



El concilio Vaticano II y su impacto en el campo episcopal argentino*

The Second Vatican Council and its impact on argentinian Episcopal field

Paulo MARGARIA**

Recibido: 16.5.11

Revisión editorial: 20.6.11

Aprobado definitivamente: 15.8.11

RESUMEN

El presente artículo busca explorar el impacto que tuvo el Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica Argentina, haciendo especial hincapié en el campo de los obispos, desde una perspectiva socio-religiosa que pretende dar cuenta de la complejidad del campo católico. Para ello nos parece adecuado utilizar la noción de “campo” en términos bourdianos. Consideramos que hablar de “campo religioso” nos permite concebir el catolicismo como un espacio social dinámico y atravesado por constantes conflictos y luchas llevadas a cabo por grupos de agentes que intentan dominar dicho campo. Esto nos permitirá caracterizar las diversas posturas que el Concilio acentuará en el catolicismo argentino, actuando de este modo como un propulsor y legitimador de reflexiones y conflictos que existían previamente.

Palabras Claves: campo religioso, Concilio Vaticano II, Iglesia Católica Argentina, conflictos y luchas de dominación.

ABSTRACT

This article examines the impact that Second Vatican Council had on argentinian Catholic Church, with special emphasis on the Bishops field, from a socio-religious perspective that seeks to explain the complexity of Catholic field. Therefore, it seems appropriate to use the Pierre Bourdieu's notion of "field". We believe that talk about "religious field" allows us to conceive Catholicism as a dynamic social space spanned by constant conflicts and struggles carried out by groups of agents who tried to dominate the field. Again, this allows us to characterize the positions that the Council emphasized in the Argentine Catholicism, acting as a propellant and legitimizing ideas and conflicts that existed previously.

* Agradezco a Gustavo Morello (UCC) y a Ana Teresa Martínez (CONICET/UNSE) por la revisión del texto y sugerencias.

** Lic. en Ciencias Políticas, becario doctoral por Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Instituto de Estudios para el Desarrollo Social/Universidad Nacional de Santiago del Estero (CONICET/INDES/UNSE). Doctorando en Humanidades UNT, F.F.y L. Integrante del Proyecto de Investigación PIP-CONICET “Religión, política y discursos identitarios en la construcción de hegemonía en Santiago del Estero (1930-1999)” Dir. Dra. Ana Teresa Martínez (CONICET/INDES) y Alberto Tasso (CONICET/UNSE). Correo: oluapmarg@gmail.com

Key words: religious field, Second Vatican Council, Argentinean Catholic Church, conflicts and struggles for domination.

SUMARIO

Introducción. El Concilio Vaticano II. Las posturas del Campo del Episcopado Argentino frente al Concilio. Los tradicionalistas. Los conservadores. Los renovadores. A modo de cierre. Bibliografía citada.

Introducción

Intentar comprender el accionar de la Iglesia Católica Argentina (ICA) implica realizar una mirada compleja que tenga en cuenta la evolución en el largo plazo de esta institución, del Estado como así también de los bloques de poder hegemónicos en cada momento histórico. Esto se debe a que desde la perspectiva elegida para este trabajo no consideraremos a la ICA escindida del marco social del que forma parte, es decir, tenemos que tener presente que, aunque tenga una autonomía relativa en la que se juegan sus propios conflictos internos, el campo católico es permeable y sensible a los cambios sociales y políticos - los cuales toman su propia forma en el espacio religioso-, y que el catolicismo “(...) es un espacio social donde se lucha por el control del consenso y por demarcar los límites al disenso” (Poulat, 1977, citado en Esquivel, 2000: 4), en donde existe un fuerte proceso de homogeneización llevado a cabo sobre todo por la jerarquía eclesiástica, la cual priorizará, durante gran parte del siglo XX, la construcción y el forjamiento de forma progresiva de relaciones con las FFAA, en donde ambas se atribuirán el rol de legítimas defensoras de la “nación católica” y su orden social y moral.

Para poder realizar el análisis pretendido y desde la perspectiva elegida para este trabajo, nos resulta de suma utilidad poner en juego la propuesta teórica de Pierre Bourdieu, específicamente su noción de “campo”, en la medida en que nos permitirá describir la complejidad de agentes y luchas al interior de un actor colectivo, como la ICA, y como en determinados contextos puede pasar a ser un actor sociopolítico legítimos, según la composición de las líneas de fuerza al interior de cada campo y en el campo general del poder.

Según este autor debemos entender como campo a un “... sistema de líneas de fuerzas [donde] los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden ser descriptos como otras tantas fuerzas que posicionándose, oponiéndose y componiendo, le confieren su estructura específica en un momento dado del tiempo. [Y a su vez, donde]... cada agente está dotado de un peso funcional, por que ‘su masa propia, es decir, su poder (o mejor su autoridad) en el campo, no puede ser definida independientemente de su posición en el campo’” (Bourdieu, Pierre, *Champ intellectuel et projet créateur*, en Martínez, 2007: 191).

Esta mirada implica tres nudos en los que debemos detenernos. Primero, si consideramos en términos de campo a la ICA, es decir espacio de luchas, entonces debemos hacer un esfuerzo por dejar de pensar a ésta institución y al catolicismo como un aparato rígido y homogéneo, o considerarlos como un fenómeno reaccionario en sí mismos, para intentar una mirada que los considere como un "... espacio de juego potencialmente abierto cuyos límites son *fronteras dinámicas*, las cuales son objeto de luchas dentro del mismo campo" (Bourdieu, P. y Wacquant, L., 1995: 69).

Esto nos lleva a una segunda cuestión, estos espacios de luchas estarán hegemonizados -en el período propuesto de estudio- por determinados grupos de agentes, lo cual no significa que no existan otros agentes con diferentes características al interior del campo católico y por ende, en la medida en que existen competencias y conflictos, en ningún momento se eliminan las relaciones de fuerza y luchas por lograr dominar dichos espacios; y por lo tanto, nos encontramos ante un sitio de cambio permanente. Es decir, "... quienes dominan en un determinado campo están en posición de hacerlo funcionar en su beneficio, pero siempre deben tener en cuenta la resistencia, las protestas, las reivindicaciones y las pretensiones, 'políticas' o no, de los dominados" (Bourdieu, P. y Wacquant, L., 1995: 68).

El tercer punto está relacionado con una diferencia que marca Bourdieu entre su concepto de campo y la teoría de sistemas, y que nos parece adecuado para una mejor comprensión detenernos en ella. Esta diferencia tiene que ver con que el campo no está formado por partes o componentes, como lo pretende la teoría de sistemas sino por subcampos, y, a su vez, "... cada subcampo posee su propia lógica, reglas y regularidades específicas" (Bourdieu, P. y Wacquant, L., 1995: 69). Además, estos campos o subcampos están contruidos por "... agentes [que] son socialmente contruidos como activos y actuantes en el campo, debido a que poseen las características necesarias para ser eficientes en dicho campo, para producir efectos en él" (Bourdieu, P. y Wacquant, L., 1995: 71). Y aquí nuestro autor agrega una cuestión central para realizar un análisis en términos de campo, nos dice que "... es a través del conocimiento del campo donde ellos [los agentes] están inmersos que podemos captar mejor lo que define su singularidad, su originalidad, su punto de vista como posición (en un campo), a partir de la cual se conforma su visión particular del mundo y del mismo campo" (Bourdieu, P. y Wacquant, L., 1995: 69).

Dicho esto, consideramos que hablar de "campo religioso" nos permite concebir el catolicismo como un espacio social dinámico y atravesado por constantes conflictos y luchas llevadas a cabo por grupos de agentes que intentan dominar dicho campo. Esto implica caracterizar las diversas posturas que el Concilio acentuará en el catolicismo argentino, y específicamente en este artículo nos centraremos en el campo episcopal. Ahora bien, desde nuestra perspectiva estas diversas posturas comparten puntos que nos remiten a la matriz del catolicismo integral, entendemos a ésta como un modelo que a partir de la crítica a la

modernidad se propone como la alternativa única y verdadera para la construcción de un mundo cristiano, es decir la construcción del ser nacional “católico”. Dentro del catolicismo integral, se pueden diferenciar, según Mallimaci, tres variantes, integrales, sociales e integristas, las cuales varían en las estrategias pero siempre en la dirección de introyectar los valores cristianos en todos los órdenes de la vida social¹.

El Concilio Vaticano II

Nuestro punto de partida para analizar el Concilio Vaticano II está basado en tres premisas históricas que se tornan insoslayables presentarlas en la medida en que la relación entre la ICA y el fenómeno peronista tendrán consecuencias directas en la composición de las líneas de fuerza al interior de del campo religioso y político y del campo general del poder.

La primera es que, si bien no es el objeto de este trabajo ocuparnos de las relaciones establecidas entre la ICA y el peronismo, nos parece adecuado distinguir a grandes rasgos el carácter conflictivo de estas relaciones, teniendo en cuenta que el enfrentamiento con el peronismo representará “... un evento lacerante, de consecuencias profundas y duraderas, prologo de la crisis cada vez más profunda en la que desde entonces comenzó a debatirse el catolicismo argentino” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 460) . Podríamos resaltar por un lado, la politización y el inicial apoyo y adhesión de un sector del catolicismo a Perón sobre todo pensándolo en términos “de una coherente dimensión política de sus ideales en el terreno religioso” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 443), aunque este “romance” inicial estará condicionado por una cautela y cierta desconfianza que provocaba en las cúpulas de la ICA algunas actitudes asumidas por Perón; es decir, este apoyo inicial que contribuirá considerablemente a la legitimación de este régimen -que será el primero en reivindicar los postulados de la doctrina social de la ICA- estará vinculado y dependerá en gran parte del grado en que el régimen peronista facilite la obra de recristianización y en la medida en que acepte al catolicismo como “fundamento de la nacionalidad y del orden político social” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 447). Por otra parte, las desavenencias posteriores entre el catolicismo y el peronismo, sobre las que muchos autores concuerdan en marcar el año 1949 y en concreto el proceso de reforma constitucional como un punto de inflexión de una tendencia que nos remite a la “contraposición de dos sistemas con vocación de hegemonía, entre dos identidades con lógicas excluyentes entre sí” (Esquivel, 2000: 17) tendrán efectos significativos que se manifestarán tanto en el progresivo distanciamiento de la ICA y el régimen peronista como en la acentuación de las divisiones y la profundización de fracturas en el mundo católico. Es en este contexto que podemos entender primero, la postura opositora que asumió la ICA en los últimos años del gobierno peronista, y segundo, que si la creciente tensión entre estos dos desembocó en un

¹ Para ampliar ver Mallimaci, Fortunato, *El catolicismo integral en la Argentina (1930 – 1946)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1988.

violento conflicto esto se debe a una serie de factores como el involucramiento del auténtico “partido católico” argentino: el ejército (Di Stefano y Zanatta, 2000), el intento del peronismo de expandirse en la sociedad y el Estado con independencia de criterios eclesiásticos y bajo la forma de discurso sacralizado propio de la institución católica (Tcach, 2006) y lo que Ghio denomina una “secularización a la argentina”, es decir el reclamo del líder peronista de una función doctrinal que la ICA consideraba como propia (2007).

El segundo presupuesto histórico, es que con el golpe cívico-militar-religioso que derrocó Perón en 1955 la Argentina entró en una crisis política permanente basada en la proscripción del peronismo -el cual conservó en gran medida su poder definiendo un espacio extrainstitucional de negociaciones desde el cual ejercía una gran influencia el líder exiliado²- y en una creciente presencia e influencia del Ejército y de la ICA reforzando y configurándose estos dos “como el núcleo de un bloque institucional y de un universo ideológico” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 466) en el que adquirirán el rango de poderes tutelares de una democracia que carecía de legitimidad, por lo cual podrán imponer, en cierta medida, como elemento discriminante de legitimación de dicho sistema político, la adhesión y adecuación de los protagonistas de la vida política a las ideas que nutrían al “mito de la nación católica”. Se trata aquí de instituciones que jugaron roles decisivos en la historia de la Argentina del siglo XX. Roles que les confirieron un peso estructural y estratégico, debido a las particularidades en las que estas instituciones se insertaron en la sociedad y el Estado, y que a la larga las convirtieron en actores legitimados y legitimantes de la vida social, cultural, militar y política del país. Por lo tanto, se tornaron protagonistas permanentes y decisivos de esa vida nacional, en donde, además, muchas veces se vuelven terreno y objetivo de luchas políticas, volviendo de este modo mucho más complejas las fronteras o límites entre los campos político, religioso y militar.

Por último, la tercera premisa es que, en el lapso del tiempo que va desde los años treinta hasta el comienzo del Concilio Vaticano II en el año 1962, la ICA atravesará un proceso de expansión y reorganización institucional y acrecentamiento de su presencia e influencia en la vida social, política y cultural del país, priorizando una estrategia de copamiento del Estado acentuado sobre todo en periodos de regímenes dictatoriales. Ahora bien, como parte de este mismo proceso, “el triunfo de la Iglesia en proyectar sus valores hacia la sociedad y sus instituciones introdujo una creciente introyección en el mundo católico de los lacerantes conflictos que afligieron a la historia nacional” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 408).

Entonces, teniendo en cuenta estas premisas consideraremos en este trabajo al Concilio Vaticano II como un factor propulsor y legitimador de los conflictos presentes con anterioridad en la institución católica, pero que con el transcurso del tiempo estos conflictos adquirirán un

² De Riz caracteriza a este espacio extrainstitucional como “una suerte de parlamentarismo negro” desde el cual Perón trabajó para bloquear cualquier fórmula, ya sea cívica o militar, que permitiese a sus adversarios acceder al gobierno. En De Riz, Liliana, *Retorno y herrumbre: El último gobierno peronista*, Folios Ediciones S.A., México, 1981.

carácter radicalizado en consonancia con el contexto de crisis, profundos cambios sociales y políticos, y la creciente lógica de violencia presentes en las décadas del 60 y 70 en el país.

Las posturas del Campo del Episcopado Argentino frente al Concilio³

En 1959 el pontífice Juan XXIII, que había sido elegido para suceder a Pío XII, tomó la decisión de convocar a un Concilio Ecuménico con el fin de actualizar la presencia de la Iglesia en el mundo moderno, lo que provocó una profunda conmoción dentro y fuera de la Institución. La preparación y puesta en marcha de un terreno fértil para el debate preconiliar dejarían entrever algunos hechos que “contribuyeron a demostrar que en el mundo católico se estaban produciendo importantes cambios culturales y generacionales y que no siempre las cúpulas eclesiásticas eran capaces de contener o de cooptar las voces críticas” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 475).

Entre estos acontecimientos podemos mencionar: la orientación renovadora que asumirá la revista *Criterio* -dirigida desde 1957 por el joven presbítero Jorge Mejía- la cual será un lugar privilegiado de discusión y promoción de reformas eclesiales y litúrgicas, y principal medio de divulgación de los temas que se discutirán en los círculos renovadores del catolicismo europeo. También se respira un aire de cambio en los institutos y en los centros de estudio, donde se introducen nuevas lecturas y metodologías de análisis. Desde las diócesis de obispos recientemente designados, como los monseñores Angelelli, Zazpe, Podestá, Devoto, Aguirre y Quarracino, se impulsaron una serie de medidas innovadoras en lo que tenía que ver con la renovación en el ámbito de los estudios teológicos, la promoción de instancias organizativas en la cual tanto sacerdotes como laicos participaran en la vida interna de la ICA. Por último es necesario destacar la figura del padre Eduardo Pironio, quién había asumido la dirección del seminario de Buenos Aires en 1960, en el cuál comenzarán a formarse un grupo de jóvenes teólogos que luego conformarán la vanguardia de la renovación eclesial argentina (Di Stefano y Zanatta, 2000: 447).

Por el lado de las cúpulas eclesiásticas, y en particular el cardenal Caggiano -arzobispo de Buenos Aires y presidente de la Conferencia Episcopal- en una actitud de resistencia al proceso de renovación, se preocuparon sobre todo por intentar centralizar y neutralizar el “estado de concilio”, en vistas de salvaguardar “la unidad y la cohesión” de la ICA. Tales actitudes -tanto de los renovadores como de los conservadores- se agudizaron aun más en el momento de asumir y llevar a la práctica las conclusiones y cambios promovidos por el Concilio, produciendo fracturas profundas en el seno de la institución eclesiástica.

³ Para ampliar las transformaciones que se dieron en el campo católico en nuestro país en la década del sesenta desde una perspectiva metodológica que combina la sociología de la religión y la sociología histórica de lo político y que nos muestra rigurosamente la complejidad del fenómeno, ver Donatello, Luis, (2010), *Catolicismo y montoneros: religión, política y desencanto*, Buenos Aires: Manantial.

El Concilio Vaticano II comenzó el 11 de octubre de 1962, bajo el pontificado de Juan XXIII, y clausuró sus sesiones el día 8 de diciembre de 1965, bajo el de Pablo VI. En el transcurso del mismo, se promulgaron numerosos documentos y fueron también diversas las innovaciones introducidas en la vida de la ICA, sin embargo nosotros prestaremos especial atención a algunas de ellas.

En primer lugar, este llamado *aggiornamento* conciliar -como observa Zanatta- “minó en el plano teológico la matriz tomista que regia la arquitectura institucional y cultural eclesial argentina” (2000: 478), es decir en la medida en que legitimaron el ejercicio de la crítica teológica, estos cambios también profundizaron las críticas hacia un modelo de Iglesia en estrecha ligazón con los poderes del Estado, que era el pilar sobre el cual la ICA había edificado una imagen de sí misma, de su lugar en el pasado y en el presente, en definitiva de la proyección temporal del “mito de la nación católica”. En contrapartida, los sectores renovadores, empezaron a poner el acento en una lectura en clave histórica del evangelio con una cierta tendencia a vincular la interpretación de los textos con los procesos políticos y sociales que ocurrían en el país, lo que se traducía en algunos casos en la opción por asumir un compromiso social en pos de combatir las injusticias sociales.

En segundo lugar, los cambios producidos en el plano litúrgico. En la consideración de que la comunicación entre sacerdotes y fieles debía adecuarse a los cambios en la vida social y de que el conjunto de praxis religiosas debían hacer especial hincapié en el valor comunitario y humanista (Ponza, 2008), se adoptarán reformas en un cúmulo de ritos y celebraciones del culto, como por ej.: universalmente se adoptó la sustitución del idioma latín por el vernáculo.

En tercer lugar, por un lado, la reivindicación de la colegialidad episcopal, por la cual el gobierno de la Iglesia universal es ejercido por el Papa en asociación y consulta con los obispos, lo cual relativizaba en la práctica la rígida estructura jerárquica que existía en la institución religiosa. Por otro lado, el relevante papel que se les asignaba a los laicos en esta apertura, basada en el concepto de una comunidad de iguales que el Concilio llamó “Pueblo de Dios” (Verbitsky, 2008: 163) en el que se ponía el acento en la igualdad de laicos y sacerdotes en vocación y compromiso, lo que de alguna manera también ponía en tela de juicio el funcionamiento de la ICA basada en la rígida separación entre un clero que mandaba y controlaba y un laicado que obedecía⁴. En vistas de esto, diversas organizaciones laicales del apostolado católico, asesorados e influenciados por algunas figuras del catolicismo que sostenían una postura reformadora como Angelelli, Ramondetti, Mújica, entre otros, llevaron adelante experiencias pastorales en estrecho vínculo con sectores populares y poblaciones campesinas (Obregón, 2005: 29 y 30).

⁴ Esta organización del espacio laical tenía como fuerte antecedente el modelo de la Acción Católica Argentina que

Finalmente los cambios producidos en la percepción de la Iglesia y su relación con el mundo moderno, expresados sobre todo en la constitución pastoral *Gozo y Esperanza*, donde se aceptaba la autonomía de lo temporal y la dignidad de los valores temporales, y donde se pronunciaba el reconocimiento de los problemas del mundo moderno y de las condiciones de vida de “los más pobres y los que sufren”, lo cual habría de producir un profundo cambio en la vida de la ICA, generando en muchos sectores del catolicismo un mayor compromiso con la cuestión social.

Para poder comprender íntegramente el impacto del concilio en la ICA y las posturas que luego asumirán los obispos es necesario realizar una breve descripción de la composición y la estructura del Episcopado en el momento de apertura del Vaticano II. Como veremos en el siguiente cuadro, en 1960 casi la mitad de los obispos tenían menos de 55 años⁵, lo que nos muestra un proceso de renovación en las estructuras jerárquicas eclesiológicas.

Franja de Edades	1960
Menores de 55 años	44,4
Entre 55 y 64 años	25,0
Mayores de 65 años	30,6

Total	100,0
Cantidad de casos	36

Fuente: Esquivel, Juan Cruz (2001) en base a datos de AICA

Como observa Esquivel, la hipótesis de que muchos especialistas religiosos de temprana edad recibieron la ordenación episcopal durante los años 1957 y 1961 -entre los que se crearon 25 de las 69 gestiones diocesanas existentes hasta ese momento- con el objetivo de cubrir las diócesis es errónea, en la medida en que “casi el 60 % de los integrantes del episcopado de los `60 estaba al frente de una diócesis desde hacía por lo menos 10 años, es decir, con anterioridad a la creación de las 25 sedes” (Esquivel, 2001: 43). En lo que respecta a la Comisión Permanente del Episcopado -compuesta por el Primado y diez arzobispos que presidían las provincias eclesiológicas argentinas- de los once miembros que lo componían ocho superaban los 65 años y habían sido designados obispos entre 1927 y 1943, época de maduración del nacional-catolicismo y de la matriz integrista, donde el modelo de Iglesia estaba basado en la lucha

⁵ Si establecemos una comparación con los datos proporcionados por Imaz podemos advertir que en 1954 los obispos mayores de 65 años constituían el 35% del cuerpo episcopal, mientras que los menores de 55 años solamente alcanzaban un 15%, esto nos da una pauta del recambio generacional ocurrido en estos años. Imaz, José Luís, *Los que mandan*, Buenos Aires, EUDEBA, 1964, citado en Obregón, Martín, op. cit., p 31.

contra el modernismo y “la restauración cristiana contra las ideologías seculares, con el cual estos arzobispos se sentían identificados” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 495).

Luego de este corto análisis podríamos concluir por un lado, que “... la apertura de diócesis, instrumento a priori de renovación por incorporación de nuevos prelados, no fue suficiente como para incidir en el remozamiento de las autoridades” (Esquivel, 2001: 44). Mientras que por otro lado, si bien se registró un proceso de renovación en el interior de la jerarquía de la ICA esto no significa que todos estos prelados jóvenes adoptarán una postura reformadora, esto se debe -según Zanatta- a que en la mayor parte de los casos “... las máximas autoridades de la Iglesia disponían de amplia autonomía para decidir a través de la elevación al arzobispado, que prelados habrían de componer sus órganos dirigente y cuáles no y, por ende, poseían un poderoso instrumento para mantener bajo control la difusión de las corrientes reformistas en el cuerpo episcopal” (2000: 495).

Ahora bien, antes de hablar de las posturas asumidas en el campo de los obispos merece la pena detenerse en una aclaración. La identificación de sectores en el campo episcopal plantea ciertas dificultades metodológicas en la medida en que en última instancia nos referimos a especialistas religiosos que en el transcurso del tiempo pueden modificar -y de hecho lo hacen- sus posiciones y comportamientos, en vistas de que en los diferentes frentes convivían sensibilidades y concepciones eclesiales diversas que darán lugar a reacciones diversas, con respecto a temas puntuales según el contexto histórico y los intereses puestos en juego. Aunque como sostiene Zanatta la lógica de los conflictos entre las autoridades de una institución rígidamente jerárquica y aquellos que la desafiaban -pero que también tenían puntos en común que remiten a una matriz integral- tiende a acreditar la imagen cristalizada y dual de la contraposición entre dos frentes antagónicos compactos, pero esta imagen no condice totalmente con la densidad de los hechos en la realidad (2000: 486). Dicho esto, y teniendo en cuenta estas limitaciones, recurriremos a las categorías propuestas por Obregón⁶ para caracterizar a grandes rasgos las distintas vertientes que surgirán en el campo episcopal con respecto al Concilio Vaticano II, sus reformas y su implementación (Obregón, 2005: 39-46).

Los tradicionalistas

El grupo de los tradicionalistas está compuesto por un conjunto de obispos que “permanecían dentro de las coordenadas ideológicas del tomismo y que concebían a la Iglesia como una “sociedad perfecta” que se oponía a los errores propios de una modernidad con la que se mostraban intransigentes” (Obregón, 2005: 40).

Al pensar a la Iglesia de esta manera, este grupo consideraba que el Concilio debería haber sido aprovechado para renovar las condenas hacia los errores del mundo moderno y eran

⁶ Para consultar otras categorías ver: Soneira 1989, Mallimaci 1993, Di Stefano y Zanatta 2000.

contrarios a la introducción de las reformas conciliares, preocupados por el uso indebido, que a su juicio, hacían los progresistas de estas reformas, por las dimensiones que había alcanzado tanto la protesta social, la difusión del marxismo y el crecimiento de la “Iglesia del Pueblo” en la que veían una potencial amenaza para la unidad católica. Este grupo estaba ligado con “las fracciones nacionalistas y más conservadores del mundo católico, con frecuencia muy influyentes en algunos ambientes sociales y económicos” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 503) y a su vez mantenían una estrecha vinculación con ciertos sectores de las Fuerzas Armadas, sobre todo a través de los “Cursillos de Cristiandad” y del Vicariato Castrense, creado en 1957, el cual se convertirá, según Obregón, en trinchera de los sectores tradicionalistas (Obregón, 2005: 49), lo que les aseguraba una creciente influencia política que con el tiempo crecería aún más. Dos de los referentes más importantes de esta postura serán monseñor Tortolo y monseñor Bonamin -principales jefes del Vicariato Castrense a comienzos de los `70- los cuales manifestaran, junto a otros obispos tradicionalistas que se encontraban al frente de diócesis muy importantes como monseñor Plaza en La Plata o monseñor Bolatti en Rosario, su adhesión a la dictadura instaurada en 1976.

Los conservadores

Podríamos incluir en esta categoría a la mayor parte de los obispos. Su postura respecto al Vaticano II y las reformas que habría de introducir se caracterizan por una mayor amplitud en las actitudes asumidas que van “desde quienes se adecuaron a ellos con mayor o menor moderación a los que les opusieron una tacita resistencia” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 488). El manejo de la gradualidad y los tiempos con los que se deberían incluir dichas reformas -siempre bajo la estricta supervisión jerárquica- en vistas de amortiguar lo máximo posible el impacto de las mismas, se convertirá en la principal preocupación de aquellos obispos que coincidían en la necesidad de introducir algunos cambios, sobre todo teniendo en cuenta que la ICA debía redefinir sus relaciones con el objetivo de ampliar el margen de posibles alianzas en pos de extender su influencia ideológica y social.

Encontramos dentro de este grupo a “... obispos provenientes de una tradición fuertemente conservadora y tributaria del ideario nacional-católico, como monseñor Aramburu -quién en 1975 sucedió a Caggiano al frente del Arzobispado de Buenos Aires- junto con otros que, habiendo participado activamente del procesos de renovación conciliar optaron por refugiarse en posiciones más conservadoras, alarmados por la radicalización que ese mismo proceso había favorecido en el interior de las filas católicas”. (Obregón, 2005: 43) Tal es el caso de monseñor Quarracino o de monseñor Di Stéfano. Los conservadores tenían en común con los tradicionalistas su preocupación por los procesos de efervescencia política y social que se vivían en el país y lo que consideraban un peligroso avance del marxismo -al que denunciaban en sus homilías, mensajes radiales-. Aunque su mayor preocupación fue la de garantizar la unidad y

cohesión de la ICA y del cuerpo episcopal, a través del disciplinamiento y sanción sobre todo de los sectores más radicalizados del catolicismo, lo que los llevo con el paso del tiempo a acercarse a la línea tradicionalista en función de un contexto que exigía soluciones de orden y disciplina (Obregón, 2005: 44).

Los renovadores

En esta línea encontramos a aquellos obispos que tomarán una postura favorable y de adhesión al proceso de renovación promovido por el Concilio. En general, se trataba de un grupo minoritario y joven, que habían sido consagrados al frente de algunas diócesis creadas entre 1957 y 1961, entre los que podemos mencionar a los monseñores Zazpe, Devoto, Iriarte, Angelelli, entre otros. Para este grupo la ICA se encontraba aislada del mundo contemporáneo y sus problemas -lo que implícitamente ponía en tela de juicio la imagen, compartida o pretendida por los tradicionalistas y conservadores, de una Iglesia triunfal y perfecta- por lo tanto, era necesario colocar a la institución eclesiástica en el horizonte conciliar, procurando lograr un equilibrio entre las posturas preconciarias y los “abusos interpretativos” de los grupos radicalizados, puesto que en la perspectiva de los renovadores “... era precisamente el férreo atrincheramiento de los sectores tradicionalistas en la defensa de un modelo de Iglesia preconciaria y su oposición a cualquier intento de introducir reformas en el mismo lo que favorecía la radicalización de los católicos” (Obregón, 2005: 45). Desde este grupo, aunque también desde posturas conservadoras, veremos surgir las iniciativas de recuperación de la cuestión social como parte de la “estructuración de un nuevo proyecto hegemónico del catolicismo integral” (Obregón, 2005: 45).

Ahora bien, resulta necesario hacer una distinción hacia el interior de la corriente renovadora reconociendo al menos dos sectores: por un lado el sector moderado y por el otro el progresista. El primero está representado por aquellos prelados que si bien adoptaban una postura favorable a las reformas también existía en ellos una moderación y respeto hacia la naturaleza jerárquica de la Iglesia, a la que se sumaba “una resistencia hacia toda forma de apasionamiento por el compromiso temporal en detrimento del espiritual” como es el caso de Pironio, según Zanatta (2000: 487). Mientras que por el sector denominado progresista⁷

⁷ Si bien optamos por la caracterización que propone Obregón, es importante destacar las categorías propuestas por Mallimaci, el cual denomina a este grupo como “integral liberacionista”. Elegimos no usar esta categoría porque nuestro criterio para esta clasificación fue el Concilio, sus reformas y la puesta en práctica de estas, mientras que en el caso de Mallimaci su criterio es el de rastrear las continuidades del catolicismo integral en el largo plazo. De más está decir -esperamos que haya quedado claro en el texto- que compartimos con el denominado autor la visión de que estos grupos tienen en común puntos que nos remiten a la matriz del catolicismo integral, aunque diferirán en sus estrategias y alianzas. Mallimaci, Fortunato, *Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos*, en Frigerio, Alejandro (org.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, T.II, Buenos Aires, CEAL, 1993. pp. 32 - 38.

encontramos su principal expresión en gran parte del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y diversos grupos cristianos. Este sector estará formado por “militantes politizados en matrices de ‘nacionalismo popular e izquierda nacional’ y con su particular lectura de la Teología de la Liberación” (Mallimaci, 1993: 37).

Además sus concepciones de liberación integral y sus intenciones de producir cambios en las estructuras que generaban “la injusticia social” los llevo a un acercamiento a los sectores populares “con posturas ambiguas con respecto a la violencia, dudando de la democracia e identificando, dada su formación integralista radical, proyectos religiosos con movimientos políticos partidarios” (Mallimaci, 1993: 37). Distinta era la percepción que tenían de las Fuerzas Armadas -aunque si bien en el contexto de la dictadura de Onganía les parecía “el agente de la represión y de los intereses de las elites” - las cuales, como bien observa Zanatta, “según siendo siempre ‘el gran partido de la nación’” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 527), lo que vendría a confirmar que el mito de que la ICA junto con la Fuerzas Armadas constituían los ejes de la nacionalidad, no era ajeno a los renovadores moderados o progresistas. Por último, es necesario remarcar que en el caso del MSTM adquirirá una considerable influencia desde su aparición en 1967, la cual se irá debilitando en el transcurso de los años debido a un doble proceso interno al campo católico: el primero estuvo relacionado con las fracturas internas del movimiento y las diversas posiciones de sus integrantes respecto a la aplicación de las reformas en el campo práctico, y el segundo proceso, tuvo que ver con “la reorganización de la iglesia sobre bases claramente conservadoras, lo que implicaba el disciplinamiento (y en no pocas ocasiones el aislamiento y la expulsión) de los sectores católicos más radicalizados” (Obregón, 2005: 140) por parte de la jerarquía eclesiástica.

A modo de cierre

Hemos intentando poner de manifiesto la complejidad y diversidad que existía en el campo católico, particularmente el campo episcopal, en el marco del Concilio Vaticano II. Si bien el análisis tiene en cuenta momentos previos y posteriores creemos que esto es necesario e ineludible en la medida en que existían diversos conflictos tanto culturales, generacionales como los que tienen que ver con la perspectiva de la Iglesia y su relación con el mundo, que estaban presentes desde antes del Concilio. Teniendo en cuenta esto, es necesario analizar el Vaticano II desde una perspectiva de largo plazo, poniendo sobre el tapete la continuidad y el conjunto de nexos complejos que existen entre la matriz *nacional-católica* desarrollada en la Argentina en las primeras décadas del siglo XX y el abanico de opciones y desplazamientos seculares (Donatello, 2010) por demás diversas que se abren a partir los hechos que ocurren no solo en el campo católico sino también la *efervescencia colectiva* social y política de los años posteriores al Concilio.

El Concilio Vaticano II actuó como un propulsor y legitimador de reflexiones y conflictos que existían previamente en el catolicismo argentino. Ahora bien, estos conflictos son en gran medida producto de la lógica en la que se encuentra el campo católico en general y el episcopal en particular, en el que diversos grupos luchan configurando y recomponiendo el campo católico, mediante variadas estrategias, por dominar e imponer una hegemonía en dicho campo y con ello también imponer una visión legítima y legitimadora de un orden social establecido, donde “la unificación constantemente renovada que realizan los agentes autorizados, [en este caso los obispos que restablecerán la lógica de verticalidad y obediencia] en el que los rituales, los símbolos, la disciplina, el reconocimiento de la autoridad, tienen tanta o más importancia que la uniformidad de la creencia” (Martínez, 2009). Si bien a este momento de relajamiento en cuanto a las relaciones de mando y obediencia en el campo católico le seguirá un restablecimiento y reafirmación de la autoridad por parte de las posturas conservadoras y tradicionalistas del campo episcopal -con su consecuente disciplinamiento y aislamiento de las instancias renovadoras, pero no por esto eliminando las tensiones en dicho campo- logrando de este modo rutinizar o “banalizar” la conmoción que había provocado el Concilio. Por otra parte, este trabajo de homogenización de los obispos no debe hacernos olvidar los límites de estas transformaciones, es decir, si el Concilio tuvo un efecto legitimante en los cambios que se venían produciendo en el campo católico, también tuvo un efecto de imposición de límites a estas transformaciones. Dicho de otro modo y de manera más clara por Martínez “... tratándose de la expresión de transformaciones en cierto sentido ya ocurridas, la puesta en palabra de un orden que se viene transformando y por eso encuentra el modo de decirse, pero que al decirse puede desplegarse en sus posibilidades y poner en evidencia sus consecuencias implícitas, extremando así las reacciones y tomas de posición diversas. Es por esto que no hay que olvidar que al decir el cambio y dar palabras a la crisis, también la ritualiza, inicia la restauración de los desgarrones del tejido social, y comienza así la consagración de algún nuevo orden, y con ella, un intento de normalización” (2009).

Bibliografía Citada

DE RIZ, Liliana, (1981) *Retorno y derrumbe: El último gobierno peronista*, México: Folios Ediciones S.A.

DI STEFANO, Roberto y ZANATA, Loris, (2000) *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta finales del S. XX*, Buenos Aires: Grijalbo SA.

DONATELLO, Luis M., (2010), *Catolicismo y montoneros: religión, política y desencanto*, Buenos Aires: Manantial.

ESQUIVEL, Juan Cruz, (2000) “Iglesia Católica, política y sociedad: Un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica”. Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO – <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

- _____ (2001) “Aportes para la interpretación de la diversidad episcopal: un análisis a partir de los orígenes, la formación y las trayectorias de los obispos en la Argentina”, en *Sociedad y Religión*, n° 22/23.
- GHIO, José María, (2007), *La iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- MALLIMACI, Fortunato, (1988) *El catolicismo integral en la Argentina (1930 – 1946)*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- _____ (1993) “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos”, en Frigerio, Alejandro (org.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, T.II, Buenos Aires: CEAL.
- MARGARIA, Paulo, (2009), *Las relaciones entre la Iglesia Católica Argentina y las Fuerzas Armadas. Aspectos ideológicos y políticos en el umbral del golpe de Estado de 1976*, tesis de licenciatura inédita defendida en la UCSE, marzo de 2009.
- MARTINEZ, Ana Teresa, (2007) *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2009) “Introducción. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu” en BOURDIEU, Pierre (2009): *La eficacia simbólica. Religión y política* (Buenos Aires: Biblos)
- MORELLO, Gustavo, (2008), “El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos”, en LIDA, Clara, et al. (comps.), *Argentina 1976: estudios en torno al golpe de Estado*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: El Colegio de México.
- _____ (2003), *Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba: Editorial Universitaria Católica de Córdoba.
- OBREGÓN, Martín, (2005), *Entre la Cruz y la Espada. La Iglesia católica durante los primeros años del “Proceso”*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- PONZA, Pablo, (2008), « El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, [En línea], Puesto en línea el 08 junio 2008. URL: <http://nuevomundo.revues.org/29443>. Consultado el 11 abril 2010.
- TCACH, César, (2006), *Sabatinismo y peronismo: partidos políticos en Córdoba (1943-1955)*, 1a ed. (Biblos) - Buenos Aires: Biblos.
- VERBITSKY, Horacio, (2008) *La violencia evangélica. De Lonardi al Cordobazo (1955 - 1969)*. Tomo II. Buenos Aires: Sudamericana.