

Sociohistórica, n° 38, e011, 2do. Semestre de 2016. ISSN 1852-1606
 Universidad Nacional de La Plata.
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
 Centro de Investigaciones Socio Históricas

“Guerra de dioses”¹. Conflictos eclesiales y disputas políticas en Bahía Blanca entre 1969 y 1975

The war of gods. Ecclesial conflicts and political struggles in Bahía Blanca among 1969 and 1975

Virginia Lorena Dominella *

* Universidad Nacional del Sur - Universidad Nacional de La Plata - CONICET. Argentina | v_dominella@yahoo.com.ar

PALABRAS CLAVE

Renovación católica
 Conflictos eclesiales
 Implicancias políticas
 Bahía Blanca
 Años '70

KEYWORDS

Catholic Renewal
 Ecclesial conflicts
 Political impact
 Bahía Blanca
 1970s

RESUMEN

Durante los años '60 y '70 la Iglesia Católica se vio marcada por una doble dinámica: por un lado, de *aggiornamento* en lo teológico y pastoral de algunos sectores, y por el otro, de resistencias y reacción dentro de la institución. El presente trabajo se propone reconstruir y analizar una serie de conflictos que, en dicho escenario, emergieron en Bahía Blanca, atendiendo al rol que jugaron en ellos los diversos actores involucrados, sus posicionamientos y prácticas, así como las implicancias sociales y políticas de dichas disputas. En este sentido, el artículo intenta mostrar que estos enfrentamientos asumieron características peculiares en una ciudad con histórica presencia de las Fuerzas Armadas, donde las esferas civil y militar se encuentran estrechamente vinculadas, y de un medio de comunicación hegemónico que se atribuía la función de forjador de la opinión pública. Este abordaje utiliza una metodología de tipo cualitativo y confronta diversos tipos de fuentes, tanto orales como escritas.

ABSTRACT

During the 1960s and 70s, the Catholic Church was marked by a double dynamics: on the one hand, the theological and pastoral *adjournment* of some sectors, and on the other hand, the resistance and reaction within the institution. This article proposes to rebuild and analyze a series of conflicts which, in such scenario, took place in Bahía Blanca, attending the role played by the different actors involved in them, their ideology and practices, as well as the social and political impact of such disputes. In this sense, the article attempts to show that those confrontations had peculiar characteristics in a city with a historical presence of the Armed Forces, where the civil and military spheres are strongly related, and where a hegemonic media conferred itself the role of the formation of public opinion. This approach uses a qualitative methodology and confronts diverse kinds of oral and written sources.

Recibido: 8 de mayo de 2015 | Aceptado: 21 de junio de 2016 | Publicado: 18 de diciembre de 2016

Cita sugerida: Dominella, V. L. (2016). “Guerra de dioses”. Conflictos eclesiales y disputas políticas en Bahía Blanca entre 1969 y 1975. Crisis y perspectivas de la industria automotriz argentina. *Sociohistorica*, 38, e011. Recuperado de: <http://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SHe011>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

“En nuestro medio han venido ocurriendo en los últimos tiempos, dentro del marco eclesiástico, algunos incidentes a los que no puede dejar de reconocerse la implicancia política” (*La Nueva Provincia*, 13/10/1970).

“Es indudable que la Caja de Pandora que el Santo Padre Juan XXIII abrió con sus encíclicas, tardará algún tiempo en volverse a cerrar” (*La Nueva Provincia*, 17/10/1970).

Introducción

A lo largo de los siglos, la Iglesia Católica ha mostrado una importante diversidad interna. Así, en distintos momentos, la búsqueda de unidad estuvo signada por la existencia de diferencias y disensos generadores de conflictos². Sin embargo, el Concilio Vaticano II (1962-1965)³ actuó como detonante de tensiones arraigadas, sacándolas a la superficie y profundizando las diferencias de ideas, discurso y prácticas entre las distintas líneas internas del catolicismo. De este modo, se constituyó en un parteaguas en la historia de la Iglesia. A partir de este acontecimiento clave se manifestaron perfiles y tendencias claramente definidos que dan cuenta de los distintos posicionamientos respecto del mismo. Frente al espectro del catolicismo conservador con sus distintas variantes, renuente a aplicar las recomendaciones conciliares, surgía un heterogéneo conjunto de tendencias renovadoras vinculadas con el replanteo conciliar, pero con matices importantes en el aspecto teológico y en el pastoral⁴, y con una convicción dispar sobre el alcance, los tiempos y las formas de realizar la renovación eclesial (Ameigeiras, 2008; Di Stefano & Zanatta, 2000; Touris, 2012a).

La naciente corriente renovadora -llamada “post-conciliar” por los propios actores- sintetizaba una infinidad de organizaciones, grupos, experiencias e intereses disímiles, así como caminos dispares de búsqueda intelectual, reflexión teológica, compromiso político y social (Mayol, Habegger & Armada, 1970). Dentro de ella, se destaca el catolicismo liberacionista, definido por Löwy (1999)⁵ como un amplio movimiento social del cual la teología de la liberación es su expresión intelectual, incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis. Una serie de principios básicos permiten reconocerlo: la lucha contra los “nuevos ídolos de la muerte” (el mercado, la civilización occidental y cristiana, la seguridad nacional, etc.); la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final; la crítica a la teología dualista tradicional, que separaba la historia humana de la divina; una nueva lectura de la Biblia; una aguda denuncia moral y social del capitalismo como pecado estructural; el recurso al marxismo como instrumento social-analítico; la “opción preferencial por los pobres” –expresión consagrada en la Conferencia de obispos latinoamericanos de Puebla (1979)– y la solidaridad con su lucha de autoliberación.

En este marco, en nuestro país surgían los Curas obreros⁶, los Campamentos Universitarios de Trabajo⁷, el diálogo entre católicos y marxistas, la revista *Cristianismo y Revolución*⁸ y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)⁹. Asimismo, se renovaban grupos eclesiales que lejos de ser nuevos, se enraizaban en el desarrollo del movimiento católico de las décadas previas¹⁰. Es el caso de los movimientos especializados de Acción Católica, que hacían del apostolado en el “ambiente” su razón de ser: los mundos del trabajo (Juventud Obrera Católica-JOC), de la cultura y de la educación (Juventud de Estudiantes Católicos-JEC y Juventud Universitaria Católica-JUC) y el agrario (Movimiento Rural de Jóvenes de Acción Católica-MIJARC) (Mallimaci, 1992).

En este sentido, las décadas del ‘60 y del ‘70 están marcadas por una doble dinámica. Por un lado, de *aggiornamento* en lo teológico y pastoral de algunos sectores, con un nuevo impulso en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968); y por otro, de resistencias y reacción dentro de la institución. De este modo, se hicieron más evidentes las tensiones emergentes de la coexistencia de perspectivas

eclesiológicas y formas de acción socio-religiosas diversas (Ameigeiras, 2008).

Desde mediados de los años ´60, se produjeron conflictos en distintos puntos del país: Córdoba (1964-1966), Mendoza (1965-1966), San Isidro (1966-1968) o Rosario (1968-1969)¹¹, que marcaron el tono que el impacto del Concilio provocó en distintas diócesis. Estos enfrentamientos, que pusieron en juego la autoridad episcopal, la obediencia y la unidad eclesial, fueron protagonizados por los obispos reacios a seguir las nuevas directivas eclesiales y un sector del clero renovador, “rebelde”, apoyado por una parte del laicado. Estos actores le cuestionaban a la jerarquía la falta de fidelidad al Concilio y Medellín, la ausencia de diálogo y la carencia de posturas comprometidas con el cambio social, y pedían cambios en la actitud pastoral, participación en la elección de los obispos y que se anulasen medidas autoritarias. Pronto se volvió claro que las disputas tenían implicancias teológicas, eclesiales, pero también políticas y sociales; por lo cual, no sólo se veían involucrados obispos, sacerdotes, laicos, comunidades parroquiales sino también las autoridades civiles, los medios de comunicación, las fuerzas de seguridad, los empresarios, los sindicatos y, en general, los habitantes de cada lugar (Mayol, Habegger & Armada, 1970; Touris, 2012a; Casapiccola, 2014).

El presente trabajo¹² se propone reconstruir una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en Bahía Blanca a fines de la década del ´60 y principios de los años ´70 y que involucraron a distintos sectores sociales dentro y fuera de la Iglesia. Asimismo, analiza el rol que los distintos actores desempeñaron en la Iglesia de aquellos años y en las contradicciones y conflictos que la atravesaron, con sus implicancias políticas y sociales. Teniendo en cuenta la doble dinámica que marcaba a la Iglesia de los años ´60 y partiendo del supuesto que estas lógicas adquirieron modalidades particulares según los ámbitos eclesiales y las distintas diócesis, nos preguntamos: ¿qué conflictos emergieron en la Iglesia bahiense?; ¿cuáles fueron sus causas?; ¿qué sectores de la sociedad se involucraron en ellos?, ¿cuál fue su posicionamiento en esas disputas?; ¿frente a qué otros actores sociales y sectores del “Pueblo de Dios” intervino cada grupo y construyó un “nosotros” con un discurso unificado y acciones conjuntas?

Debe tenerse en cuenta que Bahía Blanca es una ciudad bonaerense de dimensiones intermedias ubicada a 700 km. al sur de la ciudad de Buenos Aires. Fundada en 1828, para los años ´70 rondaba los 182 mil habitantes y tenía gran relevancia regional desde el punto de vista económico, militar, cultural y eclesial. En el primer aspecto, desde fines del siglo XIX y a partir de la construcción del muelle portuario –que motivó un fuerte desarrollo de las actividades comerciales y financieras–, la llegada del ferrocarril, la instalación de establecimientos industriales medios y la revolución agrícola regional, la ciudad constituía el polo de desarrollo más importante al sur de la Capital Federal. Por otra parte, desde la misma época, se convirtió en asiento de diversas unidades militares: la Base Naval Puerto Belgrano –creada en 1896, impulsó la fundación de la vecina localidad de Punta Alta dos años después–, el Comando del V Cuerpo de Ejército –erigido en 1960, extendía su jurisdicción a toda la Patagonia–, y subordinadas a éste, otras unidades establecidas en los años ´60 y ´70, como la Compañía de Intendencia 181, el Batallón de Comunicaciones 181, la Policía Militar y el Destacamento de Inteligencia Militar 181. Asimismo, desde mediados de los años ´50, Bahía Blanca albergaba la sede de la Universidad Nacional del Sur (UNS), así como de la Universidad Tecnológica Nacional y de una serie de institutos terciarios, como el Instituto Superior de Profesorado Juan XXIII –perteneciente a la congregación salesiana– o la Escuela de Servicio Social (Dominella et al., 2009). Por último, la ciudad era cabecera de la Arquidiócesis de Bahía Blanca, que para 1970 contaba con más de 525 mil habitantes y comprendía los partidos de Bahía Blanca, Coronel Rosales, Tres Arroyos, Coronel Suárez, Patagones, Coronel Pringles, Coronel Dorrego, Villarino, Adolfo Alsina, Puán, Saavedra, González Chaves, Daireaux, Guaminí, Tornquist y San Cayetano (*Boletín Eclesiástico*, octubre-diciembre de 1971).

“¿Qué es lo que poseemos para consagrar?”¹³

El 12 de noviembre de 1969 el presidente de facto, Juan Carlos Onganía, anunció la decisión de consagrar el país al Inmaculado Corazón de María. Treinta y cinco años antes, el General Agustín Justo, en búsqueda de la legitimidad católica, había consagrado la Argentina al Corazón de Jesús, iniciando de ese modo una práctica que se volvería común en los gobiernos cívico-militares posteriores, aunque no estaría ausente en los democráticos. El catolicismo integral, que buscaba penetrar/moldear el conjunto social y recristianizar la Argentina, pasaba a la ofensiva y se presentaba como parte central del Estado (Mallimaci, 1992). Con Onganía, el mito de la Nación Católica renacía en el momento de mayor debilidad del régimen (Verbitsky, 2009).

La Iglesia se dividió frente a la decisión de Onganía de consagrar el país a la Virgen María. Mientras el cardenal Antonio Caggiano y diversos miembros del episcopado argentino concelebraron la misa en la basílica de Nuestra Señora de Luján¹⁴; el obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, emitió un comunicado por el que se reservaba “la autoridad que le corresponde para convocar al pueblo de Dios a un acto religioso de consagración” (*La Nueva Provincia*¹⁵, 1/12/1969). Asimismo, el MSTM lanzó una declaración en la que repudiaba la iniciativa del presidente planteando una serie de críticas: primero, el mensaje parecía sugerir que no quedaba otra que rezar mientras el pueblo esperaba de los gobernantes que resolvieran sus problemas con medios políticos; segundo, la invitación tenía la intención política de mostrar una unión inexistente entre la Iglesia y el gobierno, y de instrumentar los sentimientos religiosos del pueblo; tercero, se preguntaba “¿qué es lo que poseemos para consagrar?”, ¿la desocupación, los bajos salarios, la injusticia, la violencia que ejerce el poder? Según los sacerdotes, todo culto, si no era acompañado por la realización de la justicia y la fraternidad, “es aborrecido por Dios, por resultar fingido y apto solamente para tranquilizar conciencias irresponsables o para adormecer justas rebeldías y anhelos de un pueblo”. Concluían que si se quería implorar la ayuda de la Virgen era fundamental recoger el intento del pueblo por liberarse y poner en marcha el proyecto emancipador. Lejos de esa intención, en la invitación de Onganía lo religioso amenazaba “ser usado como estupefaciente de las inquietudes del mismo pueblo” (Bresci, 1994).

La Iglesia y sociedad bahienses no fueron ajenas a las tensiones suscitadas por la medida de Onganía. La prensa local hizo oír su voz en relación a estos hechos. Así, *LNP* saludaba la decisión presidencial, considerándola digna de “las sentidas tradiciones de un pueblo”. El catolicismo era presentado como símbolo de la argentinidad y la devoción mariana como parte fundamental del culto católico (*LNP*, 16/11/1969). Al mismo tiempo, el gesto oficial era valorado como “trascendente” y “oportuno” en “tiempos acosados por ideologías y modas de signo destructivo”, “sin raíces cristianas”. En el momento en el que el pueblo argentino reclamaba paz, la Virgen María ofrecía “un reino de unidad fraternal” ya que “en el amor a una madre no puede haber división entre hermanos” (*LNP*, 30/11/1969).

Una vez consumada la consagración, *El Sureño*¹⁶ dedicó una editorial a criticar la declaración del MSTM, lamentando la confusión sembrada por opiniones “inusitadas por su falta de consistencia”, particularmente “entre gente de escasa formación y poca inclinación al raciocinio”, y sintiéndose entonces en la necesidad de aclarar determinados temas, al tiempo que cuestionaba al movimiento por la limitación “antievangélica” del ministerio sacerdotal a “un solo mundo” y a una iglesia de los pobres (*El Sureño*, 11/12/1969).

Los servicios de inteligencia locales registraron la distribución, a la salida de las misas, de una declaración que condenaba la acción del presidente utilizando conceptos de aquel documento del MSTM¹⁷. En esta iniciativa se movilizaron la JUC¹⁸ -que se ubicaba así, en el mismo posicionamiento crítico de la organización a nivel nacional-, la JOC¹⁹ y los sacerdotes simpatizantes o integrantes del movimiento. Entre estos últimos se encontraban los diocesanos José Zamorano, Emilio Flores²⁰, Miguel Sarmiento, Hugo

Segovia²¹, Néstor Navarro²² y los religiosos miembros de la comunidad salesiana y profesores del Instituto Juan XXIII, Benito Santecchia -rector interino en 1973-, Oscar Barreto, Duilio Biancucci y Benjamín Stocchetti -rector en 1974-1975²³. Cuando los jóvenes estaban repartiendo el volante en la puerta de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús, los detuvieron en averiguación de antecedentes, a pedido del salesiano que estaba oficiando la misa. Finalmente, fue otro religioso de la misma congregación, Santecchia, quien consiguió que los liberaran²⁴.

“¿Cómo es posible que hayan allanado la casa de un sacerdote?!”²⁵

En agosto de 1971, la JUC bahiense se pronunciaba contra los atropellos policiales y el autoritarismo del régimen dictatorial, mientras el asesor del movimiento los sufría en carne propia. En el marco de un operativo policial contra una supuesta “célula terrorista”, fue detenida Ana María Moreira, quien declaró pertenecer al Ejército Revolucionario del Pueblo, y facilitó la aprehensión de otras cinco personas, algunas de ellas estudiantes universitarios, acusados de presuntas actividades “extremistas”²⁶ (*LNP*, 9, 10 y 11/8/1971). Los detenidos quedaron a disposición del juez Munilla Lacasa, fueron alojados en dependencias de la Policía Federal y al cabo de unos días, trasladados a la Capital Federal, sin que fueran informados sus familiares y abogados (*Graphos*, septiembre de 1971)²⁷. En ese contexto, la policía se dirigió a la casa parroquial de Nuestra Señora del Carmen, donde Moreira había participado de algunas reuniones de la JOC. Al no encontrar al Padre Zamorano, detuvo a un vecino y lo trasladó a la Brigada de Investigaciones, para someterlo a un interrogatorio sobre las actividades de la parroquia (*LNP*, 12/8/1971).

Días después, el juez Munilla Lacasa ordenó el allanamiento de la casa de José Zamorano, que se produjo mientras él se encontraba celebrando misa en el Pequeño Cottolengo. El sacerdote, advertido por los vecinos de lo que ocurría, decidió llevar adelante la celebración normalmente pero les pidió que avisaran a Monseñor Germiniano Esorto²⁸. Poco después, el presbítero fue a su casa en compañía del arzobispo y encontró a varios uniformados revisando una Biblia, libros, ejemplares de *La Opinión*, folletos –uno de ellos distribuido durante el IV Encuentro Nacional del MSTM²⁹. La policía “secuestró” parte de ese material y pidió al sacerdote que la acompañara para entrevistarse con el juez, a lo que accedió acompañado por el abogado Osvaldo Carestía (*LNP*, 14/8/1971), mientras las cámaras de televisión registraban lo sucedido. Al cabo de pocos días, Zamorano volvió a ser “invitado a declarar” por Munilla Lacasa, que le hizo preguntas relativas al trabajo en la parroquia, a los grupos de jóvenes que asesoraba y a algunas personas en particular³⁰.

El allanamiento de la casa parroquial y la detención del sacerdote provocaron la reacción de la comunidad de la capilla, de los vecinos de Sánchez Elía, de la JUC, del clero local y de Monseñor Esorto, quienes expresaron públicamente su apoyo al Padre Zamorano. Dos días después, el arzobispo dio a conocer un comunicado por el cual elevaba su “enérgica protesta” por los hechos que no hacían más que crear “en el pueblo un estado de tensión e inseguridad para el normal desenvolvimiento de las tareas pastorales” (*LNP*, 18/8/1971). Por otra parte, aprovechó el acto celebrado en conmemoración de la muerte del General José de San Martín para advertirle a las autoridades militares que no se entrometieran en cuestiones de la Iglesia³¹. Por último, presidió una misa en la iglesia de “la loma” –como entonces se le llamaba a Nuestra Señora del Carmen –, que fue concelebrada por alrededor de 15 sacerdotes, en solidaridad con el Padre Zamorano.

Sin embargo, el apoyo del clero al presbítero agraviado no fue unánime. El repudio al allanamiento concitó el respaldo de los consagrados no necesariamente identificados con el *aggiornamento* eclesial, como fue el caso del salesiano Francella, pero también motivó la hostilidad de otros. Esto se puso de manifiesto el 15 de agosto, en una reunión del clero bahiense que tuvo lugar en ocasión de la celebración de la Asunción de la

Virgen María. Según Segovia, ante la pregunta de Esorto sobre los pareceres de los sacerdotes sobre lo ocurrido en Sánchez Elía, comenzó una fuerte discusión:

Uno de ellos llegó a decir: “a mí esto no me va a pasar, porque yo no tengo nada que ocultar”... Yo me puse furioso. Digo: “yo no sé cómo pude escuchar semejante cosa, porque por más que estemos en desacuerdo nosotros interiormente, como familia, tenemos que mostrar la unidad hacia fuera” [...] El arzobispo primero intervino, después se calló la boca. Dejó que gritaran unos contra otros, se sentó ahí. Y cuando vio que no había nada que hacer se retiró [...] Nos fuimos cada uno a su casa, con una angustia muy grande y con una decepción, un estado, “¡qué cosa horrible está ocurriendo acá! Estamos divididos. No hay forma de que nos entendamos”³².

Por otra parte, la comunidad de la parroquia y los vecinos de “la loma” realizaron una conferencia de prensa, a cuyo término se dio a conocer un mensaje de la JUC en el que expresaba su indignación ante los atropellos policiales sufridos, que se repetían en el orden local y nacional, y destacaba la unidad de la Iglesia puesta de manifiesto frente a esos acontecimientos (*LNP*, 16/8/1971).

En esos meses, la JUC, la JOC, el GMB ³³, la Comunidad Universitaria Bahiense (CUB)³⁴ y la JAC de Punta Alta elaboraron una denuncia -firmada en julio y dada a conocer en septiembre de 1971 por *Cristianismo y Revolución*- por el secuestro de un militante cristiano en Punta Alta y su sometimiento, mediante torturas, a un interrogatorio referido a las actividades de los grupos de Iglesia. En la declaración, ubicaban tal arbitrariedad dentro de la escalada represiva del gobierno y la asociaban con “la campaña de persecución y difamación contra algunos sacerdotes”. Desde su perspectiva, estos hechos no hacían más que confirmar la advertencia de los obispos reunidos en Medellín acerca de la tendencia de los sectores más favorecidos a considerar “subversiva” toda iniciativa orientada a transformar el orden vigente. Como cristianos, los firmantes expresaban su repudio contra estos atropellos porque en ellos se negaba la dignidad humana y las exigencias evangélicas; exigencias que, como señalaban los obispos argentinos reunidos en San Miguel (1969) y el mismo Pablo VI, urgían a los cristianos a defender los derechos de los pobres y marginados, a cooperar con su opinión y acción en la eliminación de toda forma de opresión, y a participar en la transformación “justa y necesaria” de la sociedad. En consecuencia, exhortaban a todos los creyentes y “hombres de buena voluntad” a tomar consciencia de la gravedad de los hechos y a solidarizarse en la búsqueda de una sociedad nueva (*Cristianismo y Revolución*, septiembre de 1971).

Decían que “habían venido a escuchar misa y no una apología”³⁵

Otros hechos ocurridos en aquellos años en la ciudad pusieron de manifiesto las fracturas de la Iglesia y la existencia de diversas corrientes difíciles de conciliar. Pero, al mismo tiempo, estos acontecimientos soldaron los vínculos entre los distintos grupos eclesiales identificados con las mismas concepciones y prácticas.

Diez meses después de la consagración del país a la Virgen, se volvía a configurar en Bahía Blanca un escenario de lucha que dividía a la feligresía católica local y obligaba a diversos actores sociales a explicitar sus posicionamientos. El domingo 11 de octubre de 1970 el sacerdote Duilio Biancucci celebró misa en la Catedral. Mientras estaba predicando dos personas se retiraron del templo cuando el celebrante mencionó al MSTM y, al leer unos párrafos de una carta escrita desde la cárcel por el Padre Alberto Carbone ³⁶, un grupo de marinos avanzó hacia el altar y lo interrumpió diciéndole que “habían venido a escuchar misa y no una apología” (*Graphos*, noviembre/diciembre de 1970). Según los protagonistas del hecho, el sacerdote estaba utilizando la misa como “tribuna política”, por lo que se sintieron obligados a “poner las cosas en su lugar” (*LNP*, 13/10/1970).

El arzobispo respondió con un comunicado elaborado por un equipo de sacerdotes –entre los que se

encontraba Santecchia, Zamorano y Navarro–, sobre la base de un borrador de Hugo Segovia (Segovia, 2008). Dicha declaración, firmada además por el clero de la ciudad y de Punta Alta, lamentaba la interrupción violenta del acto litúrgico que “no puede concebirse ni aún cuando los fieles crean que tienen derecho a la protesta”, y la desautorizaba en virtud del derecho irrenunciable de la Iglesia a proclamar el Evangelio, de la competencia de los sacerdotes para hacerlo, y de la autoridad exclusiva del obispo para juzgar la aptitud de los últimos. Además, condenaba el clima de difamación contra algunos presbíteros, considerados como “hermanos y amigos”, a quienes se atribuían “actitudes y palabras que implican subversión, injerencia política, incitación a la violencia, apología del delito, etc.”³⁷. Finalmente, Esorto pedía que el documento fuera leído en todas las misas. Sin embargo, algunos presbíteros plantearon su disconformidad con el texto. Así, según relata Segovia, un capellán de la Marina le reprochó no haber sido convocado a participar de la elaboración de la declaración, por lo que se negaba a leerla³⁸. En contrapartida con la actitud del referente local, el arzobispo de Paraná, vicario de las Fuerzas Armadas y titular de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino, Adolfo Tortolo³⁹, juzgó los incidentes planteando que “no debió haberse intentado tal lectura. En la misa sólo tienen cabida la palabra litúrgica y, ocasionalmente, un documento pastoral” (*LNP*, 17/10/1970).

Frente a los hechos de la Catedral, diversos actores de la sociedad bahiense aparecieron claramente posicionados: de un lado, quienes apoyaban a Biancucci y, en definitiva, al clero identificado con el catolicismo liberacionista y, del otro, quienes los atacaban. En este contexto, la Asociación de Empleados de Comercio emitió un comunicado por el cual repudiaba “la actitud asumida por quienes sin respetar la casa de Dios pretenden silenciar la voz de los sacerdotes enrolados en la verdad evangélica que postula el imperio de la justicia social” (*LNP*, 17/10/1970).

En la sección “Reflexiones” de *LNP*, un ciudadano anónimo planteaba que el “error de vocación” era la única explicación lógica para comprender a algunos sacerdotes y monjas con inspiración “revolucionaria” que competían “por destacarse en la vanguardia de todos los movimientos de rebeldía civil” y que encontraban “mucho más fácil su camino hacia el micrófono o la entrevista televisada, que cuando se limitaban a su posición espiritual”. Según su opinión, debían entonces dejar los hábitos ya que “la participación en las luchas políticas y en movimientos fuera de los problemas religiosos hace pensar más que en misales en códigos penales” (*LNP*, 17/10/1970).

La noche anterior a la publicación de esta nota el sacerdote cuestionado dio una entrevista, difundida por Canal 7 TELBA, en la que se refirió a los sucesos del domingo 11⁴⁰. Al mismo tiempo, con el objeto de tranquilizar a los fieles, dirigió una carta a la dirección de *LNP* haciendo aclaraciones sobre lo ocurrido y, concretamente, sobre la versión de los hechos elaborada por el diario que, a su entender, se prestaba a confusión al utilizar frases fuera de contexto (*LNP*, 18/10/1970).

Si bien el multimedios tomó partido en el conflicto desde el momento en que informó sobre los hechos (*LNP*, 13/10/1970), recién explicitó su opinión en su respuesta a la carta del sacerdote en la que refutó a Biancucci y atacó al MSTM. En primer término, sentenció como “antievangélica” la homilía y “fuera de lugar y bien poco cristiano” la lectura de la carta de un sacerdote procesado por implicancias en un asesinato que se preguntaba con ironía, interpelando a Biancucci, si podía adjetivárselo de “¿vandálico o cristiano?”. De ese modo, según la opinión de la dirección de *LNP*, el sacerdote “convirtió su cátedra en una especie de tribuna política e hizo de la Eucaristía, un punto de desencuentro, rompiendo la unidad de la Iglesia”. Frente a ello, quienes se acercaron al micrófono para interpelarlo, no hicieron más que hacérselo notar. *LNP* acusó al MSTM de ser autor de una “campana corrosiva, subversiva, intimidatoria y anticristiana” que impulsaba la difusión del “marxismo”, “la autorización de la violencia” y el uso del “clasismo”. Para la dirección del diario, todo esto no podía menos que provocar el llamado de atención de los obispos y las reacciones de

“valientes” sacerdotes y laicos (*LNP*, 18/10/1970)⁴¹.

Por otra parte, en los días previos del conflicto en la Catedral habían sido cuestionadas las homilias de Miguel Sarmiento y Hugo Segovia. Un panfleto firmado por un autodenominado “Movimiento Argentino de Conciliación” acusaba a los presbíteros de ser “marxistas con sotana”, “demagogos de la violencia” y “corruptores de la familia”, de atraerse las simpatías de los jóvenes para convertirlos en “títeres” de una “maquinaria infernal”, de llevar “mujeres a sus domicilios en horas de las noches” y de someter a los ciudadanos, en cada predicación, a un verdadero “masaje cerebral”. Frente a tales diatribas no tardó en hacerse pública la respuesta de la comunidad de la parroquia María Auxiliadora de Punta Alta, en apoyo a los “pastores”. En un volante y una declaración, desmentían las acusaciones planteando que “solo mentes desviadas pueden interpretar como marxistas el pensamiento cristiano y conciliar” de los sacerdotes, quienes en sus homilias “transmiten y esclarecen los documentos emanados del Vaticano II y de Medellín, ambos avalados por la jerarquía de la Iglesia” y enseñan que la unidad comienza en “el amor y el compromiso con Dios y la humanidad para la construcción de un Mundo Nuevo y de un Hombre Nuevo”. La feligresía puntaltense calificaba a los “agraviadores” de “seres sin patria ni origen”, que demostraban o bien desconocer la doctrina de la Iglesia y su actualización o bien habiéndola analizado, sentirse amenazados en sus “intereses bastardos y materialistas” o en “sus ideologías anticristianas y apátridas”⁴².

Por entonces, Segovia ya estaba en la mira de las autoridades navales. El 20 de septiembre se le había impedido entrar a la Base de Puerto Belgrano. Y cuatro días después, en la fiesta patronal de la Virgen de la Merced, los comandantes le pidieron a Esorto que desvinculara al sacerdote de sus tareas en la arquidiócesis, argumentando su “alta peligrosidad”. La respuesta del arzobispo fue entonces defender a su secretario:

les dijo: “bueno, mire, en primer lugar yo tengo buen concepto del Padre. Para mí es un colaborador importante, yo lo necesito. Yo quiero que me traigan las pruebas, en segundo lugar. Y en tercer lugar, más importante entre paréntesis, yo soy el que dispongo del destino de los sacerdotes”⁴³.

A pesar de gravedad del escándalo en la Catedral, aquel no fue el único acto litúrgico interrumpido violentamente en ese templo por hombres de la Marina. Un hecho similar ocurrió en diciembre de 1972, cuando un grupo de personas encabezadas por el teniente de navío Basilio Pertiné impidió a Oscar Barreto continuar con la homilía. En este caso, tampoco faltaron las repercusiones públicas. Respecto de la actitud de Monseñor Jorge Mayer⁴⁴, sólo hemos hallado referencias indirectas a una declaración firmada por aquél en las opiniones vertidas por otros actores sobre el asunto. En efecto, en los días siguientes al incidente, *LNP* y *El Eco*⁴⁵ publicaron cartas de lectores indignados, en algunos casos, por la actitud asumida por el salesiano; y en otros, por la interrupción del marino. Nuevamente, emergían las tensiones entre diversas corrientes eclesiales y se ponía en discusión la legitimidad de las concepciones y prácticas de los llamados curas “tercermundistas”.

El vecino Arturo Sahores⁴⁶ disparó el debate mediático justificando la acción de los fieles que interrumpieron al celebrante y calificando el hecho como “valiente” reacción del laicado católico en su derecho a reclamar y en su responsabilidad actual, en defensa de la fe, de moderar los excesos y errores de los sacerdotes pertenecientes a un “movimiento semiclandestino” (*LNP*, 7/1/1973). Según Sahores, la prédica de los prelados “progresistas”, en “politizados sermones cargados de resentimiento y de irritante tono insurreccional”, se caracterizaba por la permanente impugnación a la jerarquía, por avivar rencores contra “instituciones que son pilares de la Nación” y utilizar expresiones que “más parecen provenir de discípulos de Lenin o Mao que seguidores de la religión de Cristo”. Asimismo, los acusaba de limitarse a exponer hechos de injusticia sin aportar soluciones, quedando éstas peligrosamente libradas a la interpretación de sus oyentes, y de introducir “aberraciones doctrinarias y extravagancias litúrgicas” con secuelas de “defecciones,

reducciones al estado laical⁴⁷, apostasías y pérdidas de fe”. Finalmente, aludió a las palabras del arzobispo quien habría recomendado, ante hechos como aquel, consultar a la autoridad eclesiástica, viendo en ellas un reconocimiento implícito al derecho de reclamar (*LNP*, 7/1/1973).

En respuesta a estas expresiones se difundieron cartas al lector con opiniones encontradas. Algunos vecinos felicitaban a Sahores por su valentía en la defensa de Dios y de la Patria y en la denuncia del “modernismo actual”, al que identificaban como causa de escándalo y confusión entre los católicos (*LNP*, 14/1/1973). Al mismo tiempo, se solidarizaban con las críticas dirigidas a los que consideraban “desobedientes” y “aprovechados curas del púlpito”, que pretendían propagar “el virus de la contaminación” en la Iglesia (*LNP*, 21/1/1973). Por el contrario, otros ciudadanos tildaban de grosera y prepotente la iniciativa del grupo de “exaltados” que “sin respetar el lugar” y “tratando de sembrar la confusión y el caos” impidieron que el celebrante siguiera haciendo uso de la palabra (*LNP*, 20/1/1973), en una acción digna de los que “se creen con derechos para transformarse en únicos detentadores de la verdad” (*El Eco*, 10/1/1973). Asimismo, subrayaban que el arzobispo, en su declaración, no justificaba en modo alguno la interrupción del oficio (*LNP*, 20/1/1973). Por último, reivindicaban la labor de aquellos sacerdotes que, en la lucha por la justicia, seguían el ejemplo de Cristo (*El Eco*, 10/1/1973).

Por su parte, Biancucci dirigió una carta a Mayer en la que expresaba su pensamiento en relación a la actitud tomada por aquél frente a los recientes acontecimientos de la Catedral. En primer lugar, el salesiano planteaba que el arzobispo, lejos de cumplir con el deber de avisar y hablar con sus sacerdotes, había desaprobado públicamente al salesiano sin antes haber conversado con él, optando por confirmar la “calumnia” echada a rodar por *LNP*. Así, en lugar de asumir como Pastor gestos que hubieran significado una “clara defensa del buen nombre de la persona calumniada”, Mayer se había dejado guiar por “chismes”. En este sentido, le cuestionaba no haber reunido a sus presbíteros para tratar el tema y, eventualmente, elaborar un documento defendiendo “el derecho de la Iglesia”, como había hecho Esorto dos años antes. De este modo, desde la perspectiva del religioso, el arzobispo, planteando como excusa la división del clero, en lugar de resolver el conflicto, lo había agravado y extendido a los laicos: “su mérito será, entonces, no unir al clero sino dividir a toda la comunidad cristiana de Bahía Blanca”⁴⁸.

“¿Qué persigue La Nueva Provincia?”⁴⁹

Otro de los hechos que enfrentaron a sectores identificados con líneas eclesiales divergentes tuvo a *LNP* entre sus protagonistas centrales. Las críticas de la dirección del diario al MSTM, desplegadas con motivo del primer episodio en la Catedral, se repitieron durante esos años. En diciembre de 1970, el matutino dedicó nueve artículos a atacar al movimiento⁵⁰. Las notas, que recogían los argumentos esgrimidos por el diario y los indignados bahienses en los conflictos previos, reflejaban conocimiento de teología y de los documentos eclesiales⁵¹. Entre las citas más recurrentes, se encontraban frases del Concilio Vaticano I (1869-1870),

En los artículos, se acusaba al MSTM de destruir impunemente con sus simplismos “nuestra Patria y nuestra fe”; de presentar concepciones del cristianismo que no eran coherentes con la doctrina de la Iglesia o que iban directamente contra ella –como cuando afirmaban la necesidad de erradicar la propiedad privada de los medios de producción–, y al no aceptar la doctrina, de estar “poniendo los prolegómenos de un movimiento centrífugo de consecuencias imprevisibles”; de restar importancia al elemento institucional de la misma y a su jerarquía; de tender al “horizontalismo” y propender a una desacralización casi total que atentaba contra el núcleo mismo de la religión; de estar atados al “carro del marxismo” y servir con sus declaraciones sólo al “segundo mundo marxista”; de no hablar en nombre de Dios ni de la Iglesia, pareciendo más bien profetas de Marx o el Che; de propiciar la violencia, en la medida que “la estructura marxista domina las mentes de estos

extraños sacerdotes”; de olvidar la misión específica de la Iglesia que era de orden religioso y no político, económico o social, con el peligro de que “se acabe por creer que el fin de la Iglesia sea edificar el paraíso en esta tierra”; de alentar expectativas vanas en los desvalidos, con su prédica a favor de la liberación en este mundo; de proponer liberaciones esclavizadoras como el socialismo, callando al mismo tiempo, otras liberaciones del pecado como la estructura laicista que “excluye a Cristo de las escuelas”, o “la injusta estructura jurídica que inhibe al gobierno para intervenir más radicalmente en favor de la moralidad en los espectáculos públicos”; de incubar el resentimiento e incitar a la rebelión a los pobres, en lugar de evangelizarlos; de deleitarse en las supuestas o reales injusticias de la historia de la Iglesia como si no se sintieran hijos de ella (*LNP*, 9 al 15/12/1970).

En respuesta, la JUC, la JOC, la CUB y el GMB elaboraron conjuntamente una declaración que, según los servicios de inteligencia, se distribuyó a la finalización de la misa en la Catedral, en el Instituto Juan XXIII y en la UNS. Bajo el título “Medios de comunicación social en Bahía Blanca. ¿Qué persigue La Nueva Provincia?”, denunciaban la actitud de la empresa como opuesta a la función que, acorde a la Declaración de Medellín, debían cumplir los medios de comunicación social. Según estos grupos católicos, lejos de asumir una actitud a favor de la liberación del hombre, *LNP* actuaba “en pro de intereses materialistas y de minorías”, al tiempo que se oponía “sistemáticamente a toda manifestación en pro de la justicia social”, empleando para ello todo tipo de recursos, incluidos los “inmorales”, contra el movimiento obrero, el movimiento estudiantil, la Iglesia y, en especial, el MSTM, a saber: cita de frases fuera de contexto, tergiversación de textos, selección tendenciosa de la información y uso “inteligente” de los espacios de su publicación para destacar y hacer pasar desapercibidas determinadas noticias. La declaración era acompañada por el último documento del MSTM –el que era objeto de las críticas de *LNP*– para proporcionar elementos de juicio “objetivos”. Y terminaba explicitando su lugar de enunciación: “nosotros cristianos [...] en comunión con nuestros obispos y todo el Pueblo de Dios, no podemos permitir que [...] se nos pretenda dividir deshonestamente creando confusión y sembrando odios”⁵².

Por su parte, *Cristianismo y Revolución* dio a conocer una carta de un grupo de laicos bahienses dirigida a Diana Julio de Massot, en la que planteaba una serie de cuestionamientos en relación a los nueve artículos, en gran parte coincidentes con el volante anterior. En la carta se denunciaba el doble discurso del matutino que decía asumir la conciliación mientras atacaba a un sector eclesial, buscando así “dividir a la Iglesia misma, y frenar el compromiso que ella ha asumido en esta hora límite para América Latina”. Asimismo, pretendía estar exenta de sensacionalismo al tiempo que recurría a la calumnia y parcializaba la información. Además, declaraba su obediencia al Magisterio de la Iglesia pero infravaloraba los pronunciamientos en la que la misma se expresaba (Concilio Vaticano II, Conclusiones de Medellín y Declaración de San Miguel). Y ventilaba los problemas de la Iglesia “con la soberbia propia de quien ha dejado de buscar la verdad porque ya se considera en posesión absoluta de ella” (*Cristianismo y Revolución*, abril de 1971).

En efecto, en nombre de la “verdadera” doctrina de la Iglesia, la empresa no se conformó con constituirse en “portavoz de una tendencia” (*Cristianismo y Revolución*, abril de 1971) sino que fue más lejos; al instituirse como juez de los referentes y organizaciones católicas, asumió funciones propias de la jerarquía eclesiástica. Así, años después, la revista *Pablo* planteaba que *LNP*, al tiempo que era factor de división, tanto de la sociedad bahiense como de la Iglesia, “se erigió en justa calificadora de obispos, sacerdotes y movimientos”. En este sentido, se destacaba que el matutino estaba comprometido con la Marina y con los Cursillos de Cristiandad, ligados a las “fuerzas de poder” y pretendidos depositarios de la “verdad absoluta”, que mientras había marginado “alguna valiente declaración” de Monseñor Esorto, “manoseaba” y “jugaba” con Mayer, y que llevaba adelante un “adoctrinamiento diario”, así como ataques “con absoluta falta de caridad” a todo “sacerdote que osa interpretar el Evangelio con criterio distinto a esta Junta Consultora”, resultando ilustrativos los artículos contra el MSTM (*Pablo*⁵³, agosto de 1973).

¿“El respeto a la verdad debe prevalecer sobre el de las personas”?⁵⁴

Así como los conflictos entre las diferentes corrientes eclesiales tenían repercusiones sociales y políticas, lo que sucedía a nivel social y político no podía dejar a la Iglesia indiferente e inmutable. Con la irrupción de la violencia de la Triple A, la persecución a los católicos renovadores se hacía cada vez más radical y sistemática y menos retórica, constituyéndolos en una de las víctimas privilegiadas de las bandas paramilitares. Entre el 21 de marzo y el 30 de abril de 1975, los principales referentes consagrados del catolicismo liberacionista en Bahía Blanca fueron víctimas de una serie de atentados. Un grupo de párrocos y directores de colegios religiosos de la ciudad sintetizaba así los hechos:

Fue incendiada la vivienda de la comunidad salesiana del Instituto Juan XXIII y asesinado su vicerrector, el sacerdote Dor ñak⁵⁵, el 21 de marzo. La misma noche se atentó contra la obra que Cáritas Diocesana dirige en Villa Nocito, fueron golpeados sus guardianes y buscada por los agresores (con intenciones que es fácil adivinar) la hermana que dirige la escuela⁵⁶; ataque que con mayor violencia, incluso con disparos de armas, se repitió la madrugada del 28 de abril. El mismo 30 de abril fue totalmente incendiada la casa parroquial de Nuestra Señora del Carmen de Villa Sánchez Elía⁵⁷.

En este contexto⁵⁸, las disputas al interior de la Iglesia tomaron un nuevo cariz e intensidad. Las tensiones puestas de manifiesto a lo largo de esos años a partir de una serie de incidentes puntuales, que hemos intentado resumir, se expresaron de modo cada vez más violento. La hasta entonces frágil convivencia entre visiones tan variadas e incluso distanciadas de la Iglesia y de sus relaciones con el mundo, y las prácticas eclesiales que de ellas se derivaban, se tornó insostenible. En el nuevo escenario, las diferencias se resolvieron de modo dramático y los posicionamientos se radicalizaron.

Las paredes de la ciudad sintetizaban el terror y la violencia reinantes y el lugar de los distintos sectores de la Iglesia en ese proceso. En el Instituto Juan XXIII, las leyendas rezaban: “Las A.A.A. son nuestros compañeros/sigan reventando zurdos/ los apoya el pueblo entero”; “Papá no quiero ser guerrillero/ayuda a terminar con los bolches” y “A.A.A. Reg. B. Bca.”(*La Opinión*, 25/5/1975). En la calle Salta 74: “Los asesinos y torturadores de la Policía Federal mataron al cura Dorñak a media cuadra de su destacamento. A los traidores y asesinos ni justicia. Montoneros cumple!⁵⁹”. Al mismo tiempo, circulaba un volante que decía: “Al cura Dorñak, a “Nando” Alduvino y a Marisa Mendivil de Ponte, los asesinaron las A.A.A. por peronistas leales. Al subcomisario Héctor Ramos lo ajusticiaron los Montoneros por torturador, asesino y sirviente de la Marina”⁶⁰.

En importantes sectores de la comunidad católica y la opinión pública bahienses aparecía una clara actitud de culpabilizar a las víctimas, interpretando los hechos recientes como el resultado de la violencia que ellos mismos habían estimulado. Así, el interventor de la UNS, Remus Tetu⁶¹, en su carácter de “integrante laico” de la obra salesiana, dirigió una nota al Inspector Juan Cantini, en la que expresaba que aquella era una oportunidad “no sólo para llorar, sino para reflexionar acerca de nuestras propias culpas” (*LNP*, 23/3/1975).

Una semana después del asesinato de Dorñak, el arzobispo y el Inspector salesiano, recibían una carta anónima de un grupo de católicos que reclamaban la “limpieza” del Instituto y explicaban que los hechos recientes no iban dirigidos contra la Iglesia ni contra su clero, sino “contra un sector del catolicismo ultraizquierdista, castrista, ideológicamente marxista, politizado hasta la médula, instalado en el Instituto Juan XXIII y prohijado por algunos curas ubicados en las corrientes más avanzadas del tercermundismo”, acompañados por “algunas monjas bien conocidas por sus ideas disolventes” (*La Opinión*, 25/5/1975).

En palabras de sacerdotes bahienses que al ser entrevistados por *La Opinión* pidieron que no se los

identificara: “La violencia no se justifica pero ellos se la buscaron” o “jugaron con fuego y ahora se queman”, argumentando que los perseguidos estaban enrolados en “la línea de hacer una indirecta apología de la violencia, de hablar del `Che´ Guevara, de hacer una interpretación política del cristianismo”, y habían “alborotado a la muchachada”, llevándola a las villas miseria y “lavándoles el cerebro” con sus sermones y sus clases en los colegios y el Instituto Juan XXIII. Además, habían tolerado “reuniones medio raras” y el cambio de nombre del aula magna del Instituto⁶² (*La Opinión*, 25/5/1975).

En la misma línea, *LNP* publicaba una nota de opinión en la que intentaba demostrar en qué medida fueron ciertos núcleos religiosos los que sembraron la “semilla de la violencia”. El diario recordaba una serie de acciones, omisiones y acontecimientos protagonizados por las actuales víctimas de la violencia que de ningún modo podían justificarse con el argumento de “la libertad en el ejercicio de la misión de la Iglesia” que ahora reclamaban: la celebración de misas donde se hacía “apología de la violencia y del marxismo”; la tolerancia frente al “bautismo ateo” del aula magna del Juan XXIII; la difusión en clase de la sentencia “la Marina es la peor enemiga de la Iglesia”; la utilización en la formación de los alumnos de libros observados por el Vaticano o de autores de la izquierda; el dictado de materias con “abierto tono ideológico”; la prédica, con el pretexto del scoutismo, de una “revolución proletaria a la usanza marxista” y la destrucción de hogares, trastocando así el “respetarás a tu padre y a tu madre”. A partir de esta evidencia, el medio local instaba a las autoridades eclesiásticas locales a reflexionar en torno al control que debían ejercer sobre sacerdotes, colegios y scoutismo católicos. Al mismo tiempo, hacía un llamado a los padres para que practicasen una “estricta vigilancia” sobre la educación de sus hijos y no claudicaran en la denuncia de las “desviaciones” (*LNP*, 25/5/1975).

Por su parte, Monseñor Mayer levantó su voz de “padre y pastor” (*LNP*, 2/5/1975) en dos declaraciones por las que repudiaba los atentados “criminales” (*LNP*, 22/3/1975), los “atropellos injustos” dirigidos contra la Iglesia que amenazaban “los más elementales derechos humanos de convivencia, de seguridad y de paz” (*LNP*, 2/5/1975), condenaba la violencia como “anticristiana y antievangélica” con independencia de quien la ejerciera, y hacía un llamado a la población a “defender los valores evangélicos de la justicia y de la paz” (*LNP*, 22/3/1975). Al referirse al atentado del 30 de abril contra Zamorano, lamentaba la destrucción de las pertenencias de la casa parroquial (*LNP*, 2/5/1975).

Asimismo, Mayer presidió las celebraciones de sufragio por la muerte de Dorňak. Sin embargo, según algunos testigos, el tono de sus palabras parecía más acorde al caso de alguien que había muerto de gripe o de un paro cardíaco que a una víctima de la violencia política⁶³. Esto motivó a un grupo de jóvenes de la JUC y de la JEC⁶⁴ a solicitar una reunión en la Curia para plantear a la jerarquía que “no están acompañando a la comunidad cristiana. A Dorňak lo asesinaron, lo asesinó la derecha, lo asesinó la Triple A”⁶⁵.

La actitud del arzobispo se hizo más clara cuando, a raíz de aquel asesinato, los sacerdotes perseguidos se acercaron a hablar con él y le pidieron que como máxima autoridad eclesiástica asumiera un posicionamiento más firme en repudio de lo ocurrido. Al respecto, relata Hugo Segovia: “dijimos ¿pero usted no dice nada frente a esto? ¿Quién tiene la conducción de la Iglesia?, ¿el rector de la universidad o usted?”⁶⁶. Según recuerda José Zamorano: “el arzobispo estaba muuy mal, prácticamente nos dijo que la culpa de la violencia la teníamos nosotros, nosotros habíamos provocado. Saliendo de ahí de la sala, dijimos `chicos, la Iglesia nos soltó la mano. ¡Y ahora ya nos van a dar!’”⁶⁷. En este contexto, Biancucci escribió una carta en la que interpelaba a Mayer como “pastor” de la comunidad cristiana. Según el salesiano, la muerte de Dorňak tenía su origen en el ambiente católico bahiense dominado por la “archicofradía del chisme”, y en ella estaba implícita la responsabilidad del arzobispo que, siendo advertido de esta situación desde el momento en que

se puso al frente de la arquidiócesis, no tomó una postura decidida para enfrentarla:

la sentencia de muerte, que hoy le tocó a Carlos Dorňak, se fue escribiendo con los chismes, calumnias y rumores que se desparramaban con toda impunidad en la diócesis de Bahía Blanca. Gracias a esta campaña bien orquestada, el Juan XXIII que era considerado como centro cristiano de gran valor, fue pasado a significar “subversión, marxismo, izquierdismo, etc.”⁶⁸.

No sólo Mayer sino también otros sectores de la comunidad católica demostraban a los que calificaban como “curas del Tercer Mundo” que ya no contaban con el apoyo de la institución y que su suerte estaba echada. Habían pasado sólo unos años de las declaraciones del arzobispo anterior, que si bien estaba lejos de identificarse con aquella línea eclesial, les manifestaban su respaldo y protección. En el nuevo contexto, parecía asimismo lejana aquella misa concelebrada por más de diez sacerdotes en repudio por los atropellos vividos por el Padre Zamorano. Después del atentado del 30 de abril, Monseñor Mayer convocó a una reunión de párrocos y rectores de colegios religiosos. Según lo recuerda José Zamorano: “[un párroco] comienza diciendo que por qué es que van a buscar a la hermana Norma Gorriarán y por qué van a buscar a los curas del Tercer Mundo, es decir, de pronto sentí que yo era el acusado ahí [...] yo sentí, `esto es lo más duro’”⁶⁹. También Stocchetti aludía a las posturas del clero expresadas en aquel encuentro:

Algunas francamente muy agresivas, identificadas con la ideología de la Seguridad Nacional. Nos llegaron expresiones irreproducibles, inexplicables para un cristiano y profundamente hirientes para un hermano sacerdote. No se me borra la mañana en la que el presbiterio trató la agresión a Pepe Zamorano; éste permanecía inmóvil, con la cabeza gacha sin decir una palabra como si hubiera merecido el brutal ataque⁷⁰.

Y Segovia contaba que allí el arzobispo escuchó impasible a un capellán de la Base Naval decir que podía acercarle una lista de los religiosos que estaban “sentenciados por haberse metido en cosas que no tenían que meterse”, y que luego Mayer le advirtió al sacerdote que se cuidara, lo que provocó su reacción: “¿Cómo me dice a mí semejante cosa?! ¿Por qué me tengo que cuidar yo? Usted es el responsable mío. Me tiene que cuidar usted”⁷¹.

A pesar de las opiniones que le ían estos acontecimientos no como un ataque a “la Iglesia” sino a ciertos sectores de la misma, que aparecían como responsables de su suerte, diversas comunidades católicas de Bahía Blanca se sintieron amenazadas. En el marco de los atentados y de rumores de la existencia de “listas” que cobrarían nuevas víctimas, treinta párrocos y directores de colegios católicos dirigieron una nota a la jerarquía local y nacional pidiendo “garantías de seguridad y libertad en el ejercicio de la misión de la Iglesia en Bahía Blanca” (*La Nación*, 18/5/1975)⁷².

Como consecuencia de estos hechos, los referentes consagrados del catolicismo liberacionista bahiense dejaron la ciudad, iniciando el camino del exilio, interno o externo. Los siguieron los laicos, muchos jóvenes de la JUC, la JOC y la JEC. Se iniciaba así un proceso de desestructuración de la militancia cristiana a nivel local y de toda una experiencia eclesial en la que participaban sacerdotes, religiosas y laicos que compartían concepciones y prácticas inspiradas en el Concilio Vaticano II y en la Conferencia Episcopal de Medellín. Las diferencias teológicas, ideológicas y políticas que los habían enfrentado con otros grupos al interior de la Iglesia se resolvieron entonces por la fuerza.

Los acontecimientos posteriores al golpe de Estado de 1976 mostraron en la Iglesia local –tal como ocurría a nivel nacional (Ameigeiras, 2008)–, la profundización de la marginación de los sectores renovadores, vigilados de cerca por los servicios de inteligencia⁷³, amenazados, perseguidos⁷⁴, asesinados y

desaparecidos⁷⁵ por las fuerzas de seguridad, y contenidos y apartados por el arzobispo⁷⁶.

Reflexiones finales

Los acontecimientos que hemos intentado reconstruir dan cuenta de una serie de procesos que exceden el marco local y que se vinculan, en primer lugar, con la emergencia de un sector del catolicismo que, al calor del *aggiornamento* eclesial, se identificaba con los “oprimidos” y su “lucha por la liberación”, en la que convergía con otros actores sociales. Dichas opciones lo colocaban en abierta confrontación con las fuerzas del *statu quo*, defensoras de los intereses de los grupos dominantes, y ante la exigencia de la denuncia profética de la injusticia, que implicaba el rechazo al uso del cristianismo para legitimar el orden establecido. Como señala Campos (2007) al analizar las prácticas discursivas de *Cristianismo y Revolución*, para los católicos liberacionistas, el profeta emergía como una de las formas del compromiso militante, siendo la figura de Camilo Torres uno de sus arquetipos, en tanto su enseñanza más profunda había sido recordar al pueblo su pecado, señalando las injusticias de la sociedad. De este modo, al decir de Touris (2012b), los gestos proféticos marcaron el tono de una presencia cada vez más visible de los integrantes de la “constelación tercermundista” en la escena pública. En este camino, pretendían seguir la tradición del Antiguo Testamento, donde los líderes espirituales, más que entregarse a la liturgia, denunciaban las contradicciones de la situación política reinante, tornándose figuras capaces de aparecer como la voz de los sin voz, de enfrentarse a los poderes establecidos, así como de traducir el imperativo divino sobre la historia y de traer un mensaje de esperanza.

En Bahía Blanca, los referentes del catolicismo liberacionista se pronunciaron públicamente en contra del gobierno de facto, de las fuerzas de seguridad y de *LNP*, y lo hicieron de diversas maneras, siendo las declaraciones una alternativa recurrente. En efecto, los documentos de denuncia fueron una estrategia común de las distintas expresiones de la renovación católica para impugnar el orden social y político existente (Donatello, 2010). En el caso del MSTM, por ejemplo, los comunicados marcaron sus intervenciones públicas, aunque su participación se extendió, además, a distintos actos de protesta, ayunos, ollas populares, ocupaciones de fábricas e ingenios y notas en los medios de comunicación. En esos documentos, los sacerdotes también exhibieron su oposición al modo de producción capitalista, a la “Revolución Argentina”, a la jerarquía -por su complicidad con los gobiernos militares y su silencio frente a la situación socio-económica, la persecución y la represión política-, a los medios periodísticos y a “los ricos” -anunciando, por un lado, que la revolución latinoamericana pondría fin a su reinado y por otro, su condena a la hora del Juicio Final- (Touris, 2012b).

En segundo lugar, estos sucesos mostraron una Iglesia atravesada por conflictos heterogéneos y cada vez más profundos. A lo largo de estos años, se agudizaron los enfrentamientos, se radicalizaron las posiciones, tornándose definitivamente inconciliables. La implosión del mundo católico llevó al endurecimiento de las posturas más refractarias y al progresivo aislamiento de los sectores renovadores (Di Stefano & Zanatta, 2000).

Por último, las pugnas ponen de relieve la forma en que lo religioso y lo eclesial impregnaban la vida colectiva. De allí que la convivencia de distintas mentalidades católicas y las tensiones resultantes tuvieron repercusiones que involucraron a toda la comunidad. Los enfrentamientos intraeclesiales aparecieron cada vez más entrelazados y confundidos con los que atravesaban a la sociedad. Los conflictos de la Iglesia eran parte de los conflictos de la comunidad y, en definitiva, de la nación (Di Stefano & Zanatta, 2000).

De este modo, en Bahía Blanca intervinieron públicamente sacerdotes integrantes o simpatizantes del MSTM, miembros del clero en general, organizaciones laicales, medios de comunicación, comunidades parroquiales, autoridades eclesiásticas, la policía, integrantes de la Marina, el rector de la universidad,

gremios, vecinos. De forma similar a los actores de otros conflictos intraeclesiales de mediados y fines de los años '60, en estas disputas, personas y grupos diferenciados se posicionaron reivindicando su pertenencia a una Iglesia cuya unidad se encontraba amenazada. Se definieron como cristianos e incluso, con el objeto de respaldar sus opiniones, echaron mano a documentos eclesiales que expresaban concepciones opuestas acerca de la Iglesia y de su relación con la sociedad. En algunas ocasiones, sin embargo, los distintos sectores católicos utilizaron símbolos e incluso argumentos similares para construir un “nosotros” y distanciarse de los “otros”. De allí la necesidad de tener en cuenta la existencia de una suerte de matriz común, constituida por el catolicismo integral, de la que no pueden desligarse diversas corrientes eclesiales, a pesar de sus diferencias radicales y sus contradicciones⁷⁷.

La apelación a la unidad de la Iglesia en peligro daba cuenta de una preocupación común de los fieles identificados con las más diversas corrientes del catolicismo y posturas político-ideológicas. Para cada grupo, claro está, dicha unidad debía basarse en la propia línea eclesial. En este sentido, podría afirmarse, siguiendo a Gutiérrez (1971), que para los sectores liberacionistas, la unidad de la Iglesia en un mundo enfrentado por la lucha de clases pasaba por atacar las causas de la división entre los hombres, esto es, por la opción por los oprimidos. Las concepciones discrepantes generaban “confusión” y “movimientos centrífugos” en el “Pueblo de Dios”. De este modo, cambiaba el contenido de aquello que constituía la amenaza y los actores acusados de ser un factor de división en la Iglesia. Asimismo, se acusaba al “otro” de no ser coherente con la doctrina católica y los documentos eclesiales, y ligado a lo anterior, de tener actitudes “poco cristianas” o, incluso, se lo asociaba a lo “anticristiano”. Como señala Touris al analizar las disputas en otros puntos del país, “el modelo del catolicismo integral estallaba hacia adentro, lanzando a los militantes de sus distintas corrientes a concebirse recíprocamente como otrora se habían imaginado a los enemigos de la cristiandad” (2012a: 175).

Del recorrido que hemos realizado, se desprende que los enfrentamientos que emergieron en el ámbito eclesial bahiense también tuvieron características peculiares. En primer lugar, el análisis precedente arroja una temporalidad diferente en los procesos en cuestión. Mientras los conflictos eclesiales de Córdoba, Mendoza, San Isidro o Rosario se concentraron en la segunda mitad de la década de 1960, los sucesos bahienses resultaron posteriores. Esto se vincula con el hecho de que fue en el período 1968-1975 cuando se constituyeron en Bahía Blanca los espacios de sociabilidad identificados con el catolicismo liberacionista y cristalizaron las relaciones entre ellos, consolidando así una identidad común -basada en la afinidad teológica, ideológica y pastoral, y en lazos personales, y fortaleciendo su capacidad de movilización conjunta (Dominella, 2015b). La experiencia local de la JUC, por ejemplo, que protagonizó varios de los sucesos descritos aquí, nació y alcanzó pleno auge en el momento en que otros movimientos de jóvenes universitarios del país e incluso del continente, habían dejado de existir o entraban en decadencia (Dominella, 2015a).

Una segunda particularidad de los enfrentamientos ocurridos en Bahía Blanca entre diversas concepciones de la Iglesia, tuvo que ver con la naturaleza de esas tensiones y los actores involucrados. En otras diócesis se destacó el protagonismo del clero comprometido con los cambios que impulsaba la renovación eclesial y sus cuestionamientos a la jerarquía renuente a abrazar el Concilio según los ritmos y medios que los primeros exigían. Los conflictos desencadenados en consecuencia se dieron en un plano institucional -aunque tuvieron repercusiones públicas e incluyeron a otros actores sociales-, planteando una “crisis de autoridad” en la Iglesia Católica argentina (Casapiccola, 2014; Touris, 2012). En Bahía Blanca, si bien las situaciones analizadas fueron de distinto tipo -teniendo siempre como trasfondo las pugnas de los diferentes modelos eclesiales-, un elemento común a muchas de ellas fue el hostigamiento lanzado a los grupos renovadores por múltiples sectores y de diversos modos, y las respuestas elaboradas en consecuencia por sus protagonistas y defensores. Los grupos liberacionistas estaban lejos de compartir sus enfoques teológicos y pastorales con

los referentes de la Iglesia bahiense. Sin embargo, por un lado, hasta mediados de 1972, estos sectores se encontraron con un arzobispo -Esorto- dispuesto el diálogo y a protegerlos cuando sufrieron atropellos policiales, fueron desacreditados en volantes anónimos o fueron cuestionados por las autoridades navales o por integrantes de las fuerzas armadas. Por otro lado, con la llegada del nuevo arzobispo, cuando se tornaron más tensas las relaciones entre aquél y los presbíteros y el laicado renovador, éstos eligieron los canales privados -audiencias, reuniones del clero, cartas- para hacerle llegar sus reclamos. Mayer, en cambio, llegó a desaprobar públicamente al salesiano Barreto -según se lo reprochó Biancucci-. En cuanto a los sectores del clero contrarios a la corriente renovadora, manifestaron sus controversias en las reuniones de sacerdotes y religiosos de la arquidiócesis, aunque también se expresaron a través de la prensa y no dudaron en denunciar las iniciativas de los grupos liberacionistas ante la policía.

Por otra parte, sin subestimar el papel que tuvieron los sacerdotes y la jerarquía, en los sucesos bahienses emerge el protagonismo de los movimientos laicales y de actores individuales que se reivindicaban como miembros de la Iglesia bahiense. Así, los grupos juveniles y comunidades parroquiales identificados con la renovación eclesial elaboraron declaraciones públicas para expresarse ante las medidas presidenciales que buscaban utilizar la religión como instrumento de legitimación de un gobierno que, a su criterio, contradecía al Evangelio, y contra los ataques que sufrían diversos referentes y militantes cristianos comprometidos con aquél. Además, una serie de personalidades locales y vecinos se involucraron en los debates mediáticos que tenían como epicentro acciones y acontecimientos que involucraban a los sectores liberacionistas.

Asimismo, no se puede negar el papel preponderante que tuvo en los conflictos *LNP*, dada la función que el periódico se atribuía como forjador de la opinión pública, potenciada, sin duda, por su carácter hegemónico. Este elemento no es común a las crisis intraeclesísticas que se sucedieron en los años anteriores. Los conflictos de Córdoba, Mendoza y San Isidro tuvieron una cierta exposición mediática, mientras que la crisis rosarina se vivió de cara a los medios de comunicación. Allí, la opinión pública se constituyó en un actor más del conflicto, influyendo en su desarrollo. Los sectores enfrentados acudían a los medios para dar cuenta a la sociedad de sus acciones e interactuar entre sí. Sin embargo, los diarios de la ciudad de Rosario, que eran los principales medios de comunicación, se limitaban a informar de los sucesos o dar a conocer el material que les acercaban los actores (Casapicola, 2014).

En Bahía Blanca, la publicación de notas de opinión le permitió a *LNP* vehicular las posturas de otros actores, constituyéndose en escenario de confrontación de distintos posicionamientos eclesiales y políticos. Sin embargo, aquí eran predominantes aquellos discursos que coincidían con los puntos de vista del matutino. De allí que los sectores liberacionistas eligieran otros medios para expresarse. Por otra parte, el diario sostuvo su postura mediante sus editoriales y, menos explícitamente, mediante la extensión del espacio reservado a la información referida a estos hechos y la forma en que eligió contarlos. En su construcción discursiva, *LNP* fue ubicando a lo que llamaba “tercermundismo” en el lugar del enemigo, y como tal, de un “otro peligroso”⁷⁸. En una concepción como la sostenida por la dirección del diario, en la que el catolicismo era el fundamento de la Patria y de la argentinidad, el “tercermundismo” no sólo representaba al enemigo de la Iglesia, de la doctrina y de la religión católica sino, de modo indisociable, al enemigo de la Nación. Las mismas fuerzas de seguridad reconocieron en 1976 la importancia fundamental del matutino en tanto único medio real de difusión y acérrimo enemigo del marxismo, el peronismo y el tercermundismo (Zapata, 2008).

Tampoco llama la atención que en una ciudad con histórica presencia de las FFAA y donde las esferas civil y militar se encuentran estrechamente vinculadas fueran integrantes de la Marina quienes iniciaron la confrontación y que distintos sectores de la opinión pública se hayan manifestado insistentemente a favor de las FFAA, identificadas como “uno de los pilares de la Nación”.

Resulta interesante destacar el modo en que *LNP* e integrantes de la Marina se arrogaron una autoridad

“religiosa”, al marcar lo que la Iglesia “debía” y “no debía” ser y hacer. En el relato y la interpretación de estos hechos, el diario bahiense se colocó en un lugar de enunciación por encima del de otros actores sociales involucrados, e intentó constituirse en una suerte de “tribuna doctrinaria”⁷⁹, formulando una narración con ambiciones normativas. A pesar de la injerencia de *LNP* en incumbencias de las autoridades eclesíásticas, la empresa se hizo menos merecedora de las quejas que del reconocimiento del Episcopado Argentino, que le otorgó el premio San Gabriel por su “testimonio cristiano y su defensa de la ortodoxia” (*Pablo*, agosto de 1973). En este sentido, Benito Santecchia reflexionaba meses después del atentado sufrido por la comunidad salesiana del Juan XXIII sobre el impacto de las notas que *LNP* dedicó al catolicismo liberacionista:

la opinión pública indefensa absorbía esta división `entre buenos y malos´ (`buenos y malos obispos; buenos y malos sacerdotes; buenos y malos católicos´) y digería como palabra de la Iglesia las más disparatadas versiones. En tanto, los responsables [eclesiales] guardaban silencio (no pocas veces aparecieron apoyando). De hecho el magisterio profético de la Iglesia había sido arrebatado por la prensa local, que aparecía como el paladín de la ortodoxia (citado en Vanzini, 2008: 62).

Como hemos intentado mostrar, hacia 1975, las disputas intraeclesíásticas se intensificaron y se expresaron de modo cada vez más violento. En este contexto, los perpetradores de la ola represiva de la Triple A y sus simpatizantes se preocuparon por dejar en claro que sus acciones no apuntaban a “la Iglesia”, sino a los “falsos católicos”. Desde su óptica, en la que catolicismo y nacionalidad aparecían fuertemente asociados, esos sacerdotes, religiosas y laicos identificados con el catolicismo liberacionista, eran además “falsos argentinos”. Se anunciaba de este modo el carácter teológico-político que adoptaría la acción terrorista en los años siguientes⁸⁰ (Donatello, 2008).

Agradecimientos

Quiero agradecer la lectura minuciosa de distintas versiones de este artículo a Silvina Jensen, Ana Inés Seitz, Ana Vidal y Aldo Ameigeiras, cuyas sugerencias y comentarios han enriquecido significativamente mi perspectiva.

Notas

¹ Expresión con la que Löwy (1999) titula su libro sobre religión y política en América Latina. El concepto, tomado de Max Weber, se aplica al conflicto existente en el campo de lo religioso entre concepciones radicalmente opuestas de Dios. Por otra parte, la expresión ha sido utilizada por los teólogos de la liberación para describir el conflicto entre el Dios liberador que ellos conciben y los ídolos de la opresión –el dinero, el mercado, etc.

² Por ejemplo, en los años comprendidos entre la Guerra Civil Española y el Concilio Vaticano II, el universo católico fue escenario de fuertes controversias entre la ortodoxia y los impulsos por modernizar la Iglesia. Entre ellos, se destacaron los intelectuales y militantes antifascistas que apoyaron a la república española, repudiaron a los regímenes totalitarios, se enfrentaron con el peronismo y ocasionalmente hicieron causa común con los liberales, defendieron la autonomía de los laicos y reivindicaron el humanismo integral de Jacques Maritain (Zanca, 2013).

³ Asamblea de obispos convocada por el papa Juan XXIII en 1959. Reunió representantes de los cinco continentes y contó, además, con la presencia de expertos que trabajaron en comisiones, alimentando la reflexión teológica y dando impulso a la transformación eclesial (Morello, 2003).

4 La teología es una disciplina que, apoyándose en otras ciencias, busca dar respuestas ante la cuestión de Dios y la relación del ser humano con él. El Concilio Vaticano II promovió una teología más animada por la Palabra de Dios y más comprometida con la vida eclesial y con las problemáticas del hombre contemporáneo. El término “pastoral” indica la acción de la Iglesia en favor de sus fieles. Los agentes de pastoral han sido, tradicionalmente, los sacerdotes y obispos, pero la apertura conciliar le abrió esa posibilidad también a los laicos (Miguel Sarmiento, comunicación vía e-mail, 24/2/2011). Miguel fue asesor del Grupo Misionero Bahiense (GMB) entre 1969 y 1974, director arquidiocesano de Catequesis a partir de 1969, vicario cooperador de la parroquia María Auxiliadora de Punta Alta, entre 1970 y 1972, y párroco de Cristo Rey, en la misma localidad, entre 1972 y 1975.

5 En realidad, Löwy aborda el fenómeno más amplio del cristianismo liberacionista y Donatello (2005) delimita el concepto dentro del mundo católico. En sus trabajos más recientes (Donatello, 2010), sin embargo, este autor prefiere las expresiones “renovación católica” y “catolicismo contestatario”.

6 Movimiento que nació en Francia en las décadas de 1940 y 1950, y se prolongó en los países latinoamericanos, a pesar de que la iniciativa despertaba recelos y enconos. En Argentina, fue Monseñor Jerónimo Podestá quien brindó su diócesis (Avellaneda) para la primera experiencia de curas dispuestos a vivir y trabajar como los “no privilegiados” (Mayol, Habegger & Armada, 1970).

7 Surgidos como iniciativa del sacerdote José María Llorens, proponían la inmersión de los universitarios, cristianos y no cristianos, en el mundo de los marginados, esto es, participar de sus vidas, convivir con ellos, trabajar en común (Mayol, Habegger & Armada, 1970).

8 Publicada entre 1966 y 1971, bajo la dirección de Juan García Elorrio (hasta enero de 1970) y luego, de Casiana Ahumada. La revista fue un órgano de oposición al gobierno de Juan Carlos Onganía. De su contenido sobresalen la difusión del pensamiento “post-conciliar”, el apoyo al peronismo revolucionario y la defensa de la lucha armada como vía para la toma del poder y respuesta a la “violencia institucionalizada” del sistema (Morello, 2003).

9 Comenzó a estructurarse en 1968 a partir de la adhesión de sacerdotes de distintos puntos del país al *Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo*. Reunió a más de 500 presbíteros, que constituían el 9% del clero -y el 20% del clero de 30 a 40 años-, eran predominantemente diocesanos -aunque en Bahía Blanca hubo una participación importante de hombres de instituciones religiosas-, y al menos un tercio se había formado durante el Concilio Vaticano II (Martín, 2010).

10 En este sentido, sin negar las transformaciones que experimentó el catolicismo en esos años, es necesario adoptar una mirada de largo plazo y considerar una de las matrices del catolicismo argentino que no ha sido la única pero sí quizás la más relevante en el último siglo: el catolicismo integral. Este fenómeno, cuyo desarrollo comenzó a hacerse visible en los años ´20 y se volvió hegemónico desde los años ´30, ejerció una influencia determinante y apareció como sustrato común de tipos eclesiales tan distanciados como el “nacionalismo exagerado” de orientación católica o el catolicismo liberacionista. En su origen, constituyó la respuesta del catolicismo argentino al avance secularizador del liberalismo y el socialismo, que intentaba constreñirlo al ámbito privado. En este sentido, buscó integrar las instancias de lo social, lo político, lo religioso, lo público y lo privado, y avanzar sobre la sociedad y el Estado. Por otra parte, planteó una vivencia del catolicismo para toda la vida, y por lo tanto, en todos los ámbitos de la vida personal y social. Esto implicaba salir de la sacristía o el templo como expresión única del catolicismo para hacerse presente en todas las manifestaciones de lo humano (Mallimaci, 1992).

11 Entre 1966 y 1969, otros conflictos se sucedieron en diversos puntos del continente y del mundo: Bogotá (Colombia), Botucatu (Brasil), Santiago de Chile (Chile), Quito (Ecuador), San Antonio (EE.UU), Trujillo (Perú), Maracaibo (Venezuela), Colima (México), Lisboa (Portugal) o Florencia (Italia) (Casapiccola, 2014).

[12](#) Se inscribe en mi investigación doctoral, que indagó las relaciones entre religión y política en las trayectorias de la JUC, la JOC y la JEC en Bahía Blanca entre 1968 y 1975. Parte de las cuestiones analizadas en este artículo fueron presentadas y discutidas de modo preliminar en las *V Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente*, celebradas en Los Polvorines, en junio de 2010.

[13](#) Declaración del MSTM, noviembre de 1969.

[14](#) Su devoción comenzó a expandirse a principios del siglo XX, masificándose en los años '30, como forma de lograr la homogeneización religiosa a partir de una "devoción nacional". Poco a poco, los diversos grupos de inmigrantes y los nativos recién llegados a la gran urbe incorporaron a la "virgen argentina" como signo exterior de su identificación con la patria (Mallimaci, 1992).

[15](#) De aquí en más *LNP*. Diario bahiense fundado en 1898 por Enrique Julio y propiedad de la familia Massot. La empresa fue ampliada con la adquisición, en 1958, de LU2 Radio Bahía Blanca y, en 1965, de Canal 9 Telenueva, convirtiéndose en la voz periodística hegemónica en la ciudad. Durante esos años, mantuvo un discurso antiperonista y pro-militar. En la actualidad, su director, Vicente Massot, se encuentra acusado por crímenes de lesa humanidad.

[16](#) Diario publicado en Bahía Blanca entre el 24/9/1964 y el 30/12/1969.

[17](#) Archivo DIPBA, Mesa "Referencia", Legajo N° 15281, Tomo I.

[18](#) Reunía a unos 40-50 jóvenes, en su mayoría estudiantes de la UNS, aunque también de institutos terciarios como la Escuela de Servicio Social y el Instituto Juan XXIII. Comenzó a constituirse en 1967, como un intento de recrear con nuevos integrantes y asesores una experiencia jucista anterior, que se encontraba desarticulada.

[19](#) Empezó a funcionar en 1968 y estaba formada por unos 18 jóvenes trabajadores, que en su mayoría eran empleados de comercio, vivían en el barrio Sánchez Elía y participaban en la iglesia Nuestra Señora del Carmen.

[20](#) Misioneros españoles de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana, desde 1966 (hasta 1971, en el caso de Flores y hasta 1975, en el de Zamorano) estuvieron a cargo de la iglesia Nuestra Señora del Carmen en Sánchez Elía, acompañaron a los Scouts y Guías del centro pastoral La Pequeña Obra y fueron asesores de la JUC. Zamorano también asesoró a la JOC y a la JEC.

[21](#) Entre 1967 y 1974, fue secretario canciller de la Curia Eclesiástica, asesor de la Juventud de Acción Católica -JAC- en Punta Alta, y acompañó a un grupo de la JUC.

[22](#) Director de Cáritas entre 1969 y 1975.

[23](#) Constituían un grupo que compartía la adhesión a los lineamientos del Concilio y de la Conferencia de Medellín. Por ello, fueron identificados como "tercermundistas", aunque quienes integraron aquel movimiento o participaron de sus actividades fueron Zamorano, Sarmiento, Stocchetti y Barreto.

[24](#) Entrevista a Nora, Bahía Blanca, 4/6/2008 o a Paloma, vía skype, 7/2/2013. Nora fue militante de la JUC y de la Juventud Peronista en Villa Nocito. Paloma integró la JOC y el Peronismo de Base, y fue maestra en Villa Nocito. A pedido de los entrevistados, sus nombres fueron cambiados, con excepción de las figuras públicas cuya identificación resulta inevitable.

[25](#) Palabras del Padre Osvaldo Francella, rector del Instituto Juan XXIII hasta 1973, durante una reunión del clero del 15/8/1971. Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/9/2009, y a Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010.

[26](#) El delito que se les imputaba estaba comprendido entre las competencias de la nueva Cámara Federal en

lo Penal de la Nación. La creación del “Camarón” se enmarca en las medidas del régimen de Alejandro Lanusse orientadas a reencauzar la conflictividad política y reforzar los mecanismos represivos dirigidos contra aquellos que empleaban la vía armada. El “Camarón” era un tribunal especial con jurisdicción federal, constituido por nueve jueces y un fiscal, encargados de juzgar oralmente y en instancia única, una amplia gama de delitos que iban desde rebelión y atentados hasta secuestros y resistencia a la autoridad. El propio gobierno de facto se encargaba de designar a los camaristas que integraban el nuevo fuero anti-subversivo (Chama, 2007).

[27](#) Esto impulsó a los abogados a denunciar la violación del “debido proceso y las garantías constitucionales” (*Graphos*, septiembre de 1971). Asimismo, motivó el reclamo por la liberación de los presos políticos, que tendría un impacto vital en el movimiento estudiantil, al convertirse en una bandera que aunaría la lucha de las distintas agrupaciones (Giménez, 2008). *Graphos* fue una publicación editada entre 1970 y 1973 por estudiantes nucleados en el Club Universitario de Bahía Blanca. En su interior convivieron militantes que expresaban su opinión y la de la agrupación política de pertenencia convirtiéndose en “tribuna” de las distintas tendencias (Giménez, 2009).

[28](#) Estuvo al frente de la Iglesia de Bahía Blanca desde 1947, como segundo obispo y como arzobispo, desde 1957 hasta julio de 1972, cuando elevó su renuncia al Papa Pablo VI en razón de alcanzar la edad límite aconsejada para la misión pastoral por el Concilio Vaticano II.

[29](#) Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/9/2009.

[30](#) Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/9/2009.

[31](#) Entrevista a Benjamín Stocchetti, vía e-mail, 10/1/2013, y a Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010.

[32](#) Entrevista a Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010.

[33](#) Creado a fines de los años ´60 e integrado por una docena de jóvenes vinculados con el ambiente salesiano y con las religiosas de la Compañía de María, realizaba una misión anual en San Germán (provincia de Buenos Aires).

[34](#) Constituida por profesionales, egresados y docentes de la UNS y del Instituto Juan XXIII, que en gran parte provenía de la Acción Católica y había compartido la militancia estudiantil en las filas del Humanismo. Se reunían periódicamente, desde principios de los años ´70, para analizar la realidad a la luz del pensamiento católico renovador. No contaban con un sacerdote asesor, aunque compartían encuentros con Duilio Biancucci y Benito Santecchia.

[35](#) “Testimonio del Padre Duilio Biancucci”, *Graphos*, 4, noviembre/diciembre de 1970.

[36](#) Miembro del MSTM y asesor nacional de la JEC. Fue procesado por el secuestro y asesinato de Pedro Eugenio Aramburu, al haber sido encontrada en su casa, en julio de 1970, la máquina de escribir con la que habían sido escritos los primeros comunicados de Montoneros (Verbitsky, 2009).

[37](#) Declaración de Monseñor Esorto, “Información relacionada con un comunicado del arzobispo de Bahía Blanca”. Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo V.

[38](#) Entrevista a Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010.

[39](#) Mantenía una posición de franco rechazo al Concilio Vaticano II. Como presidente de la Conferencia Episcopal Argentina –desde abril de 1970–, apoyó al gobierno de Onganía. Luego, jugó un papel clave en el respaldo a la última dictadura militar y en la justificación de su accionar represivo (Mignone, 2006).

[40](#) Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo V. La charla con Biancucci apareció anunciada ese día en la programación televisiva publicada en *LNP*.

[41](#) Según *LNP*, estos últimos, desorientados por “la prédica subversiva de sus propios pastores”, emitían numerosas declaraciones. En cuanto a los presbíteros, se encontraba un grupo de denominados Sacerdotes Argentinos que, motivados por lo que *LNP* consideraba un “amor inquebrantable a la Iglesia”, denunciaban “los errores del progresismo y de su ala extrema, el marxismo” (*LNP*, 18/10/1970). Uno de sus integrantes era Julio Meinville, quien publicaba en el diario.

[42](#) Declaración (volante) de la comunidad de la parroquia María Auxiliadora de Punta Alta, de octubre de 1970, Archivo DIPPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo V..

[43](#) Entrevista a Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010.

[44](#) Fue titular de la arquidiócesis local entre julio de 1972 y mayo de 1991.

[45](#) Diario bahiense fundado en marzo de 1971 y publicado hasta 1974.

[46](#) En 1968 era el presidente del Consorcio de médicos católicos (*Boletín Eclesiástico*, julio-agosto-septiembre de 1968).

[47](#) Los presbíteros pueden pedirla al Vaticano con la dispensa de las obligaciones que brotan de la ordenación sagrada, a través de las autoridades religiosas. La concede el Papa por medio de un Rescripto, que es enviado al obispo, quien convoca al interesado para realizar la ceremonia pertinente y liberarlo del ejercicio ministerial (Miguel Sarmiento, comunicación vía e-mail, 3/3/2011).

[48](#) Carta de Duilio Biancucci a Monseñor Mayer, 27/12/1972, Legajo de Duilio Biancucci, Archivo Histórico Salesiano Patagónico.

[49](#) Título de un volante distribuido en diciembre de 1970.

[50](#) El objetivo era refutar las concepciones vertidas por el MSTM en el documento *Nuestra reflexión*, enviado a los obispos en respuesta a la declaración de la Comisión Permanente del Episcopado, de agosto de 1970, referida al movimiento. Uno de los firmantes de esa declaración, que cuestionaba fuertemente al MSTM, fue Monseñor Esorto (Verbitsky, 2009).

[51](#) Debe tenerse en cuenta que en aquellos años publicaban en el diario los sacerdotes Leonardo Castellani y Julio Meinville, a los que se sumó en 1971 el pensador tomista y discípulo de Meinville, Carlos Alberto Sacheri, con trayectorias coherentes de confrontación contra el MSTM (Verbitsky, 2009). Se trataba de conocidas figuras de una de las vertientes del catolicismo integral, caracterizada, ya en los años ´40, por la búsqueda de conciliación con los regímenes autoritarios a partir de una concepción dogmática, elitista y de relación privilegiada con las Fuerzas Armadas (Mallimaci, 1992).

[52](#) Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo V.

[53](#) Publicación de laicos y religiosos identificados con la renovación eclesial y ligados al Instituto Juan XXIII, que se proponía ser “un testigo profético de Cristo” e incluía notas referidas a la realidad eclesial local, nacional, latinoamericana y mundial, y a la coyuntura social y política. Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo VIII. “Sacerdotes Tercer Mundo”.

[54](#) La frase que convertí en pregunta era una afirmación de Sahores en “No hay neutralidad posible entre lo verdadero y lo falso”, *LNP*, 7/1/1973.

[55](#) En realidad, este atentado iba dirigido a Santecchia, quien desde el exilio escribía días después: “estoy cierto que Carlitos que `dio la vida por mí´ (sin metáforas) es el que me ha abierto (nos ha abierto) el camino de una Pascua tan nueva” (Santecchia, 2008 [1975]; 78).

[56](#) Se referían a Norma Gorriarán, hermana de la Compañía de María, y a la escuela Nuestra Señora de la Paz, que funcionaba bajo la representación legal de Cáritas desde marzo de 1971 y se había constituido en un centro de referencia educativo, eclesial y comunitario. La labor de la religiosa preocupaba a los servicios de inteligencia, que la identificaban con el MSTM y la consideraban la persona de mayor arraigo en el barrio. Archivo DIPBA, Referencia, Legajo 15281, Tomo X.

[57](#) La carta iba dirigida al Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Adolfo Tortolo. Archivo DIPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3066.

[58](#) En la misma madrugada del 21 de marzo se había producido el estallido de la bomba en la casa del padre de Jorge Riganti, militante de la Juventud Universitaria Peronista (JUP); el secuestro de otro integrante de la JUP y estudiante de la UNS, Fernando Aldubino; y el asesinato de Marisa Mendivil, esposa del profesor Roberto Ponte (*LNP*, 22/3/1975). Estos hechos constituían la respuesta al asesinato del subcomisario Héctor Ramos, jefe del Servicio de Informaciones de la Policía provincial, producido la noche anterior, cuando un grupo de jóvenes baleó a Ramos en la puerta de su casa. En un volante del 20 de marzo, Montoneros se atribuyó el atentado, considerándolo un “acto de justicia popular” ejecutado contra el más “eficiente torturador” y “asesino policial” de la ciudad. “Un combate más, un torturador menos”, Archivo DIPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3061.

[59](#) Archivo DIPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3061.

[60](#) Archivo DIPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3116.

[61](#) Exiliado rumano de tendencia filofascista. Durante su gestión -entre febrero y agosto de 1975-, se restringió el ingreso, se suspendió el dictado de algunas carreras, se despidió a 225 docentes, se reformaron los planes de estudio, se terminaron las experiencias de extensión y se atacaron las conquistas de los alumnos. Por otra parte, se nombró un cuerpo armado de seguridad y vigilancia que se instaló en los pasillos de la universidad impidiendo la actividad política (Visotsky y Gattari, 2004).

[62](#) Desde el 1° de agosto de 1970, el salón llevaba el nombre de “La Nueva Provincia”, en reconocimiento al apoyo prestado por la empresa en la construcción del edificio. A mediados de 1973, una asamblea de alumnos decidió rebautizar el aula magna, “dándole a este hecho un carácter de desagravio en virtud del nombre que poseía” (Solicitada de la JUP-Sector Juan XXIII, *El Eco*, 17/7/1973). En un primer momento, la JUP colocó una placa en la puerta de la sala, con la inscripción “Mariano Pujadas”, en homenaje a las víctimas de la Masacre de Trelew. Sin embargo, más tarde, la asamblea decidió que el nuevo nombre fuera “Argentina”. *LNP*, 11/7/1973; Informes de inteligencia, Archivo DIPBA, Mesa A, Estudiantil, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 47.

[63](#) Entrevistas a Mónica, Buenos Aires, 30/7/2008. Juan Carlos, Buenos Aires, 1/8/2008. José Zamorano, Moreno, 19/9/2009. Miguel Sarmiento, Punta Alta, 29/11/2010. Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010. Juan Carlos formó parte de la JUC y fue militante de la JUP. Mónica fue dirigente del grupo Scout de La Pequeña Obra, integró la JEC y militó en la Unión de Estudiantes Secundarios.

[64](#) Surgió hacia 1972, a partir de una propuesta del Padre Zamorano a los dirigentes más jóvenes del grupo Guía-Scout de La Pequeña Obra y algunos miembros del grupo juvenil de Nuestra Señora del Carmen. Llegó a sumar uno 30 integrantes, todos estudiantes secundarios.

[65](#) Entrevista a Mónica, Buenos Aires, 30/7/2008.

[66](#) Entrevista a Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010.

[67](#) Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/9/2009.

[68](#) Carta de Duilio Biancucci a Jorge Mayer, 3/5/1975, Legajo de Duilio Biancucci, Archivo Histórico Salesiano Patagónico.

[69](#) Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/9/2009.

[70](#) Entrevista a Benjamín Stocchetti, vía e-mail, 25/7/2012.

[71](#) Entrevista a Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010.

[72](#) Ver también “Atentados contra las casas parroquiales en la ciudad de Bahía Blanca”, Archivo DIPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3066.

[73](#) El mismo suboficial Santiago Cruciani, principal interrogador del centro clandestino de detención “La Escuelita”, se acercó a Nuestra Señora del Carmen para controlar y amedrentar a la comunidad parroquial y a los ex integrantes de los grupos juveniles asesorados por Zamorano que quedaban tras la partida del sacerdote y de varios laicos (*Página 12*, 15/7/2006).

[74](#) El 24 de marzo de 1976 explotó la segunda bomba en la casa del Padre Segovia, ubicada en Punta Alta (*LNP*, 26/4/1976) –el primer atentado contra el sacerdote había ocurrido en septiembre de 1975 (*LNP*, 4/9/1975). Dos meses más tarde, recibió una amenaza telefónica que, finalmente, lo obligó a abandonar la ciudad. Entrevista a Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010.

[75](#) Entre los militantes católicos bahienses asesinados y desaparecidos por la Triple A y el gobierno militar de 1976-1983, se encuentran: Daniel Bombara (GMB), José Manuel González (Parroquia San Roque), Eduardo Ricci (Scouts de La Pequeña Obra, JEC), María Clara Ciocchini (Guías de La Pequeña Obra, JEC), Horacio Russin (Scouts de la Pequeña Obra, JUC), Elizabeth Frers (Scouts de la Pequeña Obra, JUC), Alberto Paira (JEC), Carlos Rivera (docente), Néstor Gril (Cáritas), Elsa Pablo (Cáritas), Néstor Junquera (JUC) y María Eugenia González (JUC).

[76](#) Por ejemplo, durante los primeros años de la última dictadura militar, Mayer resolvió organizar el pase al Estado de la escuela Nuestra Señora de la Paz que funcionaba en Villa Nocito.

[77](#) Incluso es en este marco en el que resulta pertinente analizar la apelación de algunos actores, incluida la dirección de *LNP*, al argumento de que uno de los errores en los que caían los sacerdotes para el Tercer Mundo y los sectores identificados con ellos, consistía en su empeño por trascender el espacio religioso para asumir protagonismo en el orden económico, político y social. Aquí nos encontramos, en realidad, con una estrategia coyuntural que responde más a contraponer y desmantelar una intervención que estos grupos consideran “izquierdista, “marxista” o “revolucionaria” que a afirmar otra Instancia. En efecto, como hemos analizado al abordar la consagración del país a la Virgen María, se trata de sectores que al mismo tiempo concebían el catolicismo como sustento de la argentinidad, y por lo tanto, reivindicaban su presencia en el Estado y en la cosa pública -por ejemplo, en la educación, tal como expresó la misma editorial del diario que cuestionaba al MSTM por olvidar la “misión específica” de la Iglesia-.

[78](#) Como plantea Lull, “el discurso político de un medio de comunicación parece inseparable de la construcción de la imagen del antagonista político, sea éste asumido como enemigo o adversario. En efecto, al desplegar su estrategia destinada a producir, reproducir e imponer a la sociedad las representaciones de la realidad que conforman su propio universo político, dicho medio compone la imagen de un oponente a quien dota de todos los rasgos negativos” (2005: 119). Consideramos político el discurso de la prensa en cuanto se constituye en un actor clave que interviene en las disputas por la distribución del poder en la sociedad, de las que los conflictos eclesiales reseñados son un ejemplo.

[79](#) Expresión de Ricardo Sidicaro en su análisis titulado *La política mirada desde arriba: las ideas del diario La Nación. 1909-1989*, (citado en Lull, 2005: 25-26).

80 “Se basaba en una concepción que suponía que los militares podían actuar de oficio como una autoridad religiosa y determinar qué católicos podían estar dentro de la `Argentina católica´ y cuáles no. Y ello se debía a que había autoridades religiosas que avalaban esto” (Donatello, 2008: 177-178).

Referencias bibliográficas

- Ameigeiras, A. (2008). Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos. En Mallimaci, F. (comp.), *Modernidad, religión y memoria* (pp. 59-74). Buenos Aires: Colihue.
- Bresci, D. (1994). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, Centro Nazaret, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA).
- Campos, E. (2007). Mártires, profetas y héroes. Los arquetipos del compromiso militante en *Cristianismo y Revolución* (1966-1967). *Lucha Armada en la Argentina*, N° 9, pp. 40-47.
- Casapiccola, D. (2014). *La crisis de Rosario de 1969: Fase aguda de los conflictos intraeclesiales en la Argentina post-conciliar*. (Tesis de Maestría en Historia). Universidad de San Andrés, Buenos Aires. Recuperado de Repositorio UDESA (repositorio.udesa.edu.ar/jspui/bitstream/10908/10826/1/%5BP%5D%5BW%5D%20T.M.%20His.%20Casapiccola,%20Darío%20Carlos.pdf).
- Chama, M. (2007). Movilización y politización: abogados de Buenos Aires entre 1968 y 1973. En Perotin-Dumon, A. (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Recuperado de <http://www.historizarelpasadovivo.cl/>
- Di Stefano, R. & Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- Dominella, V. et al. (octubre, 2009). Marcas locales de la dictadura en Bahía Blanca. En II Seminario Internacional Políticas de la Memoria llevado a cabo en el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires.
- Dominella, V. (2015a). *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). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata. Recuperada de Memoria Académica (<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1180/te.1180.pdf>)
- Dominella, V. (2015b). Espacios de sociabilidad, redes sociales de la renovación católica y militancia contestataria en Bahía Blanca (argentina), entre 1968 y 1975, *Cultura y Religión*, Vol. IX, N° 1, pp. 102-128.
- Donatello, L. (2005). *El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los sesenta a las impugnaciones al neoliberalismo en los noventa* (Tesis doctoral inédita). Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y École des hautes études en sciences sociales, Buenos Aires.
- Donatello, L. (2008). La última dictadura militar como problema teológico político. En Mallimaci, F. (comp.), *Modernidad, religión y memoria* (pp. 169-180). Buenos Aires: Colihue.
- Donatello, L. (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Giménez, M. J. (2008). *Ciudad de “Perros”*. *Historias de militancia y recorridos del PRT-ERP por la ciudad de Bahía Blanca* (Tesina de Licenciatura inédita). Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del

Sur, Bahía Blanca.

Giménez, M. J. (2009). Revista *Graphos*, tribuna del movimiento estudiantil en Bahía Blanca (1970-1973). En Romero, F. (comp.), *Los estudiantes. Organizaciones y luchas en Argentina y Chile* (pp. 109-125). Bahía Blanca: Libros en Colectivo.

Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Ed. Universitaria, CEP.

Llull, L. (2005). *Prensa y Política en Bahía Blanca. La Nueva Provincia en las presidencias radicales, 1916-1930*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur-EDIUNS.

Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Mallimaci, F. (1992). El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar. En AAVV, *500 años de cristianismo en Argentina* (pp. 197-365). Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra.

Martín, J. P. (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Mayol, A., Habegger, N. y Armada, A. (1970). *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

Mignone, E. (2006). *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: Colihue, Ediciones del Pensamiento Nacional.

Morello, G. (2003). *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba-EDUCC.

Santecchia, B. (2008). Carta al Padre José Juan del Col SBD, 12/4/1975. En AA.VV., *Homenaje a Benito Ángel Santecchia. Testimonios, crónicas, documentos, escritos, estudios* (pp. 77-78). Buenos Aires: Proyecto, Centro de Estudios Salesianos, Instituto Superior Juan XXIII.

Segovia, H. (2008). La palabra provocadora. En AA.VV., *Homenaje a Benito Ángel Santecchia. Testimonios, crónicas, documentos, escritos, estudios* (pp. 41-43). Buenos Aires: Proyecto, Centro de Estudios Salesianos, Instituto Superior Juan XXIII.

Touris, C. (2012a). Conflictos intraeclesiaísticos en la Iglesia argentina posconciliar (1964-1969). En Touris, C. y Ceva, M. (coords.), *Los avatares de la "nación católica". Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea* (pp. 147-179). Buenos Aires: Biblos.

Touris, C. (2012b). Profecía, Política y clericalismo popular en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM): 1967-1973. *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*, Vol. 3, Primera Sección: *Vitral Monográfico*, 3, pp. 251- 283.

Vanzini, M. (2008). La violencia irracional y la palabra lúcida. En AA.VV., *Homenaje a Benito Ángel Santecchia. Testimonios, crónicas, documentos, escritos, estudios* (pp. 57-74). Buenos Aires: Proyecto, Centro de Estudios Salesianos, Instituto Superior Juan XXIII.

Verbitsky, H. (2009). *Vigilia de armas. Historia política de la Iglesia Católica. Tomo III: Del Cordobazo de 1969 al 23 de marzo de 1976*. Buenos Aires: Sudamericana.

Visotsky, J. y Gattari, V. (2004). Rescate de un olvido, treinta años después...Luchas por la hegemonía, luchas por la pedagogía. En 3ras. *Jornadas de Innovación Pedagógica en el Aula Universitaria llevadas a cabo en la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca*.

Zanca, J. (2013). *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Zapata, A. B. (2008). *Páginas Manchadas. Conflictividad laboral entre los gráficos y La Nueva Provincia en vísperas de la dictadura de 1976* (Tesina de Licenciatura inédita). Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.