



La recepción del Concilio Vaticano II en Paraná (Entre Ríos): tensiones y configuraciones (1962-1973)

Osvaldo Vartorelli^(*)

ARK CAICYT: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s24690732/tannk4ijt>

Resumen

El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue uno de los acontecimientos cruciales de la segunda mitad del siglo XX. En los últimos años la historiografía académica, desde una perspectiva local y regional, ha estudiado dicha etapa dando cuenta de un catolicismo heterogéneo y poliédrico. En una primera parte, analizaremos el impacto del Concilio Vaticano II en la vida institucional diocesana y su relación con el escenario político y social. En la segunda parte, pondremos el foco en la sociabilidad católica; el rol del clero renovador y las formas emergentes de militancia y accionar del laicado, así como las tensiones internas con otros actores religiosos como la jerarquía eclesiástica. Finalmente, en el último apartado, abordaremos al Seminario Arquidiocesano de Paraná. Se trató de un espacio de sociabilidad receptivo de figuras del tradicionalismo católico en respuesta a los avatares del postconcilio y al proceso de secularización en la formación sacerdotal.

Palabras clave: Concilio Vaticano II; Iglesia Católica; Tradicionalismo católico; Entre Ríos.

The reception of the Second Vatican Council in Paraná (Entre Ríos): tensions and configurations (1962-1973)

Abstract

The Second Vatican Council (1962-1965) was one of the crucial events of the second half of the twentieth century. In recent years, academic historiography, from a local and regional perspective, has studied this stage, accounting for a heterogeneous and polyhedral Catholicism. In a first part, we will analyze the impact of the Second Vatican Council on diocesan institutional life and its relationship with the political and social scenario. In the second part, we will focus on Catholic sociability; the role of the renewing clergy and the emerging forms of militancy and action of the laity, as well as internal tensions with other religious actors such as the ecclesiastical hierarchy. Finally, in the last section, we will address the Archdiocesan Seminary of Paraná. It was a space of receptive sociability of figures of Catholic traditionalism in response to the vagaries of the post-concilium and the process of secularization in the priestly formation.

Key words: Second Vatican Council; Catholic Church; Catholic traditionalism; Entre Ríos.

^(*) Profesor de Historia (Universidad Autónoma de Entre Ríos); Doctorando en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Entre Ríos); Becario doctoral (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina); Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra Historia de las Transformaciones Mundiales de la Facultad de Trabajo Social (Universidad Nacional de Entre Ríos). Argentina. E-mail: osvaldo.vartorelli@uner.edu.ar ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1693-5400>



La recepción del Concilio Vaticano II en Paraná (Entre Ríos): tensiones y configuraciones (1962-1973)

Introducción

El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue uno de los acontecimientos cruciales de la segunda mitad del siglo XX. La apertura promovida hacia el mundo contemporáneo conmovió los cimientos de la institución eclesial. El rol central del laicado, la colegialidad eclesial, el ecumenismo y la renovación litúrgica se volvieron aspectos centrales que incidieron en el desarrollo de la Iglesia y que se entrelazaron con los avatares políticos, sociales y culturales. En los últimos años, una vasta historiografía internacional se ha dedicado a estudiar al Concilio Vaticano II (Alberigo, 2012; O'Malley, 2015), así como sus múltiples lecturas en las iglesias y contextos locales (Alberigo y Jossua, 1987; Komonchak, 2018). Por otro lado, los años que recorren su antesala preparatoria también han sido objeto de atención (Routhier, Roy y Schelkens, 2011). En un trabajo pionero, Gilles Routhier (1993) advertía que la recepción de un concilio debe ser entendida como un proceso histórico en el que interactúan distintos actores; no tiene una temporalidad predefinida o específica, sino que está vinculadas a las características que le imprimen los espacios locales y las prácticas de los actores religiosos que lo conforman. Consecuentemente, las investigaciones en Argentina han hecho hincapié en estas observaciones; desde una perspectiva local y prestando atención a las particularidades institucionales de las diócesis, se ha aludido al impacto del Concilio Vaticano II (Schkolnik, 2012; Reclusa, 2019), los posicionamientos y conflictos intraeclesiales (Casa Picola, 2016; Touris, 2016; Dominella, 2016), las redes de sociabilidad postconciliar (Morello, 2012; Arrigui, 2020; Touris, 2021), así como los procesos de radicalización del catolicismo (Gomes, 2011; Morello, 2007; Santos Lepera y Folquer, 2018).

Siguiendo estas miradas, se puede asegurar que la recepción del concilio no fue homogénea, presentando distintas respuestas y momentos (Faggioli, 2017). El denominado *aggiornamento* conciliar dio lugar a nuevas prácticas y formas de interpretar la catolicidad. Sin embargo, dicha actitud no fue uniforme teniendo como resultado controversias sobre el vínculo de la Iglesia Católica con el mundo moderno. En consecuencia, en diferentes espacios diocesanos, se produjeron intensas disputas por los sentidos y alcances del concilio entre las vertientes renovadoras y otras que optaron por el apego al *tradicionalismo católico*¹ (Obregón, 2005; Cersósimo, 2015; Martínez Villegas, 2016; Coppe Caldeira, 2011; Scheper Hughes, 2018; Gonzalez Cuevas, 2023). Los sectores católicos renovadores locales vislumbraron en las novedades conciliares una confirmación de sus demandas de participación horizontal y de compromiso temporal con los cambios sociales y políticos; pero también generó resquemores en facciones tradicionalistas, ya que implicaban un cuestionamiento para las bases en las que se asentaba el modelo intransigente y romano de la cristiandad (Zanca, 2006). Asimismo, es importante destacar que las estrategias y el accionar de los tradicionalistas católicos no fueron uniformes, sino que estuvieron atravesadas por ambivalencias (Menozzi, 1987; Buonasorte, 2003; Pattin, 2021). Incluso, la interpretación del acontecimiento conciliar ha tenido variaciones a lo largo del tiempo constituyendo una macro narrativa ideológica (Faggioli, 2017).

En diálogo con los trabajos citados, nos proponemos ofrecer una exploración de los principales cambios y continuidades del universo católico local. A modo de hipótesis sostenemos que la

¹ El tradicionalismo católico se define como una cosmovisión al interior del catolicismo que comparten eclesiásticos y laicos, la cual concibe a la Iglesia Católica como la garante del orden y la perfección frente a los errores del mundo moderno. Reúne los siguientes rasgos generales: un rechazo global a la secularización y el pensamiento liberal; la lucha frontal contra la denominada modernidad; la creación de un “bloque católico” contrarrevolucionario y, finalmente, el empleo de aparatos e instrumentos tecnológicos modernos (Mercier, 2013). Tiene sus antecedentes intelectuales y culturales a comienzos del siglo XIX. En aquel marco la Iglesia Católica adoptó una actitud de intransigencia ante los procesos políticos revolucionarios, la consolidación del liberalismo en los estados-nación y el triunfo de la sociedad burguesa. Los postulados antimodernos encontraron basamento teológico en las encíclicas *Mirari Vos* (1834) del papa Gregorio XVI, *Syllabus* y *Quanta Cura* (1864) del papa Pío IX, así como en la embestida del papa Pío X contra el denominado modernismo, reflejada en la encíclica *Pascendi* (1907). Niela Buonasorte (2003) propone que, en el contexto posterior al Concilio Vaticano II, el tradicionalismo católico tuvo una reactualización dando lugar a tres corrientes principales. Aquellas que impugnaron al concilio en defensa de la “Tradición” por haber abandonado la doctrina establecida en Trento (representados principalmente en el lefebvrismo); la vertiente sedevacantista que sostuvo no sólo la oposición al concilio sino la ilegitimidad de los papas posteriores a Pío XII, y una tercera corriente, más difusa, que eligió la fidelidad obediente a Roma, aunque criticando las reformas conciliares más profundas.

recepción del Concilio Vaticano II en Paraná dio lugar a dos momentos principales. El primero —que va desde la inmediata recepción conciliar hasta finales de la década del sesenta—, tuvo como protagonistas a los sectores católicos renovadores quienes se vieron interpelados por el marco político y social. Las disímiles lecturas sobre el significado del concilio conllevaron a tensiones y conflictos entre los sectores renovadores y la jerarquía eclesiástica. A principios de los setenta las condiciones se vieron modificadas y el escenario comenzó a estar regido por la recomposición de las relaciones de autoridad. Un emergente fue el proyecto tradicionalista del seminario arquidiocesano a raíz de la lectura continuista del Vaticano II. Por su parte, las investigaciones académicas que abordan a Entre Ríos en dicho interregno son relativamente escasas concentrándose en el periodo inaugurado por la última dictadura cívico-militar (1976-1983) pero desatendiendo el contexto previo, al igual que la temática del catolicismo. Por otra parte, la reducción de la escala de observación y el marco temporal seleccionado permiten observar el espacio de la Arquidiócesis de Paraná, pero también las conexiones con la dimensión nacional y global. En este sentido, entendemos a lo local como “ámbito de identidad, como espacio de resistencia y de petición de derechos, de conflicto, como continente de expresión privilegiado de la sociabilidad en sus múltiples formas.” (Fernández, 2019, p. 12). En una primera parte, analizaremos la recepción del Concilio Vaticano II en la vida institucional diocesana y su relación con el escenario político y social. En la segunda parte, pondremos el foco en la sociabilidad católica; el rol del clero renovador y las formas de militancia y accionar del laicado, así como las tensiones internas con la jerarquía eclesiástica encarnada en la figura de Monseñor Adolfo Tortolo. En el último apartado y a modo de cierre, abordaremos la proyección del Seminario Arquidiocesano de Paraná. Consideramos que se trató de un espacio de sociabilidad receptivo de figuras del tradicionalismo católico en respuesta a los avatares del postconcilio y el proceso de secularización en la formación sacerdotal.

La recepción del Concilio Vaticano II en el escenario local

El evento conciliar

El Concilio Vaticano II (1962-1965), transcurrido bajo los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI, fue uno de los acontecimientos centrales del siglo XX en el universo católico. En un marco regido por la Guerra Fría y las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, el principal objetivo era acercar a la Iglesia Católica a la realidad temporal mediante un *aggiornamento* que respondiera a los desafíos políticos y sociales del acelerado avance tecnológico, la sociedad de consumo y la descolonización. Por eso mismo, siguiendo a Joseph Komonchak (2018) es importante analizarlo no solo en los textos y la experiencia de los protagonistas, sino como un evento vinculado a profundas transformaciones globales que socavaron la lógica de la modernidad. El concilio tuvo como resultado una serie de documentos en los cuales quedaba establecida la reorganización de la Iglesia y su relación con la esfera secular: *Lumen Gentium* (1964) y *Gaudium et spes* (1965). Entre las novedades, la Iglesia Católica adoptaba la definición de *Pueblo de Dios*, quitando primacía a la concepción monárquica y abriendo el juego a distintas relaciones entre los miembros. En esta senda, se buscaba fortalecer a los obispos al promocionar a las autoridades episcopales locales, pero también habilitaba a las relaciones horizontales entre laicos y eclesiásticos. Con la disposición al *aggiornamento*, el evento erosionó sensiblemente la matriz tomista que estructuraba las instituciones del catolicismo, y el ritmo de los cambios terminaría por sobrepasar la capacidad de los católicos para adaptarlos en sus contextos locales (McGreevy, 2022). Las relaciones entre la Iglesia-Mundo condicionaron los debates al interior del catolicismo produciendo divergencias en las formas de recepción e interpretación.

La primera fermentación (1955-1965)

Con la elevación en 1934 del Obispado de Paraná a Arquidiócesis, el Papa Pío XI designó a Monseñor Zenobio Guiland como primer arzobispo.² Su tarea se destacó por lo organizacional.

² Recuperado de <https://arzparan.org.ar/2010/09/06/mons-zenobio-lorenzo-guiland>

Para 1961, la provincia eclesiástica de Paraná tenía una superficie de 193.418 km.³ Durante su etapa fueron creadas las diócesis sufragáneas de Gualeguychú (1957) y Concordia (1961) mediante las bulas *Quandoquidem adoranda* de Pio XII y *Dum in nonnullis* de Juan XXIII respectivamente. A grandes rasgos, su figura representó un modelo de catolicismo integral y romano que buscaba expandirse en la vida política y social. Los años previos al concilio estuvieron marcados por la intensificación de la actividad religiosa en los diferentes niveles.⁴ Se dirimía un catolicismo fragmentado entre una jerarquía que ansiaba la homogeneidad y las ramas juveniles del laicado cada vez más movedizas. Con posterioridad al golpe de 1955, el estado de movilización del laicado no se vio interrumpido. Los numerosos cursos radiales, conferencias y grupos de estudio a cargo de sacerdotes pueden dar cuenta de una “primera fermentación” (Touris, 2021) de las cuales la Acción Católica, los institutos educativos y la prensa fueron espacios significativos. Un ejemplo de ello fueron las jornadas de Acción Católica de la Arquidiócesis, organizadas en el *Colegio el Huerto* de la ciudad de Paraná, que contaron con la participación de numerosos conferencistas.⁵

El anuncio del concilio por parte del Papa Juan XXIII, en enero de 1959, así como la recepción de las encíclicas papales *Mater et Magistra* (1959) y *Pacem in Terris* (1960) fueron un catalizador para la creación de grupos de estudios sobre temas de liturgia, pastoral y catequesis.⁶ Estos ámbitos ayudaron a constituir redes y experiencias asociativas informales que permitieron a los sacerdotes ocupar un lugar de visibilidad e influencia (Donatello, 2010; Casappicola, 2016). Algunos de los más destacados fueron Juan Carlos Gorosito y Juan Carlos de Zan, sacerdotes y docentes del seminario arquidiocesano de Paraná, quienes emprendieron conferencias a propósito del concilio y la universidad católica.⁷ Asimismo, la movilización provista por la Gran Misión en marzo de 1960, además de la visita de misioneros, trajo consigo la realización de reuniones sobre historia y sagradas escrituras.⁸ A su vez, algunas instituciones educativas confesionales de la ciudad de Paraná fueron sede de la organización de Jornadas de Doctrina Social.⁹ En efecto, se trataba de la conformación de círculos de carácter abierto, más autónomos que las semanas bíblicas organizadas por la arquidiócesis, cuyo destinatario era un público vinculado a ramas de la Acción Católica.

Al momento inicial del Concilio Vaticano II la arquidiócesis estaba en una transición de sus autoridades. En febrero de 1962 se produjo el deceso de Monseñor Zenobio Guiland. Sus sucesores en el cargo fueron el obispo Antonio Rossi, quien se desempeñó brevemente como Vicario Capitular hasta su traslado a la diócesis de Venado Tuerto en 1963 y, finalmente, Monseñor Adolfo Tortolo, quien se había integrado años antes como Obispo Auxiliar (1956).¹⁰ Es importante presentar rasgos del perfil del nuevo arzobispo. Éste no desentonaba con Zenobio Guiland (de quien había sido estudiante en el Seminario de La Plata) siendo deudor de la impronta principesca que había impuesto su antecesor.¹¹ Sus inicios en la arquidiócesis estuvieron abocados a la dirección de ejercicios espirituales ignacianos destinados a sacerdotes y seminaristas.¹² Estas actividades religiosas se habían radicado en la provincia por medio de la Congregación de los Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey (CCPCR), obra creada por el sacerdote Francisco de Paula Vallet.¹³ De modalidad disciplinada, constituían espacios de sociabilidad del catolicismo

³ Anuario eclesiástico de Argentina (1961) https://web.archive.org/web/20090617024537/http://immigrants.byu.edu/Downloads/Anuario_Eclesiastico/Introduccion_-_La_Iglesia_en_Argentina.pdf

⁴ Como asevera Miranda Lida (2015), el concilio motorizó tendencias que en Argentina venían incubando desde hacía décadas. La discusión sobre la participación del laicado, la iniciativa de movilizar a los fieles o la formación de un aparato editorial que discutiera con el “mundo secular” (como el caso de la revista *Criterio* o el diario *El Pueblo*) eran aspectos ensayados por el catolicismo local. En el plano universitario, a partir de la recepción del teólogo Jacques Maritain, había surgido un “humanismo cristiano” sensible a la secularización (Zanca, 2006).

⁵ Hemeroteca del Museo Histórico de Entre Ríos (en adelante HMHER), *La Acción*, Paraná, 8/07/1959.

⁶ HMHER, *La Acción*, Paraná, 14/10/1961; *El Diario*, Paraná, 4/10/1962.

⁷ HMHER, *La Acción*, Paraná, 1/07/1961; *El Diario*, Paraná, 21/10/1960.

⁸ HMHER, *La Acción*, Paraná, 3/05/1960.

⁹ HMHER, *La Acción*, Paraná, 23/05/1962.

¹⁰ HMHER, *La Acción*, Paraná, 12/08/1956.

¹¹ Para consultar los datos biográficos ver <https://arzparan.org.ar/2010/09/07/monsenor-adolfo-servando-tortolo/>

¹² HMHER, *La Acción*, Paraná, 12/08/1956; *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, Noviembre-Diciembre 1956. p. 112.

¹³ Archivo Histórico del Arzobispado de Paraná (en adelante AHAP), *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, noviembre-diciembre 1958, pp. 110-112. En Entre Ríos, los ejercicios espirituales fueron auspiciados por los obispos Zenobio Guiland de la Arquidiócesis de Paraná y Jorge Challup de la diócesis de Gualeguychú.

intransigente que fomentaban una intensa prédica espiritual y un espíritu de cruzada contra el comunismo y el secularismo (Scirica, 2013). Además de los CCPCR el arzobispo tejería lazos con el grupo *Ciudad Católica*, presentando la edición española de *Introducción a la política* de Jean Ousset (Tortolo, 1963). También tuvo una participación recurrente como conferencista en distintos círculos católicos y en *La hora católica*, programa transmitido por la radio provincial LT14.¹⁴

En tal sentido, sus actividades se insertaban en el dinamismo religioso de los años preconciliares. Ya en la función de obispo auxiliar, fue el artífice de la Gran Misión de Paraná de 1960, protagonismo que le dio cierto reconocimiento en el laicado. Proveniente de la Arquidiócesis de Catamarca, cuyo cargo institucional ocupó durante dos años (1960-1962), Tortolo asumió en enero de 1963 como arzobispo de Paraná. Su primera medida fue la promoción de un plan de Acción Catequística coordinado con la creación de la Junta Catequística Arquidiocesana.¹⁵ En 1965, con el objetivo de atender la demanda de los fieles, emprendió la creación de cuatro nuevas parroquias en distintas localidades de la provincia (Paraná, Villaguay y Diamante), las cuales totalizaron ocho al final de su gestión.¹⁶ En aquella década la Arquidiócesis de Paraná tenía un total de 32 parroquias y 407.458 habitantes de los cuales más del 90% eran católicos. Paraná contaba con 60 sacerdotes diocesanos y 26 regulares.¹⁷

Como parte de la promoción del laicado, el arzobispo favoreció la llegada del Movimiento de Cursillos de Cristiandad, el cual tenía su origen en España producto de la tarea del obispo de Mallorca, Juan Hervás Benet. Los cursillos se constituyeron en una red católica transnacional que buscaba compensar la pérdida de influencia de la Acción Católica. Para impulsar el crecimiento por fuera de la península ibérica los fundadores tuvieron contactos con distintas figuras del clero y la jerarquía eclesiástica latinoamericana (Matas Pastor, 2021). Los cursillos habían llegado a Paraná por intermedio del arzobispo Tortolo y el sacerdote Francisco Mayer Correa de la diócesis de Santiago del Estero. El 30 de noviembre de 1966 se realizó el primer cursillo en Paraná.¹⁸

En cuanto al Concilio Vaticano II, la participación de Tortolo fue completa estando presente en las cuatro sesiones. Al estudiar los votos del concilio en su antesala preparatoria, Fortunato Mallimaci (1993) evidenciaba las intervenciones del obispo, marcadas por un catolicismo integral que combinaba nuevas categorías con un imaginario medieval. Ya iniciado el concilio, el arzobispo realizó algunas intervenciones en la tercera sesión que abordó el esquema del apostolado de los laicos. Acordaba en la doctrina del documento, pero sugería una mayor claridad proponiendo llamarla “Carta Magna del Apostolado Moderno” (Liberti, 2016). El obispo Tortolo gravitó cerca de la *Coetus International Patrum*, una minoría de doscientos cincuenta obispos que, liderados por el francés Marcel Lefebvre y los brasileños Antonio Castro Mayer y Geraldo de Proença Sigaud, marcaron disidencia con las posturas de colegialidad episcopal y libertad religiosa. El grupo buscaba minimizar las acciones de los sectores reformadores, compuestos por obispos alemanes y holandeses. Tortolo acompañó tempranamente al obispo francés siendo integrante del grupo de estudio o “pequeño comité” (De Mattei, 2018). Siguiendo la exhaustiva reconstrucción de Philippe Roy (2011), el arzobispo paranaense estuvo dentro de los “colaboradores ocasionales”; es decir, firmantes de algún documento y petición puntual del Coetus como los pedidos de consagración al mundo del Inmaculado Corazón de María y la condena al comunismo. Según el historiador, la constitución del grupo se vio favorecida por los vínculos previos de sus miembros en ámbitos tradicionalistas, continuados en la etapa postconciliar a través de redes transnacionales y publicaciones de impronta contrarrevolucionaria, anticomunista y antiliberal.¹⁹

La tesis de Roy es sugerente dada la trayectoria del arzobispo paranaense y los grupos de sociabilidad de los que formaba parte. Sin embargo, si bien mantuvo proximidad con la Coetus, sus acciones en la arquidiócesis también podrían revelar ciertos matices. Reconocer este aspecto implica considerar redefiniciones en las trayectorias de los actores religiosos (Arce, 2007), aunque

¹⁴ HMHER, *La Acción*, Paraná, 30/09/1956.

¹⁵ AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, abril-junio 1963, p. 30.

¹⁶ HMHER, *La Acción*, Paraná, 21/02/1965.

¹⁷ Datos recuperados de <https://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dprna.html>

¹⁸ Recuperado de <https://arzparan.org.ar/2016/10/25/movimiento-de-cursillos-de-cristiandad/>

¹⁹ Roy (2011) destaca una densa red transnacional formada por las revistas *Divinitas*, *Pensée catholique*, *Verbe*, *O Legionario*, *Catolicismo e Itinéraires*. (pp.270-272).

no signifique descartar de lleno su inserción dentro de una constelación tradicionalista sino, más bien, dotarla de flexibilidad. Vale destacar que las figuras vinculadas a la Coetus no hicieron público— al menos desde un primer momento— su desencanto con los documentos conciliares, sino que apelaron a una reserva privada. La posición de crítica y rechazo a ciertos postulados tendría una evolución gradual (Roy-Lysencourt, 2016). En particular, el obispo de Paraná se inclinó a favorecer ciertos cambios y mantuvo cautela con otros, acomodándose a la actitud del grueso de la jerarquía eclesiástica en Argentina (Zanatta y Di Stefano, 2000). Este último punto es de importancia ya que, en el caso de la reforma litúrgica, el arzobispo no planteó una oposición, sino que bregó por su aplicación, aunque dentro de límites fijados desde la verticalidad.

El comienzo del concilio generó expectativas en la vida de la arquidiócesis. En el marco de la encíclica *Poenitentiam Facere* (1962), promulgada en la preparatoria de las sesiones, se señalaba:

El concilio está destinado a producir un fruto interior en la Iglesia y una mayor adaptación al mundo moderno. Esto no se realizará sin estas disposiciones del corazón que son la oración y la penitencia. Este es un proceso de liberación interior de todo lo que se opone al espíritu del Evangelio.²⁰

En la auto pastoral se insistió en la importancia del “clima conciliar”: “(...) Es necesario que vivamos el Concilio; vivamos todos en estado de Concilio. No se trata de estar solo informados; hemos de crear el sentido interior del concilio en nosotros mismos, sacerdotes y laicos.”²¹

Con la finalización del concilio, el arzobispo Tortolo llamaba a su puesta en práctica. Sostenía que el concilio “no es la acumulación de un tesoro que debe ser guardado en la caja fuerte”.²² No obstante, la estrategia del arzobispo era morigerar las lecturas sobre el compromiso temporal. El involucramiento con el mundo moderno debía producirse, pero priorizando los aspectos espirituales.²³ Es decir, la reforma y “purificación interior” de la Iglesia.²⁴ En ese marco, por ejemplo, se buscó dar mayor apoyo institucional a los ejercicios ignacianos a través de los CCPCR.²⁵ Asimismo, las resoluciones conciliares se transmitieron por los canales oficiales, el boletín eclesiástico y la prensa confesional. El pedido del arzobispado también contribuyó a habilitar instancias en las que convergieron sacerdotes y laicos, encomendando el estudio de los documentos en comunidades religiosas, el seminario arquidiocesano y en reuniones de la Acción Católica.²⁶ Se daban indicaciones para el estudio de los decretos conciliares, las cuales debían ajustarse rigurosamente para evitar “los comentarios unilaterales y las visiones fragmentarias”.²⁷ En el plano litúrgico, el arzobispado estableció modificaciones al mismo tiempo que se buscaba preservar ciertos ritos tradicionales como las coronaciones marianas. Un ejemplo de ello se puede observar en los cambios arquitectónicos de la Iglesia Catedral en la antesala preparatoria de la coronación de la Virgen del Rosario de Paraná. El ábside fue transformado en capilla y se construyó un nuevo altar pontifical con el objetivo de acercar la imagen de la Virgen María al “pueblo de Dios”.²⁸ Otros cambios comprometieron la liturgia bautismal.²⁹ De igual manera, la arquitectura de los nuevos templos de Paraná y otras localidades, que terminaron de inaugurarse a principios de los setenta, se anclaban en el mismo “espíritu conciliar”.³⁰

No obstante, la autonomía entre sacerdotes y laicos comenzaba a producir tensiones con lo propuesto por la jerarquía. Eso llevó a las autoridades a realizar algunas orientaciones a los sacerdotes y fieles en lo que concernía a la reforma litúrgica y sus alcances.³¹ Una muestra palpable del ambiente deliberativo fue la conformación de asambleas parroquiales durante el

²⁰AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, mayo-julio 1962, p. 63.

²¹AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, enero-abril 1962, pp. 25-26.

²²AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, octubre-diciembre 1965, p. 62.

²³AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, enero-abril 1965, pp. 61-62.

²⁴AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, enero-abril, 1966, p. 10.

²⁵AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, abril-junio, 1966, p. 58.

²⁶AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, enero-marzo 1966, pp. 9-10.

²⁷AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, enero-marzo 1966, pp. 9-10.

²⁸AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, octubre-diciembre, 1966, p. 93.

²⁹ Archivo Histórico de Entre Ríos (en adelante AHER) *El Diario*, Paraná, 30/08/1970.

³⁰ Esos eran los casos del Templo Parroquial de la Obra Don Bosco (*El Diario*, Paraná, 29/06/1973) y la parroquia Santa Teresita (*El Diario*, Paraná, 30/09/1973).

³¹AHAP, *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Paraná*, abril-junio de 1965, p. 21.

transcurso de 1963. Bajo el temario “La Iglesia en estado de Concilio”, el objetivo era poner en discusión la realidad parroquial y el apostolado.³² La Iglesia Catedral de Paraná y el Colegio el Huerto fueron sede de algunos de los encuentros. En octubre de 1963 participaron diversos conferencistas de las ramas de Acción Católica cuyo temario giraba alrededor de la “Iglesia y la comunidad”. El sacerdote Juan Carlos Gorosito cerraría la actividad con la charla sobre “La Iglesia en estado de Concilio”.³³ Los objetivos trazados en el plan de acción de 1965, realizado por la Junta Parroquial de la Iglesia Nuestra Señora del Carmen, dan cuenta de una dinámica similar: ahondar en la renovación litúrgica y comprometer a los fieles mediante la realización de cursos y la difusión de documentos oficiales.³⁴ Paulatinamente, la emergencia de dichos ámbitos fue habilitando instancias inter diocesanas orientadas a discutir sobre compromiso temporal y la renovación de las estructuras de la iglesia. Por ejemplo, el plan de acción esbozado por la Junta Arquidiocesana de ACA remarcaba “el estudio de las encíclicas sociales, la realización de obras concretas de promoción y asistencia y el apostolado religioso y social en los lugares del trabajo”.³⁵ En conclusión, dichos planes, que evidencian una dinámica horizontal, entraban en tensión con las aspiraciones de control y subordinación por parte de la jerarquía eclesiástica. Vale recalcar que la pastoral del arzobispo no manifestó, al menos desde el inicio, una oposición explícita a las instancias participativas, pero sí que debían priorizarse los aspectos espirituales por encima de los temporales, intentando amortiguar la faceta “mundana” del concilio. No obstante, el discurso oficial presente en los documentos pastorales fue encontrando límites para la renovación, y se terminó por sostener un camino ortodoxo, a tono con el verticalismo eclesial de décadas anteriores. A esto se sumaba el avance de los acontecimientos políticos y sociales que fueron desbordando y haciendo insuficientes los canales institucionales. Como veremos a continuación, en aquel escenario fue cobrando relevancia la labor realizada por un grupo de sacerdotes, los cuales se fueron constituyendo en motores de las demandas de renovación de la arquidiócesis.

Trayectorias y redes de sociabilidad del clero renovador

Como han señalado Claudia Touris (2021) y Soledad Catoggio (2016) el momento conciliar incentivó la creación de espacios de sociabilidad para los sectores más jóvenes e inquietos del clero. Se cambiaron los programas de estudio de los seminarios con el objeto de actualizar las temáticas. Muchos sacerdotes que se habían formado en las universidades europeas durante los años cincuenta, con la caída del peronismo, retornaron al país para sumarse a los seminarios diocesanos y otras instituciones religiosas. Las figuras de Juan Carlos Gorosito, Ismael Dri y Juan Carlos de Zan fueron emergiendo como los representantes más activos del sacerdocio renovador. Estos terminaron por liderar las demandas para cambiar las estructuras y exigir la rápida aplicación de los postulados conciliares, lo cual condujo a fricciones con las posiciones más rígidas de la jerarquía. Una cuestión a considerar es el rasgo generacional. Los sacerdotes habían transcurrido su formación académica en el Colegio Pío Latinoamericano, siendo becados como estudiantes durante el arzobispado de Monseñor Zenobio Guiland.³⁶ Efectivamente, se trató de una estancia transnacional crucial en sus trayectorias, que les permitió imbuirse de las nuevas teologías y discusiones internacionales. A su vuelta de Roma, Gorosito continuó sus estudios llegando a doctorarse en la Pontificia Universidad Bíblica de Jerusalén. Juan Carlos de Zan estudió en la Pontificia Universidad Gregoriana especializándose en Sagradas Escrituras y en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y Francisco de Suárez. Por su parte, Ismael Dri recordaba que al retornar su destino fueron los barrios humildes de El Pozo y La Pirola, que alternaba con su tarea como profesor de Derecho Canónico en el seminario de Paraná. Posteriormente, se incorporó como párroco principal en la Iglesia Catedral.³⁷

Algunos entrevistados coinciden en el perfil de los sacerdotes, señalando que constituyeron un grupo referencial.³⁸ Una figura destacada era la de Juan Carlos de Zan, quien buscaba profundizar

³² Biblioteca Acción Católica de Paraná (en adelante BACP), 1963, Asambleas parroquiales.

³³ BACP, octubre de 1963, Acta La Iglesia en estado de concilio. Asambleas parroquiales de centros y círculos de Acción Católica de la Catedral, pp. 1-2.

³⁴ BACP, 1965, Plan de acción. La Iglesia en concilio.

³⁵ BACP, 1965, Plan de acción. La iglesia en concilio. (El subrayado es del texto).

³⁶ Recuperado de <http://revistalabusqueda.blogspot.com/2012/02/me-apasiona-la-vida-pero-quisiera-que.html>

³⁷ Recuperado de <http://revistalabusqueda.blogspot.com/2012/02/me-apasiona-la-vida-pero-quisiera-que.html>

³⁸ Entrevista a M. P. realizada por el autor.

las líneas del concilio con los movimientos sociales y los gremios.³⁹ Otras voces se refieren a la tarea de los sacerdotes de “vincular el dogma con la vida ciudadana y política”.⁴⁰ Un impulsor de las redes de estudio fue Juan Carlos Gorosito, quien se especializaba en contenidos bíblicos. Según recuerda su compañero Ismael Dri, Gorosito continuó su formación académica con estancia en Jerusalén, lo cual le dio una sólida formación histórica.⁴¹ A su vuelta, incorporado como sacerdote y docente del seminario, fue el principal promotor de las Semanas Bíblicas, realizadas con el auspicio de la Acción Católica de Paraná. Un ejemplo de las actividades fue el encuentro del Instituto del Profesorado de la Escuela Normal de 1961.⁴² Para la ocasión, Gorosito realizó dos intervenciones; una referida a “Cristo y su momento histórico” y una segunda que abordaba a Cristo y su relación con los manuscritos de Qumran. Si bien carecemos de registros sobre el contenido de sus conferencias, el temario llevaba por título “Cristo y la Historia” lo cual traslucía el abordaje de las sagradas escrituras desde una exégesis basada en el método histórico-crítico. De igual modo, y bajo la iniciativa de la Acción Católica de Paraná, el sacerdote se desplegó como iniciador de cursos sobre introducción a la Biblia, algunos de los cuales se realizaron entre agosto y noviembre de 1964 en la escuela El Cristo Redentor.⁴³ En efecto, no solo se trataba de docentes del seminario sino de organizadores que tenían acogida en un público laico motivado por la efervescencia conciliar. Siguiendo a Catoggio (2016), los espacios de encuentro creaban redes personales, dotando de sentido de pertenencia a sus participantes y que, paulatinamente, fue adquiriendo la forma de un catolicismo “contestatario” al volverse lugares para el pensamiento utópico.

Una de las experiencias más notorias en los años posteriores al concilio fueron las actividades ecuménicas, teniendo una férvida recepción en la base de los sacerdotes más jóvenes. Un entusiasmo apenas apreciable en la jerarquía eclesiástica, la cual optó por algunos acercamientos interreligiosos entre el arzobispo Tortolo y la comunidad judía.⁴⁴ En un clima que tomaba a la libertad religiosa como una de sus banderas, se promovió el acercamiento a otros cristianos reconociéndolos como interlocutores válidos. De este modo, el ecumenismo fue un movilizador de discusiones y propuestas. Esto, vale decir, incluía la enseñanza a los jóvenes laicos. Por ejemplo, una entrevistada recuerda la influencia que tenían obras de la teología protestante, recomendadas por Juan Carlos Gorosito e Ismael Dri. Tal era el caso del libro *Honest to God* (1963), escrito por el obispo anglicano John Robinson.⁴⁵ Por su parte, en septiembre de 1966 se llevó a cabo un acto en el Teatro 3 de Febrero en homenaje al teólogo franco-alemán Albert Schweitzer, el cual estuvo a cargo de representantes de la Iglesia Católica y la Iglesia Metodista. El diario católico *La Acción* se refería al primer acto ecuménico oficial.⁴⁶ Otro encuentro se replicó pocos días después con las visitas de pastores adventistas al seminario arquidiocesano, acontecimiento presentado por la prensa periódica como un “diálogo fraterno a la luz del Concilio Vaticano II”.⁴⁷ La discusión sobre el ecumenismo no fue un acto aislado, sino que se mantuvo en el tiempo con actividades en el seminario, un espacio que parecía estar abierto a la renovación bíblica. A su vez, las facultades católicas de la ciudad también adherían y prestaban sus instalaciones para las actividades.⁴⁸ En junio de 1968, en el marco del aniversario del Templo Metodista de Don Cristóbal (Nogoyá), se realizó otro evento ecuménico.⁴⁹

Con la expansión de la educación confesional posterior a la disputa “Laica o Libre” (1958), la Arquidiócesis de Paraná encomendó la creación de las facultades católicas de Ingeniería (1963),⁵⁰ de Ciencias Económicas (1965),⁵¹ y el Instituto Superior Teresa de Ávila (1966)⁵² —dependiente de la Universidad Católica Argentina—. Estos espacios amalgamaron a sacerdotes, docentes y

³⁹ Entrevista a M. P. realizada por el autor.

⁴⁰ Entrevista a A. U. realizada por el autor.

⁴¹ Recuperado de <http://revistalabúsqueda.blogspot.com/2012/02/me-apasiona-la-vida-pero-quisiera-que.html>

⁴² BACP, 14-16 de septiembre de 1961, Programa de la Cuarta Semana Bíblica. Instituto Nacional del Profesorado Secundario.

⁴³ BACP, 28 de julio de 1964, carta de invitación de la Junta de ACA (Paraná).

⁴⁴ HMHER, *La Acción*, Paraná, 14/07/1964.

⁴⁵ Entrevista a M. E. B. realizada por el autor.

⁴⁶ HMHER, *La Acción*, Paraná, 8/09/1966.

⁴⁷ AHER, *El Diario*, Paraná, 24/09/1966.

⁴⁸ AHER, *El Diario*, Paraná, 9/06/1968.

⁴⁹ HMHER, *La Acción*, Paraná, 22/06/1968.

⁵⁰ HMHER, *La Acción*, Paraná, 16/08/1963.

⁵¹ HMHER, *La Acción*, Paraná, 14/04/1966.

⁵² HMHER, *La Acción*, Paraná, 15/08/1966.

estudiantes motivados por las discusiones intelectuales de los años conciliares y postconciliares. Por ejemplo, la recepción de la encíclica *Populorum Progressio* (1967) puede servir de termómetro del clima de efervescencia que se vivía en las facultades católicas, en el cual el estudio de la encíclica se entremezclaba con la lectura sociológica.⁵³ En aquel marco, se dictaron numerosos cursos orientados a la “promoción de la comunidad y el desarrollo”.⁵⁴ En la parroquia Don Bosco de la ciudad de Paraná se organizaban jornadas sociales destinadas al público obrero.⁵⁵ Asimismo, espacios educativos como la Escuela La Salle, dirigida por el sacerdote salesiano Reynaldo Stang, fueron ámbitos que acercaron a los estudiantes al compromiso social en las comunidades barriales.⁵⁶ De este modo, los renovadores perseguían adaptar los preceptos del concilio a la realidad encarnando una nueva forma de vivir la fe católica.

El postconcilio y la radicalización religioso-política (1966-1973)

El Concilio Vaticano II no puede ser entendido como un hecho aislado de la sociedad sino vinculado con procesos de alcance global, nacional y local. Los “largos años sesenta” trajeron cambios en el arte y la música —el surgimiento de una contracultura—, la moda, la relajación de las costumbres sexuales y el protagonismo de la juventud rebelde. En consecuencia, la experiencia del 68 se constituye como un “momento transnacional de cambio” (Marwick, 2004); una época marcada por la oposición anti sistémica y la posibilidad real de transformaciones. La propia noción de *revolución* (alentada por la experiencia cubana) impregnaba el imaginario de amplios segmentos sociales entre los cuales los católicos no fueron la excepción.

La creciente desigualdad y el relego de amplias franjas de la población eran cuestiones a atender por parte del catolicismo. Como apuntamos anteriormente, la discusión acerca de la encíclica *Populorum Progressio* puso en un lugar preponderante la misión del sacerdocio y el laicado en la transformación del orden económico y social. Por su parte, la segunda reunión de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) propuso la relectura del concilio a las necesidades de la “realidad latinoamericana” haciendo foco en la denuncia de la injusticia social y la violencia institucional. Algunos obispos latinoamericanos, liderados por Helder Calmará, volcaron su “Mensaje a los pueblos del Tercer Mundo” y su “opción preferencial por los pobres”.

El Episcopado Argentino se hizo eco de Medellín en la reunión de San Miguel (1969). El documento acordado ponía de manifiesto las posiciones al interior de la jerarquía eclesiástica al dejar entrever críticas a la política económica del régimen militar de la “Revolución Argentina”. Alentado por las protestas estudiantiles y obreras de aquel año, el boceto final dio un peso considerable a las posiciones renovadoras del episcopado, si bien los conservadores intentaron moderar algunos señalamientos (Zanatta y Di Stefano, 2000). Asimismo, una corriente del clero argentino, incentivada por las propuestas de Medellín y el *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo*, dio los primeros pasos para la formación del Movimiento para los Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM), el cual se convirtió en una de las expresiones más significativas del vínculo entre sacerdocio y la realidad política y social.

La emergencia del MSTM

La irrupción, a fines de 1967, del MSTM era el reflejo del compromiso social y político que habían asumido las vertientes del catolicismo renovador en su labor profética con las “comunidades de base”. A grandes rasgos, los sacerdotes buscaron legitimar sus ideales y prácticas en el Antiguo Testamento y en la vida de Jesús, realizando una lectura de su figura en clave revolucionaria e igualitaria. La adopción de la Teología de la Liberación, la “opción preferencial por los pobres” y la crítica al sistema capitalista fueron sus aspectos más destacados. De todos modos, como ha señalado Claudia Touris (2021), no debe verse a esta expresión de

⁵³ AHER, *El Diario*, Paraná, 2/06/1967.

⁵⁴ AHER, *El Diario*, Paraná, 29/07/1967.

⁵⁵ AHER, *El Diario*, Paraná, 24/07/1967. El programa de las charlas nos puede dar una aproximación sobre el interés. “Día lunes “Nuevo humanismo en la Iglesia del Concilio”. Día martes “De la Rerum Novarum a la Populorum Progressio” y “El sentido social y la acción”. Día jueves: La Populorum Progressio y su mensaje al mundo”. Día sábado: “La parroquia y la Comunidad”.

⁵⁶ Entrevistas a D. B. realizada por el autor.

forma homogénea sino, más bien, como una constelación de diversos actores; en efecto, una red socioreligiosa que integró a sacerdotes y laicos que habían confluído previamente por los espacios de sociabilidad postconciliar. Por su parte, José Pablo Martín (2010) explica sobre la integración de los grupos renovadores que existían en las diócesis. En su reconstrucción del MSTM, asevera que no podemos hablar de un grupo explícitamente formado en Paraná, sino — tal y como vimos en el apartado anterior— de “fermentos latentes” con niveles cualitativos y cuantitativos considerables.

En este sentido, podemos advertir la adhesión de sacerdotes que, como denominador común en sus trayectorias, habían sido ordenados recientemente y formaban parte del dinamismo de la vida diocesana y en ámbitos externos. Este conjunto de religiosos, leyendo y haciendo apropiación de los documentos y encíclicas, terminó por adoptar una posición más radicalizada derivando en puntos de fricción con la jerarquía. Asimismo, los laicos tuvieron protagonismo en la conformación de la constelación tercermundista. En general se trataba de grupos pequeños (vecinos, docentes y estudiantes) que se articulaban de manera independiente en parroquias emprendiendo encuentros de lectura y tareas sociales.

A comienzos de los setenta, algunos de los sacerdotes renovadores profundizaron su labor profética en las zonas periféricas de la ciudad de Paraná, siendo verdaderos nexos con los jóvenes educados de las escuelas católicas. La tarea barrial les permitía mantener contacto con las situaciones de desigualdad y la creación de lazos con los vecinos.⁵⁷ En otros casos, las actividades, intercaladas con la experiencia universitaria, derivarían en el ingreso a la militancia política peronista (Maidana, 2009). Un espacio de sociabilidad fue el Colegio Universitario Pío XII, bajo la dirección de Juan Carlos de Zan. Fundado en 1961 para albergar a los estudiantes varones del interior provincial que cursaban sus estudios en las facultades católicas de Paraná, se transformó en un ámbito en el que se articulaba la vida académica y la política.

Oriundo de la localidad entrerriana de Larroque, De Zan era especialista en Antropología Teológica. En 1970, el sacerdote defendió su tesis doctoral referida al problema de la propiedad y el derecho natural en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino (De Zan, 2012). Los postulados del trabajo iban en sintonía con las discusiones al interior del MSTM ya que el sacerdote había sido el redactor responsable del documento “Nuestra Reflexión”, una respuesta a la declaración del episcopado sobre el Tercer Mundo.⁵⁸ En este marco, se fue produciendo una marcada secularización del mensaje evangélico en el cual se promovía la “liberación del hombre” y se condenaba a las “estructuras opresivas”. Las redes de sociabilidad religiosa quedaban plasmadas a partir de la divulgación editorial y las conferencias. Al respecto, el 24 julio de 1970, De Zan y Gorosito disertaron en el *Rotary Club* de Paraná para dar a conocer los postulados del MSTM (Gorosito y De Zan, 1970). A propósito de los resquemores con los que se enfrentaban, señalaban que eran previsibles en tanto la encíclica *Populorum Progressio* había causado “un profundo escozor en medio de los centros de decisión de los pueblos opulentos y los pueblos pobres”. Así pues, el objetivo era continuar con los lineamientos conciliares focalizando en la dimensión social del evangelio (Gorosito y De Zan, 1970, p. 8).

Juan Carlos Gorosito impartió la charla “En torno al diálogo Iglesia-Mundo” en el Ateneo “Luis Etchevehere”.⁵⁹ En su intervención afirmaba que el “ascenso sugerido por la infatigable lucha en favor de la liberación del hombre constituía un punto neurálgico (...) La gloria de Dios es el hombre viviente, no el culto ni el lujo de las Iglesias y Catedrales”.⁶⁰ Ante los interrogantes de los oyentes sobre el significado del movimiento, respondía “decir entonces sacerdotes del Tercer Mundo significa decir que la Iglesia está verdaderamente del lado del más débil en caso de tener que hacer una opción entre éste y el poderoso.”⁶¹ En definitiva, se trataba de afirmar el “compromiso cristiano” con la “realidad temporal” siendo los móviles el cambio de las estructuras económicas y la promoción de un nuevo modelo de sistema social. Así, los sacerdotes marcaban distancia de la jerarquía eclesiástica, la cual era referida como distante y, por ende, legitimadora del orden establecido.

⁵⁷ Entrevista de A. B. y L. A. a Ismael Dri. Recuperado del Documental *Una corona, dos iglesias*.

⁵⁸ Juan Carlos De Zan. Teólogo del Tercer Mundo. Recuperado de <https://revistatiempolatinoamericano.com/rev/099/TL-099S11.pdf>

⁵⁹ AHER, *El Diario*, Paraná, 9/05/1970.

⁶⁰ AHER, *El Diario*, Paraná, 9/05/1970.

⁶¹ AHER, *El Diario*, Paraná, 9/05/1970.

Es menester decir que, para aquel entonces, la figura del arzobispo Monseñor Tortolo ofrecía un claro contraste frente al perfil asumido por este grupo de sacerdotes, volviéndose un rival incómodo a partir de su elección en 1970 como presidente de la Conferencia Episcopal Argentina. El arzobispo observaba con inquietud las tendencias que priorizaban las lecturas profanas por encima de las trascendentes y, sobre todo, su canalización en el emergente movimiento tercermundista. Entendía, de igual modo que otros miembros de la jerarquía eclesiástica, que la actitud “inmanentista” adoptada por el clero renovador constituía una amenaza de rebelión. Para Tortolo el desafío imperante no podía disociarse de la “crisis espiritual” que atravesaba el hemisferio occidental, enlazada a la progresiva “descristianización”, y que ahora parecía tocar las puertas de la Iglesia Católica. En definitiva, una lectura adversa del mundo secularizado que interpretaba que la autoridad y la obediencia estaban siendo vulneradas (Tortolo, 1972, pp. 299-300).

Los conflictos intraeclesiales en Paraná

El escenario postconciliar trajo consigo tensiones al interior del catolicismo. Como vimos anteriormente, los sectores renovadores asumieron un compromiso público más definido en un efervescente clima social y político. El discurso católico renovador asumió un tono “contestatario” y la propia autoridad fue puesta en cuestionamiento (un fenómeno extensible a otras esferas sociales y culturales en el mundo occidental). La discrepancia de posiciones entre los actores fue escalando hacia una polarización mayor. En tal sentido, Miranda Lida (2015) ha señalado que, en las puertas del concilio, el movimiento laical desbordaba los canales institucionales ejerciendo presión sobre la jerarquía eclesiástica. De este modo, voces del laicado como la revista *Roma*, el boletín *Cura Brochero* y el grupo *Tradición, Familia y Propiedad* (TFP), ponían en entredicho la autoridad religiosa si esta no asumía la defensa de la “religión verdadera” (Scirica, 2012; Pattin, 2020, Cersósimo, 2022). De composición elitista e imaginario contrarrevolucionario, a través de publicaciones y redes de sociabilidad, operaban como grupos de influencia que denunciaban la acción corrosiva del comunismo en el seno de la Iglesia. El momento postconciliar profundizó esta dinámica lo cual muestra que el proceso de radicalización no solo afectó a los sectores vinculados a la renovación sino también a los católicos ligados a posiciones tradicionales (Touris, 2021).

A finales de los sesenta, la irrupción del MSTM fue visto como un antagonista a combatir. De esta forma, el “tercermundismo” se volvió una expresión utilizada para arremeter a aquellos que no se ajustaban a las coordenadas de la cristiandad (Lacombe, 2016).⁶² Acompañado a “tercermundismo” —y en sintonía con la doctrina de Seguridad Nacional de las “fronteras ideológicas”—, se hizo habitual aludir a la figura de la “infiltración”. Desde tal perspectiva, el comunismo, al verse impedido de destruir a la Iglesia Católica de manera frontal, recurría a una estrategia de penetración utilizando a los religiosos. Las representaciones se vieron amplificadas por la publicación y circulación de las obras del filósofo Carlos Sacheri —sobre todo, su trabajo *La Iglesia Clandestina* (1970), publicado bajo la editorial Cruzamante—, el sacerdote Julio Meinvielle, la traducción de autores europeos (en su mayoría, franceses) y la divulgación de panfletos.⁶³

La tesis de la infiltración fue retomada en algunos volantes gráficos repartidos en varias localidades del país. Por ejemplo, la frase de Pablo VI sobre la entrada del “humo de Satanás” en el seno de la Iglesia, expresada en junio de 1972, fue utilizada en una imagen panfletaria en la que los sacerdotes del Tercer Mundo eran los principales etiquetados.⁶⁴ En los medios de prensa local se pueden encontrar discursos similares. Como ha analizado Touris (2021), la escalada contra el tercermundismo adquirió mayor crudeza entre los meses de junio y septiembre de 1970, con las repercusiones del secuestro y asesinato del General Aramburu por parte de la agrupación Montoneros. A propósito, un lector envió una carta de opinión a *El Diario* en la cual remarcaba la responsabilidad de los sacerdotes en la ola de violencia política y de haber fagocitado la

⁶² También se hizo habitual la figura del “progresismo”, la cual era leída como una tendencia herética que derivaba del catolicismo liberal del siglo XIX y del denominado modernismo teológico.

⁶³ Sobre la obra de Sacheri ver Scirica (2010).

⁶⁴ Colección Meisegeier de la Universidad Católica de Córdoba (en adelante CMUCC). Panfleto anónimo s/f.

conflictividad. Para el autor, la jerarquía se limitaba a hacer declaraciones abstractas y vacuas mientras “la acción corrosiva continuaba en el seno de la Iglesia”.⁶⁵

La creciente polarización, exacerbada por las luchas políticas y sociales, puso de relieve tensiones irresolubles en las filas católicas. La discusión de la encíclica *Populorum Progressio* suscitó reacciones opuestas, ya sea de cuestionamiento a la propiedad privada o de férrea legitimación de la misma. Al respecto, es ilustrativo el caso de TFP,⁶⁶ organización fundada por católicos laicos de familias notables y nucleada originalmente en la publicación *Cruzada*. La organización militó activamente en territorio nacional haciéndose presente en la ciudad de Paraná y en otras localidades de la región como Santa Fe, Corrientes y Misiones. Entre los meses de abril y mayo de 1967, TFP comenzó una campaña de divulgación de los folletos *Diálogos Sociales* con el objetivo de dar visibilidad a su visión doctrinal, acompañada del despliegue de banderas y simbología en el espacio público.⁶⁷ En mayo, uno de sus principales referentes, Cosme Beccar Varela (hijo), ofreció en el salón del Automóvil Club Argentino (ACA) de Paraná la conferencia “¿Pueden los católicos coexistir con el comunismo?” cuyo móvil era la denuncia de la infiltración marxista en las filas católicas.⁶⁸ El episodio, que terminó con incidentes y la detención de varias personas,⁶⁹ provocó la respuesta del Centro de Universitarios Católicos, el cual elevó una carta a la opinión pública denunciando la “cruzada” de TFP contra la encíclica papal.⁷⁰

Otro comunicado de los universitarios fue publicado al día siguiente. En el mismo, cuestionaban a TFP por resistirse a un diálogo público. Según su interpretación de la encíclica, el derecho a la propiedad era “subsidiario y dependiente del derecho primario y destinación común de los bienes al servicio de toda la comunidad”, señalando que en la conferencia de Beccar Varela se hacía una omisión de aquel contenido.⁷¹ Vale destacar que TFP no buscaba polemizar con otros interlocutores católicos, lo cual hubiera significado ceder posiciones o dotar de legitimidad al adversario. Para TFP el “progresismo católico” era homologable al marxismo (Scrica, 2014) y sus palabras, como afirmaba Beccar Varela, “talismán, equívocas (...) que confunden y fascinan hasta llevar a aceptar ideas comunistas”.⁷²

Cabe preguntarse por la relación de TFP con la jerarquía arquidiocesana representada por Monseñor Tortolo. El referente nacional de la organización, Cosme Beccar Varela, había sintonizado ideológicamente con el arzobispo Tortolo (Ruderer, 2012). En 1968, TFP organizó una campaña sudamericana de recolección de firmas dirigidas a Pablo VI, en las cuales se pedían medidas certeras para enfrentar la infiltración comunista en la Iglesia. Según la propia versión de la organización católica (aunque sin referencias oficiales por parte de la prensa), la filial argentina de TFP recolectó más de doscientas mil firmas de distintas partes, entre las cuales estuvieron laicos, militares y autoridades eclesiásticas como el arzobispo de Paraná.⁷³

En 1967, la llegada de TFP a la ciudad fue paralela a la planificación por parte del arzobispado de la coronación de la Virgen del Rosario de Paraná, acontecimiento que encontraría una fuerte oposición entre el grupo de sacerdotes renovadores y laicos. La coronación dio lugar a una disputa por los sentidos y representaciones de lo que debía ser la fe mariana, en un contexto postconciliar en el que el *aggiornamento* había trastocado sensiblemente la centralidad de los modelos marianos. Además, las coronaciones —rituales de corte barroco cargados de pompa y magnificencia— adquirieron un nuevo significado en el escenario de la Guerra Fría. Aquí se desprende un aspecto nodal en la cosmovisión tradicionalista que es el rol de la Virgen María en

⁶⁵ AHER, *El Diario*, Paraná, 18/09/1970.

⁶⁶ AHER, *El Diario*, Paraná, 24/05/1967.

⁶⁷ Recuperado de https://www.pliniocorreadeoliveira.info/GestaES_0201Argentina.htm

⁶⁸ Tradición, Familia y Propiedad (TFP) fue una organización católica tradicionalista fundada por el brasileño Plinio Correa de Oliveira. Con un modelo organizativo transnacional tuvo ramificaciones en distintos países de Sudamérica. En Argentina sus fundadores se habían reunido originalmente alrededor del grupo y publicación *Cruzada*. TFP se oponía a la renovación conciliar a cuyos partidarios identificaba como una amenaza marxista. A nivel político denostaba de la democracia de masas y del liberalismo político, siendo partidaria de la Contrarrevolución. Su visión tomaba como base la doctrina de Tomas de Aquino y se fundamentaba en las encíclicas anti modernas de los papados de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Véase Scirica (2014) y Ruderer (2012) para los casos de Argentina y Chile. Para una historia completa del grupo es fundamental Zanotto (2012).

⁶⁹ AHER, *El Diario*, Paraná, 28/05/1967.

⁷⁰ AHER, *El Diario*, Paraná, 28/05/1967.

⁷¹ AHER, *El Diario*, Paraná, 30/05/1967.

⁷² *Revista Siete Días*, Buenos Aires, 14/06/1971. Recuperado de <https://www.magicasruinas.com.ar/revistero/locales/tradicion-familia-propiedad.htm>

⁷³ Recuperado de https://www.pliniocorreadeoliveira.info/GestaES_0401_1968.htm

la economía salvífica y su articulación con el anticomunismo (Coppe Caldeira, 2009). En consecuencia, algunos renovadores entendían que la actividad era cuanto menos innecesaria, debido a la recolección y donación de joyas. Otros, sobre todo los más comprometidos con el ecumenismo, lo leyeron como un gesto anti conciliar. Para el arzobispo llevar a cabo la coronación implicaba una batalla para recristianizar un mundo amenazado por el creciente secularismo y el avance del comunismo. Debido a la resistencia inicial, la coronación fue aplazada y no se cristalizó hasta finales de 1973. A nuestro entender la polémica por la imagen mariana reflejaba un conflicto intraeclesial que, si bien no alcanzó la intensidad de otras localidades, daba cuenta de la polarización entre la jerarquía y los sectores renovadores (Vartorelli, 2023).

En enero de 1971 se produjo otro conflicto local cuyo detonante fue la exposición de un pesebre en el colegio Don Bosco. Dicha actividad fue organizada por el sacerdote Roberto Croce —quien además era miembro del MSTM local— y un conjunto de laicos ligados a la institución educativa. Según se describía, la muestra del pesebre consistía en una serie de paneles ilustrados. Se componía de “collages” con inscripciones que aludían a una “iglesia liberada”. A su vez, se recogían pancartas de denuncia dedicadas a la guerra, el dinero, el hambre y la injusticia social. La última sección culminaba con una muestra del “signo de los tiempos”, adornada con fotos de Mao Tse Tung, Fidel Castro y el Che Guevara y una cartulina con citas del teólogo holandés Schillebeeckx.⁷⁴

Una consecuencia inmediata fue la separación de Croce como párroco por parte de las autoridades del arzobispado, cuestión que dio lugar a una serie de asambleas de sacerdotes y laicos.⁷⁵ También se produjo una manifestación y se realizó un comunicado a la feligresía concurrente de la parroquia.⁷⁶ El altercado alcanzó visibilidad en los medios de prensa. A propósito, un conjunto de laicos realizaron una extensa solicitud en el que señalaban su desacuerdo con la medida de separación y lo atribuían a la posición institucional del arzobispo Tortolo, el cual era definido como el representante de una “iglesia verticalista que rechaza los cambios”.⁷⁷ Con posterioridad, el arzobispo decidió dar su versión sobre las razones de la separación del sacerdote Croce, las cuales eran no solo la muestra sino haber celebrado la misa sin los ornamentos sagrados, lo que constituía una transgresión de las disposiciones litúrgicas. Según el obispo, al iniciarse el proceso administrativo Croce había aceptado su responsabilidad. Por otro lado, recomendaba a los firmantes de la solicitud que leyeran la constitución del Concilio Vaticano II ya que “la actitud asumida es eclesialmente equivocada”.⁷⁸

Esta sucesión de conflictos entre el arzobispo y el clero y laicado renovador, revela el agotamiento de los canales institucionales habituales. La utilización de la prensa es sustancial de esta dinámica. Además, los conflictos muestran un desgaste en el modelo de autoridad de la jerarquía. En este sentido, coincidimos con Claudia Touris (2012) al afirmar que el enfrentamiento entre las partes se debió a la ausencia de instancias y posiciones intermedias que pudieran llegar a puntos de resolución. En este interregno, se trataron de imponer visiones sin concesiones, lo cual, paradójicamente, condujo a la secularización del clero al poner en entredicho la autoridad.

El año 1973 fue crucial en el derrotero de las figuras. Algunos de los sacerdotes que protagonizaron los conflictos y tensiones decidieron dejar la arquidiócesis o fueron abandonando los hábitos sacerdotales.⁷⁹ Como asevera Touris (2021), a partir de aquel momento se hace palpable la debacle y repliegue de la constelación tercermundista a raíz del desgaste interno, así como una dinámica autoritaria y represiva cada vez mayor. Por ejemplo, en abril se produjo un allanamiento policial en el Colegio Pio XII en el cual fueron detenidos Juan Carlos de Zan y un grupo de estudiantes y militantes de la izquierda peronista.⁸⁰ Tiempo después el sacerdote dejaría los hábitos.⁸¹ Por otro lado, Ismael Dri se trasladó a la diócesis de Concordia bajo la figura de Ricardo Rosh. Juan Carlos Gorosito haría lo mismo en Córdoba con el aval del arzobispo

⁷⁴ AHER, *El Diario*, Paraná, 8/01/1971.

⁷⁵ AHER, *El Diario*, Paraná, 19/01/1971.

⁷⁶ AHER, *El Diario*, Paraná, 25/01/1971.

⁷⁷ AHER, *El Diario*, Paraná, 20/01/1971.

⁷⁸ AHER, *El Diario*, Paraná, 21/01/1971.

⁷⁹ Según los datos recabados por José Pablo Martín (2010), de los aproximadamente dieciséis adherentes al MSTM de Paraná, doce terminaron por dejar la diócesis y siete dejaron el estado clerical de manera definitiva.

⁸⁰ AHER, *El Diario*, Paraná, 11/04/1973.

⁸¹ Recuperado de <https://revistatiempolatinoamericano.com/rev/099/TL-099S11.pdf>

Primatesta. Ambos habían protagonizado un enfrentamiento con el arzobispo a raíz de la coronación de la Virgen del Rosario, que finalmente se produjo en diciembre de aquel año. El acontecimiento terminó por decantar el alejamiento de ambos.⁸² Por su parte, Roberto Croce iría a la diócesis de San Nicolás invitado por el obispo Ponce de León.

De la renovación al renacimiento tradicionalista. El Seminario Arquidiocesano de Paraná en el contexto postconciliar

Los seminarios son una lente de suma importancia ya que fueron espacios de tensiones intraeclesiales y de nuevas configuraciones. A comienzos de los setenta, los cambios desarrollados en el Seminario Arquidiocesano de Paraná pueden entenderse como una respuesta a los desafíos del momento postconciliar.⁸³ Esto queda expresado en el éxodo de los docentes más identificados con la renovación y la teología cercana a la izquierda, pero también con una situación de ausencia de vocaciones a pesar de la ampliación y obras de infraestructura. Esto, en efecto, obedecía a transformaciones socioculturales y, en paralelo, la incapacidad de dar respuestas efectivas por parte de las instituciones.⁸⁴

El Concilio Vaticano II, a través del decreto *Optatam Totus* (1965) había propuesto amoldar los seminarios arquidiocesanos a la realidad secular del siglo XX. Por ello, debían modificarse los planes de estudio y pedir un fomento más intenso de la vocación sacerdotal.⁸⁵ En la arquidiócesis de Paraná, el problema de las vocaciones fue puesto de manifiesto en reiteradas oportunidades exhortando a los religiosos a la promoción del sacerdocio. Al respecto, Tortolo había reflexionado sobre este tema durante su época de obispo auxiliar. Se trataba de una crisis que afectaba al clero joven conllevando a defecciones. Afirmaba que en el mundo moderno el sacerdote “ha dejado de ser sólo el hombre de lo sagrado, y se le exige su presencia y su acción también en lo profano y temporal”.⁸⁶ La crítica radicaba en que, por su excesiva inclinación a lo mundano, el sacerdocio ya no se distinguía de otros servicios laicos. En tal sentido, la alternativa para los aspirantes al sacerdocio debía ser prepararse para una “auténtica vida interior, a un heroísmo apostólico y a una comunión jerárquica de ley.”⁸⁷

Según algunos de sus contemporáneos, el seminario de Paraná estuvo al borde del cierre, consecuencia de un conflicto entre el rector Luis Zanetti y un grupo de estudiantes, los cuales estuvieron a punto de tomar las instalaciones (González Guerrico, 2013). Lo sucedido debe enmarcarse en el clima de enfrentamiento entre la jerarquía y los sectores del clero que repercutió en varios seminarios del país. Precisamente, en 1969 la Conferencia Episcopal Argentina puso a disposición una serie de orientaciones y normas con el objetivo de dar impulso a los seminarios bajo un mayor control y supervisión por parte de la jerarquía. En lo que podría enmarcarse dentro de una política disciplinadora (Obregón, 2005), se buscaba dar primacía a los obispos como responsables y seleccionadores de los profesores, directivos y moderadores.⁸⁸ Vale recordar que el propio arzobispo había liderado la comisión del episcopado abocada a los sacerdotes, seminarios y vocaciones.⁸⁹ Por ejemplo, en un comunicado de septiembre de 1972, el arzobispado se refirió a las dificultades que habían representado las “pequeñas comunidades eclesiales”, en

⁸² Recuperado de <http://revistalabúsqueda.blogspot.com/2012/02/me-apasiona-la-vida-pero-quisiera-que.html>

⁸³ El actual edificio del seminario arquidiocesano de Paraná fue inaugurado en 1952 por el arzobispo Monseñor Guiland. La idea era otorgar una formación integral a los nuevos sacerdotes y poder cubrir las demandas de una diócesis en crecimiento. El nuevo seminario se vio beneficiado por la experiencia del arzobispo quien antes había sido rector del seminario de La Plata y por su formación en la Universidad Gregoriana. Sobre el seminario durante sus primeros años, véase Giraldi (2021).

⁸⁴ La “crisis de vocaciones” comenzó cuando la carrera eclesiástica dejó de suponer una obligación para ciertos segmentos de población. Si las dificultades se remontaban hasta principios del siglo XIX, con la Revolución Francesa y el fin del Antiguo Régimen, el contexto postconciliar agudizó sensiblemente la situación. El Concilio Vaticano II intentó remediar el problema fomentando una participación más activa de los laicos, que empezaron a constituirse en “personal religioso” (Graziano, 2012).

⁸⁵ Decreto *Optatam Totus*. Recuperado de https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html

⁸⁶ Hemeroteca de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (en adelante HFTUCA), *Revista Eclesiástica Argentina*, n° 2, marzo-abril 1958, p. 33.

⁸⁷ HFTUCA, *Revista Eclesiástica Argentina*, n° 2, marzo-abril 1958, p. 41.

⁸⁸ AHAP, 1969, Normas generales para los seminarios argentinos, Conferencia Episcopal Argentina, pp. 7-8.

⁸⁹ CMUCC, *Revista Atlántida*, n° 1240, Buenos Aires, 07/1970.

evidente alusión a los sectores católicos renovadores. Se sostenía que eran la principal causa del vaciamiento y cierre de los seminarios del país.⁹⁰

Como vimos en el apartado anterior, el postconcilio no solo fue un entorno que impulsó —y radicalizó paulatinamente hacia diferentes vertientes del liberacionismo y la izquierda cristiana— a los sectores renovadores del catolicismo. También hizo factible el *revival* de proyectos de formación sacerdotal cuyo ideario se basaba en la defensa de la “Tradición” como contraste a la renovación que había cuestionado al modelo de la cristiandad. A propósito, la historiadora italiana Nicla Buonasorte (2003) ha identificado las variaciones del tradicionalismo en el momento postconciliar, revisando la noción general de “anticoncilio” de Daniele Menozzi (1987). Así, no todas habrían optado por una posición de refutación conciliar, sino que existió una recepción afirmativa al interior del tradicionalismo.

Como ha afirmado Sebastian Pattin (2021), apelaban a respaldarse en la “teología de la continuidad” delineada sobre el final del papado de Pablo VI y sostenida con Juan Pablo II bajo la égida del cardenal Joseph Ratzinger. Una estrategia que consistía en batallar por la “Tradición” dentro de los muros de la Iglesia Católica (sosteniendo el embate contra los denominados progresistas), pero, al mismo tiempo, evitando una radicalización que desafiara a la autoridad y, con ello, la tentación cismática. Se podría afirmar que dichos proyectos encontraron arraigo institucional en ciertos espacios religiosos a medida que se perseguía una recomposición de las relaciones de autoridad y un mayor control doctrinario. En 1970, la elección de Monseñor Tortolo para presidir la Conferencia Episcopal Argentina —cuyo cargo sostendría hasta 1976— era, probablemente, la señal más explícita de la orientación de la Iglesia hacia el ordenamiento interno (Zanatta y Di Stefano, 2000). Si bien se trataba de un organismo colegiado, la opción por el perfil tradicionalista del arzobispo paranaense buscaba contrarrestar las demandas del catolicismo renovador.

En 1971, la incorporación del sacerdote jesuita Alfredo Sáenz (con el apoyo del arzobispo Tortolo) le daría un perfil tradicionalista al seminario que contrastaba con sus antecesores renovadores. Vale agregar que la década del setenta se tradujo en el acercamiento de miles de jóvenes a los seminarios (un crecimiento sustancial respecto a la década anterior) en lo que constituía una movilización de la juventud católica por parte de las autoridades eclesiales, preocupadas por proyectar una imagen de unidad (Lida, 2008). Según lo planteado por autores cercanos a los protagonistas, además de Sáenz, se sumaron como impulsores el sacerdote Luis María Echeverry Boneo y, particularmente, Julio Meinvielle, quien prestaría su casa de Ejercicios Espirituales para discutir los temas organizativos.⁹¹ Previamente a su llegada a Paraná, el jesuita había participado como rector de estudios en el seminario arquidiocesano de Rosario bajo el amparo de Monseñor Guillermo Bolatti (Arrigi, 2020). Debido a la oposición de un grupo de seminaristas, descontentos por el contenido del plan de estudios, la estadía de Sáenz se vio interrumpida, pero al poco tiempo pudo continuar su proyecto de enseñanza. Especialista en liturgia sagrada y patrística, había sido un opositor al MSTM como adherente de la “Declaración de los Sacerdotes Argentinos” en julio de 1970 (Vartorelli y Motura, 2020) e integrante del efímero grupo Cruzada Sacerdotal Argentina (Hernández, 2007).⁹² Por pedido del arzobispo Tortolo, estableció una serie de principios dirigidos a la formación sacerdotal. En la misma, debía afianzarse la dimensión doctrinal, disciplinar y espiritual, en lo que constituía una adaptación de los lineamientos del episcopado sobre los seminarios. De este modo, se debía expresar un “estilo de vida” tendiente a la defensa del orden jerárquico y el cultivo de la interioridad.⁹³ El proyecto del seminario parece haber tenido cierto apoyo de las autoridades eclesiásticas romanas como lo evidencia la visita y, sobre todo, el discurso realizado por el nuncio apostólico Lino Zanini en septiembre de 1973 en

⁹⁰ AHAP, comunicado 21 de septiembre de 1972. Biografías de Fernando Ezcurra.

⁹¹ En esto coinciden Jorge Hidalgo en declaraciones a la prensa: *La Prensa*, Buenos Aires, 30/07/2023. Recuperado de: <https://www.laprensa.com.ar/Meinvielle-profeta-incomprensido-532714.note.aspx> y Fernando Romero Moreno; Alberto Ezcurra Urriburu: un patriota de la tierra y del cielo, *Crítica revisionista*, jueves, 6 de agosto de 2020. Recuperado de: <http://criticarevisionista.blogspot.com/2020/08/alberto-ezcurra-urriburu-un-patriota-de.html>

⁹² La declaración de los sacerdotes argentinos de julio de 1970 reunió las firmas de un conjunto de sacerdotes y obispos que denunciaban la “ideologización” y penetración del marxismo de la Iglesia Católica. La declaración fue paralela a la creación del grupo Cruzada Sacerdotal Argentina, el cual buscaba ser una respuesta orgánica al MSTM y que tuvo corta duración por la falta de apoyo institucional del episcopado. Dicho escrito fue incorporado como anexo documental en el libro de Carlos Sacheri, *La Iglesia Clandestina* (1970).

⁹³ *Mikael*, Paraná, n°1, primer cuatrimestre de 1973, pp. 69-81.

el cual manifestaba que los problemas del sacerdocio eran la consecuencia de la “mundianización” y de haberse mimetizado en formas seculares que “no responden al valor sacramental del signo” (Zanini, 1974, pp. 459-470).

Alfredo Sáenz, al igual que el otrora dirigente de *Tacuara* Alberto Ezcurra Uriburu,⁹⁴ formaban parte de una generación de jóvenes sacerdotes cuya formación transnacional en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma había sido trastocada por los avatares de las revoluciones de los sesenta. En el viejo continente, experimentaron con desazón y rechazo las consecuencias postconciliares, así como los acontecimientos de mayo de 1968. No obstante, si bien se apegaban al ideario antimoderno, contrarrevolucionario y antiliberal, no impugnaban al Concilio Vaticano II. En sus discursos y representaciones, las derivas postconciliares se explicaban por la acción subterránea del “progresismo” (una revancha del modernismo teológico de fines del siglo XIX), el cual habría contaminado las legítimas intenciones del Vaticano II introduciendo un “triumfalismo del cambio” (Sáenz, 1978, p. 77; Carli, 1970). En efecto, el concilio no habría sido un acontecimiento excepcional de intercambio de la Iglesia con el mundo moderno, sino la última pieza de una cadena sucesoria, la cual debía adecuarse a la “Tradición”. Una macro narrativa que distanciaba a los representantes del seminario paranaense de las vertientes cismáticas del lefebvrismo y el sedevacantismo, las cuales eran el reflejo de un “Tradicionalismo mal entendido” según la descripción del sacerdote José Luis Torres Pardo, miembro de los CCPCR y colaborador de *Mikael*. (Torres Pardo, 1970, p. 352)

Tal y como ha señalado Gustavo Morello (2012) el postconcilio fue un escenario que osciló entre actitudes de entusiasmo y desesperación. En tal sentido, es importante interrogarse acerca de las visiones y estrategias de los tradicionalistas frente a la secularización y sus efectos en el sacerdocio. Así, la secularización era interpretada como la claudicación ante la realidad mundana. En otras palabras, el “rechazo a Dios” traducido como el abandono de los principios trascendentes y sagrados que debían regir en la identidad católica. Frente a la conmoción de las estructuras jerárquicas (el “horizontalismo” posconciliar), se propugnaba una defensa de los valores tradicionales intentando re-cristianizar un “Occidente” en estado de rebeldía. Este último punto era una tarea urgente, tal y como lo resaltaba el primer número de la revista *Mikael* de inicios de 1973.⁹⁵

A lo largo de los setenta, las propuestas teológicas e intelectuales del seminario, sistematizadas en el proyecto editorial de *Mikael*, giraron en torno al férreo combate del denominado “progresismo”, así como una permanente preocupación por el avance del “secularismo” y la “desacralización”.⁹⁶ En efecto, se trataba de una lectura adversa de la época contemporánea, la cual se encontraba en una situación de “apostasía” dominada por fuerzas del mal cuyo origen histórico estaba en la concatenación de catástrofes que inauguraron el Renacimiento y la Reforma Protestante. Para responder a los problemas de la formación sacerdotal, se debía reforzar la identidad católica (Sáenz, 1985, pp.18-19). Otro ámbito de disputa era la liturgia, la cual debía ser rescatada y resacralizada frente a su vaciamiento. Un paso necesario para volver a “reconquistar el mundo” (Sáenz, 1981, p. 250). Asimismo, la proyección de la publicación y su desprendimiento editorial, la constitución de redes de sociabilidad intelectual y los vínculos transnacionales alejaban a los tradicionalistas católicos de ser piezas extemporáneas. Tanto sus inquietudes como emprendimientos no escapaban a la dinámica de la secularización, y se constituían en predicadores marginales que, haciendo uso de instrumentos de la modernidad, perseguían (al menos desde lo aspiracional) la restauración de un modelo de cristiandad. Las consecuencias del postconcilio no harían más que estimular esta disposición en los años venideros.

Algunas consideraciones finales

En el presente trabajo buscamos analizar al catolicismo como un actor heterogéneo y poliédrico. Consideramos que es una investigación preliminar que deberá ser complementada por estudios venideros. A partir de la mirada local, propusimos reconstruir de manera exploratoria la recepción

⁹⁴ Sobre Ezcurra Uriburu, ver Vartorelli y Motura (2020).

⁹⁵ *Mikael*, Paraná, n° 1, primer cuatrimestre de 1973, p. 3.

⁹⁶ Sobre la revista *Mikael*, véase Rodríguez (2012) y Vartorelli (2022).

del Concilio Vaticano II —el acontecimiento católico más importante de la segunda mitad del siglo XX— en un espacio arquidiocesano escasamente estudiado con anterioridad. El periodo que comprende 1962 y 1973 fue de una efervescencia política y social, con transformaciones y fracturas al interior del mundo católico a raíz de las divergentes interpretaciones de la reforma conciliar. En este sentido, hicimos hincapié en las características que tuvo el impacto conciliar en Paraná en un conjunto delimitado de actores religiosos. La identificación de las redes y trayectorias nos permitió apreciar una sociabilidad católica activa impulsada por la formación de un sector renovador y por su capacidad de despliegue en ámbitos institucionales eclesiales, así como también externos. Vale decir, además, que dicha emergencia no fue completamente disruptiva, sino que estaba vinculada a tendencias preexistentes al concilio.

A lo largo de la coyuntura de los sesenta, y en distintos espacios horizontales y autónomos, los sectores renovadores —tanto sacerdotales como laicos— hicieron una lectura y apropiación de los documentos conciliares y encíclicas papales en clave social. Por otro lado, la percepción del retraso de las reformas se tradujo en un sentimiento de decepción y descontento cada vez más manifiesto hacia la jerarquía eclesiástica. Este último actor tenía una marcada impronta tradicional a partir de la figura del arzobispo Monseñor Adolfo Tortolo, cuestión que se evidencia en las redes de sociabilidad católica en las que se insertaba. En sintonía con la rigidez jerárquica de décadas anteriores, para el arzobispo debían priorizarse los aspectos “espirituales” e internos del concilio por sobre los “temporales”. Sin oponerse a los postulados conciliares —de hecho, fue proclive a aplicar aspectos de la reforma litúrgica—, buscaba contener las demandas de los sectores renovadores a través de canales institucionales, los cuales se hicieron insuficientes y terminaron por agotarse.

Paulatinamente, la resistencia al régimen dictatorial de 1966 confluyó con nuevas expresiones como el MSTM, los cuales propusieron una vía cristiana de carácter liberacionista en sintonía con formas emergentes de militancia y acción. Se trató de una visión del mundo sensiblemente alimentada por el clima revolucionario en distantes partes del continente y por la creciente conflictividad social y política. Esto se tradujo en un proceso de radicalización político-religioso que afectó a un grupo de sacerdotes y laicos de la arquidiócesis de Paraná, los cuales confrontaron con la jerarquía eclesiástica. Esto produjo discordias entre los sectores religiosos y conflictos intraeclesiales con diferentes grados de intensidad y polarización. En tal sentido, Paraná no fue la excepción a lo sucedido en otras diócesis del país.

A partir de 1973, pueden apreciarse cambios significativos ligados al marco nacional e internacional. La salida del régimen y el retorno del peronismo trajeron consigo avatares que incidieron en el catolicismo. No obstante, el desgaste a raíz de disidencias internas y faltas de acuerdos, así como un contexto político represivo y autoritario in crescendo luego de la muerte de Juan Domingo Perón, debilitaron fuertemente al catolicismo contestatario. Por su parte, las acciones del episcopado en aquel crucial periodo, en su búsqueda de recomponer la autoridad eclesial y las relaciones entre los miembros, estuvieron orientadas a disciplinar y reorientar las filas religiosas. Para futuros estudios sería significativo indagar en el contexto global que atravesaba la Iglesia Católica. Las condiciones internacionales se vieron modificadas al agotarse el ímpetu conciliar inicial, encontrando límites por parte de las autoridades eclesiásticas, cuestión manifiesta en el tramo final del papado de Pablo VI. De igual manera, el clima de recrudescimiento de la Guerra Fría y el temor al avance del comunismo fue un factor insoslayable, tendencia que se vio profundizada notablemente en los años venideros, hasta llegar a su cenit con una nueva dictadura en el país en 1976.

En último apartado, y a modo de exploración tentativa, sostuvimos que el seminario arquidiocesano de Paraná es un emergente del escenario de reacomodamiento y configuración de principios de los setenta, que buscó un disciplinamiento de las filas religiosas. De este modo, las transformaciones del seminario buscaron responder a los desafíos del postconcilio al volverse un ámbito receptivo de figuras afines al tradicionalismo católico, reforzando una impronta tomista en los estudios y la formación sacerdotal que buscó oponerse al proceso de secularización, aunque, paradójicamente, adaptando elementos del mismo. A su vez, si bien los referentes sacerdotales e intelectuales del proyecto del seminario se mantuvieron apegados a las coordenadas intransigentes de la antimodernidad, la contrarrevolución y el antiliberalismo, no habrían planteado una oposición al Concilio Vaticano II. A partir de una narrativa “continuista” del

Vaticano II, plasmada en la publicación *Mikael*, se tuvo una recepción afirmativa, recalcando los equívocos y derivas que el postconcilio habría producido en la Iglesia Católica. Más bien, los representantes de Paraná se insertaban en una de las respuestas moderadas de la constelación tradicionalista frente al momento postconciliar, la cual se inclinaba por sostener la fidelidad a Roma evitando las vías cismáticas y radicalizadas del lefebrismo y el sedevacantismo (Buonasorte, 2003). Esta orientación tradicionalista del seminario, marginal al interior del catolicismo argentino, persistió a lo largo de la década, extendiéndose hasta el retorno democrático a principios de los ochenta. Por motivos de espacio y criterio temporal no nos hemos abocado a la etapa que se proyecta a partir de 1973, cuestión que será abordada en futuros estudios.

Bibliografía

- Alberigo, G y Jossua, J. P. (1987). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad.
- Alberigo, G. (2012). *Breve historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca: Sígueme.
- Arce, N. (2007). ¿Tradición vs. actualización? Una mirada a los obispos argentinos y su actuación durante el primer año del concilio Vaticano II, 1962-1963. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, Argentina.
- Arrighi, N. (2020). “Insumisos y lectores de teólogos sospechados”. El Seminario Arquidiocesano de Rosario en la crisis postconciliar. *Res Gesta*, (56) 87, 87-110. DOI: <https://doi.org/10.46553/RGES.56.2020.p.87-110>
- Buonasorte, N. (2003). *Tra Roma e Lefebvre: il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*. Roma: Studium.
- Carli, L. (1970). *Tradicionalistas y progresistas*. Buenos Aires: Organización San José.
- Casapiccola, D. (2016). *La Iglesia partida. Rosario: la crisis de 1969*. Rosario: Logos.
- Catoggio, M. S. (2016). *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- Cersósimo, F. (2015). *El Proceso fue liberal. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)* (Tesis de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Compagnon, O. (2013). ¿Una circularidad transatlántica? Las relaciones entre católicos europeos y latinoamericanos en los años del Concilio. En Touris, C. (ed.). *Dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina*. Rosario: Prohistoria.
- Coppe Caldeira, R. (2011). *Os baluartes da tradição. O conservadorismo católico no Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV.
- De Mattei, Roberto (2018). *Concilio Vaticano II. Una historia nunca escrita*. Madrid: Homo Legends.
- De Zan, J.C. (2012) [1973]. *Propiedad privada: ¿derecho natural? Desde los estoicos a Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Biblos.
- Di Stefano, R. y L. Zanatta (2000). *Historia de la iglesia argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.
- Dominella, V. (2015). *Catolicismo liberacionista y militancias contestatarias en Bahía Blanca: Sociabilidades y trayectorias en las ramas especializadas de Acción Católica durante la efervescencia social y política de los años '60 y '70* (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, Argentina.
- Donatello, L. (2010). *Catolicismo y montoneros: religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Faggioli, M. (2017). *La onda larga del Vaticano II. Por un nuevo posconcilio*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Fernández, F. (2019). Escala, espacio, lugar: Reflexiones sobre la perspectiva regional/local. En Cerda, J. y Mateo, G. (coord.) *La ruralidad en tensión*. Buenos Aires: Teseo.
- Giraldi, C. (2021). Mons. Guiland y el nuevo seminario. En Haller, M. *De sembradores y cosecheros. Avances de investigación sobre la Historia de la Iglesia en Entre Ríos. Siglo XVI-XX*. Paraná: Arzobispado de Paraná.
- Gomes, G. (2011). La radicalización católica en Argentina y Chile en los sesenta. *Cultura y Religión* (5) 2, 53-72
- Gonzales Cuevas, P. (2023). Respuestas conservadoras y tradicionalistas en las consecuencias del Concilio Vaticano II en España (1965-1975). En Cueva Merino, J. y Louzao Villar, J. *Un 68 católico. Catolicismo e izquierda en los largos años sesenta*. Madrid: Marcial Pons.
- González Guerrico, L. (2013). “El seminario de Paraná” en: AAVV. *Lucidez y coraje. Homenaje al Padre Alfredo Sáenz en sus bodas de oros sacerdotales*. Buenos Aires: Gladius, pp. 7-29.
- Gorosito, J.C. y De Zan J. C. (1970). *Tercer mundo y compromiso cristiano*. Ediciones Librería Selecta SRL: Paraná.
- Graziano, M. (2016). *El siglo católico. La estrategia geopolítica de la Iglesia*. Madrid: RBA.
- Guasco, M. (2013). Luces y sombras en la recepción del Concilio Vaticano II. En Touris, C. (comp.) *Dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina*. Rosario: Prohistoria.
- Hernández, H. (2007). *Sacheri: predicar o morir por la Argentina*. Buenos Aires: Vórtice.
- Komonchak, J. (2018). Afterwords: the council and the churches. En Sprows Cummings, K; Matovina, T. y Orsi, R. *Catholics in the Vatican II era. Local histories of a global event*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacombe, E. (2016). La infiltración marxista en la iglesia argentina. Construcción del tercermundismo como enemigo político-religioso desde la perspectiva contrarrevolucionaria. En Solís, A. C. y Ponza, P. (comps). *Córdoba a 40 años*

- del golpe. Estudios de la dictadura en clave local*. Córdoba, Argentina: Editorial, Secretaría de Ciencia y Técnica, Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC.
- Liberti, L. O. (2017). *La participación de los obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Lida, M. (2008). Las masas católicas en los años de la dictadura, 1976-1982. *Entrepasados*, 34, 55-74.
- Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- Maidana, C. (2009). *La conformación de la Juventud Peronista en Entre Ríos 1971-1973*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Mallimaci, F. (1993). La continúa crítica a la modernidad: análisis de los “vota” de los obispos argentinos al Concilio Vaticano II. *Sociedad y Religión*, 10-11, 62-83.
- Martín, J. P. (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Martínez Villegas, A. (2016). *Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatláhuacan, Morelos (1965-2012)*. (Tesis de doctorado). Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Ciudad de México, México.
- Marwick, A. (2004). “1968” and the Cultural Revolution of the Long Sixties (c. 1958–c. 1974). En Rainer Horn G; Keney, P. *Transnational moment of change*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Matas Pastor, J. (2021). Los cursillos de cristiandad, desde los orígenes hasta la expansión en las redes americanas. En Rodríguez Lago, J. y Nunez Bagueño, N. *Más allá de los nacionalcatolicismos. Redes transnacionales de los catolicismos hispánicos*. Madrid: Sílex.
- McGreevy, J. (2022). *Catholicism. A Global History from French Revolution to Pope Francis*. Nueva York: W. W. Norton.
- Menozi, D. (1987). El anticoncilio (1966-1984). En Alberigo, G. y Jossua, J.P. (eds.). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad.
- Mercier, C. (2013). Permanence d'un catholicisme intransigent ? *Études*, 10 (419), 353-361. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-etudes-2013-10-page-353.htm>
- Morello, G. (2003). *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Morello, G. (2007). El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos. En C. Lida (et al). *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de Estado*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Morello, G. (2012). Secularización social y formación del clero en la Córdoba de los años setenta. En Caretta, G; Zacca, I. *Derroteros en la construcción de religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Latinoamérica, siglos XVII al XX*. Tucumán: Universidad del Norte Santos Tomas de Aquino.
- O'Malley, J. (2015). *¿Qué pasó en el Concilio?* España: Sal Terrae.
- Obregón, M. (2005). *Entre la cruz y la espada: la Iglesia Católica durante los primeros años del «Proceso»*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pattin, S. (2019). *Entre Pedro y el pueblo de Dios. Las concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1926-1976)*, Rosario: Prohistoria.
- Pattin, S. (2021). Entre Roma y el Concilio Vaticano II. Las representaciones religiosas del nacionalismo católico a través del periódico Combate (1955-1967). *Itinerantes*, 15, 177-197. DOI: <https://doi.org/10.53439/revitin.2021.2.10>
- Reclusa, A. (2022). *La recepción del Concilio. Iglesia y catolicismo en una ciudad en transformación. Mar del Plata, 1957-1975* (Tesis de doctorado). Universidad de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina.
- Rodríguez, L. G. (2012). El “marxismo” y la universidad en la revista Mikael (1973-1984). *Ciencia, docencia y tecnología*, 23 (45), 147-162. Recuperado de https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9187/pr.9187.pdf
- Routhier, G. (1993). *La réception d'un concile*. Paris : Éditions du Cerf.
- Routhier, G., Roy, P., y Schelkens, K. (2011). *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau : La réception des mouvements pré conciliaires à Vatican II*. *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, 95. DOI : <https://doi.org/10.5752/3187>
- Roy-Lysencourt, P. (2011). *Le Coetus Internationalis Patrum, un groupe d'opposants au sein du concile Vatican II*. (Tesis de doctorado). Universidad de Laval, Quebec, Canadá.
- Roy-Lysencourt, P. (2016). La première réception du concile Vatican II par les catholiques traditionalistes (1965-1969). *Archives de sciences sociales des religions*, 175. DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.28041>
- Ruderer, S. (2012). Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina. *Sociedad y Religión*, XXII (22), 38, 77-106.
- Sáenz, A. (1978). *Inversión de valores. La música sagrada. Tres falsos dilemas*. Paraná: Ediciones Mikael.
- Sáenz, A. (1981). La desacralización de la liturgia. En: AAVV. *La quimera del progresismo*, Buenos Aires: Cruz y fierro editores.
- Sáenz, A. (1985). *In persona Cristi. La fisionomía espiritual del sacerdote de Cristo*, Paraná: Ediciones Mikael.
- Santos Lepera, L. y Folquer, C. (2017). Las fracturas en el mundo católico: religión y radicalización política (1955-1976). En Santos Lepera, L. y Folquer, C. *Las comunidades religiosas: entre la política y la sociedad. Tucumán, siglos XIX y XX*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Scheper Hughes, J. (2018). Traditionalism catholicism and liturgical renewal in the diocese of Cuernavaca, Mexico. En Sprows Cummings, K; Matovina, T. y Orsi, R. *Catholics in the Vatican II era. Local histories of a global event*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schkolnik, I. (2012). Las recepciones del Concilio Vaticano II en Tucumán, 1965-1973, *Itinerantes*, 2, 123-139.
- Scirica, E. (2010). Un embate virulento contra el clero tercermundista. Carlos Sacheri y su cruzada contra ‘La Iglesia Clandestina’, *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti*, 10, 283-301.

- Scirica, E. (2012). Intransigencia y tradicionalismo en el catolicismo argentino de los años 60. Los casos de Verbo y Roma. En Touris C. y Ceva, M. (coords.). *Los avatares de la "nación católica"*. Buenos Aires: Biblos.
- Scirica, E. (2014). Núcleos católicos anticomunistas durante la presidencia de Juan Carlos Onganía. Encuentros y desencuentros. En Galván, V.; Osuna, F. *Política y cultura durante el "Onganiato". Nuevas perspectivas para la investigación de la presidencia de Juan Carlos Onganía (1966-1970)*. Rosario: Prohistoria.
- Torres Pardo, J. L. (1970). Tradicionalismo mal entendido. En: J. L. Torres Pardo; *Por el triunfo de Cristo Rey* (tomo 1), Santa Fe: Ediciones de Cristo Rey.
- Tortolo, A. (1963). Dios no es neutral. En Ousset, J. *Introducción a la política*. Buenos Aires: Iction.
- Tortolo, A. (1972). La hora del crisol del sacerdocio. En: A. Tortolo; *La sed de Dios. Escritos espirituales*. Buenos Aires: Claretiana.
- Touris, C. (2021). *La constelación tercermundista. Catolicismo y cultura política en la Argentina, 1955/1976*. Buenos Aires: Biblos.
- Vartorelli, O. (2023). Guerra de las imágenes. Conflictos intraeclesiales en el postconcilio: la coronación de la Virgen del Rosario de Paraná (1966–1973). En Petitti M. (ed.) *Actores, instituciones y políticas en la provincia de Entre Ríos durante el siglo XX*. Teseo: Buenos Aires.
- Vartorelli, O. y Motura, N. (2020). De la milicia al púlpito. La trayectoria de Alberto Ezcurra Urriburu durante sus años de sacerdocio en el Seminario de Paraná (1964-1985). *Itinerantes. Revista De Historia Y Religión*, 13, 167-192. DOI: <https://doi.org/10.53439/revitin.2020.2.09>
- Zanca, J. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zanini, L. (1974). *Páginas escogidas*. Buenos Aires: Gaglianone.
- Zanotto, G. (2012). *Tradição, Família e Propriedade (TFP): as idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-,1995)*. Passo Fundo: Méritos.

Recibido: 29/02/2024
Evaluado: 04/05/2024
Versión Final: 14/06/2024