

DEBATES DE REDHISEL

AÑO 1 – NÚMERO 1

Red de Estudios de Historia de
la Secularización y la Laicidad



DEBATES DE REDHISEL

DEBATES DE REDHISEL

Año 1 - Número 1

Junio 2017

Red de Estudios de Historia de la
Secularización y la Laicidad



Año 1 – Número 1

Junio de 2017

ISSN: 2591-2968. ISSN en línea 2591-2976

Compaginado desde TeseoPress (www.teseopress.com)

teseopress.com

Índice

Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad.....	11
Debates de REdHiSeL.....	13
Mesa redonda.....	15
1. Los desaparecidos de la Iglesia.....	17
<i>María Soledad Catoggio. Siglo XXI Editores. 2016</i>	
2. La Iglesia Católica ente la historia y la memoria: actitudes y comportamientos del clero antes, durante y después del terrorismo de Estado en Argentina.....	21
<i>María Cecilia Azconegui (UdeSA/ UNCO-Cehepyc-CLACSO)</i>	
3. Comentario a Los desaparecidos de la Iglesia de María Soledad Catoggio.....	31
<i>Emilio Crenzel (CONICET/Facultad de Ciencias Sociales – UBA)</i>	
4. La paja en el ojo ajeno: comentarios, reflexiones y apoyaturas en torno a Los desaparecidos de la Iglesia de Soledad Catoggio.....	37
<i>Emmanuel Kahan (IdIHCS/CONICET – NEJ/ IDES)</i>	
5. A propósito del libro de Soledad Catoggio, Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura.....	47
<i>Feliciano Montero (Universidad de Alcalá – Henares)</i>	
6. Catoggio, Los desaparecidos de la Iglesia.....	57
<i>Gustavo Morello (Boston College)</i>	

7. María Soledad Catoggio. Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura.....	61
<i>Daniela Slipak (CONICET/IDAES)</i>	
8. Sobre el libro y sus fronteras: las cifras, los laicos y la región.....	71
<i>María Soledad Catoggio (CEIL-CONICET)</i>	
Lecturas y relecturas.....	91
9. Catolicismo y peronismo: un diálogo entre dos momentos historiográficos.....	93
<i>Lucía Santos Lepera (Coordinadora)</i>	
10. El conflicto entre la Iglesia y Perón: reflexiones a partir de Historia del catolicismo en la Argentina de Miranda Lida.....	97
<i>Mariana Funkner (CONICET-Universidad Nacional de La Pampa)</i>	
11. A veinte años de la publicación de Perón y la Iglesia católica de Lila Caimari. Legados y desafíos en torno a las investigaciones entre Iglesia, Estado y Peronismo	103
<i>Claudio Maidana (Universidad Autónoma de Entre Ríos)</i>	
12. De la competencia al conflicto: notas actuales sobre Catolicismo y peronismo de Susana Bianchi	109
<i>Lucía Santos Lepera (CONICET-Universidad Nacional de Tucumán)</i>	
13. Conflictuando lecturas sobre la cultura católica argentina. A propósito de Cristianos antifascistas de José Zanca.....	115
<i>José Vezzosi (CONICET/Universidad Nacional de Santiago del Estero/Universidad Católica de Santiago del Estero)</i>	

Archivos.....	121
14. Archivo Eclesiástico del Arzobispado de Córdoba....	125
<i>Valentina Ayrolo</i>	
<i>(CONICET-CEHis-FH-UNMDP)</i>	
15. Archivo Eclesiástico del Arzobispado de Salta	129
<i>Yanina Mariel Hernandez (ICSOH – CONICET</i>	
<i>– UNSa)</i>	
16. Archivo Histórico del Arzobispado de Mendoza.....	133
<i>Julián Feroni (IECH – CONICET – UNR)</i>	
 Autores	 137

Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad

Comité Editor

Martín Castro (CONICET/Universidad de Buenos Aires/
UNTREF)

Roberto Di Stefano (CONICET/ Universidad Nacional de La
Pampa)

Cynthia Folquer (Universidad del Norte Santo Tomás de
Aquino)

Miranda Lida (CONICET/Universidad Católica Argentina)

Ignacio Martínez (CONICET/Universidad Nacional de Rosa-
rio)

Diego Mauro (CONICET/Universidad Nacional de Rosario)

Susana Monreal (Universidad Católica del Uruguay)

María Victoria Núñez (Universidad Nacional de Córdoba)

Ana María T. Rodríguez (Universidad Nacional de La Pampa)

José Zanca (CONICET/Universidad de San Andrés)

Coordinadores del número

Ignacio Martínez (CONICET/Universidad Nacional de
Rosario)

Diego Mauro (CONICET/ Universidad Nacional de Rosa-
rio)

José Zanca (CONICET/Universidad de San Andrés).

Debates de Redhisel es una publicación de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Edita textos inéditos sobre temáticas afines a la religión, la secularización y la laicidad.

Debates de Redhisel/ Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad. Año 1. Número 1. (2017)

Editor Responsable: Roberto Di Stefano. Cnel. Gil 353
– Santa Rosa – La Pampa – 02954 42-3292

Publicación semestral. ISSN 2591-2968. ISSN
2591-2976 (en línea)

Debates de REdHiSeL

Debates de REdHiSeL es una iniciativa de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad y tiene por objetivo promover el intercambio de ideas e información entre investigadores de las ciencias sociales y humanas preocupados por las dinámicas del fenómeno religioso en las sociedades modernas y contemporáneas. En su título está presente la intención de convertir este boletín semestral en un espacio de diálogo que reúna las características de un debate, es decir, que presente diferentes opiniones en torno a problemas históricos o historiográficos vigentes.

Los estudios sobre el fenómeno religioso se han multiplicado exponencialmente en los últimos cuarenta años. A partir de la crisis del concepto clásico de secularización, elaborado a fines del siglo XIX, las diversas disciplinas se han lanzado a descubrir las manifestaciones del “renacimiento” de lo religioso. Luego de esperar su declive durante décadas, y su sustitución por la razón y la ciencia, la religión ha mostrado su capacidad de mutación, con una vigorosa adaptación a las diversas modernidades. Esta crisis no sólo afectó el trabajo de sociólogos y antropólogos, también obligó a modificar las perspectivas que los historiadores habían elaborado del pasado, de la historia de las instituciones religiosas, de los movimientos espirituales y de los vínculos entre religión y política, entre otras. La intención de Redhisel es vincular a profesionales pertenecientes a distintos grupos, provenientes de distintas disciplinas, representantes de diversas perspectivas. Historiadores, sociólogos, antropólogos, geógrafos, semiólogos, teólogos, filósofos y politólogos enriquecen el abordaje del problema religioso desde distintas miradas.

Hemos organizado esta entrega inaugural en tres secciones. La primera, titulada “Mesa redonda”, está destinada a la discusión de libros de aparición reciente. En cada número se escogerá una obra y se invitará a especialistas en el área a debatir sobre los problemas que el libro trata. En la segunda sección de nuestros *Debates*, “Lecturas y relecturas”, invertimos el camino de ingreso a la discusión. El disparador escogido en cada número será un problema que, por su persistencia como interrogante a lo largo de los años y por la cantidad y calidad de los trabajos que lo han tratado, puede considerarse un clásico. Los participantes de esta sección nos ofrecerán un contrapunto entre las lecturas de las obras pioneras sobre el tema y las lecturas de los últimos trabajos que lo abordan. En la tercera sección, “Archivos”, nos desplazamos, en términos un tanto arcaicos, de las fuentes secundarias a las primarias. Publicaremos aquí información sobre repositorios documentales ofrecida por especialistas que han trabajado en ellos. De esa manera, deseamos combinar la descripción del contenido de esos archivos con recomendaciones y opiniones adquiridas en el trabajo de investigación.

En este primer número abordamos problemas, trabajos y archivos de Argentina. Al igual que Redhisel, nacida de un núcleo de investigadores argentinos y abierta a numerosos especialistas de América latina y Europa, en las próximas entregas extenderemos nuestra mirada a todo el espacio Iberoamericano, a medida que los hilos de nuestra red se vayan proyectando y atando nudos en nuestra región. Pretendemos difuminar las fronteras disciplinarias, romper los cotos de caza, saltar las cercas epistemológicas. Esperamos contribuir a un diálogo franco y constructivo, porque confiamos que de él surgen nuevas perspectivas de análisis y el ensanchamiento de este campo de estudios.

Mesa redonda



Los desaparecidos de la Iglesia

El clero contestatario frente a la dictadura

MARÍA SOLEDAD CATOGGIO. SIGLO XXI EDITORES. 2016

Esta sección pretende emular una mesa redonda. Una cita virtual en la que investigadores de distintos puntos del planeta se encuentran para debatir las aristas de una obra de reciente publicación. Para esta primera entrega hemos escogido *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, de la socióloga María Soledad Catoggio, editado por *Siglo Veintiuno* en 2016. El trabajo de Catoggio se inscribe en múltiples planos. Entre otros, la historia de la Iglesia y del catolicismo, la historia reciente, la historia social de la dictadura y los problemas de la memoria. Tan amplio abanico de tópicos sólo es posible de capturar gracias a la destreza de la autora. Es por eso que el debate que hemos promovido en esta oportunidad ha sido tan rico y productivo.

Hemos convocado a un conjunto de destacados científicos sociales que, desde distintos puntos del planeta, se han dado cita para comentar y enriquecer la lectura de *Los desaparecidos de la Iglesia*: Gustavo Morello del Boston College, Feliciano Montero de la Universidad de Alcalá Henares; Cecilia Azconegui, de la Universidad Nacional del Comahue; Daniela Slipak, de la Universidad de General San Martín; Emmanuel Kahan, de la Universidad Nacional de la Plata y Emilio Crenzel, de la Universidad de Buenos Aires.

En ellos encontramos distintas modulaciones sobre el trabajo: ¿Cuán homogéneo era el aparato represivo de la dictadura militar? ¿Cómo, los diferentes posicionamientos frente a la dictadura, alteraron la vida de las órdenes religiosas? ¿Qué puntos de contacto pueden establecerse entre el caso argentino y otros análogos latinoamericanos o europeos? ¿Sería posible –y deseable– un estudio “transnacional” como refiere Montero? ¿Sería, incluso, factible un estudio trans-religioso, que nos permita comparar las diversas actitudes del espectro completo de confesiones frente al poder militar? ¿Cómo se conjugan las memorias militantes con las políticas memorialísticas de la Iglesia en tanto institución y actor político? ¿Hasta qué punto la represión no fue un espacio en el que se ajustaron las “viejas pasiones de antaño” –como conceptualiza Kahan– del catolicismo?

Estos son algunos –y sólo algunos– de los ejes del debate. El saldo lo juzgarán los lectores, aunque confiamos en que será altamente positivo. Creemos que éste debe ser un espacio de encuentro y reflexión, de crítica e intercambio. Esperamos haber contribuido a concretarlo.



La Iglesia Católica ente la historia y la memoria: actitudes y comportamientos del clero antes, durante y después del terrorismo de Estado en Argentina

MARÍA CECILIA AZCONEGUI (UDESA/UNCO-CEHEPYC-CLACSO)

Las investigaciones y reflexiones en torno al rol de la Iglesia Católica durante la última dictadura militar comenzaron a difundirse a pocos años de iniciada la etapa constitucional pos-dictatorial. El temprano libro de Mignone, de fuerte carácter testimonial y de denuncia, resaltó el estrecho vínculo de la mayoría de los miembros de la jerarquía católica con las Fuerzas Armadas, el apoyo público y la participación en tareas de la represión así como también la existencia de una Iglesia perseguida.¹ Esta obra, y las producciones que le sucedieron –en su mayoría de carácter testimonial y periodístico– fueron construyendo una figura binaria en la que convivían dos iglesias: una cómplice, y otra perseguida y mártir. El desarrollo y la progresiva consolidación de la historia reciente como campo disciplinar durante las últimas décadas han proporcionado un espacio donde paulatinamente han surgido un conjunto de investigaciones que dialogan críticamente con esta narrativa –instalada en la memoria social y como línea de investigación–

¹ Mignone, E. (1999 [1986]), *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Página 12.

enriqueciendo y complejizando las matrices de comprensión, enfatizando las diferencias entre los miembros de la jerarquía, pero también incorporando otros actores y experiencias del mundo católico, nuevas escalas de análisis y preguntas renovadas.

El libro de María Soledad Catoggio se inscribe dentro de estos nuevos trabajos y, principalmente, en las discusiones sobre las actitudes y comportamientos de los actores sociales durante la última dictadura militar; en este caso de la Iglesia Católica. Si bien el sujeto de su pesquisa es el clero contestatario que fue víctima de la represión estatal, su análisis también incorpora las acciones desarrolladas por otros miembros de la familia eclesíastica (obispos, superiores de las congregaciones, el nuncio apostólico) en relación al terrorismo de estado y la violación a los derechos humanos y, en consecuencia, problematiza sus vínculos con el poder militar mostrando una variedad de situaciones entre la complicidad y la abierta denuncia. Para concretar estos objetivos Catoggio recurre al examen minucioso de la bibliografía específica y de una variedad de fuentes. La obra conjuga el análisis de fuentes orales –imprescindibles para asir el significado de las prácticas y experiencias de los actores protagonistas de los hechos– con el estudio de abundante documentación en donde sobresale la utilización de los documentos desclasificados del Departamento de Estado norteamericano y de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPPBA). La obra está estructurada en tres partes. En la primera reconstruye el proceso histórico de conformación de un catolicismo militante que tendrá un decisivo protagonismo en la política argentina del siglo XX. La autora toma este punto de partida porque la gestación y consolidación del “catolicismo integral” es fundamental para abordar dos temas centrales del libro: la progresiva institucionalización de la alianza entre poder militar y poder católico, no exenta de tensiones y conflictos, que posibilitó y a la vez se nutrió de un intercambio mutuo de legitimidades basado en intereses

comunes, y la existencia de una matriz común de la cual emanarán una diversidad de tendencias, incluso antagónicas, al interior del clero.

En lo que respecta a la complejidad del vínculo con las Fuerzas Armadas y la participación conjunta en la esfera política llama la atención la caracterización del golpe de estado de 1930 como “el primer golpe militar-cívico-religioso del siglo XX”.² Esta conceptualización plantea varios interrogantes. Si el golpe de 1930 fue el primero de este tipo, ¿cuáles fueron los otros? ¿Cuáles fueron las características distintivas de cada uno de ellos? ¿Cuál sería la especificidad del de 1976? Asimismo, si la participación se ha limitado a la génesis de los distintos golpes o ha continuado en los regímenes dictatoriales instaurados. Estas preguntas retoman una discusión que se está dando actualmente en el campo de la historia reciente con respecto a la eficacia del uso de ciertas categorías para explicar la complejidad del entramado institucional del régimen de 1976 y los distintos niveles de participación y el grado de responsabilidad de cada uno de los actores involucrados –militares y civiles– en la configuración del golpe así como también en la definición, la planificación y la ejecución de las políticas implementadas por el régimen.³

Por otra parte, el análisis que realiza Catoggio sobre el impacto que tuvieron la Revolución Cubana y las reformas del Concilio Vaticano II en la Argentina en las formas y lugares de sociabilidad del clero así como en las prácticas desarrolladas le permiten mostrar cómo los mismos

2 Si bien el golpe es definido en el primer capítulo como cívico-militar, la cita pertenece al capítulo cuatro en donde se analiza el disciplinamiento institucional y la represión estatal. Catoggio, M. S. (2016), *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 135.

3 “Mesas de debate” (VII jornadas de trabajo sobre Historia Reciente, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2016). Ver en especial la exposición de Marina Franco “La noción de “dictadura cívico-militar””, último acceso 10 de enero de 2017 <https://goo.gl/F9HSpV>.

precipitaron la crisis institucional con rupturas verticales y horizontales, al tiempo que provocaron la divergencia en las trayectorias de un clero que compartía una misma forma de concebir al catolicismo como un forma de acción social y política más allá de los límites de la sacristía. En lo que respecta al clero contestatario, sujeto central de esta investigación, la autora revela, gracias a una detallada reconstrucción de las trayectorias individuales, que los “desaparecidos de la Iglesia” –a pesar de ser un grupo heterogéneo de actores (sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas y obispos)– compartieron espacios, prácticas y concepciones. Asimismo, argumenta, de manera convincente, que tras la figura del mártir presente en sus declaraciones públicas y elaboraciones privadas existía una forma de sociabilidad común, denominada “ascético-altruista”, que los dotó de una lógica de acción propia. Siguiendo el razonamiento de Catoggio, para estos católicos la figura del mártir sintetizaba un modo de llevar adelante las convicciones religiosas hasta las últimas consecuencias.

En la segunda parte de la obra la investigadora se centra en la última dictadura militar teniendo en cuenta: la construcción de la “condición subversiva” del clero desde la mirada represiva y las tensiones surgidas entre el disciplinamiento institucional y la represión estatal; las víctimas religiosas; y las estrategias del clero frente a la represión estatal. En línea con las últimas perspectivas en materia de represión estatal, la autora no circunscribe su análisis sobre estas problemáticas al período 1976-1983 sino que incorpora los últimos años del gobierno peronista para establecer rupturas y continuidades en cada una de las dimensiones abordadas.

En el marco del avance persecutorio y represivo sobre el clero contestatario, Catoggio establece que la tensión entre disciplinamiento institucional y represión estatal, irresuelta desde la década previa, adquirió nuevas y trágicas consecuencias durante la dictadura colocando a los actores en una situación de mayor vulnerabilidad e imprevisibili-

dad en materia de resultados. El análisis de la continuidad entre el accionar represivo y el disciplinamiento institucional implementado por el obispo Ponce de León es particularmente interesante. Específicamente, considero que el accionar disciplinador de este obispo, caracterizado como “rojo” por las fuerzas de seguridad e identificado con el clero contestatario, demuestra la importancia de complejizar la mirada y evitar las interpretaciones lineales que podrían incurrir en el error de asumir a partir de la acción disciplinadora una identificación entre el pensamiento militar y el del obispo. No obstante, dado el carácter social e histórico de las actitudes y comportamientos, el accionar de las personas fluctúa dependiendo de una serie de variables como el miedo, el momento histórico del régimen, la experiencia personal. Así, al recuperar el entramado de relaciones y presiones, y la perspectiva de los actores Catoggio muestra que el objetivo mayor de proteger a las potenciales víctimas es otra interpretación posible aun cuando esta actitud implicara legitimar –en alguna medida– la “acusación subversiva” hecha por las fuerzas de seguridad.

De manera similar, el análisis de la construcción de la categoría de “subversión clerical” refleja cambios a partir del inicio de la dictadura cuando se impuso un proceso de inflación semántica para definir la “condición subversiva” que incluía desde la imputación de pautas morales reprochables hasta el contacto directo con las organizaciones armadas. El estudio de este proceso de construcción es revelador al establecer que no hubo una práctica represiva para el conjunto de los “tercermundistas”, rompiendo con una imagen instalada en el imaginario colectivo, y sugerir que el mismo produjo una desacralización que llevó incluso al borramiento de la condición religiosa de las personas reprimidas. En el análisis de las víctimas la autora se propone un novedoso abordaje al buscar comprender la racionalidad represiva que operó en el caso del clero contestatario y establecer conexiones entre los perfiles de las víctimas y las prácticas represivas de las cuales fueron objeto. De

acuerdo a sus descubrimientos, mientras que el mayor nivel de visibilidad del clero diocesano explica el predominio de las detenciones a disposición del PEN, el carácter más anónimo que revela la concentración de desaparecidos entre el clero regular culmina con un borramiento de la condición religiosa. Ante estos interesantes hallazgos surge la pregunta por el lugar que ocuparon los laicos –agentes pastorales, catequistas y dirigentes de las ramas especializadas de la Acción Católica entre otros–, en la mirada represiva de los agentes de las fuerzas de seguridad y cuáles fueron las prácticas represivas que primaron dentro de ellos. La pregunta por este actor –que también conforma el conjunto de los desaparecidos de la Iglesia– deriva del protagonismo y el rol como referentes sociales que desempeñaron muchos laicos en el país así como también de la creciente autonomía que adquirieron a partir de la adopción de las reformas del Concilio Vaticano II y de la adopción de la noción de Iglesia como pueblo de Dios. Si consideramos que algunos de ellos no trasladaron su militancia católica (religiosa) a otra dimensión –ya sea política o armada– ¿cómo aparecen categorizados en los legajos de la DIPBA? Son víctimas católicas pero ¿son víctimas religiosas? Si tomamos la perspectiva de las fuerzas de seguridad que desarrolla la autora se podría deducir que la presencia de muchos laicos entre los “sectores populares” los revestía de cierto nivel de peligrosidad que, sumado a la ausencia de la investidura, la no necesidad de operar la desacralización, los convertiría en un objetivo militar más fácil, por carecer de contacto directo con los obispos y de la protección institucional. Por otra parte, si consideramos que el grado de visibilidad/anonimato operó como una variable que influyó en el destino final de las víctimas, al anonimato de los laicos les correspondería el final más trágico.

La segunda parte cierra con un estudio de las estrategias del clero frente a la represión estatal reflejando los cambios y continuidades operados a partir del cambio de régimen y la heterogeneidad de resultados obtenidos. Uno

de los rasgos a destacar, y que constituye un aporte para los estudios sobre el movimiento de derechos humanos, es la variedad de estrategias a disposición de los miembros del clero (el recurso a las autoridades institucionales, el pedido de mediación al nuncio papal, la presión diplomática, la apelación a familiares y conocidos del poder militar, el rol del vicariato castrense, la insistencia ante la justicia, la denuncia en la prensa o mediante los organismos nacionales e internacionales) lo que marca un claro contraste con el común de las víctimas del terrorismo del Estado. De manera similar, la desconfianza de los miembros del clero con respecto al rol de la justicia y la confianza, en contraposición, en la vía directa con las autoridades militares que señala la autora demuestran cómo aun siendo víctimas los miembros del clero estaban en una situación de privilegio por pertenecer a la Iglesia Católica, uno de los pilares del orden social y de la identidad nacional. A diferencia de otras víctimas con filiaciones partidarias o sindicales que no tuvieron el apoyo de las organizaciones que los nucleaban, la reconstrucción de Catoggio refleja la centralidad del apoyo institucional en la denuncia y la búsqueda de soluciones. En este punto es importante mencionar que en algunos casos como el de la diócesis de Neuquén los recursos humanos y materiales de la Iglesia Católica estuvieron a disposición de todas las víctimas. A diferencia de otras regiones del país, el obispo neuquino propició un espacio “movilizador de conciencias” generando las condiciones de posibilidad para el nacimiento de las organizaciones defensoras de los derechos humanos de manera temprana a mediados de 1976. Por otra parte, y en contraste con el obispo Jorge Novack que, como señala la autora, encontró en su camino individual la solución para que lo “dejaran hacer”, Jaime de Nevares permitió la participación de sacerdotes –no de seminaristas– en las organizaciones y en las acciones concretas que realizaron durante la dictadura. Por otra parte, la autora señala que la figura utópica del “martirio” también constituyó un valioso recurso que permitió a las víctimas dotar de sentido a la

situación a la que se enfrentaban, aceptando la muerte como una consecuencia no buscada pero sí posible de la propia práctica contestataria.

La última parte del libro examina las formas de reconversión de las trayectorias de los sobrevivientes del clero en distintos espacios, dentro y fuera de la institución, dando cuenta del rol que algunos de ellos asumieron tanto en la denuncia de los crímenes como en la concreción de diversos emprendimientos de memoria y homenaje. Uno de los puntos a destacar es el particular significado de la figura del sobreviviente dentro del mundo católico. Como la autora señala, a diferencia de lo sucedido en el marco de las organizaciones armadas en donde los sobrevivientes han sido identificados con la figura del traidor –si bien coincido, considero que esta percepción fue muy fuerte a principios de la transición pero que la reapertura de los juicios de lesa humanidad en los últimos años y el rol de los sobrevivientes como testigos que pueden aportar las pruebas necesarias para establecer las responsabilidades que lleven a un castigo, han redefinido en alguna medida el lugar de estos actores– el sobreviviente del clero se asemeja a la figura del devoto que comparte junto con el mártir un mismo mensaje: se da la vida por una causa o bien se justifica la sobrevivencia para su propagación. Sin embargo, Catoggio argumenta que estos sobrevivientes no están solos en la adopción del “deber de memoria” como un mandato para la propia acción sino que se hayan acompañados por jóvenes que se sintieron interpelados con los modelos ejemplares dejados por las víctimas, recordadas como mártires. Así, al asumirse como “herederos” del estatuto ejemplar de las víctimas, sobrevivientes y generaciones jóvenes del clero y del laicado, construyen en el presente un “linaje de mártires” católicos y hacen de él un estandarte que permite dar continuidad a viejas causas y otorgar sentido a otras nuevas. Finalmente, con el análisis de los homenajes al clero víctima del terrorismo de Estado la autora no sólo muestra cómo la figura del mártir se seculariza y pasa a formar

parte del repertorio de símbolos disponibles para el discurso político-memorial sino que establece la potencialidad que adquiere la figura del mártir para el discurso político en democracia al proponer una víctima heroica legítima eludiendo de esta manera la sensible pregunta por las responsabilidades en la participación de la lucha armada.

En suma, *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, es una muy valiosa contribución para el campo de la historia reciente en general y los estudios sobre la Iglesia Católica y el catolicismo en particular. El análisis de las trayectorias de esta porción del clero –conformada por sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas y obispos– antes, durante y después de la dictadura enriquece al mismo tiempo que matiza las miradas estereotipadas sobre el rol de la Iglesia Católica en el período. Si la utilización de fuentes orales tiene el valor adicional de rescatar las voces que fueron represaliadas, silenciadas y descalificadas durante la última dictadura, la definición de un marco temporal que excede los años 1976-1983 refuerza la intención reflejada a lo largo de la investigación de situar este trágico período histórico en un contexto más amplio que contemple las causas pero también las herencias hacia el futuro.



Comentario a *Los desaparecidos de la Iglesia de María Soledad Catoggio*

EMILIO CRENZEL (CONICET/FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UBA)

El libro de María Soledad Catoggio tiene por objetivo examinar las relaciones entabladas por el catolicísimo argentino con la última dictadura militar, analizar las particularidades que asumió la represión en las filas católicas y estudiar las características de las memorias sociales que circulan en la Iglesia sobre sus víctimas.

La obra forma parte del campo de estudios de la historia reciente y la memoria social el cual, desde mediados de los años noventa, se encuentra en expansión en la Argentina y que ha centrado su examen en el proceso de radicalización, violencia política y represión estatal que atravesó el país entre cincuenta y cuarenta años atrás y en las representaciones y prácticas que tornan presente este pasado. En este marco, el libro dialoga y debate con una creciente producción académica, periodística y del activismo del movimiento de derechos humanos sobre la historia de la Iglesia Católica argentina y, en particular, sobre sus relaciones con la última dictadura. Lo hace, en un contexto político en el cual esas relaciones han cobrado fuerte resonancia pública. En 2007, por primera vez, fue condenado un sacerdote católico por crímenes de lesa humanidad y en 2013 la asunción del papado por Jorge Bergoglio renovó las controversias sobre su responsabilidad en el secuestro, durante la dictadura, de los curas jesuitas Orlando Yorio y Francisco Jalics.

Son diversas las contribuciones del libro. En primer lugar, la autora apuesta a comprender históricamente el proceso de contestación católica y radicalización política en los años sesenta, las modulaciones con las que operó la represión contra el activismo católico y la memoria de sus víctimas. Para ello, examina la génesis de ciertas constataciones ideológicas, prácticas sociales, sensibilidades y espacios de sociabilidad que, desde la década del treinta, permearon a los actores del mundo católico. Ese marco, le permite trazar los juegos de continuidad y ruptura que atravesaron tanto la emergencia de una sensibilidad contestaria como las prácticas de disciplinamiento institucional y su articulación con la represión estatal. Esta puesta en relación de la cultura católica con las respuestas específicas frente a la represión se prolonga al analizarse el recurso a las autoridades militares y eclesiásticas, privilegiado por las relaciones de las víctimas del clero católico en desmedro de los recursos legales, y las prácticas y los discursos de memoria sobre las víctimas. En este último plano, el deber de memoria es propuesto como continuidad de la cultura ascético-altruista y su convergencia con la cultura humanitaria del movimiento de derechos humanos y la figura del mártir, que se postula dominante en las representaciones sobre este universo, como prolongación del modelo del compromiso integral forjado en el período de entreguerras y actualizado en los años sesenta y setenta.

En segundo lugar, el libro debate la existencia de dos Iglesias durante los tiempos de dictadura, una popular y otra cómplice, mostrando las variaciones en el tiempo de las prácticas de diferentes actores según los cambiantes contextos histórico-políticos, las zonas grises, la complejidad que asumieron las disputas internas no reducibles a la simplificación dicotómica entre jerarquías y bases y repone la diversidad de ideas y prácticas entre y al interior de las congregaciones y los estamentos del clero. En este plano, la obra también discute otra idea corriente, la que identifica a las víctimas del clero católico con el movimiento

tercermundista, proponiendo que el proceso de sacralización de la represión tuvo su complemento en la desacralización del clero contestario bajo la figura de la “subversión clerical”, más abarcadora que ese movimiento particular.

Por último, la autora realiza una reconstrucción sumamente valiosa del universo de víctimas en las filas del clero católico, a la cual analiza en función de las formas de victimización y, con ello, indaga la existencia de patrones específicos en la represión. Esta reconstrucción y reflexión no son habituales en la producción académica de la historia reciente. El fetichismo de las cifras, la subordinación de la intervención académica a las voces autorizadas y el rechazo del análisis de las dimensiones del exterminio en función de un discurso moral basado en la sacralización abstracta del valor de la vida humana, constituyen aún serios obstáculos para el conocimiento del proceso de violencia.

En ese marco, y aprovechando la oportunidad de dialogar con la autora y recibir sus comentarios, quería plantear ciertas proposiciones en torno de la obra que merecen analizarse en profundidad. En primer lugar, la idea de la especificidad de la represión entre las filas católicas, –prevalencia de detenciones y asesinatos sobre desapariciones–, tiene como premisa el contraste de la cifra de treinta mil desaparecidos, enarbolada por los organismos, y de diez mil presos políticos. Sin embargo, en 2016 la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación registra 7.018 desaparecidos. Es decir, para probar la hipótesis planteada, la contrastación debería realizarse sobre los casos oficialmente registrados. Por otro lado, los datos del apéndice muestran que el predominio de las detenciones y asesinatos sobre las desapariciones se restringe al período 1974-1976, prevalencia común de la represión en esos años y, en cambio, desde el golpe las desapariciones predominan –levemente– sobre las detenciones mientras aumentan los asesinatos.

En segundo lugar, la hipótesis de la especificidad de los recursos movilizados por los allegados de víctimas del clero católico, debería probarse con mayor consistencia. Es

indudable que el acceso a las jerarquías religiosas –nuncio papal, obispos, vicarios castrenses– fue más fluido en el universo católico pero también es cierto que, con las diferencias que los capitales sociales y culturales establecen, el resto de los allegados de las víctimas no desestimó el recurso personal a líderes políticos, religiosos y empresariales y a las autoridades militares y policiales, patrón que puede pensarse como expresión de una cultura nacional escasamente normativizada en la cual priman las relaciones informales con los funcionarios estatales y los miembros de las élites y, específicamente, como fruto de la búsqueda desesperada de información de las relaciones sociales de las víctimas ante la negación oficial de todo dato. Confirmar la especificidad de los recursos de este núcleo de allegados exigiría comparar, minuciosamente, los recursos esgrimidos por ambos universos.

En este marco, el examen de la conducta institucional durante la dictadura podría incluir dimensiones no exploradas y substantivas, como el proceso de sacralización de la represión por parte de las jerarquías, su temor al proceso de contestación al interior de la propia Iglesia, o el modo en que conjugaron los valores espirituales cristianos con la defensa de la lucha antisubversiva y sus prácticas violatorias de los derechos humanos, por citar cuestiones que, más allá de la existencia de zonas grises y matices, contribuirían a comprender la actitud institucional dominante en el período. En este último aspecto, merecería incluirse la comparación con las iglesias de Brasil y Chile que defendieron, institucionalmente, los derechos humanos ante dictaduras de seguridad nacional.

En tercer lugar, sería importante profundizar el examen de la figura del mártir, propuesta como clave en la memoria católica de las víctimas. Su raíz etimológica la enlaza con el testigo, quien ofrece con su entrega testimonio de su fe o sus ideas. No es ajena, como se propone en el libro, al modelo memorial del Holocausto que mimetizó, precisamente, la figura de la víctima con la del mártir. En

ese marco, la sacralización de la figura de los desaparecidos podría examinarse a la luz de la cultura de los derechos humanos que propuso su condición de víctimas absolutas, “inocentes” e indefensas, de la violencia indiscriminada del Estado. La razón propuesta en la obra para explicar el supuesto predominio de la figura del mártir, el trabajo de los emprendedores de la memoria cristiana, podría ser puesta en relación con la prevalencia del imaginario sacrificial judeo-cristiano en la cultura contestataria y revolucionaria de los años sesenta y setenta.

Por último, el capítulo que examina la memoria católica centra su foco en los años de eclosión de diversas iniciativas memoriales respecto de las víctimas. Este recorte, deja de lado el análisis de las posiciones de la Iglesia ante iniciativas clave de la experiencia argentina en el tratamiento de las violaciones a los derechos humanos, como la autoamnistía dictatorial y, ya en democracia, la investigación la CONADEP, el juicio a las Juntas, las leyes de impunidad, los Indultos y el reinicio de los juicios. Otro tanto, podría decirse sobre la necesidad de examinar las iniciativas memoriales de la propia institución en este largo período, desde los silencios y condescendencias ante los intentos de clausurar la investigación y enjuiciamiento de las violaciones hasta la mención superficial a la actitud institucional ante la represión en el jubileo de 2000. Estas contextualizaciones permitirían pensar las continuidades y cambios de la memoria católica sobre la represión y sus víctimas y sus vínculos con las políticas estatales y las luchas del movimiento de derechos humanos.

En síntesis, el libro de Catoggio constituye una contribución original al campo de estudio de la historia reciente. Articula múltiples fuentes con solvencia y propone interpretaciones novedosas. Como pocos trabajos, asume el desafío intelectual de pensar las dimensiones y la racionalidad de la represión, las ideas y prácticas de los actores en tiempos de dictadura y sus memorias, trascendiendo el

período que toma como objeto de estudio. Se erige, por ello, en un trabajo que invita a la lectura, a la reflexión y al debate.



La paja en el ojo ajeno: comentarios, reflexiones y apoyaturas en torno a *Los desaparecidos de la Iglesia de Soledad* Catoggio

EMMANUEL KAHAN (IDIHCS/CONICET – NEJ/IDES)

Invitado a participar de este intercambio con un comentario al libro de Soledad Catoggio me propuse releerlo teniendo en cuenta cómo su investigación me ayudó a (re)pensar lo que fue mi propio objeto de estudio para el Doctorado en Historia: la experiencia de la vida judía durante la última dictadura militar. Allí, en un principio, las cosas estaban claras: mientras la dirigencia de las instituciones centrales de la comunidad judía había consentido la impronta represiva del régimen –cuando no “colaborado”– los jóvenes judíos habrían sido víctimas dilectas del plan sistemático de represión y exterminio –tanto por su número en la nómina de desaparecidos como el “trato especial” recibido en los Centros Clandestinos de Detención. Así rezaba la bibliografía reunida para el estado de la cuestión.

Para ese mismo estado del arte, como se indica en el buen manual de la escritura de una tesis, había relevado una serie de trabajos sobre otros actores en el contexto dictatorial: trabajadores, estudiantes, empresarios, partidos políticos y, desde ya, la Iglesia. Parte de la bibliografía sobre este último actor proponía un esquema similar: la de una

complicidad por parte de la cúpula eclesiástica frente a la persecución de una serie de sacerdotes comprometidos con las transformaciones radicales.

Frente a este horizonte instituido el texto de Soledad Catoggio permite, a través de un minucioso trabajo de sistematización de trayectorias y análisis de experiencias, poner en suspenso un extendido sentido de complicidad por parte de una institución que albergó a víctimas y victimarios de la represión dictatorial. Y nos propone mirar a un actor, la Iglesia Católica, “como un objeto que permite comprender los conflictos que atravesaron la trama social durante la última dictadura”.¹ El trabajo, desde esta perspectiva, es iluminador por lo que nos dice de la Iglesia pero, por qué no, por lo que nos permitiría extender al resto de las organizaciones y actores contemporáneos al régimen dictatorial.

Cuando avanzaba en mi propia investigación notaba cuán estrecha había sido mi propuesta inicial. El proyecto de tesis construido al amparo de las lecturas sobre el tema había repetido su esquema temporal: cómo se habían comportado las instituciones de la comunidad judía entre el 24 de marzo de 1976 y el 10 de diciembre de 1983. Mirar allí nos podía ayudar a comprender cómo se habían posicionado un amplio conjunto de actores durante la última dictadura militar. Pero al relevar los primeros documentos sobre las posiciones de las organizaciones de la comunidad judía durante los primeros tramos del régimen el investigador no lograba entender de qué estaban hablando: los debates sobre los judíos y el peronismo, el antisemitismo en la Unión Soviética, el conflicto árabe-israelí, etc.

Para comprender mejor a mis actores, incluso para conocer cómo se fraguaron posiciones, tuve que reconocer la historicidad los mismos y cómo viejas pasiones de antaño se dirimían en la agenda contemporánea a la propia dictadura, nada muy distinto de lo que pueda estar pasando con

¹ Catoggio, M. S. (2016), *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestario frente a la dictadura*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 111.

esos mismos actores hoy día. Esta dimensión, una mirada hacia atrás en el tiempo histórico, es solidaria con el propio objeto de la investigación: comprender cómo se fraguaron las posiciones y cuáles fueron las actitudes sociales frente a la represión dictatorial.

En este sentido, los primeros capítulos del trabajo de Catoggio resultan centrales pues en su búsqueda por reconstruir las formas que adquirió la vida religiosa en Argentina durante el siglo XX ponen en evidencias las tensiones el interior del propio campo católico con posiciones antagónicas frente a, por ejemplo, el peronismo, la revolución y la propia dictadura militar. En ese trabajo de reconstrucción de las trayectorias y las polémicas al interior del campo católico, como muestra no solo el trabajo de Soledad, resultó central la recepción del Concilio Vaticano Segundo y, posteriormente, los documentos de Medellín. La renovación iniciada y la opción por los pobres se convirtió en el eje de polémicas, confrontaciones y delaciones. Como bien lo indica el trabajo de Catoggio, una de las características singulares que tuvo la dinámica represiva para con los miembros de la Iglesia fue la del desprestigio a través de acusaciones de orden moral.

La centralidad que tuvo este debate posicionó a los actores antes del inicio de la última dictadura militar y, en gran medida, caracterizó las trayectorias de estos durante el período represivo. Algo similar a lo que aconteció en la constelación judía: los debates en torno al sionismo y, posteriormente, tras la creación del Estado de Israel, las polémicas en torno a su posición geopolítico en Medio Oriente fueron el tópico sobre el que se caldeó la tensión política y filial. Si bien, como propondremos más adelante, las posiciones en torno a la agenda local fueron relevantes, los tópicos transnacionales fueron, en muchas ocasiones, el tamiz en el cual se materializaron debates, alejamientos, rupturas y confrontaciones.

Las tensiones suscitadas por la recepción de alternativas programáticas y acontecimientos precisos fueron acompañadas por el proceso de radicalización política local e internacional. La peronización y corrimiento a la izquierda de muchos jóvenes judíos se fraguó entre la crítica a las políticas beligerantes de Israel y la opción por la “liberación nacional” en América Latina. Como lo muestra la polémica en torno a la publicación de una crónica de la Guerra de Iom Kipur (1973) aparecida en *Noticias*. La “Carta de un antisionista” redactada por Marcos Blank –quien aseguraba haber sido sionista antes de integrarse a la “Tendencia Revolucionaria”– resultaba crítica de los redactores de *Nueva Sión*, el vocero del sionismo socialista en nuestro país.

Desde 1966 hasta 1973 *Nueva Sión* no publicó una sola noticia acerca de torturas, represión, gestas populares, como el cordobazo, viborazo, tucumanazo, etc. Todo se refería a agitar en abstracto el antisemitismo, para apartar a los jóvenes judíos de una lucha concreta por la definitiva liberación de nuestra patria y de nuestro pueblo. Hay una cosa reconfortante y es que el movimiento sionista no crece, ni alcanza la magnitud que ha tenido en años anteriores. Los jóvenes judíos, hoy más que nunca se dan cuenta que su definitiva liberación como judíos y como hombres pasa por asumir el camino revolucionario, tanto en Argentina, como en Latinoamérica, como en Israel. (“Carta de un antisionista”, *Nueva Sión*, 9 de septiembre de 1974)

En respuesta aparecería una misiva de David Ben-Ami advirtiendo que en las filas del sionismo, como en las del peronismo, se podían encontrar diversas tendencias y que la Juventud Sionista Socialista era la facción de izquierda dentro de las filas de ese movimiento. El autor destacaría, además, que si bien *Nueva Sión* abordaba temáticas referidas al “esclarecimiento nacional judío desde una perspectiva sionista socialista”, frente a cada acontecimiento crucial en la vida el país “nunca dejamos de informarlo y tomar posición”. La lista de acontecimientos señalada por este era

ilustrativa: el Cordobazo, la Masacre de Trelew, atentados contra la libertad de prensa, fallecimiento de Juan Domingo Perón, entre otros. (Ben-Ami, David, “Respuesta de un sionista”, *Nueva Sión*, 9 de septiembre de 1974)

A diferencia de lo acontecido en el campo de la Iglesia Católica donde, como muestra Soledad, las diferencias estaban contenidas dentro de la propia institución, el campo judío evidenció fugas y fragmentaciones de sus organizaciones. Estas tensiones precipitaron la salida de varios jóvenes que filiaron su militancia en organizaciones políticas peronistas y/o de izquierda. La ruptura con las organizaciones sionistas los dejó, en ocasiones, sin “cobertura” frente a la escalada represiva del régimen dictatorial.

En este sentido, y reconociendo la singularidad institucional de su caso de estudio, el trabajo de Soledad Catoggio es iluminador en dos aspectos. En primer lugar, porque permite apreciar cómo operó el disciplinamiento al interior del campo católico. Esta dimensión tuvo una especificidad: fue pergeñada por las autoridades militares y por la ortodoxia católica. El relevamiento es ilustrativo acerca de cómo operaron las Fuerzas Armadas, a través de los Vicariatos castrenses, sobre el resto de los integrantes de la Iglesia.

Tanto las Fuerzas Armadas como parte de la jerarquía eclesiástica tuvieron profundo celo en torno de las manifestaciones de los hombres y mujeres de la Iglesia. La experiencia de las organizaciones judías es distante: salvo contadas excepciones no hubo manifestación directa por parte de las autoridades militares en el disciplinamiento de sus actores más díscolos. Lo que no quiere decir que haya habido manifestaciones de diversos actores de la misma colectividad condenando las expresiones “tercermundistas” de los jóvenes judíos.²

² En el contexto de 1978, durante la campaña internacional de denuncia a las violaciones a los derechos humanos que acontecía en el país, el periodista y sobreviviente del Holocausto, Marek Halter, publicó un artículo en *Le Monde* denunciando las persecuciones a judíos que estaban ocurriendo en Argentina. La réplica del artículo en la prensa internacional movilizó las

Entre el ocaso de la dictadura y la recuperación democrática tuvo lugar una polémica en torno a la “delación” que puede resultar ilustrativa de cómo operó, *a posteriori*, las resignificaciones del pasado inmediato. Algunos actores de la comunidad judía filiados en organizaciones progresistas –Herman Schiller desde *Nueva Presencia* quizás haya sido el más vistoso– acusaron al editor del mensuario *La Luz* –vocero de los sectores revisionistas del sionismo en Argentina–, Nissim Elnecave, por haber delatado desde sus páginas a jóvenes judíos que militaban en las organizaciones peronistas y de izquierda. Si bien la delación no se corroboró, la crítica de Elnecave se apoyó en la condena que este sostuvo, incluso desde el período previo a la dictadura, a la militancia de los jóvenes en causas ajenas al sionismo. Lo cierto es que sus “acusadores” sostuvieron la misma condena antes y durante gran parte de la dictadura.

En una entrevista realizada en agosto de 1976 por Alicia Dujovne Ortíz a los rabinos Roberto Graetz, José Oppenheimer y Marshall Meyer –quien cobrará renombre con posterioridad debido a su “compromiso con los derechos humanos” y su incorporación a la CONADEP– estos sostuvieron que “los jóvenes deben volver a la religión”, considerando que allí serían sujetos despolitizados. Meyer, particularmente, fue ilustrativo en su evaluación respecto de cuál es el camino que debían recorrer los “jóvenes judíos”: “Esos jóvenes saben que las reglas del judaísmo se relacionan con

condenas al régimen dictatorial por su carácter antisemita. Esto movilizó al Ministerio del Interior, General Albano Harguindeguy, que remitió una carta de la Delegación de Asociaciones Israelitas de Argentina (DAIA) solicitando que desmienta lo que Halter denunciaba. Si bien el pedido tenía su razón en todas las consideraciones que los funcionarios habían tenido para con las demandas de la colectividad judía, las “desmentidas” públicas de quien fuera presidente de la DAIA, Nehemias Resnizky, fueron de baja intensidad: una declaración en una reunión de Comisión Directiva de la institución que fue comentada en la prensa comunitaria. Véase Kahan, E. (2015), *Recuerdos que mienten un poco. Vida y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 158-159.

la reverencia a la vida; lástima que tantos otros, hundidos en la *violencia*, olvidan la *reverencia*". (Dujovne Ortíz, A., "La juventud y el templo", *Plural*, N° 1, agosto de 1976.)

El otro aspecto destacable, producto de un minucioso relevamiento, es las consideraciones acerca de cómo se construyen a los hombres y mujeres de la Iglesia como víctimas. Al respecto, el trabajo nos propone dos preguntas fundamentales: ¿Cuáles fueron las modalidades represivas de las que fue objeto este grupo de víctimas? ¿Qué diferencia a estas víctimas religiosas de las otras víctimas del terrorismo de Estado?

Para poder responder estos interrogantes, el trabajo de Soledad Catoggio reconstruye la nómina de casos de víctimas ligados a la Iglesia, reconociendo su inserción y trayectoria institucional, definiendo los ámbitos de socialización y prácticas compartidas entre los mismos. La revisión de los 113 casos repone cuestiones significativas: las víctimas fueron mayormente hombres –solo hay 6 mujeres– y el asesinato, como un modo ejemplificador frente al resto, tuvo un impacto mayor que la desaparición forzada. Asimismo, destaca la investigación, es revelador qué sucedía con las víctimas católicas en los informes de inteligencia política guardados en el archivo de lo que fuera la Dirección de Inteligencia de la Policía de la provincia de Buenos Aires (DIPBA): allí la documentación relevada en torno a las congregaciones más afectadas –la *Fraternidad del Evangelio*, por ejemplo– muestra el poco interés de la institución policial en su seguimiento. La hipótesis de Catoggio, sin embargo, es auspiciosa: "[L]a incorporación de lleno en la categoría "delincuente subversivo" tuvo como correlato un borramiento de la condición religiosa; es decir, que haya que recorrer otros circuitos del archivo para dar con sus legajos, ingresados no como sacerdotes, religiosos o seminaristas, sino como militantes de organizaciones armadas".³

³ Catoggio, M. S. (2016), *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestario frente a la dictadura.*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 133.

La erosión de esa adscripción religiosa bajo la imposición de la condición “subversiva” debilitaba la pertenencia institucional que resguardaba a las víctimas y los igualaba con el resto de las víctimas.

Paradójicamente, sucedía lo contrario con las víctimas judías. Tanto en los informes de la DIPBA (Kahan, 2009) como en los testimonios de los afectados –especial pero no únicamente en el informe *Nunca Más*– una de las prácticas extendidas era la reposición de la condición judía de las víctimas en detrimento de sus propias filiaciones, autopercepciones y trayectorias. Sobre esta dimensión, entre otras, se cimentó la noción de un “trato especial” a los judíos en los Centros Clandestinos de Detención.⁴

La tipificación de unas víctimas especiales, los “detenido-desaparecido de origen judío”, es un problema para historiadores y científicos sociales. Si bien su uso fue acuñado en una época temprana (Schenquer, 2007), su utilización se ha extendido de forma tal que constituye una noción más del “sentido común” acerca de la experiencia concentracionaria que asoló a la Argentina entre 1976-1983.⁵ ¿A quiénes nombra la noción de “detenidos-desaparecidos de origen judío”? Esta pregunta sugiere un problema de orden conceptual, pero también político. Pues, si bien estamos frente a una categoría aceptada y utilizada de manera frecuente, confrontamos con el hecho de que muchos de los jóvenes que engrosan las listas de detenidos-desaparecidos fueron re-judeizados por sus torturadores. ¿Bajo qué mecanismos fueron “re-judeizados”? Mayoritariamente, por la sonoridad de sus apellidos. Un criterio

4 Kahan, E. (2009), *Unos pocos peligros sensatos. La Dirección de Inteligencia de la Policía de la provincia de Buenos Aires antes las instituciones judías de la ciudad de La Plata*, La Plata, EDULP.

5 Schenquer, L. (2007), “Inicios de una disputa por la memoria de los detenidos-desaparecidos judíos”, trabajo final del Seminario “Memorias sociales: construcciones y sentidos”, Instituto de Desarrollo Social (IDES) (Mimeo)

compartido por quienes *a posteriori* y con intenciones seguramente loables, construyeron los listados con la cantidad de víctimas “judías” del terrorismo de Estado.

¿Acaso la investigación sería justa con las trayectorias personales y militantes de esos jóvenes que hoy denominamos “desaparecidos judíos”? Volver sobre los debates en torno a sus propias trayectorias, los distanciamientos con las diversas formas de militancia judía y el renunciamiento a la vida socialista en el Kibutz, podría ayudar a comprender cómo es que esos jóvenes fueron devorados por la experiencia concentracionaria.

No obstante, no puede menoscabarse la fuerza que el concepto de “detenido-desaparecido de origen judío” ha tenido a lo largo de estos años: ha servido como herramienta de denuncia política por parte de los familiares en detrimento de los dirigentes comunitarios y, asimismo, como categoría instrumental para legitimar la injerencia de la justicia española en la investigación de los crímenes de lesa humanidad ocurridos en Argentina durante el período 1976-1983.

Sin embargo, las investigaciones como las de Soledad Catoggio nos invitan a matizar algunos sentidos instituidos. Una investigación sobre los desaparecidos de la comunidad judía debería recuperar un cúmulo de experiencias y trayectorias militantes que estarán en tensión con la categoría de “desaparecido judío”. Y no es un problema menor, porque entonces también tendremos que poner en suspenso algunas nociones sobre quiénes fueron las víctimas del terrorismo de Estado.

Pero, y para finalizar, cómo concluir estas consideraciones sin, al menos, una pregunta. Y en este sentido, el proceso es a la inversa: de lo que mi trabajo de investigación puede aportar al del Soledad. Si bien la investigación se concentró en quienes estaban filiados institucional y jerárquicamente a la Iglesia, cómo contemplar la experiencia de aquellos otros, más inorgánicos (scouts, asistentes parroquiales, miembros de cooperadoras, etc), que se reconocían

cómo católicos en el espacio público y también fueron víctimas del terrorismo de Estado. ¿Cómo fue su experiencia en tanto víctimas y qué marcos institucionales, de la Iglesia, pudieron operar, o no, como salvaguarda?



A propósito del libro de Soledad Catoggio, *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*

FELICIANO MONTERO (UNIVERSIDAD DE ALCALÁ – HENARES)

Estos son unos comentarios surgidos al hilo de una lectura interesada, desde la reflexión comparada con la historia y la historiografía española, más que desde mi escaso e incompleto conocimiento de la historia argentina. Pues lo primero que he de confesar es lo mucho que he aprendido de una historia, en cierto modo tan próxima, y sin embargo tan desconocida.¹

Tan próxima y familiar por las semejanzas de los procesos de socialización progresista de la reflexión y la militancia católicas en una dirección social y revolucionaria, de matriz cristiano-marxista, en el contexto e impulso que promueve el clima del Vaticano II y del postconcilio. También por las diferencias que sugiere la comparación de los hechos y contextos. Pues mientras en España el horizonte de la Transición (a partir sobre todo de 1976) abre la salida de la militancia clandestina y posibilita la distinción y separación entre la militancia católica y la política; en el caso del catolicismo argentino, la dictadura militar agudiza

¹ Mi desconocimiento de la historia argentina, y más concretamente de la Iglesia y el catolicismo argentinos en el siglo XX, se va poco a poco rellenando con la lectura y el contacto reciente con algunos de los mejores investigadores de esta historia: Loris Zanatta, Roberto Di Stefano, Miranda Lida, Diego Mauro...

la represión y provoca el martirio de una generación de clérigos y militantes católicos, y su posterior reivindicación ejemplar. Mientras que buena parte de la militancia católica española se diluye en la militancia sindical y política del proceso de Transición. Y aunque la memoria de la Transición reconoce el papel positivo y principal de un sector de la Iglesia, liderado por el cardenal Tarancón, el peso y la relevancia de esa aportación van quedando olvidadas o disueltas en los procesos de secularización de los protagonistas. Aquí, ya a partir de los 1980, la memoria martirial católica sigue siendo la de los clérigos asesinados en 1936-39, y, del otro lado, la llamada “memoria histórica” de los desaparecidos republicanos durante la guerra civil.

Como se anuncia en la introducción, el argumento unitario del libro de Catoggio, está dividido en dos partes. Una primera, fruto más de lecturas bibliográficas, centrada en el análisis de la construcción de una identidad y militancia católica social, progresista y revolucionaria, que se inicia antes del Concilio, pero que se desarrolla especialmente en el tiempo del Concilio y del Postconcilio. Y una segunda parte, que responde al título y argumento central, “los desaparecidos de la Iglesia”, centrada en la investigación de las víctimas, las formas de represión (con especial atención al análisis de la colaboración entre la Institución eclesial y el Estado), y la rememoración de los mártires. Es evidente que no se podría comprender bien la segunda parte, el estudio de los desaparecidos y de la represión, sin conocer bien los procesos de socialización que revelan las trayectorias biográficas de los “mártires”. Desde la perspectiva española la semejanza destaca, predomina, en los argumentos y análisis de la primera parte; la diferencia en la segunda parte, pues no se alcanza aquí el grado de represión y victimario martirial.

Vayamos pues por partes en este comentario “interesado” que no pretende tanto entrar en el debate historiográfico y sociológico argentino, por desconocimiento y distancia, sino en la sugerencia comparada, teniendo en cuenta la dimensión transnacional de la Iglesia católica.

Una cultura política cristiana de izquierdas

Señala el sociólogo español Rafael Díaz Salazar² la importancia que tuvo en el proceso de la transición política española la aportación de una militancia católica que se fue configurando en los años 1960-70, más allá de las diferencias partidarias, como una cultura política cristiana de izquierdas, y que define con una serie de rasgos bastante comunes al progresismo católico de esos años postconciliares.³ En el caso español el lugar y el cauce de esa sociabilidad católica de izquierdas, en la que se integraban la promoción social y la evangelización, fue principal, aunque no exclusivamente, la Acción Católica especializada. Tras una primera fase protagonizada sobre todo por la AC obrera, (la HOAC especialmente), el mayor despliegue de ese proceso se produjo en los años 60, especialmente en los movimientos juveniles obrero, estudiantil, campesino y urbano independiente; siguiendo el modelo francés y belga de los años cuarenta-cincuenta.⁴

La interrupción brusca de ese proceso por decisión de la Conferencia Episcopal (1966-68) pone de relieve el grado de división de la Iglesia y del catolicismo español, en el contexto del último franquismo. La llamada “crisis

² Díaz Salazar, R. (2001), *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, HOAC, 2001.

³ Horn, G. R. (2016), *The Spirit of '68: Rebellion in Western Europe and North America, 1956-1976*, Oxford, Oxford U.P. También Horn, G. R. (2008), *Western European Liberation Theology, 1924-1959. The First Wave*, Oxford, Oxford U.P.

⁴ Montero, F. (2000), *La Acción católica y el franquismo. Auge y crisis de la A.C. especializada*. Madrid, Uned; Montero, F. (2009), *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*, Madrid, Encuentro.

de la Acción Católica” es una de las mejores expresiones de la tensión entre una jerarquía eclesiástica, mayoritariamente ligada a los fundamentos del Régimen franquista, y una minoría de clérigos y militantes católicos partidarios a la vez de la renovación eclesial y la reforma o revolución social, en el horizonte de una transición a la democracia.⁵ La celebración de la Asamblea Conjunta de obispos y curas en septiembre de 1971 fue la expresión máxima de la división de la Iglesia española. Una división que atañía a la recepción de las orientaciones pastorales del Concilio, pero sobre todo de naturaleza política pues lo que estaba en juego era la pervivencia del franquismo después de Franco⁶.

Y aquí vienen algunas diferencias relevantes, me parece, en comparación con el caso argentino. En primer lugar, la connivencia fundacional de la Iglesia con el régimen franquista, consagrada en el Concordato de 1953, se estaba quedando obsoleta, especialmente después del decreto conciliar sobre la libertad religiosa y de la *Gaudium et Spes*; hasta el punto de que el propio Régimen intentó a partir de 1968, renegociar el Concordato, adaptándolo a la nueva situación. Por otra parte y este es seguramente el factor clave diferencial, la Santa Sede impulsó eficazmente la renovación del episcopado española lo que propició que en muy poco tiempo, entre 1967 y 1972, cambiara la relación de fuerzas en el seno de la Conferencia episcopal en una dirección renovadora, tolerante, si no impulsora, del progresismo cristiano, y partidaria del desenganche o despegue respecto del régimen franquista y el modelo concordatario nacional-católico.

⁵ Dentro de los grupos y militantes católicos dominaba la opción de izquierdas, socialista y comunista. La encuesta del clero que acompaña la celebración de la Asamblea Conjunta de obispos y clérigos de 1971 revela la opción socialista de un buen porcentaje de clérigos.

⁶ Secretariado Nacional del Clero. (1971), *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*. Madrid, BAC.

De modo que la división de la Iglesia española en el tiempo postconciliar y tardofranquista revela una mayoría institucional prodemocrática frente a una minoría reticente o resistente, frente al cambio eclesial y político. Aunque el alcance de esa minoría no haya sido evaluado ni estudiado suficientemente. Entre los clérigos, la Hermandad Sacerdotal y sus asambleas entre 1972 y 1976, no reconocidas plenamente por la Conferencia episcopal, son la expresión de la resistencia.

El desarrollo de los acontecimientos a partir de la muerte de Franco (noviembre 1975), y especialmente desde julio de 1976, propiciaron una relación diferente Iglesia-Estado, marcada por la separación amistosa (Constitución de 1978), y una relación militancia católica-militancia política, marcada por la distinción de planos, y la secularización de esa militancia. Aunque durante algún tiempo y en algunos sectores pervivieron la connivencia entre el progresismo cristiano y los proyectos políticos y sindicales de izquierda.

Aun desde mi comprensión limitada de la historia argentina me parece que otros dos factores diferenciales principales son el peso del ejército católico, y el peronismo. En el caso español el ejército junto con la Iglesia habían sido puntales fundacionales del régimen. Y en la generación de los militares de la guerra civil, que en buena medida dirigían el ejército, seguía presente esa identificación de la nación con el catolicismo (algo parecido al mito de la “nación católica”), y ello explica la intentona golpista del 23 de febrero de 1981. Pero el ejército como tal no tenía tanto peso en el régimen, y minoritariamente en la Iglesia. También la Iglesia española tenía su clero castrense y su obispo vicario pero no con la fuerza y cohesión como para convertirse casi en una Iglesia paralela, autónoma. Los sectores católicos intransigentes españoles que proclaman la consigna “Tarancón al paredón” eran relativamente minoritarios, perdieron mucho peso a partir de la renovación episcopal, hacia 1971-72; y también eran minoritarios y en

algún modo disfuncionales en el interior de los gobiernos franquistas. Sin embargo, me parece, que la división de la Iglesia argentina preconciliar se acentuó durante el post-concilio, incapaz la Santa Sede de mediar y propiciar una solución alternativa.

Por otra parte no se encuentra en el caso español algo parecido al “peronismo”. Un cierto falangismo social radical hacía tiempo que había quedado marginado y descalificado. La alternativa obrera, política y sindical, se fue configurando en España como una síntesis entre la estrategia “entrista” del PCE, el único partido republicano histórico que había logrado fusionar, integrar, el antifranquismo histórico del exilio con la nueva oposición obrera reconstruida en las instancias semilegales de los movimientos apostólicos obreros, la Hermandad Obrera de AC y la Juventud Obrera Católica.⁷

La Represión coordinada político-ecclesial

La represión, como se analiza bien en el libro de Catoggio, se había iniciado tempranamente en el seguimiento y vigilancia de la deriva progresista de diversos clérigos e instituciones. Como también ocurrió en el catolicismo español y en el europeo en general, la conciencia social y el descubrimiento del compromiso temporal se habían iniciado antes del Concilio. El diálogo cristiano-marxista a mediados de los sesenta había significado un salto cualitativo vigilado y denunciado como “infiltración”, por el ejército y la policía. El capítulo del libro sobre la coordinación entre la vigilancia institucional, ecclesial, y la represión estatal sugiere la semejanza con el caso español. La decisión episcopal de interrumpir el camino de la AC especializada, en 1966, viene precedido y acompañado de presiones gubernamen-

⁷ El “entrismo”, es decir la participación en las instituciones, especialmente en las elecciones sindicales (del sindicato único), para copar la representación, fue la estrategia planteada por el Partido Comunista (PCE)

tales sobre la propia Jerarquía y controles policiales sobre las actividades “políticas” de los militantes y movimientos apostólicos. También, monseñor Guerra Campos⁸, principal responsable e inductor de la “crisis de la AC” aduce, en una interesante versión a posteriori, la infiltración marxista como el principal factor explicativo. Ya en los primeros años setenta, renovada la conferencia episcopal, son los sectores más intransigentes del catolicismo y del clero los que colaboran estrechamente con la represión gubernamental.

En esos años se crea una cárcel concordataria en Zamora para alojar en un régimen especial a los curas sociales, “rojos”, y a los nacionalistas vascos. Pues es este sector del clero el que verdaderamente tensa y pone a prueba la colaboración eclesial con la represión estatal. El nuevo episcopado no estaba dispuesto a facilitar esa colaboración sino a resistirla al amparo de la cobertura que ofrecía el Concordato de 1953 (el privilegio del fuero). Por otra parte se deslegitimaba la represión estatal del clero apelando precisamente a la naturaleza católica del Régimen, subrayando la contradicción. Los militantes y clérigos antifranquistas no tenían reparo en utilizar esa contradicción y apelar a un Concordato que por otra parte rechazaban como obsoleto. El paraguas del Concordato en manos de obispos simpatizantes funcionó bastante eficazmente como paliativo de las detenciones.

En todo caso, y esta es otra diferencia, la represión gubernamental del antifranquismo, y especialmente de los sectores católicos implicados, fue disminuyendo o planteándose discriminadamente en los últimos años del franquismo, salvo en el caso de la colaboración de algunos curas con el activismo de ETA. En vísperas de la muerte de Franco parecía predominar en los sectores gubernamentales una cierta salida pactada. Ciertamente la semejanza es mayor, y quizá está aún por estudiar, en el caso del clero vasco

⁸ Guerra Campos, J. (1989), *Crisis y conflicto en la Acción Católica española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964* Madrid, ADUE.

nacionalista, comprometido en grado mayor o menor con la lucha nacionalista, cubierto y justificado por su episcopado en los últimos años del franquismo y primeros de la Transición.

La asincronía comparada se plasma en el trienio 1976-79, de transición pacífica a la democracia en España, y fuerte represión gubernamental en Argentina.

La memoria histórica y el relato martirial

La última parte del libro de Catoggio sobre la rememoración martirial de las víctimas de la represión cierra muy bien el argumento, mostrando la continuidad de los procesos y la función de las “memorias” en el recuerdo histórico y político. Es especialmente pertinente y eficaz el seguimiento de los “sobrevivientes”, cuyo testimonio y compromiso con el recuerdo de los mártires, cubre la distancia y sostiene la reivindicación de las trayectorias ejemplares, aun para el presente. La rivalidad entre instancias eclesiales y políticas para homenajear a las víctimas pone de relieve la eficacia política de este recuerdo de un sector al fin y al cabo minoritario de las víctimas en comparación con el conjunto de los desaparecidos.

La situación española es bien distinta. La militancia católica no produjo mártires, si acaso héroes, protagonistas relevantes en las luchas antifranquistas, y en los primeros pasos de la Transición. Pero, además, consolidada la transición y bajo las nuevas orientaciones de Juan Pablo II, se retomaron los procesos martiriales de la guerra civil. Y, aunque sin ánimo político reivindicativo que pudiera cuestionar el clima de reconciliación de la reciente pacto transicional, esa rememoración de los mártires eclesiásticos de la guerra, provocó a corto y medio plazo la recuperación de la “memoria histórica” de los otros mártires seculares, las víctimas republicanas, muchas de ellas desaparecidas en enterramientos anónimos. Operaciones memorialistas y revisiones históricas en las que domina el interés y el uso

político sobre el propiamente historiográfico. Mientras que el recuerdo de la militancia católica antifranquista se fue pronto diluyendo, por la propia trayectoria secularizadora de muchos de sus protagonistas, y la progresiva marginación de las opciones político-evangélicas más radicales.

Algunas cuestiones

En el libro de Catoggio se dan por descontados los procesos de secularización de los militantes y clérigos activistas, pero no se analizan suficientemente esos procesos personales, quizá porque se producen más allá del tiempo de militancia y represión. Sin embargo, esta cuestión, que se solapa con su creciente activismo social y político, merecería mayor atención por su relación con el proceso de desacralización de la militancia, o el borramiento del carácter religioso del compromiso, tanto por parte de la Iglesia como del ejército. El “clérigo subversivo” en cierto modo había perdido la consideración y consiguiente protección, quedando por ello al mismo nivel de represión que el resto de los subversivos revolucionarios. Sin embargo, el mantenimiento de los clérigos “comprometidos” en su rol y funciones pastorales hacía más difícil esa descalificación.

El libro se centra, lógicamente y es suficiente, en el estudio del caso argentino, aunque alude brevemente a contactos, analogías, con otros casos latinoamericanos, o a las relaciones de los exiliados con lugares hermanos de acogida en Europa. Estaremos de acuerdo en que haría falta un estudio transnacional del tema: tanto de las múltiples formas y expresiones del progresismo cristiano en los años sesenta-setenta, en Latinoamérica y en Europa, como en las formas de encaje y represión, en las Iglesias y en los Estados. Las trayectorias de los protagonistas, especialmente de los sobrevivientes en el exilio, invitan a profundizar en el análisis de las relaciones transnacionales.

El enfoque sociológico del estudio me parece en general muy pertinente, así como la caracterización de los conceptos, tipologías, y procesos. El estudio se parece bastante a un estudio prosopográfico de un colectivo que, aun con sus diferencias, comparte un perfil común a partir de una “sociabilidades” análogas.

El estudio se circunscribe, y ya es bastante, a casi un centenar de víctimas eclesiásticas, clérigos seculares y regulares. Faltaría el estudio de los militantes católicos que mantuvieron su identidad compartida con la militancia política, y que, supongo, han quedado anónimos en el conjunto de los “desaparecidos”.

El estudio, especialmente la segunda parte, se basa en una mezcla de las informaciones de los protagonistas o sus más allegados (entrevistas y testimonio escritos) y los expedientes policiales. A los efectos de los objetivos e hipótesis de la investigación es suficiente, pero parece que el estudio concreto de los casos requiere estudios biográficos alejados del testimonio reivindicativo.



Catoggio, *Los desaparecidos de la Iglesia*

GUSTAVO MORELLO (BOSTON COLLEGE)

Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura se incorpora en el creciente conjunto de trabajos sobre la década del Setenta que no son testimoniales ni hagiográficos. Los autores y autoras de esta nueva generación de trabajos usan testimonios y, como cualquier otro científico, tienen posiciones éticas firmes. Sin embargo sus obras se caracterizan por usar metodologías científicas para obtener datos, confrontar la información, y proponer interpretaciones. Me refiero a las publicaciones de Obregón (2005), Bilbao y Lede (2016) y mi propio trabajo (2015), por nombrar solo algunos de las publicaciones nacionales sobre los actores religiosos y el terrorismo de estado en Argentina. Un corpus de trabajos que esperemos seguirá creciendo y enriqueciéndose con otros enfoques disciplinarios, teóricos y metodológicos.

Entre las muchas contribuciones de la obra de Catoggio quiero destacar tres que me llamaron la atención. Una, y este es un orden personal y absolutamente arbitrario, es la visibilización de las mujeres, las monjas ‘contestatarias’ grandes olvidadas de la literatura y la investigación sobre el tema. Poco hay escrito (los trabajos de Touris son tal vez la excepción) fuera de testimonios y biografías referidas a las ‘Monjas Francesas’ desaparecidas en diciembre de 1977 con las Madres reunidas en la iglesia de la Santa Cruz. Este trabajo hecha luz sobre una historia poco conocida

por la opinión pública, descuidada por la misma iglesia católica, y olvidada por la literatura periodística, testimonial y académica.

El otro punto que encuentro importante es que al optar por un estudio diacrónico del mundo católico, descubre que algunos actores religiosos que se quejan de la inacción de los obispos, un par de años atrás renegaron de la misma ayuda que entonces reclamaban. En este punto Catoggio recupera la complejidad de la vida social católica de aquellos años. Una complejidad llena de matices, pliegues, ambigüedades y trayectorias no lineales, que a veces son ignoradas en las publicaciones periodísticas y testimoniales sobre los años Setentas.

El tercer acierto del texto que quiero destacar entre los muchos que tiene, es la exploración de la reconstrucción de la identidad de las víctimas en torno a la idea del martirio. Una re-narración de su historia de vida que les permite conectarse con lo sucedido en los años Sesentas, asociarse a las protestas contra el peronismo neoliberal en los Noventa y adherir a la militancia del peronismo de izquierda en la primera década del nuevo milenio.

Este último punto me lleva a una crítica, pero que entiendo tiene que ver con la opción diacrónica, de 'biografía' del catolicismo que la autora toma. El énfasis en las ideas de los actores sociales católicos oscurece la relación de esos actores con otros actores y en la sociedad en general. Esto es, ¿Cuál era el ecosistema en el que los católicos se movían? ¿Qué pasaba con los otros actores de la sociedad argentina en esos años? ¿Cuáles y cómo eran las interacciones de los católicos con el sistema político, los medios, los sindicatos? ¿Qué pasaba con el peronismo?

Entiendo que la perspectiva sincrónica es otra que la elegida por la autora, pero al ubicar el asesinato del padre Carlos Mugica como un hito de esta historia, eché de menos en la lectura un análisis sobre las relaciones de los católicos contestatarios con los gobiernos de Cámpora/Perón/Martínez de Perón.

Mi otra crítica tiene que ver con la caracterización que se hace de los actores que ejercieron la represión ilegal del estado. Uno de los aciertos del texto es presentar la diversidad del catolicismo, una variedad teológica, social e institucional. Pero Catoggio asume que el aparato represivo estaba unificado. Es cierto que los actores represivos compartían el discurso católico anti-secular. Pero esa era casi la única coincidencia. Se dividían a la hora de definir políticas económicas (liberales que apoyaban a Martínez de Hoz contra nacionalistas que se negaban a abandonar el rol industrial del Ejército), y sobre todo ambiciones políticas. Los objetivos de Jorge Videla no eran los de Emilio Massera o Jorge Viola o Luciano Benjamín Menéndez. Los objetivos políticos de las intervenciones peronistas a Santa Cruz, Formosa, Córdoba, Salta y Mendoza, que inician la represión ilegal en dichas provincias, ¿fue el mismo que el de las intervenciones militares posteriores? Creo que así como hablamos de catolicismos, empezar a hablar de 'terrorismos de estado' nos ayudaría a complejizar a un actor que en muchos casos asumimos como homogéneo.

En el trabajo se mencionan dos 'nodos' católicos cuya relevancia se hace más evidente en cada investigación sobre el tema, y aún no han sido estudiados a fondo. Uno, el caso de Arturo Paoli y los Hermanitos del Evangelio. Es un grupo que aparece de un modo destacado en los Sesentas y Setentas. Paoli, amigo personal de Pablo VI y muy bien conectado con el episcopado Argentino es quien recibe a Carlos Mugica y a quienes luego serían el grupo fundador de Montoneros en Reconquista. El noviciado en La Rioja había llevado a la provincia a Carlos de Dios Murias y Gabriel Longevile. El trabajo de Catoggio confirma que este es un caso crucial para entender a los católicos y al catolicismo argentino en esas décadas.

El otro 'nodo' interesante de explorar (entiendo que esto no tiene que ver con el libro en sí, pero habiéndolo leído y trabajado el tema antes, otra vez confirmé la importancia de dedicarle una tesis) es el de los Salesianos. Rubén

Dri, Benito Santechia, los miembros de la comunidad en Bahía Blanca contrastan con las figuras de Rubén Alí en Córdoba o Victorino Bonamin en Rosario y luego en el Vicariato Castrense. ¿Cómo fue la sociabilidad en la congregación Salesiana? ¿Cómo conviven en esos momentos en la misma congregación? ¿Había “solidaridad corporativa” entre los distintos grupos?

Mi pregunta para la autora es sobre la idea que aparece en el libro, pero tal vez pueda profundizarla en esta oportunidad un poco más, ¿Qué pasa con la categoría del ‘sobreviviente’? ¿Cómo se genera y como se usa?

Finalmente, creo que al libro le faltan una bibliografía y un comentario metodológico. Seguramente lo metodológico está en la tesis que le dio origen, y que explique las fuentes, las diferencias entre “entrevistas” y “testimonios”, los diversos métodos de recolección de datos y análisis. La variedad y niveles de fuentes y análisis pueden dificultar la lectura de un público no especializado.

Entiendo que el estilo de la colección condiciona el diseño y la cantidad de páginas del volumen. Pero también creo que un trabajo como este debería incluir una bibliografía al final, fuentes documentales, etc. ¿Tal vez un link a una página web que tenga ese material?



María Soledad Catoggio. *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*

DANIELA SLIPAK (CONICET/IDAES)

Es profusa la literatura que actualmente circula sobre los años setenta. Desde diversas perspectivas, son revisitadas las prácticas y concepciones de los actores de aquel entonces, así como los fundamentos y características de la última dictadura militar argentina. A los trabajos aparecidos durante las décadas de los ochenta y los noventa, se sumaron los numerosos escritos que emergieron durante los gobiernos kirchneristas, en el marco de una evocación recurrente a la época y de la reapertura de los juicios a los crímenes del terrorismo estatal. Desde luego, el reciente cuadragésimo aniversario del inicio del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional multiplicó las aproximaciones.

Esta cantidad no supone, necesariamente, novedad. Si bien muchas preguntas y temas resultan interesantes, lo cierto es que varios trabajos tienden a reproducir los estereotipos y argumentos de la memoria social y política, y se abocan a restituir deudas con el pasado más que a inmiscuirse en su densidad histórica, por demás ambigua y renuente a lecturas lineales. El libro *Los desaparecidos de la iglesia: El clero contestatario frente a la dictadura*, de María Soledad Catoggio coadyuva, precisamente, a reponer esa densidad. Producto de más de diez años de

investigación que concluyeron en una tesis doctoral defendida en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, se propone explícitamente desarmar los lugares comunes con los cuales en general es revisitada la relación entre el catolicismo y la última dictadura: la imagen de una “Iglesia cómplice”, la de “los poderosos”, más propia de la bibliografía periodística y académica; y la de una “Iglesia perseguida”, “la del pueblo”, más cercana a las reconstrucciones de la memoria y de la literatura testimonial. Imágenes que, instaladas fundamentalmente desde la aparición del libro de Emilio Mignone en 1986,¹ resultan consustanciales a los procesos sociales, políticos y jurídicos de denuncia y homenaje. Si bien éstos son fundamentales y necesarios, son, sin embargo, insuficientes para comprender a fondo el pasado y no permiten, afirma la autora, “ahondar en los términos en que se produjo y reprodujo esta relación de alianza y conflicto entre iglesia y dictadura” (p. 13). Con este horizonte, entonces, el libro se concentra en el clero víctima de la represión estatal desde 1974 a 1983, que incluyó sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas y obispos. Y se extiende, además, hasta las reelaboraciones que la memoria actual hace de todos ellos.

Sus diversos capítulos van articulando capas que erosionan las figuras cerradas de la complicidad y la persecución, y proponen hablar en “plural” (p. 25). Por demás interesante y fructífero es el enfoque que la autora elige para hacerlo: se trata una sociología de la historia reciente, que se distancia de los estudios más celosos de las fronteras disciplinarias e hibrida productivamente preguntas, discusiones y categorías. Conceptos provenientes del pensamiento de Emile Durkheim, de Max Weber, y de Pierre Bourdieu, entre otros, ordenan y enriquecen el análisis sobre la base de una importante cantidad de entrevistas y de

¹ Mignone, E. F. (1986), *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.

documentos, que incluyen algunos archivos de inteligencia de las fuerzas represivas. Las trayectorias de los miembros del clero víctimas del terrorismo estatal, heterogéneas pero convergentes en prácticas y sentidos, constituyen el sustrato de todo el recorrido. El libro se apoya, así, en un gran acervo documental.

Con el objeto de reconstruir los espacios de sociabilidad y el protagonismo político de los miembros de clero víctimas del terrorismo de estado, el primer capítulo se remonta a fines del siglo XIX. Muestra las redes, transformaciones, conflictos y alianzas que desplegaron distintos actores católicos hasta los años sesenta del siglo siguiente. Detalla los vínculos establecidos con el Estado y la sociedad civil, en rechazo de las matrices del liberalismo y el socialismo, y en defensa de un modelo integral.

Los capítulos dos y tres exhiben las transformaciones internacionales y locales que acompañaron la emergencia de sociabilidades contestatarias en el clero argentino. Ilustran de qué manera, en concordancia con los aires de cambio del Concilio Vaticano II y los ecos continentales de la Revolución Cubana, distintos sectores del clero vislumbraron el socialismo como un proyecto promisorio para transformar la sociedad. Revirtieron así el clásico enfrentamiento entre el marxismo y el catolicismo. La autora desmenuza detalladamente las redes y características que este catolicismo supo, sin romper con la institución, reformar o inaugurar: espacios de trabajo con grupos juveniles; la acción sindical de los curas obreros; el trabajo territorial en villas y barrios marginales; los ámbitos de formación del clero; entre otras. Un cúmulo de actividades centradas en el terreno social y asociadas a la idea de revolución pero cuya superposición con la opción por las armas era, advierte Catoggio, menor. Si bien “la vía insurreccional formó parte de la ‘violencia popular legítima’” (pp. 70-71), pocos religiosos, afirma la autora, se decidieron por la lucha armada. Una aclaración que resulta fundamental, y que muchas veces es olvidada en la rememoración de los años setenta. En todo

caso, lo que sí supuso esta creciente sociabilidad fue un conjunto de mandatos y utopías, en las cuales la figura del mártir (combinada, por un tiempo, con la del “héroe”) y la idea del sufrimiento político eran fundamentales. Además, implicó una combinación de disposiciones ascéticas altruistas: una intramundana orientada a transformar el mundo mediante, fundamentalmente, el trabajo manual (en rechazo del intelectual), y otra extramundana destinada a la introspección, la contemplación y la búsqueda mística de sentido. Estas prácticas y lógicas de acción conllevaron, a la par de un reencantamiento con el peronismo, la profundización de aquellas tensiones tanto verticales como horizontales de la solidaridad corporativa iniciadas en los vaivenes políticos de las décadas anteriores. Lo que ayuda a comprender, en definitiva, la diversidad de posicionamientos y prácticas, ni lineales ni unidireccionales, en relación a la represión del terrorismo estatal que sobrevendría.

Siguiendo este argumento, el cuarto capítulo desliza el foco sobre el clero contestatario para inquirir la densa trama represiva que se sucede en la última dictadura militar. Alejando figuras simplistas, Catoggio muestra aquí una serie de superposiciones y tensiones entre la disciplina religiosa y la represión estatal, con resultados distintos: conflictos entre las autoridades eclesiásticas y militares, y con el vicariato castrense; pretensión de las fuerzas armadas de dirimir la ortodoxia católica; algunas gestiones exitosas de las jerarquías religiosas para frenar la injerencia militar; mecanismos de coordinación que, en ocasiones, salvaron a los detenidos aunque legitimando las acusaciones de “subversivos”; delaciones o desafecciones institucionales que facilitaron la represión (más allá de la autonomía operativa de las fuerzas represivas); entre otros. La autora analiza estos grises, sin dejar de buscar sus antecedentes en los años previos a la dictadura militar, vinculados, por ejemplo, a la actividad de vigilancia de los servicios de inteligencia hacia el clero contestatario. Lo interesante de este recorrido es que, antes que uniformidades, reúne una variedad

de situaciones poco previsibles para los actores. Asimismo, muestra de qué manera el terrorismo estatal legitimó su accionar: creó la figura de “subversión clerical”, mucho más precisa que la del “tercermundismo” de los sesenta y los tempranos setenta. Con ella, se borró la identidad religiosa de las víctimas y se desplegaron una serie de acusaciones políticas, disciplinarias y morales.

El quinto capítulo se pregunta por las características de los miembros del clero víctimas de la represión estatal, y aporta información valiosa sobre más de un centenar de casos, que están lejos de circunscribirse, como usualmente se cree, al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, sólo uno de los tantos espacios contestatarios. De vital importancia también fueron las diócesis de La Rioja y de San Nicolás. Además, interroga las modalidades de represión, logrando identificar ciertas regularidades específicas para las redes del clero: se trató de una práctica dirigida a agentes individuales, antes que a instituciones, y adquirió predominantemente la forma de la detención a disposición del Poder Ejecutivo Nacional, a diferencia de la mayoritaria desaparición forzada del resto de las víctimas. Al respecto, la autora logra establecer cierta correlación: cuanto mayor visibilidad de la víctima en los espacios contestatarios, mayor probabilidad de una detención y menor de una desaparición forzada (sin quedar ésta excluida), con excepción de los casos de asesinatos ejemplares, como el del sacerdote Carlos Mugica.

El sexto capítulo busca sistematizar las respuestas que, en el marco de un conjunto de rumores que reponían algo de la desinformación que acompañó la represión, presentó el clero. No tanto en términos de estrategias instrumentales de maximización de beneficios sino, evocando las herramientas conceptuales de Bourdieu, como “improvisaciones reguladas, solo posibles a partir de la reactivación del sentido objetivado de las instituciones sociales” (p. 167). El arco de posibilidades fue amplio: presentaciones frente a las autoridades diocesales, pedidos de mediación del

nuncio papal, presión diplomática, apelación a los allegados al poder militar, solicitudes de intervención del vicario castrense, insistencia ante los tribunales de justicia, intentos de divulgación de la represión en la prensa, intervenciones frente a los organismos internacionales de derechos humanos, y/o el exilio. Si bien la selección de alguna o varias de estas opciones fue arbitraria, es de remarcar que se desplegaron con independencia de afinidades ideológicas, y que, además, exhibieron modalidades ajenas a los procedimientos racionales legales propios de la administración de justicia moderna. Antes bien, se trató de establecer negociaciones entre el poder militar y el católico. Sus resultados, a corto y largo plazo, fueron disímiles, y contemplaron desde intervenciones públicas infructuosas hasta la liberación de los detenidos luego de gestiones privadas. En todo caso, lo que unificó esa diversidad fue la creencia en la figura del mártir, un símbolo que atravesó la constitución de los espacios del clero contestatario y que fue central para dotar de sentido la situación límite del terrorismo de estado. Con estos trazos, Catoggio muestra que, si bien no existió ninguna denuncia explícita de las autoridades eclesíásticas sobre la violación de los derechos humanos, por detrás se descubren situaciones grises que articulan una imagen más densa que la de una Iglesia linealmente “cómplice”.

Finalmente, el último capítulo extiende temporalmente el objeto de la investigación, y contempla los años en democracia. Bajo el interrogante sobre el procesamiento del pasado traumático, analiza los posicionamientos, trayectorias y tramas de sentidos que atravesaron los sobrevivientes y sus círculos de pertenencia. A diferencia de la figura de la traición, central en las redes de ex militantes de grupos armados, la autora muestra la importancia del mandato de la devoción, no exento de valoraciones negativas. Ilustra cómo, con el paso de los años, la ascesis altruista se actualizó en el deber de la memoria, del testimonio y de la propagación de la causa de los mártires, imbricada ahora a una militancia humanitaria. Recorre las trayectorias de los

sobrevivientes, que abarcaron desde la profesionalización y/o participación en organizaciones no gubernamentales, en ámbitos académicos, en organismos de derechos humanos, en espacios de memoria estatales o religiosos, hasta el involucramiento con experiencias “revolucionarias” de otras latitudes. Catoggio dibuja así una trama en la cual sobrevivientes y generaciones jóvenes del clero construyen y unifican hoy su espacio identitario: reactualizan los estándares del pasado, trazan un linaje que salda deudas con las víctimas y proyecta las iniciativas actuales, y realizan diversas prácticas de homenaje. Pero también logran ir más allá: circulan por distintos ámbitos de la sociedad civil y el Estado, propagando la secularización y politización de símbolos religiosos y la sacralización de militancias y pertenencias políticas.

Gracias a este interesante y minucioso recorrido, el libro de Catoggio constituye un aporte valioso y agudo a la historiografía y la sociología de los años setenta. A la vez, es una contribución vital a la memoria social y política, puesto que complejiza sus relatos y estereotipos, y replantea, en definitiva, los términos con los cuales la sociedad vuelve sobre sí misma. Ahora bien, como toda obra sobresaliente, el libro no deja de despertar interrogantes al lector. Si es cierto que pretende –y logra– desactivar la vinculación automática entre el catolicismo contestatario y la opción por las armas –condensada, muchas veces, en la evocación del sacerdote y guerrillero colombiano Camilo Torres–, también es cierto que ese gesto coadyuva a dejar fuera de foco las diversas superposiciones, evocaciones, simpatías o afinidades que sí existieron entre la militancia católica y la de numerosos espacios políticos que, más o menos efectivamente, festejaron la violencia armada. Para dar un ejemplo conocido, las organizaciones político-militares de la época, como Montoneros o el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo, extendieron redes de militancia en barrios, villas, fábricas, universidades y colegios. Es decir, tuvieron presencia en muchos de

los espacios territoriales donde el catolicismo contestatario desplegó sus actividades y su idea de revolución. ¿Cuáles fueron, entonces, las superposiciones entre las prácticas de sendas militancias? ¿Compartieron redes de sociabilidad? ¿Cuáles fueron sus puntos de encuentro y cuáles sus elementos de distinción? ¿Qué otras similitudes y disputas simbólicas se dieron en torno a la figura de la revolución, además de la distinta valoración de la vía armada? ¿El rechazo mayoritario de esta última en el catolicismo contestatario implicó la desestimación lineal de toda “violencia de abajo”? ¿Se sucedieron tensiones o conflictos al respecto? ¿Cuáles fueron los vínculos específicos que los desaparecidos de la Iglesia entablaron con militantes de los grupos armados y sus ámbitos de superficie? Si bien el libro no busca profundizar estas afinidades y superposiciones, que sólo aparecen tangencialmente, su examen podría ayudar a seguir otorgándole densidad a las redes, sentidos y prácticas de los años setenta, sin por ello implicar una homologación rápida –y equivocada– entre el catolicismo y los espacios armados.

Para terminar, en el último párrafo del libro, la autora nos deja pendiente una cuestión relativa al ejercicio de la memoria. Porque al tiempo que la representación actual del mártir es un modo de dar entidad a los desaparecidos, corre el riesgo de opacar los claroscuros, las dudas, las tensiones, las responsabilidades y los sinsentidos que convivieron con el carácter sacro de la experiencia. Aunque probablemente éstos no sean eficaces para construir consensos (por lo menos, no tanto como aquella figura del mártir, tal como explícita Catoggio), también son parte de la restitución de la identidad de las víctimas. Y aportan, en fin, más elementos para devolverle a los años setenta el espesor histórico que reclaman. Es hacia esa empresa inagotable que, cuarenta años después, se dirige este notable libro.



Sobre el libro y sus fronteras: las cifras, los laicos y la región

MARÍA SOLEDAD CATOGGIO (CEIL-CONICET)

Como dice Umberto Eco, nuestras bibliotecas albergan un buen porcentaje de libros que no hemos leído, que conocemos, que hemos abierto, olido, ojeado, leído caprichosamente en parte, cambiado de sitio, citado y que, por todo ello, nos son familiares.¹ Tenemos alguna idea formada acerca de esos libros; representan, incluso, algún “saber”, aunque quizás nunca los leamos *comme il faut*. Siendo esto habitual en la academia, celebro que mi libro haya sido leído “de cabo a rabo”. Es cierto que, en este caso en particular, mediaron invitaciones de lectura; también lo es que no se trataba de una de esas “ofertas que no se pueden rechazar”, ya fuera con un motivo fundado o con alguna excusa más o menos elegante. Dicho esto, me siento muy agradecida y halagada de las lecturas atentas, inteligentes, generosas y comprometidas que este conjunto de estimados colegas ha hecho del libro. Esto incluye las observaciones, preguntas, comentarios, incluso críticas, que han surgido de esas lecturas. Me han permitido releerme, explayarme en algunas cuestiones, reformular y proyectarme en otras pero, sobre todo, comprobar que el libro, además de la buena recepción que ha tenido en general, “da de qué hablar” en su primer

¹ Eco, U. y Jean Claude Carrière (2010), *Nadie acabará con los libros*, Lumen, Buenos Aires, pp.214-217.

año de vida. Este espacio de diálogo con esas lecturas es verdaderamente innovador y estoy también muy agradecida con la revista por inaugurarlo.

La primera reflexión que quiero hacer entonces es que un libro no es una tesis, obedece a otro género de escritura –aún de escritura académica– a otras reglas y procedimientos, se dirige al mundo académico, pero también al público en general e, incluso, tiene como interlocutores privilegiados a los mismos protagonistas sobre quienes trata. A su vez, es un libro que se integra a una colección con un estilo propio y a una editorial con una tradición y un sello que le es característico. Por este motivo, no abunda en cuestiones metodológicas, ni ahonda en debates teóricos, ni se explica demasiado en referencias bibliográficas que han sido abordadas en la tesis doctoral, que puede consultarse. Entre otras cosas, un libro es un recorrido particular entre otros posibles sobre un terreno específico. Ese recorrido no es caprichoso, sino fundado en una serie de decisiones y razones prácticas que se explicitan de antemano, fundando un pacto de lectura. En nuestro caso, se trata de un ahondar en las relaciones de alianza y conflicto entre iglesia y dictadura, a partir del recorrido del clero víctima del terrorismo de Estado. Esto quiere decir, que desde el comienzo se explicita que no es un libro dedicado a profundizar en torno a las relaciones de complicidad entre poder católico y militar, sino en todo caso, a iluminar esas relaciones a partir del análisis y la comprensión del entramado social tejido por las víctimas y sus allegados. Estas relaciones de complicidad se dan por sentadas porque ya han sido extensamente tratadas en el conocimiento acumulado sobre este fenómeno. Esto incluye, los procesos de sacralizaciones del accionar represivo, que son aludidos en el libro, incluso desarrollados en otros artículos de mi propia producción académica, pero no

profundizados, por esta misma razón.² Ahora bien, el hecho de no abordar en toda su complejidad esta dimensión de objeto de estudio, no quiere decir que no esté presente. Por el contrario, a la hora de abordar al “actor militar” lejos de pensar a esa institución de manera ahistórica y homogénea, el libro sitúa a la última dictadura militar en una serie más amplia: los cinco golpes de Estado ocurridos en el siglo XX que la preceden (1930, 1943, 1955, 1962 y 1966). Es sabido que mientras que el primero fue encabezado por un general retirado del Ejército y un grupo de cadetes de la Escuela militar, a partir de los años sesenta se trata de golpes de Estado protagonizados por las tres armas en su conjunto. Esta dimensión institucional de la última dictadura, para nada tiene que ver con una realidad homogénea de ese “actor militar”. La heterogeneidad del poder militar emerge y es subrayado por nuestra parte en los análisis particulares de los casos del clero víctima del terrorismo de Estado, cuando en variadas oportunidades las disputas interfuerzas se imponen como clave para comprender la racionalidad represiva. Por supuesto que si el foco estuviera puesto en el actor militar y no en el clero víctima del terrorismo de Estado se podría hilar mucho más fino –y es lo que están haciendo algunos colegas– y analizar, por ejemplo, la especificidad de determinados grupos de tareas, como el GT 3.3.2. de la ESMA, responsable del secuestro de las monjas francesas, de la masacre a los palotinos, del secuestro de los catequistas María Marta Vázquez y César Armando Lugones, cercanos a los sacerdotes Francisco Jalics y Orlando Yorio, secuestrados ese mismo día por la Marina, etc.

Tal como señala Emmanuel Kahan, solo una mirada histórica diacrónica del mundo católico nos permite comprender que existían una serie de tensiones irresueltas con anterioridad a la última dictadura militar que dieron lugar

² Catoggio, M. S., “Religious Beliefs and Actors in the Legitimation of Military Dictatorships in the Southern Cone, 1964–1989”, *Latin American Perspectives*, Issue N° 6, Vol N° 38, Noviembre de 2011, pp. 25-37.

a desenlaces trágicos una vez desatada la represión sobre ese mundo. En ese punto el libro dedica dos capítulos a analizar la hibridación de ese mundo católico, cuyos actores se definen por su intransigencia, su vocación política y su compromiso social. Disiento en este punto con Gustavo Morello, puesto que en nuestro argumento el peronismo tiene un rol central: produce una dislocación de ese mundo, que luego se profundiza con la efervescencia de la revolución cubana en el continente y que –reencantamiento peronista mediante– define a la revolución social como el modelo a seguir para conseguir el cambio. Entre los modelos disponibles, como dijimos, la lucha armada es uno entre varios posibles y no el más importante. En ese punto, cobra importancia el modelo sindical, desarrollado en nuestro capítulo dos, entre otros como la villa, la cooperativa rural, etc. La revolución se sitúa entonces en el terreno social eludiendo, en la mayoría de los casos, el camino de las armas. Es en este decurso, que el sufrimiento político y no la lucha armada se convierte en el canal de expresión de su voluntad de poder. Así, mientras que en mundo judío, como señala Kahan la efervescencia de los años sesenta llevó a que los jóvenes salieran de la institución (algo análogo a lo que sucedió con amplios sectores juveniles católicos, muchos de los cuales engrosaron la organización Montoneros estudiados por Luis Miguel Donatello, Daniela Slipak y otros colegas) para el clero, la revolución era indisociable de la renovación eclesial.³ Quedarse significó entonces convivir en el seno de una misma institución y procesar tanto el disciplinamiento institucional como los quiebres verticales y horizontales que minaron la solidaridad corporativa en los distintos marcos institucionales. Así por ejemplo, en el caso de los salesianos, Rubén Alá, sacerdote cordobés,

³ Donatello, L. M. (2010), *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*, Buenos Aires, Manantial; Slipak, D. (2015), *Las revistas montoneras. Cómo la organización construyó su identidad a través de sus publicaciones*, Buenos Aires, Siglo XXI.

es considerado por sus compañeros como agente de algún servicio de informaciones de las Fuerzas Armadas, se lo recuerda incluso “armado” en alguna ocasión y responsable de distintas acciones de difamación, acusando a compañeros de sacerdotes-guerrilleros en su “diarito” *Cura Brochero*. Ahora bien, estos mismos compañeros lo recuerdan como un hombre “enfermo” que finalmente fue acogido por el obispo de Río Gallegos, también salesiano, en la Patagonia –la heladera para los casos problemáticos, en la jerga salesiana– “por misericordia, para no dejarlo afuera”.⁴ Incluso, Verbitsky señala en su libro que este sacerdote fue objeto de preocupación explícita de Primatesta, entonces presidente de la CEA, señalado como “al margen de la disciplina eclesiástica”.⁵ A la hora de encarar el proceso de escritura del libro primaron criterios de selección de la información de la que disponíamos en aras a dar fuerza y claridad a una serie de argumentos, por sobre otras ideas y materiales e hipótesis que uno descarta en el camino para evitar la dispersión, la confusión e, incluso, la saturación del lector. En definitiva, no se trata de “llenar el álbum” de víctimas.

En otro plano, pero en el mismo sentido, las preguntas de Daniela Slipak en torno a las superposiciones prácticas entre el catolicismo contestatario y las organizaciones armadas son muy útiles para profundizar la reflexión en torno a qué implicancias prácticas tuvo ese proceso de estar en la frontera entre la religión y la política, porque la represión explotó esas superposiciones. Quizás el caso emblemático sea el del sacerdote Pablo Gazarri, elegido por los militares como caso testigo para probar ante el propio episcopado la “subversión clerical” en la Iglesia. Su elección no era azarosa, se trataba de un sacerdote con distintas experiencias políticas. Su iniciación había sido, siendo seminarista, en Descamisados, una organización creada por

⁴ Entrevista a sacerdote salesiano, 2006.

⁵ Verbitsky, H. (2006), *Doble Juego. La Argentina católica y militar*, Sudamericana, Buenos Aires, pp. 150-151.

cuadros católicos que venían de la Democracia Cristiana. Esta militancia política había puesto en peligro su carrera sacerdotal, por lo cual, Gazzarri decidió interrumpirla para conseguir su ordenación sacerdotal el 27 de noviembre de 1971. En 1974, ya siendo sacerdote, de nuevo en la encrucijada, Gazzarri colabora activamente con la creación de un frente cristiano de la organización Montoneros, llamado *Cristianos para la Liberación*. De acuerdo a lo que pudimos reconstruir, a través de distintas fuentes, las dificultades nacieron con la misma pretensión de ser un frente (un espacio público) de una organización para entonces clandestina como Montoneros. La organización tuvo una vida muy corta y para marzo de 1976 ya estaba prácticamente desarticulada. Esta experiencia fue a su vez contemporánea del tránsito de Gazzarri de su condición de sacerdote del clero a postulante de la congregación Fraternidad del Evangelio, que quedó interrumpido con su desaparición el 27 de noviembre de 1976. En este caso, la acusación de subversión se construyó no solo en base a su propia militancia política, sino a su rol de “adoctrinamiento” de sectores juveniles. Como prueba de esto, los militares no solo mostraron un video con Gazzarri sosteniendo un fusil –denunciado por el obispo J. De Nevares como un montaje– sino que su caso pobló las páginas de la revista *Para Ti*, a partir del relato de una joven de la parroquia “devenida en guerrillera por engaños del cura”. De acuerdo al testimonio del sacerdote Patricio Rice, el proceso de creación de CPL generó una crisis en el grupo juvenil, donde no todos estaban preparados para el compromiso que exigía la compartimentación, entre otras cosas.⁶ Lo que quiero ilustrar es que estas rupturas preexistentes fueron exacerbadas por el régimen militar para fundar la “culpabilidad” de las víctimas y generar un borramiento de la condición religiosa. La superposición, sin embargo, también pone en evidencia la línea de frontera. Esta es remarcada, por ejemplo, por el mismo Mario

6 Entrevista al sacerdote Patricio Rice, 2007

Firmenich, dirigente Montonero, cuando al caracterizar a Mugica, en un reportaje dice aquello de “recuerdo haberle oído decir a Carlos Mugica ‘yo estoy dispuesto a que me maten pero no a matar’”. Mostrando cómo esta concepción los había distanciado políticamente (al no seguir Mugica el mismo el camino que él les había indicado) y, al mismo tiempo, reconociéndose Firmenich, a pesar de ello, hijo de su prédica. Esta encrucijada entre tomar las armas (matar) y morir es lo que los distingue y hace particular a los protagonistas de mi libro. Es el sufrimiento político y no la lucha armada el camino mayoritariamente adoptado por ellos.⁷

En relación a las víctimas y a su dimensión cuantitativa, se trata de un debate abierto y particularmente sensible en la coyuntura política actual. A partir de nuestra propia experiencia en el intento de avanzar en la reconstrucción del número, emergieron en el proceso toda otra serie de cuestiones más cualitativas –si se quiere– que exigieron tomar alguna decisión, pero que por sobre todo nos hicieron dimensionar una vez más algo que es obvio en ciencias sociales que es que el dato nunca es externo ni está dado, siempre es construido⁸. A lo que vamos con esto es que el problema no es solo de las cifras totales que consideramos (¿30.000, 8.960 u 7.018?), incluso las cifras suponen una pregunta qué va más allá de lo cuantitativo y que tiene que ver con cómo categorizamos y cómo contamos. No solo las cifras legítimas varían de acuerdo a las coyunturas históricas y las relaciones de fuerza de los actores en juego, especialmente en relación al Estado, sino también el

⁷ “Nuestras diferencias políticas”, *El peronista*, año 1, número 5. 21 de mayo de 1974, p. 4.

⁸ Algunas de estas cuestiones relativas a cómo pensar las cifras las hemos trabajado anteriormente en Catoggio, M. S. (2010), “Case Study: La dernière dictature militaire argentine (1976-1983): La conception du terrorisme d’État”, en *The Online Encyclopedia of Mass Violence*, Edited by Jacques Semelin, Sciences Po., CERI CNRS, enero. Catoggio, M. S. (2013), “Represión estatal entre las filas del catolicismo argentino. Una mirada del conjunto y de los perfiles de las víctimas”, *Journal of Iberian and Latin American Research*, vol. 19, n°1, pp. 118-132.

modo en que se construyen esas cifras. No solo se trata de unificar datos sino de aunar criterios. En ese sentido, los totales oficiales del Registro unificado de víctimas del terrorismo de Estado (RUVTE) varían su forma de construcción del dato con respecto a las cifras construidas en la década del ochenta por la Comisión Nacional Sobre Desaparición de Personas (CONADEP). Recordemos que la CONADEP estimó en 8.960 el número de personas que en 1984 continuaban en situación de desaparición. Con la salvedad de que se enunciaba entonces como una “cifra abierta”. De este total, discriminaba 1300 casos de víctimas vistas e identificadas con nombre y apellido en CCD y otras 800 identificadas con apodos o características físicas, pero no aportaba cifras con respecto a los desaparecidos-liberados. A su vez, la CONADEP estableció que “A partir de marzo de 1976 el número de detenidos puestos a disposición del Poder Ejecutivo Nacional fue de 5182, elevándose de esta forma a 8.625 la cantidad de personas que sufrieron arresto por largos años con esta causal, durante la vigencia del último estado de sitio.”⁹ La redacción no ayuda para clarificar del todo las cifras, no queda del todo claro si esos 5.182 ya estaban presos antes del golpe. La idea de que la cifra se elevó da a entender que sí, pero el “A partir del 24 de marzo” va en el sentido contrario (y eso nos habla más de algo que Crenzel ha estudiado en profundidad, que son las condiciones de producción de ese informe que de las cifras en sí). Sin embargo, deja en claro que el total alcanzado durante la dictadura fue el de 8.625. A su vez, la misma fuente precisa luego que al menos 157 de esos detenidos fueron desaparecidos una vez puestos en libertad. Por último, este informe, no discrimina cifras ni totales ni parciales para los asesinatos, aunque reúne variados testimonios de fusilamientos en masa, muertos bajo tortura, muertos en “enfrentamientos armados”, etc.

⁹ CONADEP (1984), *Informe Nunca Más*, Eudeba, Buenos Aires, p. 408.

En cambio, en las cifras totales que ofrece el RUVTE nos encontramos con una recategorización de las víctimas que se dividen ahora entre desaparecidos (7.018 casos) o asesinados (1.613 casos), no hay números totales para las detenciones legales. Este es el primer obstáculo que encontramos para contrastar nuestros datos con estas cifras totales. No tenemos un total unificado de detenciones a disposición del Poder Ejecutivo Nacional (PEN) que sea coherente con los nuevos criterios adoptados por el RUVTE para las otras modalidades represivas. Otra variación respecto a la CONADEP es que contabiliza a parte a aquellas personas que sufrieron cautiverio, es decir estuvieron desaparecidos un tiempo y fueron luego liberados (3.452 casos). Lo que queda en evidencia es la ausencia de criterios unificados a lo largo del tiempo para contar adentro de cada categoría represiva. Y esto lejos de situar la discusión en el terreno de la verdad/falsedad de los datos, tiene que ver con el conocimiento acumulado, con las nuevas reflexiones y saberes que surgen a partir de nuevos testimonios, denuncias, identificaciones de restos, recuperación de nietos, avances del conocimiento en ciencias sociales y humanas y también con el estado de discusión propio del escenario político concreto, que condiciona los criterios de selección sobre lo que se dice y cómo se dice, dependiendo de quién lo haga.

	CONADEP	RUVTE
Desaparecidos	8.960	7.018
Desaparecidos liberados	Sin datos	3.452
Asesinados	Sin datos	1.613
Detenidos a disposición del PEN	8.625	Sin datos
Totales	17.585	12.083

Como puede verse en cualquiera de los casos, con sus variantes la modalidad de desaparición de personas sigue siendo la predominante. Lo cual contrasta en nuestro colectivo –y esta es la idea fuerza del libro en este punto– con la realidad del clero víctima del terrorismo de Estado, donde abundan las detenciones y los asesinatos por sobre las desapariciones (aún cuando incluimos a los liberados en esa categoría).

Detenidos a disposición del PEN	Desaparecidos	Desaparecidos-liberados	Asesinados	Otros
51	28	8	17	9

Por otra parte, con respecto a la sugerencia de Emilio Crenzel acerca de la periodización, hay varias cosas para decir. En primer lugar, es justo uno de nuestros argumentos la idea de que como buena parte del clero estaba ya detenido a disposición del PEN antes de 1976, esta categoría se sostuvo en el tiempo, siguieron en muchos casos por períodos prolongados bajo su calidad de detenidos. Como no teníamos datos uniformes en relación a cuándo habían sido liberados todos los detenidos, tomamos como criterio unificado el inicio de la detención. Si hacemos como ejercicio la distinción entre dos períodos antes y después del 76, tal como se propone, priman las desapariciones (con una diferencia de 1 caso, incluyendo a los desaparecidos liberados). Aún así, en su conjunto se imponen las otras modalidades: detenciones y asesinatos por sobre las desapariciones, que es nuestro argumento de base. Si, en cambio seguimos los criterios oficiales y restamos a los desaparecidos-liberados (que engrosarían la categoría otros), las detenciones priman incluso en este período por sobre las desapariciones 31 sobre 27 casos.

	Detenidos	Desaparecidos	Desaparecidos-liberados	Asesinados	Otros
74-76	20	4		4	4
76-83	31	24	8	13	5

Por otra parte, nos parece contraproducente la subdivisión del período propuesta, porque vuelve a subrayar como punto de inicio a la dictadura, cuando la tendencia historiográfica se inclina por desdibujarlo y ampliar el período hacia atrás para señalar que el terrorismo de Estado no coincidió necesariamente con los marcos temporales fijados por el inicio y fin de la dictadura. La solidez del argumento se basa en un criterio posible de construcción del número, no el único. Razón por la cual, nuestro mayor interés explicitado a lo largo del libro no es el número en sí sino su significado.

En relación a la especificidad de los recursos empleados por este grupo, el clero, el énfasis del libro está puesto fundamentalmente en el contraste emergente con los relatos canónicos de las gestiones interpuestas en la literatura general en dos aspectos puntuales que aparecen como de primer orden en el conjunto más amplio de familiares y allegados de las víctimas a) la interposición de recursos de hábeas corpus b) la mediación del vicariato castrense. El hallazgo en términos de especificidad para nuestro grupo (el clero) tiene que ver con la poca relevancia dada por los actores en sus relatos, reconstrucciones de memoria, entrevistas, documentos, etc. a estos dos elementos. No quiere decir que no hayan sido utilizados, de hecho en algunos casos se hace mención a ellos, pero esta emergencia en general es posterior a la utilización de otros recursos considerados de primer orden. Por lo demás, el libro se cuida de hablar del grupo específico y no del resto de los grupos de familiares, allegados, que por supuesto merecerían un trabajo específico. Casualmente, estoy actualmente inmersa

-junto con Patricia Funes- en el trabajo de análisis de un archivo personal de una madre de Plaza de Mayo y puedo corroborar la idea que esboza Crenzel acerca de que la búsqueda desesperada de información incluyó el acceso a funcionarios estatales y miembros de distintos círculos de elites que pudieran facilitar cualquier dato, pero también me permite corroborar mis ideas en relación a que el clero hizo otra jerarquía de gestiones a la hora de ponerlas en práctica y al rol de mediación que ejerció el catolicismo en muchos de estos accesos. A juzgar por el archivo personal de Mercedes Lagrava de Martínez es contundente: a) el peso de los habeas corpus presentados y denegados en distintos juzgados como primera carta de presentación ineludible a la hora de listar las gestiones realizadas b) el rol clave de los obispos, sacerdotes y referentes asociaciones del mundo católico en particular y religioso en general en el armado de redes de acceso a diversos funcionarios y círculos de elite. Pero estos serán desarrollos de futuras producciones.

En otro orden de cosas, la pregunta por la comparación con Chile y Brasil forma parte también de una narrativa de memoria instalada en la bibliografía sobre el tema, que decidí no abordar en el libro. Fundamentalmente, por una cuestión de espacio y pertinencia con respecto a mi argumento central, pero que sin embargo, funciona como telón de fondo y he problematizado en otras producciones académicas. Allí encuentro que ya en los estudios comparados del catolicismo que hacía Iván Vallier a comienzos de los años setenta (antes de la dictadura) Chile es presentado como el episcopado más progresista, Brasil el caso intermedio y Argentina el caso más conservador.¹⁰ Más allá de que comparto en buena medida la clasificación, a mi juicio exige una desnaturalización propia de mi oficio. En ese punto es que la comparación debería atender a los distintos contextos y temporalidades en que se instalan las respectivas dictaduras

¹⁰ Vallier, I. (1970), *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu.

(la argentina es la última de la saga), las distintas formas de insurreccionales que caracterizaron los distintos casos (en Chile la lucha armada como estrategia insurreccional fue resistida por significativos sectores del Unidad Popular que propugnaban el socialismo por la vía democrática, en Brasil, la guerrilla surge como una respuesta a la dictadura y no la antecede como sucede en la Argentina. También varían las modalidades de represión implementadas por las fuerzas armadas y de seguridad y la extensión en el tiempo de los regímenes militares. Estas variantes junto con otras propias de las culturas políticas, las estructuras sociales, las relaciones de fuerza del propio mundo religioso y católico en particular, condicionaron las distintas respuestas y roles que asumieron los episcopados nacionales frente al heterogéneo actor militar y pocas veces son atendidas. Los análisis de caso elaborados por María Angélica Cruz, Pamela Lowden y de Keneth Serbin¹¹, a quienes me remito en el libro, permiten advertir la complejidad de las relaciones de fuerza en juego dentro de esos catolicismos nacionales e, incluso, tensionan esos estereotipos y muestran a su vez su variabilidad de esos roles en las distintas coyunturas de esas dictaduras. A modo de ejemplo, no fue lo mismo la Conferencia Episcopal Chilena al mando de Silva Henríquez que de un “dialoguista” como Fresno. En Chile, quizás la política más controvertida adoptada por la Vicaría de la Solidaridad, después de la represión a sus cuadros en octubre de 1975 acusados de dar asilo a militantes miristas, fue la de no asumir la defensa de víctimas del régimen involucradas en la lucha armada. Tampoco se conoce demasiado la existencia de la Comisión Bipartita –integrada por el mismo arzobispo Evaristo Arns– en Brasil que funcionó entre 1970 y 1974, con función análoga a la tan cuestionada

¹¹ Véase Cruz, Ma. A. (2004), *Iglesia, represión y memoria. El caso chileno*, Madrid Siglo XXI; Serbin, K. (2001), *Secret Dialogues. Church-State Relations, Torture and Social Justice in Authoritarian Brasil*, Pittsburgh, University of Pittsburgh; Lowden, P. (1996), *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile 1973-90*, Nueva York, St. Martin Press.

comisión Enlace en la Argentina entre militares y eclesiásticos.¹² Dicho todo esto, el libro de manera incipiente y mi producción posterior muestra la importancia del catolicismo latinoamericano como lugar de identificación y de referencia para familiares y allegados de víctimas que formaban parte del movimiento de derechos humanos en la Argentina y recurrían al CELAM o, por ejemplo, al arzobispo de San Pablo, Evaristo Arns, como herramienta de presión sobre el propio episcopado nacional. Estos juegos de presiones propias de las redes de activismo transnacional incluían también a obispos, sacerdotes y referentes del catolicismo argentino que –valga la redundancia– hacían su propio juego de alianzas en distintas escalas de acción (nacional, regional y global). Tanto el recurso al catolicismo latinoamericano, como a la autoridad papal fue empleado por el clero y diversos referentes del mundo católico local, pero también por familiares y allegados del movimiento de derechos humanos como herramienta de presión tanto sobre el episcopado nacional, como sobre las mismas autoridades militares. Quizás este tipo de análisis que surge del libro –pero que lo trasciende naturalmente– es el que me resulta más estimulante que la contraposición –vis a vis– con otros casos nacionales, que a mi modo de ver tienden a reforzar los estereotipos ya disponibles y dificultan la producción de miradas nuevas sobre el fenómeno. Tal como sugiere Feliciano Montero, sin duda el libro invita a un estudio transnacional del tema y hacia allí se han orientado mis investigaciones y producciones posteriores.¹³

¹² Esta comparación ha sido trabajada en Catoggio, M. S. “Procesos de legitimación y enfrentamientos político-religiosos en las dictaduras del Cono Sur de América Latina”, working paper. Disponible en <https://goo.gl/Z1ui15> Acceso el 27/04/2017

¹³ Catoggio, M.S. (2016), “Política contra el Estado autoritario, religión y derechos humanos: la impronta regional de un activismo transnacional”, *Papeles de Trabajo*, Vol. 10, N°17; Catoggio, M. S. (2014), “La trama religiosa de las redes humanitarias y del activismo transnacional en las dictaduras del Cono

En cuanto a la importancia de la figura del mártir, el libro parte de un análisis para un colectivo preciso: el clero y sus allegados. Esta figura emerge como un fenómeno epocal y recurso de memoria para dar sentido a la situación represiva y homenajear a las víctimas. Nuestro trabajo muestra cómo esta figura, de origen religioso, trascendió las fronteras de ese mundo y fue tomada por diversos actores de la sociedad civil y el Estado para sacralizar al conjunto de las víctimas. Esto no quiere decir que haya sido *la única* figura disponible en el repertorio de símbolos a la mano para conmemorar a las víctimas. Por el contrario, el libro muestra sus relaciones con otras figuras como la del héroe y la de la víctima, al mismo tiempo que deja en claro la multiplicidad de sentidos –incluso contradictorios– que condensó la misma figura del mártir. No estoy de acuerdo con que la experiencia del Holocausto haya mimetizado la figura del mártir con la de la víctima. También en este terreno la figura del mártir fue reservada en ocasiones a aquellos que encarnaron “acciones heroicas”. En este sentido, el Holocausto contribuyó a actualizar esta figura de memoria en el mundo católico global. Encontramos tanto figuras que murieron en defensa de los judíos como el emblemático Maximiliano Kolbe o el menos conocido Plácido Cortese, como por su crítica abierta al nacionalsocialismo como el sacerdote marianista Santiago Gapp o por su doble condición judeo-católica, como el caso de la religiosa carmelita Edith Stein. Mientras que en los dos primeros hay una asociación fuerte entre las figuras del héroe y el mártir, en el último sí tiende a mimetizarse con la de la víctima. Unos y otros son recordados como “mártires”. Por otra parte, en el mundo judío la figura del mártir cobró especialmente fuerza en los homenajes a los 108 mártires de Polonia, algunos de los cuales habrían tenido un papel

Sur de América Latina”, en Jensen, Silvina y Lastra, Soledad (eds.) *Exilio, represión y militancia. Nuevas fuentes y nuevas formas de abordaje de los destierros de la Argentina de los años setenta*, La Plata, Universidad de La Plata.

relevante el levantamiento del gueto de Varsovia, mostrando una vez más la confluencia de la figura del mártir con la del héroe y diferenciando en ocasiones a este grupo del común de las víctimas. De acuerdo a las investigaciones de Emmanuel Kahan, las relaciones entre mundo judío y dictadura se comprenden mejor a partir de la categoría de “víctimas especiales”, fraguada durante el mismo régimen militar, que habilitó un proceso de rejudeización de las víctimas por las fuerzas represivas. Sin duda, queda abierta una agenda de investigación en torno a la importancia que tuvo la figura del mártir en el mundo judío para denunciar y/o homenajear a las víctimas del terrorismo de Estado en la Argentina y acerca del impacto de esta tradición en el movimiento de derechos humanos.

En una sociedad como la nuestra, donde buena parte de los argentinos y argentinas se reconoce católico/a me resulta difícil hablar de víctimas católicas ¿cómo discriminar entre los bautizados, los creyentes, los militantes y los profesionales del catolicismo (catequistas, teólogos, etc.)? Se volvía muy difuso. Por ese motivo, me circunscribí al clero. Eso no quiere decir que otras investigaciones encuentren una solución creativa para seguir profundizando en estos temas. Dicho todo esto, aún así hay casos emblemáticos a partir de los cuales uno puede reflexionar (sin generalizar) algunos de los planteos sugeridos tanto por María Cecilia Azconegui como por Feliciano Montero. En este grupo abundan las desapariciones: el grupo de jóvenes católicos y catequistas desaparecidos el 14 de mayo de 1976 con los sacerdotes Francisco Jalics y Orlando Yorio (entre los cuales se encontraba Mónica Mignone); el grupo de jóvenes desaparecidos de la parroquia Nuestra Señora del Carmen, en Villa Urquiza, donde trabajaba el sacerdote desaparecido Pablo Gazarri (entre quienes estaban Susana Morás y Susana Marco); los jóvenes de la Acción Católica de la Parroquia Nuestra Señora de la Unidad de Olivos también desaparecidos (entre quienes estaban Alejandro Sackman, José Villagra, Esteban Garat, etc.), parroquia a la cual pertenecían el

sacerdote asuncionista Jorge Adur y los seminaristas Raúl Rodríguez y Carlos Di Pietro desaparecidos; los militantes de las Ligas Agrarias, Juan Antonio Olivo y Pantaleón Romero, que trabajan con la religiosa desaparecida Alice Domon en Corrientes, corrieron también su misma suerte. Se trata de jóvenes que formaban parte de redes de sacerdotes y religiosas desaparecidos. Podríamos efectivamente extender nuestro razonamiento, es decir, la hipótesis que pone en relación las desapariciones con el carácter más anónimo de las víctimas a medida que el vínculo con la institución se vuelve más débil, sea por su condición de sacerdotes y/o religiosas con “trayectorias de ruptura” o por su carácter de laicos. En el extremo, el caso de Wenceslao Pedernera, referente del movimiento rural católico en La Rioja, acribillado en la puerta de su casa el 25 de julio de 1976, ofrece un análogo de muerte ejemplar, al estilo de Mugica. Al respecto, es interesante su creciente visibilidad en los listados de mártires de la Iglesia Católica (<http://martiresargentinos.blogspot.com.ar/> por ejemplo) Este movimiento social está lejos de corresponderse con procesos de canonización en marcha por parte de la institución eclesiástica, de allí que queda abierta la pregunta por el reconocimiento institucional de los laicos. En este punto, es sugerente el comentario de Feliciano Montero que trae a cuenta la comparación con el caso español. Los procesos martiriales, retomados por Juan Pablo II, consagraron una memoria martirial católica de los clérigos asesinados entre 1936 y 1939, Esta, a su vez, dio pie a la llamada “memoria histórica” para reivindicar a los mártires “seculares” republicanos, pero el recuerdo de la militancia católica antifranquista quedó diluida en los procesos de reconocimiento institucional. Según Montero, esto obedeció a la propia trayectoria secularizadora de esos cuadros. En la Argentina, los procesos de canonización están aún en marcha y son contados casos del clero. En este escenario, tal como hemos demostrado, los propios agentes religiosos, colaboran activamente en el proceso de secularización de

“los mártires” al reclamar y agenciar desde el mismo Estado un reconocimiento oficial al clero víctima del terrorismo de Estado. Sin embargo, estos procesos de reconocimiento estatal han servido para reimpulsar causas judiciales y, en casos concretos como el del obispo Enrique Angelelli, la sentencia judicial ha permitido dar nuevo impulso al proceso de canonización martirial. Como vemos, se trata de procesos históricos aún en marcha, que sería impropio clausurar con interpretaciones apresuradas. Por otra parte, es difícil hablar de “procesos personales de secularización” como contracara de “los procesos de desacralización y borramiento de la condición religiosa” producidos tanto por miembros de la institución eclesiástica, como por las fuerzas armadas y de seguridad, porque supone en algún punto borrar la identidad eclesiástica reivindicada por esas víctimas que, recordemos, eran parte del clero y vivían sus opciones como prueba de su “mayor compromiso con el mundo de los pobres”.

Por último, es cierto, el foco del libro en la posdictadura está puesto en los derroteros del clero víctima y sobreviviente de la represión y en las formas de memoria en torno a las víctimas, que son también formas institucionales de memoria y, con esto, vuelvo a insistir que la Iglesia es un sujeto plural, aún en su dimensión institucional. En cuanto las posiciones del episcopado en temáticas ligadas a los derechos humanos en la transición democrática, estos han sido muy trabajados por otros colegas como J. E. Bonnin y J. C. Esquivel, entre otros y a ellos me remito.¹⁴

¹⁴ Bonnin, J. E. (2012), *Génesis política del discurso religioso. Iglesia y Comunidad nacional* (1981) entre la dictadura y la democracia en la Argentina, Buenos Aires, Eudeba; Bonnin, J. E. (2015), “Los discursos sobre la reconciliación, variaciones en torno al perdón, la verdad y la justicia” en, Feld, C. y Franco, M. (directoras) *Democracia, hora cero. Actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Esquivel, J.C.(2004), *La iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

Dicho todo esto, espero que este debate lejos de clausurar las discusiones y fijar una interpretación “correcta” o “legítima” del libro, multiplique las lecturas, las preguntas y estimule respuestas plurales.



Lecturas y relecturas



Catolicismo y peronismo: un diálogo entre dos momentos historiográficos

Introducción

LUCÍA SANTOS LEPERA (COORDINADORA)

“Cuando empecé a trabajar sobre mi tesis en los años ochenta, que era sobre el peronismo y la Iglesia Católica, éramos dos o tres personas conversando en cafés sobre estos temas, no había marcos institucionales, no había reuniones periódicas, no había intercambios de la frecuencia y la densidad que tenemos hoy [...]”.¹ Las palabras de Lila Caimari grafican un momento historiográfico en Argentina en el que, incipientemente, la Iglesia católica comenzaba a encontrar un lugar en las preocupaciones académicas. Y su relación con el gobierno peronista fue la que, principalmente, concitó la atención de esas incursiones. De estas últimas, también formó parte Susana Bianchi, cuyas investigaciones abrían camino para pensar los vínculos entre religión y política desde una perspectiva histórica. A casi 20 años de la publicación de sus respectivos libros², aquel contexto en

¹ Caimari, L. (2011), “Mesa redonda: la historia del catolicismo en la Argentina, hoy”, *PolHis*, N°8, 2011, p. 130.

² Caimari, L. (1995), *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel; Bianchi, S. (2001), *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la argentina (1943-1955)*, Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso”.

el que abordar el estudio de la Iglesia implicaba enfrentarse a un relativo aislamiento, contrasta con la consolidación actual del “campo de estudios” sobre el catolicismo. En este marco se inscriben los libros de Miranda Lida y José Zanca, los cuales ofrecen nuevas claves interpretativas para volver a pensar el problema de la Iglesia y el peronismo.³ ¿Cómo establecer un diálogo entre esos dos momentos historiográficos? ¿Qué lecturas y relecturas son posibles sobre este “debate clásico” a la luz de los avances que reflejaron los estudios académicos en ese lapso que los separa? Con esas preguntas como horizonte, los textos que reúne el presente dossier ensayan algunas “notas críticas” sobre sendos libros, mientras que sus reflexiones se articulan alrededor de los vínculos entre la Iglesia y el peronismo. Quienes participan como autores estuvieron, de una u otra forma, distintas experiencias de investigación sobre esta problemática. Las mismas presentan un denominador común: haber sido llevadas a cabo desde provincias del interior del país tales como Santiago del Estero, Entre Ríos, La Pampa y Tucumán. Este aspecto se cuele en los textos aquí incluidos y se vuelve, sin dudas, un punto de partida para la reflexión.

Sobre las obras clásicas de Lila Caimari y Susana Bianchi, reflexionan respectivamente Claudio Maidana y quien escribe estas líneas. En la primera reseña, Maidana propone pensar en los legados y los desafíos que presenta la lectura actual del texto de Caimari. Entre estos últimos, identifica la necesidad de seguir desarrollando estudios sobre las manifestaciones provinciales y locales de la relación Iglesia-peronismo, un camino ya advertido por la autora en la conclusión de su libro. En mi caso, busco revisar una de las ideas centrales que vertebra la obra de Susana Bianchi: la de una “competencia hegemónica” entre la Iglesia y el peronismo, tesis que caló hondo en los estudios sobre el tema. Por

³ Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo en la Argentina, entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI. Zanca, J. (2013), *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI.

su parte, Mariana Funkner prefiere detener su reflexión en el conflicto que enfrentó a la Iglesia y el gobierno a través de los aportes que sobre el tema realizó Miranda Lida en su último libro. La mirada del catolicismo en el largo plazo que éste ofrece, desde la perspectiva de una historia social, contribuye a repensar el tópico que nos convoca, aspecto retomado por Funkner. Finalmente, José Vezzosi se ocupa del libro de José Zanca. En su contribución, las hipótesis del autor en torno al “humanismo cristiano” se convierten en una brújula que orientan la revisión de su propia investigación sobre la Iglesia y el peronismo en Santiago del Estero.



El conflicto entre la Iglesia y Perón: reflexiones a partir de *Historia del catolicismo en la Argentina* de Miranda Lida

MARIANA FUNKNER (CONICET-UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA
PAMPA)

Miranda Lida en *Historia del catolicismo en la Argentina*. Entre el siglo XIX y el XX realiza una reconstrucción histórica del catolicismo en la Argentina en el periodo que transcurrió entre la celebración del Concilio Vaticano I y las vísperas del Concilio Vaticano II. Si bien se trata de una historia general plantea nuevos aportes para indagar la temática de las relaciones entre el catolicismo y el peronismo. En esta obra, la autora examina cómo se fue conformando históricamente la relación entre la Iglesia católica y la sociedad argentina, ateniendo tanto a las implicancias políticas como culturales y sociales que se derivaron de ello. Propone una mirada superadora del conflicto Iglesia-Estado en torno al avance de la secularización. De esta manera, incita a repensar los modos con los que interactuaron la Iglesia Católica y la modernidad.

A lo largo de su trabajo, Lida da cuenta de las transformaciones que sufre la estructura eclesial. Si bien puede constatarse una progresiva consolidación y burocratización, resulta sugestivo que con el transcurso del tiempo se fueran delineando experiencias que reflejan la existencia de un catolicismo fuertemente heterogéneo que produjo

usos que se colocaron por fuera de las directrices y necesidades del alto clero. Precisamente, la historiadora destaca la heterogeneidad de posiciones que surgieron dentro del catolicismo con respecto al peronismo. De esta manera, indaga cómo actuaron tanto la jerarquía eclesiástica como las diversas organizaciones católicas frente al 17 de octubre, frente a las elecciones presidenciales de 1946 y durante el peronismo. Las ambivalencias de posiciones fueron evidentes. La llegada de Perón entusiasmó a los grupos juveniles católicos, como la Juventud Obrera Católica (JOC) y las Vanguardias Obreras Católicas (VOC), sin embargo generó desconfianza en otros sectores, como la rama adulta de los Círculos de Obreros, la Acción Católica Argentina (ACA) a las cuales se sumó también la línea editorial de *Criterio*. Con respecto a la JOC, Lida retoma cuestiones estudiadas exhaustivamente por Jessica Blanco, como es el caso de la adaptación de elementos y rituales similares a los utilizados por el peronismo.¹

Estos grupos juveniles entusiasmados con Perón transformaron la enseñanza religiosa en un lema a alcanzar. Pero para la autora, la transformación en ley del decreto de 1943, no fue una mera concesión de Perón a la Iglesia. Por el contrario, y en contraposición a Loris Zanatta, Miranda Lida duda de que Perón ganara las elecciones gracias al apoyo eclesiástico y a una misiva clerical a votar por el peronismo.² Para la investigadora la mera intervención de la Iglesia, parece haber estado lejos de ser decisiva. En este sentido relativiza el argumento que pone énfasis en una oscura connivencia entre la Iglesia y el poder, y sugiere que esta idea

1 Blanco, J. (2007), "Componentes identitarios que conforman el imaginario de la Juventud Obrera Católica", *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social*, La Falda, Córdoba; Blanco, J. (2012), "La Juventud Obrera Católica y la política: entre la lealtad peronista y la identidad católica", *Prohistoria* 17, n° 15, pp. 101-28 y Blanco, J. (2012), "Mundo sindical, esfera política y catolicismo en Córdoba, 1940-1955. La Juventud Obrera Católica durante el peronismo" (tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Córdoba)

2 Zanatta, L. (1999), *Perón y el mito de la Nación Católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana.

funciona mejor para 1943 que para la época posterior.³ En síntesis, Lida considera que la enseñanza religiosa no fue una “conspiración urdida entre bambalinas”, si no que por el contrario, fue posible gracias a la movilización de los laicos.⁴ Este “logro” para los católicos los dejó expuestos a dejarse llevar por el estilo peronista. En poco tiempo, la peronización avanzó sobre la enseñanza y la liturgia católica se volvió subsidiaria de la peronista como bien han explicitado en sus trabajos Mariano Plotkin, Lila Caimari y Susana Bianchi.⁵

Los orígenes del conflicto

Las interpretaciones sobre los orígenes del conflicto entre catolicismo y peronismo son disímiles. Algunos autores plantean la confrontación entre ambos actores sociales como inevitable⁶, otros no identifican un único punto de ruptura en la historia de la relación entre la Iglesia católica y Perón debido a que ambos compartían la misma idea de controlar bajo su órbita la totalidad de la vida social.⁷ Algunos trabajos indagan la conformación del “mito de la nación católica” y el acercamiento entre la Iglesia y el Ejército proponiendo como punto de inflexión de las relaciones la Constitución de 1949 que dejó intacto el problema

³ Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo en la Argentina. Entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires:, Siglo XXI, pp. 195-6.

⁴ Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo...Op. Cit.*, p. 196.

⁵ Plotkin, M. (1993), *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Buenos Aires, Ariel; Caimari, L. (1995), *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel y Bianchi, S. (2001), *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina (1943- 1955)*, Buenos Aires, Prometeo.

⁶ Bosca, R. (1997), *La Iglesia Nacional peronista. Factor religioso y factor político*, Buenos Aires, Sudamericana.

⁷ Bianchi, S. (2001), *Catolicismo y peronismo...Op. Cit.*

del patronato.⁸ Otras investigaciones analizan los diversos rituales que dieron forma al “imaginario político peronista”, e indagan las múltiples tareas que se arrogó el Estado, mediante el que trató de ocupar todos los espacios de la vida social⁹; mientras que otros estudios rechazan todas aquellas argumentaciones que consideran el impacto del peronismo sobre el mundo católico como un proceso lineal y también niegan la existencia de motivos que permitieran predecir la ruptura final.¹⁰

Miranda Lida propone, como clave para comprender qué estaba ocurriendo con el peronismo y el catolicismo, considerar las transformaciones sociales que acontecieron en esa época. Es decir, indagar la separación entre una sociedad que se transformaba, y una ritualidad cívica y religiosa atada a formas que se volvían cada vez más vacías de sentido.¹¹ De esta manera, la jerarquía eclesiástica se encontró en la encrucijada de adaptarse a los cambios de una sociedad en plena modernización o resistirse a ellos. A pesar de este contexto, la Iglesia católica no permaneció inmóvil, sólo que la majestuosidad del peronismo opacó al catolicismo. De alguna manera, los cambios introducidos por el peronismo modificaron el papel de la Iglesia frente al Estado y a la sociedad.

En coincidencia con Caimari, Lida afirma que nada, ni aún en 1954, hacía prever el enfrentamiento entre catolicismo y peronismo, y mucho menos el desenlace final. Problemas no faltaron, sobre todo producidos por una superposición de rituales, fechas en el calendario festivo y

⁸ Zanatta, L. (1995), *Perón y el mito de la Nación Católica... Op. Cit.* y Zanatta, L. (1999), “La Reforma faltante. Perón, la Iglesia y la Santa Sede en la Reforma Constitucional de 1949”. *Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, N° 20, 111-30.

⁹ Plotkin, M. (1993), *Mañana es San Perón... Op. Cit.*

¹⁰ Caimari, L. (1995), *Perón y la Iglesia católica... Op. Cit.* y Caimari, L. (2002), “El peronismo y la Iglesia Católica”, *Nueva Historia Argentina* (Buenos Aires: Sudamericana, vol. 8, 443-79).

¹¹ Lida, M. (2010), “Catolicismo y peronismo: la zona gris”, *Boletín Ecos de la Historia* 2, n° 6, p 10-14 y Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo... Op. Cit.*

movilizaciones católicas y peronistas. Pero, sin embargo, la jerarquía eclesiástica mantuvo instancias de diálogo con el peronismo en los momentos más álgidos de la disputa. Situación que llevó a crispas los ánimos entre la jerarquía y los laicos que vieron a Copello como un “traidor”.¹² Durante el peronismo las altas esferas católicas debieron idear estrategias para mantener en su seno a un laicado activo y efervescente que presionaba por desbordar a la jerarquía.

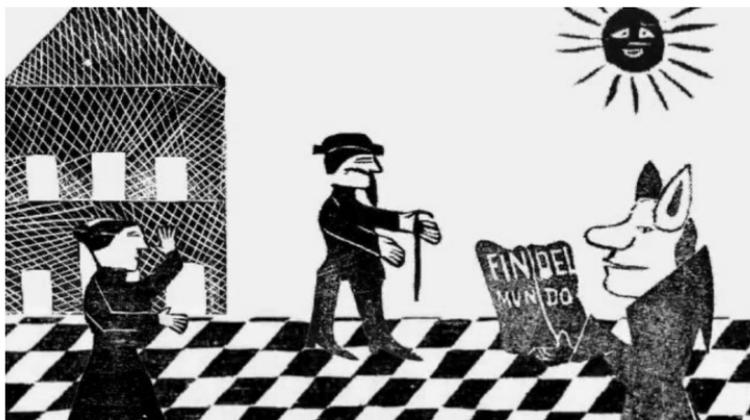
En síntesis, Miranda Lida sugiere dejar de lado las interpretaciones teleológicas en la relación entre catolicismo y peronismo. Propone desechar cualquier interpretación que pretenda identificar los orígenes del conflicto entre ambos en su propia naturaleza, o en rasgos que definirían a dos actores que, de antemano, ya estaban destinados a confrontar. La historiadora sugiere una lectura que deje de lado contrastes inevitables entre los dos polos.¹³

El libro es una excelente síntesis de la historia del catolicismo en Argentina. Por esta razón, al tratarse de una historia general, el catolicismo y el peronismo no ocupan un lugar central. Sin embargo, Lida contribuye con sus aportes y reflexiones a la reinterpretación de un tema muy explorado, aunque inagotable, de la historiografía nacional. De esta manera, esta obra invita a repensar las relaciones entre Iglesia católica y peronismo considerando las heterogeneidades dentro del grupo católico y las implicancias que tuvo el proceso de modernización en las relaciones entre ambos actores sociales. El trabajo de la historiadora deja al descubierto la necesidad de profundizar en algunos temas vacantes en las investigaciones y que requieren de un análisis exhaustivo, como es el caso de los grupos juveniles católicos de las VOC y de la ACA. Asimismo, la mayor parte de los estudios acerca del catolicismo y el peronismo

¹² Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo en la Argentina...Op. Cit.*, pp. 224.

¹³ Lida, M. (2005), “Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 27, pp. 139-48; Lida, M. (2010) “Catolicismo y peronismo: la zona...”*Op. Cit* y Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo...Op. Cit.*

incorporaron de manera escasa a los Territorios Nacionales y al interior argentino. Generalmente, a partir de los acontecimientos ocurridos en Buenos Aires, se ha dado a los resultados obtenidos una dimensión nacional sin prestar atención a las situaciones del proceso histórico en las distintas regiones y/o provincias. Se ha obviado, en muchos casos, una mirada micro que permita profundizar el estudio de diversos actores sociales en diferentes contextos. En estos espacios las relaciones entre la sociedad civil, la Iglesia y el poder estatal adquirieron características particulares. En consecuencia, es necesario desarrollar estudios en esta línea, con la finalidad de complejizar y complementar los análisis existentes.



A veinte años de la publicación de *Perón y la Iglesia católica* de Lila Caimari. Legados y desafíos en torno a las investigaciones entre Iglesia, Estado y Peronismo

CLAUDIO MAIDANA (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ENTRE RÍOS)

Desde la década de 1980, los historiadores han emprendido diversas investigaciones sobre la relación entre la Iglesia Católica y el primer gobierno peronista. Desde distintas miradas, las relaciones entre estos dos actores políticos han sido motivo de grandes debates y diversos abordajes desde las ciencias sociales. El impacto del peronismo en el mundo de la iglesia muestra la variedad de las percepciones de los católicos así como la importancia de los debates de la lógica del universo eclesiástico en la interpretación de un nuevo fenómeno político.

Han transcurrido veinte años de la publicación del libro de Lila Caimari, “Perón y la Iglesia Católica”, introduciendo una temática casi no abordada hasta los años noventa. Junto a los trabajos de Susana Bianchi y Loris Zanatta constituyen la consulta obligada para cualquier investigador que le interesa abordar la relación entre estado, iglesia y el primer gobierno peronista¹.

¹ Caimari, L. (1995), *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina 1943-1955* Buenos Aires, Ariel. Bianchi, S. (2001), *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina 1943-1955*, Tandil, IESH. Zanatta,

La obra de Caimari, es un trabajo pionero que abrió un nuevo campo de investigaciones, mediante una metodología analítica, donde da cuenta de los periodos, las rupturas y las continuidades de un proceso histórico complejo.

En el trabajo de Caimari deben destacarse dos cuestiones centrales: 1-el impacto del peronismo en el mundo católico, abordando problemáticas de la iglesia, su relación con la política y los mecanismos de adaptación frente al cambio. 2- el lugar de la iglesia y el catolicismo en la experiencia peronista, aludiendo a cuestiones como el papel de la religión en un movimiento de masas de base predominantemente obrero y fuerte liderazgo carismático, la naturaleza del peronismo, el debate sobre los orígenes y el papel de la “ideología” justicialista.

La alianza entre los militares revolucionarios del 43 y el episcopado argentino en un principio fue estrecha, como lo demuestran las primeras medidas tomadas por el gobierno militar, por ejemplo, la introducción de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y la constante apelación a las encíclicas papales por parte de Perón.

Tres actores políticos fundamentales de la vida pública argentina: estado, iglesia y peronismo se conjugaron desde 1943 generando una relación política estrecha en sus inicios, por momentos contradictoria, con diversos matices de conveniencias mutuas.

La impronta de los cambios sociales y políticos alteró el papel de la iglesia ante el estado y la sociedad; en este sentido, el texto de Caimari nos permite realizarnos algunas preguntas ¿Cuál fue el lugar de la religión en un movimiento de fuerte liderazgo carismático? ¿Cómo incidió el catolicismo en la génesis del peronismo en las provincias?

L. (1996), *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
Zanatta, L. (1999), *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo 1943 - 1946*, Buenos Aires, Sudamericana.

Un respuesta a estos interrogantes lo da la propia autora en la conclusión del trabajo, donde sostiene que es indispensable realizar nuevas miradas capaces de analizar la diversidad de manifestaciones que tuvo la relación iglesia-peronismo, dando cuenta de una vacancia sobre investigaciones de esta relación en el interior del país.

En el transcurso de estos veinte años desde su publicación han surgido estudios que intentan desentrañar la compleja relación entre la iglesia católica y el peronismo en las provincias, revelando que algunas líneas investigativas utilizadas para abordar el tema en Buenos Aires no se ajustaban a otros escenarios provinciales. Un ejemplo de ello, es el caso de Tucumán, donde la exploración de ese espacio permite revisar algunas hipótesis y ampliar nuevas perspectivas sobre la relación iglesia y peronismo². Desde esta perspectiva, en los orígenes del peronismo tucumano la impronta sindical tuvo un papel central, donde los obreros controlaron la nueva formación partidaria y ocuparon espacios de poder, teniendo como base a los sindicatos azucareros, particularmente la FOTIA. En esta lógica, la relación entre la iglesia católica y el gobierno peronista fueron de entendimiento mutuo, lo que le trajo aparejado importantes beneficios a la institución eclesiástica. Cuando se produce la ruptura entre el gobierno peronista y la iglesia católica a fines de 1954, generando una escalada de violencia en un país profundamente dividido, en Tucumán no desembocó en un enfrentamiento violento como si sucedió en otros lugares. Otro ejemplo, es el caso entrerriano, que a partir del golpe de estado de 1943 se fue convirtiendo en un laboratorio del nacionalismo católico, como sostiene Loris Zanatta³, teniendo como eje a la ciudad de Paraná. Cuna del normalismo educativo, de fuerte impronta laica, la alianza

2 Santos Lepera, L. (2011), "La Iglesia Católica y el Peronismo en Tucumán: nuevas miradas desde una perspectiva regional", *Polhis*, N° 8, segundo semestre, <http://archivo.polhis.com.ar/datos/polhis8>

3 Zanatta, L. (1999), *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo 1943 - 1946...* Op. Cit., pp. 70 - 71.

entre el obispo de Paraná monseñor Guiland y la cúpula militar del gobierno durante las intervenciones de Ernesto Ramirez, Carlos Zavalla y José Sosa Molina fue de mutua colaboración, que se profundizó con la llegada del primer gobernador peronista Héctor Maya⁴.

En efecto, Entre Ríos debía ser parte importante de esa cruzada, en la cual Iglesia y Ejército adquirieron un papel político inusitado en el poder provincial, lugar donde se disputaba el enfrentamiento entre la “nación católica” y la “nación laica y liberal”. En este marco, la iglesia se constituyó en uno de los sostenes de las intervenciones militares mediante el apoyo a las medidas implementadas, por ejemplo la enseñanza de religión en las escuelas públicas, ocupando cargos públicos a través de sacerdotes y laicos en el estado entrerriano y desde ese lugar de poder se convirtió en un actor político clave en la conformación del peronismo en la provincia.

En estos últimos años, los trabajos de investigación sobre el peronismo se han multiplicado a lo largo y ancho de nuestro país, lo que nos permite a los historiadores conocer las diversas y variadas configuraciones en su conformación y desarrollo a partir de las singularidades de cada caso.

El trabajo de Caimari, hizo visible los modos del funcionamiento interno de la institución eclesiástica, de su articulación con el estado y con la vida política y social del país; pero también es un aporte al que acude un investigador ante la escasez de datos sobre la institución eclesiástica.

En definitiva, como todo trabajo pionero sentó las bases para las investigaciones posteriores que abordaron la problemática entre iglesia–estado en argentina; a la vez, nos ofrece a los historiadores una mirada amplia para reflexionar, revisar preguntas e hipótesis, para avanzar en nuevos planteos y perspectivas sobre tres actores importantes de la historia argentina del siglo XX.

⁴ Maidana, C. (2015) *“Los orígenes del peronismo en Entre Ríos: 1943 – 1946”, IV Congreso de Historia e Historiografía*, Santa Fe, UNL, 545-557.



De la competencia al conflicto: notas actuales sobre *Catolicismo y peronismo* de Susana Bianchi

LUCÍA SANTOS LEPERA (CONICET-UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN)

Cuando en 2006 leí por primera vez el libro de Susana Bianchi, publicado cinco años antes, ya constituía una referencia en el tema. En efecto, se trataba del punto de llegada de una larga trayectoria previa en la que su autora indagó por más de diez años las distintas aristas de la relación entre la Iglesia Católica y el Estado peronista. Los avances iniciales en esa dirección, trazados en *Notas para un proyecto de investigación* (1988), representaron pasos aislados en un mundo académico que no ponderaba a la institución eclesiástica como un objeto de estudio. En ese sentido, las investigaciones de Susana Bianchi fueron señeras, y marcaron una línea y una forma de abordar el análisis de la Iglesia. A 15 de años de su publicación, hoy vuelvo a revisar el texto que aquella vez, como estudiante que buscaba a tientas un tema de tesis de licenciatura, me provocó gran interés y ansias de explorar la relación entre el peronismo y la Iglesia católica en Tucumán, eje que guió mis investigaciones posteriores. Aunque resulte un desafío grande para unas pocas páginas, en estas líneas intentaré reflexionar en torno a las ideas centrales que contiene el libro a la luz de los avances que en estos últimos años se desarrollaron en la historiografía sobre la Iglesia y el catolicismo. Ciertamente, lejos de la

etapa en la que estudiar esta problemática implicaba casi un aislamiento académico, hoy podemos hablar de un “campo de estudio” relativamente consolidado y articulado, desenlace al que el texto referido abonó en gran medida.

A lo largo de estos años, las hipótesis desarrolladas por Susana Bianchi conformaron un corpus de ideas centrales sobre la relación de la Iglesia y el peronismo que calaron hondo en la historiografía, al tiempo que se hicieron eco en las investigaciones sobre esa problemática que se multiplicaron en distintos escenarios del país. Me gustaría reparar especialmente en dos ideas fuerza que vertebraron su obra. Por un lado, la que postula el avance del integrista católico como la corriente hegemónica dentro de la estructura ideológica de la Iglesia, cifrado en la idea de “catolizar” todos los ámbitos de la sociedad y convertirse en el contenido ético del Estado. Tal adscripción de la jerarquía eclesial explicó en gran medida el comportamiento oscilante que siguió la institución frente a la Revolución de Junio y, posteriormente, frente al gobierno peronista. Si el golpe de Estado de 1943 parecía concretar los máximos anhelos de la Iglesia en ese sentido, los años siguientes fueron demostrando que el horizonte de catolización se diluía frente a un nuevo competidor: el peronismo.

Desde esa perspectiva, la caracterización de la Iglesia y del peronismo como dos entidades con “vocación hegemónica” sobre la sociedad resulta clave para dar cuenta del campo de tensiones que tempranamente se fue forjando entre ambos. La pugna se dio por el control de áreas nodulares para el proceso de reproducción social, es decir, familia, educación, religión, organizaciones intermedias y beneficencia.¹ Las tensiones se desplegaron tempranamente y hacia 1950 el conflicto ya instalado era de “difícil retorno”.

¹ Su abordaje estuvo guiado por un horizonte teórico articulado alrededor de una perspectiva neogramsciana, tal como lo postuló en Bianchi, S. (1988), *La Iglesia católica y el estado peronista. Notas para un proyecto de investigación*, Buenos Aires, CEAL.

Este proceso derivó en la creciente diferenciación de la institución eclesiástica frente a un Estado que, a la par que adoptó un perfil crecientemente autoritario, tomó medidas que atentaron contra los intereses de la Iglesia en torno a los tópicos mencionados. Esta hipótesis, que postuló la contradicción entre la Iglesia y Perón, pudo observarse, con matices y variantes, en otros textos que abordaron esta problemática.² En definitiva, peronismo y catolicismo fueron identidades totalizadoras que se tornaron excluyentes entre sí.

A partir de la explosión de estudios sobre la Iglesia y el peronismo, en los últimos años hemos obtenido otra imagen de estos actores; lejos de presentarlos como entidades totalizantes, distintas investigaciones llamaron la atención sobre la multiplicidad de expresiones y de actores que los componen. Especialmente, en el tiempo transcurrido desde la publicación del libro de Bianchi, las miradas sobre el peronismo se reformularon y ampliaron su horizonte temático y geográfico. Puede decirse en líneas generales que éstas corrieron la mirada del poder omnímodo del Estado y de sus políticas verticales y de adoctrinamiento sobre la educación, la cultura o la sociedad civil, poniendo énfasis en las marchas y contramarchas de las políticas estatales, como del dinamismo y la vitalidad que caracterizó a la sociedad durante esos años.³ El supuesto del peronismo como un

² En sus análisis, Loris Zanatta identificó dos concepciones contradictorias que tendieron a “absorberse mutuamente” dado que ninguno de los dos actores contemplaba la separación entre un orden temporal y uno espiritual. Zanatta, L. (2009), *Breve historia del peronismo clásico*, Buenos Aires, Sudamericana.

³ En esta línea, las investigaciones de Mara Petitti sobre la educación durante el primer peronismo revisaron “la supuesta homogeneidad y verticalidad de la política educativa” a la que refieren otros estudios, y arrojaron luz sobre la dimensión receptiva de las políticas estatales en la escuela y los modos en que éstas fueron apropiadas. Petitti, M. (2014), *La educación primaria durante el peronismo. La experiencia de la provincia de Buenos Aires (1946-1955)*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Mar del Plata. Desde esta perspectiva, es posible volver a mirar la relación de la Iglesia y el gobierno en el ámbito de la educación.

movimiento político que avanzó, desde un Estado autoritario y centralizador, sobre las prerrogativas y ámbitos de la sociedad civil fue cuestionado al influjo de nuevas perspectivas, las cuales concibieron al Estado y la sociedad civil ya no como dos entidades disociadas y antagónicas.⁴ Por otro lado, una tendencia similar pudo observarse en los estudios sobre la Iglesia, donde se abrieron nuevas vías para pensar una historia del catolicismo que trascienda la preocupación por las políticas y las adscripciones ideológicas de la jerarquía eclesiástica, y su relación con el Estado.

Ahora bien, ¿cómo influyen estas perspectivas en la mirada que tenemos actualmente sobre el problema del catolicismo y el peronismo? ¿Es posible revisar la idea de una competencia hegemónica? Para quienes seguimos este camino de indagaciones y tuvimos como horizonte teórico el texto de Susana Bianchi, la idea de una competencia de hegemonías entre la Iglesia y el gobierno peronista encerraba gran capacidad explicativa para dar cuenta de la conflictividad que atravesó su relación en el tramo final. Puede decirse que había alcanzado el status de una hipótesis “modelo”⁵. Sin embargo, aunque resultaba indispensable para explicar el fenómeno de la relación Iglesia-peronismo, su generalización planteaba ciertos límites. Así lo percibí cuando, a medida que avanzaba mi investigación en la provincia de Tucumán, me propuse cambiar la perspectiva y bajar la mirada al mundo parroquial, focalizando el análisis en el rol de los curas párrocos y en la dinámica de la vida

4 El planteo de Omar Acha sobre una “sociedad política” durante los años peronistas permite cuestionar la idea de un “avance” del poder del Estado sobre la sociedad civil, a la vez que visualizar la presencia de un activismo civil vigoroso y con gran densidad. Acha, O. (2004), “Sociedad civil y sociedad política durante el primer peronismo”, *Desarrollo Económico*, vol. 44, n° 174, pp. 199-230.

5 Retomo en este punto el planteo de Diego Mauro para la hipótesis del “Renacimiento católico” de los años treinta, revisada en su texto Mauro, D. (2013), “Catolicismo, política e historiografía en la Argentina de entreguerras. Reflexiones a partir de una experiencia de investigación: los casos de Santa Fe y Rosario”, *PolHis*, año 6, número 11, (2013): pp. 29-37.

asociativa a nivel local. Fue entonces cuando, en mi caso al menos, la idea de una competencia excluyente entre el catolicismo y el peronismo empezó a desdibujarse. Desde esa escala, la realidad social aparece en su complejidad y densidad, predominando los tonos grises y las fronteras de identidades no tan definidas y excluyentes. Claro que se divisan tensiones –y a veces conflictos–, pero las formas de tramitarlos que encontraron los actores de la Iglesia y del gobierno fueron diversas y sus causas no se redujeron a la “amenaza” que representaba para la institución eclesiástica el avance del poder del Estado. En suma, aquí el eje se corre para centrarse en la reflexión sobre los vínculos entre la Iglesia y la sociedad.

Cabe destacar que este tema no era del todo ajeno al libro de Susana Bianchi, ya que abría una puerta al análisis de las transformaciones sociales y culturales por las que había atravesado la sociedad entre 1930 y 1945, las cuales se vieron potenciadas bajo el peronismo. La autora señalaba el avance del proceso de modernización y de los medios de comunicación masivos, y su profundo impacto en las costumbres y la moral de la población, en especial en los valores relacionados a la familia como núcleo de la sociedad. Muchos de los aspectos que irritaban –y desconcertaban– a la Iglesia tenían más que ver con ese ciclo de transformaciones que con las políticas de gobierno. En efecto, los estudios que profundizaron ese camino desde la perspectiva de una historia social y cultural, y pensaron a la Iglesia y al catolicismo sobre un telón de fondo caracterizado por la formación de una sociedad de masas, sin dudas ofrecieron una vía para iluminar nuevas facetas de la historia política de la Iglesia y su relación con el Estado. En ese marco, la historia de la Iglesia y el peronismo puede

pensarse ya no buscando sus puntos de conflicto, sino destacando más bien sus “zonas grises”, como sus puntos de encuentro –y de simbiosis–.⁶

En suma, tal como buscó demostrar este breve ejercicio de reflexión retrospectivo, los supuestos que guiaron la obra de Susana Bianchi pueden ser revisados a la luz de los avances historiográficos de los últimos años. Esto no significa desconocer la gran riqueza que encierra el desarrollo de su análisis a lo largo del libro, el cual fue, sin dudas, disparador de innumerables inquietudes. Sus investigaciones despejaron –con mucha audacia– un camino valioso para que, posteriormente, otros podamos emprenderlo, con nuevas preguntas y desde otras perspectivas. Porque lejos de representar un tópico trillado, como alguna vez escuche sentenciar en palabras de encomiados investigadores, el problema de la Iglesia y su relación con el peronismo se renueva constantemente y nos sigue presentando nuevos desafíos.



⁶ Lida, M. (2010) “Catolicismo y peronismo: la zona gris”, *Ecos de la historia*, Año II, número 6, octubre-diciembre, pp. 10-13; Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo en la Argentina, entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XX.

Conflictuando lecturas sobre la cultura católica argentina. A propósito de *Cristianos antifascistas* de José Zanca

JOSÉ VEZZOSI (CONICET/UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO/UNIVERSIDAD CATÓLICA DE SANTIAGO DEL ESTERO)

Mi primer contacto con el libro *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura católica argentina* de José Zanca fue a través de un colega –César Gómez¹–, con quien venimos trabajando una explicación socio-histórica sobre la transición entre el peronismo (en cuya articulación local resaltan íntimas vinculaciones con el catolicismo inclusive entrado el año 1955) y los gobiernos de la década del '60 en Santiago del Estero, momento a partir del cual un grupo de laicos católicos nucleados en la “democracia cristiana” comienza a tener gran relevancia en el espacio social provincial. Nuestra sospecha era que el análisis del “humanismo cristiano” podía darnos algunas claves para mirar los procesos de renovación de agentes y capitales de validación que tuvieron lugar tanto en el espacio católico como en el *campo santiagueño del poder* posibilitando que el catolicismo mantuviera centralidad en el surgimiento del peronismo, en su caída y en los gobiernos que le sucedieron.

¹ Investigador del INDES, Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, UNSE.

A medida que avanzamos en la lectura del libro y renovamos indagaciones empíricas –el texto es una invitación a ello–, fuimos problematizando, “conflictuando”, la mirada que habíamos construido sobre el mundo católico en el período de las grandes guerras. En este breve comentario trataré de señalar algunas claves problematizadoras que –a mi entender– propone Zanca para mirar procesos como el de las relaciones entre peronismo y catolicismo.

Lo primero que quisiera resaltar es su aporte a la construcción de perspectivas complejas sobre la cuestión católica, siempre susceptible de miradas binarias asociadas en muchos casos con la autopercepción que los propios actores tuvieron de los procesos. Es habitual la tendencia a mirar el catolicismo como un todo homogéneo, que –en confluencia con el nacionalismo– habría nutrido las filas del primer peronismo. Si bien otros estudios han señalado con anterioridad la existencia de “diversos catolicismos” en los orígenes del peronismo², el trabajo de Zanca permite profundizar esa clave al dar cuenta de la temprana emergencia de “distintos modos de ser católico” ya en los ‘30 –momento fundante del “mito de la nación católica”³– que confluirán en el humanismo cristiano. Este aporte es congruente con la propuesta metodológica que adopta, puesto que su construcción argumental no sigue una lógica explicativa causal derivada de supuestas características que se le atribuyen a los actores involucrados en los procesos⁴, sino que parte

2 “Catolicismos” que habrían reaccionado de diferentes maneras frente a la emergencia del peronismo. Cfr. Mallimaci, F. (2001), “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, en *Religión e Imaginario Social*, F. Mallimaci y Roberto Di Stefano (comp.), Buenos Aires, Manantial.

3 Zanatta, L. (1999), *Perón y el mito de la nación católica*, Buenos Aires, Sudamericana.

4 A mi entender, muchos de los estudios de religión y política enfocados en el peronismo tienden a analizar las causas por las cuales una relación originalmente simbiótica (derivada de la confluencia entre nacionalismo y catolicismo) habría terminado en un conflicto trágico para el peronismo hacia 1955; sin indagar acabadamente en la dinámica de las relaciones, en los capitales e intereses puestos en juego a lo largo de 10 años. El criterio “simbiosis/ruptura” dará lugar al desarrollo de lecturas que –a partir de argumentos deter-

de la consideración de las condiciones de emergencia del humanismo cristiano. La inclusión de las dimensiones filosófica, teológica e ideológica en el análisis de la dinámica del campo católico permite establecer vinculaciones con procesos que venían aconteciendo en otros espacios (por caso Europa) y construir lecturas a diferentes escalas (por ejemplo provinciales).

En *Cristianos antifascistas* queda claro que la elusión de la consideración del humanismo cristiano dificulta la comprensión de la “cultura católica” argentina durante el siglo XX, y deja en un cono de sombras preguntas como la que nos hacíamos con César Gómez en relación a Santiago del Estero. En efecto, hemos venido leyendo la coyuntura de los años ‘30 en la provincia, momento de fuertes disputas simbólicas en el espacio público, en función de la constitución de un clivaje que enfrentaba a un bloque nacionalista católico con un bloque liberal mayoritario (autodenominado anti-fascista). Uno de los puntos más sobresalientes de esa disputa fue la Convención Reformadora de la Constitución Provincial en 1939, donde el propio Obispo Audino Rodríguez y Olmos había encabezado la lista oficialista de convencionales con la tarea de implementar la “educación libre”⁵. En ese sentido el texto de Zanca nos problematiza

ministas– plantearán vinculaciones esencialistas, cuyas pretensiones no serán la búsqueda de las influencias mutuas entre peronismo y catolicismo (entre religión y política) sino la determinación del carácter (esencialmente bueno o malo, positivo o negativo) de una relación que aparece supuesta, sobreentendida, derivada en muchos casos de rasgos característicos que se le atribuyen al peronismo (ansias totalizantes del espacio de producción simbólica, autoritarismo, entre otras).

- ⁵ En un contexto político marcado por la debilidad del gobierno oficialista radical, el gobernador Montenegro encabeza una Reforma constitucional y propone al Obispo encabezar la lista de convencionales, aparentemente negociando la inclusión de la “educación libre”. Finalmente el propio bloque oficialista votará en contra de la posición católica. En el debate figuras de la talla de Orestes Di Lullo defendieron la postura católica emparentándola con valores esenciales de la “santiagueñidad”. Para un tratamiento exhaustivo de la Reforma Cfr. Tenti, M. M., “La Reforma de la Constitución Santiagueña de 1939 y la cuestión religiosa” en *Programa Interuniversitario de Historia Política*, en línea: <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/Tenti1.pdf>

ya que abre nuevos interrogantes vinculados con los matices que podrían haber existido detrás de aquel clivaje, por ejemplo en torno a la “pista humanista” en Santiago.

El segundo elemento que quisiera rescatar del trabajo es la advertencia que realiza respecto del rol del laicado. Zanca señala que a partir de la Guerra Civil Española (uno de los ejes articuladores del frente antifascista) se recuperarán formas religiosas que habían estado muy presentes hasta la década del 20 en Argentina, entre ellas el protagonismo laical. Y este es otro dato que resulta relevante al analizar la dinámica del catolicismo en Santiago, en la medida que se trató de un espacio caracterizado –hasta fines de los años ‘20– por un fuerte protagonismo laical ante la escasez de clero y el temprano traslado de la diócesis creada en el siglo XVI hacia la ciudad de Córdoba⁶. Un laicado que había encabezado la resistencia a las reformas liberales a fines del siglo XIX, había fundado el Círculo de Obreros Católicos en los albores del XX y que militará activamente por la restitución de la diócesis en la década de 1910.

y Martínez, A. T. y JoséVezzosi (2013), “Cultura, economía y política en el primer peronismo santiaguense” en Macor D. y César Tcach *La invención del peronismo en el interior del país II*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

⁶ En 1699 la diócesis radicada en la ciudad había sido trasladada a Córdoba. La diócesis santiaguense había sido reconstituida en 1907 mediante bula del Papa Pío X, en un contexto de reorganización romanizada de la Iglesia Argentina, que le permitirá alcanzar mayores niveles de autonomía e institucionalidad en pro de la defensa de su postura anti moderna y anti liberal. La demora en la designación del obispo para la nueva diócesis, activará las gestiones de un grupo de laicos caracterizados de la sociedad santiaguense buscando apurar la elevación de la terna postulada por parte del Senado de la Nación. Por pedido del entonces presidente de la Legislatura Provincial (y director del diario El País, de orientación católica) Manuel Argañaraz, el Gobernador Dámaso Palacio se habría comprometido a llevar adelante las gestiones en las que intervendrían además los diputados nacionales Antenor Alvarez y Baltasar Olaechea y Alcorta. Sobre la disputa en torno al traslado de la sede episcopal a Córdoba en el siglo XVIII Cfr. Castro Olañeta, I. y Sonia Tell (2009), “De Santiago del Estero a Córdoba: proyectos y conflictos en torno al traslado de la catedral y de la sede episcopal a fines del siglo XVII”, *Cifra (Segunda Época)*, pp. 171-197 y Tenti, M. M. (2007), “Iglesia y sociedad a principios del siglo XX. Creación y organización de la diócesis de Santiago del Estero”, *Nuevas Propuestas*, n° 41.

Zanca nos abre una pista para conocer qué habría pasado con ese laicado frente al proceso de disciplinamiento que se implementó en la diócesis con la llegada de Audino Rodríguez y Olmos en 1927, ya que hace notar que si bien fueron claras las acciones tendientes al sometimiento a la jerarquía eclesial durante la Segunda Guerra Mundial, en la segunda posguerra se hizo ineludible un cambio en el seno del catolicismo argentino. En ese contexto, marcado por las disputas ideológicas derivadas de la Guerra Civil española y el Concilio Vaticano II, se cristalizaría una nueva sensibilidad, que propondrá otra forma de relacionarse con la modernidad (abandonando la postura anti moderna) al sostener la emergencia de un agente secularizador al interior del campo católico, un *nuevo* laicado. Laicado que ya no será concebido como el brazo ejecutor de la jerarquía, por el contrario, sus acciones tenderán a desviar el papel rector otrora otorgado al clero y propondrán nuevas formas de vincularse con el Estado asumiéndose como parte de la sociedad civil.

En esta dimensión el trabajo de Zanca también nos problematiza porque invita a repensar los procesos de secularización y laicidad alejados de posturas normativas, analizándolos como procesos que son construidos y motorizados por agentes, que eventualmente pueden ser, inclusive, católicos. Es decir abandonar otra de las posturas habituales cuando se analiza el fenómeno religioso asociado a la política como algo tradicional (por oposición a lo moderno que sería la secularización); invitando a mirar las condiciones que posibilitaron o no la emergencia de un laicado secularizador y cómo habría sido procesado esto por la jerarquía en Santiago del Estero.

Está claro que este comentario ha dejado afuera muchos de los aportes que hacen al texto de Zanca de ineludible lectura para quienes analizamos el fenómeno religioso en su vinculación con la política. Intencionalmente, en un ejercicio de reflexividad, he rescatado sólo dos de sus aportes en función de la potencialidad que tendrían para

continuar con las indagaciones en otros planos y escalas de análisis. Por caso, indagar la existencia de la articulación cristiana antifascista en los espacios provinciales, y cómo estos procesos se habrían relacionado con lo que Zanca está mostrando a “escala nacional”. En ese sentido este comentario ha tenido como intención fundamental poner en valor el desafío que propone el autor, renovar y complejizar lecturas y miradas sobre el fenómeno religioso en su relación con la política.



Archivos



En esta tercera sección del Boletín nos proponemos ofrecer al lector información sobre repositorios documentales que conservan material de archivo útil a los investigadores de nuestra área. A medida que crece la cantidad de estudiosos en la historia de las Iglesias y las religiones, se diversifican sus temas y ángulos de abordaje, y se vuelve más perentoria la exploración de nuevos territorios documentales. En ésta y en las sucesivas entregas de nuestro Boletín solicitamos a colegas la descripción de archivos sobre los que han trabajado o actualmente trabajan. Buscamos de esa manera ofrecer algo más que una mera descripción técnica de sus contenidos. Los aportes siguen un cuestionario abierto que asegura la presencia de la información imprescindible: datos institucionales (ubicación física, horarios de atención, autoridades...), descripción del acervo (período histórico y espacio geográfico que cubre la colección, tipo de documentos que conserva, etc.) y facilidades para la consulta (si tiene catálogo en soporte papel o digital, si admiten métodos de reproducción, como fotografía o fotocopias...).

En el presente número se reseña el contenido de tres archivos diocesanos de suma importancia para la historia de la Iglesia Católica en Argentina porque pertenecen a diócesis antiguas del país y a regiones históricamente muy dinámicas: Córdoba (reseñado por Valentina Ayrolo), Mendoza (a cargo de Julián Feroni) y Salta (de Yanina Hernández). Deseamos agradecer a Valentina Ayrolo, además, por facilitarnos en versión PDF la guía del Archivo del Arzobispado de Córdoba, confeccionada por Ignacio Tejerina Carreras en el año 2015 (<https://goo.gl/2oER9h>).

Archivo Eclesiástico del Arzobispado de Córdoba

VALENTINA AYROLO (CONICET-CEHIS-FH-UNMDP)

El archivo del Arzobispado de Córdoba está ubicado en la calle Obispo Trejo 459 de la Ciudad de Córdoba. Funciona de lunes a viernes de 8:00 hs a 12:30 hs, su teléfono es 0351- 4221015 y el mail de contacto: direarchivocba@hotmail.com.

Para la consulta no se precisa ningún trámite previo ya que el acceso es libre. Es un archivo accesible y agradable para trabajar y cuenta con personal calificado para orientar las búsquedas de los investigadores. Su directora es la Lic. María Celina Audisio y el responsable del archivo es el Lic. Daniel Ríos.

El acervo documental es enorme. Cuenta con documentos que abarcan los siglos XVII a XX que según su página oficial van de los años 1617 a 1930. Respecto del espacio, contiene documentos del territorio diocesano cordobés, aunque por la propia historia del obispado conserva algunos documentos de jurisdicciones que pertenecieron a la diócesis del Tucumán (1570-1806). Este es el caso de lugares como Santiago del Estero, Catamarca, Tucumán, y Salta y en mayor medida hay documentación de la primera diócesis de Córdoba (1806-1834) que incluía las tres provincias cuyanas de San Juan, San Luis y Mendoza, así como de La Rioja que perteneció hasta 1934 a la diócesis de Córdoba.

El Archivo cuenta con los fondos que fueron del Cabildo Catedral, algunos documentos de la Universidad, el archivo del Seminario diocesano (dividido en actas y documentos del cabildo) y los registros parroquiales de la parroquia Catedral, así como gran cantidad de correspondencia oficial, juicios, copias de documentación del archivo de Indias, entre muchas otras fuentes. Hay que señalar que los archivos de las distintas corporaciones eclesiásticas contenidas en este archivo no están divididas con ese criterio, con esto me refiero a que no existe dentro de este archivo un archivo: Cabildo catedral, audiencia episcopal o Universidad de Córdoba sino que estos fondos están dispersos dentro del Archivo arzobispal. Se conserva además una colección muy completa de los Diarios el Progreso (desde 1867 a 1882) y Los Principios (1894 a 1975)

Conserva también los registros parroquiales de las parroquias de la ciudad de Córdoba -Catedral de Córdoba, San Jerónimo, Nuestra Señora del Pilar, Inmaculada Concepción, Inmaculado Corazón de María, Cristo Rey, Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, Sagrada Familia, San José de barrio Alto Alberdi, San José de barrio San Martín, Sagrado Corazón de Jesús, María Auxiliadora, Nuestra Señora de la Salette- y algunas del interior de la Provincia como: Villa del Rosario, San Agustín, Alta Gracia, Colonia Caroya, Cosquín, Jesús María, Villa Allende, Laguna Larga, Obispo Trejo, Villa del Totoral, monte Cristo, Río Segundo, Río Primero, Santa Rosa de Río Primero y Oncativo.

También cabe mencionar que una parte de la documentación fue deslocalizada con la creación de nuevas diócesis que se desprendieron de la de Córdoba.

El catálogo está organizado en legajos temáticos. Por ejemplo, el uno es Catedral de Córdoba, el trece Cofradías varias, el diecisiete Visitas Canónicas etc... Los registros que existen en el legajo Libros Parroquiales van de 1642 a 1960.

En 2015, Ignacio Tejerina Carreras realizó una *Breve guía* (<https://goo.gl/8aLHWn>) muy útil para el investigador ya que transcribe el Inventario del Archivo indicando los legajos digitalizados y realiza una breve introducción acerca de la historia territorial de la diócesis. Puede consultarse en el sitio historiayreligion.com (va vínculo)

Como decíamos, el archivo no está digitalizado en su totalidad pero sí todo el material está microfilmado.

Finalmente cuenta con la Biblioteca que contiene la Biblioteca del Centro Genealógico de Córdoba y ejemplares donados por los mismos autores, como también con una biblioteca de interés general, de acceso abierto al público.

Página oficial: <https://goo.gl/pyVE8k>

Archivo Eclesiástico del Arzobispado de Salta

YANINA MARIEL HERNANDEZ (ICSOH - CONICET - UNSA)

El Archivo del Arzobispado de Salta está ubicado en la calle España n°596 de la Ciudad de Salta. Se encuentra abierto al público los días lunes, miércoles y viernes de 10:00 a 12:00 hs., aunque es posible contactarse con personal del mismo de lunes a viernes en el mismo horario al 0387-4214306. También se puede establecer contacto vía mail a las siguientes direcciones: archivo@arzobispadodesalta.org.ar o arzoarchivosalta@yahoo.com.ar.

Para acceder a la consulta los/as investigadores/as deben contar con autorización, previa presentación de nota dirigida al Sr. Arzobispo y aceptación de las “Normas para la gestión y uso de documentos del Archivo de la Curia Eclesiástica de Salta”. Una vez autorizados, cuentan con la orientación de la encargada del Archivo, Prof. Mariela Carral, y sus colaboradoras: Isolina Cornejo, Aurelia Gambate y Ana Navarro.

El acervo documental cubre un período considerablemente amplio. Los materiales correspondientes al que va desde 1634 hasta 1950 pueden ser consultados libremente. Asimismo, cuenta con documentación restringida al público desde 1950 hasta el 2015. En este grupo se encuentran los expedientes de información matrimonial (sólo pueden ser consultados por determinados organismos bajo previa

autorización) y los expedientes de sacerdotes, que se consideran documentos semi-reservados y sólo pueden consultarse con ciertas restricciones.

En razón de las transformaciones jurisdiccionales de las diócesis en el actual territorio argentino el Archivo conserva documentación que excede las fronteras actuales de la Diócesis de Salta. Es por ello que no se debe perder de vista que, inicialmente, Salta pertenecía -junto a la región de Tarija y las provincias actuales de Córdoba, Catamarca, La Rioja, Tucumán, Santiago del Estero y Jujuy- a la diócesis de Córdoba del Tucumán. En 1806 se creó el Obispado de Salta, cuya jurisdicción se extendió al distrito de Tarija (hasta 1826) y las provincias actuales de Salta, Jujuy, Catamarca, Tucumán y Santiago del Estero, desmembradas del Obispado de Córdoba. El territorio de la diócesis fue modificado una vez más en 1897 con la creación de la diócesis de Tucumán, que abarcó las provincias de Tucumán, Santiago del Estero y Catamarca. En los años siguientes se dieron otros ajustes en la jurisdicción. Actualmente, la Arquidiócesis de Salta abarca los departamentos salteños de: Los Andes, Cachi, Guachipas, La Viña, Chicoana, Salta Capital, Cerrillos, General Güemes, La Caldera, Rosario de Lerma, Metán, La Candelaria, Rosario de la Frontera y Anta, y toda la documentación de los mismos se encuentra concentrada en el Archivo del Arzobispado de Salta.

El Archivo cuenta con un fondo único del Arzobispado de Salta y de las parroquias que de él dependen. Entre la documentación allí resguardada encontramos: registros sacramentales (actas de bautismo, confirmación, matrimonio y defunción), visitas pastorales, edictos y disposiciones generales, correspondencia, comunicaciones a las parroquias, circulares y disposiciones de la Curia, información y documentación sobre el Clero, documentos varios sobre asociaciones parroquiales, comunidades religiosas, Iglesias y oratorios, libros de Caja, de Administración, inventarios de bienes y derechos, registros de donaciones, entre otros.

No hay catalogación realizada formalmente, ni en soporte papel ni digital. Tampoco existe documentación digitalizada. Sin embargo, es posible consultar los registros sacramentales de toda la provincia desde 1634 a 1920 –a excepción de aquellos pertenecientes al departamento La Caldera, por el deterioro de la documentación– en la página web familysearch.org. Allí, los documentos se encuentran organizados por departamento.

Es posible fotografiar todos los documentos disponibles para su consulta. También se puede solicitar el fotocopiado de los mismos e, incluso, pedirlos certificados. Sin embargo, en visitas a la conservación, el personal prefiere evitar el fotocopiado masivo. Frente a ello, recomiendan –siendo conscientes del acotado tiempo de consulta de que se dispone– que los/as investigadores/as cuenten con cámara de fotos para realizar el relevamiento que se desee.

La Arquidiócesis de Salta cuenta, además, con una biblioteca. Dirigida por la Prof. Irene Romero. Se encuentra abierta al público los días martes y jueves de 9:00 a 12:00 hs y se halla en el mismo espacio del Archivo. En ella es posible consultar material bibliográfico sobre la Historia de la Iglesia de Salta en particular y de la Historia en general. Se encuentra a disposición material en torno a la Historia del Milagro, Historia de la Iglesia de Salta, documentos sociales de la Iglesia, documentos pontificios y documentos del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), como también libros de Historia de Salta, Argentina y Americana.

El Archivo posee publicaciones periódicas. Cuenta, en caso de ser necesario, con el Boletín de la Curia o el Instituto San Felipe y Santiago para publicar su actividad. Estos boletines se encuentran también en la biblioteca del Archivo.

Archivo Histórico del Arzobispado de Mendoza

JULIÁN FERONI (IECH - CONICET - UNR)

El archivo del Arzobispado de Mendoza está ubicado en la calle San Juan 1231, 3er Piso, oficina N° 1, en el centro de la ciudad de Mendoza. No comparte el mismo inmueble de la sede Arzobispal, sino que se encuentra ubicado en un edificio frente a la misma. Está abierto al público los miércoles y jueves de 9:30 hs a 13:00 hs, su teléfono es (0261) 4233862 / 4250916 / 4294885 y el mail de contacto: secretariaprivada@arquimendoza.org.ar.

Es un archivo que se encuentra bien catalogado y ordenado, aunque no es demasiado grande en volumen. El acceso para los investigadores es libre y sólo se requiere presentar una nota dirigida al Canciller del Arzobispado de Mendoza, actualmente el Pbro. Mario Panetta. El responsable del Archivo General es el señor Federico Luis Panella y la responsable del Archivo Histórico es la Profesora Ana Edelmira Castro, quien orienta la búsqueda de información.

El catálogo está organizado por temas, respetando el formato de clasificación de los archivos romanos. Se conservan pocos documentos referidos a la Santa Sede (principalmente sobre los pontificados de Pío IX, León XIII y San Pío X) y a la Iglesia en América, divididos los últimos entre época hispánica e independiente. Los restantes ejes temáticos son: Obispado / Vicarios capitulares / Vicario Apostólico; Vicaría foránea de Mendoza / Subdelegado Apostólico; casas y obras diocesanas, casas y obras administradas por

la Vicaría, Parroquias y legajos personales del clero diocesano. En cuanto a los órdenes regulares, las carpetas están divididas por institutos de vida consagrada masculinos y femeninos. También se conserva documentación sobre terceras órdenes, cofradías y asociaciones piadosas; colegios y movimientos del apostolado laical. Por último, el archivo cuenta con algo de material sobre las autoridades civiles a partir de la época independiente hasta 1934, límite cronológico del archivo.

Los documentos se encuentran ordenados en cajas, pudiendo tener cada una de ellas diferentes carpetas que incluyan más de un eje temático. Las carpetas están ordenadas cronológicamente. El espacio geográfico que abarca el corpus documental no se circunscribe exclusivamente a la provincia de Mendoza. Por la historia misma de la jurisdicción eclesiástica mendocina, podemos encontrar legajos sobre la diócesis y obispos de Santiago de Chile, a la que pertenecieron las parroquias mendocinas hasta 1806. También hay algunas carpetas sobre los obispos de Córdoba, diócesis a la que perteneció Mendoza desde 1806 hasta que se erigió el Vicariato Apostólico de Cuyo en 1828. Luego de esa fecha, los documentos incluyen información sobre las jurisdicciones de San Juan y San Luis, provincias con las que se unió Mendoza una vez creado el Vicariato y, posteriormente, con la creación de la Diócesis de San Juan de Cuyo en 1834. Los documentos con información sobre las diferentes parroquias son exclusivamente sobre la provincia mendocina y llegan hasta 1934, fecha en la que se erige la Diócesis de Mendoza y la de San Juan de Cuyo pasa a la categoría de Arquidiócesis.

Se conservan también otros fondos documentales como las colecciones particulares de José Anglada, Francisco Xavier de la Cruz, Bonifacio Gómez de la Fuente, Fermín Martínez de Virgalá, Bartolomé Ugalde, Josefa Torres y Salguero, Presbítero Alberto Allegro y Alejo Mallea.

El corpus documental no está digitalizado ni microfilmado. La consulta del catálogo se realiza en el momento con la ayuda del personal a cargo y los documentos se pueden fotografiar sin ningún tipo de restricciones. Existe una pequeña biblioteca con algunas obras clásicas de referencia que pueden ayudar a contextualizar la búsqueda documental. Remitimos a la página web oficial que, a pesar de no tener mayor información sobre el archivo, tiene las direcciones de todas las dependencias del arzobispado.

Página oficial: <https://goo.gl/S5cSSF>

Autores



Valentina Ayrolo

Posee diploma de grado del Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, (Universidad de Paris III, Sorbonne-Nouvelle (Francia), y de posgrado: Diploma de Estudios Avanzados (D.E.A.), en "Historia Contemporánea y de Mundos Extranjeros y de Relaciones Internacionales". Universidad de Paris I, Panthéon-Sorbonne, (Francia). Es doctora en Historia, de la Universidad de Paris I, Panthéon-Sorbonne, (Francia). Es Profesora regular de la cátedra de "Historia General Argentina I" (siglo XIX) del Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata también pertenece al cuerpo de profesores de los posgrados en Historia de la UNMDP y

de la Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. Es investigadora Independiente del CONICET. Su tesis apareció publicada en 2007, con el nombre de Funcionarios de dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales. Buenos Aires, Ed. BIBLOS. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas nacionales y extranjeras. Compiló cuatro libros y publicó capítulos en libros nacionales y extranjeros. Sus líneas de investigación son la historia política del siglo XIX con énfasis en los estudios que vinculan el mundo eclesiástico y la política.

María Cecilia Azconegui

Profesora en Historia por la Universidad de Buenos Aires, Magister en Política Internacional por la Universidad de Melbourne (Australia) y Doctoranda en Historia por la Universidad de San Andrés. Docente en el área Argentina e investigadora en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue/ Cehepyc/CLACSO. Registra entre sus antecedentes publicaciones sobre problemáticas vinculadas a la historia de la última dictadura militar argentina, el exilio y las migraciones, las organizaciones de derechos humanos y la Iglesia Católica.

María Soledad Catoggio

Es socióloga y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigadora del Conicet. Se desempeña como docente de Historia Social Latinoamericana en la UBA, además de dictar cursos de posgrado en diversas universidades de nuestro país. Se ha especializado en el estudio de la relación entre catolicismos, dictaduras

y memorias en la Argentina y América Latina, temas sobre los que ha publicado numerosos artículos especializados en revistas como *Sociedad y Religión*, *Journal of Latin American Studies*, *Journal of Latin American Cultural Studies*, *Latin American Perspectives* y *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*. Actualmente se dedica a investigar la trama religiosa de las redes humanitarias y los activismos transnacionales en la región desde los años setenta hasta hoy.

Emilio Crenzel

Doctor en Ciencias Sociales (UBA), Investigador del CONICET y profesor de la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, (UBA). Dicta cursos de posgrado y dirige proyectos de investigación sobre memoria social, historia reciente y justicia transicional. Es autor de: *La historia política del Nunca Más: La memoria de las desapariciones en la Argentina*, (Siglo XXI, 2008 y 2014) traducido al Inglés (Routledge, 2011), Francés (L'Harmattan, 2011) e Italiano (Ed.it, 2016); *Memorias enfrentadas: el voto a Bussi en Tucumán* (Universidad Nacional de Tucumán, 2001) *El Tucumanazo* (CEAL, 1991 y Universidad Nacional de Tucumán, 1997 y 2014). Es editor de *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas* (1983-2008) (Biblos, 2010) y coeditor de *Las luchas por la memoria en América latina. Historia reciente y violencia política* (Universidad Nacional Autónoma de México, 2015 e Iberoamericana-Vervuert, 2016) traducido al Inglés (Palgrave Macmillan, 2015).

Julián Feroni

Profesor en Historia por la Universidad Nacional de Rosario y Máster en Historia del Mundo Hispánico por la Universidad Jaime I (Castellón, España). Becario doctoral del Conicet entre 2012-2017, su tesis doctoral en curso se titula *La construcción de los nuevos estados provinciales y el lugar de la religión católica: las provincias de Cuyo entre 1820-1852*. Ha sido adscripto de la cátedra de la cátedra Historia Argentina I, en la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes de la UNR. Actualmente se desempeña como docente en escuelas medias y forma parte de diferentes grupos de investigación.

Yanina Mariel Hernández

Estudiante avanzada de las carreras de Profesorado y Licenciatura en Historia de la Universidad Nacional de Salta. Es integrante del Proyecto de Investigación CIUNSa “Estudios en torno a la conformación del campo social y religioso en Salta y Jujuy (siglos XVIII y XIX). Lugares, representaciones sociales e imaginarios en la construcción de las modernidades.” (Segunda Parte). Sus líneas de investigación cruzan la perspectiva de género y la historia cultural desde un enfoque regional. Ha publicado los resultados de su investigación abordando temáticas vinculadas a la construcción de imágenes de lo femenino, la diversidad de las formas de relación que las implican (soltera, casada, viuda, madre, hija, hermana, madrina, etc.) y la capacidad de agencia de las mujeres en tales circunstancias. Actualmente investiga los lugares que las mujeres ocuparon dentro del entramado familiar en la Salta del siglo XVIII y principios del XIX, a partir del estudio de caso de 3 generaciones de la familia De la Cámara.

Emmanuel Nicolás Kahan

Doctor en Historia y Magíster en Historia y Memoria por la Universidad Nacional de La Plata, es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Es Profesor Adjunto de Teoría Política en el Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP) y brinda cursos de posgrado en diversas casas de estudio. Ha publicado los libros *Unos pocos peligros sensatos. La Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires frente a las instituciones judías de la ciudad de La Plata* (Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2009) y *Marginados y consagrados. Nuevos Estudios sobre la vida judía en Argentina* (Lumiere, 2011) e *Israel-Palestina, una pasión argentina. Estudios sobre la recepción del conflicto árabe-israelí en Argentina* (Buenos Aires: Prometeo, 2016). En el año 2013 recibió el Best Dissertation Award entregado en Texas University (Austin) por Latin American Jewish Studies Association (LAJSA) y en el año 2015 recibió el Premio a la Labor Científica por la Universidad Nacional de La Plata.

Feliciano Montero García

Universidad de Alcalá de Henares, UAH, Dpto. Historia y Filosofía. Profesor Emérito de Historia Contemporánea en la Universidad de Alcalá, Investigador Principal del Proyecto de investigación I+D *¿Hacia una superación del conflicto catolicismo-laicismo? España 1960-1975*. Autor de *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Uned, 2000; *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia, 1956-1975*. Encuentro, 2009. Coautor y coordinador junto con el Pr. Julio de la Cueva de los libros colectivos *La secularización conflictiva*. España,

1898-1931, Biblioteca Nueva, 2007, Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la II República, UAH, 2010, Izquierda obrera y religión 1900-1936, UAH, 2011.

Gustavo Morello

Sacerdote Jesuita, Profesor Asistente en el Departamento de Sociología de Boston College. Hizo su doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (2011). Ha trabajado la relación entre religión y violencia en Argentina. Actualmente lidera un proyecto de investigación financiado por la John Templeton Foundation sobre religiosidad vivida en America Latina. Es autor, entre otros trabajos, del libro “Donde estaba Dios. Los Católicos y el terrorismo de estado en la Argentina de los Setentas”, Ediciones B, Buenos Aires, 2014.

Daniela Slipak

Es socióloga por la Universidad de Buenos Aires (UBA), magíster en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES-UNSAM) y doctora en Estudios Políticos y Ciencias Sociales por la École des Hautes Études en Sciences Sociales y la UBA. Actualmente, es investigadora del Conicet con sede en el IDAES, y docente en dicha casa de estudios y en la Carrera de Ciencia Política de la UBA. Es autora de distintos capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales sobre violencia, historia reciente, identidades políticas y teoría política. Publicó recientemente *Las revistas montoneras. Cómo la organización construyó su identidad a través de sus publicaciones* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).

Lucía Santos Lepera

Licenciada en Historia y Doctora en Humanidades por la Universidad Nacional de Tucumán. Es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) con sede de trabajo en el Instituto Superior de Estudios Sociales (ISES) y docente de la cátedra de Historia General de la Cultura de la Facultad de Artes de la UNT. Realizó pasantías de investigación en universidades extranjeras (Salamanca-España y USP-Brasil) e integra proyectos de I+D financiados por el CONICET y la UNT. Su investigación doctoral abordó la historia de la Iglesia católica durante el primer peronismo en Tucumán (1943-1955), tema sobre el que publicó capítulos de libro y artículos en revistas científicas nacionales y extranjeras. Coordinó el libro *Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad. Tucumán, siglos XIX y XX* (Imago Mundi, 2017), obra que forma parte de la Colección de Historias Temáticas publicada por el Ente Provincial Bicentenario de Tucumán. Actualmente, sus investigaciones se desarrollan en torno a la historia social de la Iglesia y el catolicismo durante el siglo XX.

Mariana Funkner

Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de La Pampa. Es becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) con sede de trabajo en el Instituto de Estudios Socio-Históricos (IESH) y se desempeña como ayudante en las cátedras Historia de América II y III de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam. Su tesis de licenciatura abordó las relaciones entre la Iglesia católica y el peronismo en el territorio pampeano (1943-1955), tema sobre el que publicó el libro *Catolicismo y peronismo en La Pampa*

(1943-1955) (Fondo Editorial Pampeano, 2014). Actualmente, su investigación doctoral aborda el catolicismo social desde una perspectiva comparativa entre México y Argentina (1930-1959).

Claudio Maidana

Profesor y Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Maestrando en Partidos Políticos (Centro de Estudios Avanzados – Universidad Nacional de Córdoba). Se desempeña como docente en la carrera de Profesorado y Licenciatura en Historia en la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, UADER, Paraná, Entre Ríos. Investigador categoría V, Programa de Incentivos a docentes investigadores. Integrante del Proyecto de Investigación y Desarrollo Anual (PIDA) “La formación del peronismo en Entre Ríos 1943 – 1946” y del Proyecto de Investigación y Desarrollo Acreditado (PIDAC) denominado “El sistema de partidos políticos en la provincia de Entre Ríos. Análisis de sus transformaciones durante el periodo 1914 – 2014” ambos financiados por Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Autónoma de Entre Ríos.

José Vezzosi

Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Córdoba. Es becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) con sede de trabajo en el INDES (Instituto de Estudios para el Desarrollo Social). Se desempeña como docente en la Universidad Nacional de Santiago del Estero y en la Universidad Católica de esa ciudad e integra el equipo de investigación Cultura, Sociedad y Poder en el INDES, en cuyo marco participa de proyectos I+D financiados por

ANPCyT, CONICET y UNSE. Su investigación doctoral abordó -desde una perspectiva relacional y situada- la relación entre religión y política en el surgimiento del peronismo en Santiago del Estero, tema sobre el que publicó artículos en revistas nacionales e internacionales. Actualmente sus investigaciones indagan en los componentes religiosos en la construcción y el uso de identidades políticas en la primera mitad del Siglo XX y su incidencia en la construcción del Estado durante el primer peronismo en Santiago del Estero.

