

DOSSIÊ

Religión y política en América
Latina: pasado-futuro

Editores

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,
Breno Martins Campos

Conflicto de intereses

No hay conflicto de intereses.

Recibido

30 jul. 2024

Aprobado

21 oct. 2024

Pensar en dictadura. Los intelectuales católicos argentinos entre la revolución y la democracia (1976-1983)

Thinking in dictatorship. Argentine Catholic intellectuals between revolution and democracy (1976-1983)

José Zanca¹ 

¹ Investigaciones Socio Históricas Regionales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Rosario, Santa Fe, Argentina. E-mail: <zanca@ishir-conicet.gov.ar>.

Cómo citar este artículo: Zanca, J. Pensar en dictadura. Los intelectuales católicos argentinos entre la revolución y la democracia (1976-1983). *Reflexão*, v. 49, e2413832, 2024. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v49a2024e13832>

Resumen

Durante el período inmediatamente anterior a la última dictadura argentina (1976-1983), los intelectuales católicos latinoamericanos experimentaron un intenso clima de debate político y teológico. El objetivo de este artículo es analizar las características que adquirió este debate desde 1976 hasta los primeros años de la reinención democrática de la década de 1980 en Argentina. La singularidad de este período debe analizarse superponiendo varias capas de significado. Por un lado, la situación política en Argentina, marcada por la acción represiva de la dictadura del Proceso de Reorganización Nacional, que apuntó particularmente a líderes cristianos de izquierda. En segundo lugar, el momento de cambio en el liderazgo eclesial a nivel latinoamericano y universal, con la llegada de Karol Wojtyła al trono de Pedro. Y por último, pero no menos importante, el debate que giró en torno al concepto de intelectual, que utilizó un nuevo lenguaje para hablar de la política futura, se alejó en gran medida de las premisas revolucionarias de la década de 1970. El artículo utilizará como insumos las intervenciones de una serie de figuras que se convirtieron en referentes argentinos del pensamiento católico-Jorge Mejía, Lucio Gera, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel – y las revistas culturales y teológicas como espacios de debate y encuentro, fuente tradicional en la historia de las ideas y los intelectuales.

Palabras clave: Cultura cristiana. Intelectuales católicos. Proceso de Reorganización Nacional. Teología de la cultura. Teología de la liberación.

Abstract

During the period immediately prior to the last Argentine dictatorship (1976-1983), Latin American Catholic intellectuals experienced an intense climate of political and theological debate. The aim of this article is to analyze the characteristics that this debate acquired from 1976 until the first years of the democratic reinvention of the 1980s in Argentina. The uniqueness of this period must be analyzed by superimposing several layers of meaning. On the one hand, the political situation in Argentina, marked by the repressive action of the dictatorship of the National Reorganization Process, which particularly targeted left-wing Christian leaders. Secondly, the moment of change in the ecclesiastical leadership at the Latin American and universal level, with the arrival of Karol

Wojtyła to the throne of Peter. And last but not least, the debate that revolved around the concept of intellectual, which used a new language to talk about future politics, far removed to a large extent from the revolutionary premises of the 1970s. The article will use as inputs the interventions of a series of figures who became Argentine referents of Catholic thought – Jorge Mejía, Lucio Gera, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel – and the cultural and theological journals as spaces of debate and encounter, a traditional source in the history of ideas and intellectuals.

Keywords: Christian culture. Catholic intellectuals. National reorganization process. Theology of culture. Liberation theology.

Introducción

En los últimos veinte años, la historia reciente ha multiplicado sus lecturas sobre los vínculos entre la sociedad y el estado en la década de 1970. El acceso a repositorios nacionales y extranjeros permitió un crecimiento exponencial de los trabajos sobre la violencia política y la represión estatal. Respecto a la historia de la iglesia, los estudios sobre el vínculo entre el poder militar y eclesiástico se complejizó y diversificó. Antes de diciembre de 1983, ya existían algunas interpretaciones sobre el rol de la jerarquía católica argentina durante la última dictadura militar (1976-1983). Eduardo Luis Duhalde, en su célebre obra *El estado terrorista argentino*, señalaba que la iglesia había sido “[...] como institución – junto con los sectores económicos del gran capital, especialmente el financiero – como la única base social de las Fuerzas Armadas y, en tanto organismo superestructural, como el principal aparato ideológico de sostén-consentimiento” (Duhalde, 1983, p. 374). En la misma línea se ubicaba el documentado libro testimonial *Iglesia y dictadura* de Emilio Fermín Mignone, una minuciosa lectura en primera persona de las complicidades entre altos miembros de la jerarquía y las autoridades estatales encargadas de la represión ilegal, responsables de la desaparición de su hija (Mignone, 1986). Los trabajos pioneros de Loris Zanatta y Fortunato Mallimaci, sostuvieron mediante distintos conceptos (el “mito de la nación católica” o las derivas del “integralismo”) que el vínculo entre Iglesia y Fuerzas Armadas, y que había determinado el apoyo de la primera al gobierno militar, era el producto de compartir un humus ideológico común, que se había originado en las primeras décadas del siglo XX (Mallimaci, 2015; Zanatta, 2015). Mario Ranalletti analizó la influencia del pensamiento integrista francés en las derechas argentinas y, por esa vía, identificó el corpus ideológico que habilitó el apoyo de distintos sectores del catolicismo al proyecto del “Proceso de reorganización Nacional.” (Ranalletti, 1999). A esas primeras obras siguieron otras que comenzaron a distinguir a la jerarquía de los movimientos laicales, a estos de las órdenes y congregaciones y, en forma más reciente, se han comenzado a analizar los vínculos entre religión y política en espacios subnacionales (Azconegui, 2021). Según explica Obregón (2005), durante los primeros años del proceso “al menos una docena de obispos que simpatizaban abiertamente con el régimen ejercieron una fuerte influencia sobre la totalidad del cuerpo episcopal, arrastrando hacia sus posiciones a una mayoría conservadora mucho más vaga desde el punto de vista ideológico y aislando a los sectores renovadores” (Obregón, 2005, p. 262). Por eso afirma que la iglesia católica bajo el proceso, lejos de constituir un bloque homogéneo y monolítico, estuvo atravesada por fuertes debates internos vinculados a diferentes concepciones teológicas y pastorales, como así también diversos posicionamientos frente al gobierno militar. El trabajo de Soledad Catoggio ha significado en esta línea una bisagra, dado que buscó romper con la visión dual normalizada por el sentido común y periodístico que encasillaba la situación de la iglesia durante los años setenta en dos categorías: la iglesia “cómplice”, o la iglesia “mártir” (Catoggio, 2016). A pesar del desarrollo de estos nuevos horizontes historiográficos, la pregunta por el papel de la jerarquía episcopal durante la represión ilegal nunca desapareció del debate académico y la polémica pública. Mariano Fabris analizó en detalle las características del rol del catolicismo -tanto la prensa como la jerarquía- en el

proceso de transición democrática (Fabris, 2011). Casi en forma excepcional, Marcela Ferrari recorrió los posicionamientos de las distintas líneas del Partido Demócrata Cristiano frente a la dictadura (Ferrari, 2017). La publicación, en 2016, de los diarios personales del vicario castrense Victorio Bonamin abrieron la posibilidad de analizar una trayectoria central en el vínculo entre Fuerzas Armadas e Iglesia a partir de novedosas fuentes. Por su parte, Stephan Ruderer ha explorado en una perspectiva comparada el corpus ideológico de clérigos y obispos chilenos y argentinos (Ruderer, 2015). Finalmente, entre 2022 y 2023 la Universidad Católica de Buenos Aires publicó la obra *La verdad los hará libres*, que aportó documentación inédita de la Conferencia Episcopal, y que echó una nueva luz sobre la compleja relación entre la dictadura y las máximas autoridades de la jerarquía eclesiástica (Galli *et al.*, 2023). Desde el periodismo de investigación, Horacio Verbitsky publicó distintos trabajos en los que denunció el papel de la jerarquía eclesiástica durante la dictadura, en particular, el papel del actual pontífice, Jorge Bergoglio, con relación a los sacerdotes represaliados de la Compañía de Jesús (Verbitsky, 2005, 2012).

Las dificultades que habitualmente presenta el estudio de la historia de la Iglesia Católica debido a su enorme diversidad interna, se agudizan al analizar el periodo de la dictadura militar, en el que el catolicismo vivió una profunda crisis a causa de las muy diferentes interpretaciones de la reforma conciliar. Actualmente sabemos mucho más sobre la actuación del episcopado durante la dictadura militar y, si bien queda mucho por conocer – en especial con relación a los diferentes obispados –, nuestro panorama sobre esos vínculos institucionales y políticos hoy puede ser periodizado e interpretado con mayor precisión que hace cuarenta años atrás. La lenta apertura de archivos de la Conferencia Episcopal, así como de archivos personales de miembros del clero y la jerarquía durante el periodo dictatorial ofrece un panorama más matizado de los vínculos entre iglesia y estado. El silencio de las máximas autoridades de la Iglesia argentina frente a la represión ilegal ha sido a menudo contrastado tanto con las políticas del Vaticano como con las de las Iglesias de otros países latinoamericanos, tal es el caso de la Conferencia Episcopal Brasileña o de la Conferencia Episcopal de Chile, frente a situaciones análogas. La documentación pública de los años más álgidos de la represión ilegal – las declaraciones de las asambleas plenarias del episcopado, las de la Comisión Ejecutiva y, en particular, las de ciertos obispos comprometidos con el gobierno militar, como Adolfo Tortolo, Antonio Plaza, Octavio Derisi, Desiderio Colino, José Miguel Medina – permite afirmar que al menos un segmento importante de la jerarquía formaba parte del dispositivo de poder de los años de la dictadura. Queda claro que la estrategia que acordó la Conferencia Episcopal (y que, a duras penas, logró contener a sus distintos sectores internos) fue la de evitar una ruptura pública con el gobierno militar, manteniendo una vía de acuerdos “privada”. Esta estrategia, trabajosamente consensuada, de llevar adelante una “negociación” silenciosa con el gobierno militar para tratar casos particulares de detenidos-desaparecidos fue producto de la misma estructura episcopal – que exigía consensos y ponía límites a las expresiones individuales de los obispos – y de la autopercepción de la Iglesia Católica argentina a lo largo del siglo XX como una institución cuasi estatal, reforzada por sus vínculos con las FF.AA. (Di Stefano; Zanca, 2023).

Sobre la historia intelectual del catolicismo, los sectores conservadores e integralistas han concitado más atención que otros, como lo demuestran los trabajos de Facundo Cersósimo, Martín Vicente, Mariano Fabris, Elena Scirica y Laura Rodríguez (Cersósimo, 2022; Fabris, 2011; Rodríguez, 2012; Scirica, 2010; Vicente, 2015). En esa línea, el propósito de este trabajo será volver sobre el debate intelectual del catolicismo en los años de la dictadura. En principio, aclarando que, a diferencia de lo planteado por Vicente en su análisis de los intelectuales liberal conservadores, este texto analiza las ideas en la dictadura y no sobre la dictadura (Vicente, 2015). Es decir, me interesa mucho más mostrar las continuidades del debate ideológico y teológico de esos años, e

incluso aquellos cambios que obedecieron a los debates latinoamericanos en torno al concepto de “liberación” o al rol del intelectual, que la coyuntura ligada a la evaluación del régimen político que intentaban llevar adelante las Fuerzas Armadas entre 1976 y 1983.

El proceso de especialización del campo historiográfico argentino en los últimos treinta años produjo una provechosa cantera de trabajos que se concentraron en aspectos cada vez más específicos sobre distintas temáticas. Sin embargo, el precio que pagó la especialización fue cierta incomunicación, y las preguntas de un segmento temático no se reformularon en otro, ni siquiera en términos analógicos. En este caso, el desafío será replicar algunas de las preguntas y problemas formulados por los especialistas en historia reciente al caso del campo cultural católico durante la última dictadura. Me interesan particularmente dos: la escala cronológica y la escala espacial. En el primer caso, cabe preguntarse por el carácter que debería tener la fecha de 1976 como un límite claro de los cambios, tanto en las políticas represivas estatales, como en otras transformaciones que se iniciaron, como distintas fuentes lo indican, antes de esa simbólica fecha. Marina Franco ha llamado la atención sobre este punto, proponiendo ver las continuidades en las políticas represivas públicas y en los discursos “sobre la violencia” del período 1973-1976, en las que el golpe de estado rompe menos de lo que se suponía (Franco, 2012). Por otro lado, es relevante el papel de las escalas espaciales para el análisis de las condiciones de posibilidad y producción del discurso intelectual. En el caso del catolicismo, no es en vano recordar que se trata de un campo de pretensiones universales, pero que a su vez tiene múltiples esferas de acción, que se fueron consolidando y relevando a lo largo del siglo XX. A partir de fines de los años sesenta, el debate entre cientistas sociales, teólogos y filósofos de México hasta Argentina constituyó una red de intercambios ineludible, aun cuando el vínculo entre el mundo de las ideas europeas y las ciudades latinoamericanas nunca se perdió. Esas escalas superpuestas son las que intentaremos poner en juego para entender las claves del debate intelectual católico en los años de la dictadura militar en Argentina.

El debate teológico durante la dictadura

¿Cuáles eran las coordenadas del debate teológico en Argentina antes de 1976? Un catolicismo que se había “latinoamericanizado”, en especial a partir de 1968, con el efecto que tuvo la II conferencia de la CELAM en la ciudad colombiana de Medellín. A lo largo de toda la década de 1960 se habían difundido y discutido distintas teologías – tanto europeas como norteamericanas – de carácter más o menos radical y que recibían diversas denominaciones: teología “de las realidades terrestres” (Gustave Thils), de la secularización (Harvey Cox), de la esperanza (Moltmann), de la revolución (Joseph Comblin), teología política (Metz) y teología de la muerte de Dios (Altizer). En 1971, con la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, la Teología de la liberación encontró una síntesis y una obra fundante (Gutiérrez, 1971). Para el peruano la teología debía ejercer una función crítica. La teología era un saber racional, pero la escolástica la había degradado, más preocupada por construir autoridad que por construir reflexión. Más que una preocupación por la ortodoxia, a Gutiérrez lo convocaba la práctica de una ortopraxis. La teología debía ejercer una reflexión crítica hacia la misma teología, hacia el mundo y hacia la iglesia. Esto lo habilitaba a dialogar con otras “reflexiones críticas” profanas. Como tal, la teología propuesta por Gutiérrez se vinculaba con la tradición de la modernidad, la emancipación y el relativismo. La Teología de la liberación no se presentaba sólo como una nueva teología, sino que se postulaba como *una nueva forma de hacer teología*. Era una reflexión crítica de la praxis liberadora.

El debate en torno a ciertos aspectos de la Teología de la liberación – un conjunto aún bastante informe en los años de 1970 – fue previo a 1976. Sin embargo, queda claro que la llegada

de la dictadura implicó un cambio en la exposición pública de esas diferencias. Dado que las Fuerzas Armadas habían venido a “poner orden” también – y especialmente – en el catolicismo, los gestos hacia esta corriente no pasarían desapercibidos para los adláteres del régimen militar. Dentro del campo católico, fue particularmente difícil la posición del director de la revista *Criterio*, Jorge Mejía. Quien llevaba el timón de esta tradicional tribuna de debate intelectual desde fines de los años cincuenta, había sido identificado desde mucho antes del golpe de estado de 1976 – cuando participó como perito en el Concilio Vaticano II – como un miembro de la “iglesia progresista”. Algunos obispos y conspicuos representantes del tradicionalismo católico venían señalando al futuro director del Archivo Secreto Vaticano como un hombre vinculado, a través de una red de organizaciones, al progresismo católico con contactos con los partidos comunistas europeos. Dado que era parte del IDO-C, Carlos Sacheri en *Iglesia Clandestina* (1970) sostenía que

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

En este marco de sospechas sobre su figura, pueden inscribirse dos artículos duplicados que Mejía publicara tanto en *Criterio* como en la revista *Teología*, de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires, en la que era profesor (Mejía 1976a, 1977). La primera era una extensa reseña crítica de la obra de Leonardo Boff, *Jesucristo liberador*, que había tenido gran repercusión y éxito de ventas dentro y fuera del continente. Mejía reconocía muchos valores en la obra, subrayando que no se trataba de una versión más de la típica “literatura ‘liberacionista’” que estaba “más o menos de moda en nuestro continente”, su tono era moderado tanto en lo político como en lo exegético. La obra de Boff mostraba una especial erudición, la cual tocaba una fibra en el análisis de Mejía. Y exhibía un amor reverencial por Jesús, que intentaba acercarse a él como una figura viva y no como un sujeto arqueológico.

Sin embargo, el director de *Criterio* encontraba en la obra de brasilero un Cristo “teillardiano”, parte vital y resultado de un proceso de millones y millones de años de evolución convergente. Que no sería problemático, en tanto fuera “bien interpretado”, es decir, leído en la clave romana que había difundido Henri de Lubac. El problema era que Boff iba mucho más allá, humanizando excesivamente a Jesús, desdibujando los “rigurosos límites de su persona y sus exigencias”. Otro concepto problemático para Mejía era el de “estructura crística”. El cristianismo era, para Boff, mucho más que un conjunto de dogmas. Era una vivencia, un comportamiento, un modo de ser hombre, “[...] una forma de relacionarse con Dios y con los otros que rompía los criterios comunes de interpretación religiosa” (Mejía, 1977, p. 86). Un concepto que permitiría pensar que más allá del cristianismo de la Iglesia habría hombres que funcionaran de acuerdo con esa estructura crística. Y si bien Mejía reconocía lo errado de sostener que “fuera de la iglesia no había salvación”, no podía aceptar que existiera un cristianismo mejor por fuera del cristianismo de la Iglesia Católica. El director de *Criterio* cuestionaba el papel secundario que la Iglesia jugaba en la cristología de Boff. A Mejía le parecía poco sostener que la iglesia era “la más excelente articulación institucional del cristianismo”, porque la idea de que la Iglesia era una y única era un dogma y, por otro lado, la iglesia era, desde su perspectiva, mucho más que una institución, era una comunidad hermenéutica “[...] un paso decisivo en la lectura e interpretación de la Biblia, sobre todo cuando se descubre en ella a Jesucristo” (Mejía, 1977, p. 89).

El segundo artículo – también publicado en forma paralela, en *Criterio* y en *Teología* – analizaba el libro *Cristología desde América Latina* de Jon Sobrino (Mejía, 1978a, 1978b). A diferencia de Boff,

Mejía le restaba credenciales al jesuita español, “residente en El Salvador, que se llama Jon Sobrino”. Mejía desconfiaba del “nativismo” que emergía del supuesto de poder producir una cristología latinoamericana, cuando las fuentes eran de origen europeo, y que más precisamente abrevaban en la obra de Jürgen Moltmann. A diferencia de Boff, a quien no le había formulado críticas a su visión política, para Mejía la sociología de Sobrino sobre América Latina era bastante reductiva, hija de la teoría de la dependencia, que solo veía conflictos verticales y no podía percibir otras líneas de corte en el continente. Mejía reconocía como un valor de la obra que se trataba de un desafío válido, que era necesario recoger. Pero entendía que la perspectiva de Sobrino era más protestante que católica. No porque formulara una crítica al magisterio, sino porque directamente lo desconocía. Es decir, incluso para criticarlo, el gesto distintivo del intelectual católico debería tener en cuenta la autoridad de la tradición. En fin, el problema en el Dios de Sobrino era similar al de Boff, es decir, su reducción a los “problemas humanos”. “En cuanto a la aplicación de categorías temporales a Dios, cualesquiera ellas fueren, no hace más que enturbiar su misterio y reducirlo a una incongruente medida humana”. Finalmente, el Cristo de Sobrino podría llegar a ser un santo, pero no podría ser Dios, “[...] muerto y resucitado por nosotros, como lo presenta nuestro Credo” (Mejía, 1978a, p. 73).

Criterio, fiel a su estilo – una voz que siempre intentó moderar los extremos del campo católico- fustigó tanto las voces de izquierda como las de derecha que, envalentonadas por la dictadura militar, buscaba ajustar cuentas y volver sobre los pasos de las transformaciones eclesiales de las décadas precedentes. Podría entenderse la preocupación de Mejía por tomar distancia de los teólogos de la liberación, debido al lugar en el que lo habían ubicado los sectores tradicionalistas, tanto a él como a otros editores de la revista. A partir de marzo de 1976 – y esto sí fue un cambio relevante – los debates en el catolicismo no solo tenían como consecuencias las sanciones canónicas – en el caso de los miembros del clero – o las censuras públicas en el caso de los laicos. El debate teológico se volvió un componente importante de la “lucha antisubversiva”, como lo demuestra la polémica en torno a la Biblia latinoamericana (Cersósimo, 2022). De hecho, días antes del golpe de estado vio la luz el libro de Roberto Aizcorbe, *El mito peronista* (Aizcorbe, 1976), en el que afirmaba que *Criterio* era modernista, apoyaba al Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y a uno de sus líderes, Miguel Ramondetti, y que la revista apoyaba al socialismo peronista o marxista. Y, más grave, que recibía fondos “adicionales” de la guerrilla. Que Mejía pertenecía al IDO-C, cosa que Mejía no negaba, pero en su defensa señalaba que fue parte de esa organización mientras le pareció útil, junto a figuras indiscutibles como el director de la Civiltà Cattolica, el jesuita Roberto Tucci (*Criterio*, 1976c). Las críticas de *Criterio* a la izquierda cristiana, – que fueron múltiples entre el año 1976 y 1977 – se balanceaban con cuestionamientos a la derecha. Frente a una solicitada publicada por un grupo de fieles que reivindicaban la misa de Pio V, Mejía sostenía que, “[...] la nueva liturgia es universalmente celebrada con beneplácito y gran fruto, mientras que pequeños grupos aristocratizantes y esteticistas se empeñan en mantener la antigua, al margen de la gran corriente de la Iglesia católica” (Mejía, 1976c, p. 21). De la misma manera, su mirada sobre los sectores integristas era igualmente condenatoria. En una reseña del libro de Francesco Spadafora sobre su libro *Leone XIII e gli studi Biblici*, señalaba una característica del debate en el catolicismo que parecía trascender lo ideológico: al “integrlista” Spadafora “no le interesa mayormente la discusión desapasionada de un tema de ciencia exegética”, con la equilibrada presentación de los argumentos a favor y en contra, lo que le interesaba era atacar a sus enemigos, a quienes calificaba sin mucha distinción de “progresistas” (Mejía, 1976b). Para eso, su obra era “perfectamente inútil y lo mismo daba no haberlo publicado”. En el fondo, Mejía y *Criterio* seguían de cerca la línea de Pablo VI, quien en el consistorio del 24 de mayo de 1976 había mostrado su preocupación por la situación en la iglesia, atravesada tanto por quienes, por un lado “interpretan la vida teologal como una organización de la

sociedad de este mundo, más aún, la reducen a una acción política, adoptando a este fin un espíritu, métodos y prácticas contrarias al Evangelio” y de los otros, los que tenían la osadía de afirmar que “[...] el Concilio Vaticano II no es vinculante; que la fe estaría además en peligro a causa de las reformas y de las orientaciones postconciliares: que hay obligación de desobedecer para conservar ciertas tradiciones” en clara referencia al desafío que en esos meses había lanzado Marcel Lefebvre (Pablo VI, 1976, p. 308). Para Mejía, lo que había que seguir era “el ejemplo del Santo Padre”, quien convocaba a unirse “[...] a la única santa Iglesia, donde no hay izquierdas ni derechas, sino, en la sana pluralidad de opiniones y en la unidad de Espíritu y doctrina” (Criterio, 1976d, p. 614).

Otro aspecto en el que *Criterio* – como una publicación central del campo intelectual católico-mostraba signos de continuidad era en el uso de las categorías de las ciencias sociales como prisma para el análisis de la realidad política. Cecilia Lesgart ha señalado que una de las principales “transiciones” de la transición democrática fue el cambio en las claves de lectura política por parte de los intelectuales de izquierda en la segunda mitad de los años setenta, en especial aquellos que estaban en el exilio. La democracia – y su adversario, el autoritarismo- crearon una nueva identidad de izquierda que incorporó un nuevo vocabulario para esta tradición, como eran los conceptos de soberanía, régimen político, arbitrariedad del ejercicio del poder. Un léxico que, pocos años atrás, había sido negado, descartado o burlado por “burgués o liberal” (Lesgart, 2005). Ahora bien, esa transición no fue necesaria en el caso de *Criterio*, dado que sus cabezas directivas y la red de vínculos en las que se insertaban (Carlos Floria, Natalio Botana, Marcelo Montserrat, Manuel Mora y Araujo, Juan Carlos Agulla) estaba habituada al uso de esas categorías en el día a día de sus análisis de la política argentina desde la década de 1960. Como es sabido, Floria, Montserrat y Botana fueron pioneros en la organización de la carrera de ciencias políticas en la Universidad del Salvador (Zanca, 2006). Allí sus vínculos con la izquierda cristiana fueron conflictivos, hasta su salida y desvinculación a principios de los años setenta. Sobre ellos y la revista pesaría, dentro del catolicismo, la imprecisa clasificación de “liberales”. Más republicanos que democráticos, es cierto que no hubo tanta discontinuidad en las herramientas conceptuales en los años de la dictadura, por ejemplo, en la evaluación del gobierno militar, su conversión o no en un “régimen”, el horizonte nunca perdido de la posibilidad de la recuperación de la política partidaria. En principio, sus redactores se opusieron a la llegada de la dictadura, y lograron sostener una perspectiva secularizada de sus criterios políticos (Criterio, 1976b). De esa manera, la línea editorial se opuso a la “sacralización” del “Operativo independencia”, oponiéndose a las voces de laicos y clérigos, en medio del fragor del conflicto, que procuraron dar a la represión una interpretación teológica (Criterio, 1976a). Pero, a medida que el Proceso de Reorganización Nacional (PRN) se fue asentando en el poder, la revista se sumó al consenso que había logrado el supuesto “éxito” en la lucha antisubversiva. Al punto que en 1978 publicó en su primera página un telegrama de felicitación del presidente militar Jorge Rafael Videla al celebrarse el cincuentenario de la revista (Criterio, 1978). Otros grupos de intelectuales católicos, como los jesuitas del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), se mostraron mucho más refractarios al poder militar. En 1976 una nota de Vicente Pellegrini que denunciaba la tortura por parte de agentes del estado en el boletín del Centro fue reproducida en el diario *La Opinión* y causó el secuestro del boletín y del diario, y la clausura de éste por dos días (Galli *et al.*, 2023; Pellegrini, 1976; Schindel, 2012). Los padres que integraban el CIAS tuvieron un fuerte compromiso con la organización de la resistencia a la dictadura, como fue el caso del padre Jacinto Luzzi, que funcionó como nexo entre sindicalistas que resistían las políticas represivas contra el movimiento obrero (Catoggio, 2019). Las instituciones culturales católicas que habían tenido algún vínculo con los grupos progresistas en la década de 1970 fueron víctimas de persecuciones y atentados. Entre fines de 1976 y los primeros meses de 1977 el Instituto Superior de Cultura Religiosa de Buenos Aires

(ISCR) fue ametrallado y luego bombardeado. A fines de 1977 el Colegio Máximo de San José (en donde funcionaban las facultades de Teología y Filosofía de la Compañía de Jesús) fue allanado por las fuerzas militares con un objetivo intimidatorio, según el testimonio del teólogo Juan Carlos Scannone (Scavo, 2014). Finalmente, los intelectuales tradicionalistas del catolicismo también mantuvieron una relación pendular con la dictadura. Como ha señalado Facundo Cersósimo, sus expectativas en que el golpe de estado inaugurara el fin del sistema liberal-democrático se vio defraudada por un gobierno militar que no parecía aventurarse más allá de los límites de la “tradicción republicana” y que tenía como norte una restauración de los ideales novecentistas – previos a la irrupción del radicalismo y del peronismo – más que la vocación por adentrarse en modelos neofascistas (Cersósimo, 2022).

Si bien la dictadura militar – y sus simpatizantes en el campo intelectual – cambió la clave en la que se leían ciertos términos -liberacionismo, progresismo, izquierda cristiana convirtiendo un debate entre hombres de letras en un corrido de acusaciones que podían poner a los acusados en la mira del poder represivo, el debate al interior del catolicismo sobre las potencialidades y los límites de una teología latinoamericana eran previos a 1976. Lo que está claro es que mucho antes de esa fecha – y por motivos que, como veremos, exceden el marco argentino – la cultura – como mediadora para la lectura de la “realidad latinoamericana” desplazó a otras categorías más vinculadas a la tradición ilustrada, así como el concepto de pueblo relegó las tentativas de incorporar las categorías del marxismo al análisis teológico de la situación del continente.

De la política a la cultura

Desde fines de los años sesenta, un grupo de intelectuales católicos – en su mayoría sacerdotes – venían delineando un camino paralelo y divergente con la teología de la liberación que se estructuraba en el resto de América latina. Este colectivo giraba en torno a las figuras de Lucio Gera, Rafael Tello, Fernando Boasso y Justino O’Farrell. Cada uno de ellos provenía de experiencias y ámbitos diversos. Boasso era jesuita, y había adherido al Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo en 1967, Gera y Tello eran miembros del clero secular, el primero, decano de la Facultad de Teología de la UCA desde su fundación. O’Farrell era sociólogo y había sido interventor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en 1973. Todos habían participado en la experiencia de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL). En 1970 Gera había publicado en la revista uruguaya *Víspera* un extenso artículo sobre las distintas corrientes ideológicas del catolicismo argentino. La percepción que recorría el texto era la de una iglesia y un catolicismo argentino profundamente dividido. La nota mostraba a la autoridad eclesiástica desbordada por una realidad que la excedía, que no controla, y en la que hacía tiempo había dejado de ejercer algún papel hegemónico (Gera; Melgarejo, 1970).

Para este grupo de intelectuales, que a la postre serían identificados con la teología del pueblo-entre los que Gera y Tello ejercían un rol tutelar – existía un conjunto de coincidencias y divergencias respecto a la teología liberacionista. Algunos sectores progresistas de América Latina habían rechazado el “sacramentalismo” en los años sesenta, calificando a los sacramentos como un significativo vacío, un ritual, una forma de reproducir el orden social, un reflejo inconsciente del creyente. Acercaban a los sectores populares a la “magia” y los alejaban del cristianismo como un vector revolucionario. En los años setenta los teólogos del pueblo reivindicaron, no sólo los sacramentos, sino las formas en que eran apropiados por los sectores populares. No se trataba de producir un catolicismo “correcto” e “ilustrado”. La “verdadera fe” no era la de los escribas, si no la de los analfabetos religiosos. Ese era el verdadero profetismo de Jesús. Sus críticas a la teología de

la liberación coincidieron con el declive de los proyectos revolucionarios en la segunda mitad de los años de 1970. La opción por la democracia pudo haber sido también una salida para aquellos que veían el agotamiento del proyecto liberacionista. A diferencia de los teólogos modernizadores de los años sesenta, que relativizaban la vigencia de la estructura eclesial, los teólogos del pueblo señalaban que la fe debía encarnarse y que la iglesia, como estructura, sin ser excluyente, mantenía su vigencia. Por otro lado, su definición de pueblo involucraba una relación estructural y conflictiva. No era sólo el pueblo romántico del nacionalismo, cuya alma era imposible de atar a un estado que no lo representaba. El pueblo se definía por su condición de sometido. En el horizonte de ese pueblo estaba la “liberación” de toda forma de dominación, que excedía la explotación económica. Esta última era posible porque previamente se había cristalizado una dominación cultural. Este era tal vez el punto más controversial entre quienes cuestionaban y quienes reivindicaban la religión popular. Ambos tenían en el horizonte un proyecto emancipatorio. Inscribían a los pobres en la dialéctica dominadores y dominados, y la modernidad era responsable de haber construido esa dinámica. Los teólogos del pueblo tendían a mirar, no sólo las relaciones de dominación en términos clasistas, sino en términos culturales. El centro de la dominación era la gran división entre lo alto y lo bajo, era el señorío que los poderosos ejercían a través del concepto de “universalidad” moderna. Como síntesis, la religión popular, como afirmación identitaria, era una forma de valorización de una sabiduría diferente frente a la cultura y religión oficial y, por ende, una potencial forma de empoderamiento (Zanca, 2022).

En 1974 el sínodo de obispos en Roma había impulsado el concepto de “evangelización de la cultura” a partir de una propuesta del argentino Eduardo Pironio (Alliende, 1977). Y en 1975 Pablo VI emitió la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), que sería leída por este conjunto de teólogos del pueblo como un espaldarazo a su posición respecto del vínculo entre liberación y cultura popular, aun cuando esa aprobación estaba muy matizada y mediada en el texto del documento. Por un lado, el papa les recordaba a los obispos que tenían “el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización.” Pero, por otro lado, subrayaba que la Iglesia no podía aceptar la violencia, “[...] sobre todo la fuerza de las armas – incontrolable cuando se desata – ni la muerte de quienquiera que sea, como camino de liberación, porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud, a veces más graves que aquellas de las que se pretende liberar”. Sobre la religión popular, el texto también era al menos ambiguo. Por un lado, sostenía que la religiosidad popular tenía “ciertamente sus límites”. Estaba expuesta frecuentemente “[...] a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial”. Pero, por otro lado,

[...] cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. [...] Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente “piedad popular”, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad (EN, 48).

El teólogo Eduardo Briancesco, distante tanto de los liberacionistas como de los teólogos del pueblo, proponía analizar EN en la trayectoria de Paulo VI. En ese sentido, señalaba que la exhortación venía a concretizar lo que en los años sesenta era una “apertura”, un programa

de acción o, como definía a Medellín, un “grito profético”. En ese marco presentaba a EN como un punto de quiebre en el estilo pedagógico de Pablo VI: en *Ecclesiam Suam* (ES) planteaba el problema de la conciencia (y autoconciencia) eclesial, en *Octogesima adveniens* (OA) el problema del discernimiento del hombre moderno frente a los sistemas socioeconómicos y, finalmente, en EN “la tarea de evangelizar”. Había un deseo, sostenía Briancesco, de “recobrar el equilibrio” en la iglesia, “dejar los gritos y avanzar hacia una síntesis entre Santo Tomás e Ignacio de Loyola”. La descripción era tan interesante por lo que mostraba (el timbre que marcaba el final del recreo eclesial) como por lo que omitía. En su análisis del magisterio papal prescindía tanto *Humanae Vitae* como *Populorum Progressio*. Se trataba de documentos que habían sido “[...] impuesto(s) a Pablo VI por las normales exigencias de su carga pastoral más bien que ha brotado como espontáneamente de su mentalidad y su espíritu”. También evitaba involucrarse en un análisis demasiado detallado de qué entendería por cultura local o religiosidad popular. La cuestión del “pueblo” era apenas mencionada (Briancesco, 1977).

Lo cierto es que la cultura se iba insertando en el centro de la reflexión, siguiendo una línea que excedía los debates políticos argentinos o latinoamericanos -en especial, en torno al uso del marxismo - y que reflejaban una crisis más generalizada de la modernidad y sus valores. La expectativa revolucionaria decaía - a pesar del efecto que había tenido el triunfo sandinista en Nicaragua en 1979 - en todo el mundo. El peligro de una guerra atómica y el “resurgimiento” de la religión (a través del impacto de la revolución iraní) disminuían la confianza en el progreso y la racionalidad universal, y el vínculo positivo entre ciencia y tecnología. Desde mediados de los años setenta se produjo un vuelco en la centralidad que hasta ese momento había ocupado la política (como dadora de sentido a casi todas las actividades) y ese lugar lo empezó a ocupar el vínculo entre religión y cultura. En agosto de 1976 se produjo un encuentro clave, en ese sentido, en la ciudad de Bogotá, una Semana sobre Religiosidad popular en América Latina organizada por el CELAM. Allí Lucio Gera planteó una concepción del pueblo como sujeto colectivo, como un actor cultural-político, que compartía un ethos cultural. Formaban parte del pueblo aquellos que “están unidos” y no eran pueblo aquellos que se segregaban: los explotadores, las elites ilustradas y elitistas. El pueblo latinoamericano estaba unido por una cultura popular (en la cual el cristianismo formaba su “substancia”) en oposición a una cultura ilustrada. Los pobres dentro del pueblo eran aquellos que por su condición de necesidad estaban más unidos. La religiosidad popular era aquella que respondía a la cultura de un pueblo, la religión de los pobres, y la pastoral debía recoger todas sus aspiraciones, protagonizando un vínculo de doble vía con la jerarquía, de arriba abajo y abajo a arriba (Gera, 1976).

En un comentario sobre el encuentro para la revista Medellín, de la CELAM, el chileno Joaquín Alliende Luco hacía una lectura antiliberacionista del encuentro, y señalaba que el documento final de la reunión era “hijo de la Evangelii Nuntiandi”. Con esa exhortación Pablo VI había abierto el segundo período postconciliar, en el que la Iglesia después de diez años de efervescencia (a la que llamaba “adolescencia eclesial”), decantaba y escogía “lo mejor, lo más sabio y lo más santo para estructurar su identidad ante los pueblos”. Afirmaba que se rompía el vínculo que se había establecido entre religión y ciencias sociales, esto es, ya no confiaban en su “neutralidad” y, por lo tanto, no se daba a ellas el rango de “observadores científicos inobjetables de la realidad”. Se alegraba de que se desbancara a la política “de un lugar tácito o expreso de sapiencia o de ciencia mayor”. En su lugar, el documento buscaba desentrañar el fenómeno de la religiosidad popular sin que esto implicara “un desinterés por la construcción de una ciudad secular justa y de la lucha por su conquista” (Alliende, 1977, p. 212).

En ese clima se produjo la tercera Conferencia de la CELAM en Puebla de los Ángeles (México). Un momento clave en el debate de ideas del catolicismo latinoamericano. Se trató de un hecho eclesial de relevancia, dado que contó con la presencia del nuevo papa, Juan Pablo II, que vivió uno de sus primeros baños de popularidad al llegar a un país de perfil anticlerical como México, donde fue recibido por muchedumbres emocionadas. Desde la conducción de la CELAM en manos del obispo Alfonso López Trujillo se intentó que Puebla condenara la teología de la liberación. La lectura que hicieron del encuentro los teólogos latinoamericanos fue dispar. Enrique Dussel, argentino exiliado en México desde 1975, escribió un extenso y documentado trabajo que contenía una detallada crónica de la historia del catolicismo y la iglesia católica entre 1968 y 1979, en el que analizaba la situación inmediatamente previa a Puebla y el desarrollo de la conferencia. En términos generales la hipótesis del autor era que desde 1972 (año en que López Trujillo asumió la secretaría general de la CELAM, cargo que ejercerá hasta 1984) los sectores conservadores del episcopado latinoamericano intentaron revertir el espíritu de Medellín. Sin embargo, en Puebla fracasaron, dado que no hubo condenas a la teología de la liberación en el documento final. Respecto de los teólogos argentinos, Dussel los mencionaba en algunos pasajes, vinculándolos al peronismo “tercerista”, y a una “teología populista”. Se desprende de su relato que estaba de acuerdo con la crítica que había formulado el uruguayo Juan Luis Segundo a esta corriente (Segundo, 1975). Mucho más dura era su crítica a Jorge Mejía y a Carlos Floria, de la revista *Criterio*, a quienes considera defensores del liberalismo y de un catolicismo europeizante. En especial a Mejía, a quien le reprochaba la reseña crítica a la obra de Jon Sobrino, y calificaba su intervención como “crítica de una posición inexistente con lo que dio apoyo a un texto, que, al decir de los cristólogos, terminó por ser francamente pobre”. Finalmente, Dussel era particularmente duro con el episcopado argentino a quien acusaba de “complicidad” y “silencio” frente a la dictadura militar. En conclusión, el resultado de Puebla había sido moderado:

Los grupos que pretendieron condenar los movimientos populares cristianos, las comunidades de base o la “Iglesia popular”, la teología latinoamericana de la liberación, el llamado “magisterio paralelo” -que nunca se supo claramente a quiénes se atribuía-. no lograron su objetivo, fueron derrotados -por lo menos en la Conferencia-. Los que pretendieron “sacar la voz” a la Iglesia latinoamericana para que no incomodara con sus denuncias, lograron sus fines, porque en Puebla, al fin, se dijo poco y con poca fuerza porque se llegó a un texto, en gran parte, de “compromiso”, de coincidencias mínimas y unánimes (Dussel, 1979, p. 539).

Para Lucio Gera, uno de los protagonistas de la reunión de Puebla, el concepto de cultura que había impulsado el documento final era inescindible del de pueblo. El teólogo señalaba luego de la reunión algunas aclaraciones y críticas a la versión final, mostrando ausencias o aclaraciones necesarias. Como hemos visto, en su lectura la cultura estaba en íntima relación con el concepto de pueblo, y el pueblo era “el interlocutor” de la iglesia en el proceso de evangelización. Las culturas eran el producto del libre albedrío, de las elecciones de los sujetos, de sus inclinaciones. La cultura era “autoperfeccionamiento humano”, y su fin era hacer “más humanas” a las personas (en un sentido claramente positivo). Gera intentaba en su lectura de Puebla, algo que ensayaba desde mediados de los setenta: reconstruir la unidad del pensamiento cristiano mediante la integración de distintas líneas y tradiciones que habían ido sedimentando en el catolicismo de la posguerra, tales como el antropocentrismo, el humanismo cristiano, evolucionismo teilhardiano, el culturalismo y la teología política. El problema surgía en la definición del carácter de una cultura. Si bien Gera no se introducía (como en otros textos) en una definición, estaba claro que su percepción de la cultura no venía del aporte de las ciencias sociales, sino que estaba más claramente filiada a la tradición de la ensayística identitaria latinoamericana. En segundo lugar, cuando debía definir qué lugar ocupaba

la religión – y en especial el catolicismo- en la cultura reconocía que el término “esencial”, utilizado en Puebla, no era el más feliz:

Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios; por los valores o desvalores religiosos” (n. 389). “Esencial” no es una expresión feliz; se presta al equívoco de dar a entender que los restantes órdenes de valor fueran accidentales a una cultura. Sin duda, todo el texto da a entender que no es esto lo que se quiere decir. Lo que se quiere decir es que el plano religioso es como el núcleo inspirador de toda una cultura (Gera, 1979, p. 83).

Respecto de la iglesia, Gera sostenía que estuvo presente en la construcción de una cultura, acompañando el proceso de “toma de decisiones” de los pueblos latinoamericanos, y por ende era un testigo privilegiado en la creación de esos pueblos. Al mismo tiempo, la evangelización de la cultura pretendía ser – y en esto rescataba una idea muy propia de la década de los años sesenta-un anticipo del Reino, la construcción de un “hombre nuevo”.

Finalmente, respecto de la tradición liberacionista, Gera retomaba el concepto de “estructuras” para hablar de la cultura y el concepto de “dominación” para hablar de los pueblos que eran obligados a optar por valores que no eran los propios:

[...] un pueblo puede ser impedido en la tarea de dar forma objetiva a su vida de manera consonante con sus propios valores vividos en la conciencia; que, por lo tanto, las formas exteriores con que se quiere organizar a un pueblo desde fuera de él mismo, pueden ser incoherentes con su propia vivencia de valores, con su propia conciencia histórica. Se apunta, de este modo, al fenómeno de la dominación (Gera, 1979, p. 81).

Es decir, la preservación de la cultura (entendida como ese conjunto de decisiones soberanas tomadas a lo largo de la historia y sedimentadas) era una forma de resistencia a la dominación. Pero sería erróneo pensar que la lectura de Gera era meramente conservadora, en la que buscaría preservar a la sociedad latinoamericana de los afectos “pecaminosos” de la modernidad. Sin negar su componente nativista, en su análisis creía que sería conveniente acompañar el documento final con una introducción en la que se pusiera en claro que la evangelización tenía una finalidad netamente escatológica: la realización del “hombre nuevo” y de una “nueva humanidad”. “Sólo podremos tomarnos en serio este lema de ‘una nueva civilización’”, afirmaba “[...] si partimos de la convicción de que la presente forma de civilización es ya vieja, decadente y destinada a morir” (Gera, 1979, p. 87).

Volviendo a la Argentina, con el deterioro de la situación económica y la tibia apertura política de 1981 durante el breve gobierno del general Roberto Viola, la iglesia católica argentina emitió el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* (ICN), uno de los más importantes de su historia reciente y, sin duda, relevante en el proceso de transición democrática. Mariano Fabris ha señalado que, a diferencia de otros textos eclesiásticos de los años sesenta y setenta, en ICN las referencias a la liberación desaparecieron completamente, y en ninguno de los más de doscientos puntos que estructuraron el documento se abordó la cuestión. Sin embargo, *Iglesia y Comunidad Nacional*, sostiene Fabris, fue una afirmación democrática que proclamó el inicio de una retirada militar (Fabris, 2011). Juan Bonnin ha puntualizado que el grupo productor del documento fue un conjunto de intelectuales, algunos de los cuales mencionamos en esta sección (Lucio Gera, Nelson Dellaferrera y Carmelo Giaquinta) que se propusieron convertir su perspectiva sobre el catolicismo en la perspectiva del Episcopado. Esta estrategia no era novedosa, ya desde los tiempos de la COEPAL los teólogos que allí participaban estaban buscando formas de hacer llegar sus ideas a través de obispos amigos (Zanca, 2022). Si bien éste fue el “grupo productor” del documento ICN –como lo califica Bonnin-, la apuesta de los teólogos que participaron en su redacción fracasó, dado

que los obispos suprimieron o cambiaron la mayor parte de sus demandas. En parte por motivos ideológicos, en parte para preservar su autoridad, que podía quedar cuestionada por representar solo a un sector del catolicismo (Bonnin, 2012). Sin embargo, más allá del programa máximo de sus productores, ICN representó un giro en el vínculo de la jerarquía argentina con la democracia y los partidos políticos, a quienes integraba en una visión pluralista de la sociedad². Loris Zanatta reconoce que en él la iglesia ya “[...] no pedía privilegios sino la libertad de realizar su misión. El pluralismo, que el mito de la nación católica siempre había tratado de conjurar y que la teología de la cultura deseaba limitar en nombre de la homogeneidad cultural, encontró así su plena legitimación” (Zanatta, 2015, p. 296).

Tanto el documento de Puebla como *Iglesia y Comunidad nacional* parecen alejados de la retórica de fines de los sesenta y principios de los setenta. Lo más llamativo es la elusión del concepto de “liberación”, que había teñido las polémicas teológicas de los años previos. Sin duda, ese fue un claro efecto de la dictadura sobre el debate católico en los años del terrorismo de estado, como oportunamente señalara el mismo Gera, dado que preferían eludir el término “liberación” o “cuestión social” para evitar represalias (Fabris, 2011). Sin embargo, al menos siguiendo algunas trayectorias, es posible pensar que la reflexión en torno a los tópicos de la filosofía y la teología de la liberación siguieron en las sombras, y salieron a la luz en el ocaso del PRN. Pero, también es cierto, su reaparición tuvo características diferentes, menos “urgentes” que las de la década precedente. El jesuita Juan Carlos Scannone, que había regresado luego de doctorarse en Alemania a fines de los años sesenta y se había destacado en el debate intelectual previo a 1976, siguió participando en la producción de un discurso liberacionista, pero que evitaba decir su nombre. Siguiendo la trayectoria de Scannone y de la revista *Stromata* – la publicación oficial de la Facultades de Teología y Filosofía de San Miguel, dirigidas por la Compañía de Jesús – es posible apreciar, por un lado, la impronta scannoniana que adoptaron los ignacianos, y el rol hegemónico que ejercieron los conceptos de cultura, pueblo y sabiduría popular, y la resistencia de la dimensión latinoamericana, incluso en los años más oscuros de la dictadura. En 1982 el término “liberación” reapareció en una extensa nota de Scannone, en la que buscaba describir la geografía de las distintas familias liberacionistas en el continente. Lo más importante era, para Scannone, que la denuncia de las estructuras injustas de la sociedad latinoamericana no implicaba necesariamente (aunque tampoco lo excluía taxativamente) el análisis marxista. El juicio global sobre la injusticia estructural, como la reflexión de la teología de la liberación, no dependía de determinadas teorías sociológicas que trataban de explicar las causas concretas de dicha injusticia estructural, aunque históricamente hubieran sido influidas por ellas, y pese a que la reflexión teológica debía buscar “la mediación de teorías científico-sociales debidamente comprobadas, sin por ello exclusivizarlas o absolutizarlas”:

[...] hay quienes critican toda Teología de la Liberación (TL) porque creen que necesariamente se identifica con determinadas teorías sociológicas (por ejemplo, las basadas en el análisis marxista). Otros, en cambio, argumentan que, como para una TL necesariamente habría que usar una teoría sociológica y – según su parecer – en este momento la mejor y más liberadora es la marxista, ésta debería ser usada como instrumento de análisis de la realidad y por ende como mediación socio analítica de la TL (Scannone, 1982, p. 12).

Definía entonces cuatro corrientes dentro de la teología de la liberación: la teología desde *la praxis pastoral de la Iglesia* (de Eduardo Pironio), la *teología desde la praxis de grupos revolucionarios* (de Hugo Assmann y Cristianos por el socialismo), la teología desde la praxis histórica (de Gustavo

² “Los partidos políticos son actualmente organismos de la democracia, cuya función esencial consiste en representar en modo global las diferentes ideologías y opciones políticas de una sociedad pluralista y aplicar consecuentemente su programa, si la voluntad popular los conduce al gobierno” (Conferencia Episcopal Argentina, 1981, p. 65).

Gutiérrez y Leonardo Boff) y, finalmente, *la teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos* (la teología del pueblo de Lucio Gera) con la que, por supuesto, se identificaba. El trabajo de Scannone, más allá de su contenido sobre las distintas vertientes del liberacionismo latinoamericano, modelizaba una forma de intervención intelectual. Lejos del absolutismo de las posturas de los años setenta, de los debates desbordados por lo político, hacía reaparecer un espacio de autonomía relativo para la reflexión intelectual. Se trataba de la intervención de un sacerdote, por supuesto, comprometido con una pastoral particular, pero que se presentaba, por sus credenciales y su mirada sobre el panorama teológico, como un experto. Por un lado, mapeaba la teología de la liberación, que parecía muy viva en 1982, y por otro lado incorporaba a la teología argentina como una línea más de esa especie. Al rehuir el uso del marxismo, tomaba distancia de una postura desacreditada por su carácter “político”. Hugo Assmann (1972) había postulado que no había alternativa, si no quería caerse en una teología “idealista”, propia del “mundo rico”, que apelar al “realismo” marxista, ya que los criterios cristianos genéricos eran “impotentes y negativamente ideológicos en esta tarea”. La teología, debía volverse “ciencia rebelde” y comprometida, y tomar partido colocándose al servicio de los grupos identificados con la “vanguardia del proceso de liberación”. Si bien Scannone, Dussel y otros habían cuestionado, en ese momento, la postura del brasileño, la suya parecía las más pertinente en un tiempo de urgencia revolucionaria. La imagen que suministraba Scannone diez años después era la de un especialista que, si bien mantenía una finalidad político-pastoral, reconocía las diversas vías y el pluralismo propio de una época de menores certezas. La siguiente sección analiza, justamente, cómo los años de la dictadura fueron una campana bajo la cual se operó, no solo un cambio en los contenidos, sino en la misma definición del intelectual (católico).

¿Qué rol para los intelectuales católicos?

El Concilio Vaticano II parecía haber dictaminado una tregua entre intelectuales y autoridad eclesiástica. Una tregua que podía ser, en base a las libertades que reconocía la iglesia, un terreno fértil para un nuevo tipo de vínculo. A lo largo del siglo XX, la relación entre intelectuales y jerarquía romana había vivido distintos momentos. La crisis modernista de 1907 y luego, la condena a la Acción Francesa en 1926, habían puesto a los pensadores del catolicismo en un cono de sospecha por parte de las autoridades. Censuras, juramentos antimodernistas, prohibición de lecturas y edición de libros, cierre de instituciones “sospechosas” y procesos kafkianos fueron la norma de esa relación. De hecho, una lectura posible del movimiento de la *nouvelle théologie* en los años de 1940 encarnado por teólogos como Daniélou, Congar y Chenu, puede ser la protesta de los intelectuales por la infantilización a la que los sometía la autoridad romana. Sin embargo, esa protesta lejos de tener eco terminó en una nueva condena con la encíclica *Humani generis* (1950). Sería recién con el Concilio Vaticano II (1962-1965) que comenzaría a hablarse, más por sus efectos que por sus disposiciones, del surgimiento de una opinión pública en la iglesia, en la cual los hombres de letras pudieran cumplir una función autónoma, crítica y, en cierta medida, profética, con relación a los laicos y las autoridades.

Las relaciones se habían vuelto a tensar en la década de 1970, dado que la autonomía y el peso público que habían ganado, en especial los teólogos, los había convertido nuevamente en objeto de sospechas. Una serie de documentos intentaban poner límites a su radio de acción. En 1975 la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe recordó y reafirmó en un documento específico que los pastores de la Iglesia tenían el deber y el derecho de vigilar que la fe o las costumbres de los fieles no sufran detrimento a causa de las publicaciones y, por tanto, tenían también el deber y el derecho de exigir que las “publicaciones concernientes a la fe y a las costumbres sean sometidas

a su previa aprobación; así como de condenar los libros o publicaciones que vayan contra la recta fe o las buenas costumbres” (Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1975, *online*). El año siguiente, la Comisión Teológica Internacional intentó fijar en un documento cuáles deberían ser los vínculos entre el magisterio y la teología, señalando, entre otros conceptos, que entre los teólogos había quienes reivindicaban “[...] la libertad científica de manera exagerada, sin tener en cuenta suficientemente el hecho que el respeto debido al Magisterio constituye uno de los elementos específicos de la ciencia teológica” (Comisión Teológica Internacional, 1976, p. 564). Por otro lado, “el reflejo democrático actual” suscitaba “un movimiento de solidaridad que opone a un cierto número de teólogos a las disposiciones tomadas por el Magisterio en el ejercicio de su misión de vigilancia doctrinal en materia de fe y de costumbres” (Comisión Teológica Internacional, 1976, p. 564).

Si en los años de 1960 los intelectuales católicos parecían adoptar los mismos mandatos que sus pares no confesionales, esto es, jugar un papel crítico frente al poder, sea este el estado o la jerarquía eclesiástica, aparecía ahora un discurso sobre el rol de los intelectuales confesionales como sujetos de “misión”. En sus artículos críticos a Boff y Sobrino, Jorge Mejía se preguntaba si era lícito presentar al gran público, lo que hasta ese momento no eran sino “[...] resultados adquiridos de la ciencia crítica, con una prescindencia, al menos relativa, de la tradición de la Iglesia y del sentido del pueblo cristiano”. El teólogo cristiano debía ponderar, por un lado “la legítima necesidad de conveniente información y renovado planteo”, y por el otro, “el bien o el mal que se puede seguir, conforme el estilo de exposición que se adopte” (Mejía, 1977, p. 91). En la navidad de 1979, el superior de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe, les recordaba a los jesuitas cómo debía encuadrarse su tarea como intelectuales en la iglesia:

[...] un jesuita, por muy grande que sea su prestigio intelectual, por muy altos que sean los puestos que ocupe en el mundo científico o universitario, nunca debe perder la virtud de dejarse guiar. Por inmerso que esté en una tarea que parece exigirle toda su vida, tiene que mantenerse disponible. Aceptemos todos con sencillez la voz de alerta de la Congregación General XXXII cuando insiste tan energicamente en el sentido de misión (Arrupe, 1979, p. 311).

En el caso de los intelectuales, también las escalas se superponen. No se trata solo de una vocación represiva por parte de la jerarquía romana sobre un clero y laicado especialmente escorado hacia la izquierda en una nueva fase de la Guerra Fría, desde fines de los años setenta, sino la reconfiguración misma del concepto de “intelectual”. Es la fe en los valores de la modernidad lo que entró en crisis y, por ende, el intelectual en tanto legislador y juez, aquel que podía pararse frente al poder en nombre de valores superiores, era puesto en duda. Para Scannone, esa transformación iba de la mano con una nueva relación entre la iglesia (visible) y el “pueblo de Dios”. El sujeto de la inteligencia de la fe que acompañaba dicha praxis en cuanto era caridad operante, era “el pueblo de Dios en ellos encarnado e inculturado”. En este pueblo existían “funciones específicas e intercomunicadas” en relación con dicha inteligencia. Por un lado, estaba “el sentir sapiencial de los pobres y sencillos”, por el otro “el discernimiento autoritativo del magisterio” y finalmente “el servicio teórico del teólogo a ambos” (Scannone, 1982, p. 29).

Otro referente de la Filosofía de Liberación, Osvaldo Ardiles, sostenía una tesis similar a la de Scannone en 1982, pero subrayando el rol de los intelectuales en la crisis de la modernidad. Ardiles analizaba la crisis de los intelectuales (sin demasiadas distinciones, pero refiriéndose a los científicos contemporáneos) a partir de la crisis de la modernidad en la clave de Romano Guardini, como la crisis de tres imágenes: la del hombre moderno, la de la naturaleza y la de la cultura. Si bien en forma sutil – pero persistente – aparecía un prisma materialista (propio de lecturas del marxismo) que cuestionan a Guardini por “idealista” y al liberalismo por sostener la libertad del hombre moderno sin entender las estructuras de dominación en las que se halla inserto, la salida que proponía Ardiles

era un pensamiento posmoderno, entendido como una nueva reflexión filosófica, crítica de la modernidad y que planteara los motivos y las salidas “radicales” a sus dilemas:

El hombre moderno se encuentra solo: sin mundo ni Dios. Se impone una nueva reflexión filosófica que brote de la intimidad de un pensar capaz de enfrentarse, en el silencio y el recogimiento de una privacidad a salvo de los *mass media*, con cuestionamiento radical del mundo moderno entendido como totalidad clausa y omnienglobante. Tal es el desafío lanzado a un filosofar que pretende ser post-moderno (Ardiles, 1982, p. 17).

Finalmente, dos artículos de Jorge Bergoglio pueden dar una pauta de las tensiones vectorizadas, en 1983, tanto por la democratización en marcha, como por las restricciones que el papa Juan Pablo II le ponía a la actividad de los teólogos latinoamericanos. La crítica de Bergoglio – a partir del comentario a la obra de Hans Urs von Balthasar – se dirigía a lo que denominaba el “espíritu de secta” dentro de la iglesia, producto de las “ideologías” que podían ser de izquierda o de derecha, pero que en todo caso eran fruto de las experimentaciones de la década pasada. El llamado a la unidad era una crítica, más que a las ideas, a los experimentos prácticos eclesiales – lo que llamaba “asambleísmo laical” – que conmovían la estructura de la iglesia tal como él la entendía, y que mostraban signos de “protestantismo” o de “germen metodista” (Bergoglio, 1983, p. 152). En 1984, discutía el pluralismo, dado que los teólogos debían ser conscientes de que eran “parte, nunca el todo.” El teólogo debía hacer todo lo posible para que “su verdad *tenga* cabida en el espacio de la única Iglesia” (Bergoglio, 1984, p. 326).

En fin, como Traverso, es posible detectar elementos de la crisis general de los intelectuales en estos discursos (Traverso, 2014). El primero de ellos es la “crisis” de las totalidades, de los valores universales de los que los intelectuales se hacían voceros. El segundo aspecto está directamente vinculado a la secularización y, en particular, a la separación y especialización de los discursos – y la primacía de los “expertos” – que terminó también afectando a los intelectuales católicos y a las instituciones que los reunían.

Reflexiones Finales

Intentamos mostrar en este recorrido cómo las diversas escalas -espaciales, cronológicas y organizacionales de la Iglesia – ponen un matiz en la relevancia de las fechas de inicio y cierre de la última dictadura militar. Esto, por supuesto, no tiene la pretensión de relativizar el peso dramático que tuvo el PRN no solo en el terrorismo de estado, sino en el terrorismo ejercido en el campo de la cultura, con el ciclo de persecuciones, exilios forzados y crímenes contra escritores, ensayistas, artistas y miembros del mundo académico.

Este artículo siguió dos grandes líneas del debate ideológico del catolicismo argentino en los años de la última dictadura militar. Por un lado, una más explícita, las polémicas en torno a la teología de la liberación y, a partir de mediados de los años setenta, del concepto de cultura y pueblo entre los teólogos argentinos. En ese recorrido hemos podido observar más líneas de continuidad que de ruptura, en ese debate que es previo a 1976 y en el que la lectura política del proceso de cambio en América Latina es decididamente transformada por una clave cultural. Los teólogos buscaron autonomizarse de la mediación de las ciencias sociales, recuperando su protagonismo, cedido en los años sesenta a la sociología, en especial, de cuño marxista. Por otro lado, y al igual que los intelectuales no confesionales, los intelectuales católicos se sumaron al “consenso” democrático de principios de los años ochenta por distintas vías. Aquellos nucleados en torno a la revista *Criterio*, no necesitaron, como señala Lesgart, cambiar su lenguaje. Desde hacía varias décadas hablaban el idioma de las ciencias políticas y el concepto de régimen y soberanía popular estaba incorporado

en sus análisis. Los teólogos liberacionistas, en su versión populista, como Gera, Tello, Scannone y otros, reivindicaron la democracia como parte de una concepción plebeyista de lo político. Eran los más humildes los portadores de un saber que las elites desconocían o falseaban.

Una segunda línea se ha concentrado en el rol de los intelectuales católicos. Y en ese aspecto la metamorfosis no fue sólo producto de la represión que ejerció Roma con la llegada de Juan Pablo II y sus políticas de censura. Los cambios acompañaron a las tendencias seculares del resto del campo intelectual. Los católicos no eludieron la crisis general de los intelectuales, el declive del sueño revolucionario, la decadencia de su rol como legisladores, de conciencias críticas frente al poder del estado o la jerarquía. El concepto de “misión” afectó las pretensiones de los teólogos como sujetos autónomos. Debieron abandonar su rol de profetas, adoptando los más humildes ropajes de traductores, intérpretes, intermediarios entre el pueblo de Dios y la jerarquía. La política – que había desbordado todos los campos, incluido el religioso –, en la década de 1970 cedía su lugar en los años de 1980 para que emergiera una autonomía relativa de lo académico, en la cual había menos escatología revolucionaria, pero al mismo tiempo la posibilidad de abrir – en el futuro- el catolicismo a la coexistencia de perspectivas ideológicas más diversas.

Referencias

- Aizcorbe, R. *El mito peronista: un ensayo sobre la reversión cultural ocurrida en la Argentina en los últimos 30 años*. Buenos Aires: Ediciones 1853, 1976.
- Alliende L. J. ¿Un Bogotazo en la Religiosidad Popular? Opinión sobre el Documento “Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina”. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, v. 3, n. 10, p. 211-2221, 1977.
- Ardiles, O. A. La encrucijada del pensar contemporáneo. *Stromata*, v. 38, n. 1-2, p. 41-73, 1982.
- Arrupe, P. El apostolado intelectual en la misión de la Compañía de Jesús. *Stromata*, v. 35, n. 3-4, 1979.
- Assmann, H. Liberación, notas sobre las implicaciones de un nuevo debate teológico. *Stromata*, v. 28, n. 1-2, p. 161-193, 1972.
- Azconegui, M. C. Dictadura, represión y la defensa de los derechos humanos en Neuquén. El rol del catolicismo en la conformación de organizaciones humanitarias. *Kairos*, n. 25, p. 125-153, 2021.
- Bergoglio, J. M. Actitudes conflictivas y pertenencia eclesial: a propósito de tres publicaciones. *Stromata*, v. 39, n. 1-2, p. 141-153, 1983.
- Bergoglio, J. M. Sobre pluralismo teológico y eclesiología latinoamericana. *Stromata*, v. 40, n. 3-4, p. 321-331, 1984.
- Bonnin, J. E. *Génesis política del discurso religioso: iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA, 2012.
- Briancesco, E. En Torno a La “Evangelii Nuntiandi” Apuntes para una teología de la evangelización. *Teología*, n. 30, p. 101-134, 1977.
- Catoggio, M. S. *Los desaparecidos de la iglesia*. El clero contestatario frente a la dictadura. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.
- Catoggio, M. S. Peronismo, experticia e internacionalización sindical: perfiles jesuitas del Centro de Investigación y Acción Social (1951-1983). In: Jornada Académica Repensando el Peronismo, 14., 2014, Buenos Aires. *Anais [...]*. Buenos Aires: UNTREF, 2014.
- Cersosimo, F. *Videla fue un liberal: Los tradicionalistas católicos en tiempos de dictadura 1976 1983*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2022.
- Comisión Teológica Internacional. Relaciones entre Magisterio y Teología. *Criterio*, n. 1749, p. 562-565, 1976.
- Conferencia Episcopal Argentina. Iglesia y comunidad nacional. *Sedoij*, n. 55-56, 1981.

- Criterio. La guerra y la paz. *Criterio*, n. 1731-32, p. 3-7, 1976a.
- Criterio. ¿Qué pensar? *Criterio*, n. 1735, p. 99-102, 1976b.
- Criterio. A nuestros lectores. *Criterio*, n. 1745, p. 423-424, 1976c.
- Criterio. La difícil construcción de la unidad. *Criterio*, n. 1751, p. 611-614, 1976d.
- Criterio. Carta del presidente de la Nación Argentina, Jorge Rafael Videla, al director de Criterio, Pbro. Dr. Rafael Braun. *Criterio*, n. 1783, p. 91, 1978.
- Di Stefano, R.; Zanca, J. Reflexiones sobre el marco teórico-metodológico de la obra *La verdad los hará libres*. (tomos 1 y 2). In: Galli, C. M. et al. (ed.). *La verdad los hará libres*. Interpretaciones sobre la Iglesia en la Argentina 1966-1983. Buenos Aires: Planeta, 2023. p. 48-68.
- Duhalde, E. L. *El estado terrorista argentino*. Barcelona: Argos Vergara, 1983.
- Dussel, E. *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza, 1968-1979*. México: Centro de Estudios Euméricos, 1979.
- Fabris, M. Iglesia y democracia: avatares de la jerarquía católica en la Argentina post autoritaria: 1983-1989. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2011.
- Ferrari, M. La Democracia Cristiana argentina durante la dictadura cívico-militar y la transición temprana (1976-1985). *Revista Historia*, n. 50, p. 49-77, 2017.
- Franco, M. *Un enemigo para la nación: orden interno, violencia y «subversión», 1973-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Galli, C. M. et al. (ed.) *La verdad los hará libres: La Iglesia católica en la espiral de violencia en la Argentina 1966-1983*. Buenos Aires: Planeta, 2023.
- Gera, L. Puebla: Evangelización de la cultura. *Teología*, n. 33, p. 71-89, 1979.
- Gera, L. Pueblo, religión del pueblo e Iglesia. *Teología*, n. 27-28, p. 99-123, 1976.
- Gera, L.; Rodríguez Melgarejo, G. Apuntes para una interpretación de la iglesia en Argentina. *Víspera*, n. 4, n. 15, p. 59-88, 1970.
- Gutiérrez, G. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- Lesgart, C. Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del ochenta. *Estudios Sociales*, v. 22, n. 1, p. 163-185, 2005.
- Mallimaci, F. *El mito de la Argentina laica*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.
- Mejía, J. "Jesucristo el liberador" de Leonardo Boff. *Teología*, n. 29, p. 78-92, 1977.
- Mejía, J. "Jesucristo el libertador" de Leonardo Boff. *Criterio*, n. 1746, p. 456-462, 1976a.
- Mejía, J. Francesco Spadafora, Leone XIII e gli studi Biblici. Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1976. *Teología*, n. 27-28, p. 171-73, 1976b.
- Mejía, J. La "solicitada" sobre la misa: un ataque a la autoridad del Papa. *Criterio*, n. 1731-32, p. 21-23, 1976c.
- Mejía, J. Una nueva Cristología "latinoamericana". *Teología*, n. 31, p. 61-76, 1978a.
- Mejía, J. Una nueva cristología "latinoamericana". *Criterio*, n. 1790, p. 320-326, 1978b.
- Mignone, E.F. *Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986.
- Obregón, M. *Entre la cruz y la espada: la Iglesia Católica durante los primeros años del Proceso*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Pablo VI. *Evangelii Nuntiandi*. Libreria Editrice Vaticana, 1975. Disponible en: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acceso en: 25 jun. 2024.
- Pablo VI. La situación de la Iglesia en el momento actual. *Criterio*, n. 1741, p. 307-310, 1976.
- Pellegrini, V. Los derechos humanos en el presente contexto socio-político de Argentina. *Centro de Investigación y Acción Social*, n. 259, p. 11-23, 1976.

- Ranalletti, M. *El integrismo católico en Francia*. Tesis (Licenciatura en Historia) – Universidad de Buenos Aires, 1999.
- Rodríguez, L. G. El “marxismo” y la universidad en la revista *Mikael* (1973-1984). *Ciencia, Docencia y Tecnología*, v. 23, n. 45, p. 147-162, 2012.
- Ruderer, S. Between Religion and Politics: The Military Clergy during the Late Twentieth-Century Dictatorships in Argentina and Chile. *Journal of Latin American Studies*, v. 47, n. 3, p. 463-89, 2015.
- Sacheri, C. A. *La Iglesia clandestina*. Buenos Aires: Ediciones del Cruzamante, 1970.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. *Decreto sobre la vigilancia de los pastores de la iglesia respecto a los libros*. Roma: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 1975. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750319_ecclesiae-pastorum_sp.html. Acceso en: 15 mayo 2024.
- Scannone, J. C. La teología de la liberación. *Stromata*, v. 38, n. 1-2, p. 3-40, 1982.
- Scavo, N. *Bergoglio's List: How a Young Francis Defied a Dictatorship and Saved Dozens of Lives*. Charlotte, North Carolina: Saint Benedict Press, 2014.
- Schindel, E. *La desaparición a diario*. Córdoba: Edivim, 2012.
- Scirica, E. Sacheri y La Iglesia Clandestina. *Anuario Del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, v. 10, n. 10, p. 283-301, 2010.
- Segundo, J. L. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.
- Traverso, E. *¿Qué fue de los intelectuales?* conversación con Régis Meyran. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina, 2014.
- Verbitsky, H. *El Silencio: De Paulo VI a Bergoglio: las relaciones secretas de la iglesia con la ESMA*. Buenos Aires: Sudamericana, 2005.
- Verbitsky, H. *La mano izquierda de Dios (Tomo 4). La última dictadura (1976-1983): Historia política de la iglesia católica*. Buenos Aires: Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, 2012.
- Vicente, M. *De la refundación al ocaso*. Los intelectuales liberal conservadores ante la última dictadura. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, Universidad Nacional de Misiones, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2015.
- Zanatta, L. *La larga agonía de la Nación católica: Iglesia y Dictadura en la Argentina*. Buenos Aires: Penguin Random House Grupo Editorial Argentina, 2015.
- Zanca, J. A. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Zanca, J. Discovering the People: Theology, Culture and Politics in the Argentine Catholicism of the Seventies. *International Journal of Latin American Religions*, v. 5, n. 2, 2022.