1912-1945)*. Buenos Aires: Teseo.
- Blanco, Jessica. 2008. «Componentes identitarios del imaginario de la Juventud Obrera Católica». *Cuadernos de Historia. Serie economía y Sociedad* No 10.
- Blanco, Jessica. 2012. «La Juventud Obrera Católica y la política: entre la lealtad peronista y la identidad católica». *Prohistoria* No 17-Año XV:101-28.
- Blanco, Jessica. 2021. *Historia de una relación impesada. El catolicismo en los sindicatos durante el primer peronismo*. Mar del Plata: Eudem/GEU.
- Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci, y Gianfranco Pasquino. 2009. *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI Editores.
- Bohoslavsky, Ernesto. 2016. «A outra juventude radicalizada: o anticomunismo na Argentino e no Chile (1959-1973)». *Oficina do Historiador* 9.
- Bottinelli, Leandro. 2001. «La JOC. El retorno de Cristo Obrero.» en *Religión e imaginario social*. Buenos Aires: Manantial.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre. 1997. «La ilusión biográfica». Pp. 74-83 en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *La miseria del mundo*. Buenos Aires: FCE.
- Bourdieu, Pierre. 2009. «Génesis y estructura del campo religioso». en *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Bourdieu, Pierre, y Monique de Saint-Martin. 2009. «La Sagrada Familia. El episcopado francés en el campo del poder». en *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.
- Brandolini, Ana María, y Juan Ignacio Deza. 2016. *La Catedral de Mar del Plata. Basílica de los Santos Pedro y Cecilia. Historia y recorrido*. Mar del Plata: S/D.

- Bresci, Domingo. 1994. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires: CEHILA.
- Buchbinder, Pablo. 2012. *Historia de las universidades argentinas*. Buenos: Sudamericana.
- Buchrucker, Christian. 1987. *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Caimari, Lila. 2010. *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires: Emecé.
- Calveiro, Pilar. 2005. *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Norma.
- Camaño Semprini, Rebeca. 2020. «De ‘reinado sabio’ a ‘tiranía’: el peronismo desde la mirada de Monseñor Leopoldo (Río Cuarto, 1945-1955)». *Coordenadas*, (7) 1:61-84.
- Campos, Esteban. 2016a. *Cristianismo y Revolución. El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60*. Buenos Aires: Edhasa.
- Campos, Esteban. 2016b. *Cristianismo y Revolución. Violencia, política y religión en los 60*. Buenos Aires: Edhasa.
- Campos, Esteban. 2016c. «¿De fascistas a guerrilleros?: Una crítica a la historiografía del Movimiento Nacionalista Tacuara y sus derivas hacia la izquierda peronista en la Argentina». *Tiempo histórico* Año 7(No 13):117-34.
- Caparrós, Martín, y Eduardo Anguita. 1998. *La voluntad: una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*. Buenos Aires: Norma.
- Cárdenas Ayala, Elisa. 2015. «El fin de una era: Pío IX y el Syllabus». *Historia mexicana* 65(2):719-46.
- Carlón, Florencia. 2013. «Liderazgos indígenas, conflictos y mediación en la frontera pampeana bonaerense durante el siglo XVIII». Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes.
- Carnagui, Juan Luis. 2013. «El nacionalismo juvenil platense y la formación de la Concentración Nacional Universitaria (CNU), 1960-1971». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*. doi: 10.4000/nuevomundo.66038.
- Carnagui, Juan Luis. 2016. «Nacionalistas, católicos y peronistas. Auge, afianzamiento y reconfiguración de la Concentración Nacional Universitaria (CNU) La Plata, 1955-1974». Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de La Plata.
- Casanova, José. 1999. «Religiones públicas y privadas». en *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Buenos Aires: UNQ.

- Casappicola, Darío. 2006. «La OCSHA (Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana) y la Argentina. Los problemas de una identidad en desarrollo.» Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Buenos Aires, Buenos.
- Casappicola, Darío. 2014. «La crisis de Rosario de 1969: fase aguda de los conflictos intraeclesiales en la Argentina postconciliar». Universidad de San Andrés, Buenos Aires.
- Castro, Martín. 1996. «La Iglesia católica y la religiosidad popular de los italianos del mezzogiorno en el puerto de Mar del Plata entre las décadas de 1920 y 1940». *Estudios Migratorios Latinoamericanos* N° 34.
- Castro, Martín. 2011. «Clericalismo político o concentración conservadora: peregrinos/militantes, caudillos y notables en la formación del Partido Constitucional, (1913-1916)». en *Partidos y micropolítica. Investigaciones históricas sobre partidos políticos en la Argentina del siglo XX*. Mar del Plata: Ed. Suárez.
- Catoggio, María Soledad. 2016. *Los desaparecidos de la Iglesia*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Cavarozzi, Marcelo. 2002. *Autoritarismo y Democracia (1955-1983)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Celesia, Felipe, y Pablo Waisberg. 2016. *La Noche de las Corbatas*. Buenos Aires: Aguilar.
- Cersósimo, Facundo. 2014. «El tradicionalismo católico argentino: entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia católica y los nacionalismos. Un estado de la cuestión». *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico* (Año 7-No 14).
- de Certeau, Michel. 2006. «¿Qué es un seminario?» Pp. 43-51 en *Relecturas de Michel de Certeau*, editado por C. Rico de Sotelo. México: Universidad Iberoamericana.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: Tusquets.
- Chaparro, Estela. 2019. «La enfermería universitaria». en *Universidad Nacional de Mar del Plata. Antecedentes, proyectos y trayectorias*. Mar del Plata: Eudem.
- Chaves, Mark. 1994. «Secularization as Declining Religious Authority». *Social Forces* 72 (3):749-774.
- Clark, Christopher. 2003. *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coda, Piero. 2006. «La Lumen Gentium y el camino de la Iglesia cuarenta años después». en *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*. Buenos Aires: San Benito.
- Colombo, Guillermo. 2008. «Hasta que el recurso nos falló.... Crisis de la Merluza y protesta obrera. La dinámica de los enfrentamientos en el puerto de Mar del Plata». Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Cosse, Isabella. 2013. «Periodismo, género y estatus de lo cultural: nuevas formas de sociabilidad en La Argentina (1962-1969)». *Revista PerCursos* 14, num 27.

Cucchetti, Humberto. 2005. *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Informe de Investigación no 16. Buenos Aires: Ceil-Piette.

Cucchetti, Humberto. 2010. *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*. Buenos Aires: Prometeo.

Cucchetti, Humberto. 2013. «¿Derechas peronistas? Organizaciones militantes entre nacionalismo, cruzada anti-montoneros y profesionalización política». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.

Da Orden, Liliana. 1991. «Los socialistas en el poder. Higienismo, consumo y cultura popular: continuidad y cambio en las intendencias de Mar del Plata, 1920-29». *Anuario IEHS* No6.

Da Orden, Liliana. 1994. «¿Prácticas tradicionales en un partido moderno? Socialismo y poder local, mdp, 1916-1929». en *La construcción de las democracias. rioplatenses*. Buenos Aires: Biblos.

Da Orden, Liliana, y Elisa Pastoriza. 1991. «La formación de una ciudad moderna. Grupos sociales y ámbitos culturales». en *Mar del Plata. Una historia urbana*. Mar del Plata: Fundación Banco de Boston.

De Riz, Liliana. 2003. *La política en suspenso (1966-1976)*. Buenos Aires: Paidós.

Delgado, Susana. 2010. «La gracia disciplinada. Detrás de los muros del Asilo Unzué (Mar del Plata-1912-1955)». Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Denaday, Juan Pedro. 2017. «Notas para el debate historiográfico sobre el peronismo de los setenta». *Pasado Abierto* 3(5).

Di Stefano, Roberto. 2004. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Di Stefano, Roberto. 2010. *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Di Stefano, Roberto. 2011a. «Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina». *Quinto Sol* 15(No 1).

Di Stefano, Roberto. 2011b. «Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina». *Quinto Sol* 15(No 1).

Di Stefano, Roberto. 2013. «Sobre liberalismo y religión: rentas, eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)». *Almanack* 5:178-97.

- Di Stefano, Roberto, y Loris Zanatta. 2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Mondadori.
- Díaz, Diego. 2016. «La primera etapa de la Sociología en la Universidad Nacional de Mar del Plata. De la creación de la Cátedra de Sociología (1966) al cierre de la Carrera de Sociología (1977)». en *Memoria Académica*. UNLP.
- Díaz, María Fernanda. 2010. «La sal del odio. Una historia de bandidos y justicieros en la Mar del Plata de los años 70». en *Universidad y utopía. Ciencias sociales y militancia en la Argentina de los 60 y 70*. Mar del Plata: Eudem.
- Díaz, María Fernanda. 2013. *Historia y memorias de la militancia estudiantil. Alterización, violencia y Universidad en la Argentina de los '70*. Editorial Académica Española.
- Dip, Nicolás. 2018. *Libros y Alpargatas. La peronización de estudiantes, docentes e intelectuales de la UBA (1966-1974)*. Rosario: Prohistoria.
- Dobbelaere, Karel. 1979. «Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar». *Japanese Journal of Religious Studies* 6(numero 1-2).
- Dobbelaere, Karel. 1994. *Secularización: un concepto multi-dimensional*. México: Universidad Iberoamericana.
- Dominella, Virginia. 2015. «Catolicismo liberacionista y militancias contestatarias en Bahía Blanca: Sociabilidades y trayectorias en las ramas especializadas de Acción Católica durante la efervescencia social y política de los años '60 y '70». Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Donatello, Luis. 2010. *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Durkheim, Emile. 2012. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México D.F.: FCE.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2013. «América Latina y el problema de las múltiples modernidades». *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 58(218):153-64.
- Elías, Norbert. 1989. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F.: FCE.
- Esquivel, Juan. 2004. *Detrás de los muros. La Iglesia católica e tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Quilmes: UNQ Editorial.
- Esquivel, Juan. 2009. «Cultura política y poder eclesiástico. Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina». *Archives de sciences sociales des religions* (146). doi: 10.4000/assr.21217.
- Ezcurra, Ana María. 1988. *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Buenos Aires: Punto Sur.

- Fabris, Mariano. 2012. *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina posautoritaria*. Rosario: Prohistoria.
- 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.
- Fabris, Mariano, y Miranda Lida. 2019. *La revista Criterio y el siglo XX argentino. Religión, cultura y política*. Rosario: Prohistoria.
- Fabris, Mariano, y Diego Mauro. 2018. «De la cruz a la espada. Biografía del cardenal Antonio Caggiano (1889-1979)». Inédito.
- Farge, Arlette. 1991. *La atracción del archivo*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Favero, Bettina. 2011. «La conformación de una identidad en el barrio del Puerto de Mar del Plata a través de sus protagonistas: inmigración, Iglesia y beneficencia». *Antítesis* 4(7):61-80.
- Favero, Bettina. 2020. «Prácticas nacionalistas cotidianas: los jóvenes del “Pequeño Mundo”». en *En el nombre de la patria. Juventud, nacionalismos cotidianos y emociones patrióticas (Argentina, 1955-1979)*. Buenos Aires: Teseo.
- Feierstein, Daniel. 2018. *Los dos demonios (recargados)*. Buenos Aires: Marea.
- Ferreya, Silvana. 2011. «Socialismo y antiperonismo: el Partido Socialista Democrático. Transformación partidaria y dinámica política en tiempos de proscripción (Provincia de Buenos Aires, 1955-1966)». Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.
- Filchelstein, Federico. 2008. *La Argentina fascista: los orígenes ideológicos de la dictadura*, Buenos Aires, Sudamericana, 2008. Buenos Aires: Sudamericana.
- Foucault, Michel. 2002. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Franco, Marina. 2012. *Un enemigo para la Nación. Orden interno, violencia y “subversión”, 1973-1976*. Buenos Aires: FCE.
- Franco, Marina, y Florencia Levín. 2007. «El Pasado Cercano en Clave Historiográfica». en *Historia Reciente - Perspectivas y Desafíos Para un Campo en Construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- Galli, Carlos. 2012. «Introducción. Eduardo Pironio, un teólogo latinoamericano. Tres textos magistrales». en *Signos en la Iglesia latinoamericana: evangelización y liberación*. Editorial Guadalupe.
- Garavaglia, Juan Carlos. 2000. «A la nación por la fiesta: las fiestas mayas en el origen de la nación en el Plata». *Boletín del Instituto Ravignani* 22 (3):73-100.

- García Bazán, Francisco. 2014. *El papado y la historia de la Iglesia*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Garzón Rogé, Mariana. 2014. «El primer peronismo desde el interior del país: reflexiones a partir de una experiencia de investigación». *Estudios Sociales* 46.
- Garzón Rogé, Mariana. 2019. «De enigma a paradoja. Reensamblar la política de los primeros peronistas (1945-1955)». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* No 51:169-203.
- Gaztañaga, Julieta. 2008. «¿Qué es el trabajo político? Notas etnográficas acerca de militantes y profesionales de la política». *Cuadernos de Antropología Social* (27):133-53.
- Geertz, Clifford. 1994. «Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder». en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Gera, Lucio, y Guillermo Rodríguez Melgarejo. 1970. Melgarejo, Guillermo (1970) *Apuntes para una interpretación de la iglesia argentina*. Montevideo: Centro de Documentación MIEC JECI.
- Ghío, José María. 2007. *La Iglesia católica en la política argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gil, Gastón Julián. 2010. *Universidad y utopía. Ciencias sociales y militancia en la Argentina de los 60 y 70*. Mar del Plata: Eudem.
- Gil, Gastón Julián. 2014. «Nacionalización y represión en la Universidad de Mar del Plata. El cierre de las carreras de ciencias sociales (1975-1977)». *Estudios Sociales* 47:129-62.
- Gil, Germán. 2005.«Cristianismo y revolución, una voz del jacobinismo de izquierda en los 60.»
- Gillespie, Richard. 1987. *Soldados de Perón. Los Montoneros*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Giménez Béliveau, Verónica. 2016. *Católicos militantes: sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ginzburg, Carlo. 1993. *El juez y el historiador*. Madrid: Grupo Anaya.
- Ginzburg, Carlo. 2018. *Cinco reflexiones sobre Marc Bloch*. Rosario: Prohistoria.
- Giorgi, Guido. 2010. «Redes católicas y estado en la "Revolución Argentina"». *Ciências Sociais e Religião* Año 12(No 12):53-78.
- Giorgi, Guido. 2014. «En los pliegues de la planificación del Onganiato. El comunitarismo como política estatal (1966-1970)». *Anuario IEHS* 29 & 30:159-75.
- Girard, René. 1983. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

- Goicoechea, Helga Nilda. 1998. «Un episcopado de transición. Monseñor Enrique Rau, segundo obispo de Resistencia». *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina* Tomo XVIII.
- González Calleja, Eduardo. 2000. «La definición y la caracterización la violencia desde el punto de vista de las ciencias sociales». *Arbor* CLXVIII 657:153-85.
- González Sánchez, Renato Francisco, y María Antonieta Barrón Pérez. 2007. *Experiencias de desarrollo rural. Dos visiones de vinculación universitaria: Colima y Iowa*. México D.F.: Universidad de Colima / Iowa State University.
- Gramsci, Antonio. 2003. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Guha, Ranahit. 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalterno*. Barcelona: Crítica.
- Gutierrez, Florencia, Leandro Lichtmajer, y Lucía Santos Lepera. 2019. *Entre los cañaverales. La irrupción peronista en Tucumán, 1944-1955*. Mar del Plata: Eudem/GEU.
- Gutierrez, Rafael, y Juan Vicente. 1979. «Puebla: la opción por los jóvenes». *Theologica Xaveriana* (52).
- Gutman, Daniel. 2003. *Tacuara. Historia de la primera guerrilla urbana argentina*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Historia y crítica de la opinión pública*. México D.F.: Ediciones Gilli.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2008. «¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?» en *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: FCE.
- Hall, Stuart. 1980. «Codificar-Decodificar». en *Culture, Media, Lenguaje. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*. London: Hutchinson.
- Halperín Donghi, Tulio. 1995. *Argentina en el callejón*. Buenos Aires: Ariel.
- Hartog, François. 2007. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Healey, Mark. 2003. «El interior en disputa: proyectos de desarrollo y movimientos de protesta en las regiones extrapampeanas». en *Nueva Historia Argentina. Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hervieu_Léger, Danièle. 2004. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México D.F.: Ediciones del Helénico.
- Hervieu_Léger, Danièle. 2005. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.

- Hobsbawm, Eric. 1998. *Historia del Siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, Eric. 2000. *La era de la revolución, 1789-1848*. Barcelona: Crítica.
- de Imaz, José Luis. 1969. *Los que mandan*. Buenos Aires: Eudeba.
- Izaguirre, Inés. 2011. «La Universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanissevich.» *Conflicto Social* (Año 4, No 5).
- Jofre, Jorge, Elisa Pastoriza, y Liliana Da Orden. 1991. «La vida política.» en *Mar del Plata. Una historia urbana*. Mar del Plata: Fundación Banco de Boston.
- Kaufmann, José Luis. 2014. *Sacerdotes de Dios... para siempre. 80 años de ordenaciones (1934-2013)*. Tomo I 1934-1973. La Plata: Seminario San José.
- Kay, Cristóbal. 2001. «Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina.» en *El mundo rural en la era de la globalización : incertidumbres y potencialidades: X Coloquio de Geografía Rural de España de la Asociación de Geógrafos Españoles*. España: Universitat de Lleida.
- Koselleck, Reinhart. 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-textos.
- Lacombe, Eliana. 2016. «La infiltración marxista en la Iglesia argentina. Construcción del tercermundismo como enemigo político-religioso desde la perspectiva contrarrevolucionaria.» en *Córdoba a 40 años del Golpe: estudios de la dictadura en clave local*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Ladeuix, Juan. 2014. «Perón o Muerte en la Aldea. Las formas de la violencia política en espacios locales del interior bonaerense. 1973-1976.» Mar del Plata: Tesis de Doctorado.
- Ladeuix, Juan. 2021. «Un escenario conflictivo. Característica y evolución del ciclo de violencia política en Mar del Plata (1971-1976)» en *Mar del Plata 70 : violencias, justicia y derechos humanos*, editado por I. Barragán y M. Iturralde. Mar del Plata: Eudem.
- Lanusse, Lucas. 2005. *Montoneros: el mito de sus doce fundadores*. Buenos Aires: Vergara.
- Leach, Edmund. 1989. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Lefort, Claude. 2004. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- Lenci, María Laura. 1998. «La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, cristianismo y revolución (1966-1971)» *Cuadernos del CISH* 174-200.
- León Alvarado, Leticia. 2015. «El espacio sagrado después del Concilio Vaticano II: templos católicos en Morelia.» en *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea*.
- Levi, Giovanni. 1989. «Los usos de la biografía.» *Annales ESC* num. 6:1325-36.

- Levine, Daniel. 1979. «Religion and politics, politics and religion». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* (21 (1)):5-29.
- Lida, Miranda. 2005a. «Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* (No 27):139-48.
- Lida, Miranda. 2005b. «Iglesia y sociedad porteñas. El proceso de parroquialización de la arquidiócesis de Buenos Aires (1900-1928)». *EntrePasados. Revista de Historia* Año XIV, No 18.
- Lida, Miranda. 2005c. «Los terratenientes pampeanos y la Iglesia Católica, 1880-1920». *Cuadernos del Sur* No 34:125-49.
- Lida, Miranda. 2007. «El "renacimiento católico" en la Argentina del siglo XX. Usos y abusos de una consigna recurrente». en *Actas de las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Vol. CD-Rom. Universidad Nacional de Tucumán.
- Lida, Miranda. 2011. «Por una historia social y política del catolicismo en la Argentina del siglo XX». *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico* (8).
- Lida, Miranda. 2012. «Catolicismo y sensibilidad anti burguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965». *Quinto Sol* 16(2).
- Lida, Miranda. 2013. *Monseñor Miguel de Andrea. Obispo y hombre de mundo (1877-1960)*. Buenos Aires: Edhasa.
- Lida, Miranda. 2015. *Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lois, Julio. 1991. «Opción por los pobres. Síntesis doctrinal». en *La opción por los pobres*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Loriga, Sabina. 2012. «La escritura biográfica y la escritura histórica en los siglos XIX Y XX». *Anuario IEHS* 27:121-43.
- Loughlin, Gerard. 2012. «Nouvelle Théologie: A Return to Modernism?» en *Ressourcement : a movement for renewal in twentieth-century Catholic theology*. Oxford: Oxford University Pres.
- Löwy, Michael. 1999. *Guerra de Dioses. Religión y política en América latina*. México: Siglo XXI.
- Lucero, Patricia. 2016. «El mapa social de Mar del Plata. Procesos de producción del espacio urbano y construcción de desigualdades territoriales». Tesis de Doctorado en Geografía, UNS, Bahía Blanca.
- Luro, Clelia. 1996. *Mi nombre es Clelia*. Buenos Aires: Editorial Los Héroes.

- Luro, Clelia. 2002. *Helder Cámara. El mártir que no mataron*. Madrid: Editorial Nueva Utopía.
- Lvovich, Daniel. 2006. *El nacionalismo de derecha. Desde sus orígenes a Tacuara*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Lvovich, Daniel. 2009. «La extrema derecha en la argentina posperonista entre la sacristia y la revolución: el caso de Tacuara». *Revista Dialogo* 13.
- Magne, Marcelo. 2004. *Dios está con los pobres: el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, prédica revolucionaria y protagonismo social, 1967-1976*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Mallimaci, Fortunato. 1992. «El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar». en *500 años de cristianismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra-Cehila.
- Mallimaci, Fortunato. 1993. «La continua crítica a la modernidad: Análisis de los “Vota” de los Obispos Argentinos al Concilio Vaticano II». *Sociedad y Religión* No 10/11.
- Mallimaci, Fortunato. 2010. «Prólogo». en *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Mallimaci, Fortunato. 2013. *Atlas de las creencias religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, Fortunato. 2015. *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mallimaci, Fortunato y Colom, F. 2006. «Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea». en *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*. Barcelona: Antrophos/Unibiblos.
- Mallimaci, Fortunato, y Luis Donatello. 2013. «¿Modernización y diferenciación? Estado, sociedad y mundo católico en la Argentina de masas: los años 50, 60 y 70». en *La influencia de las religiones en el Estado y la Nación argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Manzano, Valeria. 2019. «Feminismo y juventud en la Argentina del siglo XX». en *Activismos feministas jóvenes: Emergencias, actrices y luchas en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Margarit, Ana María. 2000. *La entrevista en la investigación cualitativa*. Rosario: Escuela de Comunicación Social.
- Marín, Juan Carlos. 1984. *Los hechos armados, un ejercicio posible*. Buenos Aires: CICSO.
- Marrou, Henri. 1968. *El conocimiento histórico*. Barcelona: Editorial Labor.
- Martín, José Pablo. 1992. *Sacerdotes para el Tercer Mundo: Un debate argentino*. Buenos Aires: Manantial.

- Martín, José Pablo. 2008. «Religión y democracia. Sistemas de ideas en las expresiones públicas de la Iglesia católica durante el gobierno de Alfonsín (1983-1989)». en *Religión, política y sociedad: pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Martín, José Pablo. 2013. *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Martínez, Ignacio. 2011. «El “obispo universal” y sus tenientes. Ingreso de la autoridad papal a las iglesias rioplatenses. 1820-1853». *Signos en el tiempo, Rastrros en la tierra V*. Universidad de Luján:17-38.
- Martínez, Ignacio. 2013. *Una Nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Mateo, José. 2009. «Puerto, integración y desarrollo. El sistema portuario bonaerense en los años 1960». Pp. 185-98 en *Hablemos de Puertos. La problemática portuaria desde las ciencias sociales*. Mar del Plata: Ediciones GESMAR.
- Mauro, Diego. 2009. «Las multitudes católicas y la devoción guadalupana. Sociedad, política y cultura de masas en Santa Fe y Rosario (1900-1940)». en *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. Rosario: Prohistoria.
- Mauro, Diego. 2014. «Procesos de laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900. Consideraciones sobre la “Argentina liberal y laica”». *Revista de Indias LXXIV*, núm. 261:539-60.
- Mauro, Diego. 2021. «Encarna el papa Francisco una nueva utopía cristiana?» *Nueva Sociedad*, abril. On-line.
- Mauro, Diego, y Miranda Lida. 2009. «Sine ira et studio». en *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. Rosario: Prohistoria.
- Mauro, Diego, y Ignacio Martínez. 2015. «Secularización, Iglesia y política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica». en *Cuaderno de Trabajo No 5*. Rosario: Facultad de Humanidades y Artes, UNR.
- Mayol, Alejandro, Norberto Habegger, y Arturo Armada. 1970. *Los católicos posconciliares en la argentina: 1963-1969*. Buenos Aires: Galerna.
- Merele, Hernán. 2017. La “depuración” ideológica del peronismo en General Sarmiento (1973-1974). Una aproximación al proceso represivo durante los años setenta constitucionales a partir del caso de Antonio Tito Deleroni. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Milanesio, Natalia. 2014. *Cuando los trabajadores salieron de compras. Nuevos consumidores, publicidad y cambio cultural durante el primer peronismo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Molinari, Irene, y Norberto Ferreras. 1990. «Las practicas politicas en Mar del Plata». en *Mar del Plata de la prehistoria a la actualidad. Caras y contracaras de una ciudad imaginada*. Mar del Plata: Grupo HISA, Facultad de Humanidades.
- Morello, Gustavo. 2000. «Perfil e historia del CIAS». *Revista del CIAS*, 47-55.
- Morello, Gustavo. 2003. *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: UCC.
- Moreno, José Luis. 2000. *La política social antes de la política social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Neiburg, Federico, y Mariano Plotkin. 2004. *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en Argentina*. Buenos Aires: Paidós.
- Nievas, Flavián, y Pablo Bonavena. 2007. «El movimiento estudiantil marplatense». en *El movimiento estudiantil argentino. Historias con presente*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas.
- Niño, Francisco. 1996. *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en América latina, como problema teológico y como desafío pastoral*. Roma: Editorial Pontificia Universidad Gregoriana.
- Nisbet, Robert. 1969. *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Novaro, Marcos. 2010. *Historia de la Argentina, 1955-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Nun, José. 1973. «El control obrero y el problema de la organización». *Pasado y Presente* No 2-3 (nueva serie).
- Núñez, Ana. 2000. *Morfología social de Mar del Plata (1874-1990)*. Tandil: Graficart.
- O'Donnell, Guillermo. 1972. «Un juego imposible: competición y coaliciones entre partidos políticos de Argentina entre 1955 y 1966». en *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.
- O'Donnell, Guillermo. 1982. *El Estado burocrático autoritario*. Buenos Aires: Belgrano.
- O'Donnell, Guillermo. 2008. «Estado y alianzas en la Argentina. 1956-1976». en *Catacumbas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ollier, Ma. Matilde. 1998. *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*. Buenos Aires: Ariel.
- Ortemberg, Pablo. 2010. «El tedéum en el ritual político: usos y sentidos de un dispositivo de pactos en la América española y en la revolución de Mayo». *Anuario del Instituto de Historia Argentina* 10:119-226.

- Pallaro, Juan Alberto. 2019. «El Peronismo de Base y la Juventud Peronista en el Partido de General Alvarado : una aproximación local a la radicalización política en los años '70». Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes.
- Pastoriza, Elisa. 2008. «Estado, gremios y hoteles. Mar del Plata y el peronismo». *Estudios Sociales* número 34.
- Pastoriza, Elisa. 2011. *La conquista de las vacaciones. Breve historia del turismo en la Argentina*. Bueno: Edhasa.
- Pastoriza, Elisa, y Juan Carlos Torre. 2019. *Mar del Plata. Un sueño de los argentinos*. Buenos Aires: Edhasa.
- Pattin, Sebastián. 2018. *Entre Pedro y el pueblo de Dios. Las concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1962-1976)*. Rosario: Prohistoria.
- Pattin, Sebastián. 2019. «Notas sobre el catolicismo argentino tras el Vaticano II: La censura de la obra El Vicario y la movilización católica (1966)». *Pasado Abierto* No 9:256-77.
- Pavone, Sabina. 2007. *Los jesuitas: desde los orígenes hasta la supresión*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Pegoraro, Victor. 2020. «Un turismo de cemento para los argentinos. El consumo de departamentos en Mar del Plata (1950-1970)». *Claves. Revista de Historia* 6, No10:179-204.
- Peirano, Mariza. 2003. «Rituais ontem e hoje». *Ciências Sociais. Passo a passo* (No 24).
- Petrantonio, María Marcela. 2010. *Facultad de Ciencias Agrarias: 50 años de trayectoria 1960-2010*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Piñeiro Iñiguez, Carlos. 2016. *Henri de Lubac y la teología contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Pironio, Eduardo. 2012. *Signos en la Iglesia latinoamericana: evangelización y liberación*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Plotkin, Mariano. 1993. *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista 1946-1955*. Buenos Aires: Ariel.
- Pons, Anaclét. 2011. «“Guardar como”. La historia y las fuentes digitales». *Historia Crítica* No.40 (43):38-61. doi: 10/gcz7t7.
- Pontoriero, Gustavo. 1991. *Sacerdotes para el Tercer Mundo: “el fermento en la masa” (1967-1976)*. Buenos Aires: CEAL.
- Portantiero, Juan Carlos. 1996. «Economía y política en la crisis Argentina (1958-1973)». en *Estado y sociedad en el pensamiento nacional*. Buenos Aires: Cántaro.

- Portela, Gerardo. 2007. «Mundo obrero y catolicismo social. Órdenes y Estado en la comunidad portuaria de Mar del Plata, 1910-1950». en *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Universidad Nacional de Tucumán.
- Potash, Robert. 1984. *El Ejercito y política en la Argentina (1928-1973)*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Poulat, Emile. 1977. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Casterman.
- Pozzoni, Mariana. 2017. *Leales. De la Tendencia Revolucionaria a la Juventud Peronista Lealtad*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Prieto, María Sol. 2017. «Catolicismo y gobierno de la educación en las provincias argentinas (1999-2016)». Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Puente Cuevas, María Guadalupe. 2013. «Las instrucciones para aplicar la Sacrosanctum Concilium». en *XXXII Semana de Estudio y Oración Somelit*. Guadalajara.
- Pulfer, Darío. 2020. «Presentación». en *La colonización pedagógica (la yapa)*. Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.
- Quiroga, Nicolás. 2010. «La dimensión local del Partido Peronista. Las unidades básicas durante el primer peronismo, Mar del Plata (1946-1955)». Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.
- Quiroga, Nicolás. 2018. «¿Qué tengo si no tengo papeles? Materialidad y juego en el trabajo de archivo». *Población & Sociedad* 25(2).
- Ramacciotti, Karina, y Adrian Cammarota. 2017. «Scoutismo católico en Argentina (1940-1960)». *Varia Historia* 33(63):779-806. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752017000300009>.
- Ramos de Andrade, Solange. 2012. *O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Maringá: Eduem.
- Rapoport, Mario. 2011. «Una revisión histórica de la inflación argentina y de sus causas». en *Aportes de la Economía Política en el Bicentenario*. Buenos Aires: Prometeo.
- Reclusa, Alejo Emanuel, y Juan Ladeuix. 2018. «La educación universitaria (1958-1976)». en *Universidad Nacional de Mar del Plata. Antecedentes, proyectos y trayectorias*. Mar del Plata: Eudem.
- Reigadas, María Cristina. 2011. «Modernidad y religión en el pensamiento actual de Jürgen Habermas». en *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*. Río Cuartp: Ediciones del ICALA.
- Rein, Raanan. 2005. «El primer peronismo sin Perón: la Unión Popular durante la Revolución Libertadora». *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca* vol no4, no112:55-82.

- Revel, Jacques, ed. 2015a. *Juegos de escalas. Experiencias de microanálisis*. San Martín: Universidad Nacional de San Martín: UNSAM Edita.
- Revel, Jacques. 2015b. «Microanálisis y construcción de lo social». en *Juegos de escalas. Experiencias de microanálisis*. San Martín: Universidad Nacional de San Martín: UNSAM Edita.
- Revel, Jacques. 2015c. «Presentación: la construcción de lo social». en *Juegos de escalas. Experiencias de microanálisis*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Ricouer, Paul. 1983. «La hermenéutica del testimonio». en *Texto, testimonio y narración*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Rivas, Axel. 2004. *Gobernar la educación. Estudio comparado sobre el poder y la educación en las provincias argentinas*. Buenos Aires: Granica.
- Rodríguez, Ana María T. 2009. «Parroquias, misioneros ambulantes y feligreses en la Pampa Central (1896-1934)». en *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. Rosario: Prohistoria.
- Rodríguez, Laura. 2013. «Los católicos en la Universidad: Monseñor Derisi y la UCA». *Revista de Estudios del ISHIR* año 3(numero 7).
- Rodríguez, Laura. 2014. «La Universidad Católica de La Plata: Iglesia, peronismo y sectas». *Páginas* año 6(numero 10):107-27.
- Rodríguez, Laura. 2015. *Universidad, peronismo y dictadura (1973-1983)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rodríguez, Laura. 2019. «Laicismo y educación católica». en *Palabras claves en la historia de la educación argentina*. Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.
- Romero, Luis Alberto. 2002. «El Estado y las corporaciones (1920-1976)». en *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina 1776-1990*. Buenos Aires: GADIS.
- Romero, Luis Alberto. 2006. «La política en los barrios y en el centro: parroquias, bibliotecas populares y politización antes del peronismo». en *Buenos Aires/Entreguerras. La callada transformación, 1914-1945*. Buenos Aires: Alianza.
- Romero, Luis Alberto. 2007. «La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión». en *Historizar el pasado vivo en América Latina* [on line].
- Romero, Luis Alberto. 2009. «Catolicos en movimiento. Activismo en una parroquia de Buenos Aires, 1935-1946». en *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. Rosario: Prohistoria.
- Rosales, Juan. 1986. *Los relatos de fray Antonio Puigjané. Con un oído en el evangelio y otro en el pueblo*. Entrevista de Juan Rosales. Buenos Aires: Editorial Antarca.

- Rouquié, Alain. 1983. *Poder militar y sociedad política en la argentina*. Buenos Aires: Emecé.
- Ruta, Juan Carlos. 1999. *Mons. Dr. Enrique Rau. Mons. Dr. Juan Straubinger*. La Plata: Fundación Santa Ana.
- Sahlins, Marshall. 1997. *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Madrid: Gedisa.
- Santos Lepera, Lucía. 2015a. «La construcción de especialistas en la cuestión social. Acción Católica en Tucumán (1937-1943)». *Travesía* 17, No 2:59-77.
- Santos Lepera, Lucía. 2015b. «Los límites de la confrontación: la Iglesia Católica y el gobierno peronista (Tucumán. 1952-1955)». *Revista de Historia Americana y Argentina* 50, No 2:215-48.
- Santos Lepera, Lucía. 2017. «Modelos en tensión: las disputas entre el obispo y los curas párrocos en torno a la centralización de la Iglesia católica en la década de 1930 (Tucumán, Argentina)». *Secuencia* 160-84.
- Santos Lepera, Lucía, y Ma Elena Barral. 2019. «Los sacerdotes católicos y el peronismo sin Perón. “Compromiso ante la realidad”». *El Atlas del peronismo. Una pasión argentina*.
- Santos, Milton. 1996. *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-tau.
- Sarlo, Beatriz. 2001. *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel.
- Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Schickendantz, Carlos. 2012. «Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II». *Revista Teología* No 108.
- Schmitt, Carl. 2011. *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Scirica, Elena. 2010. «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”* Año 10(No 10):283-301.
- Semán, Pablo. 2021. *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Servetto, Alicia. 2010. 73/76. *El gobierno peronista contra las «provincias montoneras»*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sigal, Silvia. 1991. *Intelectuales y poder en la década del '60*. Buenos Aires: Punto Sur.
- Silber, Julia. 2007. «Pedagogía y humanismo en el pensamiento de Ricardo Nassif». *Archivos de Ciencias de la Educación* Año 1(No o):47-79.

- Silva, Renán. 2007. *A la sombra de Clío. Diez ensayos sobre historia e historiografía*. Medellín. Medellín: La carreta histórica.
- Silveira, Alina. 2019. «Educación privada». en *Palabras claves en la historia de la educación argentina*. Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.
- Smulovitz, Catalina. 1986. «El sistema de partidos en la Argentina: Modelo para armar». *Desarrollo Económico* 26, No 101.
- Smulovitz, Catalina. 1991. «En la búsqueda de la fórmula perdida: Argentina 1955-1966». *Desarrollo Económico* no 121.
- Snitcofsky, Valeria. 2015. «Villas de Buenos Aires. Historia, experiencia y prácticas reivindicativas de sus habitantes (1958-1983)». Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Soneira, Alberto. 1989. *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica: 1880-1976*. Buenos Aires: CEAL.
- Soneira, Alberto. 2001. «Tradición y Campo Católico en América Latina». *Sociedad y Religión* núm. 23/24.
- Soneira, Alberto. 2008. «Trayectorias creyentes/trayectorias sociales». en *¿El reino de Dios es de este mundo? : el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del Hombre - CLACSO.
- Spinelli, Ma. Estela. 2005. *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la “revolución libertadora”*. Buenos Aires: Biblos.
- Stedman Jones, Gareth, y Ira Katznelson. 2010. *Religion and the Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taroncher, Miguel Ángel. 1998. «Golpe de Estado y Municipio: la Revolución Argentina en Mar del Plata». en *Estudios y materiales para la historia de América Latina, 1955-1990*. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions: Tirant lo Blanch.
- Tcach, César. 2003. «Un final heterodoxo: 126 consignas y cinco hipótesis sobre la violencia». en *La política en consignas. Memoria de los setenta*. Rosario: Homo Sapiens.
- Tcach, César. 2017. «Ni laica ni mixta ni curiosidad malsana. La educación en Córdoba entre generales y almirantes (1943-1944)». *Coordenadas: Revista de Historia Local y Regional* 4, No2:21-35.
- Terán, Oscar. 1993. *Nuestros años sesentas*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Tocho, Fernanda. 2020. «Lógicas políticas en tensión: La Tendencia Revolucionaria del Peronismo y su participación en el gobierno constitucional de la provincia de Buenos Aires (1973-1974)». Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

- Torre, Juan Carlos. 1983. *Los sindicatos en el gobierno. 1973 –1976*. Buenos Aires: CEAL.
- Torre, Juan Carlos. 1989. «Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo». *Desarrollo Económico - Revista de Cs. Sociales* 28.
- Tortti, Ma. Cristina. 1999. «Protesta social y Nueva Izquierda en la Argentina del Gran Acuerdo Nacional». en *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*. Buenos Aires: Eudeba.
- Tortti, Ma. Cristina. 2009. *El “viejo” Partido Socialista y los orígenes de la “nueva” izquierda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Touraine, Alain. 1994. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: FCE.
- Touris, Claudia. 2008. «Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)». en *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. Universidad Nacional de La Plata: Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”. Centro de Estudios de Historia Americana Colonial (CEHAC).
- Touris, Claudia. 2012a. «Catolicismo y cultura política en la Argentina. La “constelación tercermundista” (1955-1976)». Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Touris, Claudia. 2012b. «Catolicismo y cultura política en la Argentina. La "constelación tercermundista" (1955-1976)». Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Buenos Aires.
- Touris, Claudia. 2012c. «Conflictos intraeclesiales en la Iglesia argentina posconciliar (1964-1969)». Pp. 147-81 en *Los avatares de la “nación católica”. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- Touris, Claudia. 2021. *La constelación tercermundista: catolicismo y cultura política en la Argentina: 1955-1976*. Buenos Aires: Biblos.
- Traverso, Enzo. 2009. *A sangre y fuego: de la Guerra Civil europea, 1914-1945*. Buenos Aires: Prometeo.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vallier, Iván. 1970. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Verbitsky, Horacio. 2008. *La violencia evangélica. Historia política de la Iglesia Católica. Tomo II: De Lonardi al Cordobazo (1955-1969)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Verbitsky, Horacio. 2009. *Vigilia de armas. Del Cordobazo de 1969 al 23 de marzo de 1976*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Verbitsky, Horacio. 2011. *Cristo Vence. Historia política de la Iglesia Católica. Tomo II: de Roca a Perón*. Buenos: Sudamericana.
- Viñas, Raúl Horacio. 2007. *A ciudad nueva: nueva diócesis... y Universidad. Homenaje a monseñor Dr. Enrique Rau*. Mar del Plata: S/D.
- Visacovsky, Sergio. 2005. «El temor a escribir historias sagradas. Memoria social, moralidad política y ausencias nativas en la Argentina». en *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Vivas i Elias, Pep, Jesús Rojas Arredondo, y Eulalia Torras Virgili. 2009. *Dinámica de grupos*. Barcelona: FUOC.
- Walzer, Michael. 2008. *La revolución de los santos. Estudios sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires: Katz.
- Weber, Max. 2004. *Economía y sociedad*. México D.F.: FCE.
- Williams, Raymond. 2009. *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Zanatta, Loris. 1996. *Del Estado liberal a la Nación católica*. Buenos Aires: UNQ.
- Zanatta, Loris. 1999. *Perón y el mito de la nación católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Zanatta, Loris. 2015. *La larga agonía de la Nación católica. Iglesia y Dictadura en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Zanca, José. 2006. *Los intelectuales católicos y el fin de la Cristiandad: 1955-1966*. Buenos Aires: FCE.
- Zanca, José. 2013a. *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura católica argentina, 1936-1959*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Zanca, José. 2013b. «Fernando Boasso como prisma. Cultura, religión y sociedad en la década de 1960.» *Prismas, Revista de historia intelectual* No 17:227-30.
- Zanca, José. 2017. «La hipótesis de Lida». *Pasado Abierto* Núm. 5.
- Zanca, José. 2018. *Los Humanistas universitarios. Historia y memoria. 1950-1966*. Buenos Aires: Eudeba.
- Zanca, Jose. 2019. «Educación privada confesional». en *Palabras claves en la historia de la educación argentina*. Buenos Aires: UNIPE: Editorial Universitaria.
- Zanca, José. 2020. «Apuntes sobre la izquierda cristiana y la secularización en la Argentina». *Prismas, Revista de historia intelectual* Núm. 24:235-43.

FUENTES DOCUMENTALES

a) Encíclicas, cartas, decretos y documentos eclesiásticos⁹⁷⁰

Humani Generis, Encíclica de Pío XII (1950).

Mater et Magistra. Encíclica de Juan XXIII (1961).

Pacem in Terris. Encíclica de Juan XXIII (1963).

Constitución *Sacrosantum Concilium* 1963).

Inter Oecumenici. Instrucción posconciliar (1964).

Ecclesiam Suam. Encíclica de Pablo VI (1964).

Constitución *Lumen Gentium* (1964).

Constitución *Gaudium et Spes* (1965).

Decreto *Apostolicam Actuositatem* (1965).

Decreto *Christus Dominus* (1965).

Decreto *Perfectae Caritatis* (1965).

Decreto *Nostra Aetate* (1965)

Decreto *Dignitatis Humanae* (1965)

Constitución *Dei Verbum* (1965)

Presbyterorum Ordines. Encíclica de Pablo (1965).

La Iglesia en el período postconciliar. Declaración pastoral del episcopado argentino (1966)

Populorum Progressio. Encíclica de Pablo VI (1967)

Valores espirituales del turismo. Discurso de Paulo VI (1967)

Documento de Medellín. 11° Conferencia General del Episcopado latinoamericano (1968).
Editorial Bonum, 1969.

Humanae Vitae. Encíclica de Pablo VI (1968).

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) (1969).

⁹⁷⁰ Salvo cuando se indica, los documentos eclesiásticos romanos fueron recuperados de www.vatican.ca y los argentinos de www.episcopado.org

b) Publicaciones oficiales y documentos del obispado de Mar del Plata⁹⁷¹

Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Mar del Plata (1957-1965)

Revista Diocesana (1967-1969)

Revista Diocesana del Obispado de Mar del Plata (1971-1975)

Actas de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Mar del Plata, obispado de Mar del Plata (1971-1975)

Actas y comunicados del rectorado de la Universidad Católica de Mar del Plata, obispado de Mar del Plata (1973-1975)

c) Diarios

El Atlántico

El Trabajo

Clarín

La Capital

La Nación

La Opinión

d) Publicaciones periódicas

Agencia Informativa Católica Argentina

Actualidad Pastoral

Boletín Enlace

Cristianismo y Revolución

Criterio

Dimensión Universitaria

Notas de Pastoral Jocista

Panorama

Planteo

Primera Plana

Revista Eclesiástica del Arzobispado de La Plata (REALP).

Roma

Verbo

e) documentos del Municipio de Gral. Pueyrredón

Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Plan de Gobierno, 1968, 1969, 1970.

Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Honorable Concejo Deliberante, “Homenaje al mérito ciudadano, Monseñor Luis José Gutiérrez, aporte a la cultura y por su acción pastoral”, 29/02/2000, ordenanza núm. 13180, expediente 1003/2000.

Municipalidad de Gral. Pueyrredón, Actas de sesiones del Concejo Deliberante, período 65, 5ta reunión, junio 7 de 1973.

⁹⁷¹ La publicación oficial del obispado de Mar del Plata. Tuvo tres momentos, cambiando formato y denominación

f) Documentos judiciales

Juzgado Federal de 1ra instancia núm. 3 de Mar del Plata, expediente núm. 13793, “Averiguación de Delito de Acción Pública (CNU)”.

Tribunal Oral Federal Número 1 de Mar del Plata, Actas, audiencias y testimonios de los Juicios por la Verdad, la Memoria y la Justicia. (2001-2008).

g) Documentos de inteligencia

Legajos y documentos del Archivo de la Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA), Comisión Provincial por la Memoria, La Plata.

Legajos y documentos del Archivo de Inteligencia de la Prefectura Naval Argentina (PNA).

h) Fondos documentales

Instituto de Estudios Histórico Sociales (IEHS), Fondo José M Serra.

Instituto de Estudios Histórico Sociales (IEHS), Fondo del Vicariato Castrense del Ejército Argentino.

i) Documentos estadísticos

Ministerio de Educación y Justicia, *Estadística educativa*, 1960, 1961, 1963-1972 y 1965-1974, Establecimientos, alumnos y profesores (cifras provisionales), Consejo Nacional de Documentación e Información Educativa, Buenos Aires.

Ministerio de Educación Nacional, *Informe sobre el movimiento educativo*, Buenos Aires, 1962.

Poder Ejecutivo Nacional, Secretaría de Estado de Hacienda, Dirección Nacional de Estadísticas y Censos, Censo Nacional de Población, Vivienda y Agropecuario 1960, tomo III.

Dirección de Estadística. Ministerio de Hacienda y Finanzas de la Provincia de Buenos Aires, *Población total por municipio. Provincia de Buenos Aires. Años censales de 1970 a 2010*,

j) Material audiovisual

El camino del Padre Varetto. Dir. Miguel Monforte, 2019.

k) Documentos testimoniales

Arburúa, Pedro, *La verdad de Jesús Obrero*, mimeo, 1972.

ENTREVISTAS

Realizadas por el autor

- Francisco Bretones, ex sacerdote diocesano, 25/06/2009.
- Carlos Bozzi, estudiante de derecho de la UCSM y abogado, 07/09/2009.
- Hugo Segovia, sacerdote diocesano, 01/06/2010 y 17/08/2010.
- Antonio Puigjané, religioso capuchino, 01/08/2011.
- Daniel Di Bartolo, dirigente juvenil laico. 28/02/2011 y 07/11/2014
- Osvaldo Storch, dirigente juvenil laico, 22/04/2015.
- “Marta”, amiga de María del Carmen Maggi y estudiante de la UCSM, 02/05/2017.
- Ana María Gatti, profesora de la UCSM, 21/12/2017.
- Marcelo Cayrol, militante laico diocesano, 11/04/2018.
- Juan Carlos Cordeu, concejal por el PSD (1973-1976), 10/08/2018
- Cristina Rosenthal, estudiante y profesora de la UCSM, 11/08/2018.
- Laura Chino, dirigente juvenil laica, 30/10/2018,
- Josefina Chino, dirigente juvenil laica, 23/10/2018.
- José María de la Cuadra, religioso salesiano, 07/11/2018.
- Miguel Garibaldi, ex religioso salesiano, 04/12/2018.
- Carmen Domingo, concejal por el Frejuli (1973-1976), 30/08/2018.
- Juan Fornasier, representante legal del colegio Jesús Obrero, 12/06/2020
- Agustín Odriozola, militante laico diocesano, 22/08/2020.
- Luis Pollini, dirigente juvenil laico, 17/02/2021.
- Jorge Casales, estudiante de derecho de la UCSM y abogado, 22/02/2021.

Compilaciones

- Jerónimo Podestá, realizada por José Pablo Martín, 17/08/1988 (Martin, 2013).
- Raúl Trotz, realizada por José Pablo Martín, 02/03/1989 (Martin, 2013).
- Gerardo Farrell, realizada por José Pablo Martín, 22/12/1989 (Martin, 2013).

Enzo Giustozzi, realizada por José Pablo Martín, 30/12/1989 (Martín, 2013).

Miguel Raspanti, realizada por José Pablo Martín, 25/06/1990 (Martín, 2013).

ANEXO

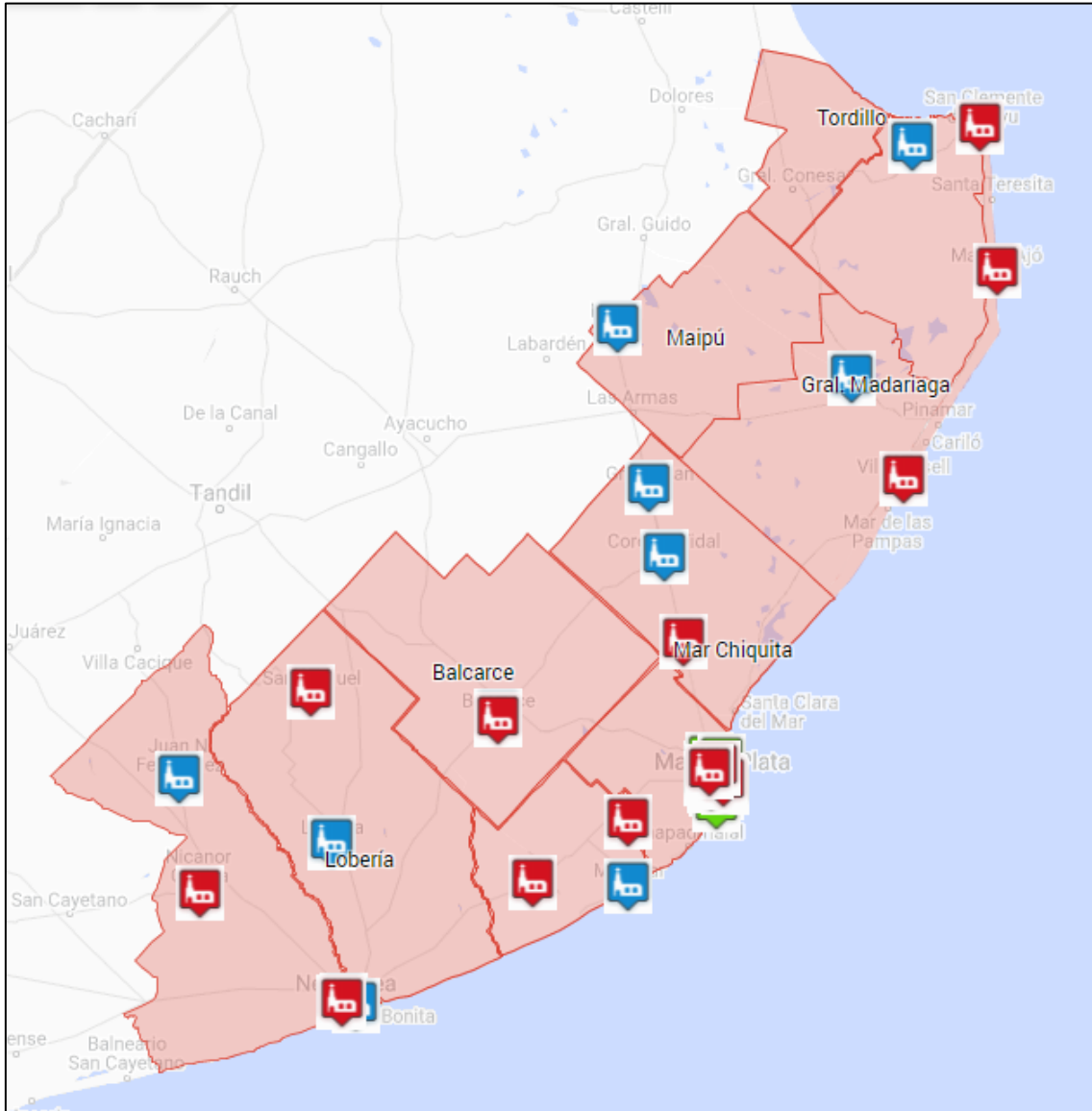
Cuadro N°1. Creación de parroquias

PARROQUIA	CREACIÓN	UBICACIÓN
NS de la Merced	1870/10/04	Arturo de la Serna 1186, 7103, General Lavalle
NS del Rosario	1878/11/16	Alsina 450, Maipú
Santa Cecilia (catedral)	1880/01/02	Rivadavia 2783, 7600, Mar del Plata
Santa María del Carmen	1883/06/24	calle 61 N° 2663, 7630, Necochea
San José	1884/08/06	calle 18 N° 577, 7620, Balcarce
NS del Carmen	1891/12/14	Avenida del Valle 61, 7635, Lobería
Inmaculada Concepción	1892/12/14	General Paz 62, 7172, General Piran
Inmaculada Concepción	1899/12/12	General Paz 427, 7174, Coronel Vidal
NS de la Merced	1911/05/07	Calle 509 N° 1465, 7431, Quequén
Sagrado Corazón	1911/09/01	Martínez de Ituño 327, General Madariaga
San Andrés	1918/06/22	Calle 29 N° 1108, 7607, Miramar
Sagrado Corazón	1936/10/07	Calle 37 y 26, 7011, Juan Fernández
NS de Nueva Pompeya	1939/06/02	Libertad 4015, 7600, Mar del Plata
Sagrada Familia	1939/08/15	Rondeau 551, 7600, Mar del Plata
San José	1942/10/05	Matheu 3349, 7600, Mar del Plata
San Antonio María Gianelli	1956/06/29	
San Antonio de Padua	1956/06/29	Elpidio González 203, 7600, Mar del Plata
San Carlos Borromeo	1956/06/29	Juan B. Justo 2090, 7600, Mar del Plata
San Cayetano	1956/06/29	Moreno 6776, 7600, Mar del Plata
San Francisco	1956/06/29	Libres de Sud y Rejón, 7600, Mar del Plata
San Juan Bautista	1956/06/29	San Juan 2956, 7600, Mar del Plata
San Pio X	1956/06/29	Luis Vernet 1951, 7600, Mar del Plata
Santa Rosa	1956/06/29	Gammal Abdel Nasser 1170, 7600, Mar del Plata
Cristo Rey	1956/06/29	Chubut 1660, 7600, Mar del Plata
NS del Carmen	1957/01/04	Bernardo de Irigoyen 3698, 7600, Mar del Plata
Jesús Obrero	1957/03/12	Lisandro de la Torre 790, 7600, Mar del Plata
NS del Huerto	1957/03/12	Juan B. Justo 5104, 7600, Mar del Plata
Margarita María de Alacoque	1957/12/11	Hipólito Yrigoyen 345, 7109, Mar de Ajó
NS de Lourdes	1957/12/26	Calle 6 entre 83 y 85, 7630, Necochea
NS de Lujan	1957/12/30	Av. 33 esq. 20, 7637, La Dulce
Santa Teresita del Niño	1958/03/25	Casa Parroquial s/n, 7603, Cte Nicanor Otamendi
Asunción de la Virgen	1959/01/29	Santa Fe 2957, 7600, Mar del Plata
San Pablo	1959/01/29	Rivadavia 4818, 7600, Mar del Plata
NS de Fátima	1959/06/29	Alberti 1367, 7600, Mar del Plata
NS de Fátima	1960/02/09	Calle 10 s/n, 7007, San Manuel
San Clemente	1964/11/03	Calle 8 N° 2060, 7105, San Clemente del Tuyú
Inmaculada Concepción	1967/06/29	Av. Buenos Aires y Paseo 101, 7165, Villa Gesell
Santa María	1967/06/29	Calle 31 N° 934, 7620, Balcarce
NS del Rosario de Nva Pompeya	1967/06/29	Calle 58 N° 3935, 7630, Necochea
NS de Lujan	1967/06/29	Ruta 88 Km 17, 7605, Batán

Barrio Estación de Balcarce	1967/06/29	
Santa Ana	1967/06/29	Ituzaingó 5050, 7600, Mar del Plata
NS de Lujan	1967/08/30	Casa s/n, 7612, Vivotatá
Sagrado Corazón	1974/06/21	Juncal 2668, 7600, Mar del Plata

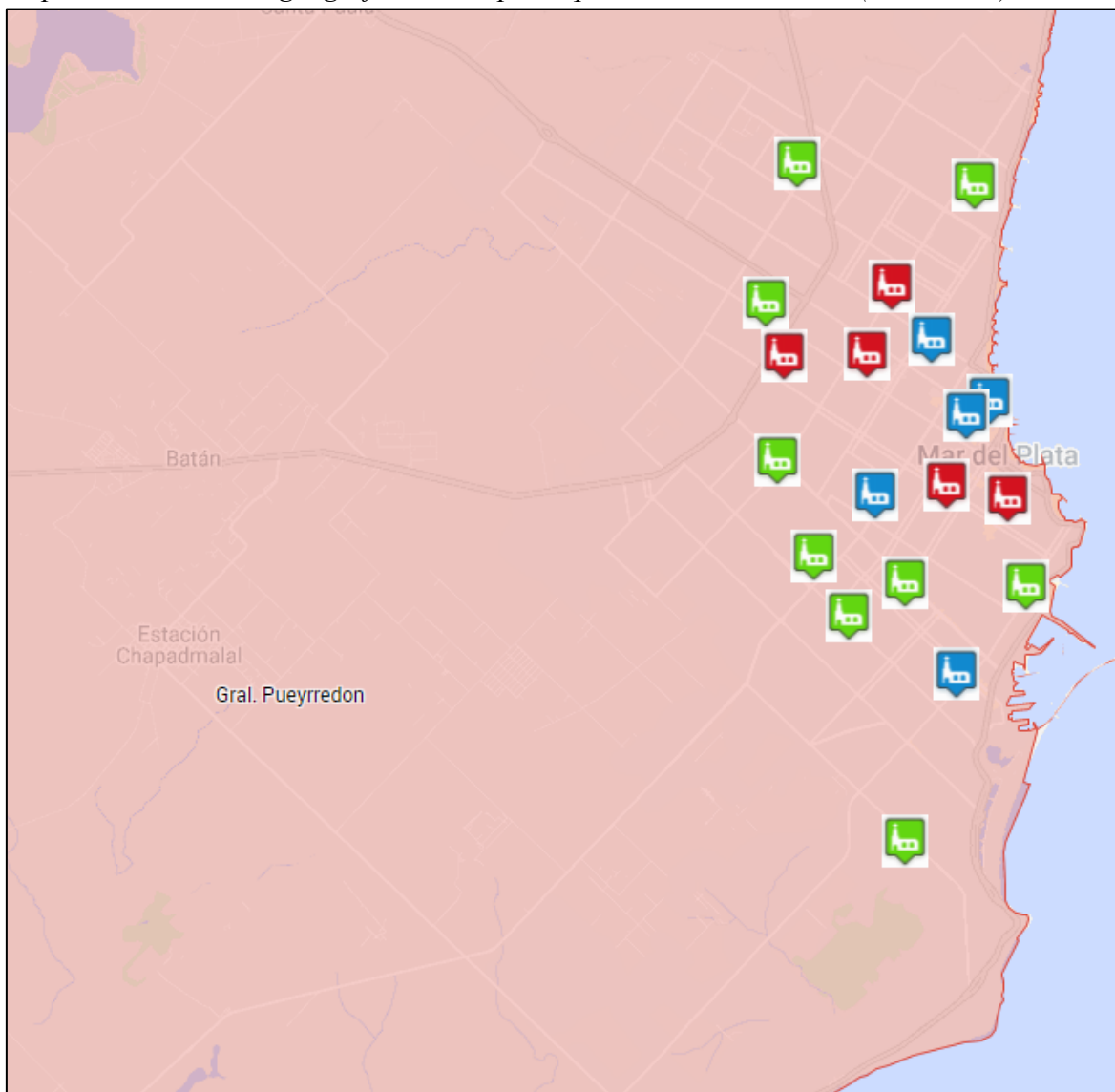
Elaboración propia en base a *Revista Eclesiástica del Arzobispado de La Plata*, año LIX, núm. 3 y año LX, núm. 4; *BEDMDP* números. 5, 9 y 82. Las parroquias San Antonio María Gianelli y San Juan Bautista no fueron emplazadas finalmente. La parroquia del barrio estación de Balcarce fue emplazada años después de nuestro recorte temporal con el nombre Sagrada Familia. También fue demorado el emplazamiento de la parroquia Santa Rosa de Lima -luego de 1974-, San Antonio de Padua -1959- y Sagrado Corazón -cuyo decreto de creación es de Antonio Plaza-.

Mapa N°1. Ubicación geográfica de las parroquias diocesanas



Elaboración propia en base a *Revista Eclesiástica del Arzobispado de La Plata*, año LIX, núm.3 y año LX, núm.4; *BEDMDP* números 5, 9 y 82. Delimita los partidos que conforman la diócesis, en el mapa se pueden observar en azul las parroquias creadas entre 1870 y 1942. En verde las parroquias creadas por Antonio Plaza (1956-1957). En rojo las parroquias creadas por Enrique Rau y Eduardo Pironio (1957-1975).

Mapa N°2. Ubicación geográfica de las parroquias de Mar del Plata (1957-1975)



Elaboración propia en base a *Revista Eclesiástica del Arzobispado de La Plata*, año LIX, núm.3 y año LX, núm.4; *BEDMDP* números 5, 9 y 82. Delimitado el Partido de General Pueyrredón, en azul las parroquias creadas entre 1870 y 1942. En verde las parroquias creadas por Antonio Plaza (1956-1957). En rojo las parroquias creadas por Enrique Rau y Eduardo Pironio (1957-1975).

Cuadro N°2. Evolución demográfica de la diócesis de Mar del Plata (1960-1980)

PARTIDO	1960	1970	1980
Balcarce	34.907	33,921	39,544
Gral. Pueyrredón	210.23	317,444	434,160
Gral. Alvarado	17.928	21,903	25,643
Gral. Lavalle (1)	6.285	14,639	1,234
La Costa (1)	-	-	25,652
Gral. Madariaga (2)	14.024	20,567	15,526
Lobería (3)	26.255	28,466	17,475
Maipú	7.883	9,010	9,547
Mar Chiquita	10.085	10,424	12,310
Necochea (3)	41.609	51,145	73,634
Pinamar (2)	-	-	5,326
Tordillo	1.84	1,715	1,533
Villa Gesell (2)	-	-	11,632
TOTAL	371.046	509.234	675.196

Elaboración propia en base a Censo Nacional de Población, Vivienda y Agropecuario 1960, tomo III y “Población total por municipio. Provincia de Buenos Aires. Años censales de 1970 a 2010”, Dirección de Estadística. Ministerio de Hacienda y Finanzas de la Provincia de Buenos Aires.

En línea: <http://www.estadistica.ec.gba.gov.ar/dpe/index.php/poblacion/dinamica/115-metodologia-dinamica/134-cuadros-estadisticos-dinamica>

- (1) General Lavalle se subdividió el Partido de la Costa en 1978.
 (2) Villa Gesell y Pinamar se separaron del partido de Gral. Madariaga en 1978.
 (3) Quequén se anexó a Necochea en 1978, separándose de Lobería.

Cuadro N°3. Relación clero/parroquias en la diócesis de Mar del Plata (1957-1974)

Año	Habitantes Diócesis	Parroquias	Clero diocesano	Clero regular	Total clero	Relación parroquia/hab.	Relación clero/hab.
1957	338053	28	25	86	111	12073.32	3045.52
1962	398684	36	50	45	95	11074.56	4196.67
1974	542427	42	54	43	97	12914.93	5592.03

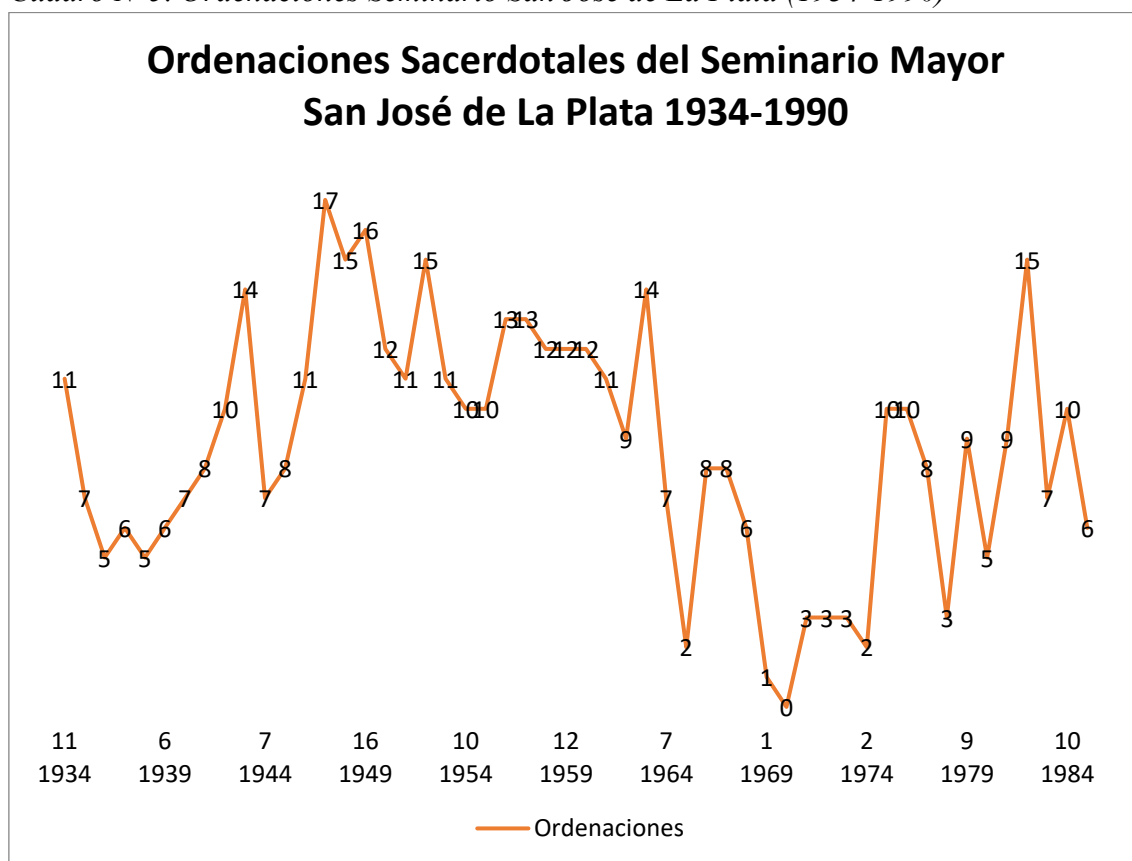
Elaboración propia en base a *BEDMDP* núm. 1 y núm. 30, y *RDDMP* núm. 82. Los datos poblacionales de 1957 son estimativos de la publicación diocesana. Los datos demográficos de 1962 y 1974 son una proyección anual según el resultado intercensal del cuadro número 2.

Cuadro N°4. Evolución parroquial del partido de Gral. Pueyrredón (1957-1974)

Año	Habitantes Gral. Pueyrredón	Parroquias	Relación parroquia/hab.
1957	210230	13	16171.54
1962	231673	16	14479.55
1974	364130	19	19164.76

Elaboración propia en base a *BEDMDP* núm. 1 y núm. 30, y *RDDMP* núm. 82. Los datos poblacionales de 1957 son estimativos de la publicación diocesana. Los datos demográficos de 1962 y 1974 son una proyección anual según el resultado intercensal del cuadro número 2.

Cuadro N°5. Ordenaciones Seminario San José de La Plata (1934-1990)



Elaboración propia en base a Kaufmann, José Luis, *Sacerdotes de Dios... para siempre. 80 años de ordenaciones (1934-2013)*, Tomos 1 y 2, La Plata, Arzobispado de La Plata, 2015.

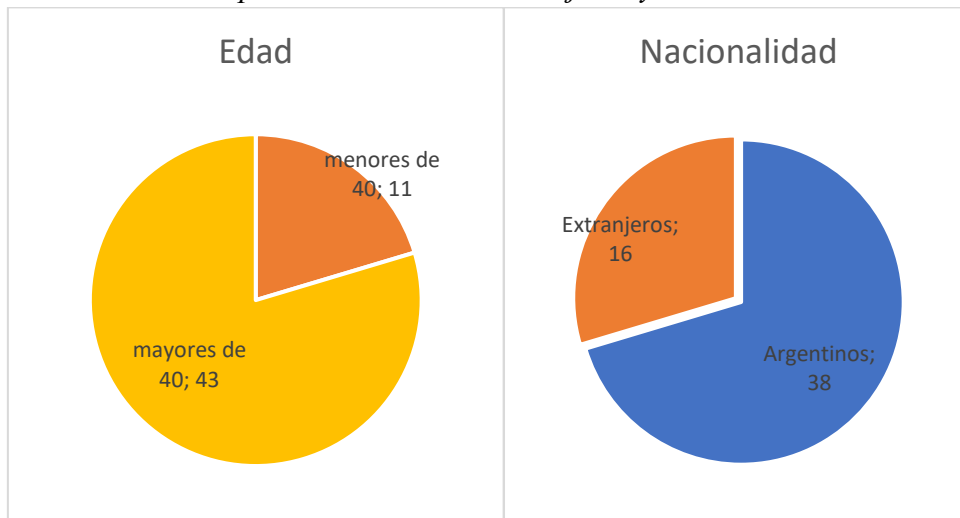
Cuadro N°6. Composición del clero secular en 1974.

Apellido y nombre	Fecha. Nac.	Lugar de Nacimiento	Ordenación	edad ord.	edad 1965	edad 1974
altaba, vicente	20/9/1944	Teruel, ESP	18/6/1968	23	21	30
alu, miguel	30/6/1934	Morón, PBA	22/9/1962	28	31	40
amado, oscar	8/3/1935	Necochea, PBA	17/12/1960	25	30	39
appel, augusto	14/9/1920	BA	s/d		45	54
ardanz, alfredo	21/1/1938	Necochea, PBA	7/4/1962	24	27	36
ardanz, francisco	24/3/1924	Necochea, PBA	28/11/1959	35	41	50
asa, jorge	14/3/1933	Tucumán	28/11/1959	26	32	41
barbier, orlando	1/11/1924	Pringles, PBA	25/9/1949	24	40	50
baron, hector	15/4/1930	Misiones	3/8/1958	28	35	44
beratz, miguel	7/3/1941	Hinojo, PBA	19/12/1964	23	24	33
borlandelli, jesus	17/1/1915	Médanos, PBA	21/12/1940	25	50	59
budrewicz, enrique	26/12/1924	Vilna, LIT	28/12/1948	24	40	49
bustabad, manuel	22/3/1910	Mar del Plata, PBA	20/12/1941	31	55	64
bustinza, roman	31/5/1938	San Cayetano, PBA	6/12/1966	28	27	36
cocito, ricardo	27/8/1916	BA	19/12/1953	37	49	58
de luis, jose	23/8/1917	Tres Arroyos, PBA	20/12/1941	24	48	57
denicolay, juan jose	11/4/1914	Sarmiento, PBA	18/12/1937	23	51	60
diehl, juan	9/5/1911	Cnel. Suarez, PBA	18/12/1937	26	54	63
domaica, jesus	19/3/1935	Necochea, PBA	10/6/1961	26	30	39
etchezahar, andres	19/8/1921	Avellaneda, PBA	12/12/1948	27	44	53
fernandez, juan	24/6/1930	Bargauzo, ESP	27/6/1954	24	35	44
fernandez, justino	13/4/1943	Logroño, España	16/11/1966	23	22	31
ferrari, daniel	6/5/1944	Ciudad de Buenos Aires	4/5/1968	23	21	30
fuentes, marciano	2/2/1932	Palencia, ESP	7/12/1958	26	33	42
gamallo, dol	20/10/1924	Resistencia, Chaco	20/12/1949	25	40	50
garcia, luciano	12/10/1937	Ávila, ESP	14/6/1969	31	27	37
gazcon, seguismundo	1/5/1933	Teruel, ESP	27/5/1956	23	32	41
gerordi, raul antonio	6/3/1934	Mar del Plata, PBA	12/12/1964	30	31	40
giammarino, antonio	26/10/1930	BA	17/5/1959	28	34	44
gutierrez, luis	29/10/1924	Junín, PBA	17/12/1949	25	40	50
herr, juan	25/4/1904	La Pampa	6/7/1930	26	61	70
koman, boris	3/3/1908	Radojvlica, YUG	3/7/1932	24	57	66
lopez, jorge abel	9/1/1924	Ciudad de Buenos Aires	26/3/1955	31	41	50
mangas, andres	29/8/1944	Ameghino, PBA	31/3/1973	28	21	30
mariotti, remo	17/11/1917	Mar del Plata, PBA	20/12/1941	24	47	56
matias, ruben	12/3/1932	Lobería, PBA	28/7/1963	31	33	42
melucci, julio	14/7/1931	Balcarce, PBA	1/12/1957	26	34	43
osorno, castor	28/3/1919	Palencia, ESP	5/7/1942	23	46	55

peñalva, francisco	28/4/1929	Salta	17/11/1957	28	36	45
perez, jose	3/5/1911	Pergamino, PBA	17/12/1938	27	54	63
pironio, eduardo	3/12/1920	9 de julio, PBA	5/12/1943	23	44	53
pizzolato omega, pedro	1/1/1905	Córdoba	s/d	s/d	60	69
povse, emilio	s/d	YUG	s/d	0	65	74
repetto, francisco	27/7/1908	Zarate, PBA	15/12/1935	27	57	66
requena, juan	15/4/1922	Mercedes, PBA	22/3/1947	24	43	52
robert, rodolfo	22/6/1923	Río Cuarto, Córdoba	7/7/1946	23	42	51
rodriguez castiñeiras, manuel	11/8/1932	Lugo, ESP	11/8/1963	31	33	42
rybar, antonio	15/5/1932	RUS	6/9/1959	27	33	42
seco perez, ramon	21/5/1936	La Coruña, ESP	28/8/1960	24	29	38
segura, jose	17/5/1928	Las Palmas, ESP	30/5/1954	26	37	46
silvestri, carlos	2/11/1921	Treviso, ESP	17/12/1949	28	43	52
sirotti, hugo	6/12/1922	Morón, PBA	25/9/1949	26	42	51
souto, benigno	1/7/1930	BA	14/5/1959	28	35	44
zorn, victor	5/9/1917	Colonia San Miguel, PBA	9/3/1940	22	48	57

Elaboración propia en base a *RDDMP* núm. 82, 1974.

Cuadro N°7. Composición del clero: extranjeros y edades en 1974.



Elaboración propia en base a *RDDMP* núm. 82, 1974.

Cuadro N°8. Colegios primarios en la diócesis de Mar del Plata (1962)

Partidos	Colegios Primarios (1962)						Totales Colegios primarios	Total matrícula
	Católicos	Matricula	Estatales	Matricula	Privados no religiosos	Matricula		
General Alvarado	3	486	7	1354			10	1840
Balcarce	3	359	37	3850			40	4209
General Lavalle	1	122	8	830			9	952
Lobería	2	507	41	3602			43	4109
Maipú	2	282	18	1539			20	1821
Gral. Madariaga	1	131	27	2428			28	2559
Mar Chiquita	3	452	25	1364			28	1816
Necochea	4	982	36	5139	1	83	41	6204
Gral. Pueyrredón	18	5766	54	19838	12	1926	84	27530
Tordillo			9	381			9	381
TOTALES	37	9087	262	40325	13	2009	312	51421

Elaboración propia en base a *BEDMDP* núm. 30, 1962 y *RDDMP* núm. 82, 1974.

Cuadro N°9. Colegios secundarios en la diócesis de Mar del Plata (1962)

Partidos	Colegios Secundarios (1962)						Totales Colegios secundarios	Total matrícula
	Catolicos	Matricula	Estatales	Matricula	Privados no religiosos	Matricula		
General Alvarado	1	146	1	65	9	195	11	406
Balcarce	1	117	5	575	1	70	7	762
General Lavalle	1	36					1	36
Lobería	3	279	1	227			4	506
Maipú	1	47	2	166			3	213
General Madariaga	1	65	2	209			3	274
Mar Chiquita			2	201			2	201
Necochea	4	286	3	780			7	1066
General Pueyrredón	7	1846	6	4030	6	1305	19	7181
Tordillo							0	0
TOTALES	19	2822	22	6253	16	1570	57	10645

Elaboración propia en base a *BEDMDP* núm. 30, 1962 y *RDDMP* núm. 82, 1974.

Cuadro N°10. Instituciones educativas católicas en la diócesis de Mar del Plata (1974)

Instituciones educativas católicas de Mar del Plata - 1974					
Partidos	Jardín	Primario	Secundario	Superior*	Total Institutos**
General Alvarado	3	4	3		6
Balcarce	3	3	2		4
General Lavalle	1	2	2		3
Lobería	3	3	3		5
Maipú	1	1	1		2
General Madariaga		1	2		2
Mar Chiquita	2	1	1		2
Necochea	3	4	5		7
General Pueyrredón	22	23	15	2	28
TOTALES	38	42	34	2	59

Elaboración propia en base a *BEDMDP* núm. 30, 1962 y *RDDMP* núm. 82, 1974.

*Gral. Pueyrredón tiene un Profesorado Elemental en el Instituto San Vicente de Paul, además de la Universidad Católica

** Contamos como unidad cuando un instituto tiene dos orientaciones de escuela secundaria (comercial y bachiller).

Cuadro N°11. Evolución de establecimientos educativos católicos (1962-1974)

Evolución de establecimientos educativos católicos diócesis de Mar del Plata (1962-1974)						
Partidos	Escuelas Primarias 1962	Escuelas Primarias 1974	Crecimiento	Escuelas Secundarias 1962	Escuelas Secundarias 1974	Crecimiento
General Alvarado	3	4	33%	1	3	200%
Balcarce	3	3	0%	1	2	100%
General Lavalle	1	2	100%	1	2	100%
Lobería	2	3	50%	3	3	0%
Maipú	2	1	-50%	1	1	0%
General Madariaga	1	1	0%	1	2	100%
Mar Chiquita	3	1	-67%	0	1	100%
Necochea	4	4	0%	4	5	25%
General Pueyrredón	18	23	28%	7	15	114%
Totales	37	42	14%	19	34	79%

Elaboración propia en base a *BEDMDP* núm. 30, 1962 y *RDDMP* núm. 82, 1974.

Cuadro N°12. Evolución de la educación privada en Argentina. Establecimientos (1963-1974)

Evolución % de educación privada primaria			Evolución % de educación privada secundaria		
Total Establecimientos Primarios			Total Establecimientos Secundarios		
1963	1974	%	1963	1974	%
1,687	2,174	29%	1,459	2,108	44%

Cuadro N°13. Evolución de la educación estatal en Argentina. Establecimientos (1963-1974)

Evolución % de educación estatal primaria*			Evolución % de educación estatal secundaria*		
Total Establecimientos Primarios			Total Establecimientos Secundarios		
1963	1974	%	1963	1974	%
16,646	18,663	12%	1,795	2,429	35%

Elaboración propia en base a Ministerio de Educación y Justicia, *Estadística educativa*, 1960, 1961, 1963-1972 y 1965-1974, Establecimientos, alumnos y profesores (cifras provisionales), Consejo Nacional de Documentación e Información Educativa, Buenos Aires y Ministerio de Educación Nacional, *Informe sobre el movimiento educativo*, Buenos Aires, 1962.

*Se contabilizan las tres jurisdicciones estatales: nacional, provincial y municipal.