



Número temático SOCIEDAD Y RELIGIÓN  
CREENCIAS Y ESPIRITUALIDADES  
EN PATAGONIA

<http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18537081/rpa9rbiu4>

## CATOLICISMO Y DERECHOS HUMANOS EN NEUQUÉN, ARGENTINA, 1981-1982. LAS MADRES Y LA SACRALIZACIÓN DE SU LUCHA

*Catholicism and human rights in Neuquén, 1981-1982. The Madres and the sacralization of their struggle*

MARÍA CECILIA AZCONEGUI

Universidad Nacional del Comahue/Universidad de San Andrés, Argentina  
cazconegui@gmail.com

### Resumen

Este artículo reconstruye y analiza dos acciones colectivas, un ayuno y la coronación de la Virgen de la Paz con el pañuelo blanco de las Madres de Plaza de Mayo, ambas protagonizadas por mujeres pertenecientes a las organizaciones del movimiento por los derechos humanos de Neuquén durante la dictadura militar (1976-1983), para esclarecer el rol que desempeñaron las prácticas católicas tradicionales en la denuncia de la represión estatal y de las violaciones a los derechos humanos e identificar el papel de los especialistas religiosos en dicho proceso. Se argumenta que, en un escenario de cierta liberalización política como el generado a partir del gobierno militar de Viola, la innovación táctica de recurrir a prácticas católicas dio visibilidad al reclamo y a las organizaciones, como también permitió generar un nuevo clima de solidaridad en el que fue posible la interacción con un público más vasto y la ampliación de las bases sociales del movimiento. Asimismo, se destaca el rol legitimador de los especialistas religiosos y se identifican beneficios en relación a los procesos identitarios y el reposicionamiento de las organizaciones dentro del cambiante escenario político.

**Palabras claves:** catolicismo; dictadura; Madres de Plaza de Mayo; Neuquén; acción colectiva

SOCIEDAD Y RELIGIÓN N°58, VOL XXXI (2021) ISSN 1853-7081



[HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY-NC-SA/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

LOS AUTORES CONSERVAN SUS DERECHOS

**Abstract**

This article reconstructs and analyzes two collective actions, a fast and the crowning of the Virgin of Peace with the white scarf of the Mothers of Plaza de Mayo, carried out by women belonging to the organizations of the human rights movement in Neuquén during the military dictatorship (1976-1983) in order to clarify the role played by traditional Catholic practices in denouncing state repression and human rights violations and to identify the role of religious specialists in this process. It is argued that, in a scenario of certain political liberalization, such as the one generated after Viola's military government, the tactical innovation of resorting to Catholic practices gave visibility to the claim and to the organizations, as well as generating a new climate of solidarity in which it was possible to interact with a wider public and broaden the social bases of the movement. Likewise, the legitimizing role of religious specialists is highlighted and benefits are identified in relation to identity processes and the repositioning of the organizations within the changing political scenario.

**Keywords:** Catholicism; Dictatorship; Mothers of Plaza de Mayo; Neuquén; collective action

**INTRODUCCIÓN**

Las Madres de Plaza de Mayo Neuquén y Alto Valle dieron sus primeros pasos en la resistencia a la dictadura militar y la denuncia de las violaciones a los derechos humanos en el seno de la Comisión de familiares de detenidos y desaparecidos por razones políticas y la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, organizaciones que constituían el foco del activismo local desde su sede en el obispado. La centralidad de los actores católicos dentro de este grupo (principalmente el obispo Jaime de Nevaes, los sacerdotes Rubén Capitanio e Ítalo Galbiatti y grupos juveniles allegados a ellos) hicieron del catolicismo un aliado clave, que actuó como fuente, facilitador y potenciador del movimiento por los derechos humanos a nivel local, prestándole sus estructuras y recursos de diverso tipo (Azconegui, 2012; 2021). De este modo, las trayectorias de estas Madres se distanciaron de las de sus pares en otras latitudes (Scocco, 2021; Kotler, 2014; 2018), encontrando, desde el principio, un ámbito de contención y movilizador de conciencias que marcó una diferencia.

No obstante, la sociedad neuquina fue poco permeable al discurso y el accionar de estas organizaciones humanitarias. A pesar de contar con la legitimidad aportada por el aval del obispo Jaime de Nevaes -él mismo un referente del movimiento por los derechos humanos a nivel nacional-, enfrentaron varios obstáculos. Además de las dificultades impuestas por el accionar del terrorismo de Estado que afectaban a todo el entramado social, tuvieron que lidiar con factores locales que desactivaron la participación y afectaron la recepción de su denuncia.

La existencia de un imaginario –heredado de la etapa territorialiana<sup>1</sup>– en el que los militares estaban asociados con la provisión de servicios para la vida cotidiana, el progreso de la ciudad y de la provincia, sumado a la presencia de un entramado de relaciones cívico-militares que hacía que los oficiales y suboficiales (y sus familias) fueran considerados vecinos y amigos, y la ausencia de acciones armadas en la región en los años previos a la dictadura, conjugados con las características de la represión y, finalmente, la buena performance económica de la provincia en esos años (Azconegui, 2014), ayudaron a construir la idea de que en “Neuquén no pasaba nada”. En suma, cuando las organizaciones, que actuaban de manera coordinada, comenzaron a denunciar las violaciones y posteriormente a identificar al régimen militar como responsable de las mismas, su mensaje fue resistido. Al hablar de detenidos-desaparecidos y de la responsabilidad estatal, los militantes interpelaban a los neuquinos a confrontar sus propias imágenes sobre los militares y a evaluar no sólo la posibilidad de que esos crímenes fueran reales, sino también el hecho de que los uniformados (vistos hasta entonces como sus vecinos y amigos) fueran los responsables.

Sin embargo, a partir de los cambios generados durante la dictadura de Roberto Viola (1981) las condiciones se tornaron un poco más favorables, en la medida en que el régimen militar fue perdiendo legitimidad y aumentaron las oportunidades políticas para la denuncia. Esta nueva coyuntura permitió la innovación táctica examinada en esta pesquisa. Este artículo<sup>2</sup> tiene por objetivo reconstruir y analizar dos acciones colectivas, un ayuno y la coronación de la virgen de la Paz, ambas protagonizadas por militantes mujeres pertenecientes a las organizaciones neuquinas que atravesaban el proceso de transformación identitaria que las llevaría a autodefinirse como Madres de Plaza de Mayo y conformar la filial local de la Asociación<sup>3</sup>. El estudio de estas medidas de lucha busca esclarecer el rol que desempeñaron las prácticas católicas tradicionales en

<sup>1</sup> Entre 1884 y 1958 la provincia de Neuquén fue un territorio nacional, es decir, una entidad jurídica que, a diferencia de las provincias argentina históricas, constituía una mera circunscripción administrativa, carente de autonomía y sobre la cual se ejerció, desde el poder central, una función de homogeneización económica y social, siendo el Ejército un actor destacado durante estos años.

<sup>2</sup> Una primera versión de este artículo fue presentada en el *III Coloquio Internacional sobre Violencia Política en el siglo XX, IV Jornadas de Trabajo de la Red de Estudios sobre Represión y Violencia Política* en Rosario, 24 al 26 de abril de 2019. Agradezco los comentarios de Ana Inés Seitz, Virginia Dominella, Inés Barelli y José Zanca, así como las sugerencias de los evaluadores de la revista.

<sup>3</sup> Durante los primeros años las Madres no tuvieron un posicionamiento o un discurso que las diferenciara de sus compañeros de la APDH y la Comisión de Familiares. Los encuentros en el obispado, las acciones realizadas y las experiencias compartidas con los otros militantes fueron el marco en el que estas mujeres adquirieron, por un lado, la conciencia de que sus hijos no sólo habían desaparecido sino que habían sido detenido-desaparecidos por las fuerzas de seguridad y, por el otro, la agencia necesaria para iniciar su lucha. No obstante, el contacto que hicieron con las integrantes de la Asociación Madres de Plaza de Mayo en 1979, en ocasión de la visita a la Argentina de la Comisión Interamericana de Derecho Humanos de la OEA, hizo que ellas, las Madres neuquinas, comenzaran a recorrer un camino diferente al de sus colegas locales que las llevaría a separarse e integrar la asociación en el contexto de la llamada “transición democrática” (Azconegui, 2010).

la denuncia de la represión estatal y de las violaciones a los derechos humanos e identificar el papel de los especialistas religiosos en dicho proceso. Se argumenta que estas mujeres recurrieron a las prácticas y los símbolos católicos propios de la religión que profesaban como un recurso para potenciar su lugar y su reclamo en el adverso escenario político local, generando instancias de sacralización de la lucha por los derechos humanos. Siguiendo a Parker (1994: 240), el binomio sagrado-profano no se considera una dicotomía irreductible, sino polos de atracción y repulsión en un eje continuo, que se convierte en un campo de disputa simbólico-real entre los diversos actores de un campo socio-cultural y religioso caracterizado como desigual y heterogéneo, con formas específicas según los momentos históricos y los rasgos que adquiere la distinción jerarquizante entre “especialistas” y “no especialistas”.

La pregunta por el rol de la Iglesia católica y el catolicismo durante la última dictadura militar estuvo planteada desde el inicio del período posdictatorial a partir del libro testimonial de Emilio Mignone, que ayudó a construir una imagen dicotómica de dos iglesias enfrentadas: una cómplice y otra perseguida. Los avances de la historiografía en los últimos años no sólo han permitido profundizar el conocimiento sobre el rol de la jerarquía en las distintas etapas de la dictadura, sino también avanzar en la comprensión de otros sujetos dentro del campo católico, proponiendo nuevas periodizaciones y escalas (Obregón, 2005; Morello; 2014; Catoggio, 2016). En particular, las investigaciones de Morello (2014) y Catoggio (2016) han complejizado esta imagen, poniendo en evidencia la existencia de múltiples estrategias frente a la represión militar desarrolladas por una variedad de actores en diversos momentos. Siguiendo esta línea de investigación, en el artículo se corre el foco de la jerarquía (aunque se tiene presente la emblemática figura del obispo Jaime de Nevares y su destacada labor en relación con la defensa de los derechos humanos<sup>4</sup>) para mirar las acciones protagonizadas por mujeres católicas, familiares de detenidos-desaparecidos, y un sacerdote, para, a partir de allí, reflexionar sobre una dimensión escasamente explorada en esta etapa: la potencialidad de las prácticas católicas como repertorios al servicio de los movimientos sociales<sup>5</sup>.

Este interrogante tampoco ha sido considerado por los trabajos que analizan el movimiento por los derechos humanos en general, ni las Madres, en particular. Este área de estudios también ha atravesado una interesante renovación que ha complejizado la “narrativa clásica” elaborada por las primeras pesquisas, proyectada como la “historia nacional” aun cuando había sido construida a partir del análisis de la dinámica del movimiento en la zona de Buenos Aires

---

<sup>4</sup> Sobre la figura del obispo Jaime de Nevares ver Nicoletti y Mombello (2005), Muñoz (2012) y Nicoletti (2020).

<sup>5</sup> Como han señalado Touris (2012) y Dominella (2016), en el marco de la llamada “Revolución Argentina” y durante el tercer gobierno peronista los grupos católicos liberacionistas recurrieron a una serie de repertorios para denunciar situaciones consideradas injustas, que incluyeron las declaraciones públicas, las misas, los ayunos, las movilizaciones callejeras, etc..

y localidades cercanas como La Plata (Alonso, 2015). Los nuevos análisis, que hicieron de la reducción de escala una opción metodológica, han enriquecido la comprensión del movimiento al incorporar nuevas organizaciones, identificar variaciones en los perfiles y discursos, distinguir dinámicas, temporalidades, redes e interacciones diversas (Alonso, 2011; Azconegui, 2012; Kotler, 2014, 2018; Oviedo y Solis, 2006; Scocco, 2021; Zubillaga, 2019)<sup>6</sup>. Esta perspectiva, que ha permitido identificar el rol central del catolicismo en la conformación de las organizaciones humanitarias neuquinas, es la adoptada en este artículo para examinar sendas iniciativas, considerando que, como ha señalado Alonso (2015), el desarrollo de los repertorios de acción del movimiento social en sus distintas localizaciones constituyen una conjunción de carácter mimético -por traslado de experiencias de una localización a otra- y adaptativo -por adecuación de los repertorios a las características de la localización y específicamente a los límites de la gubernamentalidad local-.

Las acciones se analizan teniendo en cuenta la combinación de tres grupos de factores: la estructura de las oportunidades políticas y las constricciones que los sujetos deben afrontar, las formas de organización a su disposición, y los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción social que median entre la oportunidad y la acción (McAdam, McCarthy & Zald, 1999: 22). En otras palabras, se parte de la idea de que los elementos dinámicos del contexto adquieren importancia siempre y cuando los actores logren interpretarlos como una oportunidad para participar y tengan los recursos necesarios para actuar en consecuencia.

El artículo se inserta dentro de una investigación más amplia que analiza el rol social y político de diversos actores católicos neuquinos durante la dictadura militar, siendo la lucha antidictatorial y por los derechos humanos una de las dimensiones centrales. Aquí se retoma la discusión en torno al potencial del catolicismo en la resistencia frente al terror de Estado y se focaliza en la organización de familiares de represaliados y sus estrategias y repertorios. La pesquisa está basada en el análisis entrecruzado de fuentes documentales y orales. En el caso de las primeras, se abordaron papeles de trabajo y documentos de las organizaciones neuquinas, la prensa local y la revista diocesana llamada "Comunidad"<sup>7</sup>. En relación a las segundas, se analizaron algunas entrevistas se-

<sup>6</sup> La bibliografía sobre el movimiento por los derechos humanos es muy vasta. Aquí señalo sólo algunos trabajos. Para un estado de la cuestión reciente, ver Alonso (2018).

<sup>7</sup> De la prensa local se utiliza el diario *Río Negro*, creado en 1912, que circulaba desde la ciudad de Roca por las provincias de Río Negro y Neuquén. De los testimonios recabados en la investigación se desprende que el mismo funcionó como un aliado para los militantes quienes tenían la posibilidad de difundir sus declaraciones y acciones colectivas en sus páginas. La revista diocesana, que comenzó a editarse en 1981, contaba con un equipo de colaboradores reclutados, principalmente, entre los jóvenes católicos. La incorporación fija del tema "derechos humanos" contaba con el aval del obispo. La revista se distribuía en la diócesis, pero también circulaba en la red de relaciones del obispo neuquino. Un indicio de esta circulación es la presencia de ejemplares de esta colección en las bibliotecas del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos y del Centro de Investigación y Acción Social, ambos en la ciudad de

miestructuradas, realizadas en el marco de la investigación mayor, a referentes de las distintas organizaciones que conforman el movimiento de derechos humanos a nivel local y miembros de la comunidad católica neuquina<sup>8</sup>. Siendo la historia oral una metodología cualitativa, su representatividad no está dada por el peso numérico de las entrevistas, sino en la medida en que abarcan diferentes experiencias del proceso histórico. Para este trabajo se utilizaron los testimonios del sacerdote Rubén Capitanio, articulador de ambas experiencias, Inés Ragni (madre de un detenido-desaparecido y fundadora de la filial local de Madres de Plaza de Mayo), protagonista de las dos acciones colectivas, y Pedro, un militante perteneciente a los grupos juveniles católicos que participaban de las actividades y movilizaciones desde principios de 1980.

El artículo consta de tres partes. En la primera y la segunda se reconstruyen las acciones colectivas realizadas por las protagonistas y el sacerdote Rubén Capitanio. En particular, se analiza el rol jugado por los cambios coyunturales y las ventanas de oportunidad política en la elección de las prácticas católicas, los sentidos construidos y los impactos generados, y se identifica el rol del especialista religioso. Finalmente, se presenta una reflexión sobre la relación entre catolicismo y movimientos sociales y la potencialidad de las prácticas católicas tradicionales para la defensa de los derechos humanos.

## EL AYUNO EN LA CATEDRAL NEUQUINA

El 10 de diciembre de 1981, inmediatamente después de finalizar la movilización callejera por el día internacional de los derechos humanos, el sacerdote Rubén Capitanio<sup>9</sup> anunció el inicio de una nueva medida, efectiva a partir de ese momento: un ayuno colectivo en las dependencias del obispado. La nueva acción, que duró ocho días, fue protagonizada por seis mujeres familiares de detenidos-desaparecidos (en su mayoría madres) y el sacerdote que ofició de coordinador. La protesta no obtuvo ninguna respuesta oficial. Si bien este resultado podría derivar en la conclusión de que la estrategia fue un fracaso, ya que las demandas del grupo interpelaban directamente al Estado, demostraremos que esta innovación táctica, basada en la apropiación y resignificación de una práctica católica tradicional, resultó eficaz si consideramos la existencia de otro tipo de objetivos e impactos.

---

Buenos Aires. Finalmente, los documentos de las organizaciones utilizados fueron consultados en el archivo "Casa de las Madres" y en la APDH Neuquén.

<sup>8</sup> Las entrevistas semi-estructuradas fueron realizadas por la autora. El criterio para consignar los nombres de las personas entrevistadas es dual: se explicitan cuando se trata de figuras públicas y han sido modificados cuando no lo son para resguardar su privacidad.

<sup>9</sup> Rubén Capitanio es un sacerdote platense que llegó a Neuquén en 1976 en busca de un espacio de refugio y de libertad de acción en el marco de la escalada represiva a nivel nacional. A poco de llegar comenzó a trabajar en el barrio San Lorenzo (cuya caracterización será presentada en el próximo apartado) en donde estuvo hasta finalizada la dictadura. Actualmente sigue en la diócesis aunque en otro destino.

Nacidas en el marco de la dictadura como reacción a la política represiva y la aplicación del terrorismo de Estado en la Argentina, las organizaciones defensoras de los derechos humanos de Neuquén actuaron desde su conformación en un entorno muy hostil y tuvieron que lidiar con la capacidad del régimen dictatorial de neutralizar sus acciones. Sin embargo, el gobierno militar de Viola (1981) abrió una “ventana de oportunidad política” (Gamson y Meyer, 1999) al generar una redefinición de las alianzas en el poder y evidenciar cierto fracaso en el control social<sup>10</sup>. El reconocimiento de la actividad política y la existencia de cierto nivel de liberalización (Novaro y Palermo, 2003; Canelo; 2016) propiciaron la utilización de nuevas estrategias e incrementaron la presencia de las organizaciones en las calles (Azconegui, 2014). No obstante, no se trató de un proceso lineal. El fracaso del proyecto politicista afectó al clima político, manteniéndose la represión, el hostigamiento, la persecución, la incertidumbre y el miedo como las variables centrales que enmarcaban y condicionaban la práctica política.

Inmersos en esa coyuntura, los protagonistas del ayuno tuvieron muchos recaudos en las semanas previas a la acción colectiva y sorprendieron a propios y extraños con el inicio de la medida.

Se hizo la marcha. Y cuando llegó la marcha a la catedral, ahí Capitania pidió que nos quedemos un rato más porque tenía que decir una cosa. Y ahí largan lo de la huelga de hambre y se meten rápido dentro de la Catedral para que no le armen un cerco los milicos. Así que eso fue una conmoción tremenda porque ahí sí o sí tuvieron que hablar las radios y todos. Fue plantar bandera, ya no tan chiquito y reservado como el plantón del 80<sup>11</sup>. Mucha gente en la calle, la avenida cortada, ya había estudiantes... (Pedro, 2015)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Roberto Viola reemplazó a Rafael Videla al frente de la dictadura en marzo de 1981. Si bien la etapa más brutal del accionar represivo estatal con su saldo de miles de personas detenidas-desaparecidas, encarceladas, asesinadas, torturadas, exiliadas y cientos de niños y niñas apropiados fue bajo el gobierno militar de Videla (1976-1981), el accionar represivo continuó, al igual que las violaciones a los derechos humanos. No obstante, la menor intensidad en materia represiva durante su gestión (entre marzo y diciembre de 1981) y la existencia de un proyecto de apertura política que habilitó el accionar de los partidos y la liberalización de ciertos espacios de sociabilidad permiten hablar de una oportunidad política. La propuesta de Viola no logró despertar interés en las organizaciones que se proponía interpelar. La creación de la Multipartidaria, la segunda huelga general de los sindicatos más combativos y el documento “Iglesia y comunidad nacional” –en el que el episcopado argentino se desvinculó públicamente del régimen militar– forman parte de los cambios en la dinámica social y política que evidenciaron el reposicionamiento de los actores. (Novaro y Palermo, 2003; Canelo; 2016).

<sup>11</sup> Se refiere a la primera manifestación pública en el marco de la dictadura que realizaron los militantes neuquinos. La misma fue en la plaza central de la ciudad, frente a la gobernación el 14 de agosto de 1980.

<sup>12</sup> Pedro es un militante católico que llegó a Neuquén en busca de refugio cuando el grupo barrial en el que militaba en José León Suarez fue desarticulado por las fuerzas represivas. Desde su llegada a la ciudad, se vinculó con los grupos juveniles católicos y participó de las actividades del movimiento por los derechos humanos.

A pesar del asombro que refleja el recuerdo de Pedro, el ayuno fue largamente pensado, aunque los planes eran del conocimiento de unos pocos. El carácter sorpresivo de la medida estuvo relacionado con razones de seguridad –evitar que las fuerzas represivas impidieran su realización– pero también con el deseo de generar un impacto que favoreciera la resonancia de la acción y del reclamo. Además de la emoción que pudieron sentir los 150 militantes, que, como Pedro, fueron testigos y oficiaron posteriormente de voceros de la acción, la aparición, en medios gráficos locales y porteños, del ayuno neuquino en la nota que relataba la finalización de la primera marcha de la resistencia en Buenos Aires es un indicio de la repercusión inmediata de la medida (*Río Negro*, 11/12/1981; *Crónica*, 12/12/1981)<sup>13</sup>.

Aunque estos mecanismos de divulgación en cierta medida espontáneos fueron muy importantes (APDHN y Familiares, 1982), los mismos eran difíciles de prever a priori, dada la existencia de un contexto de censura y represión. En consecuencia, la difusión no se dejó al azar y ocupó un lugar central en la logística antes y durante el tiempo que duró la acción colectiva<sup>14</sup>. El envío, desde el primer día, de telegramas a las autoridades provinciales y nacionales (militares y religiosas), así como también a aliados internacionales trajo aparejado el involucramiento de nuevos actores y la posibilidad de generar un *efecto boomerang* (Keck y Sikkink, 1998), con la potencialidad de que la dictadura modificara su política no ya por las acciones locales sino debido a la presión y/o influencia externa. De esta manera, el ayuno que se realizaba en Neuquén no sólo fue replicado en Buenos Aires, sino también acompañado internacionalmente por organizaciones humanitarias latinoamericanas y europeas<sup>15</sup>.

Junto a las sensaciones de desconcierto y conmoción, el testimonio de Pedro también transmite sus percepciones sobre la magnitud del evento, reconociendo en él un salto cualitativo con respecto a acciones previas como el primer plantón público de agosto de 1980. En efecto, la militancia neuquina era cada vez más audaz y trataba de sacar provecho de las ventanas de oportunidad política que se abrían (Azconegui, 2014). Insertas en un proceso continuo de interacción táctica con la dictadura (McAdam, 1983), las mujeres optaron por el

<sup>13</sup> Si bien el ayuno apareció en el diario *Río Negro* del día 11 de diciembre, la escasa información (en claro contraste con la detallada reconstrucción de la marcha) puede interpretarse como un indicio que refuerza el carácter sorpresivo de la medida, recuperado en las entrevistas orales con los protagonistas. A partir de allí el diario acompañó de manera detallada el devenir de la medida.

<sup>14</sup> La logística previa a la medida fue reconstruida a partir de las entrevistas realizadas a Rubén Capitanio (2012) y a Inés Ragni (2009).

<sup>15</sup> Finalizada la Marcha de la Resistencia, un grupo de Madres de Plaza de Mayo comenzó un ayuno en la catedral de Quilmes en adhesión solidaria a los ayunantes neuquinos. Los mensajes de solidaridad recibidos evidencian la inserción de las organizaciones neuquinas dentro de una red internacional de militancia humanitaria. La lista de remitentes incluyó decenas de organizaciones y personalidades de países europeos (Alemania, Austria, Bélgica, España, Francia, Holanda, Inglaterra, Italia, Suecia, Suiza) y latinoamericanos (Brasil, Chile, Colombia, Perú, Venezuela). (APDHN y Familiares, 1982).



ayuno como respuesta a la necesidad de encontrar nuevas modalidades de acción para manifestar sus reclamos e interpelar a múltiples destinatarios (el Estado, la sociedad en general y, de ser posible, la comunidad internacional), sin caer en manos del control dictatorial que podía declarar la ilegalidad de la acción<sup>16</sup>. La búsqueda era compleja y llena de condicionantes dada la existencia de cierto límite a los repertorios posibles, afectados por las características del contexto y los rasgos de la organización (composición, creencias, ideas y marcos culturales, poder estructural, entre otros) (Taylor y Van Dyke, 2006). Entonces, siendo las mujeres ayunantes madres y hermanas de detenidos-desaparecidos con una formación católica y una militancia en organizaciones que luchaban por la vigencia de los derechos humanos en el país, el ayuno fue una opción táctica disponible coherente con sus ideales y de una efectividad demostrada. Así, cuando llegó el momento oportuno, ellas contaron con la colaboración de especialistas, como el sacerdote Rubén Capitano que ofició de coordinador, que facilitó la concreción de la medida<sup>17</sup>.

Aunque, en términos estrictamente religiosos, el ayuno constituye una instancia del trabajo espiritual que todo cristiano debe hacer si quiere llegar a la santidad propuesta por Jesucristo, el uso de esta práctica en el catolicismo liberacionista (Löwy, 1999) y en los movimientos de resistencia no violenta había demostrado que podía constar de una dimensión privada y otra pública no excluyentes entre sí<sup>18</sup>. Es decir, esta experiencia podía conjugar el carácter espiritual, en el que el ayunante busca la perfección del espíritu o la aflicción del alma, con una impronta sociopolítica, en la que quien ayuna expresa un mensaje y se comunica con otros.

La medida realizada en Neuquén en 1981 fusionó ambas dimensiones. La espiritualidad estuvo presente en la oración y en la misma práctica del ayuno, vivido como una profunda experiencia de penitencia y sacrificio que favorecía la templanza y la resiliencia (APDHN y Familiares, 1982). Por otra parte, el carácter político de la acción desarrollada quedó claramente expresado en los ob-

<sup>16</sup> Esta preocupación era compartida dentro del movimiento por los derechos humanos a nivel nacional. Por ejemplo, formó parte del debate en torno a la organización de la primera marcha de la resistencia realizada ese 10 de diciembre en Buenos Aires (Gorini, 2006).

<sup>17</sup> A diferencia del ayuno neuquino, las Madres porteñas que comenzaron el ayuno en Quilmes no contaron con la bendición del obispo Novak ni del párroco del templo, Andrés Mato. Según Verbitsky (2010), Novak se sintió traicionado y, a partir de allí, dejó de oficiar las misas mensuales por los desaparecidos.

<sup>18</sup> Un referente nacional del movimiento por la no violencia es Adolfo Pérez Esquivel -galardonado con el premio Nobel de la Paz en 1980-. Las organizaciones neuquinas tenían un contacto cercano con Pérez Esquivel quien, para el momento del ayuno, había visitado la ciudad y realizado diversas actividades relacionadas con la lucha por la Paz desde la no violencia. Más aún, existió la posibilidad de realizar un ayuno simultáneo en Buenos Aires (con miembros del SERPAJ) y Neuquén, pero esta idea no se concretó por haber diferencias políticas con respecto a las consignas (Capitano, 12 de marzo 2012). Esta doble dimensión también estuvo presente en los ayunos realizados por los sacerdotes del catolicismo liberacionista en la Argentina de los años sesenta y setenta (Dominella, 2016).

jetivos y demandas de los ayunantes, a saber: 1) aparición con vida de todos los detenidos-desaparecidos; 2) libertad para todos los presos políticos y gremiales, injustamente encarcelados; 3) la paz definitiva con nuestro pueblo hermano de Chile y el cese de la carrera armamentista de ambos gobiernos; 4) la vigencia total del estado de derecho. Pero un estado de derecho que nunca sería posible si antes no se esclarecían real y verdaderamente los reclamos anteriores (APDHN y Familiares, 1982).

Comparado con otros métodos de resistencia no violenta, como la huelga de hambre, el ritual católico tenía la virtud de brindar autonomía a los actores para determinar la duración de la medida y no exponerlos a la posibilidad de arriesgar la vida.

Nosotros analizamos si hacíamos una huelga de hambre o ayuno. La huelga de hambre es decir “yo pido tal cosa hasta que me lo den” ... nosotros no nos íbamos a matar porque eso era lo que querían los milicos, “dejalos que se mueran sin comer”... sino después ¿cómo la levantabas? En cambio, el ayuno era decir yo hago este gesto durante determinado tiempo, el tiempo lo voy a poner yo. Entonces nadie sabía cuántos días íbamos a estar, y estuvimos hasta el 19, 10 días, y la oración ¿por qué? Y la oración porque nosotros necesitábamos hacer, nosotros analizamos que corríamos el riesgo de que después del primer impacto quedaríamos... necesitábamos darle continuidad a esa acción, entonces todas las noches a las 10 de la noche se hacía una misa, era diciembre, había gente en las calles así que la catedral estuvo abierta y empezamos 50 personas y terminó la catedral llena. Y los últimos días ya venían los políticos, se convirtió en el centro de la cuestión política de Neuquén, y también en el patio en la tardecita se empezó a hacer una especie de lugar de encuentro y venían a hacer teatro los pibes, a tocar música y la gente que salía del trabajo venía a matear... (Capitiano, 2012).

Como se desprende del testimonio, el impacto de la medida y las posibles reacciones del poder dictatorial y de los miembros de la comunidad estuvieron en el centro de las reflexiones previas de los ayunantes. Las expectativas con respecto a las autoridades militares en cierta medida se cumplieron, ya que su réplica no se apartó de la línea trazada desde el inicio del régimen: silencio y hostigamiento. El devenir de la acción puso en evidencia que el ritmo estaba influido tanto por la creatividad de la militancia para diseñar nuevas formas tácticas como por la capacidad de los oponentes, en este caso la dictadura, para neutralizar estos movimientos a través de contraataques tácticos efectivos (McAdam, 1983). Así, la respuesta gubernamental (ya sea por acción u omisión) que no aportó a la solución del conflicto y a la satisfacción de las demandas fue, sin embargo, reutilizada en los comunicados emitidos durante el desarrollo del ayuno.

Su silencio insensible ante nuestros reclamos y nuestra actitud los vuelve a colocar en la lamentable posición de ejercer un poder al margen de la justicia, en contra de la constitución nacional y provincial, y fundamentalmente en contra de nuestro pueblo (APDHN y Familiares, 1982: 23).

Tenemos el deber de denunciar una campaña psicológica que se ha desatado para confundir a la población y desacreditar nuestra actitud pacífica, cristiana y de firme lucha por nuestros reclamos. (...) Ponemos en conocimiento que desde el día de hoy se han sumado varios familiares más a nuestro ayuno. Exigimos a los responsables de ENTEL y demás medios de comunicación que se agoten los medios para dilucidar [lo sucedido] (...) que de cualquier manera ya sabemos que provienen de quienes se hacen sordos y mudos al clamor que una vez más hemos hecho escuchar (APDHN y Familiares, 1982: 27).

Los militantes expusieron públicamente el accionar estatal para demostrar la disparidad entre ellos y la dictadura, estableciendo una dicotomía entre la ilegitimidad e ilegalidad del régimen frente a la legitimidad y legalidad de su reclamo y de los medios utilizados para concretar sus objetivos. Teniendo en cuenta que las motivaciones estructurales no bastan para generar la participación en las acciones colectivas, y que la misma requiere de marcos interpretativos que iluminen horizontes y propicien alianzas (Gamson, 1992), el ayuno y los comunicados pueden ser interpretados como una intervención pública que apuntaba a clarificar la situación para la sociedad en general, develar las acciones del Estado, identificar responsabilidades y persuadir a los ciudadanos (y a todos aquellos a quienes llegara el mensaje) de la necesidad de involucrarse para resolver un drama que era de carácter colectivo.

Por otra parte, el intento de amedrentamiento parece haber tenido un efecto paradójico, operando como un estímulo que reforzó la decisión de sostener la medida. Es decir, parece haber sido interpretado como una señal del gobierno dictatorial de que la medida molestaba y, que, por lo tanto, era efectiva. Así, junto a la denuncia de la campaña psicológica se anunciaba la incorporación de nuevos ayunantes demostrando que la fortaleza del grupo lejos de declinar, crecía.

El testimonio de Capitania también nos habla del vínculo con la sociedad. La incertidumbre con respecto a la repercusión que recuperaba con fuerza el testimonio oral se pierde en las crónicas periodísticas o en los registros escritos de la organización frente a la primacía de las muestras de solidaridad (*Río Negro*, 11/12/1981 y ss.; APDHN y Familiares, 1982). A la adhesión a la distancia de personas y organizaciones provenientes de diversos países europeos y latinoamericanos se sumaron expresiones de solidaridad más cercanas, que fortalecieron el estado de ánimo de los militantes. La convocatoria a la ciudadanía a unirse en el reclamo resultó exitosa, provocando la incorporación de nuevos ayunantes en Neuquén y la mencionada reproducción de la medida en la catedral de Quilmes. No obstante, este tipo de adhesión fue excepcional. La decisión de ayunar requería no sólo de motivación y compromiso con la causa, sino también de cierta aptitud física que permitiera sobrellevar la medida sin riesgos. En contraste, la presencia en los momentos de oración (la misa de la noche) o la posibilidad de compartir el día con las ayunantes no demandaban un cambio sustancial en la cotidianeidad de las personas ni generaban demasiados riesgos (ir a la iglesia era una de las pocas actividades públicas consideradas “seguras” durante la dictadura). En consecuencia, este último tipo de

acompañamiento fue el más masivo, haciendo de la catedral y del patio contiguo un ámbito de diálogo del que participaron diversos sectores de la sociedad neuquina<sup>19</sup>.

La lógica de funcionamiento que adquirió la medida de ayuno y oración con la incorporación de nuevos ayunantes y la participación de algunos miembros de la comunidad por medio de distintas expresiones culturales (guitarreadas, obras de teatros y títeres), pusieron en evidencia el carácter dinámico de los rituales y su capacidad para producir solidaridad y conexión emocional con los demás, incluso ante la inexistencia de un acuerdo completo sobre el tema y la manera de abordarlo (Williams, 2003). Parte del intercambio realizado en aquellas jornadas quedó plasmado en un “libro de solidaridad”. El análisis de sus registros permite acceder a las percepciones expresadas por algunos de los participantes.

Somos comunidad, no hay dolor aislado. El dolor es de todos. Vuestra herida es la nuestra. Los acompañamos con nuestras oraciones (APDHN y Familiares, 1982: 19).

Se me ocurre una frase que alguna vez leí y que es de R. Tagore: “mientras domine la violencia, el único rebelde será el pacifista”. Durante años creí imposible practicar esta filosofía, oscilando entre el escepticismo y el individualismo (...) vuestro ayuno fue alimento indispensable para nuestra conciencia (APDHN y Familiares, 1982: 15).

Los felicito por vuestro coraje y entereza, a pesar de tanto que dicen: “no se consigue nada”. Se consigue devolver la fe en tantos valores humanos olvidados. Son un símbolo (APDHN y Familiares, 1982: 15).

Las frases seleccionadas reflejan cómo los días de ayuno y oración, así como el ámbito católico que las albergó, brindaron a las militantes la posibilidad de conectar con un público más amplio que, desde diversas tradiciones, acompañó su acción comprendiendo el carácter colectivo de su reclamo; valoró el método de lucha elegido -la acción política no violenta-; y enaltecía a las ayunantes como modelos a seguir. Dado que las organizaciones neuquinas habían trabajado por años de manera bastante solitaria y aislada, soportando las negativas del poder, su persecución y desprestigio (Azconegui, 2014), esta recepción tuvo un valor muy singular para las militantes, ya que expresó un explícito reconocimiento social a sus acciones y su lucha, en el marco de una sociedad caracterizada por la atomización, el individualismo, y condicionada, desde el poder dictatorial, para seguir en esa senda (García Delgado, 1984). Más aún, la posibilidad de que estas militantes fueran consideradas un símbolo, en un contexto marcado por la incertidumbre y la ausencia de referentes (Lechner, 1988), gene-

<sup>19</sup> El libro de solidaridad y el diario *Río Negro* registraron la adhesión de diversas comunidades católicas, juventudes políticas (Radical, Comunista), agrupaciones políticas (Partido Comunista de Neuquén y de Río Negro, Justicialista de Río Negro) y de trabajadores (socialistas), así como también de políticos destacados como el exgobernador Felipe Sapag (APDHN y Familiares, 1982).

ró un estímulo para continuar. Mientras que el discurso dictatorial proclamaba al individuo como la unidad social por excelencia y exaltaba la búsqueda del interés personal como el único medio conducente al bienestar general (Ozslak, 1983), las ayunantes proponían –y la experiencia vivida refrendaba– que la solución estaba en todos. Una salida que debía seguir el camino de la paz pero también el de la firmeza.

En suma, la coyuntura de 1981 y las características de la medida se conjugaron para posibilitar que el ayuno, concebido como un signo del grave problema que sufría el pueblo y que debía ser asumido por la ciudadanía (APDHN y Familiares, 1982), impactara en los ayunantes y en quienes se acercaron a compartir de diversas formas. Apeló y favoreció una religiosidad, alternativa a la fomentada desde el Episcopado nacional, estrechamente ligada a la “opción por los pobres” y a las nociones de solidaridad y de servicio.

La relativa liberalización del contexto político, la hospitalidad y legitimidad del ámbito católico y la propuesta de participar de jornadas de oración (una actividad “segura” y fácilmente compatible con la jornada cotidiana de los neuquinos) para acompañar a los ayunantes hicieron posible instalar un nuevo clima de solidaridad, opuesto al de la indiferencia ante el dolor ajeno y al del temor paralizante que el régimen quería imponer, y permitieron que las militantes se conectaran con y pudieran expresar su reclamo a un público más amplio. La continuidad de la medida y su receptividad en la comunidad, así como también en la prensa local e internacional, hicieron posible la trascendencia de la denuncia de las violaciones a los derechos humanos y su instalación en la esfera pública mientras duró la medida. Finalmente, la práctica católica permitió el fortalecimiento de las ayunantes y de las organizaciones a las que pertenecían. Por un lado, la experiencia de compromiso y entrega, así como las emociones compartidas, unieron a las militantes y las afianzaron como grupo, generando mayor compromiso y estableciendo así las bases para una participación continua (McAdam, 1989). Por el otro, el explícito reconocimiento social que recibieron durante esos días fue central para consolidar su identidad y su posición en la esfera política local para emprender nuevos desafíos.

## **LA ENTRONIZACIÓN Y CORONACIÓN DE NUESTRA SEÑORA DE LA PAZ EN LA FIESTA DE LA PAZ EN EL BARRIO SAN LORENZO**

El barrio San Lorenzo, ubicado a casi cinco kilómetros del centro en la capital neuquina, surgió a raíz de las inundaciones de 1974, cuando las familias que vivían cerca de la costa perdieron sus casas y fueron relocalizadas por las autoridades. A esta población inicial, ubicada de manera dispersa en un descampado de unas tres hectáreas, se fueron sumando personas de origen chileno, también de bajos recursos, que llegaban a Neuquén expulsadas por las políticas del gobierno pinochetista y le otorgaban al barrio un carácter heterogéneo en su composición. La debilidad de los lazos sociales y la inexistencia de un sentimiento de unidad entre los 2.500 vecinos que vivían allí hacia fines de la déca-

da de 1970 se hicieron evidentes en el marco del conflicto limítrofe con Chile. La escalada bélica del verano de 1978 se sintió intensamente en las provincias fronterizas como Neuquén, en las que los chilenos fueron sujeto de actos de discriminación en las escuelas, en los barrios, en los lugares de trabajo, llegando incluso a producirse deportaciones (Azconegui, 2016). El conflicto internacional y las repercusiones a nivel local fueron el contexto de creación de la capilla y de la decisión de tomar la advocación de Nuestra Señora de la Paz. La elección de esta virgen, cuya historia estaba asociada con la pacificación de conflictos fraternos<sup>20</sup>, estuvo entonces motivada por la realidad emergente del barrio y la necesidad de unir a los vecinos.

La construcción de la capilla fue un proceso lento que estaba inconcluso cuando el flamante premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, visitó el lugar en 1981 y participó de una misa. En esa oportunidad, en la que la comunidad ratificó su compromiso de “luchar por la paz de nuestro pueblo y de todos los pueblos, desde la perspectiva del evangelio, es decir, sin violencia pero con firmeza”, Pérez Esquivel se comprometió a tallar la virgen en madera de la región (Capitania, 12/3/2012; Comunidad, 1981). El cumplimiento de la promesa y la llegada de la imagen a Neuquén fueron elementos centrales de la Fiesta por la Paz que se realizó en noviembre de 1982.

El ritual católico se inscribió en una coyuntura compleja a nivel local y nacional. La certidumbre de la futura apertura política impactó negativamente en las organizaciones neuquinas. Si bien acercó nuevas personas a las reuniones de los martes, permitiendo una llegada más amplia y una gran masividad en las movilizaciones realizadas, también generó ciertas diferencias entre los miembros más antiguos. La redefinición propia de estas coyunturas, en las que se recuperan viejas identidades y se afirman o asumen nuevas u otras (Delich, 1982), precipitó la ruptura al exacerbar tensiones que habrían estado presentes entre algunos familiares y los miembros con trayectoria partidaria. La recuperación de viejas convicciones y lealtades político-partidarias y el intento de ganar los espacios perdidos que llevaron a estos últimos a limitar las críticas y/o cambiar las posturas de las organizaciones humanitarias para preservar intereses partidarios, encontró resistencias dentro del grupo de familiares, principalmente en las madres, quienes cuestionaron tanto las actitudes como el fundamento de la militancia de sus compañeros y fortalecieron la creencia de poseer una mayor legitimidad para tomar decisiones, basada en su rol materno y en su vínculo directo con las víctimas (Azconegui, 2014).

En el plano nacional, los temas “represión” y “desaparecidos” formaban parte del debate político, tanto a puertas cerradas como en los medios de comunicación. Mientras el gobierno militar dialogaba con las fuerzas políticas sobre las demandas y requisitos de la transición, éstas, reunidas en la Multipartidaria, aún

<sup>20</sup> Por ejemplo, nuestra Señora de la Paz devino patrona de la República de El Salvador luego de que su intercesión fuera considerada determinante para la pacificación del país.

no incluían en sus posturas públicas la condena a las violaciones a los derechos humanos (Novaro y Palermo, 2003). Paralelamente, la prensa también cumplía su rol en la re-información de la sociedad. No obstante, más espacio en los medios no fue sinónimo de más información, discusión y/o comprensión de las responsabilidades y el destino de los desaparecidos, puesto que primó la saturación de datos, la abundancia de detalles descontextualizados y las descripciones insoportables, entre otros mecanismos, produciendo el efecto de sentido de un horror sostenido que prolongó muchas de las secuelas políticas y simbólicas de la desaparición (Feld, 2015). Asimismo, la jerarquía católica, que oficiaba como mediadora en la negociación, estaba profundamente dividida por posiciones favorables a la amnistía, al juicio, o a un juicio y un indulto posterior (Bonnin, 2015). De este modo, se generó una suerte de “momento abierto” en el que los actores negociaban para establecer un nuevo orden político y una “gran oportunidad” para actuar e incidir en las características de su configuración<sup>21</sup>.

La coronación se realizó entonces en un complejo escenario en el que aún faltaban muchas definiciones, y la justicia no era una demanda mayoritaria ni articulada que emanara “naturalmente” de las características del crimen cometido (Franco, 2018). No obstante, las militantes contaban con un espacio de contención y una plataforma singular, como la que ofrecía el obispado neuquino y su máxima autoridad, el obispo Jaime de Neves quien a su vez era un referente nacional de la lucha por los derechos humanos. En esa coyuntura ganada por la incertidumbre en relación al futuro, el prelado daba señales claras a la feligresía sobre cuál era su interpretación del camino a seguir para ser fieles al Evangelio y a los documentos emanados del propio Episcopado, como “Iglesia y comunidad nacional”<sup>22</sup>.

En estas circunstancias concretas quienes con su fuerza han cometido crímenes o delitos de derecho común, de derecho penal común, con el agravante de que eran los responsables de reprimir esos mismos delitos que ellos cometieron, no puede ni la Iglesia ni la sociedad, sin ser suicida, aceptar una auto-amnistía ni proponer un perdón general (*Comunidad*, 1982: 32).

En estas palabras, emitidas en el panel que compartió junto a las Madres, Adolfo Pérez Esquivel y militantes locales al día siguiente de los ritos de consagración, aparecía claramente el posicionamiento peculiar del prelado, sólo compartido por algunos miembros del Episcopado como Hesayne y Novak, que rechazaba los intentos de los representantes de la dictadura militar de cerrar el debate e imponer el perdón y, en consecuencia, respaldaba la demanda de justicia levantada por el movimiento de derechos humanos del cual forma-

<sup>21</sup> Gamson y Meyer (1999) señalan, retomando a Gourevitch, que en los momentos en que el sistema estatal parece estar desmoronándose deviene bastante vulnerable ante los desafíos políticos.

<sup>22</sup> Como Bonnin (2015) ha señalado, los documentos episcopales favorecían las interpretaciones encontradas ya que, obedeciendo a la estructural ambigüedad semántica del discurso religioso, condición necesaria para su actualización constante en nuevas situaciones de lectura, definían un consenso aparente y eran los distintos actores quienes atribuían un sentido.

ba parte. Así, la acción colectiva de la Madres, la coronación de la Virgen de la Paz con su pañuelo blanco, se situó en un escenario afín a sus reclamos, permitiéndoles aprovechar la potencialidad del rito.

La multitudinaria celebración consistió en tres momentos bien diferenciados: la peregrinación por el barrio, la entronización de la Virgen en el altar de la capilla y, finalmente, su coronación con el pañuelo blanco de las Madres de Plaza de Mayo.

**Figura 1.** (Desde la izquierda) Obispo Jaime de Nevaes, Adolfo Pérez Esquivel, Hebe de Bonafini, Nélide de Chidichimo, y dos Madres locales, Inés Ragni y Adelina Pifarre.



Fuente: “Casa de las Madres”, Neuquén.

Durante toda la jornada, la presencia de Adolfo Pérez Esquivel (creador de la escultura), el obispo Jaime de Nevaes, las Madres de Plaza de Mayo “porteñas”



(Hebe de Bonafini y Nélida de Chidichimo) y las Madres locales (Inés Rigo de Ragni, Adelina Pifarré y Feliciano Pichulman), fue central. La crónica del diario *Río Negro* los ubica encabezando la peregrinación, ocupando el altar en el momento de la entronización, siendo los únicos oradores, junto al párroco Capitano, y sitúa a las madres como las protagonistas de la coronación (*Río Negro*, 30/11/1982). Así, aunque el objetivo central de la ceremonia, la entronización y coronación de la Virgen de la Paz en la parroquia homónima, aparecía como estrictamente religioso<sup>23</sup>, la presencia de figuras emblemáticas del movimiento por los derechos humanos y el rol que ocuparon en la celebración evidenciaron la potencialidad del ritual católico para expresar un mensaje político, es decir, su denuncia.

La relación de las Madres de Plaza de Mayo con el catolicismo y su práctica no era nueva. Siendo muchas de ellas católicas, su pertenencia y la de sus hijos detenidos-desaparecidos a esa religión era el lugar de enunciación desde el cual reclamaban en sus cartas a obispos y sacerdotes por su intermediación y les demandaban cumplir con su deber, en el sentido de un imperativo moral, de defender activamente los derechos humanos (Rupflin, 2016)<sup>24</sup>. Asimismo, el imaginario religioso fue la primera referencia utilizada para identificarse entre ellas. Desde los primeros encuentros en la Plaza de Mayo usaban un *clavo* de carpintero (los clavos de Cristo) que se ponían en la solapa del saco. También fue un ritual católico, la peregrinación a Luján en 1977, el ámbito donde utilizaron por primera vez su máximo símbolo de identidad, el pañal de sus hijos (posteriormente transformado en el pañuelo blanco).

Sin embargo, cuando el pañuelo ya constituía su máximo emblema y las Madres lo ofrecieron en forma de ofrenda a la Virgen de Luján para pedir su intercesión en mayo de 1980, hubo conflicto. Si bien el exvoto fue, en principio, recibido durante la ceremonia realizada por el Arzobispo de La Plata, Antonio Plaza, los pañuelos fueron retirados después de la misa por el presbítero de la basílica. La actitud del padre Carli, que adujo sentirse comprometido (Gorini, 2006), evidenció la distancia que existía entre las Madres y la mayoría de los miembros del clero. Como Rupflin (2016) argumenta, las Madres sufrieron una doble marginalización. Por un lado, su experiencia no encontraba cabida en el discurso oficial de la Junta militar que reclamaba basarse en valores católicos; y, por el otro, no se vieron ni amparadas ni representadas por la Iglesia católica institucional. No obstante ser esta la reacción mayoritaria, hubo actitudes y acciones de cercano acompañamiento, como las realizadas en el marco de la comunidad católica neuquina (Azconegui, 2012; 2014). El comportamiento del padre Carli, “que no supo estar para las Madres”, y el rol de la Iglesia católica que permitía que la ba-

<sup>23</sup> La entronización y coronación de las vírgenes son ritos de consagración que trascienden el acontecimiento, condensan significado y demarcan dos momentos íntimamente vinculados y complementarios desde la dinámica relacional entre el barrio y la Virgen (Barelli, 2014).

<sup>24</sup> La asociación Madres de Plaza de Mayo estuvo y está constituida por un conjunto muy heterogéneo de mujeres pertenecientes a diversas confesiones religiosas e incluso algunas no creyentes. Lamentablemente no contamos con datos exactos de las pertenencias religiosas.

sílica albergara las ofrendas militares y no los pañuelos de las Madres fue duramente criticada por el sacerdote Capitanio (Boletín Madres, 1981). La remoción de los pañuelos y la intervención del sacerdote neuquino en 1980 constituyen un antecedente claro del acto de coronación de 1982.

El cercano vínculo de Capitanio con las Madres de Neuquén fue el puente que las conectó con la comunidad del barrio San Lorenzo. Teniendo la militancia neuquina en derechos humanos una composición social predominantemente de clase media<sup>25</sup>, su rol y el de otros sacerdotes y algunos laicos había sido central para expandir ese activismo a los sectores populares y sacarla del centro de la ciudad (Azconegui, 2012). No obstante, ese no era el único punto de contacto. Compartir la situación de sentirse afectados directamente por las políticas de la dictadura (en particular, el terrorismo de estado, en el caso de las Madres, y el conflicto limítrofe con Chile, en el de los chilenos residentes del barrio) y la necesidad de reaccionar también los unía. Esa unión se había plasmado en el ayuno de 1981. En esa oportunidad, cuando algunas Madres neuquinas y Capitanio estuvieron entre los protagonistas de la medida y la comunidad de San Lorenzo formó parte de los grupos de solidaridad, el pedido por la paz definitiva con Chile fue uno de los reclamos. Así, la Fiesta por la Paz, que incluyó la coronación de la Virgen con el pañuelo blanco, brindó una nueva oportunidad para estrechar los lazos.

La ceremonia tuvo un fuerte impacto en el proceso identitario de la comunidad de San Lorenzo y en el de las Madres. Para la primera significó reafirmar el camino de unidad y el compromiso con la paz que los católicos argentinos y chilenos habían comenzado a transitar en 1978. Asimismo, la participación de comunidades cercanas (de otros barrios y de ciudades como Plottier y Centenario) y de figuras destacadas del catolicismo y del movimiento por los derechos humanos a nivel nacional implicó una muestra de solidaridad, pero también un reconocimiento a la singularidad de esta comunidad, que se caracterizaba por participar en las acciones de denuncia de las políticas de la dictadura militar, en la línea de los documentos surgidos del Concilio Vaticano II (1962-1965).

El momento de la peregrinación, que recorrió el trazado del barrio, supuso la consagración espacial y, simbólicamente, el patronazgo de la Virgen de la Paz. La escultura esculpida por Pérez Esquivel (él mismo un estandarte de la lucha por la paz y la defensa de los derechos humanos en la Argentina) fue el centro de la ceremonia y su coronación con el pañuelo blanco al pie del altar, protagonizada por Hebe de Bonafini -presidenta de la Asociación-, selló el vínculo con las Madres.

---

<sup>25</sup> Esta caracterización coincide con la composición social del movimiento por los derechos humanos en otras ciudades y provincias del país (Kotler, 2014).

**Figura 2.** Recorrido de la Virgen de la Paz por el Barrio San Lorenzo.

Fuente: Archivo "Casa de las Madres", Neuquén.

Al ser la figura de la Virgen una silueta despojada de toda ornamentación<sup>26</sup>, el pañuelo blanco colocado por las madres generó, mientras permaneció como ofrenda, un fuerte impacto visual que resalta su presencia al tiempo que destaca los sentidos que la comunidad quiso transmitir en el rito de consagración<sup>27</sup>. El acto, cargado de un profundo simbolismo, implicó la adopción de la Virgen y de las Madres como emblemas de la comunidad. De esta manera, si en 1978 la lucha por la paz enfrentaba a esta comunidad a la política dictatorial que promovía la guerra con Chile, en 1982 esa oposición adquiría nuevas connotaciones ya que, al coronar la Virgen con el pañuelo, la paz reclamada no sólo re-

<sup>26</sup> La imagen de piedra consta de una Virgen muy sencilla con la cabeza cubierta con un velo y que tiene en su brazo izquierdo al Niño Jesús y, en el derecho, una paloma como símbolo de la paz.

<sup>27</sup> El pañuelo de la Madres coronó la Virgen por muchos años. Después de reiterados robos el último pañuelo obsequiado ya no está exhibido sino a resguardo. A pesar de haber existido algunas iniciativas del movimiento mariano de Neuquén para cambiar la imagen por una nueva, la comunidad la rechazó y mantiene su identificación con la virgen esculpida por Pérez Esquivel y coronada por las Madres. Por ejemplo, el perfil de Facebook de la comunidad tiene la imagen de la virgen coronada con el pañuelo.

ferenciaba la ausencia de conflicto bélico entre hermanos sino también la necesidad y el pedido de verdad y justicia<sup>28</sup>.

**Figura 3.** Imagen del perfil de Facebook de la parroquia nuestra señora de la Paz.



Fuente: <https://www.facebook.com/lapaz.comunidad> última visita 1 de marzo de 2019.

<sup>28</sup> Al cumplirse un año de la coronación de la Virgen y faltando escasos días para el fin de la dictadura militar, el boletín parroquial reafirmó la identificación de la comunidad con la lucha de las madres, resaltando la estrecha e imprescindible relación entre la justicia y la paz (*Querosén*, 1983).

En el caso de las Madres, la ceremonia representó una instancia de reconocimiento social y, al mismo tiempo, la posibilidad de relegitimar su identidad y resignificar su lugar en la sociedad<sup>29</sup>. Al ser uno de los emblemas del movimiento por los derechos humanos que ofició como el máximo opositor a la dictadura, las Madres de Plaza de Mayo habían sido estigmatizadas desde el discurso estatal. Acusadas de “locas”, “malas madres”, “terroristas” y “antiargentinas”, entre otras caracterizaciones, su respuesta había incluido la apropiación del modelo tradicional de familia, tal como lo usaba la dictadura, y las oposiciones binarias que el mismo establecía para producir un discurso de oposición que reposicionaba su figura y la de sus hijos (Filc, 1997). En línea con esa defensa más general, y retomando la intención de ofrendar que había sido rechazada en Luján en 1980, las Madres encontraron en el ritual católico la posibilidad de realizar una “acción de desagravio” (Turner, 1999), que les permitiera reincorporarse al tejido social y a la nación mayoritariamente católica.

La popularidad del culto mariano en la Argentina<sup>30</sup>, el carácter polisémico de sus advocaciones y su capacidad para encarnar, superponer y reforzar sentidos plurales de la acción que exceden el campo de lo religioso y mixturan su influencia en distintos espacios de la vida social (Giménez Béliveau y Carbonelli, 2017), fueron las condiciones de posibilidad de esta acción<sup>31</sup>. Y la condición de madres que compartían con María fue el punto de encuentro entre ambas trayectorias que hizo posible la traslación de sentidos sobre ellas mismas y, por inferencia, sobre sus acciones. La Virgen de la Paz fue el símbolo que operó como una marca, conectando lo desconocido con lo conocido, permitiendo así que la maternidad y la lucha cuestionadas fueran resignificadas y legitimadas al trasladar las ideas, imágenes, sentimientos y valores asociados a la Virgen a las Madres y sus reclamos, y, por consiguiente, que las demandas de verdad y justicia quedaran asociadas a la búsqueda de la paz.

Asimismo, si consideramos que los ritos de consagración como la coronación de la Virgen son actos que marcan la transición de un objeto considerado inanimado, hecho por el hombre, a otro objeto cargado de vida en el que pueda residir la divinidad (Freedberg, 1992 citado Barelli, 2014), la ceremonia revistió al pañuelo de las madres de carácter sagrado. De esta manera, las Madres de Plaza de Mayo, que habían sufrido una doble marginalización, fueron reincorporadas simbólicamente.

<sup>29</sup> Para las Madres neuquinas esta ceremonia fue un hito central en su proceso de transformación identitaria de madres de desaparecidos a Madres de Plaza de Mayo (Azconegui, 2010).

<sup>30</sup> La Encuesta Nacional sobre Religión y Estructura social en la Argentina de 2008 registró que el 80,1% de la población manifiesta su creencia en la Virgen, lo que representa un guarismo superior a la cantidad misma de católicos en el país (Ameigeiras, 2014). Si bien es un dato posterior a la fecha que estamos analizando, da cuenta del carácter extendido de la adhesión a la Virgen.

<sup>31</sup> Aunque situados en las antípodas de las Madres, el recurso a la Virgen para legitimar la acción política también fue una estrategia utilizada por dictadores militares como Onganía y Videla. El primero, con la consagración de la patria a la Virgen María, el 30 de noviembre de 1969, y, el segundo, con la oración a la Virgen en el Congreso Mariano Nacional de Mendoza en 1980.

mente en el plano religioso en el momento en que se debatían los términos de su futura y posible integración en el nuevo escenario constitucional.

Finalmente, es necesario mencionar la presencia y el rol desempeñado por la autoridad religiosa. Lejos de tratarse de una “autogestión” laica que conspirara contra las diferenciaciones jerárquicas instituidas y pudiera derivar en una profanación de la Virgen, la coronación contó con el apoyo institucional de la diócesis neuquina. Este sostén se hizo presente en la habilitación del recinto sagrado y en la presencia del párroco y del obispo. Si bien la coronación estuvo a cargo de la presidente de la Asociación, Hebe de Bonafini, los especialistas religiosos jugaron con su presencia su rol de mediadores privilegiados entre los files y los dioses. Su aval consumó la sacralización.

La visita de las Madres de Plaza de Mayo porteñas y de Adolfo Pérez Esquivel se cerró con un panel en la catedral, colmada de personas, del que también participó el obispo. El evento reforzó el impacto de la coronación del día anterior. Las Madres locales y porteñas se sintieron fortalecidas a partir del respeto y el reconocimiento de la audiencia (*Comunidad*, 1982:44; Inés Ragni, 2009) y la intervención del prelado reafirmó los sentidos creados en el marco de la coronación, al señalar la necesidad de sostener el compromiso de la comunidad de trabajar juntos en la lucha por la paz y la justicia; e identificar a la verdad y la justicia como imprescindibles en el camino a una “auténtica reconciliación”, (*Comunidad*, 1982: 33). Es decir, la reconciliación era el horizonte al cual se debía llegar luego de que la justicia actuara estableciendo la “verdad” de lo ocurrido y estableciera responsabilidades<sup>32</sup>.

## REFLEXIONES FINALES

Basadas en una tradición y cultura católica fuertemente arraigada en la Argentina y amparadas en la existencia de una comunidad católica comprometida con la denuncia de la represión y el terrorismo de Estado, algunas militantes de las organizaciones defensoras de los derechos humanos de Neuquén recurrieron a prácticas religiosas tradicionales (un ayuno y la coronación de una virgen) para expresar sus demandas, generando así instancias de sacralización de la política. Este recurso a lo sagrado, a las prácticas (el ayuno y la coronación), a los espacios físicos (la parroquia y la catedral), a los símbolos (la Virgen) y a los especialistas (principalmente un sacerdote, aunque también aparece el aval del obispo) evidencia un cambio en los repertorios de denuncia utilizados por las militantes, que fue analizado como una innovación táctica, es de-

<sup>32</sup> Lejos de definir los alcances de la “reconciliación nacional”, el discurso episcopal constituyó un consenso vacío sobre cuyos contenidos se desplegó una lucha entre sectores provenientes de diversos campos sociales (Bonnin, 2015). Dentro de la jerarquía, las expresiones individuales de los obispos se nucleaban en tono a dos posiciones encontradas: reconciliación como alternativa a la justicia vs reconciliación como producto de la justicia (Fabris, 2013). Esta última era la sostenida y defendida por Jaime de Nevares.

cir, una redefinición creativa de sus repertorios de lucha en el marco de un proceso continuo de interacción táctica con la dictadura militar.

Marcando una diferencia con el accionar del clero en otras regiones del país, la realización de las medidas contó con el aval institucional de la Iglesia católica local y la imprescindible mediación de religiosos, quienes desde su lugar de especialistas cumplieron la función de legitimar lo actuado por las protagonistas. Su aval hizo posible que las militantes pudieran sacar mayor provecho de la utilización de las prácticas católicas para denunciar las violaciones cometidas y reclamar por las personas detenidas-desaparecidas.

Si la legalidad de la práctica del culto católico auguraba la no intervención de las fuerzas represivas (o, por lo menos, aumentaba su costo político), su legitimidad potenció el reclamo y a sus autoras. El carácter no violento del ayuno y la habilitación del recinto sagrado para su práctica, constituyeron una exitosa apuesta para unificar opositores de diversos orígenes políticos, permitiendo que las militantes se conectaran y pudieran expresar su reclamo con un público más amplio. El acompañamiento y la aprobación social recibidas fueron centrales para fortalecer al grupo y su posición en la esfera política local, en una coyuntura donde la represión, el hostigamiento, la persecución, la incertidumbre y el miedo eran las variables centrales que enmarcaban y condicionaban su accionar.

De manera similar, en el nuevo escenario abierto luego de la derrota en la guerra de Malvinas, la coronación de la Virgen de la Paz con el pañuelo blanco y la consecuente sacralización del pañuelo (y por su intermedio de las Madres y su lucha) constituyeron instancias de reconocimiento social y, al mismo tiempo, la posibilidad de relegitimar su identidad y resignificar sus demandas. La maternidad y la lucha cuestionadas fueron resignificadas y legitimadas al trasladar las ideas, imágenes, sentimientos y valores asociados a la Virgen a las Madres y sus reclamos. Dada la relevancia de la Iglesia Católica y del catolicismo en la cultura argentina, en general, y en la dictadura, en particular, el aval institucional, derivado de la presencia del obispo y de sacerdotes como Capitanio, trajo aparejada su reincorporación simbólicamente en el plano religioso en el momento en que se debatían los términos de su futura y posible integración en el nuevo escenario constitucional.

## REFERENCIAS

- A las Madres... a los que sufren... a nuestro pueblo... a Dios... a todos!! (1981), *Boletín Madres* 1 (4).
- Águila, G., Garaño, S. & Scatizza, P. (coord.). (2016). *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina: Nuevos abordajes a 40 años del golpe de Estado*. La Plata: UNLP.

- Alonso, L. (2011). *Luchas en plazas vacías de sueños. Movimiento de derechos humanos, orden local y acción antisistémica en Santa Fe*. Rosario: Prohistoria.
- Alonso, L. (2015). Redes y dimensiones espaciales en la movilización por los derechos humanos en Argentina. *Avances del Cesor* 12 (12), 117-139.
- Alonso, L. (2018). “Las luchas pro derechos humanos. Logros y perspectivas de sus estudios”. En G. Águila, L. Luciani, L. Seminara & C. Viano, C. (Comps.). *La historia reciente en Argentina. Balances de una historiografía pionera en América Latina*. (109-128). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Ameigeiras, A. (2014). “Catolicismo e identidad nacional en la Argentina. La construcción de la nación y el simbolismo mariano”. En Ameigeiras, A. (comp.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica* (171-194). Buenos Aires: CLACSO.
- APDHN y Familiares. (1982). *Exigimos Justicia porque queremos la Paz. En Neuquén un grupo de personas oraron y ayunaron para lograr justicia*.
- Azconegui, M. C. (2010). “De madres de desaparecidos a Madres de Plaza de Mayo 1976-1983”. En Favaro, O. & Iuorno, G. (eds.), *El 'arcón' de la Historia Reciente en la Norpatagonia argentina: Articulaciones de poder, actores y espacios de conflicto, 1983-2003* (147-182). Buenos Aires: Biblos.
- Azconegui, M. C. (2012). “La Iglesia Católica y la APDH neuquinas frente al terrorismo de Estado”. En Muñoz, J (comp.), *Pedagogía política en Don Jaime de Nevaes* (256-288). Neuquén: UNCo.
- Azconegui, M. C. (2014). “Desobediencia debida. La defensa de los derechos humanos en el Alto Valle y Neuquén, 1976-1983”. En Kotler, R. (comp.), *En el País de sí me acuerdo. Los orígenes nacionales y transnacionales del movimiento de derechos humanos en Argentina: de la dictadura a la transición* (47-78). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Azconegui, M. C. (2016) Iglesia, Estado y sociedad. La protección de los refugiados chilenos en la Norpatagonia, 1973-1983”, *Revista de Historia de la Universidad Nacional del Comahue*, (17), 145-174.
- Barelli, I. (2014). La *Virgen del Carmen* en San Carlos de Bariloche: devoción, pertenencia chilena y construcción identitaria (1970-1994), *Revista de Historia Americana y Argentina* 49 (1), 167-197.
- Bonnin, J. (2015). “Los discursos sobre la reconciliación: variaciones en torno al perdón, la verdad y la justicia”. En Feld, C. & Franco, M. (dirs.), *Democracia, hora Cero: actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* (225-268). Buenos Aires: FCE.
- Canelo, P. (2016). *La política secreta de la última dictadura militar argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Catoggio, M. S. (2016). *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.



- Continua en huelga de hambre el grupo de “ayuno y oración” en Neuquén (1982, 12 de diciembre). *Río Negro*.
- Cuarto día de ayuno en la catedral neuquina en reclamo de personas desarecidas (1982, 15 de diciembre). *Río Negro*.
- Culminará hoy el ayuno en la catedral de Neuquén (1982, 18 de diciembre). *Río Negro*.
- Dominella, V. (2016). “Guerra de dioses”. Conflictos eclesiales y disputas políticas en Bahía Blanca entre 1969 y 1975, *Sociohistórica*, (38), 1-26.
- Entronizaron la Virgen de la Paz en Neuquén (1982, 30 de noviembre). *Río Negro*.
- Fabris, M. (2013). Perdonar y reconciliarse. La Iglesia católica argentina, el retorno de la democracia y la revisión de las violaciones a los derechos humanos. *Secuencia*, (85), 67-89.
- Feld, C. (2015). “La prensa de la transición ante el problema de los desaparecidos: el discurso del ‘show del horror’”. En Feld, C. & Franco, M. (dirs.), *Democracia, hora Cero: actores, políticas y debates en los inicios de la posdictadura* (269-316). Buenos Aires: FCE.
- Franco, M. (2018). *El final del silencio. Dictadura, sociedad y derechos humanos en la transición (Argentina 1979-1983)*. Buenos Aires: FCE.
- Gamson, W. (1992) *Talking Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gamson, W. y Meyer, D. (1999). “Marcos interpretativos de la oportunidad política”. En Mc Adam, D., Mc Carthy, J. & Zald, M. (comp.) (1999) *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas* (389-412). Madrid, Istmo.
- García Delgado, D. (1984). “Nuevos patrones de participación política en procesos de transición a la democracia: el caso argentino”. En (comp.), *‘Proceso’, crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL, 1984.
- Giménez Béliveau, V. y Carbonelli, M. (2017). Movilización política, memoria y simbología religiosa San Cayetano y los movimientos sociales en Argentina”, *Revista latinoamericana de investigación crítica* 4 (6), 51-70.
- Gorini, U. (2006) *La rebelión de las madres. Historia de las Madres de Plaza de Mayo*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Keck, M. y Sikkink, K. (1998). *Activists beyond borders. Advocacy networks in international politics*. Nueva York: Cornell University Press.
- Kotler, R. (2018). *Huellas de la memoria en la resistencia antibussista. Historia del movimiento de derechos humanos en Tucumán 1976-1999*. Imago Mundi: Buenos Aires.
- Kotler, R. (comp.). (2014). *En el país del sí me acuerdo. Los orígenes nacionales y transnacionales del movimiento de derechos humanos en Argentina: De la dictadura a la transición*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Lechner, N. (1988). *Los patios interiores de la democracia*. Santiago: FLACSO.
- Los profetas del silencio (1982), *Comunidad* 3 (9), 26-42.

- Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Madres: fin a marcha. Ayuno sacerdotal (1982, 12 de diciembre). *Crónica*
- Marcha en Neuquén (1981, 11 de diciembre). *Río Negro*
- Mc Adam, D., Mc Carthy, J. & Zald, M. (comp.) (1999). *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, Madrid: Istmo.
- McAdam, D. (1983). Tactical Innovation and the Pace of Insurgency”, *American Sociological Review* 48 (6), 735-754.
- McAdam, D. (1989). The Biographical Consequences of Activism”, *American Sociological Review* 54 (5), 744-760.
- Morello, G. (2014). *Dónde estaba Dios. Católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setentas*, Buenos Aires: Vergara Editor.
- Neuquén, cúmplase el sexto día de ayuno (1982, 17 de diciembre). *Río Negro*.
- Neuquén: Clausuráronse las jornadas de ayuno y oración (1982, 19 de diciembre). *Río Negro*.
- Nicoletti, M. A. (2020). “Monseñor Jaime Francisco de Nevares: "Don Jaime", el Pastor de Neuquén”. En Fernández, A. & Fresia, I. (coords.), *Cultura, Sociedad e Iglesia Figuras históricas significativas e innovadoras en la Argentina, siglo XX* (47-88). Rosario: Prohistoria.
- Nicoletti, M. A. y Mombello, L. (2005). La figura del primer Obispo de Neuquén y la construcción de la identidad colectiva local. *Ciencias Sociales y Religión* (7), 49-73.
- Novaro, M. y Palermo, V. (2003). *La dictadura militar, 1976-1983: del golpe de Estado a la restauración democrática*. Buenos Aires: Paidós.
- Obregón, M. (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "Proceso"*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Oviedo, S. y Solis, A. C. (2006). *Violencia institucionalizada y formas de resistencia social: los organismos de Derechos Humanos en Córdoba durante la dictadura*. (Trabajo Final de Licenciatura en Historia). Universidad Nacional de Córdoba: Córdoba.
- Parker, C. (1994). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina, *Revista Mexicana de Sociología* 56 (4), 229-254.
- Prosigue el ayuno en la catedral de Neuquén. Solidaridad desde Roca (1982, 13 de diciembre). *Río Negro*.
- Reunión en Neuquén por los derechos humanos. Ayuno y oración (1982, 11 de diciembre). *Río Negro*.
- Rupflin, B. (2016). “Nuestros hijos son también vuestras ovejas”. Las Madres de Plaza de Mayo y la Iglesia católica argentina durante la dictadura militar (1976-1983)”. En Feierstein, L. & Zylbermann, L. (eds.). *Narrativas de terror y la desaparición en América Latina* (121-138). Buenos Aires: EDUNTREF.

- Scatizza, P. (2016). *Un Comahue violento. Dictadura, represión y juicios en la Norpatagonia argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Scocco, M. (2021). *Una historia en movimiento: Las luchas por los derechos humanos en Rosario (1968-1985)*. La Plata: Los Polvorines; Posadas: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Universidad Nacional de General Sarmiento; Universidad Nacional de Misiones.
- Se cumplió el tercer día de ayuno y oración en Neuquén (1982, 14 de diciembre). *Río Negro*.
- Taylor, V & Van Dyke, N. (2006). "‘Get up, Stand up’: Tactical Repertoires of Social Movements". En Smow, D., Soule, S. & Kriesi, H. (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (262-293). Oxford: Blackwell Publishing.
- Turner, V. (1999) *La selva de los símbolos*. México: Buenos Aires; Siglo XXI.
- Una Comunidad (1981), *Comunidad 1* (2), 32.
- Varias adhesiones recibió el grupo de ayuno y oración (1982, 16 de diciembre). *Río Negro*.
- Verbitsky, H. (2010). *La mano izquierda de Dios*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Williams, R. (2003). "Religious Social Movements in the Public Sphere". En Dillon M. (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion* (315-330). University of New Hampshire: Cambridge University Press.