

Universidad Nacional de Río Negro  
Escuela de Humanidades y Estudios Sociales  
Licenciatura en Ciencias Antropológicas con Orientación Sociocultural.  
Tesina de Licenciatura

## **“Participá en algo, lo que sea”.**

### **Estudio etnohistórico sobre las transformaciones de la participación y la sacralidad en la Parroquia Inmaculada Concepción de San Carlos de Bariloche (1963-1993)**



Parroquia Inmaculada Concepción en 1984. Fuente: Archivo Histórico Salesiano de Argentina Sur sede Bahía Blanca. *Crónica de la Comunidad de San Carlos de Bariloche*. (1983-1995): p. 14.

Tesista: Salvador Alonso Nanco Mercado  
N° de Legajo: UNRN-36144  
Dirección: Dra. Ana Inés Barelli  
Codirección: Dr. Ricardo Gabriel Abduca  
San Carlos de Bariloche, 27 de junio de 2025

## **Agradecimientos**

Agradezco a Dios.

A mi familia, en especial a mi padre, mi madre, mi hermano y mis abuelos.

A mis directores, la Dra. Inés Barelli y el Dr. Ricardo Abduca

A los sacerdotes y laicos de la parroquia Inmaculada Concepción.

A la Congregación Salesiana.

A mis catequistas y conocidos de la parroquia de San Francisco de Asís.

A la universidad pública, en especial a los docentes de la carrera de antropología.

A mis amigos.

A la patria.

Sin ellos, esta carrera y esta tesina no habría sido posible.

# Índice

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>1</b>
<b>Índice.....</b>	<b>2</b>
<b>I. Introducción.....</b>	<b>3</b>
I.1. Elección del tema. Pregunta, hipótesis, objetivos.....	3
I.2. Antecedentes.....	5
I.2.A. Algunos abordajes antropológicos del hecho religioso.....	6
I.2.B. Abordajes antropológicos del catolicismo argentino.....	8
I.2.C. Abordajes sociológicos e historiográficos del catolicismo general, argentino y patagónico.....	9
I.3. Marco teórico.....	11
I.4. Método.....	13
I.5. Explicación de los capítulos siguientes.....	16
<b>II. Capítulo I. Contexto histórico y nociones sobre catolicismo.....</b>	<b>18</b>
II.1. Contexto histórico.....	18
II.1.A. Internacional.....	18
II.1.B. Nacional.....	22
II.1.C. Provincial y local.....	24
II.2. Nociones sobre catolicismo.....	27
II.2.A. Clero y laicado.....	27
II.2.B. Liturgia y ejercicios piadosos.....	29
II.2.C. Parroquialización.....	34
<b>III. Capítulo II. Primeros cambios conciliares (1963-1980).....</b>	<b>38</b>
III.1. Renovación Litúrgica.....	38
III.2. La renovación piadosa.....	47
III.3. Entre la liturgia, la piedad y la comunidad: redefiniendo la participación laica.....	51
<b>IV. Capítulo III. Una nueva noción de comunidad (1980-1993).....</b>	<b>61</b>
IV.1. La comunidad eclesial. De la Parroquia nosocomial a la Parroquia comunitaria.....	61
IV.2. Nuevas formas de participación. Giros.....	67
IV.3. Impacto del modelo comunitario en la estructura eclesial: participación, misión y ecumenismo.....	73
<b>V. Conclusión.....</b>	<b>82</b>
<b>VI. Fuentes.....</b>	<b>85</b>
<b>VII. Bibliografía.....</b>	<b>85</b>
<b>VIII. Anexos.....</b>	<b>91</b>
VIII.1. Tabla II.2. Capillas de la parroquia Inmaculada.....	91
VIII.2. Tabla II.3. Parroquias de la ciudad de Bariloche.....	92
VIII.3. Tabla II.4. Párrocos, obispos y Papas.....	93
VIII.4. Tabla III.2. Piedades grupales instituidas de la Inmaculada.....	95

# I. Introducción

## I.1. Elección del tema. Pregunta, hipótesis, objetivos.

La presente tesina se enmarca en los estudios de la ritualidad de la práctica religiosa, en el campo de la Antropología de la religión. Más específicamente, se enfoca en el proceso de renovación ritual del catolicismo argentino, dados a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965).

La elección de esta temática tuvo su génesis en la labor realizada en los talleres de producción y análisis de datos de la carrera, donde se indagó sobre la música religiosa. En dichos talleres, se planteó a raíz de la cercanía del investigador con la música compuesta para el órgano tubular, estrechamente vinculada con las funciones sagradas de diversas confesiones cristianas, una pregunta por la configuración musical del catolicismo. Como fruto de las indagaciones del taller, se halló que había parroquias con un estilo musical más antiguo, contrapuestas a otras con estilos musicales recientes, tanto folclóricos como urbanos.

Concomitantemente, se observó, al preguntar por las causas de esta conservación o innovación diferencial, que los estilos antiguos se relacionaban con la “sacralidad”, y los más recientes con la “participación”. Es decir, los géneros musicales de la Iglesia eran clasificados alternativamente como solemnes, y, por ende, sagrados, o como alegres, y, por ende, participativos.

Fue así que se llegó, al final de ambos talleres, a plantear la hipótesis de que, en el campo católico, existe una oposición entre la “sacralidad” y la “participación”. Por esta razón, al iniciar el taller de escritura de la tesina, se decidió indagar en la génesis histórica de esta oposición, desligando ambas categorías del campo de la música, para examinar su desempeño en la Iglesia en general.

La bibliografía coincide en afirmar que el principal acontecimiento que modeló el catolicismo contemporáneo y propició la renovación de la Iglesia fue el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965). En efecto, este consistió en una reunión de obispos de todo el orbe, con el propósito de *aggiornar* la Iglesia en múltiples materias. Como se demuestra en el apartado II.1.A, uno de sus temas más relevantes fue el fomento de la participación laical; ésta generó, como contraparte, una aparente desacralización y desclericalización.<sup>1</sup>

Este novedoso vuelco a la participación, con su aparente desacralización, se torna problemático al contrastarlo con la definición misma del hecho religioso según la antropología. Hubert y Mauss (2010) reiteran, insistiendo en la línea postulada por Durkheim (2019), que la religión es constituida por la idea de lo sagrado, que consiste en la separación de ciertos elementos del ritmo de la vida cotidiana,

---

<sup>1</sup> Además de que la lectura de la desacralización fue hecha por los contemporáneos al Concilio (Touris, 2021), la participación laical provee de hecho un problema teórico. Si la estructura eclesial se basa en la exclusión de los laicos de los asuntos sagrados (clericalización), aumentar la participación de éstos conlleva, en apariencia, un debilitamiento de la separación entre sacerdotes y fieles (desclericalización).

relegándolos a un lugar aparte. Aunque no todos los autores acuerdan en considerar a lo sagrado como el fundamento del hecho religioso, es innegable que lo sacro es uno de los aspectos más característicos de la religión. Y esta característica contrasta con el concilio en que, si la sacralidad implica separación entre el clero y el laicado, entre los rituales y las acciones mundanas, la participación laica impulsada por el concilio implicó una cierta trasgresión de esta separación, lo que se observa en el *aggiornamento* de rituales y la desclericalización.<sup>2</sup> Por ende, hay una aparente contrariedad entre la sacralidad diferenciadora y la participación unificadora.

Para detallar las características de esta contrariedad, se requiere observar lo que aconteció realmente a niveles parroquiales. Si el Concilio efectivamente trajo tensión desacralizadora, se debe observar cómo se implementó la renovación para solucionar esta tensión. Entonces, podría preguntarse ¿Cómo se modificó la sacralidad y la participación laica, a raíz del Concilio Vaticano II? La relevancia de esta pregunta radica en que, de haber habido cambios sustantivos en la sacralidad, su aprehensión permitirá teorizar el Vaticano II como una inflexión en las formas de concebir lo sagrado, adecuándolas a las transformaciones sociales ocurridas en Europa y América tras la Segunda Guerra Mundial.

El método aquí empleado para dar respuesta a este interrogante es el estudio etnográfico cualitativo diacrónico de caso. La elección de la perspectiva diacrónica se debe a que el fenómeno estudiado es histórico, y requiere aprehender variaciones diacrónicas. El uso de diacronía, a su vez, impone el estudio de caso.

El caso seleccionado para esta investigación es la parroquia Inmaculada Concepción, de la ciudad de San Carlos de Bariloche, entre los años 1963 y 1993. La elección de este lugar se debe a que fue la única parroquia existente en la ciudad hasta 1972.<sup>3</sup> Asimismo, la institución cuenta con actas, denominadas alternativamente como *Crónicas de la Parroquia*, *Crónicas de la Parroquia La Inmaculada Concepción de San Carlos de Bariloche*, *Crónica de la Casa S.C. de Bariloche*, o *Crónica de la Comunidad de San Carlos de Bariloche*, escritas por los directores de la casa parroquial, que describen las tres décadas del recorte temporal seleccionado, lo que permite un abordaje archivístico sólido.<sup>4</sup> Por su parte, la elección de 1963, como inicio del recorte temporal, se debe a que, en ese año, se promulgó la primera constitución conciliar referente a la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, sellando el inicio de la renovación en esta materia. El cierre de la investigación en 1993, en cambio, se debe a que en ese año se produce la división de la diócesis de Viedma. Este acontecimiento no sólo marcó el

---

<sup>2</sup> Se afirma que la desclericalización es una forma de desacralización porque, como expone Pattin (2018), el fundamento de la autoridad clerical proviene de su sacralidad diferencial respecto al laicado. Por ende, la desclericalización implica la pérdida de la sacralidad que sustenta la supremacía del clero.

<sup>3</sup> Además, fue la primera capilla, edificada en 1907, y la primera parroquia, erigida en 1935. Como se expone en el II.1.C, fue administrada por la congregación salesiana desde su fundación hasta el 2000, y tuvo diversas capillas satélites, entre ellas, el Templo Mayor.

<sup>4</sup> De los cuatro cuadernos que cubren las tres décadas seleccionadas, cada uno presenta un título distinto. En pos de la uniformidad, realizaremos la distinción de títulos sólo al momento de referenciar fuentes; en el cuerpo del texto, las referiremos como *Crónicas*.

fin de la administración eclesiástica unificada con la provincia rionegrina, sino que también consolidó a la antigua Vicaría Andina en la nueva Diócesis de Bariloche.

En base a las consideraciones metodológicas y al recorte espacial y temporal anteriormente expuestos, se plantea como pregunta principal de esta tesina la siguiente:

*¿Cómo se modificó la sacralidad y la participación laica en la Parroquia Inmaculada Concepción de San Carlos de Bariloche, entre 1963 y 1993, a raíz de la implementación de la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II?*

La hipótesis de la que se parte es que la implementación de la renovación conciliar no ocasionó un proceso lineal de incremento de la participación laica y desacralización, sino que engendró cambios cualitativos en la forma de concebir la participación, la sacralidad, e incluso la parroquia misma. Por ende, los objetivos que se perseguirán aquí serán:

Objetivo general:

A partir de la implementación de la renovación impulsada por el Concilio Vaticano II (1962), analizar la evolución de la sacralidad y la participación laica en la parroquia Inmaculada Concepción de San Carlos de Bariloche entre 1963 y 1993, a fin de determinar su impacto en las diferentes etapas transitadas por la comunidad eclesiástica local.

Objetivos secundarios:

- a) Analizar el contexto y la estructura de la Iglesia católica en San Carlos de Bariloche, estableciendo un marco de referencia en el que se entrelacen los objetivos siguientes.
- b) Identificar y analizar la variación histórica de la sacralidad en las prácticas de la Iglesia católica local, con especial atención a la Pquia. Inmaculada.
- c) Describir la transformación de la participación laica en las prácticas de dicha parroquia, identificando sus principales tendencias y modificaciones a lo largo del periodo estudiado.
- d) Indagar en las causas y percepciones que han motivado dichas variaciones, considerando factores internos a la parroquia y el ámbito religioso como exógenos, provenientes del contexto sociopolítico circundante.
- e) Determinar, a partir de los objetivos anteriores, el impacto del Concilio Vaticano II en la morfología religiosa, evaluando su alcance y proponiendo una posible tipificación del fenómeno.

## **I.2. Antecedentes.**

El siguiente estado de la cuestión se organiza en tres partes. Por un lado, se exponen los antecedentes antropológicos principales tocantes al fenómeno religioso, que sentaron las bases para los debates actuales. Por otra parte, se muestran los abordajes antropológicos realizados sobre la religión católica en Argentina, que legitiman el estudio de las religiones institucionales por parte de esta disciplina. Por último, se exhiben los antecedentes de otras disciplinas que abordaron el catolicismo en el periodo

entre 1963 y 1993, que habilitan tanto la contextualización del fenómeno abordado como las explicaciones esbozadas hasta ahora sobre su comportamiento.

### *1.2.A. Algunos abordajes antropológicos del hecho religioso.*

La antropología abordó casi desde sus inicios la temática religiosa.<sup>5</sup> Posterior a los trabajos decimonónicos que consideraban la fe como una carencia, el primer clásico en vigencia es el trabajo de Durkheim (2019), secundado por el de sus colegas Hubert y Mauss (2010). La visión de estos autores puede enunciarse sucintamente desde la conjunción de cuatro ideas: grupos, prácticas, creencias, y lo sagrado. En primer lugar, establecen que la religión es un fenómeno eminentemente colectivo, en estrecha relación con el grupo social que lo ejerce; de hecho, afirman que la religión es la instancia en que la sociedad, hipostasiada en sus individuos, se torna ostensible. Al mismo tiempo, la religión, más que un estado psicológico, implica, ante todo, prácticas. Estas prácticas son hechos sociales, pues son supraindividuales y coercitivas, y se distinguen por ser sagradas. Es decir, una práctica religiosa está separada del ritmo común de la vida cotidiana y rodeada de una aureola de tabúes. Por último, la práctica religiosa engendra, para estos autores, un sistema de creencias compartido, que permite tanto la cognición individual como la existencia de una “comunidad de pensamiento”, o instancia de solidaridad mecánica (Douglas; 1996: 33).

A raíz de esta labor fundante, se puede clasificar la bibliografía subsecuente en tres ramas o discusiones: lo sagrado, lo institucional, y la conjunción entre prácticas y creencias. En cuanto al problema de lo sagrado, se fueron dando dos maneras de definir el hecho religioso: lo sagrado y lo sobrenatural. El primero de los casos mantuvo un cierto grado de fidelidad a la perspectiva de Durkheim, y propuso que la oposición con lo profano era distintivo de la religión; algunos ejemplos son Agamben (2005), Douglas (2007), Turner (1999). En todos los casos se mantiene una definición similar de lo sagrado: “lo separado, lo prohibido” (Hubert y Mauss, 2010: 7). Por su parte, la segunda vertiente halló problemas en la aplicación de esta teoría, y optó por hacer de lo sobrenatural el distintivo del hecho religioso; la religión sería para estos autores aquello que permite relacionarse con lo sobrenatural. Destacan en esta postura Geertz (1987), Frigerio (2018), Wallace (1966), Tylor (1981), etc.

La presente labor contribuirá a esta discusión en tanto demostrará la variación de la sacralidad en el catolicismo. Se toma el primer conjunto de autores, en tanto que la sacralidad es parte de nuestra problematización, y, en el catolicismo, sacralidad y supranaturalidad se coimplican.<sup>6</sup> Empero, se ha de advertir que este trabajo no busca definir la religión, sino sólo problematizar uno de sus aspectos.

---

<sup>5</sup> Un listado más extenso de los antropólogos que estudiaron la religión es hallable en Cantón (2009).

<sup>6</sup> En efecto, se muestra un respeto especial por las cosas santas debido a que son sobrenaturales.

El segundo camino seguido por la literatura fue la discusión del aspecto colectivo de la religión. Más allá de la clasificación de las religiones según su grado de extensión grupal,<sup>7</sup> uno de los debates más importantes es el de la religión como comunidad. Por una parte, un conjunto de autores afirma que la comunidad religiosa es una realidad objetiva y supraindividual. En este sentido, la religión se impone a los individuos como una realidad externa, conforme a leyes estructurales. Por lo general, asimismo, esta corriente agrega que el fenómeno religioso desempeña una función social, lo que explica su ubicuidad. Esta es la postura de Durkheim (2019) y Hubert y Mauss (2010), pero también la de Malinowski (1985), Douglas (1996), Merton (2002), y, hasta cierto punto, Turner (1988). Opuestos a estos, hay otro conjunto de autores que entienden a la comunidad religiosa como una realidad subjetiva. De esta forma, es la relación entre individuos la que produce la comunidad, que, por ello, es variable diacrónicamente. Así, esta vertiente se centra más en la comunidad religiosa como construida y procesual, y reemplaza las explicaciones causales por una descripción detallada de las interacciones sociales comunitarias. Autores de esta vertiente son Weber (2002), Geertz (1987), Turner (1988; 2002), Algranti et al. (2019), Brow (1990), etc. Pina-Cabral (2018) observa como ambas concepciones de comunidad se plasman en dos concepciones disímiles de participación, que denomina *dividuales* e *individuales*.<sup>8</sup> Similarmente, la distinción entre la forma objetiva de ser y subjetiva de pertenecer ha sido tratada por la geografía y la administración (Muñoz Grisales, 2002; Levitt y Glick, 2004).

Ambas posturas adolecen de ciertos problemas. La primera de ellas ha sido calificada de esencialista (Restrepo, 2004), dado que considera a las religiones como una realidad homogénea. La segunda de ellas tiene el problema de no explicar la ubicuidad religiosa, y de descalificar la visión nativa cuando existe “esencialismo estratégico”. Sorprendentemente, ambos conjuntos conciben a las comunidades religiosas como opuestas, en diversos aspectos, a la sociedad moderna, como demuestra Nisbet (2003). Este escrito no tomará partido por ninguna de ambas posturas, al menos *a priori*: preferirá centrarse en lo que los nativos denominan comunidad, es decir, en la organización institucional como instancia clasificatoria.

El tercer eje en que se desarrolló la bibliografía fue en la relación entre las prácticas y las creencias. La relación entre significado y significante (De Saussure, 1945) fue trasladado a la actividad religiosa, de una variedad de formas aquí inabarcable. Basta decir que, a grandes rasgos, se fue reconociendo una relación de retroalimentación entre práctica y creencia. Un primer conjunto de trabajos se centró, siguiendo a Durkheim, en el papel de las prácticas en la determinación de las creencias. Con diverso grado de determinismo, se planteó que la fe provenía de las prácticas religiosas, por lo que una modificación en las prácticas alteraba la fe. Trabajos de este tipo son los de Bourdieu (1971), Foucault

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, la clasificación de Troeltsch (1992) en Iglesia, secta y misticismo; o la de Frigerio (2018) en individuos, grupos laxos, grupos instituidos.

<sup>8</sup> El autor propone que la primera, propia de Lévi-Bruhl, refiere a conformar los individuos parte de un todo mayor, sinérgicamente; por el contrario, la concepción individual, propia de Simmel, propone que la participación de individuos aislados no conforma unidades superiores, no es sinérgica. No se reponen ambas formas, pues nos interesa observar el uso nativo del concepto de “participación”.

(1988), Wright (2008), Geertz (1987), Turner (1988), etc.<sup>9</sup> Por su parte, otro conjunto de autores se centró en la influencia de las creencias para la ejecución de prácticas. Sostuvieron que las actividades religiosas se desprendían de sistemas míticos o clasificatorios; así, ora las creencias legitiman las prácticas, ora las prácticas son la actuación de mitos. Se puede citar aquí a Balandier (1973), Turner (2002), Sahlins (1997), Douglas (1996; 2007), Leví-Strauss (1995), etc.<sup>10</sup>

En la presente labor, se integrarán ambos enfoques, considerando que las creencias y prácticas están intrínsecamente vinculadas y estructuradas de manera tal que el desarrollo de cualquier sistema clasificatorio conlleva la emergencia de nuevas prácticas, y viceversa.

### *1.2.B. Abordajes antropológicos del catolicismo argentino.*

En cuanto a los estudios argentinos sobre la religión católica, si bien su número no equipara otras temáticas disciplinares, pueden citarse algunos trabajos.<sup>11</sup> En primer lugar, puede citarse la labor de Ludueña (2000), que aborda la liturgia de las horas benedictina como una red de símbolos, siguiendo a Geertz (1987); posteriormente, Ludueña (2011) observa un viacrucis católico, y toma esta procesión como una *performance* (según Turner, 2002), en donde no sólo se actúan las partes del ritual, sino también se permite el ingreso de partes del contexto político. Alejándose del análisis litúrgico, Giorgis (2000) estudia la reciprocidad acaecida durante las festividades de Urkupiña en Córdoba, observando la asimetría en el intercambio de dones religiosos. Por su parte, Costilla (2021) analiza los niveles de significado tras santuarios católicos, y se basa en la división tripartita propuesta por Turner (1999) entre símbolos objetivos, su interpretación nativa, y la interpretación del antropólogo. Por último, Leone (2022) realizó un abordaje etnohistórico de la influencia de las redes pastorales católicas en la conformación de una política indigenista chaqueña.

Así, se tiene que, aun en escasos trabajos, la antropología ha abordado el catolicismo, tanto desde la liturgia, las devociones marianas, y su accionar en territorio. Además de estos estudios, otros autores han abordado otras religiones y propuesto conceptos útiles que se procede a enunciar. Setton (2014), contrapone los conceptos de sociabilidad y politización, ordenándolos en una escala en la que la sociabilidad implica la interacción de un grupo hacia adentro, mientras que la politización la proyección de un grupo hacia afuera, hacia la escena política; sería el desarrollo académico más acabado de los términos “intra” y “extratemplo”.<sup>12</sup> Wright (2008) introduce como conceptos útiles para el abordaje de heterodoxias religiosas el de mito-praxis de Sahlins (1997), que establece que el rito es una actuación del mito, y la técnica del ser, concepto modificado de Foucault (1988) para referirse a la

---

<sup>9</sup> En realidad, Geertz y Turner no se centran en la contribución de las prácticas en los sistemas de creencias, sino en la expresión material de los símbolos. Para ellos, cualquier creencia halla sustento en una red de símbolos públicos. Los incluimos aquí debido a que ponderan la materialidad del símbolo.

<sup>10</sup> Estrictamente, Leví-Strauss no se centró en las prácticas derivadas de las creencias, sino que se centró en el funcionamiento persé de los mitos. Se lo incluye aquí por ponderar el lado significativo de los símbolos.

<sup>11</sup> Un esbozo general de la antropología religiosa argentina es hallable en Carozzi (2010).

<sup>12</sup> Términos que hemos esbozado aquí para discriminar la actividad de la Iglesia hacia sus miembros, de aquella proyectada hacia el resto de la sociedad.

influencia sobre los sujetos de la sumatoria de prácticas religiosas de una confesión particular. Funes (2016) analiza un evento en el que participan empresarios y expertos en la *New Age*, y observa como religión y empresas se apropian mutuamente entre sí: ello implica que los discursos religiosos se impregnan con vocabulario propio de las disciplinas administrativas.<sup>13</sup> Semán (2007) realiza un estado del arte sobre la teoría de la secularización en el cono sur, y concluye que el proceso goza de particularidades nacionales no generalizables. Frigerio (2018), por su parte, imputa desde diversos ángulos la idea de pérdida del monopolio católico, alegando a que este es una ilusión dimanada de la pérdida de regulación estatal pro católica, así como del empleo de estadísticas sólo más modernamente. Arce (2007) resume los enfoques y sentidos comunes empleados en el análisis del catolicismo conciliar, expuestos en el próximo apartado, y concluye que el análisis se ha centrado en la fractura política entre conciliares y preconciliares, descuidando otras áreas de la vida eclesial. Por último, De la Torre (2021), Frigerio (2018) y Martin (2007) analizan el concepto de religiosidad popular en sus diversas acepciones, y postulan conceptos alternativos como espiritualidad o *lived-religion*.<sup>14</sup> Estos conceptos no serán empleados aquí, puesto que se analizará la ortodoxia parroquial; pero sí habrá una relación indirecta entre estos términos y nuestra noción de “piedad”, que en el futuro contribuirá a la discusión sobre ortodoxias liminales.

### *1.2.C. Abordajes sociológicos e historiográficos del catolicismo general, argentino y patagónico.*

A diferencia de la disciplina antropológica, la sociología y la historiografía han producido copiosas obras dedicadas al catolicismo argentino. Antes de describirlas, es pertinente mencionar algunas obras troncales del catolicismo en general. En primer lugar, Martimort (1992) da una descripción integral de la historia de la liturgia de la Iglesia; constituirá la fuente principal aquí para reponer cuestiones doctrinales. Por su parte, Dussel (1994) compila los hechos más relevantes de la historia de la Iglesia, tanto argentina como latinoamericana. En otro orden de cosas, Alberigo (2005) sintetiza los hechos ocurridos en el Concilio Vaticano II; un resumen del impacto de este evento, así como posibles líneas investigativas, se halla en Guasco (2013). Por otro lado, Löwy (1999) describe la génesis y características de la teología de la liberación; Martin (2010) expone las características del Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (MSTM), y Azcuy (2018) describe la propuesta del teólogo Lucio Gera, que desplazó a la teología de la liberación en una nueva formulación conocida como teología del pueblo. Por último, Carballo (2009) aborda desde una óptica geográfica la reforma del código de derecho canónico de 1983, que afirma impactó en la configuración territorial de la Iglesia.

---

<sup>13</sup> Incluimos este antecedente porque, pese a que Funes analiza otra cosa, la adopción del lenguaje de la administración implica la incorporación del participar, o “ser parte”, de una empresa. La similitud con la participación religiosa puede tener en Funes un antecedente. Por ejemplo, afirma Muñoz Grisales (2002): “La palabra ‘participación’ también ha servido para toda suerte de abusos y el lenguaje corriente da buena cuenta de ello: ‘a la gente hay que dejarla participar’ (...) Esta mímica de la participación o este *empowerment* o préstamo del poder, se hace bajo el supuesto de que se busca que la gente se sienta motivada o trabaje como si la empresa fuera suya, no para que participe en propiedad” (p. 12).

<sup>14</sup> Pese a que De la Torre (2021) y Martin (2007) parten de un enfoque sociológico, se listan aquí para evitar una exposición fragmentaria.

En cuanto al catolicismo nacional, son importantes síntesis los trabajos de Di Stefano y Zanatta (2000), y Mallimaci (2015). El primero de ellos es la historia del catolicismo argentino, con una periodización basada en los momentos en que el Estado es más laico o más confesional. Mallimaci recorre similarmente la historia del catolicismo argentino, pero se basa más en la relación entre la cúpula de la Iglesia y su feligresía. Lida (2015) y Mauro (2015), por su parte, compilan los sucesos relevantes entre el Concilio Vaticano I y el II, especialmente el aparente declive durante el modelo agroexportador, el aparente renacer católico de los '30, y la relación entre catolicismo y peronismo, lo que permitirá contextualizar la época preconiliar.

Sobre la época que estudiaremos,<sup>15</sup> Obregón (2005), Tenti (2015), Esquivel (2000) y Touris (2021) clasifican las diversas posturas ideológicas al interior de la Iglesia entre la reforma conciliar y el fin de la última dictadura militar argentina. Pattin (2018) analiza el fenómeno de pérdida de autoridad de la jerarquía eclesial ocurrido en la década que siguió al concilio. Fabris (2013) explica la relación entre la Iglesia y el Estado durante el retorno de la democracia. Prieto (2017) realiza un recorrido histórico por la laicidad de la educación argentina, como forma de determinar el grado de complicidad entre las instituciones eclesial y estatal.<sup>16</sup> Mignone (1999) analiza el diario de uno de los obispos castrenses durante la dictadura militar, para describir las redes de complicidad entre el terrorismo estatal y la cúpula eclesiástica. Zanca (2018), por último, estudia a los intelectuales católicos, para concluir que existió un recambio intelectual en la última generación preconiliar.

En el caso de Patagonia, es insuperable la obra de Nicoletti (2008), que detalla el proceso del establecimiento de los salesianos en la región (que es la congregación que estudiaremos). Otros estudios importantes son los de Dominella (2015), quien analiza la función de la sociabilidad parroquial en el sostén de la militancia liberacionista en los 60 y 70, en la ciudad de Bahía Blanca, y Azconegui (2021), quien repone el contexto dictatorial ante el obispado neuquino, que, igual que el rionegrino, se opuso abiertamente a la dictadura.

Para la provincia de Río Negro, se cuenta con los aportes de Barelli (2019; 2023) y Barelli y Azcoitia (2021), quienes han reconstruido históricamente el proyecto pastoral del obispado de Miguel Hesayne, desde 1975 a 1993. En sus producciones, se destacan diversas acciones pastorales de relevancia territorial, entre ellas: la creación de la advocación mariana de la Virgen Misionera en 1978, concebida para representar e identificar a la población rionegrina bajo su patronazgo (Barelli, 2019); el impulso de la revista *De Pie*, como eje comunicacional para llegar a cada rincón del territorio (Barelli y Azcoitia, 2021); la preocupación y acompañamiento a las comunidades indígenas de la Línea sur a través del proyecto de promotores sociales (Barelli y Azcoitia, 2021); y la convocatoria al Sínodo rionegrino (1983-1984); junto con las tensiones entre el obispo y la congregación salesiana local

---

<sup>15</sup> Para repone el contexto sociopolítico, se emplearon las obras de Del Campo (2008), Portantiero (1977) y Anderson (1986).

<sup>16</sup> En forma similar, Giovine y Méndez (2023) analizan el Congreso Pedagógico Nacional, impulsado por Alfonsín.

(Barelli, 2023). Asimismo, retomaremos los estudios de Azcoitia y Barelli (2020), junto con los aportes de Azconegui y Rodríguez (2022), para reconstruir los acontecimientos ocurridos en la región durante el conflicto del canal del Beagle con Chile.

En el caso barilochense, las obras de Dumrauf (2007) y Pino (2006) han abordado el periodo temporal de la tesina de una perspectiva divulgativa. Desde un enfoque más académico, Núñez y Barelli (2013) analizan cómo la transformación económica de la ciudad, que pasó de un perfil agropastoril a uno turístico, influyó en la xenofobia antichilena e impulsó la edificación en 1971 de la capilla Virgen del Carmen. En una misma línea, Barelli (2013) estudia la configuración histórica del traslado de las devociones marianas migrantes en la localidad, ofreciendo un análisis de las capillas y parroquias existentes desde 1970 a 2012. Por su parte, Nicoletti (2019; 2022) y Nicoletti y Méndez (2018) han abordado desde diversos ángulos la relación entre la parroquia Inmaculada Concepción y el surgimiento de una aristocracia local, evidenciando cómo la parroquia se transformó en un artefacto identitario, es decir, un ícono de la ciudad barilochense (Nicoletti, 2022).

Expuestos los antecedentes de esta investigación, se advierte que, tanto desde la antropología como de otras disciplinas, existe una cierta vacancia. No hemos hallado estudios antropológicos sobre el catolicismo que hayan abordado la variación histórica reciente del ritual. Por su parte, los estudios de otras disciplinas, principalmente sociológicos e históricos, se enfocan en aspectos sociopolíticos de la renovación conciliar, sin profundizar en la sacralidad o la participación de los ritos religiosos. Así, nuestro trabajo contribuirá al estudio de este tema que ha sido abordado más bien en forma somera.

### **I.3. Marco teórico.**

Tras haber expuesto en el apartado anterior los antecedentes más relevantes para esta investigación, a continuación se presentan las definiciones principales empleadas en este estudio. Estas abarcan el campo, el objeto de estudio, y las variables que serán observadas en relación con este último.

El campo, entendido como el recorte de relaciones sociales estudiado (Pérez et al, s.f.), será aquí la vida parroquial de la parroquia Inmaculada Concepción, entre 1963 y 1993. Por vida parroquial, se entienden todos los hechos sociales que guardan relación con la unidad territorial *emic* “parroquia”. Esto incluye tanto prácticas realizadas en lugares sagrados como, efectuadas por personas o grupos pertenecientes a la parroquia.

Dentro de este campo, nativamente delimitado, el objeto estudiado será todo hecho social que quede incluso en los límites del campo. Particularmente, se enfatizará en las acciones habituales y en la organización institucional, dado que estos permiten replicar mejor a nuestra pregunta. Esto incluye tanto ritos y mitos como acciones en apariencia no rituales que ocurren en el ambiente parroquial.

Definidos el campo y el objeto de estudio, las variables a investigar serán aprehendidas vía los conceptos de sacralidad, comunidad y participación. Por sacralidad, se rescata el concepto de Hubert y

Mauss (2010), que postulan a lo sagrado como opuesto y separado de lo profano; esta definición se encuentra también en Durkheim (2019) y Agamben (2005). Esta concepción es empíricamente ostensible: la sacralidad implica que los sujetos, ante algo sagrado, muestran una conducta diversa a aquella mantenida ante las cuestiones profanas. Esta actitud diferencial ante lo sagrado es lo que, en la práctica, lo distingue de lo profano.<sup>17</sup> Se compone de hábitos, léxico, vestimenta, gestualidad, etc., que pueden funcionar como indicadores o “diacríticos” de lo sagrado, en el sentido de Barth (1976): una conducta que manifiesta la pertenencia a un cierto grupo, en este caso, de lo sagrado.<sup>18</sup>

De este recorrido se desprende provisionalmente el concepto de “diacríticos de la sacralidad”, que son indicadores que permiten observar, empíricamente, la actitud hacia lo sagrado.<sup>19</sup> Su presupuesto metodológico podría sintetizarse en la siguiente máxima: una mayor densidad cualitativa y cuantitativa de los diacríticos distintivos de la sacralidad, conllevan una mayor sacralidad.

Con atinencia al concepto de comunidad, se optó aquí por definirla desde la teoría de conjuntos: una comunidad, empíricamente, es un agregado de sujetos ligados por un lazo, ora objetivo ora subjetivo.<sup>20</sup> Dicho lazo, equiparable a la definición por comprensión de un conjunto, es desarrollado en esta investigación por el término “participación”, que es prácticamente intercambiable con el de pertenencia.<sup>21</sup>

Puntualmente, se observarán ambos conceptos, de participación y comunidad, sin presuponer su realidad *a priori*; por el contrario, se prestará atención al uso nativo de ambos términos. El interés por la comunidad no proviene tanto de si es una realidad objetiva o subjetiva, sino de que es una manera de acceder a las formas nativas de clasificación, de organización del espacio social. Así, la presente labor se asemeja más a la de Douglas (1996; 2007) o Durkheim y Mauss (2010), en tanto se pretende observar cómo el Concilio Vaticano II alteró el ordenamiento de la Iglesia.

A tal fin, se adopta el concepto de régimen, propuesto por Foucault, que consiste en “tecnologías particulares o ‘programaciones’ de las conductas” (Grossberg, 1992), y que semeja la institución según Douglas (1996) o Hubert y Mauss (2010): un sistema clasificatorio de la realidad, una agrupación social legítima, una regla pública de acción y pensamiento. Entonces, esta investigación buscará

---

<sup>17</sup> Aquí se distingue los ritos de pasaje de los “diacríticos de lo sagrado”. Los primeros son los que le confieren sacralidad a los objetos, mientras que los segundos demuestran la actitud de los sujetos ante esa sacralidad. Si la sacralidad sacerdotal proviene de la ordenación sacerdotal, esta sacralidad se manifiesta en una vestimenta diferente: la sotana.

<sup>18</sup> Por grupo, nos referimos aquí tanto a grupo social (clero) como a grupos de objetos, lugares, tiempos y acciones: tanto la sotana que distingue al sacerdote como la santiguación que distingue al lugar sagrado, etc.

<sup>19</sup> Este concepto se aplica en el apartado III.1. Consideramos que es, de momento, la mejor manera de conceptualizar el abordaje que proponemos hacer.

<sup>20</sup> Los antecedentes mostraron dos formas de entender las comunidades; una subjetiva y procesual (Weber, 2002; Brow, 1990), otra objetiva y sincrónica (Durkheim, 2019). La primera tiene la ventaja de no presuponer esencialismo (Restrepo, 2004), pero tiene la desventaja de ser diversa a la visión nativa cuando ésta sostiene un “esencialismo estratégico” (p. 32). Aquí no consideramos proficuo dar una definición *etic* de la comunidad, dado que el interés real es observar cómo ésta estructura las prácticas eclesíásticas, o, lo que es lo mismo, cómo se emplea para ordenar el mundo (Douglas, 1996; 2007).

<sup>21</sup> Aquí se adoptó la diferencia entre forma de ser y de pertenecer, propios de la administración (Muñoz Grisales, 2002) y la geografía (Levitt y Glick, 2004), refiriendo lo primero a la estancia objetiva y lo segundo a una volición subjetiva de permanencia, compromiso, etc. Participación es un concepto que aúna ambas acepciones: participa de una empresa tanto quien está objetivamente en ella como quien se siente parte. Consideramos, al igual que con la comunidad, que no se puede preconizar el aspecto objetivo o subjetivo por sobre el otro; se debe atender a la forma nativa de entender la participación.

indicios de cómo comprende el campo la participación y la comunidad. Sólo una vez dada esa comprensión, pueden derivarse indicadores de incremento participativo o crecimiento comunitario. Por tal, se indagará sobre el “régimen de participación” y el “régimen comunitario”.

Además de estos conceptos principales, hay otros conceptos secundarios o nativos que se emplearán a lo largo de la presente tesina. Se juzgó oportuno reponer los primeros al momento de emplearlos, dado que su uso es mayormente secundario. Por otro lado, los segundos son desarrollados en el apartado II.2, con ocasión de exponer la estructura institucional de la Iglesia.<sup>22</sup>

#### **I.4. Método.**

El método empleado en esta tesina es el etnográfico, según lo define Balbi (2020): el enfrentamiento de proposiciones teóricas a hechos empíricos puntuales para tensionar la teoría y forzar un posterior refinamiento categorial, procedimiento que denomina “inversión de la teoría”. Esto es lo que aquí se realiza: se enfrenta la teoría sobre el hecho religioso y sobre el Concilio Vaticano II a un caso concreto, a fin de refinarla.

Dentro del encuadre provisto por el método etnográfico, se emplearon dos técnicas principales de producción de datos: la entrevista en profundidad y el análisis de archivo. Su elección se debe a que la pregunta de investigación fuerza el empleo de técnicas diacrónicas. Siendo que el periodo estudiado empezó 60 años antes de comenzar la investigación, se consiguió contactar personas vivas que vivieron en la parroquia durante el lapso temporal estudiado. Asimismo, la casa parroquial cuenta con una bitácora, llevada periódicamente por el presbiterado parroquial, entre otros documentos, lo que habilitó la labor en archivos.

La entrevista en profundidad consiste en una técnica que confiere “acceso a las percepciones y valoraciones que los entrevistados poseen (...), conocimiento de acontecimientos del pasado o del presente de los cuales los entrevistados fueron testigos directos (...) [y el] conocimiento y epistemología local expresados en la cosmovisión de los entrevistados” (Restrepo, 2016: 56). Por su parte, la técnica del análisis de archivo consiste en la aplicación de la hermenéutica histórica a un corpus archivístico. Originada en la historiografía, esta técnica se ha aplicado asiduamente al análisis antropológico (Muzzopapa et al, 2022).

En cuanto al muestreo, se entrevistó en profundidad a ocho personas. Todas ellas son laicos de edad avanzada, tres mujeres y cinco varones, que habitaron la parroquia en algún momento del periodo que estudiamos. El proceso de selección fue de muestreo por bola de nieve (Flick, 2015: 51) . Todas las entrevistas fueron grabadas. Cabe destacar que el número de entrevistas no fue mayor debido a la insistente negativa a ser entrevistados de los fieles con que traté: de las 21 personas que me

---

<sup>22</sup> La antropología carece de un concepto consensuado de “estructura institucional”. Siendo secundario al análisis, optamos no entrar en detalles sobre la definición de este concepto. En cuanto al concepto de institución, se adopta el de Hubert y Mauss (2010), regla pública de acción y pensamiento.

manifestaron haber habitado la parroquia en el recorte propuesto, únicamente ocho accedieron a ser entrevistadas. Se intentó entrevistar a otras personas de la parroquia que no hubieran habitado durante los 30 años de nuestra pregunta, pero, al preguntar para qué era, se excusaron alegando que no me podían aportar nada, aún ante mi insistencia. No fue posible entrevistar en profundidad a ningún sacerdote, en tanto alegaron desconocimiento del campo tratado u horarios ajustados.

Por su parte, el documento fundamental aquí empleado fueron las *Crónicas*, una bitácora redactada por los directores de la casa salesiana de la capilla desde su fundación en 1907 hasta su retirada en el año 2000. El documento no se halla ya en el edificio parroquial, sino en el archivo salesiano en Bahía Blanca;<sup>23</sup> fueron fotografiadas y facilitadas virtualmente para esta investigación por la dirección de la tesina y por los archivistas. Particularmente, se emplearon cuatro tomos de esta bitácora; un total de 711 páginas, o sea, un promedio de casi 24 páginas por año.<sup>24</sup> El propósito por el que se llevaba esta bitácora no es tan claro; los sacerdotes salesianos con quienes conversé y los mismos documentos establecen que su propósito es informar a los futuros párrocos de actividades y sugerencias. Cabe destacar que no se redactó uniformemente: hay partes del documento llevadas día a día, partes redactadas meses o años después de los acontecimientos, y años enteros sin redacción.

Además de este documento principal, se consultaron otras fuentes, de tipo general, salesiana y privada. En la escala general, se analizan en la tesina brevemente documentos propios de la Iglesia universal: el catecismo, el código de derecho canónico, las constituciones del Concilio Vaticano II, los documentos producidos por la II, III y IV Conferencias Episcopales Latinoamericanas, y variados documentos pontificios, así como la obra de Martimort (1992), facilitada por la codirección. En cuanto a los archivos salesianos, se consultó el archivo de la parroquia San Cayetano, que contenía el Memorial de obispos, Actas del consejo de la casa, y los Memoriales del inspector. También se consultaron los boletines salesianos, disponibles en línea.<sup>25</sup> En cuanto a documentos privados, se consultaron los libros de Pino (2006) y Dumrauf (2007), facilitados generosamente por dos de las personas entrevistadas, y un informe de la parroquia realizado y facilitado por la dirección de la tesina.

Se pidió permiso a los entrevistados para analizar sus entrevistas aquí, así como también al archivo de Bahía Blanca y a los sacerdotes salesianos custodios del archivo local. No se pudo pedir permiso a la comunidad de Inmaculada dada su extensión, pero sí se obtuvo el permiso del párroco al momento de iniciar la investigación.

A estas dos técnicas principales, archivo y entrevistas, se le sumó una tercera: la observación participante. Esta consiste en la permanencia del investigador en el contexto social que estudia, de forma tal que observa a los legos haciendo sus prácticas, y, al mismo tiempo, participa de ellas. Esta

---

<sup>23</sup> Pues los documentos salesianos fueron trasladados allí una vez cedida la parroquia al clero secular en el año 2000.

<sup>24</sup> Tres de los cuatro cuadernos son de 200 páginas cada uno, mientras el cuarto es de 300. No obstante, del primer cuaderno, se usaron únicamente las últimas 108 páginas, que entraban en nuestro recorte; del último, sólo las primeras 103 páginas, por la misma razón.

<sup>25</sup> Véase: <https://bs.salesianos.es/s/boletin-salesiano-archivo/item>

técnica sirve para “atestiguar situaciones que otros extraños difícilmente tienen la oportunidad de hacerlo” y para “comprender más adecuadamente eso que sucede” (Restrepo, 2016: 40). Se aplicó la observación participante en la parroquia Inmaculada durante casi un año y medio. Su empleo permitió suplir la escasez de entrevistas, en tanto permitió observar y describir eventos de primera mano, así como también sostener conversaciones informales con variada cantidad de integrantes de la parroquia.<sup>26</sup>

Respecto a las técnicas de análisis y de exposición aquí utilizadas, se han de enunciar algunas aclaraciones. Primeramente, dado que la Iglesia es una institución milenaria y estratificada en una sociedad con escritura, los temas de esta investigación han recibido ya profusa reflexión nativa, de lo que la distinción *emic/etic* parece tornarse insuficiente. ¿Es un teólogo un informante? ¿Y un historiador católico? ¿Piensa un laico lo mismo que un doctor en teología? Esta peculiaridad de la institución eclesial tornaría conveniente distinguir entre una concepción *emic técnica*, propia de los especialistas y asequible vía análisis documental, y otra *emic sensu stricto*, que es aquella que se puede observar en las prácticas de carne y hueso y en las entrevistas, y es la que típicamente se denominó *emic* en las sociedades ágrafas. Se prefirió aquí no introducir explícitamente esta distinción nueva; empero, se debe advertir que, al mezclar documentos y entrevistas, se confunden como “visión nativa” puntos de vista algo dispares.

En segundo lugar, el análisis se basó en la contrastación diacrónica, es decir, la comparación de elementos anteriores y posteriores en el tiempo, a fin de identificar variaciones. Este análisis combina de manera recurrente los acontecimientos registrados durante los 30 años del recorte temporal con la situación actual de la parroquia. Mientras que la información sobre el periodo histórico proviene de documentos y entrevistas, los datos sobre el presente se produjeron principalmente con observaciones participantes.

En tercera instancia, para confeccionar las tablas, se dedujeron las fechas expresamente de las anotaciones de los documentos y entrevistas, sin emplear inferencias. Es decir, se anotó como fecha de inicio de todos los fenómenos la primera vez anotada en los documentos, y, como fecha de desaparición, la última vez que es mencionada.<sup>27</sup> Esto implica un cierto margen de error: puede ser que los fenómenos mencionados en las tablas hayan empezado antes y terminado después de lo consignado en los documentos. Pese a que se intentó corregir estos vicios de las tablas con entrevistas, los entrevistados no pudieron datar los fenómenos en forma más precisa que las fuentes documentales.

---

<sup>26</sup> La importancia de lo primero radica en la posibilidad de efectuar analogías. Es más sencillo reconstruir una práctica del pasado si se la observa primero en el presente, aun si ésta ha subsistido con modificaciones. Para una demostración más rigurosa de la analogía científica, véase el apartado de “Analogía” de Frere et al. (2004: 98-101). Por su parte, aun careciendo de entrevistas, se puede conocer el punto de vista nativo escuchando homilias, charlas, conversando con los sujetos antes y después de las funciones religiosas, e incluso participando en algunas prácticas piadosas.

<sup>27</sup> Por ejemplo, la Acción Católica es mencionada por última vez en 1980; de aquí, figura en la tabla II.2 como existente hasta esa fecha.

Por otra parte, a fin de evitar tablas recargadas en exceso, se las ha simplificado, omitiendo ciertas distinciones y matices del campo cuya inclusión en el escrito ocasionaría una lectura innecesariamente tediosa.<sup>28</sup> Las omisiones de datos puntuales son aclaradas debajo de cada tabla anexada.

En cuarto lugar, respecto a la transcripción de citas y documentos, aunque se emplearon las normas APA, cabe hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, la puntuación y la ortografía de los documentos fue transcrita aquí literalmente, sin correcciones.

Por otra parte, para transcribir las entrevistas, hemos intentado mantener la mayor fidelidad posible. Para evitar tedio, se omitieron las repeticiones de palabras. Tampoco se esbozó un elaborado sistema para detallar carcajadas, silencios, respiraciones, dudas, etc., puesto que la información obtenida por entrevistas aquí expuesta es por lo general explícita sin necesidad de inferencias paralingüísticas. En los momentos en que se emplearon deícticos, éstos se aclaran entre corchetes; especialmente cuando se dieron los casos de dejar oraciones inconclusas. Dado que la mayoría de las entrevistas se dio en espacio público, multitud de ruidos externos enturbiaron la grabación; donde no fue posible deducir el contenido de las palabras, se anotó [inaudible].

Las tablas se han numerado según el capítulo en que se hayan insertas; así, la Tabla II.3 es la tercera tabla del Capítulo I, etc.<sup>29</sup> Puesto que el formalismo disciplinar exige una anonimización que emplee nombres propios, se han seleccionado ocho nombres bíblicos al azar para referirse a los entrevistados. La selección fue estrictamente azarosa, no existe conexión alguna entre los sujetos entrevistados y los personajes bíblicos. Las características de los entrevistados se anotan en el cuerpo del texto, mientras que las características de las entrevistas se exponen en nota al pie.

## **I.5. Explicación de los capítulos siguientes.**

La presente tesina se organiza en tres capítulos. En el primero, se contextualiza el terreno de esta investigación. Para ello, se divide en dos secciones. La primera describe los acontecimientos históricos más sobresalientes del catolicismo universal, nacional y local. Por su parte, la segunda sección expone los rasgos fundamentales de la estructura de la religión católica.

En el segundo capítulo, se abordan los primeros cambios acaecidos a raíz de la implementación de la renovación impulsada por el Concilio Vaticano II en las actividades de la Pquia. Inmaculada.<sup>30</sup> Así, el capítulo desarrolla los primeros 17 años del recorte total de la tesina: de 1963 a 1980.<sup>31</sup> La razón de

---

<sup>28</sup> Por ejemplo, se ha omitido la distinción entre parroquia y cuasiparroquia; siendo que ambas implican una unidad de administración autónoma respecto a otras capillas, marcar su diferencia no resulta heurístico, etc.

<sup>29</sup> No se juzgó, por su parte, oportuno numerar las entrevistas y extractos documentales.

<sup>30</sup> Esta tesina descuida, por la naturaleza de su pregunta, un pertinente aspecto de la actividad eclesial: las actividades extramuros, que Setton (2014) denomina politización. No hay aquí espacio para un tratamiento detallado del tema, indiscutiblemente conveniente en pos de complementar la teoría de la retracción del catolicismo (Fabris, 2013) con estudios de caso parroquiales. Aún así, la temática ha recibido copiosa atención académica; consúltese para peregrinaciones a Barelli (2013; 2019) y Nicoletti y Barelli (2024); para los actos cívicos, Nicoletti (2022); para la obra salesiana en general, Nicoletti (2024); para la mediación política, Nicoletti y Méndez (2018).

<sup>31</sup> Este recorte es hasta cierto punto artificial. Este capítulo contiene algunos análisis de lo ocurrido después de 1980, así como el tercero algunos de lo ocurrido antes de esa fecha, para no entorpecer la exposición.

este periodo estriba en que, en este lapso temporal, tuvo lugar la casi totalidad de los cambios litúrgicos promovidos por el concilio; en el año 1980, la liturgia había ya adquirido su fisonomía actual (Martimort, 1992). El capítulo se divide en tres apartados, el primero de los cuales aborda la transformación sufrida por la liturgia, y sus causas. El segundo apartado, por su parte, versa sobre la variación ocurrida en la contracara de la liturgia, los grupos piadosos. El último apartado observa el sentido subjetivo asignado al término “participar”, fundamental para inteligir las causas de las transmutaciones litúrgica y piadosa.

Una vez descrita la renovación litúrgica, que permaneció prácticamente inmutada desde 1980 hasta la actualidad, el tercer capítulo se centra en los últimos 13 años del recorte (1980-1993), y procede a describir un fenómeno emergente en la década del ‘80, cuya aparición fue posible merced a las transformaciones litúrgicas previas: la parroquia comunitaria. Así, de los tres apartados del capítulo, el primero describe en qué consistió este nuevo modelo de parroquia, y en qué se diferenció de su antecesor, la parroquia nosocomial. El segundo, a su vez, explora el impacto de este fenómeno en la aparición de un nuevo tipo de grupo piadoso, las piedades administrativas. Por último, el tercer apartado especula sobre la posible causalidad de este modelo parroquial en diversos temas de interés para la academia.

Por último, la conclusión retoma los resultados de los capítulos, para esbozar una respuesta general a la pregunta. Posteriormente, propone próximas líneas para continuar con esta investigación.

## II. Capítulo I. Contexto histórico y nociones sobre catolicismo

Antes de adentrarnos en el análisis pormenorizado de los diversos acontecimientos que componen el acaecer histórico de la parroquia Inmaculada Concepción, consideramos oportuno ofrecer un panorama del contexto histórico y religioso en que se inscribe el caso concreto que abordaremos. Así, este capítulo reúne dicha información contextual, a fin de evitar su exposición fragmentaria a lo largo de la tesina, y de informar sobre ciertos aspectos relevantes de nuestro recorte que pueden no ser de conocimiento general.

En primer lugar, se presenta a continuación el contexto histórico de la renovación conciliar del Concilio Vaticano II, a escala mundial, nacional y local. Posteriormente, se aborda la estructura eclesial y los procesos religiosos específicos que tuvieron lugar en el ámbito local. Este recorrido contextual permitirá sentar las bases necesarias para iniciar con mayor profundidad el análisis del caso particular que proponemos desarrollar.

### II.1. Contexto histórico

#### II.1.A. Internacional

Entre 1962 y 1965 aconteció en la Iglesia católica (romana) lo que se dio en llamar el Concilio Ecueménico Vaticano II, que marcó un hito de suma relevancia en la historia de la Iglesia contemporánea.<sup>32</sup> El resultado de este concilio, que *aggiornò* la institución eclesial a la sociedad moderna y terminó con cuatro siglos de rubricismo tridentino,<sup>33</sup> se plasmó en múltiples documentos, de entre los cuales destacan cuatro constituciones conciliares.<sup>34</sup> Nos basaremos en estos cuatro documentos capitales para resumir el contenido de lo que significó este evento para la Iglesia en la posmodernidad.

La primera constitución, *Sacrosanctum Concilium*, promulgada en 1963, enunció una serie de principios generales orientados a transmutar la liturgia de la misa. El fin de estos cambios fue acrecentar la participación de la feligresía: “La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas” (*Sacrosanctum Concilium*, 14). Los lineamientos de esta constitución fueron condensados en lo que un tiempo después sería la misa del *Novus Ordo* o de Pablo VI. Con algunas correcciones posteriores, ésta es la misa actualmente vigente.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Una exposición más extensiva de los hechos que implicó el Concilio Vaticano II puede hallarse en Alberigo (2005).

<sup>33</sup> Se denomina “rubricismo” al periodo tridentino debido a la costumbre, después de dicho Concilio, de recitar los ritos siguiendo estrictamente las rúbricas del misal, sin lugar a la improvisación (Martimort, 1992).

<sup>34</sup> Una constitución conciliar es el documento legal de mayor importancia producido por un concilio.

<sup>35</sup> No contamos aquí con el espacio suficiente para desarrollar en detalle las diferencias entre el rito tridentino y el rito vaticano; para más detalle sobre el particular, Martimort (1992) hace una historización puntual de todos los libros litúrgicos además del misal, que permite al investigador interesado comparar ritos, etc.

*Lumen Gentium*, promulgado en 1964, se caracterizó por un enfoque predominantemente teológico más que normativo. Su propósito fue revisar los fundamentos teológicos de la actividad eclesial, proponiendo una visión renovada de la Iglesia como un único pueblo de Dios, en el que todos sus miembros comparten una misma vocación a la santidad. Esta perspectiva se expresa de manera significativa en la afirmación del “sacerdocio común de los fieles”, según la cual todos los miembros de la Iglesia participan del sacerdocio, aunque de modos diversos (*Lumen Gentium*, 10).

El tercer documento en promulgarse fue *Dei Verbum* (1965), dedicado a la revelación divina y, en particular, a la lectura y la interpretación de la Sagrada Escritura. En este texto, el Concilio examinó en primer lugar el papel central de la Biblia en la constitución de la Iglesia, su forma de interpretar, su relación con la tradición, etc. A partir de ello, concluyó: “De igual forma el Santo Concilio exhorta con vehemencia a todos los cristianos en particular a los religiosos, a que aprendan ‘el sublime conocimiento de Jesucristo’, con la lectura frecuente de las divinas Escrituras” (*Dei Verbum*, 25). Esta afirmación marcó un fuerte contraste con la práctica anterior, en la que la lectura bíblica por parte de los laicos era desaconsejada, y estrictamente regulada por la tradición interpretativa eclesial.<sup>36</sup>

La última constitución en promulgarse, *Gaudium et Spes*, propuso un nuevo modelo de persona y de sociedad. Este contrastó con la postura antimodernista de Pío X, que se oponía al progreso técnico y al cambio social (Mallimaci, 2015; Di Stefano y Zanatta, 2000; Lida, 2015); la constitución examinó primero los cambios sociales, y propuso que, independientemente de ellos, el modelo de persona de la Iglesia era compatible con el mundo moderno:

40. Todo lo que llevamos dicho sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base para el mutuo diálogo. Por tanto, en este capítulo, presupuesto todo lo que ya ha dicho el Concilio sobre el misterio de la Iglesia, va a ser objeto de consideración la misma Iglesia en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa con él.

*Gaudium et Spes*, 40

Asimismo, la constitución da algunas medidas más urgentes sobre la familia, la cultura, la economía, la política y la paz, cuya reposición nos trasciende.

Naturalmente, esta breve exposición sólo alcanza a esbozar los aspectos fundamentales de la riqueza teológica y pastoral contenida en las diferentes constituciones conciliares, que por cierto no fueron los únicos documentos vertidos por el Concilio. Tampoco agota el contraste entre las disposiciones del Vaticano II y la situación precedente, establecida cuatro siglos antes por el Concilio de Trento. En este sentido, el Concilio Vaticano II marcó la diferencia entre una etapa que se suele denominar *preconciliar*, antes del Concilio, y una *conciliar*, después del Concilio.<sup>37</sup> Otro de los aportes del Concilio, en el documento *Ad Gentes*, fue clasificar la actividad de la Iglesia en tres áreas: pastoral (*ad*

---

<sup>36</sup> Véase la cita en el apartado III.1, p. 40.

<sup>37</sup> La bibliografía suele hablar del después del Concilio como *posconciliar*. Creemos que tal término es inadecuado, puesto que, en el uso, implicaría no un después del Concilio, sino un “vencidos los efectos del Concilio” (como *posmoderno*, etc.). Por ello, aquí hablaremos del después del Concilio Vaticano II como la etapa *conciliar*.

*intra*, al interior de la Iglesia), misionera (*ad extra*, hacia la sociedad) y ecuménica (entre religiones) (véase Pellitero, 2020).

Para los fines de esta investigación, resulta pertinente ofrecer un resumen operativo de las principales medidas conciliares. Como punto de partida, revisaremos los aspectos que la bibliografía especializada suele destacar, al menos para el caso argentino. Guasco (2013) retoma la estructura propuesta por *Ad Gentes* para sintetizar tres ejes de las medidas conciliares: liturgia, ecumenismo y relación con la sociedad. Por su parte, Pattin (2018) subraya el carácter de reductor de la autoridad episcopal del Concilio; Touris (2021) también señala como eje conciliar la desclericalización. Otros autores como Tenti (2015), Mallimaci (2015) y Touris (2021) se apoyan de manera explícita o implícita en *Gaudium et Spes* para analizar la pérdida de homogeneidad política dentro de la Iglesia, atribuida a la ambigüedad de esta constitución en relación al mundo moderno. Obregón (2005) identifica la emergencia de nuevas facciones eclesiales enfrentadas entre sí a partir de cuatro áreas: la interpretación bíblica, la liturgia, la pastoral (grado de compromiso político de los sacerdotes) y la estructura eclesial (mayor participación de laicos y obispos). De este modo, en su análisis condensa los aportes de *Sacrosanctum Concilium* y *Dei Verbum* con *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*.

Dadas las características de nuestra pregunta, consideramos que estos aportes pensados para analizar la situación institucional general de la Iglesia, deben adaptarse a una escala micro. En este sentido, sostenemos que el Concilio buscó, ante todo, aumentar la participación de los fieles. Esta intención se manifiesta, en mayor o menor medida, en las cuatro constituciones conciliares: *Sacrosanctum Concilium* promovió una participación más activa de los fieles en la celebración litúrgica; *Lumen Gentium* propuso una mayor inclusión de los laicos en la estructura eclesial; *Dei Verbum* impulsó el acceso a la lectura bíblica por parte de los laicos; y *Gaudium et Spes* orientó los aportes de la Iglesia hacia la vida cotidiana de los laicos. La participación de los fieles es una de las principales ideas rectoras del Concilio. Como contrapartida, este impulso participativo generó, al menos en apariencia, un movimiento desacralizador o desclericalizador, en la medida en que el aumento del protagonismo laical podía interpretarse como una disminución relativa del rol del clero.

Es importante advertir que las medidas conciliares no impactaron directamente en el terreno de estudio, sino que atravesaron una extensa cadena de mediaciones institucionales. Estas incluyeron la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), el Obispado de Viedma y la congregación salesiana, hasta llegar finalmente a la parroquia puntual. Por ello, consideramos pertinente detallar algunas características de estas instancias intermedias de aplicación de la renovación.

La Conferencia Episcopal consiste en la reunión de obispos de una región geográfica determinada, cuya frecuencia varía según los contextos. En el caso de la CELAM, durante el período que abarca nuestro análisis, se llevaron a cabo tres reuniones relevantes. Cada una de estas produjo un documento con líneas operativas a seguir para la Iglesia de la región.

La primera reunión de la CELAM se realizó en Colombia, en la ciudad de Medellín, en 1968. Este encuentro se centró en el papel de la Iglesia en la transformación de Latinoamérica, con inspiración en la encíclica *Populorum Progressio*. Se caracterizó por enunciar una serie de principios que terminaron por configurar un movimiento teológico conocido como la teología de la liberación (Löwy, 1999).<sup>38</sup> Esta corriente sostiene que la sociedad está compuesta por clases enfrentadas: el pueblo frente a las élites; y que la Iglesia debe tomar partido por una de ellas y rechazar a la otra. De esta premisa se desprende la “opción por los pobres”. Así lo manifestaba el documento de la CELAM: “Sin subestimar las formas asistenciales de acción social, la pastoral de la Iglesia deberá orientar preferentemente a estos grupos [las élites económicas] hacia un compromiso en el plano de las estructuras socio-económicas que conduzcan a las necesarias reformas de las mismas” (CELAM, 1968: p. 27). Esta posición parte de la idea de que la salvación predicada por la Iglesia no es sólo espiritual, sino también material o “histórica”, por lo que la institución eclesial debe comprometerse con la liberación de la situación de miseria de las masas latinoamericanas. De esta concepción surge la denominada “teología de la liberación”. Como expresión de esta nueva línea teológica surgió el MSTM, que, aunque fundado un año antes de Medellín, encarnó la propuesta teológica liberacionista (Martin, 2010).<sup>39</sup>

El segundo encuentro de la CELAM se llevó a cabo en 1979 en la ciudad de Puebla en México, y se caracterizó por una moderación de las conclusiones del encuentro anterior en Medellín. Dada la situación política dictatorial de Latinoamérica (Anderson, 1986), la Iglesia atenuó la teología de la liberación, dando lugar a lo que se denominó teología del pueblo (Azcuy, 2018).<sup>40</sup> Ésta se centró en la unidad nacional a través de la cultura, relegando a un segundo lugar la liberación económica. Cesó el empleo del término “liberación”, mientras que la “opción preferencial por los pobres” dejó de referirse a la elección de suma cero con las elites. A esta opción, se sumó la “opción por los jóvenes”, en atención a la disgregación familiar latinoamericana, y la importancia de la construcción de una sociedad plural. El siguiente pasaje ilustra el espíritu conciliador de la conferencia, en cuyo discurso inaugural Juan Pablo II alentó a no repetir los errores del pasado: “Abogamos por: La superación de la diferenciación entre pastoral de élites y pastoral popular. La pastoral es una sola. Penetra «cuadros» o

---

<sup>38</sup> Algunos autores representativos de esta corriente, a partir de 1970, son “Gustavo Gutiérrez (Perú), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo y Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile- Costa Rica), José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Rubén Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina – México), Juan-Luis Segundo (Uruguay), Samuel Silva Gotay (Puerto Rico)” (Löwy, 1999: 47).

<sup>39</sup> El detonante que marcó la conformación del MSTM, pese a que tuvo instancias de formación previas y posteriores de gran complejidad, fue el Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo, redactado por Mons. Hélder Cámara. La firma de adhesión al manifiesto fue la que permitió su implantación en Argentina (Cattogio, 2008).

<sup>40</sup> Uno de sus exponentes principales fue el teólogo Lucio Gera. En su texto *Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*, propuso describir la sociedad como “sujeto colectivo, pluralidad de individuos unificada en torno a un factor común, lo cual lleva a pensar tres relaciones: pueblo-nación, pueblo-cultura y pueblo-sector. El pueblo-nación conlleva un carácter político, pero también puede pensarse que la cultura de un pueblo concreta una decisión política (...). Sobre la noción de pueblo- sector o sectores populares -que admite una gran variabilidad- el teólogo argentino piensa que: “pueblo” y “popular” califican a algunos sectores poniendo de manifiesto que la realidad de ser pueblo se manifiesta preferentemente en ellos” (Azcuy, 2018: 122-123).

«élites» evangelizadoras; afecta todos los ámbitos de la vida social; dinamiza la vida de la sociedad y al mismo tiempo se pone a su servicio.” (CELAM, 1979: p. 160) .

El tercer encuentro de la CELAM se celebró en Santo Domingo, en 1992. Sus lineamientos profundizaron los de Puebla, reafirmando la opción por los jóvenes (por la familia, pero también por las vocaciones) y por los pobres. Su principal aporte fue el énfasis en la promoción de una “cultura cristiana”, sobre todo en un ámbito de creciente urbanización y consiguiente pluralización (véase, v.g., BBVA, 2017). Realza asimismo la participación laical. Dado que esta conferencia incide de forma marginal en nuestro recorte temporal, no profundizaremos en su análisis.

### *II.1.B. Nacional*

Además de estas conferencias episcopales regionales, también se llevaron a cabo encuentros o debates a nivel nacional. Éstas últimas, a diferencia de sus pares continentales, constituyeron un órgano de gobierno de reunión de carácter bastante regular.<sup>41</sup> Produjo una gran variedad de documentos, en general en concordancia con la CELAM, por lo que el análisis documental de su accionar queda fuera de nuestro alcance. En lo que sigue, se mostrará el funcionamiento histórico de esta institución, a través de la periodización y la caracterización estructural que la bibliografía realiza.<sup>42</sup>

La literatura sobre el catolicismo argentino tiende a coincidir en dividir el periodo abordado en tres etapas: una de “relativa inestabilidad” (1963-1975),<sup>43</sup> otra de “reordenamiento y estabilidad” (1976-1982),<sup>44</sup> y una tercera de “pérdida de hegemonía” (1983-1993).<sup>45</sup> La teoría que subyace a esta periodización señala a la primera etapa como marcada por una profunda inestabilidad política,<sup>46</sup> acompañada de una crisis eclesial. Por un lado, el peronismo de 1955 debilitó a la Iglesia, en un proceso que Mallimaci (2015) denomina “dislocación”; por otro, el Concilio Vaticano II fracturó la unidad política eclesial, generando tensiones entre sectores conservadores y progresistas (Tenti, 2015).

---

<sup>41</sup> Es facultativo discriminar entre tres aspectos de las conferencias episcopales. Por una parte, puede referir al conjunto de obispos de una determinada región, en este caso, Argentina. Por otra parte, puede denominar la reunión física de ese conjunto episcopal, o *conferencia*, como la conferencia de San Miguel. En tercer lugar, implica los documentos producidos por dicha reunión de obispos, como el documento de San Miguel.

<sup>42</sup> La Iglesia es una institución jerárquica, altamente verticalista. La estricta obediencia del clero a la cúpula eclesial, es decir, a los obispos, facilita a los autores equiparar el análisis de la conferencia episcopal con el de toda la Iglesia nacional. Si bien esta correspondencia es inexacta, basta para una contextualización general.

<sup>43</sup> Obregón (2005) afirma: “(...) desde fines de la década de 1950, fueron cada vez más frecuentes los choques entre una jerarquía marcadamente conservadora y diferentes grupos (...) que planteaban la necesidad de que la Iglesia tuviera una mayor participación” (...) (p. 28). También: “(...) favoreciendo la paulatina conformación, desde la década de 1960, de un sector renovador y uno tradicionalista dentro del catolicismo argentino” (p. 31).

<sup>44</sup> Obregón (2005) afirma: “Los conflictos en el interior de la Iglesia, entre una jerarquía conservadora (...) y una Iglesia del Pueblo (...), jalaron los dos lustros que van desde la finalización del Concilio en 1965, hasta mediados de la década de 1970. (...) Resultaba evidente que la llegada al poder de un régimen autoritario [la dictadura de 1976] (...) podía ser funcional (...) a poner fin a la radicalización de los católicos progresistas” (p. 64-65).

<sup>45</sup> Fabris (2013) afirma: “Este tránsito de un régimen militar que imaginaba a la sociedad desde la unanimidad de los valores occidentales y cristianos a uno democrático asentado en el pluralismo no fue sencillo para la mayoría de los obispos y el laicado más conservador. Lo vivieron como una derrota y lo procesaron a través de la denuncia de una conspiración orquestada para modificar los rasgos culturales de la nación” (p. 7).

<sup>46</sup> En Argentina, se produjeron golpes de Estado en 1962 y 1966 que derrocaron a los presidentes Frondizi e Illia, respectivamente. Ambos presidentes fueron elegidos por voto democrático con el peronismo proscrito. Véase Portantiero (1977).

En este contexto, el Concilio aceleró el declive del integralismo católico, una postura anteriormente hegemónica caracterizada por su aspiración a cristianizar toda la sociedad, una posición que Zanca (2018) denomina “cristiandad”. Con el Concilio, el integralismo perdió fuerza ante nuevas corrientes, que bregaban por una mayor apertura entre la Iglesia y la sociedad, llegando incluso a posiciones más radicales que defendían la liberación por medio de la lucha armada. El resultado fue un clero dividido por luchas internas, en lo que Obregón (2005) denomina “radicalización”.

Con el último golpe de Estado, la inestabilidad sociopolítica y eclesial se aplacó, merced a la aplicación de terrorismo estatal. Por un lado, la dictadura militar puso fin a la radicalización política de izquierda, por medio de la eliminación física de sus miembros (Del Campo, 2008). Por otro lado, la Iglesia aprovechó los mecanismos represivos brindados por el gobierno castrense para controlar individuos representativos de la radicalización eclesial progresista, y conseguir una mayor homogeneidad, con una CEA más conservadora y alineada a la dictadura (Obregón, 2005).

Por último, la tercera etapa fue inaugurada con el retorno a la democracia, cuando la política se encauzó en sus vías institucionales democrático representativas, que han perdurado durante más de cuatro décadas con funcionamiento ininterrumpido (Fabris, 2013).<sup>47</sup> En paralelo, las fuerzas armadas, históricamente vinculadas al catolicismo desde los años ‘30, fueron perdiendo progresivamente influencia (Mallimaci, 2015). En este nuevo contexto de gobierno laico y debilitamiento del poder castrense, la Iglesia experimentó un momento de retracción, iniciando un proceso denominado como “pérdida del monopolio católico” (Frigerio, 2018; Mallimaci, 2015).

A lo largo de las etapas analizadas, Obregon (2005) identificó cuatro líneas principales de acción dentro de la Iglesia: la tradicional, la conservadora, la renovadora moderada y la renovadora progresista.<sup>48</sup> La corriente predominante fue la conservadora, caracterizada por una implementación gradual de las medidas conciliares y una posición política ambigua, más pragmática, heredera del integralismo y del “humanismo cristiano” (Zanca, 2018). Le seguía la línea renovadora moderada, que impulsaba una implementación rápida pero apolítica de las reformas conciliares; heredera del humanismo cristiano también, sostenía igualmente una posición política ambigua.

Durante la primera etapa, ambas corrientes se diferenciaron en su ritmo de renovación: mientras unos defendieron una transformación gradual, los otros abogaban por un cambio más acelerado. Sin embargo, en la segunda y tercera etapa, con las medidas conciliares ya mayormente implementadas, actuaron como un bloque conjunto: al principio apoyaron la dictadura, luego se separaron de ella, y,

---

<sup>47</sup> El autor muestra el rol ambiguo de la Iglesia en esta restauración democrática. Por una parte, la mayoría del cuerpo eclesial reclamó la institucionalidad representativa: “Durante el *Proceso* la CEA (...) había transitado un camino desde la legitimación del golpe de Estado al reclamo por la reinstitucionalización del país” (Fabris, 2013: 6). Por otra, no sólo la CEA propuso una doctrina de reconciliación, bondadosa con la junta militar, sino que se mostró hostil al relajamiento de la moral sexual o “destape” (p. 7) promovido por el gobierno democrático.

<sup>48</sup> Estos nombres son categorías *etic* propuestas por Obregón (2005). Difícilmente todos los obispos renovadores moderados se autodenominaron así. Por ello, no respetaremos necesariamente su tipología en todo el trabajo. Por otra parte, recuérdese que estas categorías se diseñaron para clasificar líneas de la CEA; en parroquias puntuales, el grado presbiteral puede hacer que los hechos difieran de la caracterización episcopal.

durante los juicios a las juntas, pregonaron la doctrina de la reconciliación en aras de conseguir la unidad nacional.

Por su parte, las otras dos líneas, si bien resultaron ser minoritarias, se destacaron por el mantenimiento de sus posiciones políticas a lo largo de las tres etapas. Por un lado, los renovadores progresistas abogaron por una implementación rápida y política de las medidas conciliares, en sintonía con lo que Nisbet (2003) identifica como una postura radical. Abrazaron desde el principio las teologías de la liberación y de la cultura, y sostuvieron la opción por los pobres. Durante la última dictadura, manifestaron públicamente su desacuerdo con la represión militar y sus medidas económicas, propiciando incluso ONGs de derechos humanos (Obregón, 2005). Al retornar la democracia, estuvieron a favor de la condena a las juntas militares (Fabris, 2013). Se suele asociar a los nombres de Novak, De Nevaes y Hesayne, obispos de las diócesis de Quilmes, Neuquén y Río Negro, respectivamente.

La contracara de los renovadores progresistas fueron aquellos identificados como tradicionalistas. Estos últimos no aceptaban las medidas del Concilio, eran de la línea política que Nisbet (2003) denomina conservadora, férreos integralistas, defensores de la cristiandad y tomistas, y eran favorables al gobierno castrense. En los primeros años luego del Concilio, solicitaron activamente a las fuerzas armadas la intervención militar en el gobierno; durante la última dictadura, apoyaron activamente el golpe, al punto de colaborar con la represión con espionaje y justificación moral; durante el gobierno democrático, justificaron la dictadura y defendieron el indulto a las juntas militares. Entre ellos, se suele asociar principalmente a los obispos castrenses Tortolo y Bonamín (Obregón, 2005).<sup>49</sup>

### *II.1.C. Provincial y local*

Tras haber delineado el contexto nacional de manera general, resulta pertinente precisar algunos aspectos específicos del marco histórico patagónico, dado que esta región presenta ciertas particularidades. En primer lugar, la Patagonia a fines del siglo XIX fue un área de misión; su ocupación permanente de pobladores no indígenas fue tardío, al igual que la implantación del catolicismo. La primera entrada masiva de pobladores no indígenas en el territorio de la actual provincia de Río Negro puede fecharse a partir de 1878, con la conquista y anexamiento del río homónimo por parte del General Roca (Nicoletti, 2008).<sup>50</sup> Si se considera que esto significa que tan solo 75 años antes de la promulgación de *Sacrosanctum Concilium* el territorio provincial era habitado por etnias relativamente independientes del gobierno nacional, con una matriz religiosa y cultural

---

<sup>49</sup> Los obispos castrenses eran aquellos encargados de gestionar a los capellanes castrenses, es decir, los sacerdotes que atendían a las Fuerzas Armadas. Un detalle del accionar y compromiso con la dictadura de Mons. Bonamín puede hallarse en Mignone (1999 [1986]).

<sup>50</sup> Hablamos de la actual provincia rionegrina, lo cual puede acusarse de anacronismo. Lo hacemos para evitar hablar de la Patagonia, por dos razones: primero, que los límites de esta son difusos, y requeriría una discusión que no es pertinente a efectos de este trabajo. Segundo, porque cabría hablar de Punta Arenas, Isla Pavón, etc. como ingresos previos a 1880; pero son muy lejanos al área que nos compete.

asimismo disímiles, se entiende por qué decimos que tuvo un poblamiento occidental tardío. Similarmente, los principales intentos de la Iglesia por ingresar en la actual provincia tuvieron éxito sólo a partir de la década de 1880 (Nicoletti, 2008), de la mano de la congregación salesiana, lo que le otorgó a dicha congregación exclusividad no sólo en el territorio de la actual provincia de Río Negro, sino también de la totalidad del territorio patagónico.

De este modo, se configuró una reducida población no indígena, bajo el dominio exclusivo de la congregación salesiana en el ámbito religioso. Estas condiciones de baja demografía, urbes pequeñas, presencia de una única congregación, escasas capillas, y parroquias y diócesis extensas prevalecieron hasta prácticamente el inicio del periodo aquí analizado, que es la década del '60. Es a partir de esta década que la Patagonia emprendió, como demuestran más adelante las estadísticas, un vertiginoso proceso de crecimiento, tanto demográfico como eclesial.

Para comprender la relevancia de la presencia salesiana en la patagonia, resulta significativo explicar la diferencia entre clero regular y secular. La Iglesia se organiza, como se explicará más adelante, en ciertas unidades administrativas territoriales, llamadas *diócesis*. Éstas son conducidas por un obispo diocesano, y todos los presbíteros dentro del radio diocesano le deben obediencia. Por otra parte, la Iglesia también tiene ciertas agrupaciones que, más que un anclaje territorial, se distinguen por un *carisma*,<sup>51</sup> santo fundador, regla, etc. Pueden denominarse *movimientos*, *órdenes*, *congregaciones*, obedecen a un superior aparte del obispo diocesano, y pueden dispersarse por vastas regiones geográficas. Se los denomina como *clero regular*, en oposición al *clero secular*, que le debe obediencia directa al obispo diocesano, no mediada por un superior.<sup>52</sup>

Esta distinción es pertinente, pues ambos cleros suelen estar históricamente en conflicto, y más en el terreno de las misiones. Esto se debe a que el regular es por lo general el primero en llegar a un área de misiones, y luego, una vez evangelizada dicha área, es desplazado por el clero secular. En el caso patagónico, entonces, la primera congregación en asentarse fue la salesiana. Dicha congregación puede encuadrarse, según el esquema de Obregón mencionado en el apartado anterior, como conservadora, a favor de una adopción gradual de la renovación conciliar.

¿Qué sucedió con el territorio que hoy comprende la actual provincia de Río Negro una vez anexado al Estado nacional? Ésta conformó en 1883 una vicaría apostólica, junto con los territorios que actualmente comprenden las provincias de Neuquén y Chubut.<sup>53</sup> En 1934 la vicaría pasó a constituirse en la Diócesis de Viedma, que en 1957 se redujo únicamente a Río Negro y Neuquén. Por último, en 1961, dos años antes de iniciar nuestro recorte, la provincia de Neuquén se desprendió de la Diócesis de Viedma. La provincia rionegrina estuvo así solitaria e íntegramente bajo la órbita de la cátedra

---

<sup>51</sup> El término carisma es de explicación compleja; basta enunciar que semeja al de “temperamento” de Mead (2006 [1935]).

<sup>52</sup> En el caso salesiano, éstos son una congregación, y su superior se denomina inspector.

<sup>53</sup> Estas fechas han sido consultadas en Azcoitia y Barelli (2020). Por otra parte, Río Negro fue un territorio nacional hasta 1955, al igual que Neuquén y Chubut. Santa Cruz lo fue hasta 1956. A partir de esas fechas, pasaron a ser provincias, no dependientes directamente de la administración nacional.

viedmense hasta 1993, momento en que se subdividió en tres. Durante el periodo (1963-1993), tuvo tres obispos, como se observa en la Tabla I.2.C.γ. El primero, Mons. Borgatti, salesiano, apenas vivió la inestabilidad propia del Concilio. El segundo, Mons. Alemán, salesiano, fue de tinte conservador, coincidiendo con la congregación en general (Barelli, 2023).<sup>54</sup> El tercero, Mons. Hesayne, fue un renovador progresista, según la tipología de Obregón. Ello implicó que, a partir de 1975, la congregación salesiana y el obispado entraron en una tensa situación.

Por último, es necesario mencionar dos acontecimientos históricos: el Sínodo Rionegrino y el conflicto con Chile. El primero es abordado más adelante en el apartado IV.2. El segundo refiere a un principio de conflicto entre Argentina y Chile por la soberanía sobre el canal Beagle, especialmente tenso en 1978. Dicho conflicto no devino en una guerra debido, entre otros factores, a la mediación del Papa Juan Pablo II. Cabe destacar que Bariloche, como ciudad fronteriza, experimentó directamente esta tensión. No solo porque debió hospedar a tropas militares, sino también porque sufrió un impacto social significativo, dado que una parte considerable de la población, compuesta por migrantes chilenos, fue objeto de episodios de xenofobia. Esto último motivó la acción e intervención pastoral del obispo para proteger al colectivo migrante (Azcoitia y Barelli, 2020; Azconegui y Rodríguez, 2022).

En relación al espacio local de San Carlos de Bariloche, ciudad donde se enmarca nuestro estudio, la urbe se fundó en 1902, con una población de alrededor de 300 habitantes, la mayoría descendientes de europeos, tanto argentinos como chilenos (Nicoletti y Méndez, 2018; Núñez y Barelli, 2013). Hacia 1960, tenía 15.995 habitantes, mientras que, en 1991, llegó a los 77.600, lo que representa un crecimiento de más de 60.000 habitantes en los 30 años que abarca nuestro análisis (Instituto Nacional De Estadísticas y Censos [INDEC], s.f.; 1995).

La ciudad se emplaza en la orilla sur del lago Nahuel Huapi, al pie de la Cordillera de los Andes; esto le confiere su característico desarrollo en desnivel, de tipo lineal a lo largo del lago. Tradicionalmente, es dividida en cuatro zonas: el centro, ubicado a orillas del lago, constituyó la primera zona en poblarse, y se asentó sobre lo que originalmente era un bosque de transición. El oeste, también en la orilla lacustre, constituye una estrecha franja que se extiende unos 20 kilómetros hacia el oeste del centro, en un ambiente de bosque andino patagónico; es de población igualmente temprana. El este, una franja también estrecha de viviendas que se prolonga aproximadamente unos 10 kilómetros entre el centro y la lindera localidad de Dina Huapi, se rodea de un bioma estepario, y fue poblado más tardíamente. Por último, la zona sur, más amplia, se extiende en el área más elevada de la ciudad, al sur del centro; limita al este con el río Ñireco y al oeste con el cerro Otto; se asienta en un otrora bosque

---

<sup>54</sup> La pertenencia institucional de Mons. Alemán es en realidad discutida. Uno de los entrevistados, David (véase la entrevista en el apartado III.1, p. 39-40), que había tenido un estrecho trato con él, me aseguró que el obispo no era salesiano. Por su parte, cuando le inquirí al párroco y vicario de San Cayetano, en conversaciones informales, defendieron la pertenencia salesiana del obispo.

de transición, y su poblamiento intensivo fue también más tardío.<sup>55</sup> El clima general de la ciudad es frío, siendo más húmedo al oeste y más seco al este.

En este contexto, la capilla Inmaculada se construyó en la ciudad en 1907, en el centro, como primer templo católico de la ciudad.<sup>56</sup> Inicialmente, la capilla funcionó como posta de misión itinerante, sin un capellán fijo y con atención ocasional de los salesianos. Fue la presión de los pobladores y la posibilidad de que fuera entregada a los jesuitas lo que impulsó su transformación en un centro permanente en 1914 (Nicoletti, 2022). En 1935, la capilla se desprendió de la parroquia de Junín de los Andes, y pasó a ser una parroquia autónoma. Bajo su influencia, se edificaron otros templos católicos: San Eduardo, la capilla del cerro catedral, el Templo Mayor,<sup>57</sup> María Auxiliadora y Santo Cristo, así como también el Hospital y los colegios Cardenal Cagliero y María Auxiliadora o Cumén Rucá (Dumrauf, 2007).<sup>58</sup> La Parroquia Inmaculada fue administrada por la Congregación Salesiana hasta el año 2000, momento en que pasó a depender del clero secular.

## II.2. Nociones sobre catolicismo

Brindar una visión general de una religión, incluso de manera contextual, resulta una tarea compleja. A fin de ordenar la exposición, se siguen dos líneas teóricas: la distinción entre lo sagrado y lo profano (Durkheim, 2019; Hubert y Mauss, 2010) y la clasificación de los componentes de los hechos sociales en personas, acciones, tiempo y espacio (Guber, 2005). Así, se da cuenta en los tres apartados subsecuentes de cómo la dicotomía sacro/profano organiza *grosso modo* las personas, las acciones y los espacios en la religión católica. No se analiza la sacralidad del tiempo, debido a que no hay espacio suficiente en esta oportunidad para tratar en profundidad el calendario católico.

### II.2.A. Clero y laicado

En el catolicismo, las personas se distinguen en dos grupos principales: uno de sujetos consagrados mediante un ritual, denominados *clero*, y otro de aquellos que no han pasado por dicho ritual, llamado *laicado*.<sup>59</sup> Ambos grupos presentan subdivisiones internas. Hasta antes del Concilio Vaticano II, el

---

<sup>55</sup> La sección centro fue y es conocida actualmente como centro. En cuanto a las otras tres secciones, tienen cada una un nombre coloquial, que no hemos repuesto en el texto porque tienen cierta complicación de anacronismos. A inicios del periodo, las secciones oeste y sur reciben los nombres de “arriba” y “las quintas”, respectivamente (Pino, 2006). Durante nuestro recorte, la zona sur pasa a denominarse “el alto”; empero, desconocemos en qué momento la zona oeste comenzó a llamarse “kilómetros”. La zona este se denominaba “abajo”, término usado actualmente al referirse al clima (“nieva de abajo”), mientras que el conjunto urbano se denomina actualmente “el Este”.

<sup>56</sup> La fecha de construcción de la capilla se debate entre 1907 y 1908. Por otra parte, tampoco fue el primer templo religioso en general, dado que, en 1907, se construyó una sala para el culto luterano (Nicoletti y Méndez, 2018). Por otra parte, el antiguo María Auxiliadora se denominaba “Cumén Rucá”, ambas palabras con tilde; ignoramos el origen del nombre.

<sup>57</sup> Templo Mayor es el nombre que recibió hasta 1993 el templo que actualmente se llama Catedral Nuestra Señora del Nahuel Huapi.

<sup>58</sup> El colegio María Auxiliadora funcionaba desde 1943 en el actual predio del Shopping Patagonia. En 1963, cambió su edificio hacia su actual emplazamiento, mientras que el predio anterior pasó a denominarse Cumén Rucá. Puesto que el cambio acaeció en 1963, y el Cumén Rucá no funcionó como centro litúrgico a partir de esa fecha, no se incluye en el texto. La Tabla II.2 lista las capillas que aparecieron a partir de 1963.

<sup>59</sup> Ambos términos muestran plenitud de sinónimos o palabras similares. De clero: sacerdotes, clérigos, consagrados, etc. De laicado: laicos, fieles, feligreses, etc.

clero se organizaba en dos órdenes, *mayores y menores*; sin embargo, en 1973, Pablo VI redefinió esta estructura, estableciendo tres grados jerárquicos: episcopo, presbítero y diácono. El episcopo u obispo es responsable de administrar la confirmación y ordenar sacerdotes, y dirigir una diócesis. El presbítero, comúnmente conocido como sacerdote, tiene la facultad de celebrar misas y gestionar parroquias y capellanías. El diácono puede administrar el bautismo y desempeñar ciertas funciones litúrgicas. Además de estas facciones del clero, hay otras: los monjes y monjas, hermanos legos, entre otros, cuya función no abordaremos en detalle en este apartado.

Por su parte, no hay una diferencia técnica en el estado laical. Se distingue entre los laicos *sensu stricto*, es decir bautizados, y quienes no han recibido el bautismo, que no forman parte de la comunidad eclesial. Entre ambos grupos existe un punto intermedio, los catecúmenos, individuos que se preparan para recibir el bautismo. Sin embargo, en términos *emic sensu stricto*, se reconoce una distinción entre practicantes y no practicantes.<sup>60</sup> Ambos vocablos señalan extremos de compromiso con la institución eclesial; entre dichos extremos, hay varios matices, designados con términos como “comprometido”, “tibio”, “alejado”, etc.

Ante este esquema sobre la sacralidad de las personas, conviene destacar dos aspectos importantes. Primero, la distinción entre el clero y el laicado es el fundamento principal de la religión católica, característica ostensible en que la fuerza del ritual católico se desprende de que su ejecutante sea una persona consagrada. O sea, los ritos católicos son eficaces porque quien los realiza ha recibido dicha facultad de una larga cadena de sacerdotes previos, que lo han transmitido de generación en generación, desde el momento de la fundación del catolicismo hasta la actualidad (Hervieu-Leger, 2005). Esta concepción personalista de la eficacia sobrenatural permea la idea de lo sagrado, como demuestra la siguiente respuesta que se me formuló al preguntar por el significado de lo sacro:

Es algo... interesante poner la libertad en la definición ¿no?. Lo consagrado, lo entregado para que sea exclusivamente de Dios, ¿no?. Cuando hablamos de personas que lo hacen libremente, me parece que se llega a la plenitud de la consagración. Este, eh... reservado para Dios, exclusivo de Dios, para Dios.

Entrevista a Adán<sup>61</sup>

El sujeto entrevistado es un varón catequista de alrededor de 65 años al momento de la entrevista; cursó sus estudios secundarios en el colegio Don Bosco, durante nuestro recorte temporal. Por estudios de grado y por trabajo, permaneció luego fuera de la ciudad hasta el 2000, año en que volvió a la ciudad y se hizo cargo de la catequesis parroquial. Es, pues, un informador instruido en la doctrina, y afirmó que la sacralidad reviste principalmente a las personas: “lo sagrado”, “cuando hablamos de personas”. Nótese que, al interrogarlo, no se le preguntó por las personas, sino por lo sagrado en general. Es inferible entonces que la sacralidad de las personas es el fundamento del resto de la sacralidad católica. La sacralidad reviste principalmente a las personas. La existencia de objetos

---

<sup>60</sup> Esta distinción carece de contenido teológico y no figura en los documentos más formales de la Iglesia. Por ello, consideramos que no es *emic* técnica, sino de uso cotidiano.

<sup>61</sup> Esta entrevista fue realizada en la cafetería de YPF el 2/IV/2025. Nos encontramos en el atrio parroquial; como estaba todo cerrado, fuimos a la estación de servicio. Mientras comíamos medialunas con café, duró 45 minutos.

sagrados depende de que éstos hayan tenido contacto con personas consagradas, o, lo que es lo mismo, hayan sido *bendecidos* por ellas. Similarmente, los ritos son eficaces debido a que son ejecutados por sujetos sagrados, tal como se observa, por ejemplo, en el siguiente fragmento de la página Adelante la Fe, que enumera los requisitos para que una misa sea válida, es decir, tenga eficacia sobrenatural:

- Que el sacerdote esté válidamente ordenado.
- Que el sacerdote pronuncie la fórmula de la consagración tal como aparece en los libros litúrgicos aprobados por la Santa Sede y por la Conferencia Episcopal de cada país.
- Que el sacerdote celebrante tenga la intención de consagrar el pan y el vino, para que así se transformen en el Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor Jesucristo.
- Que para la confección del sacramento se use la materia prescrita para el mismo: pan ácimo de trigo y vino de vid.

Prados, 2016

En otras palabras, las condiciones fundamentales para la celebración de la misa son una adecuada composición del pan y vino, la intención de consagrar, la recitación precisa de las palabras del ritual, y que el celebrante sea un sacerdote. Si se considera que la composición del pan y del vino no tiene nada de extraordinario, y que la brevedad y condición pública de la oración consagratória la hacen accesible a cualquier persona, se entiende que el elemento central de la celebración es la sacralidad del celebrante.<sup>62</sup>

En segundo lugar, la religión católica ha generado una proliferación de términos para referirse a los mismos fenómenos. Para evitar complicaciones terminológicas, en este trabajo, hemos optado por simplificar ciertos vocablos, empleando el más utilizado como sinónimo de los demás.

### *II.2.B. Liturgia y ejercicios piadosos*

Por otra parte, están las actividades. Según la clasificación anterior (entre clero y laicos), podemos distinguir entre las acciones sagradas propias del clero (liturgia) y aquellas propias del laicado (devociones o ejercicios piadosos). Descontando las actividades profanas, creemos que la división entre liturgia y los ejercicios piadosos es central en cualquier análisis integral de la religión católica, por lo que procederemos a detallarla con más precisión.

Resulta relevante mencionar que el concepto de liturgia no tiene una única definición establecida. El mismo término es relativamente nuevo (Martimort, 1992). Martimort (1992) expone algunas definiciones, y finalmente incorpora una formulación amplia propuesta por el Concilio Vaticano II: “Con razón, entonces se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo” (Martimort, 1992: 43). Es amplia ya que, como se expuso anteriormente, *Lumen Gentium* afirmaba el sacerdocio de los fieles desde una perspectiva teológica, aunque en la práctica se mantiene la distinción entre clero y laicado.

---

<sup>62</sup> La oración consecratoria es aquella que figura en mayúsculas en el misal: “Tomen y coman todos de él, porque esto es mi cuerpo, que será entregado por ustedes” y “Tomen y beban todos de él, porque éste es el cáliz de mi sangre, sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por ustedes y por muchos para el perdón de los pecados. Hagan esto en conmemoración mía” (Misal Romano, 3° ed.).

Para una definición más operativa, Martimort (1992) señala: : “en la práctica se reconocerán como litúrgicas las acciones contenidas como tales en los libros oficialmente promulgados por la autoridad competente” (Martimort, 1992: 46). A partir de estas dos definiciones, aunque amplias, se pueden extraer dos características de la liturgia: a) que es propia de los sacerdotes b) que está estrictamente normada. Una tercera característica que podemos nombrar es que es estrictamente mitopráctica (Sahlins, 1997): los gestos y oraciones de la liturgia se sacan principalmente de la Biblia, aunque también de la tradición, son una actuación ritual de los mitos contenidos en las Sagradas Escrituras. Por razones de extensión, no profundizaremos en este último aspecto.

Dadas estas características, podemos proceder a clasificar los ritos litúrgicos en dos: sacramentales y de las horas. La liturgia de las horas es propia de los sacerdotes, en tanto ellos están obligados a asistir:

Los sacerdotes y los diáconos que aspiran al presbiterado están obligados a cumplir cada día con la Liturgia de las Horas, usando sus propios libros litúrgicos, debidamente aprobados; los diáconos permanentes tienen esa obligación en los términos establecidos por la Conferencia Episcopal.

Código de Derecho Canónico [CIC], 276, n. 3

Por su parte, los laicos no tienen la prescripción ni la proscripción de participar en esta liturgia, por lo que termina reconociéndose como principalmente clerical: “(...) la celebración de la Liturgia de las Horas (...), cuya forma principal es la recitación comunitaria, sea en una comunidad de clérigos, o de religiosos, siendo sin embargo muy deseable la participación de los fieles laicos” (Medina y Tamburrino, 2000). Concretamente, consiste en la recitación de salmos y otros escritos bíblicos y de la tradición de la Iglesia, asignadas a lo largo del día en ciertos momentos denominados horas canónicas. Por su parte, la liturgia sacramental es aquella que permite administrar los sacramentos. Qué significa exactamente este término no es del todo claro; Martimort (1992) afirma que son, etimológicamente, ritos de pasaje.<sup>63</sup>

La traducción griega y los escritos que sólo se conservaron en dicha lengua utilizan en el mismo sentido el vocablo *mysterion*, que los Setenta [la Biblia Septuaginta] no emplean nunca para traducir el hebreo *sod* (secreto). En efecto, el término griego estaba cargado de resonancias religiosas. En la época clásica, con Herodoto, los trágicos o Platón, en plural sirve para designar unos cultos no públicos a los que se es introducido por ritos de iniciación sobre los que debía guardarse el más absoluto secreto.

Dichos cultos se caracterizaban, a diferencia de los cultos oficiales, en que aseguraban a sus adeptos la salvación haciéndolos participar en los ciclos cósmicos de muerte y de renacimiento por la comunión en una divinidad que, después de haber pasado por una ocultación en el reino de la muerte, se había escapado del mismo como por medio de un nuevo nacimiento (regeneración).

Martimort, 1992: 276

Para comprender plenamente el sentido de esta cita, resulta fundamental identificar que el término sacramento proviene de la traducción romana del griego *mysterion*. En la actualidad, se suele usar el castellano *misterio* para referirse a los sacramentos, sobre todo en la liturgia. Si bien existen otras definiciones de uso mucho más corriente y sentido teológico para referirse a los sacramentos, consideramos que conceptualizarlos como ritos de pasaje favorecerá un análisis antropológico más enriquecedor.

---

<sup>63</sup> El concepto de rito de pasaje es descrito en Turner (1988).

Existen siete sacramentos. No es nuestro propósito aquí detallarlos a todos, sino señalar que se pueden clasificar en aquellos de administración única, que se administran una vez en la vida, y aquellos de administración regular, que se pueden recibir varias veces.<sup>64</sup> Cabe destacar que administración única y regular no son términos *emic*, sino conceptos aportados desde nuestro análisis. En esta tesina nos centraremos únicamente en aquellos de administración regular, y más concretamente en uno: la comunión. Éste sacramento suele administrarse en el contexto de una *misa*, conjunto de ritos litúrgicos en el que se reúne regularmente toda la feligresía de una capilla, como lo prescribe el primer mandamiento de la Iglesia:<sup>65</sup>

El primer mandamiento (“Oír misa entera los domingos y demás fiestas de precepto y no realizar trabajos serviles) exige a los fieles que santifiquen el día en el cual se conmemora la Resurrección del Señor y la fiesta litúrgica principales en honor de los misterios del Señor, de la Santísima Virgen María y de los Santos, en primer lugar participando en la celebración eucarística, y descansando de aquellos trabajos y ocupaciones que puedan impedir esa santificación de estos días.

Catecismo de la Iglesia Católica, 2042

Por esta razón, la liturgia de la misa es el objeto de estudio por excelencia, al permitir observar reuniones colectivas en forma regular. Los otros sacramentos suelen celebrarse con escasa frecuencia o sin reunir a toda la comunidad parroquial; su análisis, por tal, no habilita el escrutinio de la vida comunitaria regular..

Opuestos a la liturgia estarían los *pia populi christiani exertitia* (Martimort, 1992). Véase cómo lo define el siguiente fragmento:

Es... un... don ¿no? del Espíritu Santo. Yo creo que por ahí, además de la etimología, que nos habla más de compasión y demás, la piedad es esa actitud, presteza a hacer la voluntad de Dios. Casi un paso anterior a la devoción. La devoción es una agilidad, sentís que Dios te llama para allá y salís corriendo y alegre, y la piedad está en ese camino, un poco más de esfuerzo, con trabajo [palabra inaudible] y demás.

Entrevista a Adán<sup>66</sup>

Los ejercicios piadosos se relacionan con “hacer la voluntad de Dios”, es decir, con una acción extralitúrgica. Constituyen una forma de vivir la religión de manera no ritual, o con una ritualidad menos rígida, complementaria a la liturgia. Como se discute en el apartado III.3 , y así como lo señalan Martimort (1992) y *Sacrosanctum Concilium*, los ejercicios piadosos son más propios del laicado,

---

<sup>64</sup> Los sacramentos que denominamos de administración única son el bautismo, la confirmación, el matrimonio, y la ordenación sacerdotal. Los de administración regular son la comunión y la confesión. Tras Después del Vaticano II, la extremaunción, que era de administración única al momento de la muerte, se tornó de administración regular, al facultarse su administración en caso de enfermedad o vejez.

No todos los sacramentos pueden ser administrados por cualquier sacerdote. El diácono puede únicamente celebrar bautismos, y administrar hostias, aunque no consagrarlas. El presbítero puede, además del bautismo, consagrar hostias, y administrar la comunión, el matrimonio y la unción de los enfermos, aunque no consagrar los óleos de los sacramentos. El episcopo puede, además de todas las funciones presbiterales y diaconales, administrar la confirmación y la ordenación sacerdotal, así como también consagrar los óleos.

Algunos sacramentos pueden ser denominados de varias formas: la comunión puede denominarse también eucaristía, santísimo sacramento, entre otras; la confesión, penitencia o reconciliación; la extremaunción, unción de los enfermos; la ordenación, consagración sacerdotal.

<sup>65</sup> La moral católica está regida, en general, por dos conjuntos de prescripciones. Por una parte, los 10 mandamientos, que comparte con otras religiones. Por otra parte, los mandamientos de la Iglesia, que son cinco prescripciones relacionadas con el culto.

<sup>66</sup> Ídem entrevista en Apartado II.2.A, p. 28

mientras que la liturgia corresponde principalmente al clero. Sin embargo, esto no pretende afirmar que el clero *sólo* practique exclusivamente la liturgia y el laicado *sólo* se limite a los ejercicios piadosos; sino que existe una *tendencia* a esta correspondencia. La liturgia sacramental no puede celebrarse *sin* el clero, mientras que la liturgia de las horas es obligatoria para el clero y opcional para el laicado. No es que los sacerdotes no realicen ejercicios piadosos; pero éstos pueden ser conducidos perfectamente sin ellos. Así, los ejercicios piadosos son más *propios* del laicado, pero no exclusivas de él, y lo mismo sucede con la liturgia. Tampoco afirmamos que los ejercicios piadosos carezcan de orden. No obstante, son mucho más flexibles que la liturgia, en donde, en épocas tridentinas, el más mínimo gesto estaba anotado en los libros litúrgicos.

Ahora bien, las prácticas religiosas laicales sufren también una multiplicación terminológica, pues pueden denominarse como devociones, ejercicios piadosos, obras de misericordia, servicio, apostolado, compromiso, etc. Cada una de estas palabras, como se descubrirá a lo largo de esta tesina, refieren a lo mismo, con ciertos matices. Al hablar de “obras de misericordia”, es esperable encontrar obras concretas, mientras que, con “devociones”, uno esperaría un culto a un santo o alguna advocación mariana (véase vg. Barelli, 2013); no obstante, una de las obras de misericordia es precisamente la plegaria (Catecismo de la Iglesia Católica, 2447).

Dado que estos términos, sin ser estrictamente equivalentes, refieren a prácticas similares, se ha optado por adoptar un único término de entre los anteriores, y darle la definición *etic* de “aquellas acciones propias de los laicos, opuestas a la liturgia en tanto ésta es propia del clero, que abarca las nociones *emic* de devoción, ejercicio piadoso, obra de misericordia, apostolado, servicio, compromiso, etc.”. La selección del término no es sencilla, puesto que el candidato ideal, *devoción*, se encuentra fuertemente asociado en el ámbito religioso y académico a la práctica cultural a un santo o advocación mariana;<sup>67</sup> tampoco el de *apostolado*, en tanto suele confundirse con el de *sucesión apostólica*, propio más de la liturgia que del accionar laico. Similar condición cabe al término *servicio*. El término compromiso es de uso informal (*laico comprometido*), por lo que no tiene un desarrollo teológico ni teórico. *Obras de misericordia*, si bien resulta ser el más preciso, es demasiado extenso, y puede llevar a equívocos. Alternativas como “unción”, “recogimiento”, “fervor”, “conmiseración”, “compasión”, “clemencia”, no reflejan con exactitud lo que aquí se quiere describir. Del mismo modo, “fe” y “religiosidad”, condensan profundos debates que es preferible eludir en esta ocasión (De la Torre, 2021; Frigerio, 2018; Martin, 2007).

Ante esta situación, la opción más adecuada para nuestro abordaje resulta ser el término *piEDAD* o *ejercicio piadoso*. Este vocablo es definido por la RAE como “Virtud que inspira, por el amor a Dios, tierna devoción a las cosas santas, y, por el amor al prójimo, actos de amor y compasión” (RAE, s.f.). Aunque su uso pueda parecer inusual en este contexto, resulta más pertinente que la invención *ad hoc*

---

<sup>67</sup> La Real Academia Española [RAE] define a la devoción como “Práctica piadosa no obligatoria” o como “costumbre devota, y, en general, costumbre buena” (Real Academia Española [RAE], s.f.).

de algún otro término, como, por ejemplo, laico-praxis, práctica religiosa laical, aliturgia, etc., que resultan artificiales o extensos.

La división entre la liturgia y la piedad es capital para entender el accionar de la Iglesia porque se traduce luego a la organización institucional. Así, la Iglesia se organiza en grupos que llevan a cabo actividades litúrgicas, y grupos que realizan actividades piadosas. Desconocemos que haya un término *emic* para referirse a estos grupos, y aquí no consideramos necesario el adoptar todavía uno *etic*. Los grupos encargados de realizar acciones litúrgicas son la diócesis, la parroquia y la capilla, para la liturgia sacramental, y la casa o comunidad, para la liturgia de las horas. La primera se desarrollará en el próximo apartado. La segunda refiere a una unidad doméstica donde conviven sacerdotes, en este caso, del clero regular. Tal unidad reúne a todos los sacerdotes de una parroquia, y es dirigida por un director, que coordina las actividades comunes a todos los miembros de la casa.

Por su parte, para la piedad, esbozaremos la siguiente clasificación, basada tanto en el número de personas como en su accesibilidad metodológica:

- Piedad individual: ejecutada por individuos aislados en forma privada, no deja presencia en los documentos ni es observable; sólo se accede a ella a través de entrevistas.
- Piedad grupal laxa: realizada por grupos de personas por un corto lapso temporal, o por un tiempo duradero pero de una manera informal, en cuyo caso comprende un conjunto reducido de personas. Por ejemplo, un conjunto de peregrinos rezando juntos, o un rezo cotidiano en la familia nuclear. Es observable y se puede conocer por entrevistas, pero no deja trazo en los documentos, y es voluble. Las más de las veces, los grupos que la ejercen carecen también de nombre.
- Piedad grupal instituida: conducida por un grupo durable, con un nombre, o sea, con reconocimiento social, y una cierta estructura y función definidas. Por ello, son aseguibles vía entrevistas, observación y análisis de documentos.

De esta clasificación, sólo abordaremos el último tipo de piedad, el grupal instituido.<sup>68</sup> Ello no implica que este grupo sea el más relevante, ni que agote las obras piadosas en general, sino que responde a consideraciones metodológicas y a la delimitación del objeto de estudio.

Dentro de las prácticas grupales instituidas, conviene discriminar entre los grupos piadosos *sensu stricto* y *sensu lato*. Los primeros serían aquellos que un individuo del campo clasificaría sin problema alguno como ejercicio piadoso, como la pastoral de los enfermos. Por su parte, aquellos *sensu lato* serían los grupos que, sin cumplir lo que los nativos llamarían estrictamente obras de piedad, se comportan como un grupo piadoso, y son asimilables a éstos en cuanto a su comportamiento, verbigracia, el consejo parroquial. Un tercer grupo sería aquellos *ad hoc*, reunidos para un ejercicio piadoso esporádico, como la comisión para preparar una fiesta.

---

<sup>68</sup> En lo sucesivo, a fin de evitar una redacción redundante o cacofónica, se emplearán los términos piedad, piedad grupal, piedad colectiva, piedad instituida, piedad colectiva y grupo piadoso como sinónimos de piedad grupal instituida.

En otro orden resulta pertinente mencionar que, al igual que la acción piadosa, los grupos piadosos instituidos carecen de un término *emic* lo suficientemente abarcativo. Así, lo más frecuente es referirse a estos grupos como *movimientos*; pero esto sólo acontece cuando estas acciones están coordinadas nacional o internacionalmente, y tienen una cierta identidad propia o *carisma*. Algo similar sucede con las ligas, legiones, etc. Su contracara son las *pastorales*, grupos orientados a realizar una acción dada, en forma local y sin una identidad o carisma definido. Similares a las pastorales son las comisiones, cooperadoras, grupos, asociaciones y uniones, definidos por diversos aspectos socioeconómicos, como la edad, profesión, rol, etc. A modo de ejemplo, el Movimiento Familiar Cristiano (MFC) reúne matrimonios católicos con fines de sociabilidad. Dicho grupo trasciende el espacio local, y tiene un cierto perfil en el que cuenta con documentos fundadores, presidente, cierta pauta organizativa, historia. En el lado opuesto está el grupo de matrimonios de una parroquia: en este caso, los matrimonios parroquiales deciden unirse, y el resultado es estrictamente local, carece de nombre y de carisma. El punto es que ambos conjuntos de piedades grupales son sólo formas distintas de organizar actividades laicales. Ante la ausencia de un término común que los agrupe, proponemos adoptar la palabra *etic* “piedades grupales instituidas” para referirnos a ellos, lo que permite consolidar la siguiente clasificación:

	Liturgia			Piedad				
Acciones	De las Horas	Sacramental		Individual	Laxa	Instituida		
		Administración única	Administración regular					
Grupos	Casa, comunidad	Capilla, diócesis, parroquia		-	-	<i>Sensu stricto</i>	<i>Ad hoc</i>	<i>Sensu lato</i>

Tabla II.1  
Clasificación de acciones y grupos correspondientes

### II.2.C. Parroquialización

Luego de abordar cómo la sacralidad permea las personas y acciones, es momento de analizar las espacialidades del campo. Estas abarcan dos dimensiones: los edificios y figuras que conforman el espacio sagrado propiamente dicho, y las unidades territoriales administrativas de la Iglesia.

En relación al primer caso, el tema excede nuestro análisis, debido a que existe una vasta bibliografía al respecto. Martínez, Miguel y Remedi (2013) dan una exhaustiva clasificación en templos, ermitas, carteles, calcos, instituciones y nombres.<sup>69</sup> Para esta contextualización, bastará distinguir imágenes (ermitas, carteles, calcos y nombres) de templos (templos e instituciones).<sup>70</sup> Los templos son edificios

<sup>69</sup> Al lector interesado en la disposición general de lugares sagrados en Bariloche, sugerimos la consulta del Informe de Creencias (Barelli et al, 2022). Dumrauf (2007) da una breve descripción de la arquitectura religiosa barilocheña. Desconocemos un tratamiento integral sobre las imágenes religiosas en Bariloche; no obstante, algunas de ellas han sido tratadas, como la V. de las Nieves (Nicoletti y Barelli, 2014) u otras imágenes marianas (Barelli (2013) trata sobre Urkupiña, V. del Carmen, y Caacupé).

<sup>70</sup> La división entre templos e imágenes es puramente heurística. Puede acontecer que se celebren acciones litúrgicas al pie de una imagen, al tiempo que los cementerios no caben propiamente en ninguna de las dos categorías, etc.

cerrados donde se desarrollan cultos sagrados, de tipo litúrgico, mientras las imágenes son estructuras no habitacionales icónicas, donde no se practican regularmente acciones litúrgicas. En ambos lugares, la proximidad exige al fiel cierto acto, como persignarse, agachar la cabeza, etc.<sup>71</sup>

La segunda cuestión, referente a las unidades administrativas, resulta particularmente relevante debido a que permitirá situarse mejor en el contexto. Tales unidades son la capilla, la parroquia y la diócesis, que en la Tabla II.1 se clasifican como grupos litúrgicos sacramentales.<sup>72</sup>

La unidad mínima de administración de los sacramentos es la capilla o capellanía, que se refiere a un templo o grupo puntual. Así, Santo Cristo, antes del 2000, era una capilla. Por su parte, Gendarmería no es en sí una capilla, sino un grupo de atención pastoral, que se conformó en capellanía. Ambas unidades son conducidas por un presbítero que se denomina “capellán”.

La unidad que le sigue es la parroquia. Ésta consiste en un área territorialmente definida, y, por extensión, a todos los templos y capellanías en ella comprendidos. Tiene su sede administrativa en un templo dado, que se denomina sede parroquial o parroquia. Así, en 1993, Virgen del Carmen pasó de ser una capilla dependiente de la sede parroquial de Inmaculada a ser una sede parroquial nueva, de la parroquia Virgen del Carmen. La parroquia es administrada por un presbítero que se denomina “párroco”.

La siguiente corresponde a la diócesis. Ésta es un área territorial determinada, y, por extensión, todas las parroquias comprendidas en dicha área. Por ejemplo, a partir de 1993, se formó la diócesis de Bariloche, que comprende todas las parroquias a lo largo de los departamentos rionegrinos de Bariloche, Ñorquinco, Pilcaniyeu, Veinticinco de Mayo y Nueve de Julio. Una diócesis es conducida por un obispo, que recibe el nombre de “obispo diocesano”.

El proceso de creación de nuevas capillas y parroquias se suele denominar parroquialización. Para una lectura más cómoda, se expone en el anexo la creación de capillas, en la Tabla II.2; y la creación de parroquias, en la Tabla II.3

Cuando se trata de capillas, el proceso de construcción por lo general se relaciona con la institucionalización de un grupo Pro Templo, integrado por feligreses que luego asistirán a la celebración de los sacramentos en la capilla a construirse. Usualmente, los integrantes de este grupo

---

<sup>71</sup> Véase Vargas, 2015.

<sup>72</sup> Las unidades que hemos mencionado se encuentran simplificadas. Puede ser que una capilla no tenga capellán, o que una parroquia no tenga párroco, o incluso que una diócesis no tenga obispo, situaciones idealmente transitorias. Al mismo tiempo, tanto la parroquia como la diócesis son formas maduras de un proceso con unidades intermedias, como las cuasiparroquias, rectorados, prelaturas, prefecturas, vicarías; toda esta nomenclatura, propia del clero secular, se superpone a otra propia del clero regular: congregación, inspectoría, etc.. A veces, una capilla puede carecer de edificio, o disponer de varios. Hay unidades mayores a la diócesis, como lo son las arquidiócesis, las conferencias episcopales, las iglesias *sui iuris*, y la Iglesia en general. También se podría especular con unidades inferiores a la capilla, como las comunidades de base. Cada una de las excepciones anteriores conlleva consigo rangos: rector, prelado, prefecto, vicario, inspector, administrador, etc. Estos rangos se suman a otros relacionados con la función desempeñada, como teniente cura, ecónomo, director de casa, etc., de lo que se deriva un intrincado sistema de cargos.

Así, el sistema que describimos es un ideal simplificado, que en la práctica fue trasgredido numerosas veces, sobre todo dada la escasez de sacerdotes y la reciente formación de la diócesis. En este escrito, obviamos todos estos pormenores para evitar abrumar al lector.

son personas notables o influyentes en el barrio o inmediaciones en que se construirá la capilla, que Nicoletti (2019) denomina “vecinos caracterizados”. Esta característica es importante por un triple sentido. Por una parte, quienes participan en esta comisión ven acrecentado su prestigio, como menciona Nicoletti (2019) para el caso mismo de Inmaculada Concepción. Ello se mantiene en nuestro estudio, en tanto las *Crónicas* procuran mencionar constantemente a los principales miembros de las comisiones Pro Templo.

Por otra parte, los integrantes de estas comisiones suelen ser vecinos caracterizados debido a que, para construir capillas, se requiere desplegar capital tanto económico como social (Bourdieu, 2001). Económico, en tanto que se requiere adquirir materiales, tierra y trabajo; social, puesto que la contribución de los vecinos se complementa con un vasto repertorio de técnicas de recaudación que requieren de contactos: donaciones, rifas, ventas, etc. Estos recursos deben bastar para edificar, como mínimo, una capilla; pero a veces incluye también casas, despachos y salones de uso diverso.

Por último, se requieren vecinos caracterizados porque los integrantes de las comisiones deben poder sostener compromisos a largo plazo. Entre la fundación de una comisión Pro Templo y la construcción definitiva de la capilla pueden pasar varios años. Las *Crónicas* dan dos casos de capillas que, aún con la comisión constituida, terreno donado e incluso algunos recursos, no consiguieron llevarse a término. La dinámica de las comisiones exige reuniones periódicas para tratar diversas cuestiones: el diseño, tamaño y emplazamiento de la capilla, su nombre, la supervisión de su construcción, los trámites catastrales, negociar el tipo de clero que la habitará, resolver disputas intestinas, etc. Todo esto conlleva una gran carga a largo plazo sin resultados asegurados; sólo los vecinos caracterizados pueden sostener dicha carga.

Con todos los obstáculos que implica la erección de nuevas capillas, es un proceso que redundante, por lo general, en la unión de los vecinos para producir un espacio que dará identidad barrial. Uno de los efectos de este proceso es, por tal, reforzar la cohesión grupal. En comparación, el proceso de erección de nuevas parroquias es más violento: una vez construida una capilla, ésta depende, por lo general, de otra, que es la sede parroquial. Con el tiempo, llega un punto en que la capilla debe desprenderse de la sede parroquial, para pasar a formar una parroquia aparte. El momento en que esto ocurre se determina vía una pugna entre los párrocos y el obispo: los párrocos se enfocarán en mantener la mayor cuantía plausible de capillas bajo la órbita de su parroquia, mientras que los obispos buscarán lo contrario, o sea, pocas capillas por parroquia, y varias parroquias (Lida, 2015). Así, la formación de parroquias asimila un trámite meramente administrativo, y puede prescindir de edificaciones nuevas. Mientras la construcción de capillas requiere acuerdos productivos, la de parroquias se basa en pugnas administrativas.

Si la lucha entre obispos y párrocos es una constante en todo el catolicismo, en la Pquia. Inmaculada suma una segunda disputa: aquella entre el clero secular y el clero regular. En efecto, la parroquia era administrada hasta el año 2000 por la congregación salesiana. Dentro de esta congregación, cada

párroco debe obedecer a un superior del clero regular, el *inspector*, así como también al obispo diocesano.

Debido a esta condición de doble obediencia, mientras la parroquia aquí estudiada fue la única en Bariloche, y el obispo fue salesiano, la vida parroquial gozó de gran estabilidad. Por el contrario, cuando asumió Mons. Hesayne como obispo diocesano, buscó desprender capillas salesianas y hacerlas parroquias diocesanas. Esto, en un contexto donde había ya más de una parroquia en la ciudad, ocasionó frecuentes conflictos entre la congregación y el obispo, y fraccionó el clero barilochense. Así, mientras el clero argentino se debatía en disputas entre conservadores y progresistas, como expone Obregón (2005), la Pquia. Inmaculada se destacaba por la ausencia de conflictos notables y la relativa cohesión de su clero. Por su parte, cuando en el contexto nacional se daba un proceso de disciplinamiento y aumento de la cohesión interna (Obregón, 2005), en nuestro recorte acontecían frecuentes disputas eclesiales.

Además de las tablas anteriormente mencionadas, el anexo contiene un listado que detalla los párrocos de Inmaculada, los obispos diocesanos y los Papas de la Iglesia, en la Tabla II.4.

\*\*\*

A lo largo de este primer capítulo, hemos reconstruido los acontecimientos históricos más relevantes del catolicismo en los últimos treinta años dentro del marco de nuestro análisis, desde diferentes escalas: mundial, continental, regional, patagónica y local. También hemos presentado los principales elementos de la religión católica, vía clasificar las personas, acciones y espacios a la luz de la noción de lo sagrado. Este recorrido permitió esbozar un primer análisis, destacando la relevancia de las líneas conciliares, la dinámica de las tierras de misión y la disputa dentro del clero secular, temas que se articularán en los próximos capítulos. Asimismo, hemos establecido la distinción entre clero y laicado, de la que dimana una segunda división, entre la liturgia y la piedad, central para este trabajo. Para facilitar la comprensión de la tesina, hemos incorporado referencias concretas a figuras y lugares en ambas secciones.

### III. Capítulo II. Primeros cambios conciliares (1963-1980)

En el capítulo anterior, se dio una breve contextualización del campo a estudiar. Se observaron las coyunturas y acontecimientos históricos más relevantes de la Iglesia mundial, argentina y provincial, a fin de ligar nuestro análisis al contexto sociopolítico circundante a nuestro objeto. Se concluyó entonces que el Concilio Vaticano II ocasionó una división faccional relevante en la CEA, cuya aprehensión es indispensable para entender el catolicismo de esa época. Asimismo, se describió la estructura de la Iglesia, por medio de discriminarla en organización de roles, de acciones y de espacios según la separación entre lo sagrado y lo profano. Con ello, se determinó que la diferencia entre el clero y el laicado constituye la clave estructural de las actividades de la Iglesia. Finalmente, se señaló que el contexto local de nuestra pregunta corresponde a una urbe pequeña en expansión, situada en un territorio de poblamiento sedentario reciente. En este marco, nuestro objeto de estudio se inscribe en una región que era poco tiempo atrás de misión *ad gentes*, con escasas parroquias del clero regular, y una creciente parroquialización.

En función de ello, el presente capítulo abordará los primeros cambios impulsados por el Concilio Vaticano II (1962-1965) en las actividades de la Pquia. Inmaculada, con un enfoque centrado principalmente en el periodo comprendido entre 1963 y 1980. Este recorte temporal obedece a que, a lo largo de esos 17 años, se consolidaron la mayoría de las reformas litúrgicas promovidas por el Concilio. Para 1980, la liturgia había alcanzado su configuración actual (Martimort, 1992). El capítulo se organizará en tres apartados: el primero se dedica a examinar las renovaciones litúrgicas implementadas en la parroquia; el segundo, por su parte, aborda los cambios en los grupos piadosos; finalmente, el tercero examina el sentido subjetivo que subyace en la participación en la liturgia y la piedad.

#### III.1. Renovación Litúrgica

Tal como se establece en el marco teórico, la sacralidad no es algo inmanente a los objetos; por el contrario, proviene de la actitud social de separar ciertos objetos de su uso cotidiano. La sacralidad es “separación, prohibición” (Hubert y Mauss, 2010). Para operar esta separación en la vida cotidiana, se necesitan ciertos indicadores o “diacríticos” que performen esa separación de lo profano.<sup>73</sup> Así, en este apartado se examinarán diversas áreas de la sacralidad, es decir, objetos y personas “sagrados”, a través de los “diacríticos de la sacralidad”: aquellos rasgos que distinguen los hechos sociales sagrados

---

<sup>73</sup> Aquí conviene distinguir entre los ritos de pasaje y los diacríticos. Los ritos de pasaje, más específicamente, de purificación, de sacrificio, son los que confieren la sacralidad a las cosas (Agamben, 2005; Hubert y Mauss, 2010). Ahora bien, una vez que un objeto o sujeto fue sacralizado, hay ciertas características que lo distinguen de lo profano, más allá de la dimensión sacrificial. Un templo puede ser bendecido, pero no tener forma de templo; un sacerdote puede ser ordenado, y no emplear sotana; una hostia puede ser consagrada, pero en una ceremonia con ambiente familiar, etc. Aquí nos centramos en los diacríticos, puesto que el rito consagrador muestra lo que es y lo que no es sagrado, mientras los diacríticos muestran la actitud social hacia aquello consagrado.

de aquellos profanos.<sup>74</sup> Con el análisis de estos rasgos distintivos, se buscará observar si, a raíz del Vaticano II, hubo un simple proceso de desacralización en la Pquia. Inmaculada, o una transformación más compleja de la sacralidad.

Naturalmente, no es posible analizar aquí en forma exhaustiva la totalidad de los diacríticos de lo sagrado, tanto por la extensión de la que disponemos como las limitaciones de nuestras fuentes. Por ello, nos limitaremos a mencionar lo más sustancial en las tres principales áreas permeadas por lo sagrado antes mencionadas: las personas, los ritos y los lugares. Con ello, se pretende demostrar que la renovación litúrgica conciliar no puede explicarse sólo como un simple proceso de desacralización.

En relación con la sacralidad de las personas, es vasta la literatura que considera a la desclericalización un resultado del Concilio Vaticano II.<sup>75</sup> En efecto, el Concilio propuso en su constitución *Lumen Gentium* que “El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo” (*Lumen Gentium*, 10). Así, al tiempo que se remarcó la diferencia entre el clero y el laicado, se introdujo la noción teológica del “sacerdocio de los fieles”. Paralelamente, el Concilio permitió a los fieles cumplir el precepto a través de las “celebraciones de la palabra”, siendo estas acciones litúrgicas conducidas por diáconos o incluso laicos (*Inter Oecumenici*, 37-39).

Asimismo, Pablo VI suprimió en 1972 en *Ministeria Quaedam* los “órdenes menores”, así como la figura del subdiácono, e instituyó en reemplazo “ministerios” ocupables por laicos. Ese mismo año, se promulgó la instrucción *Immensae Caritatis*, que creó la figura del ministro extraordinario de la comunión, y permitió así que los laicos administraran los sacramentos.

Si bien estas acciones resultan ser indicadores de desclericalización, en tanto funciones sacerdotales que pasan a ser, a partir del Concilio Vaticano II y el pontificado de Pablo VI, ocupadas por laicos, no analizaremos en profundidad su contenido. Son de aplicación universal en toda la Iglesia, y han sido debatidas por teólogos y académicos (véase Martimort, 1992); en esta oportunidad daremos prioridad al caso empírico, que demuestra la aplicación concreta de estas medidas.

En el caso de los presbíteros, los indicadores de su sacralidad, es decir, de diferencia respecto a los laicos, se mantuvieron bastante incólumes en el caso de los salesianos. Así parece constatarlo la entrevista que se transcribe:

(...) Le pidieron que dé una charla para sacerdotes. Y él me dijo “Me voy de clergyman” me dice... “Bah, vaya como quiera” le digo yo, “nosotros lo llevamos”. Y me dice “usted es muy conocido en toda esta zona”, dice, “estos me parece que son bastante modernistas”, dice, “déjeme a una cuadra de donde yo voy, y después lo llamo”. Bueno, hicimos así, nos fuimos a un bar, no me acuerdo a donde fuimos...

---

<sup>74</sup> Con este bagaje conceptual, se explica el fundamento teórico del análisis que realizamos sobre las personas, acciones y lugares. Así, las actividades realizadas en torno al obispo, la sotana, la música sagrada, la forma de un templo, etc. son diacríticos que distinguen una separación entre lo sagrado, con una estética particular, de lo profano. Este es el fundamento del análisis que sigue; evitaremos reiterar el concepto.

<sup>75</sup> Véase, por ejemplo, Isambert (1976), Pattin (2018), Pierucci (1999).

a esperarlo. Y cuando... llamó, dijo “En la misma esquina... donde me dejaron, búsqüenme”. Y me dice “¡Qué bueno!”, dice, “el único cura que había de sotana”, me dice, “un salesiano” [de Bariloche].

Entrevista a David<sup>76</sup>

El entrevistado, varón de alrededor de 80 años, es oriundo de Buenos Aires. En la década del ‘80, arribó a Río Negro; primero a Río Colorado, más tarde a Bariloche. Con estudios universitarios, se desarrolló en diversas áreas en la ciudad, entre las que destaca la periodística. En efecto, realizó varias publicaciones confesionales, de donde se infiere un profundo conocimiento de cuestiones teológicas. El fragmento demuestra, en primer lugar, la sotana como diacrítico distintivo: ser “modernista”, es decir, renovador, se equipara con no usar sotana, mientras que lo contrario, ser conservador o tradicionalista, implica llevarla. Así, se observa que el clero salesiano era de tipo más conservador, y empleaba diacríticos de sacralidad.<sup>77</sup> La manutención de la distinción se observa también en la preocupación de los salesianos por diferenciarse de “los hábitos o forma de vida de los laicos” (Nuestro proyecto de vida comunitaria, 1984: p. 1).<sup>78</sup>

Así, no puede decirse que haya habido, en realidad, una mayor desclericalización. Salvo ciertas cuestiones litúrgicas, como la comunión bajo dos especies, o las devociones en torno al párroco,<sup>79</sup> que aparecen ocasionalmente, no hay mayor pérdida de distinción clerical, en tanto que estos mantienen su vestimenta, hábitos, liturgia de las horas, puestos de gobierno en instituciones eclesísticas y devocionales, etc., durante los 30 años que tratamos. Como demuestra la Tabla III.1, los ministros extraordinarios, figuras clave en el argumento de la desclericalización, aparecieron recién como posibilidad debatible hacia los últimos años del periodo, y nunca hubo ninguno en la Pquia. Inmaculada durante nuestro recorte. El único aspecto en que los sacerdotes pierden su distinción es en el monopolio del conocimiento de cuestiones eclesiales, como se observa en la siguiente entrevista:

Y realmente en aquel entonces, cuando yo estaba en la escuela, no podíamos leer la Biblia. Hoy en día uno dice eso... ¿cómo que no podías leer la Biblia? No, había que pedir permiso para leer la Biblia. Porque en realidad supongo que nadie sabía demasiado bien cómo era, o qué decía la Biblia, o cómo era esa Palabra de Dios (...). Entonces teníamos unos libritos que se llamaban Historia de la Iglesia, que era tipo cuentitos, donde te contaban la Historia de Abrahám, de David, de Moisés, bueno, todo. Íbamos estudiando un poco el Antiguo Testamento a través de esos cuentitos. Pero, no era la Biblia, recién en el, cuando yo te digo, cuando hice ese curso, en el Instituto Pastoral del Adolescente [a raíz del Vaticano II], ahí: compré mi Biblia, estudié, manejé la Biblia (...)

Entrevista a Susana<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Esta entrevista fue realizada en la casa del entrevistado, a la tarde del 25/II/2025. Estábamos solos él y yo. La conversación duró casi tres horas, de las cuales dos horas y media quedaron registradas.

<sup>77</sup> En Argentina, la sotana se transformó en un distintivo no del sacerdocio, sino de corrientes dentro de la Iglesia. Así, la sotana pasó ya en los ‘80 a distinguir conservadores y tradicionalistas. En ese sentido, podría plantearse una segunda conclusión: el clero conservador se rige por la lógica de la sacralidad más que por el clero renovador. No habiendo posibilidad de comparar diversos cleros en esta tesina, no profundizamos en esta conclusión.

<sup>78</sup> Este proyecto estaba anexo a las CCSCB, 1983-1995.

<sup>79</sup> A inicios de nuestro recorte, el conjunto de los fieles se reunía en un acto comensal durante el día del párroco; era el único momento de encuentro de lo que después se llamaría comunidad parroquial. En el transcurso de los años ‘70, esta práctica cayó en desuso.

<sup>80</sup> Esta entrevista fue efectuada el 1/VI/2025, en casa de la entrevistada, en horas de la mañana. Duró aproximadamente una hora.

La entrevistada es una mujer de unos 80 años oriunda de Buenos Aires; se desempeñó allí como catequista en colegios en los inicios de la catequesis dada por laicos. Llegó a Bariloche en la década del '80, y se desempeñó como catequista en el Templo Mayor, San Francisco y el Colegio Don Bosco. De ahí, se infiere que el “no podíamos leer la Biblia” procede de una situación general, porteña. El principio del empleo de la Biblia por parte de los laicos halla su correlato en los cursillos y prédicas de laicos, como se ve en la Tabla III.1. A pesar de todo, el salesiano era en esta época un clero conservador, y no presentó mayores signos de desclerización, más allá de los mencionados. De esta forma, se considera impreciso afirmar que el Concilio haya implicado una inmediata desclerización en el caso estudiado, puesto que varió según si la interpretación del Concilio fue hecha por renovadores o conservadores, como se expuso con Obregón (2005), y ratifica Touris (2021). Ahora bien, propongo un juego etimológico. Si hubo en la parroquia una desclerización moderada, hubo por el contrario una desjerarquización bastante violenta.<sup>81</sup> Obsérvese: en 1963, Mons. Borgatti viajaba escasas veces a la ciudad de Bariloche (una vez cada tres años). Cuando lo hacía, se llevaban a cabo una serie de actividades englobadas bajo el nombre de “visita pastoral”. Véase en las *Crónicas*:

#### VISITA PASTORAL 1963

20 de abril - 4 de mayo

La semana después de Pascua se intensificó todavía más la preparación para la inminente visita pastoral que sería, indudablemente, el acontecimiento espiritual más importante del año. El Señor Obispo, desde Viedma, menudeaba las exhortaciones para que se interesaran todas las Autoridades e instituciones, especialmente las escuelas, y se cuidaran todos los detalles “para que la visita del Pastor diera a la población todos sus frutos”.-

*Crónicas de la Parroquia [CP], 1960-1966: p. 104, 20/IV/1963*

Así comienza un apartado de 17 páginas sobre una visita pastoral de dos semanas de Mons. Borgatti. En este acotado lapso temporal, se realizaron diversas actividades: en el primer día, recepción del obispo a manos de autoridades civiles y grupos eclesíasticos, instalación en un hospedaje brindado por una familia, traslado de la imagen de la V. del Nahuel Huapi del Llao Llao al Templo Mayor, con una procesión en camión que incluyó paradas en el Cardenal Cagliero y los cuarteles para que homenajearan al obispo.<sup>82</sup> En los días sucesivos, hubo visita a capillas, responso en el cementerio, visita a la municipalidad, bendición de las piedras fundamentales de dos colegios con autoridades civiles presentes, y visita a todas las escuelas de la ciudad. Una vez visitadas todas las escuelas de Bariloche, el obispo procedió a recorrer los pueblos mayores de Pilcaniyeu, Comallo y las Bayas, así como los parajes de Villa Llanquín, Villa Lago Mascardi, Perito Moreno, y Ñirihuau. Este recorrido

---

<sup>81</sup> Es decir, la pérdida de la sacralidad fue moderada en el caso de los presbíteros, pero muy acuciada en el caso de los obispos. En ese sentido, cabe realizar una apreciación sobre el término jerarquía: proviene del griego *hierós* (sagrado) y *arkhei* (orden), es decir, el gobierno de lo sagrado. Jerarquía es, pues, sinónimo de episcopado; véase Pérez y Merino (2021).

<sup>82</sup> La procesión incluyó la banda militar, cantos y poemas, alocuciones, y diversos actos rituales como respuestas, incensación, bendición episcopal. Por su parte, las visitas a los colegios implicaba una recepción del obispo con todos los estudiantes formados, que luego le entregaban flores y le agitaban banderines, le recitaban cantos y poemas, y le besaban el anillo. El obispo, a su vez, los bendecía y les daba arengas, “discursos muy estereotipados. Pero, bien dichos, causan mucho efecto en los pequeños oyentes” (CP, 1960-1966: p. 109, 22/IV/1963). Las *Crónicas* hacen mención de dos casos en que participaron los protestantes de esta recepción, marcando así la importancia del obispo para toda la sociedad barilocheña.

comportó recepción a manos de autoridades, visita a escuelas, bendición de bibliotecas, de la policía y de juzgados de paz, y administración de diversos sacramentos. En Pilcaniyeu, se decretó feriado por la venida del obispo; en Comallo, se dio un asado popular, es decir, con todos los habitantes del poblado; en las Bayas, se lo recibió a caballo a la entrada del pueblo, y se lo despidió con un almuerzo popular. Volvió a Bariloche para explicar el Concilio Vaticano II a miembros de la Acción Católica, y administró 500 confirmaciones en el Templo Mayor. Asistió a diversos establecimientos como correo, hospital y enfermos, guarderías, el Centro Atómico y los cuarteles. Al momento de irse, dio una misa de despedida con diversas exhortaciones.

La visita pastoral preconiliar comportaba, como se deriva de la descripción anterior, una fastuosa cantidad de actividades, que permite ilustrar la importancia de que gozaba la investidura episcopal. Si la sacralidad se sustenta en la diferencia y en el respeto hacia las “cosas sagradas” (Durkheim; 2019: 70), se observa aquí una miríada de actividades diferentes a las identificadas como normales, y un respeto de la sociedad barilocheña hacia la figura del obispo. Sin duda, lo que el cronista denomina “el acontecimiento espiritual más importante del año” coincide con lo que Durkheim (2019) denomina un tiempo de “hiperexcitación”.

Compárese esto con lo que acontece con Mons. Hesayne. Éste aparecía algunas veces por año en la ciudad. Su presencia apenas generaba cambio alguno en las autoridades civiles. No se grababan sus misas, ni se lo requería para administrar confirmaciones, dada la presencia de vicarios episcopales.<sup>83</sup> Tampoco recibía un trato especial de los sacerdotes de la ciudad, puesto que estos se reunían entre sí mensualmente aún sin la presencia del obispo. Más aún, en el caso puntual de los salesianos, hubo frecuentes conflictos entre el obispo y la congregación, que llevó a un cierto aislamiento de la parroquia con respecto a la cátedra viadmense; ello requirió la figura del inspector (superior de la congregación) para mediar con el obispo. La única actividad diferente a lo habitual mencionada por las *Crónicas* respecto a Mons. Alemán es la suerte de visita pastoral de la V. Misionera, en 1978. El proyecto devocional consistió en la confección de una imagen mariana, concebida por el obispo, como representación de la Iglesia de Río Negro. Una vez finalizada, recorrió toda la provincia con Hesayne, sacralizando el espacio (Barelli, 2019). Al llegar a Bariloche trasladada en una autobomba, dio lugar a dos días de actividades, que incluyeron un discurso del intendente, misas concelebradas, dos procesiones urbanas por el municipio y todas las capillas de la ciudad, una vigilia nocturna y un homenaje diurno; las *Crónicas* estiman una concurrencia de 1000 niños para la peregrinación matutina, y un número similar de adultos para la vespertina. Cabe señalar, no obstante, que no se volvieron a

---

<sup>83</sup> Con Mons. Alemán se introdujo la costumbre de grabar la misa episcopal. Es decir, cada vez que el obispo estaba en la ciudad, se grababa la misa del sábado a la noche y se transmitía por radio el domingo. Por otra parte, la confirmación es un sacramento que, junto con el de la ordenación sacerdotal, sólo puede ser administrado por un obispo. Un vicario episcopal es un obispo que no gestiona una diócesis, sino que ayuda en la gestión a un obispo diocesano; es un obispo auxiliar, encargado de una vicaría, o sea, una subdiócesis o futura diócesis..

repetir eventos de este tipo.<sup>84</sup> Asimismo, la llegada de la imagen no fue un acontecimiento aislado. Antes de la llegada de la Virgen Misionera, los salesianos realizaron su propia peregrinación de la Inmaculada, durante la cual, a lo largo de los 10 días previos al 8 de diciembre, la imagen de María Auxiliadora visitó diversas instituciones laicas de la ciudad. Este evento parece así reflejar un cambio en la relación entre el presbiterio y el episcopado.

La comparación entre ambos obispos evidencia una reducción efectiva de los diacríticos distintivos episcopales: en Bariloche, mientras en 1963 las visitas pastorales tenían gran relevancia, a partir de 1978 se observa una relativa indiferencia hacia el rango episcopal. Estas fechas coinciden notablemente con la periodización de Pattin (2018), quien argumenta que, entre 1962 y 1976, la Iglesia experimentó una crisis de autoridad, en que la institución perdió el control sobre los laicos. Ahora bien, para el caso barilocheño, dado que la desjerarquización no implicó una desclericalización concomitante, se puede afirmar que la crisis de autoridad no aconteció entre el clero y el laicado, como afirma Pattin, sino entre el clero jerárquico (episcopal) y el clero no jerárquico (presbiteral). Es decir, refiere a una crisis de autoridad más profunda, en el seno mismo de la institución eclesial.

La segunda categoría permeada por lo sagrado es la de las acciones rituales. Éstas abarcan una amplia gama de cuestiones: la música, las oraciones, los objetos sagrados, las funciones de los asistentes, lengua, corporalidad (Martimort, 1992). Más que comparar la liturgia preconiliar y conciliar, se considera relevante enumerar algunos acontecimientos más significativos de la transición de una a la otra, asociando a cada uno a una fecha, tal como se muestra en la Tabla III.1.<sup>85</sup>

Año	Acontecimientos
1963	El obispo niega el permiso para celebrar misa <i>versus populum</i> . Ya hay misas irradiadas (transmitidas por radio).
1964	Primera misa en lengua vernácula, en polaco.
1965	Primera misa en castellano. Última vez que un coro de clérigos se encarga de cantar para una solemnidad.
1966	Primera misa cantada en castellano. Se inaugura un órgano.
1967	Primera vez que se canta el <i>Tedeum</i> en castellano
1969	Primera concelebración registrada. Sermón dialogado en la sede parroquial y en la capilla Santo Cristo. Empiezan los Cursillos de Cristiandad, sobre la historia de la Iglesia y la liturgia; participa de ellos un pastor adventista.
1970	Se publica el misal para el <i>Novus Ordo</i> . 1° Misa en italiano

<sup>84</sup> Cómo expone Barelli (2019), el propósito del recorrido con la Virgen era demostrar la visita de la imagen al pueblo, al revés de las peregrinaciones comunes, en que el pueblo visita la imagen. Una vez recorrida toda la provincia, fue entronizada en Conesa. Por otra parte, si bien el episcopado impulsó eventos extraordinarios, como el Sínodo Rionegrino (Barelli, 2023), no se encontró registro de que éstos se hayan acompañado de una visita pastoral, ni que ésta haya implicado más actividades de lo acostumbrado.

<sup>85</sup> La comparación entre la liturgia conciliar y preconiliar ha sido efectuada ya por algunos autores, sobre todo teólogos, como Martimort (1992), por lo que se omite realizarlo aquí.

1971	Acontecen para las celebraciones acompañamientos musicales de guitarra (para el Corpus Christi), <sup>86</sup> de guitarra eléctrica (para una misa en homenaje al Papa, y para una misa de confirmaciones), y de quinteto de flauta (para una misa en homenaje al Papa). Primera vez que se da la comunión bajo dos especies. <sup>87</sup> Los padres predicán un triduo escolar, mientras que un laico predica retiros. Última vez que las <i>Crónicas</i> mencionan un subdiácono.
1972	Dos pastores protestantes ayudan a dictar los Cursillos de Cristiandad.
1973	Se restringe el uso del órgano en el Templo Mayor. Se reemplaza con música grabada en seminarios.
1974	Un matrimonio se encarga de predicar la homilía de la misa para la Fiesta del Papa (29/6/74). Se introducen cantos nuevos. Primera misa grabada con guitarras.
1975	Un laico predica la homilía en el Templo Mayor, en la fiesta del Papa. Por primera vez, en el 3 de Mayo, se reemplaza la misa campal por una oración improvisada <i>ad hoc</i> .
1976	Se lanza en la hoja parroquial el cuarto repertorio de cantos de misa. Los ensaya un sacerdote.
1977	Se sigue usando armonio para las celebraciones en el colegio Don Bosco, ejecutado por una laica.
1978	Última vez que se menciona la comunión pascual, para el Colegio Don Bosco. Se graba la primera misa por TV (el cronista asegura que es la primera misa en Patagonia grabada así).
1991	Reunión del clero barilochense para discutir el ministerio de los laicos. Segunda reunión sobre la institución de una escuela de formación para laicos. Jornadas de ministerios laicales, participan 4 laicos por parroquia. Asamblea de vicaría para tratar las CEBs. Participan 10 laicos de la Pquia. Inmaculada.
1992	Asamblea parroquial sobre la exhortación postsinodal y sobre los ministerios laicales. Hay reunión mensual de formación de ministros laicos; un participante de la Inmaculada.
1993	Reunión de Consejo Parroquial destinada a tratar el tema del ministerio de los laicos. Primer caso registrado de actuación de ministros extraordinarios, en una misa concelebrada con el obispo. El obispo pide renovar el repertorio musical.

Tabla III.1.  
Listado de los hechos de renovación en la liturgia

Dado que un análisis exhaustivo de todos los acontecimientos registrados no es posible por el momento, se abordará únicamente la música litúrgica, en tanto resulta representativa de lo que sucede en otras áreas de la liturgia, a saber, un paulatino proceso de desacralización. Cabe señalar que, a partir de 1965, desapareció de las solemnidades el coro de clérigos que venía a cantar desde Viedma canto gregoriano. En 1971 comenzaron a adoptarse nuevas formas de acompañamiento musical en la misa, valiéndose de instrumentos profanos, como la guitarra eléctrica. A esto siguió, en 1973, una prohibición en el Templo Mayor del uso del órgano, instrumento tradicionalmente vinculado a la música sacra preconiliar. En 1974, la guitarra fue empleada por primera vez en una misa grabada, en 1976 se produjo un cuarto intento de actualización del repertorio litúrgico, posiblemente con un estilo más parecido al de la música profana. Hacia el final de nuestro recorte (1993), se registra una iniciativa episcopal orientada a renovar nuevamente el repertorio de la misa, con el objetivo de transformarlo a

<sup>86</sup> Si bien hubo anteriormente acompañamientos paralitúrgicos con este instrumento, esta es la primera vez que ingresó a la liturgia.

<sup>87</sup> La comunión bajo dos especies refiere a la administración del sacramento de la comunión bajo sus dos formas: pan y vino (o *cuero* y *sangre*). Antes del Concilio Vaticano II, la comunión de sangre estaba reservada sólo al clero, lo que constituía un diacrítico respecto a los laicos. Véase Martimort (1988).

un género más popular. Es decir, todo esto sugiere que los instrumentos y repertorios asociados a la sacralidad se fueron reemplazando progresivamente por otros diferentes.

No obstante, si se atiende más en detalle, se verá que esta desacralización dista de ser total. Aunque, a partir de 1965, el coro de clérigos desapareció definitivamente de las *Crónicas*, el que lo reemplazó, compuesto por laicos, quedó bajo la dirección de un sacerdote. El primer uso de instrumentos profanos no sucedió en cualquier situación, sino que, por el contrario, aconteció en ocasiones especiales: para el Corpus Christi, para las confirmaciones, y para las misas en homenaje al Papa. Es decir, estos instrumentos no se podían usar normalmente, sino sólo en fiestas específicas, como forma de resaltar la extraordinariedad de las fechas. Si bien se prohibió en 1973 la música de órgano en el Templo Mayor, su reemplazo fue música grabada en seminarios; es decir, aún hecha por sacerdotes. De manera similar, los cantos introducidos en 1976 y en años anteriores fueron ensayados y conducidos por un sacerdote y ejecutados en armonio, instrumento considerado para esta época como sacro (López, 2020). Es decir, lo sagrado y clerical no desapareció, sino que mutó su forma. La música adoptó una apariencia profana, pero la lógica que la orientó continuó respondiendo a la sacralidad. Frente a la pregunta por las causas de esta transformación, la recomendación del obispo en noviembre de 1993 puede ofrecer una clave interpretativa:

que los cantos sean más populares; (...) que los cantos se vayan ensayando en cada parroquia. El Sr. Obispo recomendó la preparación del Adviento, que si es factible todo sea transmitido por radio para que radio en mano o grupo llegue todo más nítido y haya aún una mayor participación.

Crónica de la Comunidad de San Carlos de Bariloche [CCSCB], 1983-1995: p. 94, 1/XI/1993

Así, pareciera que la razón para que los cantos “sean más populares” es precisamente que “haya una mayor participación”.<sup>88</sup> Es decir, la aparente desacralización litúrgica es en realidad un intento por aumentar la participación de la feligresía. No es afirmable, entonces, que la renovación haya sido impulsada con el ánimo de desacralizar; su móvil fue incrementar la participación del laicado,<sup>89</sup> por lo que sólo requirió adaptar su forma a tal efecto, sin renunciar a la sacralidad de fondo. Podría formularse entonces que la desacralización es una consecuencia no buscada (Merton, 2002) de incrementar la participación de los fieles.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> La participación no es lo único que explica el recambio del repertorio: la adopción de cantos más populares es atribuible asimismo a la “identificación” con un estilo propio de los fieles, una copia de sus “emblemas” (Barth, 1976) para conseguir cercanía. En todo caso, la razón de fondo para esta apropiación popular del canto, desde la jerarquía, es acrecentar la participación de los fieles.

<sup>89</sup> Aunque, cómo se expone en el apartado III.3, esta participación no es política, sino intelectual.

<sup>90</sup> Nótese que esta no es necesariamente la única causa de la desacralización. Obsérvese la siguiente entrevista, realizada a una feligresa de unos 70 años, que pasó su infancia en la capilla María Auxiliadora del Alto, actual María Madre:

Y en aquel tiempo se usaba de tapar todo para semana santa. Por ejemplo, Semana Santa, no podíamos decir malas palabras, no podíamos hablar fuerte, no podíamos gritar, no nos podíamos pelear, y estaba todo tapadito. Mi mamá tapaba todo, tapaba los espejos, todo con... y había que hacer silencio. Y ahora no, ¿viste? Ahora ya, no sé, era distinto, y uno respetaba esas cosas, aprendió a hacerlo. Pero después... comer pescado, y hacer ayuno. Ayuno era de, nosotros y [carcajada] nos daba hambre, y a escondidas, bueno, viste, a veces, no nos... Pero bueno mi madre era muy religiosa, muy católica.

Entrevista a Sara

La entrevista fue realizada en su lugar de trabajo, una despensa. Duró alrededor de 30 minutos. Si bien no explica la razón tras los cambios descritos, sí demuestra que los fieles perciben una desacralización de las costumbres, manifiesta en el relajamiento de los tabúes, no directamente explicable por la participación.

La tercer área permeada por lo sagrado son los espacios sacralizados. Un ejemplo significativo se encuentra en la construcción de templos: en 1975, las *Crónicas* describen el proyecto de realización de un templo, que al final no se llevó a término, en el actual predio de Medalla Milagrosa. Para dicho templo, describen las *Crónicas*:

Día de la Bandera. 2º Reunión “Pro Templo al Venerable Cef. Nam. en la Casa de (...). El Prof. José González (...) presentó a un grupo de 12 vecinos el proyecto de una iglesia en forma de toldo indio, con un mangrullo como torre. Veremos cómo cercar y alambrar esa manzana.

Crónica de la Casa S.C. de Bariloche [CCSCB], 1974-1982: p. 34, 20/VI/75

Este caso muestra la lógica evangélica salesiana, basada en fundir estilos estéticos del catolicismo con estilos vernaculares *de gentes*, a fin de permitir una apropiación arquitectónica de la estética local; en este caso puntual, indígena y de los fortines limítrofes previos a la conquista de Roca.<sup>91</sup> No obstante, este ejemplo no se llevó a término: el templo efectivamente podría haber ejemplificado un giro estético sincrético, posiblemente producto de los aires renovadores conciliares, pero no dejó rastro alguno en la arquitectura actual. O sea, los diversos giros y modas eclesióstáticas son más lentos en la arquitectura; una moda que dura pocos años difícilmente deja huellas en la construcción de templos.

Así, en varias áreas - pero especialmente en los templos - se advierten constreñimientos materiales que condicionan el desarrollo de lógicas de sacralidad, participación u otras formas de acción. Tales limitaciones estuvieron presentes desde el inicio mismo del periodo, como lo ilustra el siguiente fragmento del año 1965:

El pastor Tromen [metodista], adelantándose a mi pedido, ofrece el templo para la celebración de las misas dominicales; ... lo que pienso hacer, particularmente en los meses de invierno. Hay buena calefacción... y en ese barrio no tenemos capilla.

CP, 1960-1966: p. 177-178, 21/II/1965

Es decir, el constreñimiento material, en el caso arquitectónico, es tan fuerte, que impulsa incluso a ocupar templos de otras religiones. Así, hemos localizado una segunda lógica que rige la organización de la actividad ritual: la lógica de la practicidad. El fundamento de esta lógica es que, ante la impracticabilidad de un ritual, se sacrifica una parte de la lógica que lo sustenta, ora participativa ora sagrada, hasta que la acción se vuelva practicable.

Este apartado permite concluir que los cambios registrados entre 1963 y 1993 en las áreas de aplicación de lo sagrado (personas, acciones, lugares) no pueden reducirse a una simple desacralización. Por el contrario, podrían interpretarse como el tránsito de un régimen preconiliar, regido por la lógica de lo sagrado, hacia uno conciliar, en el que lo sagrado no desaparece, sino que se entrelaza con la participación y la practicidad.<sup>92</sup> Estas tres racionalidades conviven, en mayor o menor medida, en todos los aspectos permeadas por lo sagrado. Así, en el espacio institucional analizado, la

<sup>91</sup> Nicoletti (2020) denomina este accionar como “tolerancia estratégica”, a fin de reemplazar lo que la academia solió denominar sincrétismo.

<sup>92</sup> Un caso aparte es el de la desjerarquización. Efectivamente, ninguna de estas tres lógicas parece explicar la pérdida de distinción del obispo. Pattin (2018) argumenta que son las luchas intestinas de la CEA las que engendraron esta pérdida de autoridad. La experiencia empírica aquí recopilada no tiene la dimensión suficiente (diocesana) para complementar la explicación de Pattin. Así, en el caso episcopal, sí podría hablarse, de momento, de un proceso más o menos lineal de desjerarquización.

aplicación del Concilio no tuvo como objetivo “desacralizar” ni “desclericalizar”; más bien, estas fueron consecuencias indirectas de la búsqueda de otras características en la liturgia.

### **III.2. La renovación piadosa.**

Hasta ahora, se abordó la renovación de los diacríticos de la sacralidad en el contexto de las acciones litúrgicas. En el capítulo anterior, se observó que la liturgia no constituye la única actividad de la Iglesia, sino que se complementa con otro tipo de prácticas: las devociones y los ejercicios piadosos. En función de ello, habiendo analizado la liturgia, resulta pertinente hacer lo propio con la piedad.

En primer lugar, a diferencia de la liturgia, que comprende ámbitos específicos de acción normados en documentos puntuales, los ejercicios piadosos abarcan una amplia variedad de actividades, no siempre escritas en los diversos documentos que los contienen. En la Tabla II.1 del Capítulo I se señalan tres tipos de ejercicios piadosos: individuales, grupales laxos, y grupales instituidos, y se establece que el tipo piadoso más sencillamente analizable es el institucional, dado que es rastreable en archivos, entrevistas y observaciones. Por tal, en este apartado, a raíz de esta conveniencia metodológica, se examina únicamente esta última piedad, la grupal instituida.

Así, se recopiló en la tabla III.2 las principales piedades grupales instituidas dentro del recorte temporal de 1963-1993, detallando sus años de aparición y desaparición.<sup>93</sup> A partir de dicha tabla, es posible clasificar las piedades grupales en “oleadas”, siguiendo el esquema que se presenta a continuación:<sup>94</sup>

- Oleada preconiliar: abarca las piedades existentes en el espacio local antes del Concilio, previas a 1966. Sorprendentemente, estas piedades desaparecieron a más tardar en la década de los ‘80.
- Primera oleada conciliar: corresponde a las piedades grupales que aparecieron en la ciudad inmediatamente después del Concilio, entre 1969 y 1973. Estas prácticas desaparecieron o se diocesanizaron hacia los ‘90 en los casos más tardíos.
- Segunda oleada conciliar: comprende aquellas piedades llegadas a la urbe entre 1974 y 1982. La razón para distinguirla de la primera oleada se basa en que los grupos de la segunda oleada, a diferencia de sus predecesores, continúan existiendo actualmente en el entorno urbano.
- Tercera oleada conciliar: sin una fecha fija, proponemos como hito de esta oleada el Sínodo Rionegrino (1983-1984). A partir de aquí, surgieron en la parroquia un conjunto de estructuras de tipo más bien administrativas, cualitativamente diferentes de la segunda oleada.

Un análisis minucioso de las piedades contenidas en la tabla requeriría un estudio aparte. Por ahora, nos centraremos en examinar brevemente los movimientos más representativos de cada oleada hasta

---

<sup>93</sup> Para facilitar su consulta, así como por su extensión, se ubicó la tabla en los Anexos.

<sup>94</sup> El propósito de esta clasificación es ordenar el material presentado en la tabla. No interesa tanto si constituyen un giro, movimiento, oleada, conjunto, moda, etc. Por el contrario, buscamos agrupar las devociones colectivas en conjuntos, a fin de extraer ejemplos representativos de cada conjunto para facilitar el análisis.

1980: Acción Católica (A.C.), Cursillos de Cristiandad (M.C.C.), y Cáritas. Examinamos tanto la función como la estructura de cada uno de estos grupos piadosos. Cabe señalar que todos ellos cuentan con un organigrama a nivel nacional e internacional conformado por dirigentes laicos y asesorado por miembros del clero, lo que confiere una apariencia idéntica a la estructura de todos ellos.

El primer caso es el de A.C., presente en la Argentina desde los '30 (Lida, 2015). Fue creada por Pío XI, quien la definió como la participación laica en el “apostolado jerárquico” de la Iglesia (Quae nobis haud ita, 3, 4, 5 y 6). Según Mallimaci (2015), representó el “brazo largo de la jerarquía” episcopal (p. 105), y es la manifestación institucional más ostensible del integralismo católico, es decir, de la corriente de la Iglesia defensora de la cristianización de toda la sociedad (Mallimaci, 2015; Zanca, 2018). Tuvo un gran auge en la Argentina en la década del '30, contando con varias subramas: juventud universitaria, juventud obrera, rural, de señoras y señoritas, etc. Hacia el Concilio Vaticano II, hallábase ya en decadencia, tanto a nivel nacional como mundial.<sup>95</sup>

Ahora bien, en cuanto a la práctica efectiva de la A.C., puede leerse en la siguiente descripción de un miembro local que:

La Acción Católica era, se podría decir que fue uno de los primeros movimientos. Te diría que es casi multirubro, porque era simplemente tener la fe y estar dispuesto para colaborar en cualquier cosa.

Entrevista a Rafael<sup>96</sup>

La entrevista procede de un varón de unos 80 años, nativo de Bariloche, cuya labor fuerte en la Iglesia se desarrolló en Cáritas en el '70 y el '80, aunque tuvo estancias previas por la Acción Católica y los Cursillos de Cristiandad. En el extracto, destaca que la A.C. carecía de una función clara, era “multirubro”. Lo único que le daba un norte eran las necesidades del clero. Es decir, más allá de su estructura de gobierno, las órdenes para la acción *in situ* provenían de los sacerdotes; era una piedad más bien clericalizada.

Si se compara con el caso de los Cursillos de Cristiandad, se observa una dinámica distinta. Fundados en España en 1949, tras un intento infructuoso de implantación en 1958, se establecieron en Argentina en 1962 y se consolidaron en Buenos Aires en 1966 (Giorgi y Mallimaci, s.f.). Su expansión en Bariloche comenzó en 1969. Su actividad principal consistía en clases breves, conocidas como cursillos, impartidas mediante el método testimonial, basado en relatos personales y no en contenidos teóricos; el efecto que tenía en sus integrantes era el de “organizar la vida cotidiana a partir de una densa sociabilidad religiosa” (Giorgi y Mallimaci: s.f.: 9). Los temas abordados en estos cursillos, también llamados rollos, giraban en torno a cuestiones relacionadas con la Iglesia. El primero, por ejemplo, versó sobre la Liturgia, la Biblia y la Historia de la Iglesia.

---

<sup>95</sup> Sobre la Acción Católica mundial, véase González Martínez (2016). Sobre la Acción Católica a nivel nacional, obsérvese el siguiente comentario de un entrevistado: “La acción católica, en la década de los '70, eh, a nivel institucional, fue, en términos concretos, bastante, eh, fue decayendo, ¿no es cierto?, sus propias organizaciones. Sin que haya desaparecido por completo, pero en definitiva, este, se fue debilitando como movimiento de Acción Católica, ¿no?” Entrevista a Gabriel, ídem entrevista apartado III.3, p. 59. Sobre la Acción Católica barilocheña, véase la Tabla III.2.

<sup>96</sup> Esta entrevista fue realizada el 20/III/2025, en una cafetería, en horas de la mañana. Duró aproximadamente 50 minutos.

El movimiento era de tipo conservador, fuertemente asociado al gobierno castrense de Onganía, y la mayoría de sus integrantes pertenecían a sectores socioeconómicos acomodados. Resulta significativo mencionar que varios de sus integrantes habían sido previamente miembros de la Acción Católica. Asimismo, también se llegó a incluir la participación de pastores protestantes, como describe la Tabla III.1. En cuanto a su función, uno de sus participantes la define de la siguiente manera:

Y se trabajó mucho [con los cursillos], pero bueno, como todas las cosas por ahí... Anduvo muy bien, y caminó por ahí más rápido de lo que tenía que caminar, y con el cambio de obispo, este, se paró el movimiento a propósito, porque por ahí el movimiento quería pasar... Eh, la actividad de la Iglesia es siempre verticalista, ¿no? Y por ahí la actividad quería pasar la autoridad de la Iglesia. Entonces por ahí se paró un poco el movimiento (...).

Entrevista a Rafael<sup>97</sup>

Es decir, a diferencia de la A.C., los Cursillos tuvieron una función clara, instruir al laicado y fomentar la sociabilidad, por medio de la conformación de “pequeños grupos de estudio, oración y acción” (Giorgi y Mallimaci, s.f.: 9). El resultado de esta definición más nítida en su función originó una conducta tal que “quería pasar la autoridad de la Iglesia”, lo que suscitó una reacción episcopal, que los prohibió.<sup>98</sup> Es decir, este grupo, a diferencia de su predecesor, fue menos clerical, en tanto su función era independiente del clero, e incluso fue contra la jerarquía. Pareciera evidenciarse así un proceso de desclericalización entre uno y otro. Por otra parte, la reacción del clero jerárquico demuestra que la desclericalización no estuvo exenta de conflicto: fue producto de una pugna entre el clero y el laicado.

El tercero de los casos es Cáritas. Esta es una organización también internacional, nacida en Alemania hacia 1897, que ingresó a la Argentina en los '50, y a Bariloche en 1975, por órdenes directas del obispo.<sup>99</sup> Ideológicamente, coincidía con la teología del pueblo, en tanto pregonaba la responsabilidad de la sociedad conjunta en el auxilio a los más necesitados, mientras que negaba que la pobreza tuviese una causa sistémica, y la consecuente revolución o lucha de clases.<sup>100</sup> Su función consistía en la asistencia, especialmente material, a los sectores más vulnerables de la población. En Bariloche, su accionar es descrito así:

---

<sup>97</sup> Idem entrevista en apartado III.2, p. 48.

<sup>98</sup> Puede haber acontecido también que la postura ideológica a favor de la dictadura y su composición de clases sociales media y alta haya chocado ideológicamente con el proyecto de Hesayne. Pese a que es una hipótesis plausible, ninguno de los entrevistados lo refirió así, al tiempo que la prohibición episcopal fue demasiado temprana, y fue levantada posteriormente. Por otra parte, este grupo era ideológicamente más afín al liberalismo que su predecesor, la Acción Católica; puede ser que la distancia al integralismo sea un indicador de desclericalización.

<sup>99</sup> No obstante, a diferencia de los anteriores grupos piadosos, que ingresaron primero en la parroquia y después en la diócesis, Cáritas ingresó primero a la ciudad como grupo diocesano, y, tras cinco años, abrió una sucursal parroquial. Respecto a su constitución, rezan las *Crónicas*: “En nuestra Parroquia La Inmaculada comienza su actividad el día 3 de octubre de 1980 con el nombramiento de la Comisión Provisoria, con la Presidencia del Párroco y los restantes cargos integrados por Laicos en familia; es decir, matrimonios con fe y amor a Cristo” (CCSCB, 1974-1982, p. 293, 1982). Es decir, la sucursal parroquial repite la estructura de laicos dirigidos por un clérigo.

<sup>100</sup> Por ejemplo, comenta Riveiro (2013): “se plantea desde Caritas que la ‘construcción del bien común es una corresponsabilidad de todos’, negando el carácter estructural de la crisis y co-responsabilizando a todos/as por la situación actual. En relación a esto no se cuestiona las relaciones de explotación que generan las empresas e industrias (...)” (Riveiro, 2013: 236).

Operábamos en un colegio que había sido de las Hermanas de María Auxiliadora. (...) Eso era todo un inmenso predio con instalaciones, muy buena cocina, y los lugares donde normalmente vivían las Hermanas. Así que cuando nos hicimos cargo de eso, empezamos a trabajar allí, teníamos un comedor, teníamos ropería, este, todas las actividades que hacía la Cáritas (...)

Entrevista a Rafael<sup>101</sup>

¿Se puede afirmar que Cáritas continuó el proceso de desclericalización? Resulta difícil dar una respuesta. Efectivamente, sus actividades eran independientes de la parroquia, en tanto inició como instancia diocesana antes que parroquial, aunque en un colegio donado por los salesianos. Sus primeros integrantes, según las *Crónicas*, fueron excursillistas, cuando los Cursillos estaban proscritos. Respecto a las funciones de la organización, eran independientes del clero, al igual que su predecesor de la primera oleada conciliar. Empero, Cáritas fue establecida por orden del obispo, y, al abrir la sucursal parroquial, ésta estuvo presidida por el párroco. Ideológicamente, asemejaba a la postura episcopal. No puede, entonces, establecerse que Cáritas fuera contraria a la jerarquía como los Cursillos, pero tampoco que operase dependiendo de ella, como la Acción Católica.

Es decir, el análisis de la sucesión de piedades colectivas no arroja de momento resultados suficientemente claros como para afirmar categóricamente un proceso desclericalizador. Sin embargo, sí es posible señalar que estos movimientos estuvieron atravesados por tensiones entre un clero que buscaba preservar su control sobre los grupos piadosos y un proceso paralelo que daba mayor protagonismo a los laicos. Por lo tanto, se puede concluir, al igual que con la renovación litúrgica, que lo ocurrido con las piedades instituidas no puede reducirse a un simple proceso de desclericalización y empoderamiento de los laicos.

Hay una segunda cuestión que se desprende al observar la Tabla III.2 en su conjunto. Si se observa que *Sacrosanctum Concilium* afirma sobre los ejercicios piadosos:

13. Se recomiendan encarecidamente los ejercicios piadosos del pueblo cristiano, con tal que sean conformes a las leyes y a las normas de la Iglesia, en particular si se hacen por mandato de la Sede Apostólica. (...) Ahora bien, es preciso que estos mismos ejercicios se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada Liturgia, en cierto modo deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo, ya que la liturgia, por su naturaleza, está muy por encima de ellos.

Sacrosanctum Concilium, 13

Se esperaría que, a raíz del Concilio, se produjera una disminución de la participación laica en la piedad, con un consecuente aumento de participación en la liturgia.<sup>102</sup> Sin embargo, la Tabla III.2 muestra un auge de los grupos piadosos: de tres en 1963, la cifra ascendió a 19 en 1980, tal como demuestra el Gráfico I. Es decir, durante los primeros 15 años del Concilio la cantidad de grupos piadosos de la Pquia. Inmaculada experimentó un significativo aumento. Sin ánimos de reducir el análisis piadoso a números, el gráfico parece indicar que el protagonista del periodo que analizamos no fue la liturgia, sino las piedades grupales instituidas. Esperamos que este hallazgo motive futuras investigaciones sobre este aspecto de la vida parroquial.

<sup>101</sup> Idem entrevista en apartado III.2, p. 48.

<sup>102</sup> Puesto que la constitución pide que los ejercicios piadosos “deriven de ella [de la sagrada Liturgia]”, “ya que la liturgia, por su naturaleza, está muy por encima de ellos”. Teológicamente, implica denostar la piedad y fortalecer la liturgia.

## Variación diacrónica de grupos piadosos

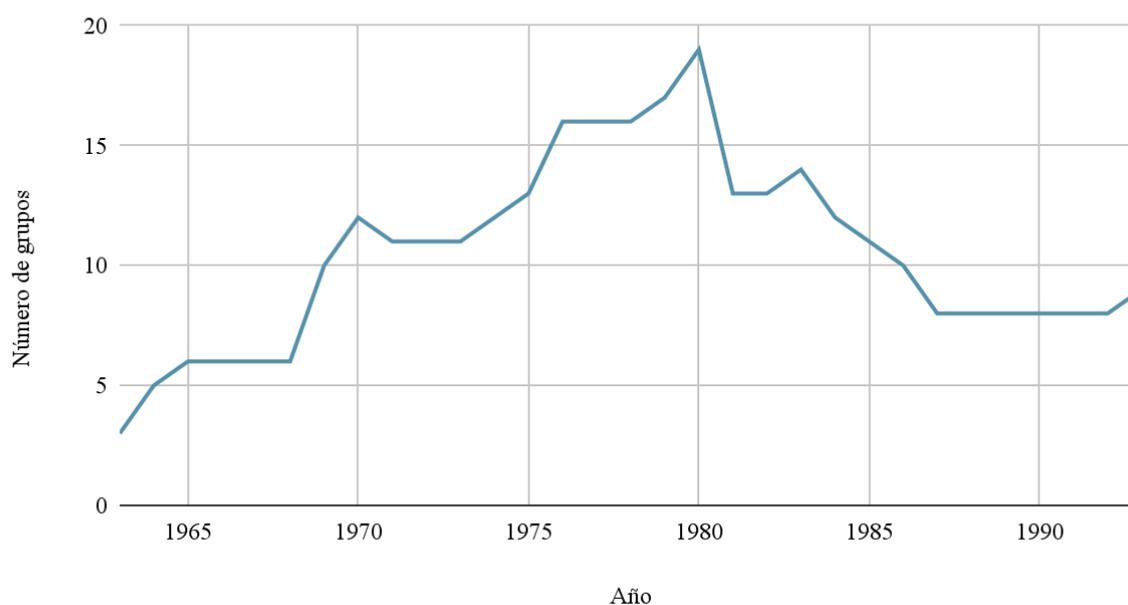


Gráfico I

Variación diacrónica de grupos piadosos en la parroquia Inmaculada Concepción. Elaboración personal.<sup>103</sup>

### III.3. Entre la liturgia, la piedad y la comunidad: redefiniendo la participación laica

En el apartado III.1 se afirma que una parte integrante de la renovación litúrgica del Concilio se basó en la lógica de la participación. Ahora es el momento de examinar el significado de este concepto. Nuestro argumento sostiene que existe una diferencia fundamental en la manera en que los sacerdotes y los laicos comprenden la participación. En función de ello, hemos identificado esta diferencia a través de los conceptos nativos de “participar en la Iglesia” y “participar en la liturgia”.

Cuando se le pregunta a un laico qué entiende por participar en la Iglesia, lo más probable es que dé una respuesta parecida a ésta:

¿Qué es participar? Y bueno, hacerte cargo de lo que hay, ¿no es cierto? Si hay un grupo de jóvenes, estar metido en un grupo de jóvenes. Si hay un grupo de matrimonios, estar metido en un grupo de matrimonios. Si hay un grupo, no sé, de gente que se dedica al trabajo, o a un comedor, o a lo que sea... Participá en algo, lo que sea y lo que te dé el cuero.

Entrevista a Susana<sup>104</sup>

Lo llamativo tras este fragmento es que no menciona la liturgia. Los grupos de jóvenes, grupos de matrimonios, comedores, son todas piedades grupales, tal como se mencionó en el apartado anterior. Es decir, a primera vista, para los laicos, la participación implica realizar ejercicios piadosos colectivos. No importa mucho el tipo de piedad, puede ser “lo que sea”. En este sentido la noción de

<sup>103</sup> El gráfico fue elaborado en base a la Tabla III.2, contando todos los colores, salvo el amarillo, que implica exterioridad a la parroquia.

<sup>104</sup> Ídem entrevista en apartado III.1, p. 40.

“participar en la Iglesia” podría tipificarse en contraposición a la participación litúrgica, tal como se realiza en la siguiente Tabla III.3:

Participar en la Iglesia	Participar en la liturgia
Laica: es la forma en que los laicos comprenden su involucramiento en la comunidad eclesial. <sup>105</sup>	Clerical: es el modo en que los religiosos entienden la participación de los laicos. <sup>106</sup>
Piadosa: se concibe siempre desde las prácticas de piedad colectiva. Se considera partícipe de la Iglesia aquel que se involucra en ejercicios piadosos, más que en las acciones litúrgicas. <sup>107</sup>	Litúrgica: esta participación se piensa desde la liturgia y los sacramentos, especialmente la misa. Participa en la liturgia quien asiste a los ritos litúrgicos.
Individual: la participación piadosa es individual. Ello permite caracterizar trayectorias de vida dentro del ámbito eclesial.	Individual o grupal: la participación en la liturgia puede darse tanto de manera individual como colectiva. En caso de ser individual, es cualitativa: una persona puede participar <i>bien</i> o <i>mal</i> de la liturgia. Por el contrario, al ser grupal, se vuelve cuantitativa: hoy comulgaron <i>tantas</i> personas, vino <i>poca</i> gente a misa, etc.
Continuada: participar de la Iglesia implica sostener una presencia en las prácticas de piedad a lo largo del tiempo. En ese sentido, es equivalente la permanencia en una misma piedad durante 20 años como el tránsito por distintos grupos piadosos durante el mismo lapso. Lo relevante es la constancia en el tiempo.	Sincrónica: la diferencia entre la participación en la Iglesia y la participación en la liturgia está vinculado con su carácter predominantemente sincrónico. La sincronía puede ser estricta, como en “hoy en la misa estuve distraído”, o tomar la forma de un presente etnográfico/histórico, como “en aquella época, se participaba menos”.
Calificación precisa de la conducta subjetiva: la participación en la Iglesia funciona como un criterio de clasificación preciso de las personas. Quien asiste a devociones o ejercicios piadosos es considerado <i>devoto</i> o <i>piadoso</i> . Los adjetivos concuerdan milimétricamente con los nombres con que se denominan las acciones rituales laicales. Por el contrario, quien no practica ejercicios piadosos es identificado como <i>disperso</i> o <i>apático</i> (Mallimaci, 2015: 105).	Calificación imprecisa de la conducta subjetiva: este tipo de participación no permite calificar a los sujetos. El ausentismo a los sacramentos más allá de los mandamientos de la Iglesia es causa de que un fiel se considere <i>alejado</i> de la Iglesia. Sin embargo, no hemos localizado un adjetivo para un fiel que sí participe en la liturgia. <sup>108</sup> Al mismo tiempo, tampoco hay un adjetivo para designar a quien participe mal de los sacramentos; cuando se participa bien, el término se toma prestado de la piedad para decir que alguien participa en forma <i>piadosa</i> o <i>devota</i> .

Tabla III.3.  
Características de participar en la Iglesia y participar en la liturgia

Ambas maneras de concebir la participación -participar en la Iglesia y en la liturgia- constituyen un binomio estrechamente vinculado al que existe entre la piedad y la liturgia, y entre laicado y clero. Sin

<sup>105</sup> Estas características fueron reconstruidas en base a entrevistas en profundidad a personas con una larga trayectoria de participación en grupos piadosos; *a priori*, no se puede afirmar que esta sea la forma en que todos los laicos, incluyendo a los de trayectorias disímiles, entienden la participación. Empero, todos los laicos entrevistados mencionaron esta forma de participación como la principal.

<sup>106</sup> Nuevamente, no podemos decir que todos los religiosos entiendan la participación de esta forma. Para hacer esta reconstrucción, nos hemos basado en documentos eclesiales (en especial *Sacrosanctum Concilium*), en las *Crónicas*, y en entrevistas a laicos. No nos ha sido posible entrevistar miembros del clero, dada su agenda por lo general acotada; las conversaciones informales con ellos mantenidos hacen pensar que el término *participar en la Iglesia* les es conocido como *compromiso* o *laico comprometido*.

<sup>107</sup> Un sinónimo clerical de esto es “laico comprometido”, que refiere a laicos que participan en grupos piadosos de una parroquia, se “comprometen” con la Iglesia o la parroquia.

<sup>108</sup> En las *Crónicas* se halla únicamente un pasaje con un adjetivo similar, que alude a un laico “adicto” a la parroquia (CP, 1960-1966: p. 144, 16/XII/1963). Más allá de este caso puntual, referir a laicos que participen en la liturgia requiere frases completas: “viene mucho a misa”, etc.

embargo, esta división conceptual sobre la participación surge a partir de entrevistas realizadas en el presente; para suponer su existencia en el pasado será necesario identificar ciertos indicadores. En esta búsqueda, proponemos analizar tanto la liturgia como la piedad desde una perspectiva que las conciba como compuestas por “capas” o conjuntos de actitudes.

En primer lugar, abordaremos las capas de participación *en la liturgia*. Ésta, en su sentido cualitativo, se compone principalmente de cinco niveles o capas, que hemos denominado proxémica, sacramental, intelectual, ministerial y económica. La capa proxémica es la más básica de la participación en la liturgia, y consiste sencillamente en estar físicamente presente en la celebración, cumplir con las actitudes gestuales propias del rito, cumplir un cierto código de vestimenta, y contestar las oraciones de misa. Se ha de decir que esta dimensión no se mantuvo constante a lo largo del periodo que abordamos, en tanto en 1963 se basaba en el misal tridentino, y a partir de 1970, en el misal promulgado por Pablo VI. No creemos heurístico describir los cambios entre ambos misales más allá de lo contenido en la Tabla III.1; basta decir que la gestualidad y vestimenta preconciiales estaban más normadas que en los tiempos que siguieron al Concilio.

Esta primera dimensión de la participación en la liturgia constituye el nivel más elemental, y fue también la predominante en 1963. Cabe señalar que esta única dimensión, incluso sin considerar las demás, resulta suficiente para que se cumpla la participación en la liturgia, tal como lo demuestran los mandamientos de la Iglesia:

2042 El primer mandamiento (“Oír misa entera los domingos y demás fiestas de precepto y no realizar trabajos serviles) exige a los fieles que santifiquen el día en el cual se conmemora la Resurrección del Señor y la fiesta litúrgica principales en honor de los misterios del Señor, de la Santísima Virgen María y de los Santos, en primer lugar participando en la celebración eucarística, y descansando de aquellos trabajos y ocupaciones que puedan impedir esa santificación de estos días.

El segundo mandamiento (“Confesar los pecados al menos una vez al año”) asegura la preparación a la Eucaristía mediante la recepción del sacramento de la Reconciliación, que continúa la obra de conversión y de perdón del Bautismo.

El tercer mandamiento (“recibir el sacramento de la Eucaristía al menos por Pascua”) garantiza un mínimo en la recepción del Cuerpo y la Sangre del Señor en conexión con el tiempo de Pascua, origen y centro de la liturgia cristiana.

Catecismo de la Iglesia Católica, 2042-2043

La segunda dimensión de la participación en la liturgia es la participación en los sacramentos, o sacramental; especialmente, en la comunión. Como demuestran Hubert y Mauss (2010), la comunión es una forma ritual de expresar la participación, la pertenencia a una persona moral. Esta visión de los sacramentos como participación formalizada es también *emic*, como se lee en el Catecismo:

Desde los tiempos apostólicos, para llegar a ser cristiano se sigue un camino y una iniciación que consta de varias etapas. Este camino puede ser recorrido rápida o lentamente. Y comprende siempre algunos elementos esenciales: (...) el Bautismo, la efusión del Espíritu Santo, [y] el acceso a la comunión eucarística.

Catecismo de la Iglesia Católica, art. 1229

Ahora bien, aunque la participación en los sacramentos de la comunión y la confesión es obligatoria para los católicos, no se requiere en todas las misas, tal como lo indican el segundo y tercer

mandamientos de la Iglesia, previamente mencionados. Estos sacramentos son necesarios únicamente una vez al año; el resto del tiempo, basta con cumplir la dimensión proxémica para participar en la liturgia, conforme lo establece el primer mandamiento de la Iglesia (“oír misa entera”).

La tercera dimensión de la participación en la liturgia es aquella que hemos denominado intelectual, que refiere a comprender el por qué de las acciones litúrgicas, según lo demuestra este fragmento:

Y bueno, participar en la liturgia es estar, o sea, si vas a misa, que estés atento a lo que va pasando. Que si estás, no sé, si podés colaborar en algo, llámese un lector, o lo que fuere. O hacer la colecta, o participar en un canto, o lo que sea, cada uno con los dones que Dios le ha dado, ponerlos al servicio. Y poder estar entendiendo lo que hacés. Porque más de una vez pasa eso que uno y por qué me arrodillo, y por qué hago esto, y porqué... Bueno, planteátele un poco, estudiá y hacelo no como un autómatas, sino consciente de lo que estás haciendo.

Entrevista a Susana<sup>109</sup>

Es decir, el fundamento de la participación intelectual es no realizar la capa proxémica “como un autómatas”, sino en forma “consciente”. Este, el intelectual, es el tipo de participación que el Concilio Vaticano II buscó estimular:

14. La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas (...). Al reformar y fomentar la sagrada Liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación de todo el pueblo (...), y por lo mismo, los pastores de almas deben aspirar a ella con diligencia en toda su actuación pastoral, por medio de una educación adecuada. (...) Por tanto, el sacrosanto Concilio ha decretado establecer lo que sigue.

Sacrosanctum Concilium, 14

La cuarta capa de la participación litúrgica es la ministerial, y se refiere a la colaboración de los laicos en la realización de una parte de las acciones sagradas, que antes del Concilio estaban reservadas al clero. Éstos comprendían los acólitos y sacristanes, la colecta y ofrendas, la lectura y la guía, la prédica, la música, y la administración de los sacramentos (Entrevista en apartado III.1, p. 55; Martimort, 1992). La Tabla III.1 muestra las fechas de aparición de estos diversos ministerios. Tanto los acólitos como los sacristanes existían en 1963. En 1966, las *Crónicas* apuntan casos de laicos realizando la colecta de limosna en la misa; también algunos casos de guía o comentador. Por su parte, el primer caso registrado de un laico leyendo las lecturas de la misa data de 1969, cuando se le ofreció a Onganía leer la epístola durante la peregrinación a la Virgen de las Nieves.<sup>110</sup>

La temprana aparición de estos ministerios se explica por la lógica de la practicidad: al clero le resultaba conveniente delegar ciertas funciones menores en manos de los laicos. Los otros tres ministerios tuvieron un desarrollo disímil. En el caso de la prédica, hubo homilías emitidas por laicos, en 1974 y 1975, con ocasión de la fiesta del Papa, tal como lo muestra la Tabla III.1. No obstante, no hay evidencia en las *Crónicas* de que esto haya subsistido después de esas fechas; actualmente, es una práctica inexistente. La desaparición del ministerio del predicador laico podría responder a la sacralidad de la prédica, considerada una función exclusiva del clero por su condición, o de la practicidad, dado que quizás no había laicos suficientemente preparados para predicar regularmente.

<sup>109</sup> Ídem entrevista en apartado III.1, p. 40.

<sup>110</sup> En CPLICSCB, 1966-1974: p. 51, 3/VIII/1969

Un segundo ministerio con una evolución similar fue el de la música. Aunque los laicos fueron ganando lugar en la participación coral, ésta fue dirigida hasta el final del período estudiado por sacerdotes, tal como se expone en la discusión que sigue a la Tabla III.1. No se puede decir si esto se debió a que la música perteneciera al clero, o a que no habían laicos con la disponibilidad suficiente para dirigir un coro parroquial.

Existe un tercer caso, en el que la lógica de la sacralidad impera nítidamente sobre la participación y la practicidad: los ministerios extraordinarios de la eucaristía. Éstos consisten en que un laico, habiendo recibido una instrucción previa, pueda tener en sus manos la eucaristía y administrársela a los fieles. Esta institución fue habilitada para la Iglesia universal en 1973, pero el primer caso registrado en las *Crónicas* data de 1993, 20 años después, y para una parroquia que no era la Inmaculada. Previo a esto, se transitaron tres años de discusión y formación de laicos a nivel diocesano, durante los cuales la Inmaculada ofreció un único candidato, proveniente de la capilla Santo Cristo.<sup>111</sup>

La nula aparición de esta institución no se explica por la practicidad, puesto que la figura del ministro extraordinario surgió para suplir la escasez de sacerdotes, e Inmaculada tenía dicha escasez. Por ejemplo, en 1991, la casa parroquial disponía de tres sacerdotes para administrar 12 capillas (Tabla II.2), lo que equivale a casi cuatro capillas por sacerdote, sin contar los grupos piadosos conducidos también por el clero. ¿Implican cuatro capillas por sacerdote una sobrecarga? Véase esta cita de 1979:

[El obispo] Expresa el deseo de que se forme un equipo de sacerdotes de las 3 Parroquias, de monjas y laicos para una Pastoral de Conjunto presidida p el P. Mateos. Pero es evidente que se quiere cubrir un servicio de la Catedral que Mateo<sup>112</sup> evade y no puede servir. El claretiano Pascual Bernik afirma ya que ellos no pueden integrar el equipo por escasez de personal.

CCSCB, 1974-1982: p. 236, 26/VIII/1978

Por ese entonces, la casa claretiana disponía de dos sacerdotes para atender dos capillas. Si un sacerdote por capilla equivalía a “escasez de personal” en el caso claretiano, el caso salesiano era acuciante. La sobrecarga de labor se hacía visible en los numerosos casos de presión alta y otros problemas de salud del clero, o en las quejas y observaciones de los laicos:

Que sé yo, supongo que tendrían tantos otros problemas que no se podían hacer cargo de todo, ¿no? O dirigían colegios y no estaban a lo mejor demasiado preparados para semejantes movimientos, no sé. (...) Con los salesianos ya te digo, como tenían muchas cosas, y atendían otras parroquias (...). Pero sé que eran muy así de estar mucho con los chicos, y todo eso, y bueno, no sé. Pero las últimas experiencias a mí me dió un poco de tristeza. Porque mis nietos, muchos de ellos fueron al Don Bosco, y cuando llegaba la misa de fin de año, era en la Catedral. Y yo miraba a los chicos y yo digo “No tienen ni idea de lo que está pasando acá”. Como que no tenían idea de lo que es una misa. Entonces, por ahí no sé si porque a lo mejor están poco con los chicos, los curitas, hay pocos, cada vez menos.

Entrevista a Susana<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Tal como se expone en los apartados II.2.C y en IV.2, las capillas Santo Cristo y Virgen del Carmen fueron las primeras en establecerse en la periferia urbana. Esto les concedió una situación de asimetría respecto a la sede parroquial, lo que permitiría intuir un desarrollo litúrgico disímil al resto de la parroquia. Ello parecería explicar que el único candidato a ministro procediese de Santo Cristo, y no de Inmaculada Concepción. Una descripción más detallada de ambas capillas puede encontrarse en Barelli (2013) y Dumrauf (2007).

<sup>112</sup> En este pasaje, es ilegible el nombre señalado. Suponemos que se refiere al P. Mateos, entonces rector del Templo Mayor, y así lo hemos transcrito.

<sup>113</sup> Ídem entrevista en apartado III.1, p. 40.

Es decir, la situación de la Inmaculada era efectivamente de una escasez extrema de sacerdotes. El hecho de que en veinte años no se hubieran implementado ministros extraordinarios implica que la lógica de la sacralidad, que reserva la administración de los sacramentos al clero, se impuso sobre la de la practicidad. Los salesianos no tuvieron reparos en ceder la administración del colegio a las Damas Salesianas, pero no permitieron que los laicos manipularan la eucaristía. De aquí que afirmemos que no se puede hablar, al menos hasta 1993, de una desclericalización lineal.

La quinta capa es la económica, según lo menciona el quinto mandamiento de la Iglesia: “El quinto mandamiento (ayudar a las necesidades de la Iglesia) enuncia que los fieles están además obligados a ayudar, cada uno según su posibilidad, a las necesidades materiales de la Iglesia” (Catecismo de la Iglesia Católica, 2043). Sin embargo, el mandamiento no especifica que esto se haga en la liturgia, y las *Crónicas* no ofrecen señales sobre la recaudación litúrgica, por lo que nos abstenemos de tratar esta dimensión.

Basándonos en las cuatro primeras dimensiones que mencionamos respecto a la participación en la liturgia, se puede esbozar una caracterización general de su configuración conciliar y preconiliar. En el caso del régimen preconiliar de participación en la liturgia, se puede estipular que la participación proxémica era la única estrictamente necesaria para participar en la liturgia. Las otras tres dimensiones, sacramental, intelectual y ministerial, no eran necesarias. Un modelo ejemplar de misa preconiliar se encuentra en la siguiente cita, de 1966:

A las 11 Misa Campal en el Centro Cívico. Asistencia de autoridades, tropas y civiles. (...) Ordenar traslado del altar (una mesa, no la de la catedral) con sus manteles, piedra (se usa corporal con reliquia), ornamentos, tarima. Sin velas, luces, sin reparto de comuniones para no alargar. (...) explicar la misa al pueblo y al aire, sin homilía: no hace falta la tarima de modo que pueda traerse ni bien termine el acto. No retirar la limosna. Se transmitió por L.U. 8.

Crónicas de la Parroquia “La Inmaculada Concepción” de San Carlos de Bariloche  
[CPLICSCB], 1966-1974: p. 10, 29/V/1966

Esta cita describe una misa en la que no se reparten comuniones, no se colectan ofrendas y no se pronuncia homilía. Además, la mesa utilizada carece de la ornamentación completa del altar. En otras palabras, no hay participación sacramental de ningún tipo, ni participación económica y ni siquiera se mantiene la dimensión ornamental del del altar - otro ejemplo en que la lógica de la practicidad desplaza a las otras, de la participación y la sacralidad. La participación intelectual, por su parte, resulta incompleta: aunque la misa se explica tanto a los asistentes como a la audiencia radial, no se ofrece homilía. La cita no menciona los ministerios litúrgicos laicos, pues no se habían implementado aún. En consecuencia, la única forma de participación de los fieles es la proxémica, que se manifiesta en dos modalidades: presencial y radial.

Otro indicador de la escasez en la participación sacramental es la institución de la Comunión Pascual: ésta consistía en una serie de actividades a lo largo de uno o más días, orientadas a preparar a la feligresía para la comunión. Generalmente duraba tres días, lo que se denomina “triduo”, e implicaba administrar también el sacramento de la confesión e instruir a los fieles sobre el significado de la

comuni3n.<sup>114</sup> En 1963, esta instituci3n se llev3 a cabo cinco veces en el a3o, discriminado sexo y clases de edad: hubo una comuni3n pascual de “se3oritas”, “se3oras”, “ni3os”, “j3venes”, y “caballeros”. La necesidad de implementar esta pr3ctica podr3a estar asociada a una baja frecuencia de comuniones entre los fieles. Esto se infiere considerando que, si la mayor3a de los fieles comulgaban espor3dicamente, se necesitaba un triduo preparatorio para garantizar la participaci3n anual en la comuni3n. Dado que esta pr3ctica puede rastrearse hasta 1978, se puede afirmar que, durante todo ese lapso temporal, la participaci3n sacramental fue m3s bien exigua en las misas.

En cuanto a la participaci3n intelectual, tambi3n pueden sealarse otros indicadores de su ausencia en el r3gimen preconiliar. Antes de los a3os ‘70, las *Cr3nicas* marcan con frecuencia la aclaraci3n “con homil3a”, lo cual evidencia la existencia de misas sin homil3a.<sup>115</sup> Esto no es un dato menor, dado que la homil3a representa el momento en que el sacerdote transmite a los fieles la interpretaci3n oficial de la Iglesia sobre la Biblia. Este aspecto adquiere a3n mayor relevancia en un contexto en el que la lectura privada de la Biblia era desrecomendada, como se refleja en la cita del apartado III.1, p. 40: “no pod3amos leer la Biblia”. En 1963, la lengua de la misa era el lat3n, y fue reci3n en 1970, con la promulgaci3n del misal para el *Novus Ordo*, que se oficializ3 su celebraci3n en castellano.<sup>116</sup> El hecho de que se considerara necesario “explicar la misa al pueblo y al aire” sugiere que, al menos para una parte, los gestos lit3rgicos no eran completamente comprensibles.

Anteriormente se describi3 la ausencia de ministros lit3rgicos al inicio del periodo. Producto de la inexistencia de estas cuatro capas, las acciones lit3rgicas tienen una duraci3n corta: en 1966, puede estimarse una duraci3n de misa de 45 minutos o menos.<sup>117</sup> Ello se consegu3a con homil3as cortas o ausentes, repartiendo pocas comuniones o incluso no d3ndolas, y prescindiendo de todo ministerio laical. La preocupaci3n por una escasa duraci3n de las acciones rituales se observa en la cita anteriormente transcrita: toda una serie de indicaciones para “no alargar”.

Si el r3gimen preconiliar se destacaba por el predominio de la capa prox3mica, el r3gimen conciliar revirti3 esta situaci3n: la comuni3n pascual como instituci3n aparece por 3ltima vez en las *Cr3nicas* en el a3o 1978, aplicada 3nicamente en el Don Bosco; la 3ltima indicaci3n “con homil3a” aparece en 1971. La misa se aplica en castellano desde 1965, y la instrucci3n en liturgia desde los cursillos empieza en 1969. Los ministerios lit3rgicos ya estaban implementados todos en 1974, salvo el caso de los ministros extraordinarios. Tambi3n en 1974, ya se tiene registro de misas de una hora, tal como lo

---

<sup>114</sup> Esto es as3 debido a que existen una serie de condiciones para recibir la comuni3n. Estas son: estar en gracia (haberse confesado), guardar un cierto ayuno previo, y saber lo que se va a recibir (Catecismo de la Iglesia Cat3lica, 1385-1387).

<sup>115</sup> Decimos esto porque, de haber homil3as en todas las misas, la indicaci3n “con homil3a” ser3a redundante, y no habr3a necesidad de escribirla.

<sup>116</sup> Dicho misal fue promulgado en 1969, y sus textos fueron publicados en 1970 (Martimort, 1992).

<sup>117</sup> En 1966 hay generalmente cinco misas en la sede parroquial, tres a la ma3ana y dos a la tarde. Entre s3, las misas est3n distanciadas por s3lo una hora. Ahora bien, si se considera la pr3ctica de rezar el rosario antes de misa, se deduce que las misas duran alrededor de 45 minutos (en 1966, el tiempo destinado en la radio para rezar el rosario es de 15 minutos). En noviembre de 1971, la sede parroquial cuenta con tres misas dominicales, siendo una de ellas a las 8 y otra a las 8:45.

menciona el cronista en relación a la primera misa de 1975, de año nuevo: “Hubo adoración grabada (del Jueves Sto.) [de una hora de duración] a las 23 y misa de media noche en la Catedral. Vale la pena seguir con esta costumbre, por el mucho turismo que hay: ‘Regalarle a Dios la última hora del año viejo la 1° hora del nuevo año’ !!!” (CCSCB, 1974-1982: p. 19, 31/XII/1974). Esta duración de una hora es mantenida todavía por las misas actuales. Así, basados en estos indicadores, se puede argumentar que el régimen conciliar se caracteriza por una alta participación en las capas sacramental, intelectual y ministerial. De todas estas fechas y aquellas presentes en la Tabla III.1, puede concluirse que, hacia 1978, la participación litúrgica había ya alcanzado su fisonomía actual. La comparación entre los regímenes conciliar y preconciar se efectúa en la Tabla III.4:

Régimen preconciar	Régimen conciliar
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. La proxémica es la única dimensión necesaria.</li> <li>2. Gestualidad y vestimenta estricta</li> <li>3. Hay una baja tasa de comuniones.</li> <li>4. La homilía es facultativa.</li> <li>5. La lengua usada es el latín.</li> <li>6. Los únicos ministerios laicos son los de acólito y sacristán.</li> <li>7. El ritual tiene una duración corta.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Requiere participación proxémica, sacramental, intelectual y ministerial.</li> <li>2. Gestualidad y vestimenta relajada.</li> <li>3. Hay alta tasa de comuniones.</li> <li>4. La homilía es obligatoria.</li> <li>5. La lengua usada es el castellano.</li> <li>6. Los laicos leen algunas lecturas, guías, colectan la limosna y llevan las ofrendas, además de acolitar.</li> <li>7. El rito tiene una duración larga</li> </ol>

Tabla III.4

Comparación entre los regímenes preconciar y conciliar de participación en la liturgia

Luego de abordar las capas de la participación litúrgica, corresponde continuar con la participación en la Iglesia. Podríamos distinguir analíticamente tres capas. Una primera sería la capa objetiva, compuesta por las actividades efectivamente realizadas en un ejercicio piadoso. La segunda capa, subjetiva, sería el sentimiento de pertenencia; la contraposición entre la primera y la segunda capa con características similares a la distinción planteada por Levitt y Glick (2004) entre forma de ser y forma de pertenecer.<sup>118</sup> La tercera capa consiste en la toma de decisiones, en que los miembros del grupo se apropian de las actividades y les dan forma; se podría decir que es un aspecto más bien político u horizontal de las piedades (Muñoz Grisales, 2002).

La segunda de las capas, la piedad como forma de pertenecer, puede observarse de dos formas distintas. En primer lugar, como se demostró anteriormente, las prácticas piadosas son la forma en que uno participa en la Iglesia, se siente parte de esta gran institución. En segunda instancia, las piedades

<sup>118</sup> Las autoras definen a las “formas de ser” como “las relaciones y prácticas sociales existentes en la realidad, en las que participan los individuos, más que a las identidades asociadas con sus actividades”, y a las “formas de pertenecer” como “las prácticas que apuntan o actualizan una identidad, que demuestran un contacto conciente con un grupo específico” (Levitt y Glick, 2004: 68). Formularon ambos conceptos para distinguir la inserción objetiva de inmigrantes en sus sociedades de destino, de la pertenencia subjetiva a su terruño, actualizada vía prácticas identitarias. En nuestro caso, rescatamos su concepto en una forma algo disímil: caracterizamos a las piedades como una forma objetiva de ser, y como una forma subjetiva de pertenecer.

colectivas generan un sentido de pertenencia propio. Es decir, son concebidas como comunidades de pertenencia (Brow; 1990), tal como se aprecia en el siguiente extracto:

(...) En la década de la cual yo era adolescente, este, la parroquia, el ateneo de la parroquia, en el ambiente de la Acción Católica donde se desarrollaban distintas actividades, ahí te ponías de novio, ahí, eh, charlabas de todos los acontecimientos de la vida social, este, de tu comunidad. Tu parroquia era el eje, y la parroquia era para la familia, no es cierto, una contención para los niños y adolescentes, muy concreta.

Entrevista a Gabriel<sup>119</sup>

El entrevistado, oriundo de Bariloche, es un varón de unos 70 años que pasó gran parte de su juventud en Buenos Aires. Arribó a Bariloche en 1991, y ocupó un cargo de administrador en FASTA. Sus hijos fueron al Colegio Don Bosco por esa época. El fragmento muestra la capa de participación piadosa, en este caso, en Acción Católica, como forma de pertenecer presente desde el inicio del periodo, tanto en Buenos Aires como en Bariloche. Es inferible que esta forma de pertenencia constituye un contrapeso importante a la rigidez y jerarquía de las prácticas litúrgicas, y es la principal vía de construcción de sentido de pertenencia del laicado.

Por su parte, la relevancia de la tercera capa, la toma de decisiones, puede observarse en el siguiente fragmento de entrevista:

Hubieron dos o tres personas que, cómo te podría decir, como que se apoderaron de los cursillos, ¿viste? Lo manejaban ellos. Cuando empezó a salir la tecnología, viste, la computación y todo, esta gente como estaba media ducha en eso, empezó a hacer contactos, contactos, acá, allá, viste que es a nivel mundial... Y empezaron a manejar ellos eso, y no le dieron participación a nadie. Entonces nosotros, los que somos medio ignorantes, bah, nosotros y todos los demás que estaban en esa parte, se quedaron afuera, nos quedamos afuera. Y sí, llegó un momento que la diócesis, por ejemplo, no sabían lo que hacían, hasta que vino un obispo y dijo no, esto no va más, y chau, ¿viste? Y ahí quedó (...).

Entrevista a Miguel<sup>120</sup>

El fragmento fue pronunciado por un feligrés varón de unos 70 años, oriundo de Bariloche, que tomó los primeros sacramentos en la Inmaculada, participó en los Cursillos, y luego se desempeñó como catequista en Virgen del Carmen. Se observa en el extracto la relevancia de la democratización de la toma de decisiones en la participación en ejercicios piadosos. Al manejar todo un grupo reducido de personas, “no se le da participación a nadie”, con lo que una porción de gente “se queda afuera”. Cabe aclarar que esta horizontalidad en la toma de decisiones es entre laicos. La mayoría, sino todos los grupos piadosos hasta la actualidad cuentan con una estructura de gobierno laica asesorada por un sacerdote, como se describe en el apartado III.2. La horizontalidad de toma de decisiones implica que ningún laico se arrogue la posibilidad de mandar a otro laico, más allá de lo que su cargo dentro del grupo piadoso le permite; y aún existiendo tales cargos, como dirigente, tesorero, etc., se deben gestionar con la mayor horizontalidad posible. Estas dos capas de sentido, pertenencia y toma de decisiones, resultan relevantes porque, como se discute en el próximo capítulo, dieron origen a una nueva noción de comunidad al mezclarse con las prácticas rituales.

<sup>119</sup> Esta entrevista fue realizada el 28/II/2025 en la casa del entrevistado, en horas vespertinas. Acompañada por mate, duró alrededor de una hora y cuarto.

<sup>120</sup> La entrevista fue realizada el 29/III/2025 en el atrio de la parroquia, en horas matutinas. Duró aproximadamente 30 minutos.

\*\*\*

A lo largo de este segundo capítulo, se analizaron los primeros cambios en la vida parroquial hasta 1980, derivados de la renovación conciliar. En primer lugar, se observó que la renovación litúrgica no obedeció a una simple desacralización, sino a la incorporación de dos nuevas lógicas para organizar la liturgia: la practicidad y la participación. Cada una de estas dinámicas operó con diferente intensidad en las personas, acciones y lugares. En el caso del clero presbiteral, la lógica de la sacralidad se mantuvo prácticamente intacta, lo que se corroboró también en el análisis de los ministerios extraordinarios. Por el contrario, las acciones y los templos tendieron a adoptar lógicas participativas y prácticas, mientras que el clero episcopal evidenció una marcada pérdida de sus diacríticos de jerarquía.

En segundo lugar, se abordaron las prácticas piadosas grupales instituidas; se comprobó que gozaron de una gran expansión numérica como consecuencia del Concilio, lo que nos permite afirmar su relevancia en el accionar parroquial. Otra observación que enunciamos respecto a estos grupos, por medio del análisis de las piedades colectivas más representativas de cada “oleada” piadosa, fue que no contribuyeron linealmente a un mayor empoderamiento del laicado, sino que mostraron un tenso proceso de negociación con el clero.

Por último, se abordó el significado de la “participación” en uno y otro caso. Se asistió así a la importancia de las piedades instituidas para la participación laical, diferente de la participación litúrgica, más propia de los eclesiásticos. Se analizó también la forma en que el Concilio alteró la forma de participar en la liturgia y en la piedad, a través del análisis de las “capas” o aspectos de la participación; se concluyó que, en la liturgia, se dió una adición de capas, mientras que, en la piedad, dichas capas se mantuvieron desde el inicio del periodo, y fueron la clave del éxito de los grupos piadosos.

De esta manera, la inquietud principal de este capítulo estuvo enfocada en determinar si el Concilio produjo efectivamente un proceso de desacralización en la parroquia Inmaculada, tal como sostienen algunos estudios a escala nacional (Pattin, 2018; Isambert, 1976; Pierucci, 1999). A partir de las conclusiones obtenidas, se podría plantear que la tesis desacralizadora no puede aplicarse de manera directa a nuestro caso de estudio, sino que requiere una adecuación a las lógicas litúrgicas y piadosas, tal como se enunció en las páginas anteriores.

## IV. Capítulo III. Una nueva noción de comunidad (1980-1993)

En el capítulo anterior, se analizaron los cambios experimentados por la liturgia y la piedad en los primeros años después del Concilio, identificando las lógicas que guiaron ambas renovaciones, y explorando el sentido subjetivo tras la participación en una y otra actividad. En el presente capítulo, se abordará el último periodo del recorte seleccionado para esta tesina: 1980-1993. El eje expositivo girará en torno a un fenómeno clave para la configuración posterior de la parroquia Inmaculada, surgido a partir de la década del '80: la comunidad parroquial.<sup>121</sup> Este proceso combinó tanto la participación litúrgica como la piadosa, redefiniendo así la estructura parroquial.

En función de ello, se abordará la naturaleza de este fenómeno, y sus diferencias con experiencias anteriores. Luego, se analizarán sus repercusiones en la vida piadosa parroquial. Y finalmente, se explorará la variación en el accionar de la parroquia frente a la sociedad, y se examinará si la nueva configuración comunitaria eclesial puede considerarse un agente de dicho cambio.

### IV.1. La comunidad eclesial. De la Parroquia nosocomial a la Parroquia comunitaria.

Antes de la década de los '80, en el periodo que hemos tratado anteriormente, se encuentran en las *Crónicas* principalmente tres personas morales denominadas con el nombre de “comunidad”, ordenadas desde la más restrictiva a la más abierta: el clero secular, los grupos piadosos y la sociedad íntegra.<sup>122</sup> Así, “la comunidad salesiana” en las *Crónicas* hace referencia al conjunto de sacerdotes salesianos que atienden la parroquia, residentes de la casa parroquial. Esto se puede observar a todo lo largo de las *Crónicas*, como ejemplifica la siguiente cita, extraída de una planificación anual:

NUESTRO PROYECTO de VIDA COMUNITARIA 1984

#### I.- IDENTIFICACION

COMUNIDAD: SALESIANA de San Carlos de Bariloche.

DIRECCIÓN: Colegio “Don Bosco”.

MIEMBROS DE LA COMUNIDAD: Sacerdotes: Enrique Miche–Mario Maina–Mario Serafini–Pablo Stadler y Román Dumrauf.

La comunidad religiosa salesiana de San Carlos de Bariloche (...) ha estudiado y elaborado, con participación activa de todos sus miembros, el PROYECTO expuesto a continuación (...).

#### II. Diagnóstico

Mirando nuestra comunidad 1983, podemos enumerar entre otros, estos aspectos negativos:

1.- Falta de profundidad en nuestras convicciones religiosas, en nuestras actitudes y comportamientos que, tantas veces, se diferencian poco de los hábitos o forma de vida de los laicos.

---

<sup>121</sup> Cabe señalar que el análisis y las conclusiones aquí presentadas merecen un abordaje más amplio en futuras investigaciones. Los giros descritos en este capítulo son apenas una parte de lo acaecido en la Iglesia a partir del '80, que excluye la asimetría litúrgica entre el centro y la periferia, el giro feminista, etc.

<sup>122</sup> Al analizar la noción de comunidad, nos centramos aquí principalmente en el uso que del término hacen las *Crónicas*. Esto implica descuidar el sentido del término: si refiere a una realidad objetiva, como afirma Durkheim (2019), o si por el contrario refiere a un sentido subjetivo distinto de la sociedad (Weber, 2002), o es el resultado de la comunalización (Brow, 1990). Empero, se advertirá que el uso nativo del término comunidad designa realidades empíricas, esencialistas; desde este punto de vista, se acerca más a la definición objetiva de Durkheim.

Esta cita muestra listados como “miembros de la comunidad” únicamente sacerdotes, que, además, están preocupados por el hecho de que la “comunidad” se diferencie “poco de los hábitos o formas de vida de los laicos”.<sup>124</sup> Queda, entonces, manifiesto que este tipo de comunidad es restrictivo, exclusivo del clero.

Un segundo sentido asignado al término comunidad es el de piedad grupal; esta acepción aúna clero y laicado, y articula un amplio repertorio de prácticas comunizadoras. Dado que esta forma comunitaria se aborda en el apartado III.3, evitaremos reiterar su análisis.

La tercera significación del término comunidad antes de los ‘80 corresponde a la sociedad barilochense en su totalidad. Esta acepción es bastante menos explícita que con el caso anterior. No existe una “comunidad barilochense”, o apenas se la menciona. El término se usa siempre como un adjetivo o aclaración a alguna acción, tal como demuestran las siguientes citas:

“Misa en sufragio de Eva Perón. Encarga la Colectividad. A las 18- Hay concurrencia. Luego Responso Comunitario. Ojo en la Homilía hay policías...!” (CPLICSCB, 1966-1974: p. 13, 26/VII/1966).

“El M.F.C.: organiza con notable éxito la ofrenda comunitaria en todas las misas- Su destino serán los enfermos del Hospital de Bariloche” (CPLICSCB, 1966-1974: p. 45, 6/X/1968).

“SERVICIO A LA COMUNIDAD: a) Colegio ‘Don Bosco’”(…) (PPAPCSCB, p. 3. Anexo a CCSCB, 1983-1995).

La presencia de la comunidad se evidencia en las citas en el responso “comunitario”, pues tal rito no está dirigido ni a sacerdotes ni a grupos piadosos, sino a la “colectividad”; en la ofrenda “comunitaria”, dado que es organizada con el propósito de que la sociedad brinde limosna para el hospital; y en el servicio “a la comunidad”, representado por instituciones como el Colegio Don Bosco, destinado a la ciudadanía barilochense. En todos estas citas, la comunidad actúa como un receptor pasivo del accionar parroquial.

Entonces, la primera noción comunitaria designa un conjunto de sacerdotes; la segunda, grupos piadosos, es decir, algunos sacerdotes y algunos laicos; la tercera, la totalidad de la porción social bajo jurisdicción parroquial, o sea, clero y laicos, practicantes y no practicantes. Para inteligir estos tres significados de la comunidad, es necesario realizar una analogía con una institución actual, cuya cercanía coadyuvará a aprehenderlas mejor: el nosocomio.

No somos los primeros en advertir el paralelismo entre ambas instituciones. Más allá de la reciente afirmación del Papa Francisco de la Iglesia como hospital de campaña,<sup>125</sup> la analogía también se encuentra en la etimología. Véase las acepciones de la palabra “cura”:

1. m. En la Iglesia católica, sacerdote encargado, en virtud del oficio que tiene, del cuidado, instrucción y doctrina espiritual de una feligresía.
2. m. coloq. Sacerdote católico.
3. f. curación.

<sup>123</sup> Siendo el documento original un texto mecanuscrito, ninguna de las mayúsculas emplea tilde, por ser impracticable en la máquina de escribir. Hemos respetado el original.

<sup>124</sup> Se ha de tener en cuenta que este término, “comunidad salesiana”, posee múltiples sinónimos: obra de Don Bosco, Salesianos de Don Bosco, familia salesiana, casa salesiana, salesianos, entre otros. Véase Nicoletti (2024).

<sup>125</sup> Véase Sabatinelli (2023).

Un análisis de este término revela dos significados derivados del verbo “curar” (cuidar): por un lado, la cura (cuidado) entendida como el cuidado de las enfermedades, que deviene en curación; por otro, la cura (cuidado) de las almas, vinculada al sacerdocio. Sin embargo, los paralelismos van más allá del juego etimológico. Un nosocomio es una institución encargada de atender a toda la sociedad dentro de un rango territorial determinado. En este contexto, la expresión “comunidad hospitalaria” se refiere exclusivamente al conjunto de trabajadores del hospital. Por el contrario, si se desea incluir a los pacientes dentro del hospital, indistintamente de la regularidad de su insistencia, el término empleado para ello es simplemente la “comunidad barilochense”, ya que el nosocomio está destinado a toda la sociedad. En caso de que ciertos “pacientes” se agrupen en actividades diversas, como campañas de salud o instrucción, conformarán grupos de acción no médica, compuestos por médicos y pacientes; pero nunca estos grupos representarán la totalidad del hospital.

Pues bien, de la misma manera opera la parroquia: existe una comunidad clerical de “profesionales de la salud del alma” que conforma la comunidad parroquial. Esta comunidad atiende a “la comunidad” en términos difusos, es decir, a la sociedad barilochense en su conjunto. Entre ambas nociones encontramos una instancia intermedia, dada por parcialidades de “pacientes del alma” que se reúnen a realizar distintas actividades, y también puede llegar a denominarse “comunidad” en contados casos.

Sobre la base de esta analogía, proponemos pensar la parroquia en los años previos a la década de los ‘80 con el término “parroquia nosocomial”.<sup>126</sup> ¿Qué ocurrió a partir de 1980? Surgió una cuarta acepción del término comunidad, la “comunidad parroquial”. Esta noción adquirió tal relevancia, que modificó profundamente el régimen anterior de parroquia nosocomial.

La noción de comunidad parroquial comprende a la totalidad de sacerdotes y laicos practicantes de una parroquia. En las *Crónicas*, este término aparece por primera vez en 1979, como unas escuetas líneas: “Línea de acción: Formar la Familia Parroquial - Y la Familia Colegial” (CCSCB, 1974-1982: p. 265, 9/X/1979).<sup>127</sup> La idea fue tomando forma en los años sucesivos: en la planificación anual de actividades de 1983, se lee este pasaje: “FIESTAS PATRONALES, como encuentro de toda la COMUNIDAD en torno del PATRONO”.<sup>128</sup> En 1984, el programa de la asamblea parroquial afirma:

Como Comunidad Parroquial de la Diócesis de Río Negro, nos preguntamos: De nuestras estructuras actuales, cuáles y cómo quisiéramos se renovasen, y qué otras estructuras deberíamos asumir o estructurar como Familia Parroquial para evangelizar más profundamente.

CCSCB, 1983-1995, p. 14 III, 16/VI/1984

<sup>126</sup> Este término asemeja aquel que Carballo (2009) denomina “parroquia territorial” (p. 34).

<sup>127</sup> Cabe señalar que, durante todo el periodo analizado y aún después, la congregación salesiana administraba con igual dedicación tanto el colegio como la parroquia. Si bien el objeto de estudio de esta tesina se centra en la parroquia, no podemos dejar de mencionar lo relevante que sería también abordar la trayectoria del colegio.

<sup>128</sup> Planificación y programación de las actividades pastorales de la comunidad salesiana de San Carlos de Bariloche 1983 [PPAPCSCB], p. 1. Anexo a CCSCB, 1983-1995.

Desde ese momento, la noción fue evolucionando progresivamente hasta institucionalizarse definitivamente en 1993, con el Consejo Parroquial, institución que se analiza en el próximo apartado. Resulta pertinente señalar dos cuestiones fundamentales de la comunidad parroquial; en primer lugar, que transformó definitivamente la parroquia nosocomial, puesto que desplazó notablemente a las otras tres acepciones comunitarias. Véase esto comprobado en las siguientes entrevistas:

Investigador: Pregunta: vos por comunidad, ¿qué entendés? Por comunidad parroquial...

Susana: Y bueno, todos los que forman, que se sirven, digamos, de los servicios religiosos de esa comunidad. Y que no sólo se sirven como quien va al surtidor y carga nafta, sino que participan. Si el sacerdote pide a ver quién puede hacer tal cosa o quién puede hacer tal otra, y bueno, colabora, eso es un poco... De acuerdo a sus posibilidades, o sus, no sé, sus actividades. Eso me parece que forma parte de lo que es una comunidad.

Entrevista a Susana<sup>129</sup>

Investigador: Ahí que estabas hablando de comunidad, para vos, qué es una comunidad?

Adán: Upa. Eh, en términos generales, no religiosos, tendría que aparecer una [inaudible], un eje de cohesión, que reúna a las personas, ¿no? Unidad en torno a ese eje de cohesión. Y creo que eso es aplicable bastante también a lo religioso, cuando el eje es anterior, ¿no? Y, eso, no más, porque todas las comunidades son sistemas abiertos.

Entrevista a Adán<sup>130</sup>

Investigador: Vos, ¿qué significa el término comunidad para vos?

Rebeca: Eh, comunidad es cuando estamos todos participando de lo mismo, enriqueciéndonos de lo mismo, y compartiendo lo mismo. Que si bien todo lo que es, este, bueno, los ritos, lo compartimos, eh, después, viste, eh, hay cosas que proponés y te dicen “no, eso no es para... eso no”. No sé, eh, yo siento, Salvador, que para mí, eh, a esta altura de mi vida, eh, Dios está en todos lados, y en el pensamiento y en el querer de todos.

Entrevista a Rebeca<sup>131</sup>

Salvo en el primero de los casos, en que el rostro del sujeto entrevistado forzó una aclaración, las otras dos entrevistas recibieron la pregunta por el término “comunidad” en general, y dieron una respuesta similar. La tercera de las entrevistas fue realizada a una mujer de unos 75 años oriunda de Bariloche que, tras recibir la primera comunión, cursó sus estudios primarios, secundarios y universitarios de profesorado en Buenos Aires. Finalizados éstos, se trasladó a Bariloche y participó en el movimiento de Schoenstatt en los ‘80. En los tres casos, la definición nativa de comunidad parroquial refiere a una realidad objetiva; trasciende el sentido de pertenencia de cada individuo, es el conjunto de personas que objetivamente participa en las mismas actividades. Implica “servirse de los servicios religiosos”, un “eje de cohesión religioso”, “compartir los ritos”; participar de la actividad conjunta de una parroquia. Desde este punto de vista, asimila más a la definición de Durkheim (2019) que las de Weber (2002) o Brow (1990).<sup>132</sup>

<sup>129</sup> Ídem entrevista en apartado III.1, p. 40.

<sup>130</sup> Ídem entrevista en Apartado II.2.A, p. 28.

<sup>131</sup> Esta entrevista fue realizada el 4/IV/2025 en una cafetería, en horas de la tarde. Duró aproximadamente 45 minutos.

<sup>132</sup> No afirmamos que lo subjetivo y la comunalización sean inexistentes en la comunidad parroquial, sino que ello no es empleado por los nativos para definirla. Nótese, empero, que los fragmentos manifiestan cierto malestar con esta definición. La primera definición exige una cierta actitud de compromiso subjetivo, colaboración. La segunda y tercera intentan demostrar que la comunidad no es cerrada, no tiene que estar limitada únicamente por los ritos: “es un sistema abierto”, “Dios está en todos lados”. Quizá sea expresión de que la comunidad parroquial deja afuera la comunalización brindada por la piedad y por la atención a toda la sociedad.

Tal fue el impacto de esta nueva definición de comunidad, que sostenemos que, a partir de la década los '80, la parroquia nosocomial fue desplazada por un nuevo régimen comunitario: la “parroquia comunitaria”, caracterizada por la predominancia de la comunidad parroquial por sobre las otras tres. En efecto, al consultar sobre si la comunidad parroquial había existido siempre, otro entrevistado me contestó:

Investigador: Y la comunidad parroquial eso, este, existió siempre?

Miguel: Sí, siempre. Pero Juan Ángel cuando llegó y implementó eso [las comunidades eclesiales de base], vos no tenías comunidad parroquial, vos tenías que pertenecer a una comunidad, a una cosa de base.

Entrevista a Miguel<sup>133</sup>

Es decir, cuando en la década del '90 el sacerdote mencionado asumió como párroco de la diócesis, la noción de comunidad parroquial formaba parte del sentido común. Se entiende que la afirmación “Sí, siempre” remite al sentido común de la época, dado que, como se expone anteriormente, no hay registro en las *Crónicas* del concepto de comunidad parroquial antes de 1979.

En segundo lugar, es pertinente mencionar las causas que impulsaron esta nueva noción de comunidad. Sin duda alguna, el basamento teológico de esta noción se encuentra en el Concilio Vaticano II. Véase este fragmento de *Sacrosanctum Concilium*:

10. No obstante, la Liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan para alabar a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor.

*Sacrosanctum Concilium*, 10

Esta cita afirma que la Iglesia (“todos”) se compone de los asistentes a la liturgia (la “reunión” para “alabar a Dios”, “participar del sacrificio” y “comer la cena del Señor”). Concluye esta afirmación estableciendo que la liturgia es la “cumbre” (lo más importante), y que la “actividad de la Iglesia”, incluyendo los “trabajos apostólicos” (los ejercicios piadosos), deben tender o estar ordenados hacia ella. Es decir, se postula que la Iglesia es un sinónimo de católicos practicantes; de aquí, se desprende la idea de que la acción eclesial se debe orientar únicamente hacia esta categoría de personas.<sup>134</sup> Sobre esta idea de la Iglesia como practicantes se erige la comunidad parroquial, excluyendo las sociedad no practicante.

En el orden de los acontecimientos, se condice también con la estrategia de Juan Pablo II de una nueva forma de concebir la parroquia como una comunidad, definición que cristalizó en el código canónico (Carballo, 2009). A escala local, parece posible afirmar que el principal causante de la parroquia comunitaria fue el Sínodo Rionegrino, que consistió en una serie de asambleas parroquiales y vicariales promovidas en 1983 y 1984 por Mons. Hesayne, orientada a consultar a la feligresía para

<sup>133</sup> Ídem entrevista en apartado III.3, p. 59.

<sup>134</sup> Esto es ostensible también en la división tripartita conciliar en pastoral, misión y ecumenismo, mencionada en el Capítulo I. Ante la cita “la actividad misional entre las gentes se diferencia tanto de la actividad pastoral que hay que desarrollar con los fieles, cuanto de los medios que hay que usar para conseguir la unidad de los cristianos” (Ad gentes, art. 6), cabe preguntarse si los católicos no practicantes entran en la pastoral de los fieles, o en la misión.

adoptar medidas pastorales; culminó con la publicación de una exhortación postsinodal, que promovía, entre otras cosas, la conformación de comunidades eclesiales de base (Barelli, 2023). No sólo el contenido tratado por el sínodo guardó estrecha relación con la noción de comunidad parroquial, sino que, además, convocó la reunión física efectiva de los laicos de la parroquia, a opinar sobre el futuro de la Iglesia; le dio una expresión tangible a la idea de comunidad parroquial.

Más allá de los acontecimientos puntuales, nuestra tesina sostiene que la comunidad parroquial constituye el resultado de las medidas litúrgicas conciliares. Si el capítulo anterior se extiende en el tema litúrgico y piadoso, es porque consideramos que, sin la renovación ritual, no hubiera sido posible el establecimiento de las comunidades parroquiales.<sup>135</sup>

Se pueden aunar todas las nociones de comunidad que hemos mencionado en forma comparativa, tal como se hace la Tabla IV.1. La parroquia nosocomial contiene únicamente la primera, segunda y cuarta noción de comunidad. Por su parte, la parroquia comunitaria las contiene a todas, pero predomina notablemente la tercera.

Comunidad salesiana	Comunidades piadosas	Comunidad parroquial	Sociedad barilocheña
Sacerdotes de la parroquia	Algunos sacerdotes y algunos laicos de la parroquia	Todos los sacerdotes y todos los laicos practicantes de la parroquia	Todos los sacerdotes y laicos de la parroquia, practicantes y no practicantes
- Abarcativa		+ Abarcativa	

Tabla IV.1  
Comparación de las nociones de comunidad.

Consideramos que el nuevo régimen de parroquia comunitaria resulta capital en nuestro planteo por la siguiente razón: este régimen buscó combinar la participación litúrgica con la participación piadosa. Así, solapó sobre las capas de participación litúrgica las capas de forma de pertenencia y de toma de decisiones. Se puede especular que ello tuvo un doble efecto: por una parte, terminó de sellar el conflicto entre la participación y la sacralidad, puesto que, al adquirir la liturgia capas participativas piadosas, adquirió parte de su función. La liturgia se volvió plurifuncional; no sólo tuvo que sostener la sacralidad del culto, sino que, de aquí en adelante, debió facilitar el sentido de pertenencia y la toma de decisiones de la feligresía.

Por otra parte, desestimuló la efervescencia de grupos piadosos: al ser las funciones piadosas realizadas por la liturgia, la piedad perdió parte de su razón de ser. En efecto, la Tabla III.2 muestra, a lo largo de los '80, un decaimiento numérico de los grupos piadosos. En el apartado IV.3 se profundiza sobre este posible efecto de la parroquia comunitaria.

<sup>135</sup> No sólo el Concilio introdujo la noción de Iglesia como participantes de la liturgia; habría sido arduo formar una comunidad basada en la liturgia en el rito tridentino, cuya lengua era el latín, inaccesible al común de los fieles. Consideramos que el progresivo aumento de la participación litúrgica fue la que permitió, a la larga, asentar la comunidad parroquial.

## IV.2. Nuevas formas de participación. Giros.

La participación laica, revitalizada por la nueva concepción de comunidad, adquirió una nueva forma a partir de los '80, con el surgimiento de un nuevo tipo de grupo piadoso, las “piedades administrativas”. Con este concepto *etic*, se denominan los órganos administrativos parroquiales que cuentan con participación laica:<sup>136</sup> son, principalmente, la pastoral, la asamblea, el consejo, y el grupo, y aparecieron fuertemente ligadas especialmente a tres áreas, la gestión parroquial, juvenil y escolar. De estas tres áreas, se trata aquí únicamente las dos primeras; la última, referida al colegio, queda excluida de nuestro recorte. El análisis de los grupos piadosos administrativos demostrará, a su vez, la concreción en estos años de tres “giros” o características que adquirió la piedad parroquial, que proponemos denominar administrativo, prefigurativo y marginal.

Las pastorales, asambleas y consejos aparecieron sucediéndose unos a otros, en un ciclo repetido en todas las áreas. Así, tanto la gestión juvenil como la parroquial iniciaron como pastorales.<sup>137</sup> Llegado un punto del desarrollo histórico, las pastorales resultaron insuficientes, y requirieron convocar asambleas parroquiales. Fruto de estas asambleas, se instauraron consejos, que desplazaron a las pastorales. Se desarrollan a continuación las características de estos grupos.

El término pastoral es utilizado en las *Crónicas* de tres formas diferentes.<sup>138</sup> La primera impera en todo nuestro recorte, y refiere al gobierno que ejerce sobre una diócesis un obispo. Así, por ejemplo, la visita que realiza un obispo se denomina “visita pastoral”.<sup>139</sup> Su segunda acepción refiere a ciertos grupos piadosos encargados de realizar ciertas acciones *ad hoc*: v.g., la pastoral de alcaldía, la pastoral de migraciones, etc., tal como muestra la tabla III.2 a partir de los años '70.

El tercer significado del término surge en los años '80, y es una evolución del primer y segundo sentido: se refiere al gobierno de una parroquia. Esto es así porque empiezan a aparecer grupos piadosos cuya función es gestionar la parroquia, como demuestra la siguiente cita de 1983:

### PASTORAL PARROQUIAL

1. -La Parroquia vaya creciendo como familia de Dios y fraternidad misionera, viviendo intensamente el AÑO SANTO de la REDENCION.
2. -La reconciliación a nivel personal y socio-política del Pueblo de Dios –especialmente la juventud (...)

### PASTORAL de COLEGIO

1. -Crecimiento de la Escuela como comunidad Educativa (...)
2. Formar al alumno desde el Magisterio Social de la Iglesia (...)

PPAPCSCB, p. 1. Anexo a CCSCB, 1983-1995.<sup>140</sup>

<sup>136</sup> Los calificamos como “grupos piadosos” únicamente porque responden en cierta medida a la misma lógica que otras piedades colectivas: son integrados por laicos bajo la dirección de un sacerdote, y se considera que estar en ellos es “participar de la Iglesia”. Se consideran grupos piadosos *sensu lato*, conceptualizados así con fines puramente heurísticos. Si el nombre parece inadecuado, puede reemplazarse por “órganos administrativos parroquiales con participación laical”.

<sup>137</sup> En realidad, la Tabla III.2 demuestra que surgieron en primer lugar consejos, el juvenil en 1979 y el parroquial en 1986; pero ambos duraron únicamente un año. Se hubo de esperar a los '90 para que se institucionalizaran.

<sup>138</sup> El significado de pastoral es desarrollado más detalladamente por Pellitero (2020).

<sup>139</sup> Véase la cita en el apartado III.1, p. 41.

<sup>140</sup> Original mecanoscrito.

La idea de un grupo de gestión parroquial fue transformando el sentido de pastoral, de grupo piadoso a administración parroquial. Tanto la pastoral juvenil y parroquial eran administradas por un sacerdote y laicos, al igual que otros grupos piadosos; su característica distintiva era que carecía de sistematicidad en la selección de miembros y de regularidad de reuniones. Esto implicaba ciertos constreñimientos: no era representativa de la parroquia y estaba impedida de tener un gran tamaño, puesto que no seleccionaba participantes con sistematicidad; y no podía realizar tareas extensas, puesto que carecía de regularidad en sus reuniones. Asimismo, la inestabilidad institucional resultante implicaba cierta dependencia del clero, dado que era más influible que sus sucesores.

En cuanto a las asambleas, acontecieron por primera vez en 1983, en el contexto del Sínodo Diocesano antes descrito, pero las *Crónicas* las detallan únicamente a partir de 1984.<sup>141</sup> Véase el programa de la asamblea juvenil parroquial:

PARROQUIA “INMACULADA CONCEPCION”

1° ASAMBLEA JUVENIL PARROQUIAL

FECHA: 4 de noviembre de 1984

LUGAR: SALón de Encuentros “Colegio Don Bosco”.

PARTICIPANTES: Todos los jóvenes de la Parroquia que deseen

TEMATICA:

CRISTO VIVO - HOMBRE Y DIOS  
FUNDAMENTO DE LA FE SIEMPRE JOVEN DE LOS JOVENES  
PROGRAMA

14.00 hs. Recepción

14.15 hs. Apertura a cargo del Padre Román

14.30 hs. Oración Inicial

14.45 hs. Presentación. ¿Conocemos nuestra Parroquia?, ¿Que es una Asamblea Juvenil Parroquial?.  
Participantes.

15.00 hs. Tema Iluminativo: “La opción por los jóvenes según Puebla

15.30 hs. 1° Trabajo en grupos

16.15 hs. Lectura de Conclusiones

16.30 hs. Merienda

17.00 hs. 2° Trabajo en grupos. Tema: La juventud en la Parroquia.

18.00 hs. Exposición en común de las Respuestas. Conclusiones de la Asamblea. Propuestas Concretas.  
Terminamos con la MISA.

PREGUNTAS PARA EL SEGUNDO TRABAJO EN GRUPOS

- 1) ¿Cómo ves la Juventud en la Parroquia?  
Analiza tanto a los grupos juveniles como al resto de los jóvenes
- 2) ¿Qué proponés concretamente para mejorar la participación juvenil en la Parroquia? ¿Y para mejorar a ésta en general?

CCSCB, 1983-1995: p. 18 III, 4/XI/1984<sup>142</sup>

Un primer detalle que salta a la vista es que, a diferencia de otras planificaciones, esta está mecanuscrita en cursiva, presumiblemente para darle un aire más amigable o desestructurado a una cuestión juvenil. Por otra parte, el programa refiere estrechamente a la identidad parroquial, “¿Conocemos nuestra parroquia?”. A partir de ese eje, se recuperan los lineamientos teológicos generales dados por Puebla, y un primer trabajo en grupos sobre un tema no especificado. El segundo trabajo en grupo sí es definido con precisión, y se centra en mejorar la participación en la parroquia,

<sup>141</sup> Con atinencia a las asambleas, sólo es posible basarse en las *Crónicas*. Ninguno de los entrevistados pudo describir mínimamente las asambleas, pese a estar en la parroquia al momento del Sínodo Diocesano.

<sup>142</sup> Original mecanoscrito.

tanto juvenil como general. Esto cobra aún más relevancia porque exige propuestas concretas, es decir, posibles políticas parroquiales.

Con ello, se puede señalar que la asamblea fue una instancia clave en el nacimiento de la parroquia comunitaria: ésta pidió mejorar la participación en la parroquia, en torno a una identidad parroquial. Introdujo la noción de “participar en la parroquia”, una combinación entre la participación piadosa y litúrgica. Esto puede observarse en el programa de la asamblea parroquial general, también de 1984:

PARROQUIA “INMACULADA CONCEPCION”  
ASAMBLEA PARROQUIAL

FECHA: 16 de junio de 1984.

LUGAR: SALON DE ENCUENTROS del Colegio “Don Bosco.

HORA: desde las 15.

FINALIDAD: NUESTRO APORTE, como Parroquia, al SINODO PASTORAL DIOCESANO en su 2da. Sesión.

TEMATICA: Como Comunidad Parroquial de la Diócesis de Río Negro, nos preguntamos: De nuestras estructuras actuales, cuáles y cómo quisiéramos se renovasen, y qué otras estructuras deberíamos asumir o estructurar como Familia Parroquial para evangelizar más profundamente?.

DESARROLLO de la ASAMBLEA PARROQUIAL

15.00: ENCUENTRO DE LOS HERMANOS ASAMBLEÍSTAS

15.20.: MOMENTO de Oración y Meditación de la PALABRA de DIOS.

15.45.: PRINCIPIOS TEOLÓGICOS y CRITERIOS PASTORALES. -P. Párroco.

16.00.: SINTESIS de lo TRATADO en la PRIMERA SESION del SINODO en VIEDMA. -Juliette de Teherán Frías y Marta de Caldelari.

16.40.: TRABAJO de GRUPOS:

1. -REVISION SOBRE LAS ESTRUCTURAS ACTUALES de NUESTRA PARROQUIA? DEBEN SER RENOVADAS? COMO?
2. QUE ESTRUCTURAS PARROQUIALES quisiéramos llegar a tener para evangelizar más en profundidad.
3. COMO APOYAR más eficazmente – desde el Centro de la Parroquia – los CENTROS de EVANGELIZACIÓN y PROMOCIÓN HUMANA más apartados y entre los hermanos necesitados (Capillas)?
4. QUE TIPO o IMAGEN de Parroquia quisiéramos progresivamente ir obteniendo?

17.45.- REFRIGERIO.

18.15.- LECTURA de las CONCLUSIONES de cada grupo. CONCLUSIONES para ser elevadas al SINODO PASTORAL DIOCESANO y presentadas también a la Asamblea Sinodal Vicarial del 23-VI-84, de los SINODALES que participaron en Viedma.

CCSCB, 1983-1995, p. 14 III, 16/VI/1984<sup>143</sup>

Esta planificación demuestra cierta similitud con la juvenil, en tanto que buscó darle voz a la feligresía, y capacidad de decisión sobre la fisonomía parroquial futura, es decir, sobre las estructuras parroquiales, las estrategias de apoyo, y el tipo o imagen de parroquia a obtener. Así, las asambleas inauguraron un nuevo tipo de participación: la participación administrativa, que requería que los laicos diseñaran parte de las estrategias evangelizadoras parroquiales.<sup>144</sup> En segundo lugar, la lectura del programa demuestra un detalle relevante en el punto 3: se aclara la necesidad de evangelizar a los más necesitados, y se establece que éstos son las capillas, o sea, los templos distintos a la sede parroquial. Este es el principio de la instauración de una asimetría entre la sede parroquial y el resto de las capillas, que proponemos denominar “giro marginal” o “periférico”.

---

<sup>143</sup> Original mecanoscrito.

<sup>144</sup> Se podría discutir si esta participación es política o administrativa. Aquí la consideramos administrativa porque lo discutido en asambleas y consejos no eran los fines de la parroquia, sino los medios óptimos para conseguirlos.

En todo caso, las asambleas impulsaron la idea de participar en la parroquia, de identidad parroquial; en suma, de comunidad parroquial. Las asambleas consistían en una reunión sistemática de toda la feligresía parroquial; una especie de *referéndum* parroquial. Así, gozaban de sistematicidad en la elección de sus miembros, puesto que abarcaba toda la feligresía parroquial; no obstante, carecían de regularidad, puesto que no ocurrían con una frecuencia mayor a la anual. Una vez terminado el Sínodo Rionegrino, no volvieron a repetirse hasta 1992.

De aquí se intuye que la recién nacida participación administrativa necesitaba un órgano más constante que la asamblea. Por lo tanto, en la década del '90, se instituyó un tercer órgano administrativo: el consejo pastoral.<sup>145</sup> Estos consejos se conformaron por delegados de los grupos piadosos de la parroquia, sistemáticamente electos, los cuales se reunían con una frecuencia regular, por lo general mensual. A partir de ellos, se puede establecer que la participación administrativa se encauzó en una institución estable.

El primer consejo en formarse fue el juvenil, integrado por representantes de los diversos grupos jóvenes de la parroquia: “Primera reunión del Consejo Parroq. de Past. Juvenil con representantes de todos los grupos (Jóvenes Unidos a Cristo - Inmaculada centro - S. Cristo - V. del Carmen - S. Cayetano expl. - S. José - 144 viviendas) para preparar el programa del año” (CCSCB, 1983-1995: p. 54, 12/IV/1991). El consejo parroquial general surgió dos años después de esta experiencia, aunque con un nivel de integración menor que su par juvenil:

A las 17 se reúne el flamante

#### Consejo de Pastoral Parroquial

formado así como la 2º Asamblea Parr. había aconsejado. No estuvieron presentes las Comunidades del alto por no retener necesaria la integración con toda la Parroquia. Actualmente son estos los miembros del C.P.P. (...). Además de un informe de las actividades realizadas y de una nueva explicación sobre las finalidades del consejo, se decidió hacer en Octubre la próxima Asamblea Parr. para la cual hubo una primera lluvia de ideas sobre posibles temas.

El C.P.P. se reunirá el 1º sábado de cada mes a las 18 hs, en julio la reunión será en María Aux.

CCSCB, 1983-1995: p. 78, 5/VI/1993

Resulta llamativo que, a nivel parroquial, la integración entre el “alto” y “toda la parroquia” fuese limitada.<sup>146</sup> Como se menciona en el análisis de las asambleas, este período implicó una creciente diferenciación en el trato entre las zonas centrales y marginales de la ciudad. Si el consejo parroquial reflejaba cierta distancia con la periferia urbana, esta falencia fue suplida con una institución análoga: los consejos pastorales comunitarios. Estos consistían en un consejo conformado por delegados de grupos piadosos, pero no de la parroquia, sino de una capilla en particular:

---

<sup>145</sup> Hay casos previos de un intento de consejo de capilla: la comisión o asamblea comunitaria de Santo Cristo, en 1970, y los consejos juvenil de 1979 y parroquial de 1986. El primero de los casos no prosperó debido a conflictos internos; el segundo y tercer duraron sólo un año, por causas que desconocemos. Quizá esto sea prueba de que se requería un proceso previo de institucionalización de comunidades parroquiales para que funcionaran las piedades administrativas.

<sup>146</sup> Como se expuso en el apartado II.1.C, “alto” es una forma coloquial de referirse a la zona sur de Bariloche, donde históricamente se asentaron las poblaciones de recursos más escasos, y donde se asientan las capillas de Virgen del Carmen, Santo Cristo, San José Obrero, San Cayetano, San Juan Bosco, de la Tabla II.2.

Reunión del Consejo de Pastoral Comunitario en el Carmen, el Consejo se constituyó a principio de 1993 en la Asamblea y ahora tiene sus autoridades designadas por el Párroco entre los miembros representantes de las distintas asociaciones. Lo mismo ha pasado en el S.Cristo.

CCSCB, 1983-1995: p. 75, 16/IV/1993

Además de las tres piedades administrativas cuya sucesión se describió, hay otro grupo piadoso que sufrió transformaciones notables en este periodo: el grupo juvenil. Si bien este existía desde el inicio de nuestro período, la asamblea juvenil parroquial marcó para ellos un punto de inflexión, puesto que habilitó que dichos grupos pasaran de realizar actividades físicas o formativas a brindar su opinión sobre cuestiones relevantes, para diagramar políticas parroquiales. En este sentido, la asamblea inauguró una nueva concepción en que los jóvenes son autores intelectuales del futuro parroquial, tienen participación administrativa parroquial.<sup>147</sup>

No sólo este tipo de grupo piadoso modificó su actividad; sino que también experimentó una suerte de explosión cuantitativa. Cada capilla formó su grupo juvenil, e incluso en algunos casos se incorporaron varios por capilla. Por otro lado, se adquirió la práctica de institucionalizar estos grupos con un nombre, hacia los años '90: "Comienzo de una catequesis de perseverancia con las chicas que han hecho la 1º Com. en Virgen del Carmen. Campamento en el Lago Gutiérrez para empezar el grupo 'Caminar'" (CCSCB, 1983-1995: p. 65, 29/II/1992).<sup>148</sup> Sin embargo, el dato más significativo es que los grupos jóvenes empezaron a ser sinónimos de comunidad parroquial, tal como se observa en la siguiente cita, de 1991: "Desde las 10 a las 18 se realiza en el salón del S. Cristo una convivencia de la comunidad de la Virgen del Carmen, está presente todo el grupo juvenil y unos 15 adultos. Todos están muy contentos" (CCSCB, 1983-1995: p. 59, 13/X/1991). Previamente se observó que juventud y parroquia tuvieron movimientos análogos; ambos presentaron pastorales, asambleas y consejos cuasi al mismo tiempo. Sin embargo, este extracto conduce aún más lejos esta correspondencia: juventud y parroquia comenzaron a confundirse. ¿Cómo explicar, si no, que la comunidad de una capilla estuviese conformada por un grupo juvenil, y apenas 15 adultos? Este fenómeno de suma, por no decir extrema relevancia de la juventud para la estructura parroquial constituye lo que proponemos denominar, citando a Mead (1980), como "giro prefigurativo".

Por último, si se observa la programación anual de 1983, bajo el título "GRUPOS APOSTÓLICOS":

- a) Grupos Adolescentes y Jóvenes: Santo Cristo, N. Sra. del Carmen, Don Bosco, Pre-juveniles "San Carlos".
- b) Catequistas.
- c) Exalumnos de Don Bosco.
- d) Cooperadores Salesianos.
- e) O.P.J. (Orientación para la Joven).
- f) Liga de Madres de Familia (sección "Inmaculada").
- g) Liga de Madres de Familia Diocesana.
- h) Exploradoras María Auxiliadora.

PPAPCSCB, p. 2-3. Anexo a CCSCB, 1983-1995.

---

<sup>147</sup> No es que antes no lo fueran, sino que antes canalizaban esta actuación en canales seculares: en partidos políticos (Mallimaci, 2015).

<sup>148</sup> En esta cita, se infiere que las niñas que tomaron la primera comunión se reunieron y decidieron formar un grupo, que denominaron "Caminar". Así como este grupo, se formó una gran cuantía en cada capilla.

Se advierte que la sede parroquial no contaba con grupos juveniles, los cuales se encontraban principalmente en las capillas periféricas o en el Colegio Don Bosco. Si se considera a estos grupos jóvenes como estrategias de comunalización, se concluye que dichas estrategias se implementaron, sobre todo, en los sectores periféricos. Así, los grupos jóvenes también se configuraron de acuerdo al giro marginal.

A modo de recapitulación del apartado, la década del '80 fue testigo de la aparición de un nuevo tipo de configuración de los grupos piadosos, caracterizada por tres giros: administrativo, marginal, prefigurativo. El primero implicó piedades colectivas cuya función era diagramar políticas parroquiales; dicha diagramación, en el orden de la capa de toma de decisiones señalada en el apartado III.3 para la piedad, fundió la parroquia con la participación piadosa, en lo que se podría denominar "participar en la parroquia". Este giro apareció principalmente con las asambleas parroquiales, y luego se institucionalizó con los consejos parroquiales y comunitarios.

El segundo, por su parte, implicó la adopción de fisonomías piadosas dispares entre la sede parroquial y las capillas en la periferia urbana. Esto se vio en la adopción de técnicas comunalizadoras más intensas en la periferia, visibles en la presencia de consejos propios y mayor densidad de grupos jóvenes. También se vislumbró como temática de la asamblea parroquial la adopción de una lógica en que se evangelizaba desde la sede parroquial a las capillas de los márgenes. Vinculado a esta lógica se llevó a cabo la progresiva desaparición de piedades no relacionadas con la atención a sectores marginales, que se analiza en el próximo apartado. Este giro es la expresión parroquial de la "opción por los pobres" latinoamericana; pero se ha de observar que se materializó en la estructura parroquial más tardíamente, en la década de los '80.

Por último, el tercer giro supuso una presencia desproporcionada de las cohortes juveniles en la estructura piadosa general de la parroquia. No sólo todas las instituciones administrativas tuvieron su correspondiente réplica juvenil, sino que los grupos de jóvenes se multiplicaron significativamente, hasta el punto de ser considerados semejantes a la comunidad parroquial. En este sentido, representaron la materialización de la "opción por los jóvenes" promovida por la CELAM de Puebla.

En líneas generales, entonces, estos tres giros dominaron la constitución de grupos piadosos luego de 1980. Futuros análisis demostrarán esto para el resto de las piedades colectivas, que por razones de espacio aquí no se analizan.

### **IV.3. Impacto del modelo comunitario en la estructura eclesial: participación, misión y ecumenismo**

Después de haber analizado el impacto de la nueva configuración comunitaria en el surgimiento de un nuevo tipo de grupo piadoso, resulta pertinente examinar cómo esta transformación afectó a otras áreas de la parroquia. En particular, es significativo considerar sus repercusiones en las piedades colectivas,

el ecumenismo y, en un sentido más amplio, en la relación en general de la Iglesia con la sociedad. La tabla III.2 muestra la extinción progresiva a lo largo de la década de los '80 de los grupos piadosos clásicos. Como muestra el Gráfico I (apartado III.2), el número de grupos pasó de 19 en 1980, un máximo histórico, a 9 en 1993, lo que implica una reducción a la mitad. Este fenómeno sugiere que dichos grupos habían perdido su función: al pasar el nuevo sentido de pertenencia a depender de la participación litúrgica, la presencia de una gran variedad de piedades grupales no sólo se tornó innecesaria, sino que llegó a convertirse en un obstáculo. Véase, por ejemplo, este fragmento de 1991:

En el salón de Cáritas se reúne una coordinadora de las actividades y grupo que operan en el sector de la Inmaculada (se trata de 15 grupos!): después de una relación de lo que hacemos, de quienes somos y de las actividades principales que cada grupo ya tiene en programa hasta final de año se habla de la peregrinación a la Virgen de las Nieves, se fijan como metas importantes: la incorporación de más gente en cada grupo, la coordinación entre los grupos y hacer una proxima reunión sobre el tema de las sectas y de la Fiesta Patronal.

CCSCB, 1983-1995: p. 59, 17/X/1991

Esta cita refiere a 15 grupos, sin especificar cuales, de forma tal que no podemos decir si corresponden a piedades colectivas o a subdivisiones dentro de ellas.<sup>149</sup> Por ello, no es posible afirmar si esta mención contradice la Tabla III.2, o si, teniendo en cuenta la subdivisión de grupos catequéticos y jóvenes, excluidos de la tabla, el número de piedades podría efectivamente ascender a la quincena. No obstante, resulta evidente que la idea misma de grupos piadosos operando independientemente ocasiona en el fragmento molestia; no solo porque se pregona la necesidad de “coordinación entre los grupos”, sino porque se los denomina “sectas”.<sup>150</sup> Es decir, se usa la analogía con los credos distintos para referirse a grupos poco integrados a la comunidad parroquial.

Si bien no es determinable con certeza si hubo una disminución efectiva de los grupos piadosos, la Tabla III.2 sugiere que la oleada preconciiliar y la primera y segunda oleadas conciliares redujeron sensiblemente su número, sin que las *Crónicas* registren la aparición de nuevos grupos que los reemplacen. Esto también evidencia un cambio en las áreas de acción de los grupos. Durante la existencia de la parroquia nosocomial, ésta atendía a la generalidad de la sociedad: ello lo atestigua la variedad de piedades colectivas, muchas de ellas “multirrubro”, como es la Acción Católica. En 1980, había grupos de matrimonios, de jóvenes, de trabajadores, de burgueses (MCC), de laicos comprometidos/hermanos legos, de exalumnos del colegio, consultorios médicos, de madres, de madres jóvenes, de alcohólicos, pastoral de turistas, de encausados, de migrantes, de enfermos, de jóvenes, sin contar los grupos del Colegio Don Bosco ni los apostolados de oración. Cáritas no sólo atendía un ropero, sino también una cooperativa de leña, una gestoría, y una bolsa de trabajo. Desde el principio del periodo y durante la década del '70, las *Crónicas* registran la presencia de autoridades civiles y militares en los actos religiosos, y algunas colectividades europeas, la italiana y eslovena,

<sup>149</sup> En efecto, las piedades colectivas, en especial los movimientos, admiten subdivisiones internas, usualmente denominadas *ramas*.

<sup>150</sup> En esta cita, consideramos que el sentido del término “sectas”, más que otras confesiones religiosas, es subdivisiones parroquiales, dado que el término tiene actualmente este significado, al tiempo que la temática de la fiesta patronal es pastoral y no ecuménica, al igual que la coordinación grupal y la incorporación de más integrantes grupales.

emplean las instalaciones parroquiales. En contraste con ello, en los años '90 las *Crónicas* mencionan un incipiente grupo scout, otro grupo esporádico de exalumnos, algunas piedades administrativas para gestionar la parroquia, el colegio y la juventud, una miríada de grupos jóvenes, una especie de pastoral de enfermos reciente, y atención a sectores vulnerables. Entre estos últimos se destacan Cáritas, Orientación para la Joven y Campaña del Rosario, grupos de entre los cuales sólo el último tiene una subsistencia comprobada en 1993.

De aquí, parece posible sostener que la parroquia comunitaria tuvo una disminución en los asuntos vinculados con la piedad parroquial. Se pasó de atender a toda la sociedad, tal como demuestra la existencia de múltiples piedades, a enfocarse principalmente en la comunidad parroquial, sus jóvenes, y algunos sectores vulnerables.

Similarmente, el ecumenismo también dejó de tener relevancia en la parroquia comunitaria. Ya hemos señalado en la p. 46 la invitación del pastor metodista al P. Schincariol para emplear el templo metodista, en 1965. Las *Crónicas* incorporan diversos actos de este tipo en los '60 y '70: charlas en la radio, encuentros y cursillos con pastores, encuentros ecuménicos en la catedral, incluso pastorales compartidas con los metodistas. El último acto de esta estirpe consignado por los documentos es un casamiento concelebrado con un pastor luterano en 1981.<sup>151</sup>

Entonces, a partir de 1982, las *Crónicas* dejan de señalar los actos ecuménicos. No se puede establecer si esta ausencia se debe a que el ecumenismo dejó de darse, o a que dejó de ser considerado relevante para asentarlos en las actas.

Por otra parte, la labor ecuménica no implicó la participación de toda la feligresía parroquial. Así, por ejemplo, se puede ver en la siguiente entrevista:

Solíamos trabajar mucho con dos, que no me voy a acordar. Una... es... la iglesia metodista, que está ahí en Paso. Me acuerdo pastores de ahí, nos donaban mucha ropa para los... roperos nuestros, porque tenían un nivel decente que... no requería un ropero, y tenían ropa de más. Entonces, fantástico: una cantidad... Y después otra iglesia, que está, eh... De la esquina de la capilla, de allá, media cuadra para arriba, no se si se llama adventistas(...). Los luteranos. Bueno, este, también colaboraron con nosotros, en muchas cosas. No sé, muy muy buena relación...Muy buena relación (...). Eso estuve actividad en eso más estando en Cáritas. Después no tuve razón para [saber si la relación se mantuvo en el tiempo]... pero, y después, también, este, estos movimientos ecuménicos, me acuerdo que hacían... Se celebraba, pero no me acuerdo muy bien, era más una cobertura periodística: cuando nacía el día, no sé qué fecha, en el lago se juntaban todas las comunidades, esperaban el nacimiento del día, y después se hacía un desayuno compartido. De eso sí me acuerdo. Sí, así que la actividad, te digo, debe seguir... siendo buena, no... nunca hubo problemas religiosos, mirá que convivía gente de todo el mundo ¿eh?

Entrevista a Rafael<sup>152</sup>

El fragmento señala que el ecumenismo transitaba principalmente por la vía piadosa; este entrevistado se contactó con otros credos “estando en Cáritas. Después no tuv[o] razón para” continuar. Es decir, no todos los fieles de la parroquia accedieron a estas iniciativas por tiempo prolongado; de aquí que, ante el silencio documental sobre la temática, no es plausible una reconstrucción a base de entrevistas.

---

<sup>151</sup> Posteriormente, hubo también charlas informativas sobre la New Age, en 1993.

<sup>152</sup> Idem entrevista en apartado III.2, p. 48.

En todo caso, queda claro que las iniciativas ecuménicas permanecieron al margen de la parroquia comunitaria. Si bien no es posible afirmar que hayan disminuido, quedaron fuera de las preocupaciones del cronista, y, por ende, de la comunidad parroquial.

Siguiendo la línea anterior, cabría esperar que, con la instauración de la parroquia comunitaria, el interés parroquial por la sociedad circundante hubiese disminuido. En otras palabras, se podría hipotetizar un descenso en las acciones de misión o *ad gentes*. Este es un campo amplio y complejo, difícil de abordar en detalle; no obstante, algunos indicadores parecen sustentar la hipótesis de una reducción de las acciones extramuros. Un primer aspecto es la presencia de autoridades en los actos religiosos; desde la fiesta patronal de 1963, la totalidad de los actos religiosos se acompañaron de autoridades civiles o militares hasta 1981; de allí en más, estas últimas no volvieron a concurrir a ceremonias religiosas.<sup>153</sup> Estos datos evidencian una progresiva disociación entre las autoridades y la parroquia. En segundo lugar, pueden mencionarse las interacciones económicas entre la Iglesia y el Estado.<sup>154</sup> Más allá de las rentas eclesiásticas, no consignadas en las *Crónicas*, la última vez que se produjo una petición de la parroquia a un organismo estatal fue en 1984, con el caso de una intercesión de la parroquia para pedir un préstamo al municipio para adquirir un caño de agua para el barrio El Pilar. La ausencia de hechos similares ulteriores en las actas no implica su desaparición efectiva, pero sí parece indicar una disminución en la intensidad de concesión de favores entre ambas instituciones.

En tercer lugar, puede observarse lo sucedido con los medios de comunicación. Al iniciar el periodo, la Inmaculada no sólo emitía mensajes por radio, como el programa “Por un mundo mejor”, sino que también tenía un cine propio que proyectaba películas (Pino, 2006). Al llegar la televisión a la ciudad en 1966, los sacerdotes consiguieron establecer programas televisados ese mismo año (Pino, 2006). Por su parte, después de la misa televisada en 1978, las *Crónicas* no vuelven a hacer mención de ninguna instancia de participación radial o televisiva a nivel parroquial. Por el contrario, se tiene constancia de programas radiales después de 1980, pero a nivel diocesano, o de otras parroquias de Bariloche (Entrevista a Susana).<sup>155</sup>

En cuarto lugar, resulta pertinente mencionar la catequesis escolar. Si en los ‘60 y ‘70 las *Crónicas* listan centros de catequesis en las escuelas públicas, no hay registro de que esto continuase en los ‘80, dado que el documento sólo apunta centros catequéticos en escuelas confesionales. Sin embargo, se puede decir que esta desaparición no es causada por la parroquia comunitaria, sino por la política laicista de Alfonsín, tal como describen Fabris (2013), Prieto (2017), Giovine y Méndez (2023) y Esquivel (2000).<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Pueden mencionarse dos excepciones: las misas en gendarmería, que subsistieron hasta 1993, y un acto en las instalaciones de Bomberos, en 1986.

<sup>154</sup> Al respecto, Esquivel (2000) sostiene que la frecuencia de éstas fue mayor a nivel nacional con los gobiernos dictatoriales; la fecha de 1984 demuestra, por el contrario, interacciones con un gobierno democrático.

<sup>155</sup> Ídem entrevista en apartado III.1, p. 40.

<sup>156</sup> El gobierno de Alfonsín vio en la educación una de las principales vías para institucionalizar la democracia: “Desde la óptica del gobierno radical (...) la sucesión de golpes de Estado que se había producido desde 1930 revelaba el escaso arraigo social de los valores democráticos. En consecuencia, se planteó la necesidad de reflexionar sobre la responsabilidad

Si bien estos cuatro indicadores no ofrecen pruebas irrefutables, sí permiten suponer una disminución en la intensidad de las relaciones eclesiales con la sociedad. Esto también puede deberse a la parroquia comunitaria: este modelo de parroquia no tenía por qué atender lo que acontecía en la sociedad, en tanto debía velar únicamente por los católicos practicantes. En consecuencia, tampoco habría tenido necesidad de relacionarse con el Estado u otros actores civiles.

Es decir, los hechos anteriormente expuestos parecen respaldar la hipótesis de que la parroquia comunitaria se acompañó de una retracción de la parroquia de los asuntos de la sociedad, supuesto ostensible en la disminución de grupos piadosos, interacciones ecuménicas e intercambios entre la Iglesia y el Estado.<sup>157</sup> Llegado este punto, cabe plantearse dos interrogantes: ¿Es posible que la parroquia comunitaria haya sido la causante de esta retracción? ¿Con qué otros hechos a nivel nacional coincide la parroquia comunitaria?.<sup>158</sup>

La primera cuestión resulta de ardua respuesta, por lo que se abordará primero el segundo interrogante. En primer lugar, es notable la coincidencia entre esta aparente retracción social y el declive del integralismo o de la “cristiandad”. Mallimaci (2015), en este sentido, establece que una de las consecuencias del Concilio fue el fin de la hegemonía, dentro del catolicismo, del integralismo, postura que sostenía la necesidad de la Iglesia de cristianizar toda la sociedad; éste dio paso a una diversidad de posturas dentro del catolicismo, algunas volcadas a la privatización de la fe. Por su parte, Zanca (2018) analiza los intelectuales católicos inmediatamente preconciarios, y encuentra en la generación de los ‘50 el fin de la “cristiandad”, que no era sino la ambición de la Iglesia de cristianizar la sociedad. Su reemplazo fue el humanismo cristiano, deseoso de armonizar la religión con el entorno social.

Otro rasgo sobresaliente a nivel nacional es la pérdida de autoridad del episcopado. Pattin (2018), al respecto, afirma que la década que siguió al Concilio vio, al menos en las revistas confesionales, la pérdida de autoridad episcopal. Este fenómeno se verificó tanto en las revistas más tradicionalistas, propias del integralismo, como en las más renovadoras. Enmarca este fenómeno en lo que Isambert

---

que le cabía a la educación en la primacía de una cultura política autoritaria” (Fabris, 2013: 9). Esto cristalizó en la efectación de un Congreso Pedagógico Nacional, cuyo fin era sancionar una nueva ley educativa. Dado que la Iglesia consiguió ser mayoritaria en este Congreso, el gobierno desestimó sus conclusiones: “Como resultado de su capacidad de acción colectiva y coordinación del catolicismo, los documentos finales del Congreso terminaron teniendo un claro sesgo a favor de los posicionamientos de los católicos en lo referido a los temas planteados por ‘Educación y Proyecto de Vida’. Por este motivo, el Gobierno evaluó que no era conveniente avanzar con la iniciativa de una nueva ley nacional de educación” (Prieto, 2017: 64). Es decir, el análisis de este Congreso demuestra que la política alfonsinista tendió hacia la educación laica, en tanto que desestimó los resultados congresales por tener un sesgo católico.

Puesto que la legislación educativa es provincial (Prieto, 2017), una descripción detallada del accionar gubernamental respecto a la catequesis en los ‘80 requeriría un estudio situado en Río Negro, que no hemos hallado.

<sup>157</sup> En este apartado se parte del supuesto, propio de los estudios de caso, de que la parroquia es representativa de lo ocurrido en toda la Iglesia, lo que habilita trazar paralelismos entre los fenómenos nacionales y locales. Futuros estudios se encargarán de constatar la representatividad propia del modelo aquí propuesto.

<sup>158</sup> Este fenómeno puede correlacionarse asimismo con otros a nivel internacional, teniendo en cuenta que uno de sus posibles orígenes es la reforma en 1983 del Código de Derecho Canónico (Carballo, 2009). Aquí, por razones de espacio, se restringe la discusión únicamente al nivel nacional; futuras investigaciones cotejarán nuestras conclusiones con los fenómenos internacionales.

(1979) denomina secularización interna. La misma implica no sólo la relativa independencia entre la Iglesia y la sociedad, sino también la progresiva secularización de las mismas estructuras religiosas.

Un tercer aspecto que se señala para la Iglesia argentina en la década del '80 es la laicización argentina. Al respecto, Fabris (2013) afirma que el periodo que siguió al fin de la última dictadura se enfrascó en crear una cultura política laica y democrática. En este sentido, el gobierno de Alfonsín no sólo promovió la condena a los dirigentes militares, sino que, además, lanzó una serie de medidas laicas, entre ellas la ley del divorcio. Su aprobación a pesar de la oposición de la Iglesia no generó consecuencias para la estabilidad institucional argentina, lo que se interpreta como evidencia de una sociedad laica. Esquivel (2000), similarmente, postula que la asociación entre la Iglesia y la última dictadura militar redundó en un descrédito social de la institución, lo que llevó también a una laicización de la sociedad.

Una cuarta característica notable de este periodo es la pérdida de la hegemonía católica en el campo argentino. Mallimaci (2015, 2019) demuestra con estadísticas la disminución progresiva del porcentaje de católicos en el país, compensado por el crecimiento del ateísmo, descompromiso clerical y otras confesiones religiosas. Por ello, sentencia que los '80 fueron el principio de la pérdida del monopolio católico nacional. Con atinencia al tema, Frigerio (2018) sostiene que, más que la pérdida de un monopolio efectivo, debe interpretarse lo que acaeció en las últimas cuatro décadas como pérdida de la regulación estatal pro católica; pero dicha pérdida no implica necesariamente la ausencia de regulación social.

Con intención sintetizadora, pueden denominarse las cuatro características antedichas como "retracción de la Iglesia". En quinto lugar, un fenómeno quizá poco relacionado con la retracción eclesial es la parroquialización creciente. Mientras que Esquivel (2000) y Obregón (2005) demuestran un importante crecimiento en el número de diócesis argentinas, Carballo (2009) observa, a partir de los '80, una estrategia de incremento en el número de parroquias, promovida por Juan Pablo II.

Los fenómenos nacionales arriba descritos coinciden con el de la parroquia comunitaria. El declive de la hegemonía del integralismo y de la cristiandad implica que las parroquias no cristianicen su entorno, sino que se encarguen de otros asuntos. La pérdida de autoridad, como se menciona más adelante, guarda cierta relación con las discusiones vertidas a los católicos no practicantes. La laicización estatal es consistente con parroquias que se abstienen de relacionarse con los municipios, enfrascadas únicamente en sus propias comunidades. Como resultado de esto, el énfasis en las propias comunidades habilita la coexistencia pacífica de parroquias católicas con otras denominaciones religiosas. La consistencia entre parroquialización y reducción de grupos piadosos no es irrefutable, pero es cierto que una parcelación en parroquias puede llevar a que grupos antes concentrados en una

única administración se dispersen en varias, sobre todo si la parroquialización implica una disminución en el número de fieles por parroquia.<sup>159</sup>

De esta manera, la parroquia comunitaria coincide con los fenómenos nacionales. Ahora bien, si retomamos el primer interrogante, ¿cuál fue la causa del modelo de la parroquia comunitaria? Los autores de las primeras cuatro características comparten una estructura explicativa común. A partir de los años '80, la Iglesia cambió, y la causa de dicho cambio fue exógena, ya sea social o política.<sup>160</sup> Por ejemplo, Zanca (2018) afirma que el fin de la cristiandad se debió a las condiciones sociales cambiantes, que impulsaron el Concilio Vaticano II. Asimismo, Fabris (2013) y Esquivel (2000) proponen que la pérdida de la hegemonía católica se debió al estrecho lazo de la institución con el gobierno militar durante la dictadura. Así, la industrialización y la asunción de un gobierno laico habrían arrinconado a la Iglesia social y políticamente, forzándola a abandonar su pretensión de cristianizar toda la sociedad.

Esta argumentación puede complementarse desde dos aspectos. En primer lugar, las causas exógenas resultan insuficientes si se acude a la comparación histórica, al menos en el estado actual de la investigación. Lida (2015) y Mallimaci (2015) sostienen que la Iglesia, antes de 1930, no era hegemónica, y conquistó su monopolio progresivamente. Ambos autores también coinciden en afirmar que la Iglesia tuvo una cierta participación en la asunción y la caída de Perón. Dados estos datos, puede plantearse por qué una institución que conquistó la hegemonía luego de cuarenta años de “pacto laico” (Di Stefano y Zanata, 2000) y fue una aparente responsable de la inestabilidad política argentina durante otras cuatro décadas (Lida, 2010), súbitamente se derrumbó, aún antes incluso que lo hiciera el gobierno militar, según demuestran nuestros datos. La explicación exógena de la retracción eclesial por la política, así planteada, resulta hasta cierto punto incompleta. No logra explicar completamente ni los fenómenos nacionales ni la fisonomía microsocio parroquial. La pérdida de respaldo político, incluso de la hegemonía, no implica necesariamente la constitución de parroquias comunitarias.

El otro aspecto de la causalidad exógena es la social. Se sostiene que existió una población inmigrante mayormente católica, que fue nacionalizada únicamente vía religiosa (Mallimaci, 2015; Schmucker, s.f.). En este sentido, esto habría permitido el auge del catolicismo, aun bajo un gobierno laico contrario a la Iglesia. Sin embargo, al concluir la última dictadura militar, se habría producido un cambio social, que redujo la influencia a la institución eclesial (Fabris, 2013; Zanca, 2018). Esta explicación, no obstante, presenta un cierto problema: en qué consistió y qué causó este cambio social.

---

<sup>159</sup> Empero, esta explicación adolece de ciertas fallas. Aunque es cierto que la separación entre parroquias céntricas y periféricas hará que unas carezcan de pastoral popular y la otra de pastoral de élites, o que se distribuyan las capellanías, no es menos cierto que la parroquialización previa a los '80 se acompañó de un incremento de piedades grupales. Al mismo tiempo, un vistazo a las parroquias actuales demostrará, al menos en aquellas céntricas, la ubicuidad de roperos y sucursales de Cáritas. Entonces, el argumento de la parroquialización ofrece una explicación parcial.

<sup>160</sup> Por factores políticos o sociales, nos referimos a aquellos seculares o “temporales”. El Vaticano II puede pensarse como un fenómeno político; pero es política religiosa, no secular. Excepciones a esta explicación exógena son Pattin (2018), que establece que la causa de la pérdida de la autoridad es el conflicto interno del episcopado, a raíz del Vaticano II; Di Stefano y Zanatta (2000), que establecen que dicho conflicto interno redundó en inestabilidad política nacional; y Carballo (2009), que atribuye la parroquialización a la gestión de Juan Pablo II.

La explicación más habitual es que la industrialización argentina es la que secularizó la sociedad; con un ser nacional ya conformado, el avance de la industria habría llevado al abandono de la religión como sustento de la nacionalidad, por su incompatibilidad con la vida industrial.<sup>161</sup> Sin embargo, esta explicación tiene la dificultad de que, después del último gobierno de Perón, la Argentina atravesó un proceso de desindustrialización acelerada (del Campo, 2008). Otra explicación social es que la Iglesia sufrió un proceso de descrédito por haber estado asociada a la última dictadura militar, tal como afirman Mallimaci (2015) y Esquivel (2000). Sin embargo, esta explicación tiene ciertos detalles de temporalidad; la animadversión social a la última dictadura no fue inmediata, ya que dependió de la divulgación de las acciones represivas de la dictadura. Tampoco fue estrictamente duradera, dado que el gobierno de Alfonsín fue sucedido por uno peronista, en complicidad con la cúpula eclesial (Esquivel, 2000). Por lo tanto, la explicación exógena basada en cambios dentro de la sociedad civil no ha sido suficientemente desarrollada para justificar de manera irrefutable el comportamiento eclesial de retracción social, ni para explicar por qué la institución adoptó la configuración de parroquia comunitaria. De hecho, la parroquia nosocomial logró subsistir a lo largo de todo el proceso de industrialización argentina, así como frente a la animadversión política de los gobiernos fraudulentos decimonónicos.

El segundo aspecto desde el que se puede complementar el estado del arte es desde las causas endógenas. Tal como sostienen Pattin (2018) y Carballo (2009), y hasta cierto punto Di Stefano y Zanatta (2000), lo acontecido en la Iglesia luego del Concilio Vaticano II puede leerse, más que causado por la política o la sociedad, como una consecuencia de cambios internos en la Iglesia: desjerarquía, parroquialización, lucha faccional. Si se observa el caso puntual, el acontecimiento inmediato que propició el advenimiento de la parroquia comunitaria, tal como demuestra Barelli (2023), fue el Sínodo Rionegrino, una consulta popular dentro de la Iglesia. Quizá la inclusión de la causalidad endógena a la explicación de la retracción de la Iglesia es provechosa, puesto que, sin invalidar interpretaciones exógenas, las complementa.

El esquema causal aquí propuesto, entonces, es el siguiente: en primer lugar, el Concilio Vaticano II impulsó una serie de reformas en el funcionamiento de la Iglesia. Estas medidas no sólo generaron una fractura interna del episcopado y diversidad de corrientes teológicas e interpretaciones del Concilio, sino que, además, generó una nueva concepción de la Iglesia en conjunto: la idea de que esta es, ante todo, la reunión de fieles que participan de la liturgia. Fruto de esta concepción, la Iglesia dejó de buscar atender a toda la sociedad, sino que pasó a centrarse únicamente en los católicos practicantes. Este cambio se manifestó en toda una serie de renovaciones a nivel parroquial, que configuró lo que

---

<sup>161</sup> Resulta contrastante comprobar que, ante el aparente cambio social impulsado por la vida industrial, todos los gobiernos entre 1955 y 1983 fueron relativamente católicos (Esquivel, 2010; Mallimaci, 2015), e impulsaron tanto la existencia de colegios y universidades privadas confesionales (Prieto, 2017; Millán, 2019) como la provincialización de la educación pública; en el caso rionegrino, las *Crónicas* dan cuenta en este periodo de instancias de catequesis en colegios públicos. Asimismo, la aristocracia rural argentina fue y es actualmente católica (Gessaghi, 2014), y el peronismo fue desde sus inicios mayoritariamente católico (Mallimaci, 2015).

aquí se denomina parroquia comunitaria. El resultado de todo ello es que la Iglesia redujo las interacciones con la sociedad, para pasar a enfocarse en la pastoral *ad intra*.

Así, este esquema causal es similar al de Pattin (2018), pero lo complementa de dos maneras. Si Pattin propone que hubo una crisis de autoridad, en que el laicado empezó a cuestionar la autoridad del clero, aquí profundizamos su propuesta afirmando que la crisis principal fue entre obispado y sacerdotes, por un lado, y la practicantes y no practicantes, por el otro. En efecto, en el apartado III.1 se observó que el clero presbiteral, al menos en el caso estudiado, no mermó sus indicadores de sacralidad, y, presumiblemente, tampoco su autoridad.<sup>162</sup> Lo que sí mermó fue la autoridad episcopal, tal como analiza Pattin y se constata aquí; pero tal merma fue principalmente entre obispos y presbíteros, no entre clero y laicado. Así, se completa el argumento de Pattin con la distinción entre obispos y presbíteros.

En segundo lugar, proponemos que dicha crisis de autoridad se vio profundizada por la distinción entre practicantes y no practicantes. Así, más que una pérdida de la autoridad de la institución eclesial sobre sus fieles, quizá lo que aconteció es que, debido a la parroquia comunitaria, la institución perdió acción sobre los fieles no practicantes. Si se supusiese, por ejemplo, que la proporción de fieles practicantes y no practicantes se hubiese mantenido constante antes y después del Concilio,<sup>163</sup> el desinterés de las parroquias por la porción no practicante habría implicado una pérdida cuantitativa de la autoridad.

Se ha de reconocer que la estructura causal que se propone está, hasta cierto punto, incompleta. La parroquia comunitaria y la autoridad sobre los no practicantes no es algo explicable únicamente por causas endógenas, en tanto la parroquia está imbricada en una sociedad, de lo que se acompaña por causas exógenas. Sin embargo, no parece irracional afirmar que, si la sociedad pudo laicizarse, fue en parte debido a que la principal institución interesada en que ello no sucediera, la Iglesia, perdió el interés por la hegemonía, a raíz del Concilio Vaticano II.

---

<sup>162</sup> En efecto, Pattin (2018) considera que la autoridad eclesial proviene, hasta cierto punto, de su sacralidad, o sea, de su relación con la divinidad: “En ese sentido, Peter Hünermann propuso, basándose en la lectura de la patrística latina de la Biblia, comprender a Dios como la causa y el fundamento (*der Grund*) de la autoridad (*die Autorität*) en la comunidad religiosa católica. (...) En un abordaje teológico más preocupado por la institucionalidad, se consideró que la autoridad *en y de* la iglesia, al derivarse de la autoridad divina, era *infallible*” (p. 82-83).

<sup>163</sup> Esto no pasa de ser un mero supuesto, a título de ejemplo. Los entrevistados sostienen que el Concilio conllevó un incremento de la feligresía practicante en la Pquia. Inmaculada:

Investigador: Me habías hablado del Concilio... (...) Del Vaticano II... ¿Eso? ¿Qué me podés contar?

Rafael: Bueno, que significaba en ese, un gran cambio, después hubo una serie de encíclicas, después del Vaticano II, que no recuerdo en este momento, ¿no? Este, pero se difundió mucho, la gente estaba muy contenta, tenía mucho, eh, optimismo de que había un cambio en la Iglesia y buah... Sí, siempre hay, pero no tanto como esperaba la gente [inaudible]

Investigador: ¿Pero en el momento aumentó también la...?

Rafael: Era, realmente viste era legítimo el entusiasmo de la gente. Realmente lo creía así. Hoy día, si pasara ahora, tal vez no pasaría nada, porque también en algún momento cada cual creía en un partido político, en un líder, y te decía tal cosa y vos repetías tal cosa. Hoy, más o menos la gente casi todos se han dado cuenta que un líder dice algo, y al otro día se desdice tranquilamente, sin el menor pudor, ¿no? Entonces, por eso te digo, era legítimo en ese momento. Y cuando es legítimo es contagioso. En cambio hoy día, mmm...

Entrevista a Rafael, Idem entrevista en apartado III.2, p. 48

No se incluye este dato en el cuerpo del texto debido a que desconocemos la forma de precisar numéricamente el aumento participativo conciliar. Tampoco podríamos precisar si tal aumento fue sostenido en el tiempo, y si esto se debió al Concilio o al crecimiento demográfico barilochense.

\*\*\*

A modo de síntesis de lo tratado en el presente capítulo, se contrastó una forma preconiliar de concebir la comunidad, la parroquia y la participación, que hemos denominado parroquia nosocomial, con su par conciliar, surgido en la década del '80, que hemos denominado parroquia comunitaria. Ésta última emergió de la interrelación entre la liturgia (la parroquia) y la piedad (la comunidad), generando una nueva unidad social que se nutre de ambas dimensiones.

Posteriormente, se examinaron las implicancias del nuevo modelo de parroquia en la vida eclesial, y se identificaron tres giros principales: administrativo, prefigurativo y marginal. Dichos giros configuraron los grupos piadosos a partir de la década del '80. La administración refirió a grupos encargados expresamente de coordinar actividades parroquiales: asambleas y consejos. La prefiguración, por su parte, implicó una preponderancia significativa de la juventud en las estructuras parroquiales. Por último, la marginalidad implicó que las capillas periféricas comenzaron a recibir una atención distinta a la de la sede parroquial.

En tercer lugar, se examinaron las implicancias de la parroquia comunitaria en otras áreas de la Iglesia: la piedad en general, el ecumenismo y la relación con otros actores sociales. A partir de ello, se concluyó que, de manera coincidente con la parroquia comunitaria, se produjo una retracción de la Iglesia en otras áreas de la sociedad, dando lugar a una suerte de privatización de la fe. Se planteó por tanto que esta relación podía responder a una causalidad posible, lo que se evidenció mediante la contrastación con otros fenómenos nacionales de la Iglesia. Finalmente, se argumentó que el origen de la parroquia comunitaria no es, al menos en parte, exógena; por el contrario, la parroquia comunitaria fue un producto del Concilio Vaticano II. Dado que este modelo parroquial coincide con otros procesos nacionales, es posible afirmar que el Concilio contribuyó, al menos en parte, al declive del integralismo, la pérdida de autoridad, la laicización social y el término del monopolio católico.

Como conclusión de este capítulo, es posible destacar la relevancia de la parroquia comunitaria dentro de la renovación conciliar. Comprender la transición entre la parroquia nosocomial y la comunitaria contribuye a complejizar los estudios sobre el Concilio en Argentina. Este novedoso régimen comunitario fue, posiblemente, la más significativa de las reformas conciliares a escala local, y es una manera de estudiar a futuro los efectos del Concilio en forma situada.

## V. Conclusión

A lo largo de esta tesina, se ha abordado la pregunta inicial, analizando cómo las medidas del Concilio Vaticano II transformaron la sacralización y la participación en la Iglesia católica, haciendo foco en un caso local: la parroquia Inmaculada Concepción de San Carlos de Bariloche.

En el primer capítulo se exploró el contexto histórico del problema investigado, analizando las propuestas conciliares, su efecto divisorio en la CEA y el clero argentino, así como las peculiaridades de Patagonia y Bariloche. Posteriormente, se examinaron tres aspectos claves de la estructura del catolicismo: la separación entre clero y laicado, su manifestación en la división entre liturgia y piedad, y el proceso de asentamiento de capillas y parroquias en la ciudad.

En el segundo capítulo se abordó en profundidad la implementación de las medidas conciliares durante los primeros años posteriores al Concilio, específicamente en las décadas del '60 y del '70. Se observó que la liturgia no respondió a una mera desacralización, sino a la conjunción de tres lógicas diferentes: la sacralidad, la practicidad, y la participación. Paralelamente, se advirtió un notable aumento de los grupos piadosos como consecuencia del Concilio, fenómeno que tampoco puede interpretarse como una desacralización lineal. Finalmente, se identificó una significativa diferencia entre la participación en la liturgia y en los grupos piadosos, siendo estos últimos los que adquirieron mayor relevancia para los laicos.

En el tercer capítulo se exploró el cambio cualitativo en la participación a partir de la década del '80, lo que permitió formular el concepto de transición entre parroquia nosocomial y parroquia comunitaria. Se identificó que dicha transición implicó tres giros en las piedades grupales: marginal, administrativo y prefigurativo. Finalmente, se determinó que este régimen de parroquia comunitaria no responde exclusivamente a factores sociales o políticos, sino que parece vincularse a los fenómenos macrosociales de transformación del catolicismo, no solo como indicador microsocial, sino también como posible causante.

El abordaje y análisis de estos 30 años permitieron abordar el interrogante inicial de esta tesina desde una perspectiva integral. En este sentido, la renovación conciliar no supuso un incremento lineal en la participación laical ni un proceso uniforme de desacralización; por el contrario, ocasionó una transformación cualitativa en la forma de concebir la participación, la sacralidad y la comunidad. No es posible afirmar que el Concilio promoviera una participación política o ministerial de los laicos, sino más bien una transición de una participación puramente proxémica a una intelectual.<sup>164</sup> Asimismo, tampoco resulta sostenible la hipótesis de una desacralización o desclericalización generalizada, dado que el proceso de renovación evidenció una complejidad significativa, con casos de desacralización limitada, como en el clero salesiano. Lo que sí propició el Concilio fue un incremento sustancial de los

---

<sup>164</sup> También incrementó la participación sacramental y ministerial; pero lo exclusivo del Concilio fue lo intelectual, en tanto se observa la reticencia salesiana ante ciertos ministerios, y la participación sacramental existía en cierta medida antes del Concilio.

grupos piadosos, que canalizaron la participación laica más significativa, además de una transformación cualitativa en la noción de comunidad, que pasó a englobar a todos los asistentes regulares a ciertas actividades litúrgicas.

Así, podría tipificarse que el cambio ocurrido en la parroquia no fue de laicización de la religión, como se aventura en la introducción, sino de tolerancia ecuménica.<sup>165</sup> Es decir, el cambio principal del Concilio puede formularse, al menos en el caso barilocheño, como lo que habilitó el paso de una religión pública, estatal, totalizante, etc., a una comunitaria, participativa, que prescinde del monopolio. Si se desea observar el Concilio Vaticano II como instancia de adecuación de las religiones a las sociedades industriales, se debe caracterizar dicha adecuación como la tolerancia a la pluralidad. De esta forma, se podría responder al objetivo general de la tesina que el principal efecto del Concilio, según la variación analizada de la participación y la sacralidad, fue el de generar una comunidad eclesial local enfocada en el desarrollo intramuros de comunidades parroquiales, con el consecuente abandono progresivo de las acciones ecuménicas y misioneras extramuros.

Las nociones aquí esbozadas de división entre liturgia y piedad, lógicas de lo sagrado, práctico y participativo, el sentido laico de participación, y la transición entre parroquia nosocomial y comunitaria, contribuirán a comprender mejor las complejidades propias del periodo de renovación conciliar. Estos esbozos derivados de la escala microsial complementan los grandes procesos de declive del integralismo, secularización interna y pérdida de la autoridad, laicización, pérdida del monopolio, crecimiento de parroquias, etc. al darle su expresión empírica situada.

Considerando tanto las conclusiones aquí vertidas como la complejidad del objeto estudiado, es posible delinear al menos cuatro líneas de investigación que pueden tener continuidad en el futuro. En primer término, esta tesina ha dejado parcialmente inexplorados diversos aspectos de la vida parroquial, tales como la misión y el ecumenismo, la conformación de los grupos piadosos, el calendario litúrgico, la arquitectura, los objetos sagrados, la nomenclatura y las particularidades de cada capilla, etc.<sup>166</sup> Queda, por tanto, pendiente su análisis, así como el del periodo posterior a 1993.

En segunda instancia, no puede inferirse que la renovación conciliar se haya dado en la Pquia. Inmaculada del mismo modo que en otras comunidades parroquiales. La elaboración de un auténtico modelo de transición conciliar exige el análisis comparativo de más parroquias, en la que se puedan distinguir estructuras más profundas de coyunturas específicas y acontecimientos singulares.

En tercer lugar, el orden causal de los fenómenos no ha sido completamente abordado. Si bien se ha hipotetizado que el contexto sociopolítico no tuvo mayor preeminencia que la renovación conciliar *persé* para explicar los procesos observados, tampoco se ha aportado una demostración suficientemente concluyente. Profundizar sobre la misma también corresponde a futuras investigaciones.

---

<sup>165</sup> Esta es la conclusión a la que llegan diversos de los autores antes citados, en especial Mallimaci (2015) y Zanca (2018).

<sup>166</sup> Por misión, nos referimos al accionar parroquial extramuros, *ad gentes*. Lo que Setton (2014) denomina “politización”.

Finalmente, es posible retomar uno de los interrogantes formulados al inicio de esta tesina: si el Concilio Vaticano II inauguró un nuevo tipo de religión, el de las sociedades industriales, caracterizada por una nueva configuración de la sacralidad de los ritos y la participación del laicado. Dado que la renovación conciliar coincidió con la renovación de otras denominaciones cristianas (Carbonelli, 2020; García Méndez, 2016), es posible interpretarla como parte de un fenómeno más amplio de renovación religiosa. En este sentido, el que otras confesiones hayan manifestado una renovación reciente sugiere que los acontecimientos aquí estudiados para la Iglesia católica son parte de un proceso general de mutación del hecho religioso. El abordaje comparativo de la reforma religiosa, por ende, demostrará una estructura general de la religión en las sociedades industriales neoliberales.

De momento, hemos demostrado que la renovación conciliar en la parroquia estudiada implicó, antes que desacralización o aumento participativo, un cambio cualitativo en la forma de pensar la sacralidad ritual y la participación de la feligresía, al tiempo que propulsó la transición entre un modelo de parroquia basado en el territorio, a uno basado en la comunidad eclesial; lo cual a su vez coincidió temporalmente con el declive del “mito de la nación católica”. Futuras investigaciones ampliarán la presente tanto desde los pormenores de la sociabilidad parroquial y el número de parroquias como desde la relación entre la Iglesia, la sociedad y otras tradiciones cristianas.

## VI. Fuentes<sup>167</sup>

- Archivo Histórico Salesiano de Argentina Sur [AHS-ARS] sede Bahía Blanca. *Crónica de la Parroquia. desde enero de 1960 a junio de 1966 por el Cura Párroco Calixto Schincariol. San Carlos de Bariloche, Río Negro.* (1960-1966, 91-198).
- AHS-ARS sede Bahía Blanca. *Crónicas de la Parroquia “La Inmaculada Concepción” de San Carlos de Bariloche* [CPLICSCB]. (1966-1974, 1-200).
- AHS-ARS sede Bahía Blanca. *Crónica de la Casa S.C. de Bariloche* [CCSCB]. (1974-1982, pp. 1-300).
- AHS-ARS sede Bahía Blanca. *Crónica de la Comunidad de San Carlos de Bariloche* [CCSCB]. (1983-1995, pp. 1-103).
- Concilio Ecuménico Vaticano II [CEVII], Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* (4 de diciembre de 1963).
- CEVII, Constitución conciliar *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964).
- CEVII, Constitución conciliar *Dei Verbum* (18 de noviembre de 1965).
- CEVII, Constitución conciliar *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965).
- CEVII, Decreto *Ad gentes* (7 de diciembre de 1965).
- Conferencia Episcopal Argentina Oficina del libro. (2015). *Catecismo de la Iglesia Católica*.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano [CELAM]. (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín*.
- CELAM. (1979). *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*.
- CELAM. (1992). *Documento de Santo Domingo*.
- Iglesia Católica (1983). Código de Derecho Canónico [CIC]. Art. 276, n. 3
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos [INDEC] (s.f.). *Censo nacional de población, familias y viviendas - 1970*. En: [https://biblioteca.indec.gob.ar/bases/minde/1c1970\\_1master.pdf](https://biblioteca.indec.gob.ar/bases/minde/1c1970_1master.pdf)
- INDEC (1995). *Censo nacional de población y vivienda 1991*. En: <https://biblioteca.indec.gob.ar/bases/minde/1c1991g2.pdf>
- Misal Romano (3° ed.). En: <https://curas.com.ar/wp/>
- Pablo VI (15 de agosto de 1972). Motu proprio *Ministeria Quaedam*.
- Pino, G. (2006). *El picadero*. Imprenta Feher
- Pío XI. (1928). *Quae nobis haud ita*. En: *Acta Apostolicae Sedis*, 20 (1928): 384-387.

## VII. Bibliografía

- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo.
- Alberigo, G. (2005). *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*. Ediciones Sígueme.
- Algranti, J., Mosqueira, M., y Setton, D. (2019). “*La institución como proceso*”. *Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Editorial Biblos.
- Anderson, P. (1986). *Democracia y dictadura en América Latina en la década del 70'*. *Cuadernos de Sociología*, 2, Carrera de Sociología, UBA. Sin paginado.
- Arce, N. (2007). *Organizaciones religiosas y movimientos políticos: la renovación conciliar en la Argentina*. En Carozzi, M. y Ceriani, C. (Eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (p. 84-97). Editorial Biblos.
- Azconegui, M., y Rodríguez, A. (2022). *Paz y política. La comunidad católica neuquina frente al conflicto del Beagle y la Guerra de Malvinas*. *PolHis*, 29: 68-97.
- Azconegui, M. C. (2021). *Catolicismo y derechos humanos en Neuquén, Argentina, 1981-1982. Las Madres y la sacralización de la lucha humanitaria*. *Sociedad y religión*, 31(58). En: <https://ojs.ceilconicet.gov.ar/index.php/sociedadylreligion/article/view>
- Azcoitia, A., y Barelli, A. (2020). *Las representaciones de los migrantes chilenos en el discurso de la iglesia norpatagónica (argentina) en el marco del conflicto del Beagle (1977-1985)*. *Sociedad y Religión*, vol. 30, n. 54: 28-54.

<sup>167</sup> También se han consultado los boletines salesianos, en: <https://bs.salesianos.es/s/boletin-salesiano-archivo/item>

- Azcuy, V. (2018). Lucio Gera, un teólogo de Medellín. *Revista Teología*, tomo 55, n° 126: 103-131.
- Balbi, F. (2020). La inversión de la teoría en la etnografía en antropología social. *Revista del Museo de Antropología*, 13 (2): 203-214.
- Balandier, G. (1973). Los mitos políticos de la colonización y de la descolonización. *Teoría de la descolonización* (p. 67-79). Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Banco Bilbao Vizcaya Argentaria [BBVA] Research (2017). *Urbanización en América Latina*. En: <https://www.bbva.com/wp-content/uploads/2017/08/Urbanizacion-en-America-Latina-BBVA-.pdf>
- Barelli, A. (2013). *Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012). Prácticas religiosas y procesos identitarios* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional del Sur].
- Barelli, A. (2019). La Virgen Misionera de Hesayne. Proyecto pastoral y territorial de una advocación mapuche en el espacio rionegrino (1978-1979). *Cuadernos del Sur - Historia*, 48: 93 - 116.
- Barelli, A. (2023). La “Nueva Iglesia rionegrina” de Hesayne. Etapa de preparación y organización del Sínodo Pastoral Diocesano de Río Negro (1980-1983). *Itinerantes*, 19: 103-121.
- Barelli, A., y Nicoletti, M. (2018). *La construcción de la Memoria en torno a los 25 años de la diócesis de Bariloche* [STAN presentado en el IIDyPCa]. Inédito.
- Barelli, I., y Azcoitia, A. (2021). “De los pobres a todos”. El proyecto pastoral de Hesayne en la Línea Sur, durante la primavera democrática (1984-1985). *Revista Pilquen*, 24 (3): 46-63.
- Barelli, A., Nicoletti, M., Garibotti, G., Zacharias, D., y Bay, A. (2022). *¿En qué creen los que creen? Diferentes sentidos de habitar el territorio en San Carlos de Bariloche (fines del s. XX -s.XX)*. En: <http://rid.unrn.edu.ar/handle/20.500.12049/10284>
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE México.
- Bourdieu, P. (1971) Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12: 295-334.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.
- Brow, J. (1990). Notas sobre comunidad, hegemonía y los usos del pasado [Traducción al castellano]. *Anthropological Quarterly*, 63 (1): 1-7.
- Cantón, M. (2009) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel Antropología.
- Carballo, C. (2009). Repensar el territorio de la expresión religiosa. *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (p. 19-42). Prometeo.
- Carbonelli, M. (2020). *Los evangélicos en la política argentina: crecimiento en los barrios y derrotas en las urnas*. Editorial Biblos. Sociedad y religión.
- Carozzi, M. (2010). Balance de la Antropología de la Religión en la Argentina: los últimos veinticinco años. En Fogelman (Ed.), *Religiosidad, cultura y poder: temas y problemas de la historiografía reciente* (pp. 107-121). Lumiere.
- Cattogio, M. S. (2008). Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 20 (30-31): 171-189.
- Costilla, J. (2021a). Entretelones de santuarios católicos: creadores de símbolos, milagros y devociones en Latinoamérica (entre la colonia y el siglo XX). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 46 (2): 699-723.
- De la Torre, R. (2021). La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización. *Revista Cultura y Religión*, 15 (1): 259-298.
- De Saussure, F. (1945 [1916]). *Curso de Lingüística General*. Editorial Losada.
- Del Campo, H. (2008). *Argentina, 1955-2005. Como el Ave Fénix....* Historiapolítica.
- Di Stéfano, R., y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Grijalbo Mondadori.
- Dominella, V. (2015). Espacios de sociabilidad, redes sociales de la renovación católica y militancia contestataria en Bahía Blanca (Argentina), entre 1968 y 1975. *Cultura y religión*. 9 (1): 102-128.
- Douglas, M. (1996). *Cómo piensan las instituciones*. Alianza Editorial.

- Douglas, M. (2007 [1966]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Ediciones Nueva Visión.
- Dumrauf, C. (2007). *La cruz en el lago: Historia de la región del Nahuel Huapi y la labor de los misioneros salesianos*. Ediciones Continente.
- Durkheim, E. (2019 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Demófilo.
- Dussel, E., et al. (1994). *Historia general de la Iglesia en América Latina IX: Cono sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*. Ediciones Sígueme.
- Esquivel, J. (2000). Iglesia Católica, política y sociedad: Un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica. *Informe final del concurso: Democracia, derechos sociales y equidad; y Estado, política y conflictos sociales*. Sin paginado. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/1999/esquivel.pdf>
- Flick, U. (2015). *El diseño de investigación cualitativa*. Ediciones Morata.
- Fabris, M. (2013). La Iglesia argentina en la historia reciente (1983-1989). *Diacronie* [En línea], 15 (3). En: <http://journals.openedition.org/diacronie/484>
- Frére, M., González, I., Guráieb, G., y Muñoz, A. (2004). Etnoarqueología, arqueología experimental y tafonomía. En Aguerre, A., y Lanata, J. (Eds), *Explorando Algunos Temas de Arqueología* (pp: 97-118). Gedisa.
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 24: 51-95.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. En Luther, H. et al. (Eds.), *Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault* (p. 16-49). The University of Massachusetts Press.
- Funes, M. (2016). La integración entre la espiritualidad nueva era y el nuevo management en Argentina: afinidades y tensiones. *Ciencias Sociales y Religión*, 24: 191-208.
- García Méndez, J. (2016). “Los sonidos de la fe”. Transformaciones de las prácticas musicales de los cristianos en México. *Cuicuilco*, 23 (66): 223-243.
- Geertz, C. (1987 [1973]). La religión como sistema cultural. *La interpretación de las culturas* (pp: 87-117). Gedisa.
- Gessaghi, V. (2014). Estudios sobre las elites en Argentina. Contribuciones de la antropología para pensar los procesos de desigualdad social. *XI Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Sin paginado.
- Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes. Sujeto comunidad e institución en la Argentina*. Eudeba.
- Giorgi, G., y Mallimaci, F. (s.f.). *Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)*. En: <https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/10784/Giorgi%2C%20Mallimaci%20V3b-%20Catolicismos%2C%20nacionalismos%20y%20comunitarismos.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Giorgis, M. (2000). Urkupiña, la Virgen migrante, fiesta trabajo y reciprocidad en el boliviano Gran Córdoba. *Cuadernos*, 13: 233-250.
- Giovine, R., y Mendez, J. (2023). Revisitando el Congreso Pedagógico Nacional (1984-1988). *Anales de la educación común*, 4 (1-2): 183-193.
- González Martínez, C. (2016). De la Dignitatis Humanae a la democracia: la crisis de la Acción Católica y el nacimiento de PROLESA (1965-1978). *Diacronie* [En línea], N° 26, 2, documento 5. En: <https://journals.openedition.org/diacronie/4121?lang=es>
- Grossberg, L. (1992). Power and Daily Life [ficha de cátedra]. *We gotta get out of this place. popular conservatism and postmodern culture* (p. 89-111). Routledge. Traducción de la cátedra de Antropología del Control Social, Universidad Nacional de Río Negro.
- Guasco, M. (2013). Luces y sombras en la recepción del Concilio Vaticano II. En Touris (Ed.), *Dilemas del catolicismo contemporáneo* (pp: 109-118). Prohistoria.
- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Hervieu-Léger, D. (2005 [1993]). *La religión, hilo de memoria*. Herder.

- Hubert, H., y Mauss, M. (2010 [1907]). Introducción al análisis de ciertos fenómenos religiosos. *El sacrificio. Mito, magia y razón*. Las Cuarenta [traducción y notas de Ricardo Abduca]. pp. 37-69.
- Isambert, F. (1976). La sécularisation interne du christianisme. *Revue française de sociologie*, 17 (4): 573-589.
- Lercaro, S., Larraona, A., y Dante, E. (26 de septiembre de 1964). Instrucción *Inter Oecumenici*. Arts. 37-39. En: <https://misadiaria.blogspot.com/2016/01/instruccion-inter-oecumenici-sobre-la.html>
- Leone, M. (2022). *En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994)* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de la Plata, Universidad Nacional de Misiones y Universidad Nacional de General Sarmiento]. En: <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/1947>
- Levi-Strauss, C. (1995 [1974]). *Antropología Estructural*. Paidós.
- Levitt, P., y Glick, N. (2004). Perspectivas Internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y desarrollo*, segundo semestre: 60-91.
- Lida, M. (2010). El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico. En Folquer, C., y Amenta, S., *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales* (p. 395-423). Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino [UNSTA].
- Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*. Siglo XXI Editores.
- López, J. (2020). Fuentes para el órgano en España entre 1835 y 1935. *NASSARRE*, 36: 275-354.
- Löwy, M. (1999). Guerra de dioses. Religión y política en América Latina. Siglo XXI.
- Ludueña, G. (2000). Ora et labora: ethos y cosmovisión entre los monjes de San Benito en el proceso cotidiano. *Mitológicas*, 15 (1): 49-73.
- Ludueña, G. (2011). Discurso, performance e imaginación política en un ritual católico. *Sociedad y Religión*. 36 (21): 89-115.
- Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Capital intelectual.
- Mallimaci, F., Giménez, V., Esquivel, J., e Irrazábal, G. (2019). Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. *Informe de Investigación*, no 25. En: <https://www.conicet.gov.ar/wp-content/uploads/Infografi%CC%81a-Encuesta-Religi%C3%B3n-1.pdf>
- Malinowski, B. (1985 [1948]). *Magia, ciencia y religión*. Planeta Agostini.
- Martimort, A. (1992). *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Editorial Herder.<sup>168</sup>
- Martin, E. (2007). Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, M., y Ceriani, C., *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 33-47). Editorial Biblos.
- Martín, J. P. (2010). *El Movimientos de Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina. Un debate argentino*. Editorial Universidad Nacional General Sarmiento.
- Martínez, A., Miguel, G., y Remedi, R. (2013). Marcas religiosas en el espacio público de la ciudad de Santiago del Estero. En Mallimaci, F. (Ed), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (p. 220-227). Biblos.
- Mauro, D. (2015). El catolicismo argentino entre el Concilio Vaticano I y el peronismo. Algunos debates teóricos e historiográficos recientes. En Juan Mauricio Renold (Ed.), *Religión, Ciencias Sociales y Humanidades* (pp. 207-230). UNR Editora.
- Mead, M. (1980). *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Gedisa.
- Mead, M. (2006 [1935]). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Paidós.
- Medina, E., y Tamburrino, F. (15 de noviembre de 2000). Respuestas acerca de la Obligatoriedad de la recitación de la Liturgia de las Horas. *La Santa Sede*. En: [vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_20001205\\_liturgia\\_horaru\\_m\\_sp.html](http://vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20001205_liturgia_horaru_m_sp.html)
- Merton, R. (2002): *Teoría y estructura social*. FCE.
- Mignone, E. (1999 [1986]). *Iglesia y dictadura*. Editorial UNQ.

<sup>168</sup> Se ha consultado también la versión en portugués de este libro, Martimort, A. (1988). *Princípios da Liturgia I. A Igreja em oracao*. Vozes.

- Millán, M. (2019). Reforma, revolución y contrarrevolución. El movimiento estudiantil argentino entre laica o libre y la misión Ivanissevich, 1956-1974. *Escripta. Revista de Historia*, 1 (2): 73-100.
- Muñoz Grisales, R. (2002). Paradigmas Organizacionales y Gestión Humana; por una nueva Ética de la Relación Laboral. *Revista Universidad EAFIT*, 127: 9-17.
- Muzzopapa, E., y Villalta, C. (2022). El archivo como nativo. Reflexiones y estrategias para una exploración antropológica de archivos y documentos. *Etnografías Contemporáneas*, 8 (15): 202-230.
- Nicoletti, M. (2008). *Indígenas y misioneros en la Patagonia: Huellas de los Salesianos en la cultura y en la religiosidad de los pueblos originarios*. Continente.
- Nicoletti, M. (2019). La Capilla “Inmaculada Concepción” y el entramado de poder en el Bariloche de las primeras décadas del siglo XX. *Revista Pilquen – Sección Ciencias Sociales*, 22 (3): 27-47.
- Nicoletti, M. (2020). Patagonia: misiones, poder y territorio (1879-1930). *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. 31, núm. 58, Esp., 2021
- Nicoletti, M. (2022). Argentinos y católicos: La Capilla salesiana “Inmaculada Concepción” de San Carlos de Bariloche (1914-1932). *Revista de Historia Americana y Argentina*, 57 (2): 231-264.
- Nicoletti, M. (2024). La “Inmaculada Concepción” de Bariloche (1929-1935): el territorio eclesial y la Obra salesiana. *Identidades*, 27: 20-44.
- Nicoletti, M., y Barelli, A. (2014) La “Virgen de las Nieves” en San Carlos de Bariloche: estrategias identitarias para aunar en la diversidad. *Historia Caribe*, 9 (25): 117-151.
- Nicoletti, M., y Méndez, L. (2018). “Progresos de la Educación en la República Argentina y Chile”: Escuelas e Iglesias para los vecinos de Bariloche en las primeras décadas del siglo XX. *Anuario de Historia de la Educación*, 19 (1): 50-65.
- Nisbet, R. (2003): *La formación del pensamiento sociológico I*. Amorrortu.
- Nuñez, P., y Barelli, A. (2013). Marcas urbanas y sentidos sociales en disputa. San Carlos de Bariloche, Argentina 1966-1983. *Historiela*, 5 (10): 164-196.
- Obrigón, M. (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del “Proceso”*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Pattin, S. (2018). *Entre Pedro y el pueblo de Dios. Las concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1962-1976)*. Prohistoria ediciones.
- Pellitero, R. (12 de junio de 2020). Sobre la palabra pastoral. *Universidad de Navarra*. En: <https://www.unav.edu/opinion/-/contents/12/06/2020/sobre-la-palabra-pastoral/content/CnBM7sduyZO/b/26360627>
- Pérez, J., y Merino, M. (22 de noviembre de 2021). Jerarquía - Qué es, tipos, definición y concepto. En: <https://definicion.de/jerarquia>
- Pérez, L., Perret, G., Zallocchi, V., y Fratta, B. (s.f). *Repensando el “campo” en antropología* [ficha de cátedra]. FFyL, UBA.
- Pierucci, A. (1999). Sociología da religión-área impuramente acadêmica, en Miceli, S. (ed.), *O que ler na ciencia social brasileira, 1970-1995* (pp. 237-286). Sumaré-ANPOCS.
- Pina-Cabral, J. (2018). Modes of participation. *Anthropological Theory*, 18 (4): 435-455.
- Portantiero, J. (1977). Economía y política en la crisis argentina: 1958-1973. *Revista Mexicana de Sociología*, 39 (2): 531-565.
- Prados, L. (11 de septiembre de 2016). *¿Cómo sé si la Misa a la que asisto es válida?* Adelante la Fe. En: [https://adelantelafe.com/se-la-misa-la-asisto-valida/#\\_ftn2](https://adelantelafe.com/se-la-misa-la-asisto-valida/#_ftn2)
- Prieto, M. S. (2017). *Catolicismo y gobierno de la educación en las provincias argentinas (1999-2016)* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Buenos Aires]. En: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/86101>
- Real Academia Española [RAE]. *Diccionario de la lengua española*. 23.<sup>a</sup> ed., [versión 23.8 en línea]. En: <https://dle.rae.es> [consultado el 4 de junio de 2025].
- Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión editores.
- Riveiro, L. (2013). La intervención de Caritas en la “cuestión social” durante la crisis post 2001. El caso de la diócesis de San Isidro. *Tandil*, 6 (10): 232-253.

- Sabatinelli, F. (14 de diciembre de 2023). El Papa: la Iglesia es un hospital de campaña en un mundo que margina y descarta. *Vatican News*. En: <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2023-12/papa-francisco-audiencia-unitalsi-iglesia-hospital-campana.html>
- Sahlins, M. (1997 [1985]). *Islas de Historia: la muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*. Gedisa.
- Schmuker, E (s.f). La South American Missionary Society, los agentes del Estado y las misiones salesianas en los territorios del sur argentino (ca. 1860-1900). *Teseo Press*. En: <https://www.teseopress.com/redesempresaseiniciativasmisionerasenamericadelsur/chapter/la-south-american-missionary-society-los-agentes-del-estado/>
- Seman, P. (2007). La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur. En Carozzi, M. y Ceriani, C. (Eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate* (p. 21-32). Editorial Biblos.
- Setton, D. (2014). Entre la sociabilidad y la politización: la construcción de lo judeo-homosexual-gay en Buenos Aires. *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, N° 62: 1-31.
- Tenti, M. (2015). La iglesia pos conciliar en Argentina. *Revista trazos* [Revista digital]. En: <http://revistatrazos.uce.edu.ar/index.php/2015/11/05/la-iglesia-pos-conciliar-en-argentina/>
- Touris, C. (2021). *La constelación tercermundista. Catolicismo y cultura política en la Argentina 1955-1976*. Editorial Biblos.
- Troeltsch, E. (1992). *The social teaching of the Christian churches*. Westminster John Knox.
- Turner, V. (1988 [1969]). *El proceso ritual*. Taurus.
- Turner, V. (1999 [1967]). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.
- Turner, V. (2002). La antropología del performance. En Geist (Ed.), *Antropología del ritual* (pp: 103-144). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tylor, E. (1981). *Cultura primitiva II (La religión en la cultura primitiva)*. Ayuso.
- Vargas, H. (19 de mayo de 2015). ¿Hay que santiguarse al pasar frente a una iglesia? *Aleteia*. En: <https://es.aleteia.org/2015/05/19/hay-que-santiguarse-al-pasar-frente-a-una-iglesia>
- Wallace, A. (1966). *Religion: An anthropological view*. Random House.
- Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y sociedad*. FCE España.
- Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como desafío a las ciencias de la religión. *Caminos Goiânia*, 6 (1): 83-99.
- Zanca, J. (2018). La cristiandad cuestionada: intelectuales católicos en Argentina (1950-1965). *Intellèctus*, año XVII, n. 1: 27-43.

## VIII. Anexos

### VIII.1. Tabla II.2. Capillas de la parroquia Inmaculada

	IC <sup>16</sup> <sub>9</sub>	SE	SX	CC	MA	H	TM	MM	DB	SI	VC	SJB	SY	SC	SJO	NH <sup>1</sup> <sub>70</sub>
63																
64									DB							
65																
66										SI						
67																
68																
69																
70	IC	SE	SX	CC	MA	H	TM	MM	DB							
71										SI	VC					
72																
73																
74																
75																
76																
77												SJB				
78																
79											VC					

<sup>169</sup> Por cuestiones de prolijidad, se han utilizado acrónimos de nuestra autoría para referirse a las capillas. Son:

IC Inmaculada concepción

SE San Eduardo

SX Santo Cristo

CC Cardenal Cagliero, también San Juan Bosco o Villa Don Bosco

MA María Auxiliadora

DB Colegio Don Bosco

H Hospital

TM Templo Mayor. A partir de 1993, Catedral.

MM María Auxiliadora del Alto, luego María Madre de la Iglesia

SI San Ignacio

VC Virgen del Carmen

SJB San Juan Bosco (barrio El Pilar)

SY San Cayetano

SC San Carlos

NH Nahuel Hué

<sup>170</sup> No se hallan alusiones a la erección de la capilla del Nahuel Hué. Puede ser que haya aparecido antes de lo que figura en la tabla.

80	IC	SE	SX	CC	MA	H			DB							
81																
82													SC			
83												SY				
84														SJO		
85																
86																
87																
88																
89																
90	IC	SE	SX	CC	MA	H			DB		VC	SJB	SY		SJO	
91															NH	
92																
93																

Tabla II.2

Capillas administradas por la parroquia Inmaculada, es decir, por los salesianos

Se marca en rojo las capillas bajo administración salesiana; en celeste, las capillas que no descritas por las *Crónicas*, pero de las que se infiere que continúan bajo dominio salesiano; en marrón, el colegio Don Bosco cuando no tenía gimnasio; al adquirirlo, se lo colorea de rojo. Para facilitar la consulta, se agregaron las iniciales de las capillas en las columnas cada cierto tiempo. Si una capilla deja de estar coloreada, significa que pasó a depender de otras parroquias.

Se excluyeron de la tabla capillas cuya construcción se proyectó pero no lograron llevarse a término (V. de Fátima y Ceferino Namuncurá), capillas de uso ocasional (Cerro Catedral, Colonia Suiza, Villa Mascardi, Cumén Rucá, etc.), capillas fuera de Bariloche (Las Bayas, Pilcaniyeu, Comallo, Mascardi), hoteles, escuelas, cárceles y cuarteles (sí el hospital, colegios y San Ignacio, puesto que tienen sagrarios fijos y celebraciones regulares). Se omitió mencionar el colegio de las Hermanas Rosarinas en Playa Bonita, por no pertenecer a la congregación salesiana.

### VIII.2. Tabla II.3. Parroquias de la ciudad de Bariloche

	Inmaculada	San Francisco	V. de las Nieves	Templo Mayor	V. Misionera	Medalla Milagrosa	V. del Carmen
63							
64							
65							
66							
67							
68							
69							
70	Inmaculada						

71		San Francisco					
72			V. de las Nieves				
73							
74							
75							
76							
77				Templo Mayor			
78							
79							
80	Inmaculada	San Francisco	V. de las Nieves				
81							
82							
83							
84							
85							
86					V. Misionera	Medalla Milagrosa	
87							
88							
89							
90	Inmaculada	San Francisco	V. de las Nieves	Templo Mayor			
91							
92							
93							V. del Carmen

Tabla II.3

Parroquias de la ciudad de Bariloche

El color rojo representa la existencia de la parroquia coloreada para ese año. Se repiten los nombres de las parroquias cada cierto intervalo, a fin de facilitar la consulta. Se tomó en esta tabla la parroquia en un sentido laxo, considerando la catedral y las cuasiparroquias como parroquias, aunque les corresponde en realidad una categoría clasificatoria diversa. Se omitieron las parroquias fuera de la ciudad, y el obispado.

**VIII.3. Tabla II.4. Párrocos, obispos y Papas.**

	Párroco	Obispo	Papas	
63	Calixto Schincariol	José Borgatti	Juan XXIII, Pablo VI	
64			Pablo VI	
65				
66	Rubén Mateo Mercante			
67	Miguel Ángel Alemán			
68				
69	Pedro Pasino	Miguel Esteban Hesayne		
70				
71				
72				
73				
74				
75				
76				
77				
78			Pablo VI, Juan Pablo I, Juan Pablo II	
79	Román Dumrauf	Miguel Esteban Hesayne	Juan Pablo II	
80				
81				
82				
83				
84				
85	Pablo Stadler		Miguel Esteban Hesayne	
86				
87				
88				
89				
90				
91	Marcelo Melani			Miguel Esteban Hesayne
92				
93	Higinio Beratz	Rubén Oscar Frassia		

Tabla II.4

Párrocos de Inmaculada Concepción, Obispos de la diócesis de Viedma (luego Bariloche) y Papas de la Iglesia  
Respecto a la tabla, se advierte que la diócesis de Viedma se dividió en tres en 1993, por lo que Mons. Frassia asumió como obispo de Bariloche, no de Río Negro. Se omitieron en la tabla las figuras del administrador apostólico y del vicario episcopal,<sup>171</sup> así como las del rector del colegio y del director de la casa.<sup>172</sup> No se anonimizó ninguno de los nombres incluidos en la tabla, puesto que Papas y obispos son personajes públicos fácilmente identificables, y todos los párrocos mencionados han fallecido, lo que hace innecesaria dicha acción.

#### VIII.4. Tabla III.2. Piedades grupales instituidas de la Inmaculada.<sup>173</sup>

	Preconciliares	Conciliares primeros	Conciliares segundos	Conciliares terceros
--	----------------	----------------------	----------------------	----------------------

<sup>171</sup> Así, Mons. Alemán no fue obispo diocesano, sino un administrador apostólico; Mons Borgatti siguió siendo obispo titular hasta su muerte en 1973, pero, por razones de salud, no pudo ejercer más que actividades simbólicas. Anotamos a Mons. Alemán como obispo a cargo, *de facto*.

Por otra parte, Hesayne se acompañó desde 1976 con vicarios episcopales (una suerte de obispos auxiliares): Mons Gutiérrez, Mons. Nolasco, Mons. Giaquinta, Mons. Di Paola, etc. No los anotamos porque la gestión principal es la de Hesayne.

<sup>172</sup> En efecto, el párroco podía no ser el rector del colegio ni el director de la casa. Son tres cargos independientes, no interferibles entre sí.

<sup>173</sup> Para mayor prolijidad, se han abreviado los nombres de los grupos piadosos en la tabla, así:

AC: Acción Católica

LM: Legión de María

MFC: Movimiento Familiar Cristiano

PT: Pastoral de turismo

Ex: Exalumnos

CL: Catequesis laica

LP: Liga de Padres

MCC: Movimiento Cursillos de Cristiandad

KC: Kiosko Ceferino Namuncurá

BS: Boy Scouts

H: Sanatorios médicos

PA: Pastoral de Alcaidía

LMF: Liga de Madres de Familia

CS: Cooperadores Salesianos

OPJ: Asociación Orientación Para la Joven

AA: Alcohólicos Anónimos

CI: Cáritas Internationalis

PM: Pastoral de Migraciones

PE: Pastoral de enfermos

AP: Asociación de Padres

PJ: Pastoral Juvenil

CR: Campaña del Rosario

CPP: Consejo Pastoral Parroquial

CA: Consejo Asesor

ADS: Asociación Damas Salesianas

	A C <sup>1</sup> 74	L M	P T <sup>1</sup> 75	Ex 176	M F C	C L	L P	M C C <sup>1</sup> 77	K C	B S <sup>1</sup> 78	H	P A	L M F	C S	O PJ	A A <sup>1</sup> 79	CI 180	P M 181	P E <sup>1</sup> 82	A P <sup>1</sup> 83	PJ 184	C R <sup>1</sup> 85	C PP 186	C A <sup>1</sup> 87	A D S
63	A C	L M	P T																						
64				Ex		C L																			
65					M F C																				
66																									
67																									
68	A C	L M	P T																						
69				Ex		C L	L P	M C	K C	B S															

<sup>174</sup> A.C. de Damas se encargó entre 1966 y 1980, del ropero parroquial; no hay mención del ropero antes de esa fecha. A partir de 1980, sus integrantes fundaron la OPJ. Hasta 1968, operaron todas las ramas; a partir de 1969, sólo la femenina.

<sup>175</sup> La Pastoral de Turismo figura al principio en verde, puesto que había atención al turista, mas no organizada como pastoral. En el 77 y 78 fue retirada, luego reincorporada.

<sup>176</sup> Los exalumnos se reunían en el 64-65 en forma esporádica, luego regular. Entre el 84-92 no se halla mención en las *Crónicas*. Aquí se anota únicamente la vertiente masculina de exalumnos; la rama femenina posee una temporalidad algo disímil.

<sup>177</sup> El MCC fue suspendido un año, según entrevistas, durante el obispado de Hesayne. Se estimó que esto aconteció en el 76.

<sup>178</sup> Los boy scout, que en los '90 pasaron a denominarse exploradores de Don Bosco, comprenden únicamente la rama masculina. Su contraparte femenina son las Guías Argentinas, a partir de los '90 exploradoras de Don Bosco. La vertiente femenina es menos detallada, puesto que es administrada por las Hijas de María Auxiliadora.

<sup>179</sup> La última mención de AA es en 1984. Existe actualmente, mas no se puede determinar si tuvo una existencia continua o desapareció.

<sup>180</sup> La fecha de aparición de Cáritas es dudosa. Un recorte periodístico afirma que, formalmente, Cáritas funcionó a partir de 1975 como diocesana, y a partir de 1980 con una sucursal parroquial, y así se consignó en la tabla; empero, el movimiento funcionó informalmente desde sus inicios en instalaciones del ex colegio María Auxiliadora, Cumén Rucá, en el radio parroquial, fundado por cursillistas de la parroquia. Además del ropero a partir de 1980, atendió entre 1978 y 1980 una cooperativa de leña en Santo Cristo, y una Gestoría y Bolsa de Trabajo entre 1980 y 1984, en la misma capilla. Puede ser que ambas subsistieran antes o después de las fechas mencionadas. CI no es mencionada después de 1992; el informe de Barelli y Nicoletti (2018) parece apuntar a que la sucursal cerró.

<sup>181</sup> La Pastoral de Migraciones se conformó con diversas siglas a lo largo de 1976-1985, como instancia interparroquial: CoPaMi (Comisión de pastoral de migración), ENADI (sigla no especificada), EPADI (Encuentro Pastoral de Migraciones, o del Inmigrante) en 1985. Después de 1985, las *Crónicas* no refieren si desapareció o se hizo diocesana.

<sup>182</sup> La pastoral de enfermos aparece enunciada como tal entre 1976 y 1980; dado que los salesianos administraron la capilla hospitalaria hasta prácticamente el final del recorte, no es improbable que haya subsistido con otros nombres. En 1993, se menciona "un año de actividad con los enfermos" (CCSCB, 1983-1995, p. 74, 2/III/1993), que se consigna en verde.

<sup>183</sup> Esta es una asociación de padres de alumnos del colegio Don Bosco, que sin embargo aparece listada como grupo parroquial. La incluimos aquí principalmente debido a que las *Crónicas* listan varias instituciones (asociación de padres, comisión de padres, unión de padres) que inferimos refieren a lo mismo. Las *Crónicas* no lo refieren después de 1992.

<sup>184</sup> El caso de la pastoral juvenil es interesante y ambiguo. Las *Crónicas* mencionan un consejo en 1979, tras lo que continuaron cuatro años de pastoral. Entre 1984 y 1985, sucedieron asambleas parroquiales juveniles. Luego, hubo cinco años de pastoral, y recién en 1993 se pudo conformar un consejo estable. Es por esta institucionalización tardía que, pese a su temprana aparición, se lista como conciliar tercero.

<sup>185</sup> La Campaña del Rosario fue una subrama del Movimiento Schoenstatt. Como campaña, aparece por primera vez como un proyecto en 1980, y se menciona materializada a partir de 1985.

<sup>186</sup> Al igual que con la pastoral juvenil, acontecieron asambleas en 1983 y 1984, que facultaron erigir el consejo parroquial en 1986. Las *Crónicas* no detallan qué continuidad tuvo, pero fue necesaria una asamblea en 1992 para fundar un segundo consejo en 1993.

<sup>187</sup> El Consejo asesor era un órgano conformado por miembros de la comunidad educativa del colegio. Se lo menciona únicamente hasta 1986; se ignora si tuvo continuidad luego de esa fecha.



