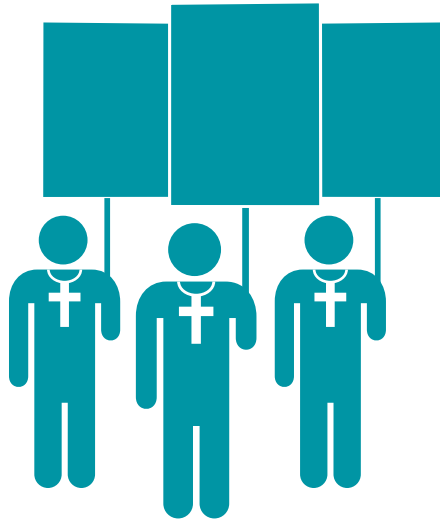


Entre los libros de
la buena **MEMORIA**

Virginia Dominella

Jóvenes, católicos, contestatarios
Religión y política en Bahía Blanca (1968-1975)



FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA



UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Virginia Dominella

**Jóvenes, católicos, contestatarios
Religión y política en Bahía Blanca (1968-1975)**

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

U_NM
UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por las instituciones editoras.

Corrección: María Valle (UNGS)

Diseño gráfico: Andrés Espinosa (UNGS)

Maquetación: D.C.V. Federico Banzato (FaHCE-UNLP)

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2020 Universidad Nacional de La Plata, Universidad Nacional de Misiones, Universidad Nacional de General Sarmiento

Colección Entre los libros de la buena memoria 18

Dominella, Virginia

Jóvenes, católicos, contestatarios : religión y política en Bahía Blanca, 1968-1975 / Virginia Dominella. - 1a ed . - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.

Libro digital, PDF - (Entre los libros de la buena memoria / 18)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-630-466-5

1. Historia Política Argentina. 2. Historia de la Provincia de Buenos Aires . I. Título.

CDD 320.98212



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

La Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, la Universidad Nacional de Misiones y la Universidad Nacional de General Sarmiento promueven la Colección de e-books “Entre los libros de la buena memoria”, con el objeto de difundir trabajos de investigación originales e inéditos, producidos en el seno de Universidades nacionales y otros ámbitos académicos, centrados en temas de historia y memoria del pasado reciente.

La Colección se propone dar a conocer, bajo la modalidad “Acceso Abierto”, los valiosos avances historiográficos registrados en dos de los campos de estudio con mayor desarrollo en los últimos años en nuestro país, como lo son los de la historia reciente y los estudios sobre memoria.

Colección Entre los libros de la buena memoria

Directores de la Colección

Gabriela Aguila (CONICET-UNR)

Jorge Cernadas (UNGS)

Emmanuel Kahan (CONICET-UNLP)

Comité Académico

Daniel Lvovich (UNGS-CONICET)

Patricia Funes (UBA-CONICET)

Patricia Flier (UNLP)

Yolanda Urquiza (UNaM)

Marina Franco (UNSAM-CONICET)

Silvina Jensen (UNS-CONICET)

Luciano Alonso (UNL)

Emilio Crenzel (UBA-CONICET-IDES)

Comité Editorial

Andrés Espinosa (UNGS)

Guillermo Banzato (UNLP-CONICET)

Claudio Zalazar (UNaM)

Índice

Agradecimientos.....	9
Prólogo de Daniel Lvovich	11
Prólogo de Aldo Ameigeiras	15
Introducción	19
Capítulo 1. El marco interpretativo del acercamiento a la sociedad y a la política.....	39
La efervescencia social y política de los años sesenta y setenta.....	39
Cambios y continuidades del catolicismo latinoamericano y argentino.....	47
Capítulo 2. Las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca	81
Antecedentes	81
El período 1967-1975.....	92
Capítulo 3. Vínculos e interacciones en el mundo católico	111
Espacios de sociabilidad y redes sociales del catolicismo liberacionista en Bahía Blanca	111
Los grupos liberacionistas bahienses y la jerarquía eclesial.....	123

Los católicos liberacionistas y otros sectores eclesiales en la ciudad.....	132
La articulación con otros ámbitos del catolicismo liberacionista a nivel nacional e internacional	137
Capítulo 4. El origen de las trayectorias militantes	147
Ver, juzgar y actuar	149
Una nueva forma de vivir la fe.....	153
El descubrimiento de “la realidad” y el impulso al compromiso “temporal”	156
Capítulo 5. Espacios de acción de los militantes católicos.....	171
La acción pastoral.....	172
El trabajo social	179
La militancia en el lugar de trabajo.....	183
La militancia estudiantil: la escuela secundaria y la universidad	187
La militancia política y las opciones político-partidarias	197
Capítulo 6. Las tensiones entre catolicismo liberacionista y militancias contestatarias	223
La preponderancia de la militancia política.....	224
La convivencia entre diversas opciones ideológico-políticas ..	226
Los dilemas de la “doble pertenencia”	231
Debates y conflictos en torno a la vía armada	247
Consideraciones finales.....	263
Bibliografía.....	279
Fuentes.....	297
Fuentes orales.....	297
Fuentes escritas	304

Agradecimientos

Este libro es una versión revisada y mejorada de mi tesis doctoral (Dominella, 2015a), defendida en septiembre de 2015 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, que contó, desde 2010, con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Quisiera agradecer.

A los protagonistas de esta historia, por abrirme las puertas de su casa, de sus archivos personales, de su historia, para compartir sus experiencias y vivencias, incluso las dolorosas. Un recuerdo especial a Beto Migliorisi por su amistad, sus mates y debates, su presencia paternal.

A mis directores, Aldo Ameigeiras y Daniel Lvovich, por acompañarme, por la lectura atenta, seria, minuciosa de mis textos, por ayudarme en la cocina de la investigación, por su disposición a reunirse conmigo entre mate y mate y, fundamentalmente, por la calidez humana con la que hacen su trabajo. Gracias también a Daniel por alentarme a transformar la tesis en libro.

A Silvina Jensen, mi codirectora de beca, referente clave en mi recorrido de investigación al ser quien me acercó al campo de la historia reciente y la historia oral, me formó en el oficio, me ofreció generosamente sus libros, su tiempo, su experiencia y su lucidez intelectual para leer incisivamente mis producciones, y me apoyó en esta publicación.

A mis compañeros de la Universidad Nacional del Sur, con los que pensamos juntos la historia reciente local, especialmente a Ana Vidal, Julia Giménez, Ana Inés Seitz, Andrea Rodríguez, Belén

Zapata y Luciano Lorenzetti, por leer mis borradores y elaborar devoluciones siempre comprometidas, y acercarme materiales.

También a Ana y Alejandra Pupio, por ayudarme a canalizar la preocupación por trascender el mundo académico para que la historia también haga sentido en la vida de la “gente corriente” y nos ayude a pensar nuestro presente.

A otros colegas que compartieron conmigo bibliografía o leyeron mis textos cuando tenían la forma de ponencias o artículos, brindándome devoluciones que enriquecieron mi perspectiva, entre ellos, especialmente, a Soledad Catoggio y Laura Lenci.

A Fortunato Mallimaci, Verónica Giménez Béliveau y otra vez a Laura Lenci por sus generosas y enriquecedoras consideraciones como jurados de mi tesis. También a Fortunato, por su generosidad al permitirme compartir espacios de debate sobre nuestro pasado reciente local, que contribuyeron a difundir mis investigaciones.

A las personas e instituciones que me posibilitaron el acceso a la documentación: a Marina Huentenao y la gente de Cáritas Bahía Blanca; a Julieta Ferragine y Pamela Alarcón del Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia; a Emma Vila, secretaria-canciller del Arzobispado; a Sergio Boada de la Biblioteca del Colegio Máximo de San Miguel; a los trabajadores del Archivo de la Comisión Provincial por la Memoria. A Gonzalo Gutiérrez Garbiero, a Elsa Calzetta y a mi amiga Julia Pizá que me acercaron fotografías.

A los responsables editoriales de “Entre los libros de la buena memoria”, Gabriela Aguila, Emmanuel Kahan y Jorge Cernadas, por el interés para que este trabajo se publique en esta colección. A Luciano Alonso y a Laura Luciani por sus comentarios y sugerencias que han mejorado sustancialmente este texto.

A mis padres, Carlos y Silvia, por su amor incondicional, incluidos mis largos años de estudio. A mi hijo, Facu, que me acompañó, primero, desde la panza durante el tramo final de la escritura de la tesis; luego, desde la teta, con sus ojos de universo nuevo y sus primeras palabras, en la concreción de este texto. A él va dedicado este libro con el amor más profundo.

Prólogo

La influencia de la Iglesia católica en la vida política, cultural y social de la Argentina a lo largo del siglo XX es un elemento insoslayable para conocer y entender nuestra historia. En este libro, resultado a su vez del intenso trabajo de investigación desplegado en su tesis doctoral, Virginia Dominella aborda algunos aspectos fundamentales de esa influencia en la segunda mitad del siglo, al calor del enorme impacto que implicaron los procesos que confluyeron en la renovación católica, con epicentro en el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. El colectivo específico en el que se concentra el análisis de esta investigación es el catolicismo liberacionista, al que la autora define, siguiendo a Löwy, como un amplio movimiento social-religioso surgido a principios de los años sesenta, cuya expresión intelectual es la teología de la liberación, y entre cuyos principios básicos se cuentan la crítica a la teología dualista tradicional que separaba la historia humana de la divina; una aguda denuncia del capitalismo como pecado estructural; el recurso al marxismo como instrumento social-analítico; la opción preferencial por los pobres y la defensa de la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final. Sin embargo, Virginia –en diálogo con una ya larga tradición argentina de estudios– entronca este movimiento y a sus expresiones locales en el contexto mayor del catolicismo integral, con orígenes en la década del veinte, en particular por su vocación de integrar lo público y lo privado, lo político y lo religioso, como parte de su aspiración a moldear al conjunto social a partir de los parámetros que en cada momento se consideraron específicamente católicos.

El punto de mira nodal para analizar estos procesos es la trayectoria de algunas decenas de jóvenes que integraron la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Obrera Católica (JOC) de Bahía Blanca, en el período 1968-1975. A partir del análisis de estas trayectorias –recurriendo para ello a una mirada en la que la inocultable empatía no resulta un obstáculo para el despliegue del rigor crítico de la autora–, esta investigación busca dar cuenta de la conformación de las subjetividades, saberes y disposiciones de estos jóvenes moldeados en la sociabilidad católica. Resulta así una entrada muy rica y fructífera para comprender los procesos de movilización y radicalización política y social de los años sesenta y setenta, ya que busca anudar esos rasgos como explicación del derrotero posterior de esas personas.

En definitiva, este texto nos ayuda a comprender, a partir de un estudio de caso, los modos en que la experiencia desarrollada en las organizaciones juveniles católicas del universo liberacionista se vincula con sus recorridos posteriores en la militancia revolucionaria –mayoritaria, pero no exclusivamente peronista–, de qué modos su comprensión de la política se nutrió de los elementos intelectuales, organizativos y morales adquiridos en dichos ámbitos, en qué sentidos se puede dar cuenta de la existencia de *afinidades electivas* entre ambas dimensiones de sus experiencias vitales.

Para ello, la escala privilegiada es la local. Podemos seguir las actividades de los jóvenes de la JUC, JOC y JEC en los distintos ámbitos en que se desarrollaron, considerar sus vínculos con los sacerdotes que los acompañaban, reflexionar sobre el impacto que sobre sus primeras experiencias acerca del mundo, la sociedad y la política pudo tener el método de *revisión de vida* y su imperativo de *ver, juzgar y actuar*. Sin embargo, esta escala local se articula, para la comprensión de la política, con la escala nacional, y con una de alcance trasnacional para comprender las transformaciones doctrinales y organizativas de la Iglesia católica en el período estudiado.

Sin dudas, este libro constituye un aporte significativo para la comprensión de los procesos de radicalización política y movilización social de los años sesenta y setenta. Sólidamente fundado sobre la base de un conjunto muy amplio de documentos escritos y fuen-

tes orales, el texto da una serie de respuestas complejas y multicausales a los igualmente complejos interrogantes que lo animan. En dichas respuestas se anudan las dimensiones propias de la política, la ideología, la sociabilidad, la vida cotidiana, la afectividad y sus interrelaciones, a la vez que se apela para dar cuenta de la problemática de las diversas temporalidades confluyentes en estos procesos. Tenemos la esperanza de que este aporte, a la vez bahiense y universal, abra caminos a investigaciones similares para otros casos, que permitan acceder a un panorama amplio y matizado de experiencias similares, en el siempre inacabado proceso colectivo de creación de conocimientos.

Para terminar este brevísimo prólogo, agrego una nota personal: si fue un placer acompañar a Virginia a lo largo de la redacción de su tesis de doctorado, es un orgullo haber sido convocado para escribir estas líneas.

Daniel Lvovich
Septiembre de 2018

Prólogo

Resulta una alegría escribir esta breve nota que de alguna manera cierra una etapa en la que he acompañado a Virginia en su compromiso por llevar adelante una profunda investigación en el campo de la historia reciente. Un tiempo en el que he compartido reflexiones y debates en numerosas pero gratificantes reuniones de trabajo.

El texto que vamos a leer nos permite conocer acontecimientos y procesos que, además de constituir hechos de enorme relevancia, han marcado profundamente las vidas de sus protagonistas. Un trabajo resultado de la realización de la tesis de doctorado de Virginia, que no solo se inscribe entre las contribuciones destacadas en el ámbito de la historia reciente, sino que a su vez implica un aporte novedoso al conocimiento de situaciones locales en las que es posible observar la relación entre religión y política en un momento especial en la sociedad argentina. Un tipo de relación que pasa a constituir una preocupación fundamental de la autora, quien lleva adelante un tipo de análisis que se suma a los numerosos estudios que se han realizado, en los que se ha hecho evidente que la política y la religión, lejos de constituir esferas claramente diferenciadas, poseen múltiples interacciones, cruces, intercambios y yuxtaposiciones. En los que lo religioso ha atravesado los planteos políticos y en los que lo político ha penetrado lo religioso y las opciones individuales y colectivas. El famoso mito de la “Argentina católica” se despliega en el trabajo como trasfondo de un contexto en el que no solo se han generado enormes

cambios políticos y sociales, sino en el que las transformaciones de lo religioso nos muestran una efervescencia teológica y pastoral de profunda renovación, tensionada por perspectivas conservadoras y resistentes al cambio, marcadas por la presencia de un acentuado catolicismo integral. Una perspectiva frente a la que encontramos las singularidades de un catolicismo liberacionista que distinguirá a los jóvenes católicos, que aborda la autora, al atravesar profundamente su vida personal, familiar y de militancia social y política. De esta manera, elige para su investigación acontecimientos que se produjeron entre 1968 y 1975 en Bahía Blanca, con implicancias dramáticas de persecuciones y asesinatos en los años posteriores, en el transcurso de la dictadura militar y el terrorismo de Estado. El período asumido para la investigación, con sus cambios y tensiones, nos presenta situaciones por las que han atravesado muchos jóvenes que, insertos en estructuras de la Juventud Universitaria Católica como de otras agrupaciones de dicho momento, asumieron un profundo compromiso social y político. Desde allí desarrollaron una visión que los llevó a profundizar su militancia católica, especialmente en la JEC, la JUC y la JOC, y a orientarse hacia una clara asunción de la opción preferencial por los pobres y la búsqueda de la justicia social. Relaciones que no solo implican la referencia insoslayable del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, sino también de otros movimientos latinoamericanos al agudizar las opciones en las que se generó el pasaje de la militancia pastoral a la militancia partidaria e, incluso, para algunos, a la militancia revolucionaria. Y en ese nivel también resulta interesante observar las apreciaciones que se manifiestan en el texto respecto a los costos personales presentes en estas opciones, los replanteos personales y familiares. Una apreciación en la que el investigador pone en juego una mirada que articula procesos y situaciones en los que la relación entre los acontecimientos y las biografías personales contribuyen a la comprensión de un momento histórico, y de las opciones que condujeron a los compromisos de estos jóvenes católicos. El trabajo de Virginia genera, de esta manera, la satisfacción de acercarnos al conocimiento de una situación al transitar por una investigación que demuestra

profesionalidad y rigurosidad académica, pero que especialmente nos permite comprender la complejidad de los acontecimientos de nuestra historia reciente y aproximarnos, en dicha tarea, a la insondable profundidad de lo humano.

Aldo Ameigeiras

Introducción

Este libro tiene por objetivo comprender las relaciones entre el catolicismo liberacionista y la política en el escenario de la efervescencia social de los años sesenta y setenta en la Argentina, a partir de la historización y el análisis de ese proceso en la ciudad de Bahía Blanca. En particular, se detiene en las trayectorias de los integrantes de la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Obrera Católica (JOC), en el período 1968-1975.

Estos movimientos especializados de juventud, constituidos en la Argentina en las décadas del cuarenta y cincuenta, desarrollaban su acción pastoral en ámbitos particulares (el mundo del trabajo y el estudiantil). Se trataba de grupos de jóvenes que se reunían semanalmente, en pequeñas comunidades y con la compañía de un sacerdote asesor, a reflexionar mediante el ritmo de *ver, juzgar y actuar*, práctica encuadrada en la metodología de la “revisión de vida”, que comenzó a usarse en la Acción Católica, especialmente en los orígenes de la JOC, y que la encíclica *Mater et Magistra* del papa Juan XXIII constituyó en el modo fundamental de analizar la realidad, enmarcada en la Doctrina Social de la Iglesia. En Bahía Blanca, estos grupos surgieron hacia 1967 (JUC), 1968 (JOC) y 1972 (JEC), y funcionaron hasta 1975. La rama universitaria llegó a reunir alrededor de cuarenta jóvenes; la JOC, a 18; y la JEC, a unos treinta. Las tres organizaciones compartían el asesor, espacios de encuentro y acción, e iniciativas públicas, y sus miembros estaban unidos por relaciones afectivas y de parentesco.

Estos movimientos se identificaron con la renovación eclesial y, más aún, con el catolicismo liberacionista, pero estaban enraizados en el desarrollo del movimiento católico en las décadas previas. En efecto, sin negar la influencia de los cambios del catolicismo en los años sesenta, es necesario ligar esta corriente eclesial con un modo particular de concebir y de vivir el catolicismo, el catolicismo integral (Mallimaci, 1992). Así, a partir del paso por la JUC, la JEC y la JOC, sus integrantes asumieron diversas formas de acción que incluyeron un tipo de militancia de carácter contestatario, que se explicitaba en el cuestionamiento al orden vigente y en la búsqueda de su transformación, en un contexto histórico marcado por la movilización social y la esperanza revolucionaria.

Específicamente, busco comprender en qué medida la praxis contestataria de estos jóvenes se nutrió de su fe, y en particular, de qué modo influyeron en el acercamiento a la sociedad y a la política de los militantes los cambios que experimentó el catolicismo a nivel nacional, latinoamericano y mundial desde los años cincuenta, así como las continuidades con la matriz católica integral.

Al mismo tiempo que hago foco en los factores ideológicos, me interesa reconstruir los espacios de sociabilidad ligados a la renovación católica en Bahía Blanca –que incluyen a la JUC, la JEC y la JOC– y las redes sociales que estos articularon, y analizar los modos en que estas sociabilidades y redes actuaron en la participación de los actores en diversos ámbitos de acción social y política. Dentro del espacio local, a la vez que busco ubicar a la JUC, la JOC y la JEC en una amplia y heterogénea red sociorreligiosa identificada con las novedades del Concilio Vaticano II (1962-1965), de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín (1968) y de los teólogos de la liberación, procuro analizar el lugar de las ramas especializadas de la Acción Católica en el marco de la Iglesia bahiense, en la que convivían diversas líneas teológicas y pastorales.

El acento en las sociabilidades y redes enriquece el abordaje de las trayectorias religiosas y políticas. En efecto, intento historizar las trayectorias de los militantes al identificar diversas experiencias en cuanto a las formas y espacios de construcción social y política,

y a las opciones político-partidarias. Además de reconstruir estos itinerarios, me interesa analizar las afinidades y tensiones entre el catolicismo liberacionista y las diversas opciones de compromiso asumidas. Por otra parte, en cuanto los jucistas, jocistas y jecistas aspiraban a unirse a todos aquellos hombres y mujeres de “buena voluntad” comprometidos en la transformación social, aspiro a identificar los rasgos particulares de los activistas católicos en el conjunto de la militancia contestataria bahiense.

De este modo, propongo la reflexión en torno a los siguientes interrogantes: ¿qué afinidades podemos reconocer entre el catolicismo liberacionista y diversas opciones de compromiso “temporal”?, ¿de qué forma el paso por los grupos cristianos marcó las trayectorias militantes de los actores?, ¿cómo influyeron tanto los nuevos documentos eclesiales y los teólogos de la liberación como la materialidad constitutiva de las relaciones sociales?, ¿qué impronta dejó en estas trayectorias la manera integralista de vivir el catolicismo?, ¿cuáles fueron los espacios de construcción social y política de los jóvenes?, ¿por qué algunos canalizaron su compromiso cristiano a través de la militancia político-partidaria?, ¿por qué buena parte de ellos eligió el peronismo revolucionario?, ¿qué debates, dilemas y opciones planteó la cuestión de la violencia y la lucha armada entre estos militantes?, ¿en qué medida la militancia política de los católicos tenía peculiaridades que permitían identificarla dentro del activismo revolucionario bahiense?, ¿qué particularidades asumió este proceso para los estudiantes secundarios, los universitarios y los trabajadores?, ¿cómo impactó en los grupos de revisión de vida el “contacto con el mundo” de sus miembros?, ¿en qué medida se planteó la necesidad de optar entre la estructura eclesial y la militancia política?, ¿hubo distintas formas de integrar la fe y la política?

Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando hablamos de catolicismo liberacionista y de catolicismo integral? Siguiendo a Löwy (1999), defino el catolicismo liberacionista como un amplio movimiento social-religioso surgido a principios de los años sesenta, que incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis, y cuya expresión intelectual es la teología de la liberación. Una serie de principios básicos permiten reconocerlo: la lucha contra los “nuevos

ídolos de la muerte” (el mercado, la civilización occidental y cristiana, la seguridad nacional, etcétera); la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final; la crítica a la teología dualista tradicional que separaba historia humana y divina; una nueva lectura de la Biblia que daba atención significativa a pasajes como el Éxodo, tomado como paradigma de la lucha por la liberación; una aguda denuncia del capitalismo como pecado estructural; el recurso al marxismo como instrumento social-analítico; la opción preferencial por los pobres y la solidaridad con su lucha de autoliberación.

De esta manera, opté por evitar la noción de catolicismo posconciliar por ser la utilizada por los propios actores, además de porque es imprecisa. En efecto, si después del Concilio todo el catolicismo es formalmente “posconciliar”, a partir de este acontecimiento clave se manifestaron perfiles y tendencias claramente definidos que dan cuenta de los distintos posicionamientos respecto de él. Frente al espectro del catolicismo conservador, con sus distintas variantes, renuente a aplicar las recomendaciones conciliares, surgía un heterogéneo conjunto de tendencias renovadoras vinculadas con el replanteo conciliar (Ameigeiras, 2008; Di Stefano y Zanatta, 2000). Así, para referirme a estos sectores identificados con dicho *aggiornamento*, prefiero la expresión “renovación católica o eclesial”.

Dentro de este universo, ubico el catolicismo liberacionista porque se ajusta a los actores en los que se centra este libro. Los jucistas, jocistas y jecistas bahienses se vieron influidos de múltiples maneras por las teologías de la liberación y, en especial, por la línea que continuaba la perspectiva abierta por Gustavo Gutiérrez.

Más allá de sus particularidades, entiendo que la corriente liberacionista comparte con otros tipos eclesiales –incluso con aquellos que se colocan en las antípodas de sus enfoques teológicos y pastorales– un sustrato común, el catolicismo integral (Mallimaci, 1988 y 1992). Este fenómeno, cuyo desarrollo comenzó a hacerse visible a partir de la década del veinte, buscó integrar las instancias de lo social, lo político, lo religioso, lo público y lo privado, y avanzar sobre la sociedad y el Estado; se caracterizó por la vocación por la intervención política, la aspiración a moldear al conjunto social, la consigna de llevar el catolicismo “a toda la vida”.

En este sentido, este libro parte del supuesto de que las relaciones entre fe y militancia en las trayectorias de los jóvenes católicos bahienses deben comprenderse atendiendo tanto a una mirada de corto como de largo plazo. De allí, que abreve en la tradición de estudios que, interesados en el cruce entre religión y política en la Argentina de las últimas décadas, reconoce las rupturas que supusieron las transformaciones del catolicismo en los años sesenta y, al mismo tiempo, hace hincapié en las continuidades con la matriz integralista (Donatello, 2002, 2003, 2005a y 2010; Cucchetti, 2005, 2007 y 2010; Morello, 2003; Touris, 2005).

El interés en los cruces entre la pertenencia católica y la acción “temporal” de estos jóvenes, no debe, sin embargo, confundir ambas instancias. En este sentido, defino a los protagonistas de esta historia como militantes católicos o militantes eclesiales en virtud de su pertenencia a la JUC, la JEC y la JOC, esto es, de su compromiso activo e intenso en dichos espacios eclesiales. De forma similar a las comunidades católicas analizadas por Verónica Giménez Béliveau (2016) en períodos más cercanos, ese compromiso fue transformado por la comunidad en un imperativo que se impuso a los sujetos cargándolos de responsabilidades respecto del grupo. Esa participación transformó la religiosidad, consolidó la fe y redefinió la identidad católica de los actores. Así, la comunidad apareció como el lugar privilegiado de construcción de la pertenencia al catolicismo. Incluso, la inserción comunitaria llegó a primar sobre los lazos con la institución. Esa militancia elegida, en muchos casos, se impuso sobre la pertenencia heredada de la religión católica, sobre la adhesión general al catolicismo. De este modo, como analizaremos aquí, ocupó un lugar central en la cotidianeidad de sus miembros e implicó la incorporación a un modo de vida regulado por la comunidad, al tiempo que esta se convirtió en el espacio de las relaciones naturales entre los integrantes del grupo, tornándose la familia.

Ahora bien, ser miembros de esas organizaciones católicas, en el marco de un escenario eclesial, social y político particular, y de los carriles marcados históricamente en la Argentina por la relación entre religión y política, acercó a estos jóvenes al compromiso con los pobres y, desde allí, a algún tipo de acción social o política en

la búsqueda de una sociedad más igualitaria, justa y humana. De este modo, muchos de estos militantes católicos se transformaron también en militantes sociales y políticos.

El lector ya ha advertido que esta investigación privilegia la escala local y se centra en una comunidad específica que, por otra parte, está ubicada territorialmente “lejos” de la capital. Quisiera aquí presentar algunas particularidades de Bahía Blanca. Es una ciudad ubicada en el sur de la provincia de Buenos Aires. Fundada en 1828, para los años setenta rondaba los 182 mil habitantes y tenía gran relevancia a nivel regional desde el punto de vista económico, militar, cultural y eclesial.

El desarrollo de la ciudad como nodo regional se puede rastrear a fines del siglo XIX. En esa época, la construcción del muelle portuario, la llegada del ferrocarril, la instalación de establecimientos industriales medios y la revolución agrícola regional hicieron de Bahía Blanca un centro comercial, financiero y de servicios de significativa gravitación en el sudoeste bonaerense, La Pampa y otros territorios patagónicos. Este crecimiento fue favorecido por el incremento poblacional, producto de las colonias de inmigrantes. Además, por su estratégica localización geográfica como puente entre Buenos Aires y la Patagonia, la ciudad pretendió erigirse también en un polo político clave a nivel nacional. Para la década del sesenta, en reconocimiento al rol dinamizador de la región que Bahía Blanca venía cumpliendo desde el siglo anterior, y a raíz de algunos estudios de organismos oficiales y privados, la ciudad fue designada como polo de desarrollo (Orbe, 2006).

Por otra parte, desde fines del siglo XIX, la ciudad se convirtió en asiento de diversas guarniciones militares y de organismos de defensa y de seguridad, que para mediados de la década del setenta incluían: la Base Naval Puerto Belgrano, creada en 1896, que era la más importante del país; la Base Aeronaval Comandante Espora; la Base Naval de Infantería de Marina; el Comando del V Cuerpo del Ejército que, erigido en 1960, extendía su jurisdicción a toda la Patagonia; la Compañía de Intendencia 181, el Batallón de Comunicaciones 181, la Policía Militar y el Destacamento de Inteligencia Militar 181, que, establecidos a lo largo de la década del sesenta y

principios de la del setenta, estaban subordinados a este Comando; la Delegación Sur de Gendarmería Nacional; la Prefectura Naval Argentina; la Delegación de la Secretaría de Inteligencia del Estado; la Delegación de la Policía Federal Argentina; la Brigada de Investigaciones y la Unidad Regional Quinta de la Policía de la provincia de Buenos Aires.

Al mismo tiempo, la ciudad era cabecera de la Arquidiócesis de Bahía Blanca. La elevación a sede episcopal se dio en 1934, mientras que en 1957 la diócesis fue elevada a arquidiócesis, y quedó Germiniano Esorto —el obispo desde 1947— al frente de la sede arzobispal. Cuando, en 1961, Juan XXIII reordenó las provincias eclesíásticas de la nación, por la bula “Nobilis Argentina”, la de Bahía Blanca constaba de la sede metropolitana del mismo nombre y las diócesis sufragáneas de (Comodoro) Rivadavia, Santa Rosa, Viedma y Río Gallegos. En 1972, Esorto presentó su renuncia, según las nuevas normas pontificias, al cumplir los 75 años de edad, sucediéndolo Jorge Mayer —primer obispo de Santa Rosa (1957-1972)—, quien se desempeñó como arzobispo hasta mayo de 1991. En septiembre de 1970, la arquidiócesis contaba con más de 525 mil habitantes, distribuidos en un territorio que comprendía los partidos bonaerenses de Bahía Blanca, Coronel Rosales, Tres Arroyos, Coronel Suárez, Patagones, Coronel Pringles, Coronel Dorrego, Villarino, Adolfo Alsina, Puán, Saavedra, González Chaves, Daireaux, Guaminí, Tornquist y San Cayetano.¹

Paralelamente a la evolución socioeconómica, Bahía Blanca experimentó en las primeras décadas del siglo XX un importante crecimiento desde el punto de vista cultural y educativo. En 1948 se fundó el Instituto Tecnológico del Sur y, en 1954, la Facultad Bahía Blanca de la Universidad Obrera Nacional —luego Universidad Tecnológica Nacional (UTN)—, dos entidades educativas de nivel superior que respondían más a la intención de promover la producción industrial que a la existencia de un cinturón fabril que requiriese de un número importante de ingenieros especializados

1 Arzobispado de Bahía Blanca (1997); y *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, septiembre de 1943, marzo de 1947, marzo-abril de 1957, abril-mayo-junio de 1961, octubre-diciembre de 1971.

(Marcilese, 2006). Finalmente, con la “Revolución Libertadora”, se produjo el cierre del Instituto y la creación de la Universidad Nacional del Sur (UNS). Además, desde mediados de la década del cincuenta, Bahía Blanca albergaba una serie de institutos terciarios, como el Instituto Superior de Profesorado Juan XXIII –que inició sus actividades en 1960 dirigido por una comunidad de salesianos–² o la Escuela de Servicio Social. Estas instituciones figuraron entre los espacios bahienses que en los años sesenta y setenta fueron escenario de una intensa movilización social y política.

En este repaso por el escenario bahiense, no puedo eludir la referencia a *La Nueva Provincia (LNP)*, diario fundado en 1898 por Enrique Julio, por décadas propiedad de la familia Massot, y editado hasta la actualidad. A lo largo de su historia, y bajo la dirección de distintos miembros de la familia, dicho medio de comunicación fue incrementando su gravitación como actor político a nivel local y provincial. La empresa fue ampliada, en 1958, con la adquisición de una radio AM –LU2 “Radio Bahía Blanca”– y, en 1965, de un canal de televisión –LU80 Canal 9 “Telenuova”–, convirtiéndose de ese modo en la voz periodística hegemónica en la ciudad (Zapata, 2008).

La continuidad de la tirada se vio interrumpida en 1950, cuando el gobierno de Juan Domingo Perón decidió su cierre. En su carácter de ferviente opositor al peronismo, el diario logró su reapertura en 1955. Luego, el maridaje entre este medio y las fuerzas militares fue cada vez más evidente. En 1956, la nieta del fundador, Diana Julio de Massot, se puso al frente de la empresa. Guiada por la convicción de que los medios de comunicación debían “formar conciencia respecto de determinados valores e ideas”, procuró que *LNP* se destacara por su compromiso con la defensa de “las más profundas tradiciones nacionales y de los fundamentos de la cultura occidental”. En consecuencia, defendió la legitimidad del golpe de Estado de 1955, apoyó “críticamente” la autodenominada “Revolución Argentina” y combatió a las organizaciones armadas considerándolas “enemigos de la Nación”.³

2 *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, julio-septiembre de 1968.

3 “Falleció anoche la señora Diana Julio de Massot”, *LNP*, 26/8/2009.

En efecto, innumerables páginas de *LNP* fueron dedicadas a la efervescencia social de los años sesenta y setenta. El diario se pronunció firmemente en contra del “comunismo ateo”, del “marxismo apátrida”, de la conversión de la universidad en “epicentro de extremistas izquierdistas”, de sectores del peronismo y del sacerdocio “tercermundista”. Monóticamente, *LNP* señalaba en lo anterior al “enemigo subversivo” y alertaba sobre el peligro que suscitaba un potencial “infierno bolchevique” en Bahía Blanca y en el país, con lo que generaba un discurso progolpista y militarista. Según el diagnóstico de los editorialistas, la amenaza se corporizaba, fundamentalmente, en el mundo sindical y en el educativo y, por tanto, en ellos había que concentrar los esfuerzos para lograr la destrucción del enemigo.⁴

Ahora bien, si este libro privilegia la escala local, debo decir que aquí pienso lo local como parte de realidades más amplias (lo nacional, lo transnacional) y también más pequeñas (el barrio, la familia, la comunidad). De ahí que este estudio se plantee la necesidad de analizar la dinámica de relación entre estos niveles y escalas (Del Pino y Jelin, 2003; Fernández, 2007). Por otro lado, con Jensen (2010), postulo que este análisis no busca ser ejemplo de, ni laboratorio donde verificar conceptos e interpretaciones elaboradas para otras escalas, ni un simple estudio de caso de procesos amplios y estructurales; por el contrario, se propone descubrir nuevas dimensiones del conflicto social, comprender en su complejidad y sus rostros humanos determinadas dinámicas del pasado reciente argentino, y poner entre paréntesis explicaciones de carácter macro y periodizaciones eficientes para el acontecer nacional. De esta manera, lo local

4 Así, los conflictos laborales que la empresa mantuvo con el sindicato de Artes Gráficas de la ciudad entre 1973 y 1976 culminaron con los asesinatos de los trabajadores Enrique Heinrich y Miguel Ángel Loyola. Al entender de las fuerzas de seguridad, *LNP* era un “medio periodístico fundamental” para la ciudad, por lo que se debía “ralear” a su “soviet” interno. En efecto, la connivencia empresarial/militar no solo se vio expresada en las ayudas brindadas desde el diario a los servicios de inteligencia para señalar a sus obreros gráficos (Zapata, 2008), sino también en el modo en el que *LNP* festejó la llegada de los militares al poder en 1976 (“Falleció anoche la señora Diana Julio de Massot”, *LNP*, 26/8/2009) y reivindicó el accionar represivo (Montero, 2007 y 2008). Por ello, se ha abierto una causa que investiga a quien fuera su director y propietario, Vicente Massot, imputado por crímenes de lesa humanidad. Ver <http://juiciobahia blanca.wordpress.com/page/2/> (consultado el 23/5/2014).

no es para mí un dato ni un escenario; emerge como escala de observación privilegiada y como herramienta analítica fecunda para dotar de inteligibilidad al pasado. El propósito es estudiar determinados problemas en la localidad, en la medida que lo local tiene algo que lo hace específico e irrepetible.

Este enfoque me dejará plantear la hipótesis central de este trabajo: en el contexto de efervescencia social y política de las décadas del sesenta y setenta en la Argentina, el cruce entre catolicismo liberacionista y acción social y política contestataria en las trayectorias de los integrantes de la JOC, la JUC y la JEC bahienses asumió una marca de identidad. Para dar cuenta de esas particularidades, planteo una serie de hipótesis específicas.

En primer lugar, que estos ámbitos de sociabilidad ligados al catolicismo liberacionista influyeron de distintas formas en el acercamiento de sus miembros a la sociedad y a la política. Por un lado, fueron una instancia fundamental en la profundización de su compromiso “con la sociedad”, a partir de la identificación con determinadas ideas sobre la Iglesia y su relación con el mundo, y una cierta forma de vivir la fe. Esas concepciones y modalidades compartidas pueden explicarse atendiendo a las transformaciones que experimentó el catolicismo desde fines de los años cincuenta y a una matriz católica integral, hegemónica en la Argentina desde los años treinta. Por otro lado, se constituyeron en espacios de formación que les brindaron a sus militantes una serie de herramientas relacionales y organizativas que fueron claves en el mundo de la política. Por último, forjaron vínculos personales que facilitaron la articulación de denuncias públicas, la generación de iniciativas políticas, el pasaje de un tipo de militancia eclesial o social a otra político-partidaria y el ingreso a las organizaciones revolucionarias.

En segundo lugar, postulo que el compromiso de estos jóvenes con la “transformación de la realidad” implicó un amplio abanico de alternativas en cuanto a tipos de intervención y opciones político-partidarias. En este sentido, las trayectorias políticas de los militantes católicos bahienses no se redujeron a una opción exclusiva por el peronismo, sino que fueron diversas e incluso cambiantes. Sin embargo, la adscripción al peronismo revolucionario se cons-

tituyó en el posicionamiento mayoritario. Aun así, aquella tomó diferentes variantes (Juventud Peronista –JP– Montoneros o Peronismo de Base –PB–). Por otra parte, los itinerarios políticos en otras agrupaciones de izquierda derivaron más frecuentemente en una mayor desvinculación de los ámbitos eclesiales.

En tercer lugar, propongo que las formas de integrar la fe, la pertenencia eclesial y la militancia social y política fueron complejas, variadas (en relación con los tipos y ámbitos de acción; el grado de responsabilidad en las organizaciones revolucionarias, en el caso de los militantes políticos; las adscripciones partidarias; el contexto político inmediato; las trayectorias religiosas previas) y no estuvieron exentas de conflictos y tensiones.

Los problemas que este libro analiza resultan novedosos tanto para el campo de estudios de la historia reciente y, en particular, de la militancia setentista, como de los estudios religiosos preocupados por el cruce entre la religión y la política. En principio, busca contribuir al conocimiento de un tema y un actor de escasa atención entre los historiadores. Di Stefano y Mallimaci han señalado el relativo atraso de la historiografía argentina en relación con el desarrollo que ha logrado la “historia de las religiones” en otros países, y el predominio de una concepción muy restringida de lo que significa el estudio histórico de los fenómenos religiosos. Esta se traduce en privilegio no solo del catolicismo por encima de otras confesiones, sino además de la jerarquía católica por sobre otras realidades como grupos y personajes menos notorios. Asimismo, lo que cuenta es la mayoría católica y, dentro de ella, los sectores que hegemonizaron el catolicismo, en detrimento de los “otros”: protestantes, ortodoxos, grupos y corrientes disidentes de la misma Iglesia católica (Di Stefano y Mallimaci, 2001).

En este contexto, se justifica la necesidad de estudiar el catolicismo liberacionista como corriente eclesial con gran influencia en los fenómenos sociales y políticos de la época, que fue temprana y crecientemente marginada y silenciada en el interior de la Iglesia en favor de los sectores más conservadores o moderados, a la vez que perseguida por quienes implementaron el terror paramilitar y estatal en la Argentina.

Por otra parte, desde la mirada historiográfica hegemónica, el estudio de los movimientos laicales aparece como un campo poco explorado, a pesar del rol clave de la Acción Católica en la configuración de los catolicismos latinoamericanos.⁵ Este escaso interés por los laicos se reitera en el caso de las indagaciones sobre el catolicismo liberacionista, en el que, en muchos casos, la pluralidad y heterogeneidad de actores que lo integraban aparece como un aspecto minimizado, en favor del protagonismo del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) (Touris, 2011).

Otro de los fenómenos claves que ha sido descuidado es el lugar de la socialización religiosa en las trayectorias de los militantes, privilegiándose, en cambio, el factor ideológico.⁶ Sin embargo, en los últimos años se destacan los estudios que reconstruyen y analizan trayectorias, espacios de sociabilidad católicos y redes articuladas en torno a ellos y su rol en la participación de los militantes en múltiples formas de acción (los citados de Donatello y de Cucchetti; Catoggio, 2010a y 2016; Donatello y Catoggio, 2010; Soneira, 2008; Touris, 2008 y 2012a). Este libro, sin descuidar las ideas, comparte ese enfoque y recupera distintas dimensiones del universo relacional del catolicismo liberacionista. Para dar cuenta de la complejidad y el dinamismo de dicho universo, este trabajo articula las categorías de sociabilidad y de redes sociales. Siguiendo a González Bernaldo de Quirós (2008), quien se ha interrogado sobre los alcances del objeto sociabilidad para la historia política latinoamericana, entiendo que la primera remite a prácticas sociales que ponen en relación a un grupo de individuos que efectivamente participan de ellas y apunta a analizar las formas a partir de las que aquellos individuos entran efectivamente en relación, así como el papel que pueden jugar esos vínculos. La dimensión afectiva emerge de este modo como componente de la interacción y elemento que condiciona, aunque

5 En este marco, resultan valiosas contribuciones para comprender estos movimientos y su rol en la Iglesia y la sociedad argentinas los estudios sobre las trayectorias de dirigentes de la Acción Católica en los años treinta y cuarenta (Mallimaci, 1991), las formas de organización del laicado católico en el siglo XX (Giménez Béliveau, 2005), y las diversas formas de comunalización en el espacio del catolicismo –en particular, en sus márgenes– en el pasaje del siglo XX al XXI (Giménez Béliveau, 2016).

6 Esto ha sido señalado por Donatello (2010).

no determina, la acción. En cambio, la red ego-centrada remite a espacios de interacción social –del que el tejido de la red da cuenta– que no implica que todos los individuos que participan de la red de ego se conozcan ni que compartan espacios de sociabilidad. Deaux y Martin (2003) han demostrado la potencialidad de este segundo concepto para comprender los procesos de conformación identitaria. Según estos autores, las redes interpersonales proporcionan un soporte a las identidades particulares, pueden reforzar o debilitar una identidad dada, así como contribuir a mantenerla o a redefinirla en el tiempo.

Por otro lado, si en las últimas décadas diversos estudios han revitalizado la discusión, en el seno de las ciencias sociales, sobre las relaciones entre el catolicismo liberacionista y la política en los años sesenta en América Latina, el interés en la Argentina se ha centrado en el fenómeno insurreccional. Sin embargo, como afirma Touris (2011), existieron múltiples experiencias generadas en el clima de renovación eclesial, que llevaron a diversas formas de inserción y de compromiso social que no desembocaron en la opción por la violencia, y que es necesario incorporar al análisis. De modo similar, en los estudios sobre el pasado reciente, otras militancias –como el trabajo barrial, la disputa de la comisión interna con la dirección del gremio o las iniciativas por la defensa de presos políticos– están totalmente ensombrecidas por el centro que ocupa la acción armada (Pittaluga, 2010). En este sentido, esta investigación busca contribuir a elucidar experiencias diversas de acción contestataria que, sin excluirla, van más allá de la opción armada, y que encuentran en el catolicismo liberacionista un origen e impulso particular.

Por último, frecuentemente, la historia de las últimas décadas argentinas está escrita en clave pretendidamente nacional, pero encierra una perspectiva “porteñocéntrica”, o cuanto más bonaerense o de las grandes ciudades litorales. Esto ha redundado en una minusvaloración del análisis de otros espacios regionales o locales. Sin embargo, lentamente se van sumando aportes anclados en lo local o regional, que intentan o bien complejizar la historia nacional de “los setenta”, al poner entre paréntesis verdades aceptadas, o bien elucidar el significado de prácticas concretas en sus contextos locales

e históricamente cambiantes (Jensen, 2010; Aguila, 2008). En este sentido, el enfoque aquí elegido permite aportar a la reconstrucción de un proceso histórico más vasto, ampliar el horizonte de comprensión de esta historia desde diferentes aspectos, al enriquecer la mirada y cuestionando los lugares comunes de las producciones historiográficas sobre nuestro pasado reciente argentino; en particular, de la historia cercana atravesada por los proyectos de transformación radical de la sociedad y el terrorismo de Estado.

La recuperación de las historias de militancia de aquellos cuyas vidas fueron marcadas definitivamente por la desaparición, el asesinato, la cárcel o el exilio me enfrentó a una serie de dificultades —comunes a los historiadores del pasado cercano— relativas a la peculiaridad y disponibilidad de las fuentes (Franco y Levín, 2007). La mayoría de los actores habían enterrado, tirado a la basura o quemado sus fotos, libros, biblias latinoamericanas, apuntes, materiales de formación/ reflexión/ discusión usados en los equipos de revisión de vida, volantes elaborados en esos espacios, cancioneros, etcétera. ¿Cómo reconstruir entonces esta historia?

La historia oral apareció como un pilar fundamental, pero no solo por esta limitación que planteaba la escasez de fuentes escritas. La construcción de fuentes orales (Vilanova, 1998) o la adopción de la tradición de la historia de vida y los métodos biográficos (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006) se justifica en la medida en que permite visualizar lo subjetivo, lo experiencial, lo cotidiano; profundizar en el mundo de los significados, los valores, las representaciones y los motivos personales de las elecciones vitales; explicitar la noción de proceso y rastrear las trayectorias de las personas a lo largo del tiempo y en las redes sociales que las sostienen. En este sentido, la historia de vida brinda información no solo sobre un sujeto individual, sino también sobre las sociabilidades en las que esta persona está inserta y que contribuye a generar. Asimismo, esta perspectiva de análisis es sensible para abordar individuos y grupos sociales frecuentemente silenciados desde otras tradiciones epistemológicas, así como para trabajar con una dimensión de análisis individual o “micro”, y entender cómo convergen en las trayectorias concretas varios niveles de la vida social (Bertaux, 1996).

Entre marzo de 2008 y mayo de 2013 realicé 64 entrevistas a 19 integrantes de la JUC, a 18 de la JEC, a 12 de la JOC y al sacerdote asesor de los tres grupos, así como a cinco personas cercanas a esos espacios, pero que no pertenecían a ellos (compañeros de militancia política y una alumna de la escuela de Villa Nocito). Por otra parte, he conversado con cuatro laicos, cuatro sacerdotes o ex-sacerdotes y una exreligiosa vinculados a otros grupos identificados con el catolicismo liberacionista. Realicé un total de 85 sesiones, que fueron grabadas –incluidas cinco que fueron llevadas a cabo por medio de Skype–, además de dos entrevistas a través del correo electrónico.⁷

Asimismo, analicé otros registros subjetivos de las experiencias de los actores, como testimonios éditos y grabaciones de entrevistas llevadas a cabo por los Abuelos Relatores por la Identidad, la Memoria y la Inclusión Social en 2012.⁸

Paralelamente, recopilé fuentes periodísticas: diarios locales (*La Nueva Provincia, El Eco, El Sureño*), diarios nacionales (*La Nación, La Opinión*), revistas locales y nacionales (*Graphos, Reporte. La Revista Puntaltense, Nuevo Hombre, Así, Cristianismo y Revolución*, entre otras). Al mismo tiempo, revisé publicaciones católicas oficiales, especialmente las editadas por el Secretariado Latinoamericano del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional –MIEC-JECI– (*JEC Boletín Secundario, Boletín Spes, Boletín América Latina y Servicio de Documentación*), y el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Bahía Blanca*.

7 Sobre las trayectorias de los entrevistados, ver el apartado “Fuentes”. A excepción de las figuras públicas cuya identificación resulta inevitable, los nombres de los protagonistas fueron cambiados, obedeciendo al pedido explícito de algunos de ellos en este sentido y a la necesidad de unificar los criterios de identificación. En el mismo apartado se consignan el lugar y la fecha de las entrevistas, así como la aclaración –en los casos que corresponde– de que fueron llevadas a cabo por correo electrónico o Skype. Algunos testimonios se componen de varias entrevistas y a lo largo del texto se citan con el nombre de cada persona.

8 Programa impulsado por PAMI en colaboración con Abuelas de Plaza de Mayo. Su objetivo era promover la reflexión acerca de la historia reciente de nuestro país, mediante espacios de encuentro entre los adultos mayores, niños y jóvenes. En Bahía Blanca, desde octubre de 2010 hasta diciembre de 2013, funcionó a través del taller literario “Relatar”, bajo la coordinación de la Lic. Elsa Calzetta, y contó con mi asesoramiento en la elaboración de fuentes orales y recopilación bibliográfica sobre la historia reciente.

Por otra parte, tuve en cuenta las fuentes escritas disponibles en diferentes repositorios, a saber:

- el Archivo de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la provincia de Buenos Aires (DIPPBA), actualmente a disposición de la Comisión Provincial por la Memoria, que incluye informes que describen actividades y acontecimientos que involucran a los sujetos de esta historia (conferencias, homilías, distribución de declaraciones, atentados, etcétera), acompañados de recortes periodísticos, volantes o revistas. El archivo se constituye en un acervo privilegiado para el estudio de una parte importante de los movimientos sociales, políticos y culturales de la segunda mitad del siglo XX, y que incluye los actores abordados en este libro, en cuanto permite la consulta de materiales que de otro modo serían inaccesibles;⁹
- el Archivo del Arzobispado de Bahía Blanca, donde me permitieron consultar, además del *Boletín Oficial*, el libro de designaciones de la Escuela “Nuestra Señora de la Paz” de Villa Nocito;
- el Archivo de Cáritas Arquidiocesana de Bahía Blanca, donde encontré documentación sobre sus orígenes, su historia, sus articulaciones a nivel nacional y sobre otros grupos católicos locales, así como publicaciones periódicas de la institución (*Horizontes*);
- el Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia, que reúne crónicas, revistas, folletos o boletines relativos a las instituciones, comunidades, grupos y asociaciones salesianas, además de los legajos de los religiosos que integraban el grupo de consagrados identificados con el *aggiornamento* eclesial, que incluyen su epistolario, cuadernos con apuntes personales, escritos, conferencias, etcétera. Al igual que en el caso de Cáritas y de la Curia, estos materiales me resultaron significativos para reconstruir las redes de la renovación católica en la ciudad, así como para contextualizar las trayectorias

9 Sobre el archivo, ver http://www.comisionporlamemoria.org/archivo/?page_id=3

de los jucistas, jecistas y jocistas bahienses que transitaron por estos espacios.

- la Biblioteca del Colegio Máximo de San Miguel, que conserva boletines del MIEC-JECI.

Asimismo, María Soledad Catoggio me facilitó un documento del comando de operaciones navales de la Base Naval Puerto Belgrano, fechado en 1970, sobre el MSTM, perteneciente al Archivo del Área Cultura, Sociedad y Religión, CEIL-PIETTE, Conicet.

Por último, consulté los archivos personales de los entrevistados en los que habían sobrevivido fotografías, una filmación sobre el movimiento Guía-Scout de La Pequeña Obra, cancioneros utilizados en las misas, postales y cartas personales, volantes, apuntes de reuniones de reflexión, informes elaborados por la DIPPBA, revistas, boletines y libros.

El libro está organizado en seis capítulos. En el primero busco ubicar a la JUC, la JOC y la JEC bahienses en su contexto histórico, social, político y eclesial. En primer lugar, hago referencia a los elementos que configuraron la efervescencia social y política que tuvo lugar en nuestro país en las décadas del sesenta y setenta, y que condicionaron las relaciones entre religión y política. En segundo lugar, me centro en las realidades propias del catolicismo. Abordo entonces el fenómeno del catolicismo integral y luego reviso los documentos eclesiales vinculados a la renovación católica —encíclicas de Juan XXIII y Pablo VI, constituciones del Concilio Vaticano II, Documento Final de la Conferencia de Medellín, Documento elaborado en la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino en San Miguel (1969)—, y focalizo la atención en sus implicancias sociales y políticas. A continuación, me adentro en las lecturas que hicieron de dichos documentos dos referentes del catolicismo liberacionista en la Argentina, el MSTM y *Cristianismo y Revolución*. Por otra parte, resumo los ejes vertebradores de la teología de la liberación.

El capítulo 2 trata sobre las tres ramas de la Acción Católica que funcionaron en Bahía Blanca a fines de los años sesenta y primera mitad de los años setenta. Para comprender su desarrollo, repaso previamente sus antecedentes locales.

En el capítulo 3 me propongo, en primer lugar, ubicar a la JUC, la JOC y la JEC en el contexto eclesial bahiense. Para ello, reconstruyo, por un lado, los espacios de sociabilidad y las redes sociales del catolicismo liberacionista y, por el otro, las relaciones entre las ramas especializadas de la Acción Católica y los sectores eclesiales renuentes a aceptar la renovación eclesial, tanto en el ámbito de la jerarquía como del clero. El segundo objetivo del capítulo es explorar los vínculos de los movimientos especializados de juventud locales con los grupos y referentes del catolicismo liberacionista a nivel nacional e internacional.

En el capítulo 4, procuro dar cuenta del proceso mediante el que los integrantes de las ramas especializadas bahienses se acercaron a la sociedad y a la política. Me interesa comprender en qué medida la fe movió a estos militantes católicos a asumir un compromiso concreto en sus propios ámbitos sociales y, en ese caso, de qué tipo de vivencia religiosa se trataba, qué papel tuvo la “pedagogía” del *ver, juzgar y actuar* en este proceso; en suma, de qué forma su paso por los equipos de la JUC, la JOC y la JEC marcó sus trayectorias militantes en diversos espacios de la sociedad y la política.

En el siguiente capítulo estudio la acción política de los militantes jucistas, jocistas y jecistas en vistas a concretar lo que entendían como un proyecto de construcción de un Hombre Nuevo y una sociedad más justa. Analizo los modos de inserción y compromiso político de los militantes católicos, atendiendo a un amplio abanico de prácticas, espacios y adscripciones político-partidarias. En este sentido, exploro las afinidades entre el catolicismo liberacionista y estas múltiples posibilidades de participación, e intento historizar y explicar la opción política de una parte de los jucistas, jocistas y jecistas, la vinculación con agrupaciones marxistas, así como la identificación mayoritaria con el peronismo revolucionario. Por otra parte, si para dar cuenta de la militancia social y política de los jóvenes bahienses en el capítulo 1 considero una serie de ideas sobre la Iglesia y la relación con el mundo, a lo largo de este capítulo analizo el papel de la materialidad constitutiva de las relaciones sociales en el impulso y la concreción de la acción contestataria.

El capítulo 6 atiende a los conflictos experimentados por los militantes y por los movimientos especializados de juventud bahienses a partir de su compromiso “temporal”. Específicamente, me centro en las tensiones suscitadas en el interior de los grupos por la coexistencia de múltiples maneras de entender y llevar adelante el compromiso cristiano, y por la convivencia de diversas adscripciones político-partidarias; los dilemas que enfrentaron los militantes políticos por su participación simultánea en la comunidad cristiana y en las organizaciones político-militares, atendiendo a las demandas planteadas en uno y otro espacio, y a las formas en que resolvieron la cuestión; y por último, los debates y contradicciones suscitadas frente a la alternativa de tomar las armas y pasar a la clandestinidad.

En las conclusiones, intento recuperar las líneas de reflexión desplegadas a lo largo del libro sobre los cruces entre catolicismo liberacionista y política en Bahía Blanca a fines de los años sesenta y principios de los setenta, y procuro señalar las particularidades de cada uno de los grupos y las complejidades de las opciones político-religiosas de los militantes.

Capítulo 1. El marco interpretativo del acercamiento a la sociedad y a la política

La efervescencia social y política de los años sesenta y setenta

Los “sesenta” constituyen una época, es decir, un período con entidad histórica, temporal y conceptual propia, que se extiende entre la Revolución cubana (1959) y el comienzo de las dictaduras militares de los años setenta en el Cono Sur.¹⁰ Los “sesenta” en América Latina estuvieron marcados por la expectativa revolucionaria, que consistía en la percepción compartida de la transformación inevitable y deseada de las instituciones, la subjetividad, las costumbres, las mentalidades, los regímenes políticos, el arte, la cultura, la sociedad. De allí, un conjunto de rasgos estructurales de la “sensibilidad sesentista”, como la difusión del marxismo; la renovación del pensamiento cristiano; la valorización de la política y la exaltación del compromiso político; el utopismo; la búsqueda de formas de vida alternativas a las convencionales; la modernización cultural; la configuración de la idea de América Latina y de una identidad latinoamericana; el pensamiento político caracterizado por el antiimperialismo, el anticolonialismo, el anticapitalismo, los afanes integracionistas y liberacionistas, y su posición popular;

¹⁰ Los regímenes dictatoriales establecidos en Brasil (1964-1985), Uruguay (1973-1985), Chile (1973-1990) y la Argentina (1976-1983) compartieron un carácter contrarrevolucionario y una intención refundacional, que se expresó en la articulación de proyectos de transformación profunda de las sociedades de los respectivos países, desde fundamentos ideológicos-doctrinarios comunes basados en la Doctrina de la Seguridad Nacional (Ansaldi, 2004).

la aparición del dependentismo y del liberacionismo en el ámbito de las ideas. El contexto internacional, en general, parecía revelar una suerte de “marca revolucionaria del Tercer Mundo”: luchas de descolonización en África; guerra de Vietnam; Revolución cubana, intensificación de las luchas sociales, aparición de movimientos guerrilleros y crisis de legitimidad del sistema político en América Latina (Gilman, 2003; Devés Valdés, 2003).

La fe en la revolución había recobrado toda su carga mesiánica: solo la revolución permitiría edificar el mundo del pueblo liberado y del Hombre Nuevo. Para Ernesto *Che* Guevara, aquel era la semilla de la nueva sociedad y el resultado de la relación dialéctica entre sociedad y ser humano, mediante la que este último transformaba su entorno al tiempo que era transformado por aquel. La criatura resultante se caracterizaba por su solidaridad, voluntarismo, honestidad, desprendimiento, humildad y conciencia colectiva. De esta manera, la idea del Hombre Nuevo, precisamente encarnado en la figura del Che, se constituyó en referente para los movimientos de liberación nacional de la época (Cruz Feliciano, 2012).

El violento cambio social y político del continente estaba también vinculado a la industrialización bajo hegemonía del capital multinacional, que profundizó las diferencias sociales y regionales. En este marco, en el campo de las ciencias sociales, se formularon las teorías de la dependencia, que se constituyeron en un elemento clave para una nueva toma de conciencia de la realidad latinoamericana y su transformación.¹¹ Esta interpretación surgió en ruptura con los enfoques desarrollistas y modernizadores que habían dirigido sus expectativas a la industrialización, y que habían demostrado su ineficacia para interpretar la evolución económica de América Latina. El desarrollismo suponía que las diferencias entre países subdesarrollados y desarrollados eran solo de grado. El “atraso” de estas sociedades era explicado por las debilidades que en ellas existían

11 Afirmamos con Beigel (2005) que es conveniente hablar en plural de enfoques y teorías de la dependencia, para expresar con más propiedad al conjunto complejo y heterogéneo de los trabajos publicados a partir de 1965, por autores como Osvaldo Sunkel, Enzo Faletto, Fernando Henrique Cardoso, Andre Gunder Frank, Fernando Velasco Abad, Anibal Quijano, Ruy Mauro Marini, Celso Furtado, Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra, Franz Hinkelammert, entre otros.

para su modernización, por lo que estaban obligadas a repetir la experiencia histórica de las naciones desarrolladas. Las teorías de la dependencia, en cambio, dilucidaban las condiciones de explotación en que vivían nuestros países frente a los poderes hegemónicos del sistema capitalista como resultado de un proceso histórico; entendían que la polarización entre centros y periferias era inmanente a la expansión mundial del capital. El mismo desenvolvimiento capitalista era el que iba desarrollando y subdesarrollando a las naciones, según el papel que les tocara jugar. La dependencia aparecía como una relación que se establecía en una situación específica, y en la que se articulaba lo económico y lo político. Por lo tanto, solo una revolución social podía permitir el paso a una sociedad distinta (Beigel, 2005).

Asimismo, América Latina, como gran parte del mundo occidental, asistía a una revolución cultural que involucró actividades artísticas e intelectuales, y a todo un modo de vida, costumbres y comportamientos. Como parte del mismo proceso, al cuestionamiento de la tradicional superioridad del hombre sobre la mujer se sumó el de la superioridad de los adultos sobre los jóvenes. La juventud, sujeto de esta revolución, se convirtió en un grupo social independiente, lo que implicó la resignificación del ser joven: ya no era una etapa de transición entre la niñez y la adultez, sino el momento culminante del desarrollo humano (Burkart, 2007).

Los jóvenes argentinos participaron del fenómeno transnacional, al tiempo que tejieron su versión local. A mediados de la década del cincuenta, comenzó la auténtica “era de la juventud” en la Argentina. Entre las décadas del cincuenta y setenta, la juventud devino en una categoría cultural y política crucial, y los jóvenes se contaron entre los actores culturales y políticos más dinámicos del país. La juventud resultó metáfora de cambio mientras que los hombres y mujeres que ocuparon sucesivamente esa categoría experimentaron y forjaron cambios culturales, sexuales y políticos. La juventud fue la portadora, la destinataria y el síntoma más significativo de las dinámicas de modernización sociocultural y también de sus descontentos, expresados bajo las formas de rebelión cultural y radicalización política. El proceso sociocultural transformador, manifestado en la creación de nuevos espacios y estilos de sociabilidad,

la reformulación de las prácticas de consumo, el cuestionamiento de las normas de interacción familiar y social, la alteración de los hábitos y comportamientos sexuales, o el cambio de las relaciones de género, tuvo un carácter fuertemente contencioso. En efecto, las nuevas experiencias y prácticas crearon situaciones conflictivas en los ámbitos de la familia, la cultura y la sociedad, y un amplio abanico de actores intentó disciplinar a los jóvenes. Pero, además, como producto de esas dinámicas de modernización emergió, a fines de los años sesenta, una cultura contestataria multifacética —en la que participaban e interactuaban las figuras del pibe rockero, el militante revolucionario y la joven “erotizada”—, que puso en tela de juicio algunos aspectos cruciales de esas dinámicas, como la persistencia del autoritarismo o los aspectos excluyentes de la modernización.

Así, la irrupción de una cultura juvenil en la Argentina asumió un tono general crítico frente al orden social y político, que se expandió en esos años, apoyado en tradiciones diversas e incluso contradictorias que, sin embargo, lograron articularse en el imaginario juvenil, y sostuvieron prácticas y actitudes. Esta nueva cultura juvenil, que incluía la militancia en organizaciones político-militares, pero no se agotaba en ella, implicó una amplia gama de modos de enfrentar a la autoridad dentro y fuera del grupo familiar.¹²

Durante los años sesenta y setenta, se desarrolló en la Argentina un proceso de protesta social y de efervescencia política que sumergió a la sociedad en una etapa de contestación generalizada. Un clima de malestar creciente tendía a cuestionar el ordenamiento habitual de la vida social y las formas tradicionales del ejercicio de la autoridad y de la representación. La oposición social y política desbordaba hacia los fundamentos mismos de la organización social y la dominación estatal. Diversos sectores provenientes del peronismo, la izquierda, el nacionalismo y el catolicismo ligado a la teología de la liberación convergieron en la crítica al “sistema” y se percibieron como parte del campo popular y revolucionario. Esta heterogénea “Nueva Izquierda” se volvió particularmente amenazante para los sectores dominantes a partir de la eclosión social de

12 Estos párrafos sobre la resignificación de la categoría “juventud” fueron elaborados a partir de los aportes de Manzano (2017) y Cattaruzza (1997).

1969 y del crecimiento de la guerrilla, pero su presencia se venía manifestando sostenidamente a lo largo de la década anterior (Tortti, Chama y Celentano, 2014; Tortti, 1999a y 1999b).

El golpe de 1955 había abierto un período de continua crisis e inestabilidad políticas derivadas de la proscripción del peronismo. Para Amaral (1993), la caída de Perón abrió una crisis de legitimidad debido al rechazo del sistema político por Perón y el peronismo, y al de estos por los otros actores políticos. En este marco, paulatinamente, emergió un sistema político dual en el que los mecanismos parlamentarios coexistieron con modalidades extra-institucionales de hacer política. En consecuencia, el sector popular –privado de toda representación tanto en las instituciones parlamentarias semi-democráticas como en la maquinaria institucional del Estado– y los sectores burgueses y de clase media rara vez compartieron la misma arena política para la resolución de los conflictos (Cavarozzi, 2004). Según Portantiero (1977), la inestabilidad crónica de la Argentina tenía que ver con una situación de “empate hegemónico” entre fuerzas alternativamente capaces de vetar los proyectos de las otras, pero sin recursos suficientes para imponer, de manera perdurable, los propios. Así, las clases dominantes se mostraban incapaces para construir alguna forma de dominación legítima sobre una sociedad progresiva y dramáticamente desintegrada. La crisis de hegemonía se articulaba con un nuevo modelo de acumulación de capital –basado en una situación de poder económico compartido entre distintas fracciones de la burguesía– y la complejización de las contradicciones entre clases.

El autoritarismo del régimen militar inaugurado en 1966 fue decisivo en la efervescencia de los últimos años sesenta. El intento de Juan Carlos Onganía de eliminar el juego político terminó por producir el efecto contrario y enfrentó al gobierno con una crisis de dominación social en la que se superponían las contestaciones antiautoritarias, los cuestionamientos a las políticas económicas liberales, los reclamos de democratización con elecciones sin proscripciones y los planteos de insurrección popular para instaurar un orden social y político alternativo. El gobierno pronto quedó extraño de la sociedad (Cavarozzi, 2004; O’Donnell, 1982).

Un foco de oposición enérgica a la “Revolución Argentina” fue la CGT de los Argentinos que, nacida en 1968 y liderada por Raimundo Ongaro, expresó una ruptura en la columna vertebral de la burocracia sindical peronista y comenzó a promover nuevas formas de protesta y resolución de los conflictos, que permitieron la real participación de las bases sindicales y la vinculación con los estudiantes. En efecto, estos actores junto a los intelectuales y los sectores medios fueron “politizándose” o “radicalizándose” en respuesta a los ataques que la dictadura lanzó al mundo de la cultura, en general, y al universitario, en particular (se intervinieron las universidades nacionales, se atacó su autonomía y la libertad de cátedra, se prohibió la actividad política de los estudiantes y su derecho a participar en el sistema tripartito de gobierno). Al frente antagonista al gobierno, se sumaron los sectores católicos renovadores (Altamirano, 2001; Gordillo, 2003; Gillespie, 1987; Barletta y Tortti, 2002).

El año 1969 marcó un punto de inflexión y el comienzo del fin de la presidencia de Onganía. La protesta obrera se transformó en rebelión popular con el estallido de insurrecciones urbanas –cuyo episodio más significativo fue el Cordobazo–, que expresaron y fueron el disparador de tensiones acumuladas desde la implantación del régimen. Por otra parte, florecieron las experiencias más extremas de cuestionamiento del orden social, político y económico: el sindicalismo clasista en Córdoba y las organizaciones armadas de distintas vertientes político-ideológicas, que después del Cordobazo y durante siete años ocuparon el espacio público argentino (O’Donnell, 1982; Brennan, 1996; Altamirano, 2001; Gordillo, 2003).

En efecto, a fines de la década del sesenta, una serie de rupturas y escisiones en los partidos tradicionales de la izquierda dieron origen a grupos revolucionarios marxistas que no descartaban la lucha armada como medio para acceder al poder. Tal fue el caso de Vanguardia Comunista –escisión del Partido Socialista Argentino de Vanguardia–, el Partido Comunista Revolucionario (PCR) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT). El PCR surgió a principios de 1968, a partir de exmilitantes del Partido Comunista

Argentino (PCA) que denunciaron que el “revisionismo” del partido había traicionado la política revolucionaria marxista-leninista. Simpatizaban con el maoísmo y estaban a favor de una estrategia insurreccionalista. Un grupo de militantes del PCR organizó las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL) en 1969. El PRT fue fundado en 1965 luego de la unión de dos organizaciones: Palabra Obrera –de tendencia trotskista, nacida en las urbes industriales– y el Frente Revolucionario Indoamericano y Popular, nacionalista y antiimperialista, abocado a las problemáticas de los trabajadores del norte argentino. En el V Congreso partidario, celebrado en 1970, un sector del PRT, conocido como PRT El Combatiente, fundó el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) (Seoane, 1993; Gordillo, 2003).¹³

La convergencia entre peronismo y socialismo fue, desde comienzos de los años sesenta, una de las expresiones más significativas que acompañó el crecimiento de la efervescencia política de la sociedad argentina. Grupos y activistas provenientes de corrientes marxistas que reinterpretaban el peronismo, o del peronismo que incorporaron concepciones del marxismo, procesaron dicha confluencia como una nueva identidad política, con lo que protagonizaron el nacimiento del peronismo revolucionario o izquierda peronista. Bajo la influencia de John William Cooke, esta planteó la necesidad de la transformación del movimiento y la “radicalización” de su programa, al tomar al socialismo como horizonte estratégico y a la opción revolucionaria –insurreccionalismo y preparación de la lucha armada– como vía para la conquista del poder. Ya en la década del sesenta, pueden reconocerse diversas vertientes del peronismo revolucionario, constituidas por los comandos de la Resistencia peronista, los activistas sindicales y la juventud. A finales de la década y principios de la siguiente, se sumaron los sindicatos rebeldes de Córdoba, el PB, y organizaciones armadas como las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y Montoneros, así como diversas ramas juveniles. Luego, en el contexto de “montonerización”, ocurrido entre 1972 y 1973, se formó un frente de masas, sintetizado en la “Tendencia Revolucio-

13 Para profundizar sobre los debates y rupturas en los partidos Comunista y Socialista en la década previa, ver Tortti, 1999b y 2002.

naria”, que incluía la JP, la Juventud Universitaria Peronista (JUP), la Unión de Estudiantes Secundarios (UES), la Juventud Trabajadora Peronista (JTP) o la Agrupación Evita (AE) (Bozza, 2001; De Riz, 1987; Svampa, 2003).

Así, dentro del peronismo revolucionario convivían vertientes disímiles. Las FAP y el PB por un lado, y Montoneros y su frente de masas, por el otro, tenían importantes diferencias ideológicas, organizativas y metodológicas. La existencia de las FAP se dio a conocer en octubre de 1968, cuando un número importante de sus integrantes fueron descubiertos por la gendarmería en la localidad tucumana de Taco Ralo mientras realizaban tareas de reconocimiento del terreno. Después de este fracaso, las FAP no volvieron a intentar otro ensayo de guerrilla rural. En cambio, apuntaron a la construcción de una organización político-militar que habría de consolidarse en el desarrollo de una “guerra popular y prolongada” como estrategia para la toma del poder —de la mano de la adopción de los procedimientos de la guerrilla urbana— y en la mayor gravitación del trabajo en los frentes de masas. En este marco, surgió el PB como organización política de orientación clasista que aglutinó a militantes obreros combativos, sindicatos y comisiones de base en importantes fábricas y centros urbanos del país (Raimundo, 2004; Bozza, 2001).

Por otra parte, Montoneros era una organización político-militar que se dio a conocer públicamente en mayo de 1970, con el secuestro y asesinato del expresidente de facto, Pedro Eugenio Aramburu. En su conformación, la influencia de las redes sociales de la renovación católica fue directa. Una constante en su historia es la carencia de una ideología y un programa definidos. Sin embargo, hubo dos elementos permanentes del discurso montonero: el llamado a conformar un ejército popular y la necesidad de una guerra integral para cambiar la sociedad. Este proyecto también presentaba indefinición. Las retóricas del Hombre Nuevo y el socialismo nacional se combinaban con la teoría de la dependencia y las hermenéuticas del propio Perón, y concurrían en la necesidad de legitimarse como vanguardia armada (Gillespie, 1987; Donatello, 2010).

En este marco, en el que el peronismo comenzó a ser valorado como una alternativa auténticamente revolucionaria, la efervescencia de aquellos años a menudo estuvo acompañada de un proceso de “peronización”, que atravesó diversos espacios e instituciones sociales, incluidos los gremios profesionales, las organizaciones estudiantiles y la vida universitaria en general (Gillespie, 1987; Barletta y Tortti, 2002).

Hemos mencionado que el catolicismo liberacionista fue uno de los protagonistas del movimiento social y actor político, al que denominamos “Nueva Izquierda”. El proceso que experimentó la Iglesia católica, sumado a la evolución de la izquierda y al peronismo revolucionario, resulta fundamental para comprender la efervescencia política de los años sesenta y setenta (Altamirano, 2001; Gillespie, 1987; Lanusse, 2007; Morello, 2007).

Cambios y continuidades del catolicismo latinoamericano y argentino

Desde finales de la Segunda Guerra Mundial, se desarrollaron nuevas corrientes teológicas en Alemania y Francia, nuevas formas de cristianismo social y una creciente apertura a las preocupaciones de la filosofía moderna y de las ciencias sociales, que fueron sistematizadas y legitimadas por el pontificado de Juan XXIII (1958-1963) y el Concilio Vaticano II (Löwy, 1999). Estos hitos, sumados el pontificado de Pablo VI (1963-1978), la Conferencia de Medellín y la Asamblea de San Miguel, marcaron la renovación eclesial en diversos ejes, a saber: una apertura al mundo, una atención preferencial a los pobres y un espíritu más horizontal y participativo, que remitían al compromiso histórico por la “liberación nacional y social” (Politi, 1992: 121).

A partir del Concilio, comenzaron a hacerse evidentes las tensiones emergentes de la coexistencia de perspectivas eclesiológicas y de formas de acción sociorreligiosas diversas. En este sentido, las décadas del sesenta y setenta están marcadas por una doble dinámica: por un lado, de *aggiornamento* en lo teológico y lo pastoral de

algunos sectores; y por el otro, de resistencias y reacción dentro de la institución (Ameigeiras, 2008).

La corriente renovadora incluía a una infinidad de organizaciones, grupos, experiencias e intereses disímiles, así como caminos dispares de búsqueda intelectual, de reflexión teológica, y de compromiso político y social (Habegger, 1970). Dentro de este universo, en América Latina, surgió el cristianismo liberacionista, del que la teología de la liberación era expresión, al tiempo que lo legitimaba y le proporcionaba una doctrina religiosa coherente. Este movimiento, que apareció muchos años antes de la nueva teología, abarcaba a sectores importantes de la Iglesia, movimientos religiosos laicos, comunidades eclesiales de base y organizaciones populares que, inspirados en la fe y la tradición católica, se unían a la causa de los explotados (Löwy, 1999).

En este sentido, el catolicismo liberacionista tuvo consecuencias políticas trascendentales. Siguiendo a Löwy, religión y política se vincularon en este movimiento a partir de una “afinidad electiva”,¹⁴ basada en una matriz común de creencias en torno a las prácticas de transformación social. De este modo, un creciente número de cristianos se convirtieron en activos partícipes de las luchas populares. Probablemente, la revolución sandinista en Nicaragua haya sido el ejemplo extremo de la interacción entre política y religión, que condujo a una fuerte simbiosis cultural, a una influencia mutua y a una convergencia práctica. Curas extranjeros, órdenes religiosas y laicos tuvieron un papel clave en el movimiento. Por otra parte, la insurgencia popular en El Salvador se caracterizó por el papel prominente del obispo Oscar Romero y la absorción de la religión por la política, a partir de la participación de cristianos en los movimientos guerrilleros y en las bases del Frente de Liberación Farabundo Martí.

En este proceso, católicos de distintos puntos del continente descubrieron el marxismo como llave para la comprensión de la

14 Löwy (1999) toma el concepto de Max Weber (1967), quien lo utiliza para designar la relación existente entre ciertas formas religiosas y el estilo de vida capitalista. Si bien Weber no define lo que entiende por “afinidad electiva”, Löwy deduce que se trata de una relación de atracción y refuerzo mutuo, que en ciertos casos conduce a una especie de simbiosis cultural.

realidad social, así como una guía para cambiarla. De este modo, se dio el pasaje de grupos políticos cristianos al marxismo. Este es el caso de la Acción Popular (AP) en Brasil, cuya trayectoria hunde sus raíces en la JUC de fines de la década del cincuenta y principios de la del sesenta, y está marcada por la influencia de la Revolución cubana, la adhesión al marxismo-leninismo y, particularmente, a una interpretación maoísta en 1968, la pérdida de identidad propia y la integración de la mayor parte de la organización al Partido Comunista de Brasil en 1973. La afinidad entre el romanticismo revolucionario —entendido como crítica a la civilización capitalista moderna, la búsqueda en el pasado de elementos para la construcción de un Hombre Nuevo y el énfasis en la práctica de transformación—, presente en los idearios de la Revolución cubana, el maoísmo y la JUC, permiten explicar la aproximación de la AP a esas experiencias marxistas. Así, guevarismo y maoísmo parecían adecuados para expresar la voluntad de transformación de los jóvenes jucistas, que ya no podían canalizarla por los estrechos límites de la institución eclesial (Löwy, 1999; Ridenti, 2002).

Por otra parte, en el marco de la renovación católica, nacieron en nuestro país las experiencias de diálogo entre católicos y marxistas, los Curas Obreros, el MSTM, los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT) y la revista *Cristianismo y Revolución*. Los curas obreros surgieron en Francia en las décadas del cuarenta y cincuenta, y más tarde crearon misiones en otros países. Pío XII los suprimió en 1954 y fue el Concilio el que los rehabilitó. La primera experiencia en la Argentina tuvo lugar en la diócesis de Avellaneda, bajo la autorización de monseñor Jerónimo Podestá. La estrategia del grupo era comprometerse junto a los trabajadores en su medio, viviendo su misma vida. Estos sacerdotes tuvieron protagonismo en la organización sindical, lo que motivó el despido de varios de ellos de las fábricas en las que trabajaban, lo que generó tensiones en el interior de la Iglesia (Habegger, 1970; Donatello, 2010).

En segundo lugar, siguiendo a Martín (2010), el MSTM comenzó a estructurarse en 1968 a partir de la adhesión de sacerdotes de distintos puntos del país al *Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo*, y reunió a más de 500 presbíteros, que constituían el 9%

del clero —y el 20% del clero de 30 a 40 años—; eran predominantemente diocesanos —aunque en Bahía Blanca hubo una participación importante de hombres de instituciones religiosas—, y al menos un tercio se había formado durante el Concilio. Las diócesis fueron el lugar de articulación para el movimiento, de la mano de nuevas experiencias de asociación y de reuniones colegiadas de sacerdotes —ya sea impulsadas por directivas oficiales o por nucleamientos espontáneos de presbíteros interesados en la renovación— frente a las que el MSTM se colocó en una línea de continuidad.

Al intensificar su inserción entre los sectores obreros y marginados, el MSTM se relacionó frecuentemente con el gremialismo o con grupos de base organizados (CGT de los Argentinos, SITRAC-SITRAM [Sindicato de Trabajadores de Concord-Sindicato de Trabajadores de Materfer] en Córdoba, FOTIA [Federación Obrera Tucumana de la Industria del Azúcar] en Tucumán, etcétera). En cuanto a los vínculos con la Iglesia, estos fueron complejos. El MSTM nunca se planteó actuar fuera de ella. Los obispos, por su parte, si bien criticaron en varias oportunidades al movimiento, omitieron cuidadosamente el planteo de su ilegitimidad. La mayor tensión se expresó en las relaciones del MSTM con las Fuerzas Armadas. El ideal del socialismo latinoamericano y la denuncia de la violencia “institucionalizada”, que caracterizaron al movimiento, además de sus vínculos con las organizaciones armadas, interpelaban a aquellas.

Según el Comando de Operaciones Navales de la Base Naval de Puerto Belgrano, el MSTM era una organización que tenía por finalidad instaurar un gobierno “socialista marxista, sirviéndose, como medio, de la dialéctica marxista con todo lo que esta supone: lucha de clases, lavado de cerebro, violencia y revolución”. Así, desde la perspectiva militar, los presbíteros cometían un doble error: por un lado, “pretender que la finalidad primordial de la Iglesia sea solucionar directamente los problemas materiales económico-sociales”; y por el otro, “que lo hagan con un sistema inmoral”, “cuya aplicación causaría mayores males que los que se pretende sanar”. Según el documento, aquellos sacerdotes fundaban de hecho una “Iglesia paralela”, bajo el argumento de que los obispos debían go-

bernar de acuerdo a la voluntad del pueblo y arrogándose los clérigos la identidad de este. Por otra parte, desde la óptica castrense, los “tercermundistas” representaban el “triste papel de agitadores sociales” en cuanto tumulto se presentaba con el “patente propósito de impedir la paz interna”.¹⁵

El movimiento, que entre 1970 y 1973 ocupó frecuentemente el centro de la escena pública argentina y se acercó al peronismo, al calor del crecimiento de la tensión política y religiosa en el país, sufrió luego una fractura interna ligada a la cuestión del peronismo, que llevó a su declinación (Martín, 2010).

Por otra parte, los CUT surgieron a partir de una serie de experiencias del jesuita José María “Macuca” Llorens, en el barrio San Martín de Mendoza capital, que tuvieron lugar en febrero de 1964 y en enero de 1965, y reunieron a cincuenta universitarios de seis provincias y a 140 jóvenes de trece provincias, respectivamente. Con el tiempo, la propuesta atrajo a un número creciente de estudiantes que, divididos en grupos, trabajaron en campamentos simultáneos. Por ejemplo, en 1966 los participantes se repartieron entre Reconquista y Fortín Olmos, y, al año siguiente, se montaron seis campamentos en las villas del Neuquén y el Alto Valle del Río Negro.¹⁶ Los CUT se realizaban durante el verano en lugares que fueron cambiando año a año –entre ellos, las provincias del Chaco, Corrientes, Tucumán, Santiago del Estero o Catamarca–, donde se trabajaba en la cosecha de productos masivos como el tabaco, el algodón o la fruta, en jornadas que frecuentemente iban “de sol a sol”.

De esta manera, la experiencia se basaba en la inmersión del universitario en el mundo de los explotados. Según sus promotores, esto implicaba la “toma de conciencia” de esa realidad, así como el descubrimiento de la necesidad de involucrarse en ella. En este sentido, se planteaba como un reto a la mentalidad del “no com-

15 Comando de Operaciones Navales. Base Naval Puerto Belgrano, “¿Qué es el Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo?”, 1970, Bahía Blanca. Archivo del Área Cultura, Sociedad y Religión, CEIL-PIETTE, Conicet.

16 “Campamento Universitario de Trabajo”, volante s/f (hacia 1966), archivo personal de Julio.

prometerse”, al asistencialismo y al paternalismo. Así, los CUT aspiraban a formar profesionales preocupados por devolverle al pueblo lo que les había dado, para promoción de todos, especialmente los que vivían “en condiciones menos humanas”. En última instancia, se buscaba cooperar en la “transformación auténtica en las estructuras”, a partir de un cambio previo en “las estructuras de nuestro ser personal”.¹⁷ En efecto, para quienes provenían, en su mayoría, de la clase media, compartir los días con la gente trabajadora se constituía en una experiencia de conversión, es decir, de cambio personal auténtico y de impulso a la acción social y/o política (Habegger, 1970).

Por último, *Cristianismo y Revolución* fue publicada entre 1966 y 1971, bajo la dirección de Juan García Elorrio¹⁸ –hasta su muerte en febrero de 1970– y luego, de Casiana Ahumada –compañera de García Elorrio y financiadora de la revista–, con una frecuencia irregular, llegándose a editar treinta números, más tres especiales. La revista, nacida como órgano de oposición a la dictadura de Onganía, tenía como tema central el rol de los cristianos en la lucha revolucionaria, basándose en dos consignas: “el deber de todo católico es ser revolucionario” –tomada de Camilo Torres– y “el deber de todo revolucionario es hacer la revolución”, tomada del Che Guevara. En efecto, estas dos figuras, sumadas a la de Perón, fueron configurando las bases de los acuerdos con que los miembros de la revista construyeron su identidad política. Sus destinatarios incluían desde los cristianos disconformes con la institución eclesial hasta todos los hombres y mujeres que buscaban la transformación de la realidad argentina y del Tercer Mundo.

De su contenido, sobresalían la difusión del pensamiento posconciliar, el apoyo al peronismo revolucionario, la coincidencia con

17 Ídem.

18 Había sido seminarista y, al igual que otros colaboradores –entre ellos, integrantes de la JEC y de la JOC–, tenía fuertes vinculaciones institucionales con la Iglesia. Conducía tres organizaciones con las que se vinculaba la revista: el Centro de Estudios Teilhard de Chardin, el Centro de Documentación del Tercer Mundo y el Comando Camilo Torres, relacionado con el Encuentro Latinoamericano Camilo Torres, organización internacional de grupos cristianos “radicalizados”. Parte del grupo se integró a Montoneros (Lenci, 1998; Morello, 2003 y 2007).

la experiencia de la CGT de los Argentinos, la defensa de la lucha armada como vía para la toma del poder y respuesta a la “violencia institucionalizada” del sistema, y la adhesión a las organizaciones armadas. Sin embargo, no hubo una rigurosa homogeneidad entre los números (Lenci, 1998 y 2000; Morello, 2003 y 2007).

Al tiempo que surgieron nuevas experiencias, se renovaron grupos eclesiales, como los movimientos especializados de Acción Católica, surgidos durante las décadas previas, bajo la hegemonía del catolicismo integral.

Fue en este marco interpretativo que muchos cristianos liberacionistas se acercaron a la sociedad y a la política. Ahora bien, ¿qué elementos aporta el fenómeno del catolicismo integral para comprender el compromiso “temporal” de los jóvenes católicos en los años sesenta y setenta? ¿En qué medida los nuevos lineamientos propuestos por el Papa y los obispos impulsaron la acción política de los fieles y los acercaron a la idea de revolución? Y ¿cómo vivieron el *aggiornamento* eclesial el MSTM y *Cristianismo y Revolución*? ¿Qué novedades trajo la teología de la liberación para los militantes cristianos y cuáles fueron sus aspectos vertebradores con mayores implicancias sociales y políticas?

La matriz del catolicismo integral y los movimientos especializados de juventud

El catolicismo integral es un tipo de catolicismo marcado por una manera histórica de comprender el rol que debe cumplir lo religioso en la sociedad.¹⁹ Tuvo una importante presencia e influencia en la historia argentina que mantiene hasta la fecha y atraviesa todas las clases sociales. Desde su surgimiento, se caracterizó por la convicción de que la fe cristiana era el principio de verdad absoluta y que la Iglesia era la única garante de esa unidad trascendente, y se definió, fundamentalmente, por el rechazo a que lo religioso quedara relegado a la sacristía o al templo. Por el contrario, partía de

19 Esta sección sobre el catolicismo integral se basa en los desarrollos de Fortunato Mallimaci (1988, 1992 y 2015).

la certeza de que la religión, lejos de ser un asunto privado, de culto, o un problema individual de conciencia, debía tener presencia pública, visible, “temporal”. Se trató de un movimiento de acción. Promovió modelos de vida, quiso estar presente en lo cotidiano, ser aplicado a todas las necesidades de la sociedad contemporánea. Se constituyó, por esencia, en un catolicismo social. Sus lemas fueron “recristianizar la Argentina”, “que Cristo reine en nuestra patria” o “viva Cristo Rey”.

Este fenómeno fue la respuesta del catolicismo argentino de principios del siglo XX al avance secularizador del liberalismo y el socialismo, que buscaban constreñirlo al ámbito privado. Liberalismo y socialismo se constituyeron en sus enemigos principales en cuanto cada uno contaba con un proyecto totalizador de la sociedad. El catolicismo integral rechazaba de plano la modernidad y le atribuía al liberalismo todos los males, como el desorden, la pérdida de identidad cultural y del ser nacional, y el hecho de engendrar la subversión socialista. En los años treinta, el derrumbe del Estado liberal creó un ambiente social y cultural propicio para la expansión del catolicismo integral, que aspiraba a dar respuesta a la crisis. Así, se convirtió en hegemónico; ya no se pudo comprender la realidad argentina sin contarle como uno de sus interlocutores. Se asistió así, al pasaje de un catolicismo de conciliación, defensivo o subalterno del Estado liberal a otro de integralidad, ofensivo y parte central del nuevo Estado. En este sentido, la estrategia implementada coincidía con la impulsada desde Roma, pero acondicionada a la realidad local. Al mismo tiempo, se producía la homogeneización de gran parte del catolicismo argentino en la nueva matriz del integralismo.

El catolicismo integral inició un movimiento de penetración en la sociedad multifacético y multisectorial, cultural y social. A través de actos, celebraciones, congresos, reuniones y marchas procuró ocupar la calle. De esta manera, buscó presencia masiva, ganarse a los hombres y a las mujeres, a los jóvenes, a los niños y a los adultos, a las clases medias, a los intelectuales y a los sectores populares, entre ellos, especialmente a los pobres y obreros, amenazados por los “errores” del mundo moderno y el “peligro socialista”. El proyecto era recristianizar a todas las instituciones, grupos y espacios socia-

les: salud, educación, recreación, comunicación, etcétera. Pero no se trataba de crear universidades, escuelas, sindicatos o partidos católicos, sino de formar cuadros católicos que dirigieran las distintas organizaciones existentes.

Este proceso encontró una herramienta fundamental en la Acción Católica Argentina (ACA), nacida en 1931, al calor del impulso desde Roma de movimientos laicales que promovieran la presencia social del catolicismo. Esta organización invitaba a los jóvenes a trabajar para transformar “esa sociedad de pecado y restaurarla en Cristo”, a adquirir un compromiso individual, familiar, profesional, pero sobre todo público, callejero, visible. El dispositivo integralista contó además con otros canales, como los Cursos de Cultura Católica –que funcionaban desde 1922– y la revista *Criterio*, creada en 1928.

Este intento de conquistar espacios sociales, culturales e ideológicos, se completó con un lento y eficiente trabajo a nivel de las Fuerzas Armadas. En este sentido, las vicarías, las capellanías y la presencia mutua en actos públicos permitieron un contacto estrecho. Por otro lado, los movimientos de Acción Católica se abrieron a los militares y las ceremonias litúrgicas incluyeron cada vez más a jefes y a tropas.

En 1930 el movimiento católico comenzó a descubrir la necesidad de influir políticamente sobre el Estado. A partir del golpe de 1943, cuando la restauración católica se convirtió en plataforma del gobierno, se consolidó la posibilidad de acceso al poder, y la penetración en el aparato estatal se desarrolló más que la presencia en la sociedad. En el período peronista, el catolicismo invadió la sociedad y se transformó en sustrato de la nacionalidad y en parte central de la nueva cultura. Distintos sectores eclesiales colaboraron y cooperaron con el nuevo gobierno “católico”. Las medidas que este tomó les permitió a los católicos solidarizarse con el peronismo. El Estado buscaba moldear una Iglesia que apoyara y legitimara sus acciones, mientras la Iglesia obtenía mayor presencia en las esferas estatales.

En esos años se consolidó entonces la identificación entre Patria, Fuerzas Armadas y catolicismo, Estado y catolicismo, nación e Iglesia. Lo católico aparecía como el símbolo de la “argentinidad”

y, de este modo, elemento constitutivo de la cohesión social. Los procesos de militarización y clericalización de la sociedad argentina iban de la mano. Las Fuerzas Armadas hicieron suya la defensa de la Patria Católica, produciéndose una simbiosis que ha perdurado hasta el fin de la última dictadura militar. Así, el mito de la “nación católica” legitimó el poder castrense (Zanatta, 2008).

Sin embargo, como plantea Mallimaci, el proceso de legitimación católica del Estado por parte del gobierno de turno tomó largos años. Si en la proclama del golpe cívico-militar de 1930 no había ninguna mención a lo religioso, la del golpe de 1943 contenía por primera vez una referencia cristiana explícita. En 1945 la legitimidad católica fue utilizada tanto por la Unión Democrática como por el Partido Laborista y, en especial, por Perón, al manifestar que su ideología era la cristiana y su programa el de la Doctrina Social de la Iglesia. En el período 1945-1955, la legitimidad católica cubrió el conjunto de las instituciones. Durante el golpe de la “Revolución Libertadora”, los aviones militares presentaron cruces pintadas con las palabras: “Cristo Vence”, mientras la proclama del general Eduardo Lonardi se legitimaba en términos católicos y marianos. Nuevamente un grupo de católicos integrales aparecía como personal de recambio en un gobierno militar. En suma, a partir de la década del cuarenta, la legitimación católica se incorporó al lenguaje del Estado, y fue mucho más acentuada en los gobiernos cívico-militares, pero sin estar completamente ausente en los democráticos. Una de las consecuencias de la identificación de la Argentina como Estado católico fue que, desde entonces, las tensiones en el interior de la Iglesia repercutieron en el propio Estado, al tiempo que los conflictos sociales y políticos impactaron en el seno del catolicismo.

Si la idea de que la religión católica debía estar en la base de la restauración de la nueva Argentina concitaba el consenso de los católicos integrales, fue frente al problema de cómo construir el nuevo orden cristiano, así como de los medios a utilizar, cuando aparecieron las discrepancias. En este sentido, como explica Mallimaci: “En el catolicismo integral no se discutía si se hacía política o no, sino qué tipo de política se llevaba adelante a partir de los principios cristianos” (1992: 344). De allí que de esta matriz común surgieran

católicos “sociales”, que acentuaban la idea del trabajo social a largo plazo, de lograr la restauración católica por consenso y desde la sociedad, y católicos “integristas” que insistían en la eficacia inmediata, en la coacción, en apoderarse del Estado y ligarse a los diversos grupos de poder. Esta vertiente se proclamó defensora de la tradición y la ortodoxia católica, se caracterizó por el rechazo de toda innovación dentro de la propia Iglesia, por un espíritu de cruzada y por la búsqueda de conciliación con los regímenes autoritarios, a partir de una concepción dogmática, elitista y de relación privilegiada con las Fuerzas Armadas. Al mismo tiempo, otros grupos católicos apoyaron los procesos democráticos (Mallimaci, 1988 y 1992).

Si la ACA había sido motor de la “restauración católica” en los años treinta, década y media después se encontraban en una profunda declinación. En este contexto, y en el marco de la estrategia integralista, se organizaron las ramas especializadas, fundadas en el modelo belga de la AC, en la que los militantes se nucleaban según su pertenencia a diferentes ambientes de la sociedad civil. Estas ramas no eran parte de la ACA ni dependían de las decisiones de su Junta Central (Bottinelli *et al.*, 2001).

En la cruzada recristianizadora, la JOC ocupó un lugar central. Sus orígenes en Bélgica (1924) estaban ligados a las experiencias de su creador, el sacerdote Joseph Cardijn, en la búsqueda de proveer a los jóvenes obreros de una formación que les permitiera tanto luchar por mejores condiciones de trabajo, en oposición al capitalismo y al comunismo, como llevar una vida privada acorde con los valores cristianos. A diferencia de los católicos que durante el siglo XIX se habían volcado a la evangelización de los trabajadores sustrayéndolos de su lugar cotidiano, la JOC buscaba llevar la religión a sus vidas diarias, atrayéndolos a la estructura de la Iglesia como apóstoles laicos (Levenson, 2007; Soneira, 2002).

En la Argentina, la asociación fue fundada oficialmente en diciembre de 1940, con la aprobación de sus estatutos por parte del Episcopado, y reconocida como organización autónoma de la ACA. En ese momento, se oficializaron experiencias jocistas preexistentes y se formaron otras en distintos puntos del país (Blanco, 2010).

La organización se proponía agrupar a los jóvenes con un triple fin: formarlos integralmente, transformar el medio obrero y representarlos en la defensa de sus intereses. Según sus estatutos, sus miembros debían ser varones solteros, de entre 14 y 25 años, alumnos de escuelas profesionales e industriales, de artes y oficios, trabajadores de fábricas y talleres, empleados de oficinas, tiendas y almacenes, etcétera. Las mujeres, concebidas como madres y esposas de los hogares obreros y cristianos, conformaban la rama femenina, que funcionaba por separado. Había varias formas de vincularse a la organización, que incluían al simpatizante, al militante, al jefe de equipo, al dirigente y al permanente (Soneira, 1989; Blanco, 2010; Bottinelli *et al.*, 2001).

La JOC se constituyó en la Argentina como federación nacional con distintas instancias organizativas, que tenían sus correspondientes asambleas y asesores espirituales, quienes se reunían periódicamente. Como movimiento internacional, integraba a las distintas federaciones nacionales, las que se encontraban en los congresos en los que militantes y asesores de todo el mundo compartían sus experiencias (Soneira, 1989; Bottinelli *et al.*, 2001).

En cuanto a la relación con la jerarquía, para Bottinelli *et al.* (2001), no existió un vínculo unidireccional ni institucional, ni una autonomía absoluta por parte de la JOC –más allá de que los actores percibían su horizonte de acción como más amplio del estipulado por la autoridad–; se trató, más bien, de una relación dinámica, que daba lugar a rupturas y tensiones. De modo similar, según los estatutos, la relación entre militantes y asesores era autoritaria y antidemocrática, pero en la práctica, los actores tuvieron mayor protagonismo y autonomía.

Las reuniones semanales del equipo jocista seguían el método *ver, juzgar y obrar*, que consistía en “ver” las situaciones que tenían lugar en la fábrica, el barrio, la calle, la parroquia; analizar sus causas y consecuencias, juzgarlas de acuerdo a la doctrina cristiana; y resolver conjuntamente cómo actuar individual y colectivamente para cambiarlas. Así, lejos de seguir directivas que definieran posturas de antemano, la propuesta partía de la experiencia misma de los trabajadores y la prioridad estaba en la acción en los espacios cotidianos (Mallimaci, 1992).

La evolución de la organización se vio fuertemente marcada por el peronismo y sus relaciones con la Iglesia. La JOC apoyó al gobierno militar de 1943-1946 y a la primera presidencia de Perón, e intentó constituirse como asesora del gobierno en iniciativas relacionadas con los sectores trabajadores. En la segunda presidencia de Perón y hasta 1954, la JOC siguió mostrando una clara predisposición al gobierno, aunque las críticas cobraron mayor espacio (Caimari, 1994; Zanatta, 1999; Blanco, 2012; Soneira, 1989, 2002 y 2008). Según Zanatta (1996), este respaldo fue retribuido con la promoción al obispado de dos de los referentes eclesiásticos de la organización, Emilio Di Pasquo y Enrique Rau.

La metodología de la JOC; las reivindicaciones laborales atendidas; la defensa del peronismo de un movimiento obrero sindicalizado y articulado por el Estado; sus banderas de justicia social, tercera posición y nacionalismo económico; su rechazo al liberalismo y al comunismo y su construcción de un imaginario que conjugaba elementos católicos con una fuerte identidad obrera influyeron en que muchos jocistas se involucraran con el peronismo. En este proceso, mientras algunos militantes admitían públicamente su adhesión a aquel, otros no consideraban posible, para alcanzar sus objetivos católicos, participar en otro movimiento integral que exigía también un compromiso en todos los aspectos de la vida (Caimari, 1994; Zanatta, 1996; Bottinelli *et al.*, 2001; Mallimaci, 1992).

El conflicto entre la Iglesia y Perón, que encerró un enfrentamiento más profundo entre peronistas y antiperonistas, produjo en la JOC una tensión imposible de eludir. Muchos jocistas vivieron intensamente la ruptura como una opción entre el pueblo y la jerarquía. La visualización que los sectores populares hicieron de la Iglesia como la causante de la caída de un gobierno que tanto los había favorecido marcó los conflictos entre dirigentes y asesores, y entre estos y la jerarquía, y dificultó cualquier apostolado católico en el movimiento obrero durante años (Caimari, 1994; Soneira, 1989; Mallimaci, 1992; Bottinelli, *et al.*, 2001).

A pesar de esta dificultad, al estar el sindicalismo peronista trabado en su accionar, la JOC tuvo una mayor intervención en los problemas gremiales. Así, en octubre de 1955, sobre la base de

un amplio grupo de dirigentes de la JOC y de la Acción Católica, se fundó la Acción Sindical Argentina (ASA).²⁰ Por otra parte, en ese período, la organización participó de las movilizaciones por la enseñanza libre y compartió la preocupación por la “infiltración comunista” en el mundo obrero, que atravesaba a toda la institución eclesial (Soneira, 1989, 2002 y 2008).²¹

En esos años, la crisis del movimiento también se manifestó en el alejamiento de sus miembros y la dificultad para reclutar nuevos. En 1958, los asesores decidieron auto-disolverse debido a las presiones del cardenal Antonio Caggiano y los dirigentes concretaron la renuncia de las comisiones centrales femenina y masculina. Así, las experiencias jocistas sobrevivientes, que ya no contaban con medios de comunicación de ideas y experiencias ni reuniones periódicas de los asesores, se caracterizaron por un alto grado de heterogeneidad en cuanto a su composición, metodología y orientación ideológica.

En efecto, a fines de la década del sesenta y principios de la siguiente, algunos exmilitantes y dirigentes de la JOC se sumaron a las organizaciones de la Tendencia Revolucionaria del peronismo. Hacia fines de 1969, la sede central de la JOC en Buenos Aires fue allanada por la policía ante la sospecha de que era utilizada como lugar de reunión por Montoneros. La vinculación de algunos jocistas en estas experiencias políticas decidió entonces a la jerarquía

20 Se proponía la estructuración de un sindicalismo basado en la doctrina social cristiana. En su primera etapa, en lo gremial, buscaba la defensa del pluralismo sindical, la creación de conciencia social y solidaridad en la clase trabajadora, con exclusión de todo partidismo político, además de la formación de militantes y dirigentes; en lo ideológico, condenaba la explotación de los trabajadores por el capitalismo y se oponía a toda concepción materialista y atea; en lo político, se declaraba democrática y pluralista. Para esta generación, el gremialismo era una forma tradicional de apostolado. En una segunda etapa, ASA levantó la bandera de la Central Única de Trabajadores y permaneció en su seno como corriente social-cristiana (Habegger, 1970). Si su objetivo fundacional era reemplazar la dirigencia peronista de los sindicatos cuando fueron intervenidos por la “Revolución Libertadora”, en la medida en que el gobierno de facto viró su política, ASA acercó sus posiciones al peronismo (Donatello, 2010). Asimismo, defendió “la revolución social” en América Latina, se opuso a las políticas económicas de Frondizi, Guido, Illia, y participó del Plan de Lucha de la CGT. En 1967, se unificó con el Movimiento Sindical Demócrata Cristiano. ASA nucleó a militantes de distintos sindicatos hasta el golpe de Estado de 1976 (Oberlin Molina, *s/f.*).

21 Este proceso se enmarca en un contexto mayor signado por las políticas de la “Revolución Libertadora”. Respecto del peronismo y el surgimiento de la Resistencia peronista, ver James (1990).

a quitar a la JOC todo apoyo, disolviéndola como organización a nivel nacional en 1971, y quedó a criterio de cada obispo el reconocerla en el ámbito diocesano. Así, algunas experiencias continuaron, aunque sin mayor gravitación (Soneira, 2002 y 2008).

En cuanto a la JOC como movimiento internacional, se quebró hacia fines de los años sesenta, y quedó, por un lado, la Juventud Obrera Cristiana Internacional (JOCI), con sede en Bruselas, alejada de la jerarquía y radicalizada políticamente, y por el otro, una JOC tradicional promovida y sostenida desde Roma (Soneira, 2008).

Respecto de la rama universitaria, desde principios de los años cuarenta, la Comisión permanente del Episcopado Argentino exhortaba a “promover y consolidar los Círculos y Centros de Estudiantes Secundarios y Universitarios”, así como a “dar impulso y organizar la penetración especializada”.²² Para fines de la década del cincuenta, la JUC era un movimiento muy similar a las otras ramas de la Acción Católica tradicional, con una organización jerárquica y una concepción religiosa formal, en la que lo más importante era “una buena capacitación teórica para enfrentar el error y una concepción eminentemente institucional del apostolado” (Habegger, 1970: 106). Pero, en 1958, comenzó un movimiento de renovación que culminó con el reconocimiento de la JUC como Acción Católica especializada. A partir de allí, inició un proceso de búsqueda y reflexión teológica e intelectual, que insistía cada vez más en el valor religioso de “lo temporal” y en la necesidad de una acción sobre las personas, las mentalidades y las instituciones. Así surgió la necesidad de un método que permitiera romper la dualidad entre el trabajo a realizar y la vida espiritual.

En la primera mitad de la década del sesenta, la JUC participó de diversos encuentros en los que, en contacto con otros grupos –como el Centro Argentino de Economía Humana (CAEH),²³ el

22 “Disposiciones tomadas por la Comisión permanente del Venerable Episcopado Argentino en su reunión del 29 de diciembre de 1941”; “Carta Pastoral colectiva del Episcopado Argentino con motivo del vigésimo aniversario de la Acción Católica Argentina”, *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, mayo de 1942 y julio-agosto de 1951.

23 Centro de investigación creado en 1963, formado por sociólogos y economistas de militancia humanista en la universidad y en la AC. A principios de la década del sesenta, se vin-

ASA o la JOC— o como movimiento nacional, definió la universidad como su campo de acción y reflexionó sobre el compromiso estudiantil y político, así como su participación en el proceso de transformación social. En consecuencia, se establecieron frentes de acción con agrupaciones reformistas y marxistas, se introdujeron novedades como el diálogo católico-marxista y la consigna de trabajar con los no cristianos. El marxismo se presentaba como blanco inicial del movimiento de apertura y diálogo. De este modo, se produjo el ingreso de muchos jucistas en organizaciones de izquierda (Armada, 1970: 214-215; Habegger, 1970).

Así, para los dirigentes de la JUC, en 1965 comenzó una etapa caracterizada por la “radicalización política” de los militantes. El proceso de “politización” tuvo como escenario los centros urbanos, precisamente en las universidades de Buenos Aires, Bahía Blanca y Tucumán. Se planteaba que el militante cristiano no podía comprometerse sin asumir personalmente una visión ideológica. La contracara de este proceso fue, de hecho, el alejamiento de los militantes del movimiento, lo que sumió a grupos de universitarios católicos en distintos puntos del país en una crisis terminal, a la que contribuyó la situación de los asesores que dejaban el ministerio (Habegger, 1970; Gera y Rodríguez Melgarejo, 1970). De esta manera, según Politi, “esta fuerte politización (claramente desde 1968, peronización), huérfana de un acompañamiento pastoral, desquició a la JUC” (1992: 136).

Un informe preparado por la JUC de Buenos Aires para el encuentro nacional de 1967 planteaba un panorama de la vida del movimiento marcado por la crisis que, para los dirigentes, tenía que ver con las dificultades de conciliar su reflexión cristiana y su pertenencia eclesial, por un lado, y con sus nuevas adscripciones ideológicas y variados canales de militancia política, por el otro, a pesar de

culó a la CGT y promovió investigaciones, conferencias y cursos de capacitación. Asimismo, realizó encuentros entre obreros y estudiantes cristianos para pensar el rol de los católicos en el cambio social. Editó la revista *Cambio*, dirigida por Gonzalo Cárdenas, que integraba intelectuales que pasaron a participar en el Partido Demócrata Cristiano y luego en el peronismo, y ayudó a promover las ideas del Concilio Vaticano II fuera del ámbito religioso. En sus páginas podía percibirse la gravitación de los pensadores franceses Joseph Lebreton, Emmanuel Mounier y Pierre Theillard de Chardin (Habegger, 1970; Donatello, 2010).

que la experiencia jucista había jugado un papel significativo en la asunción del compromiso “temporal” de sus miembros.²⁴

En estos años,²⁵ la JUC también protagonizó enfrentamientos con la jerarquía. En 1963, las posturas esbozadas en el encuentro nacional de Tandil celebrado ese año llevaron al Cardenal Caggiano a remover a su asesor y a que la organización fuera excluida de la Junta Directiva de la Acción Católica. En 1966, a partir del apoyo a la huelga de los portuarios, monseñor Adolfo Tortolo entregó un informe a la Comisión Permanente del Episcopado cuestionando a la JUC con todo el arsenal disponible para enfrentar a las tendencias liberacionistas (Donatello, 2005a).

Por último, nos resta analizar brevemente los antecedentes de la rama estudiantil secundaria de la Acción Católica. La JEC surgió en 1953 como parte del plan de especialización. Sin embargo, en sus primeros años, se enfrentó a dos obstáculos: en primer lugar, la competencia con la organización alentada por el gobierno peronista para la militancia estudiantil, esto es, la Unión de Estudiantes Secundarios (UES); en segundo lugar, la falta de voluntad de muchos obispos para promover nuevas organizaciones que podían generar tensiones con el gobierno. Por ello, su expansión se produjo años después, de la mano de la renovación de la cúpula eclesíastica y los gobiernos posteriores a la “Revolución Libertadora”, que vieron en la JEC un instrumento de socialización que podía alejar a los jóvenes del peronismo, así como de las nuevas ideologías de “izquierda”. Fue entonces reconocida por la Iglesia y contó con una estructura de asesores a nivel nacional, provincial y local. La mayoría de los colegios católicos y parroquias contaba con un asesor y un grupo jecista. Sus actividades consistían en jornadas de reflexión y encuentros pastorales. Con la renovación

24 “El conflicto entre la comunidad religiosa y la militancia política”, en Armada, 1970: 310-312.

25 Sobre los avatares de la vida universitaria entre las décadas del cuarenta y del sesenta, ver Buchbinder (2005) y Sigal (2002). Sobre la formación de una nueva izquierda intelectual y los debates vinculados al contenido de la actividad académica y científica, y a la función de las instituciones universitarias y sus actores, durante los años sesenta, ver también Suasnábar (2004) y Terán (1991).

conciliar, se incorporaron campamentos en zonas postergadas del país que buscaban el conocimiento de la realidad de los pobres y que marcaban el avance hacia un mayor compromiso y, a la vez, la terminación de la etapa como estudiante secundario. El ingreso a la JEC, que era voluntario, se producía por invitación de un sacerdote o de un estudiante avanzado. Sus jerarquías internas eran determinadas por el nivel de compromiso y de trayectoria, sin que estas adquirieran un grado de formalización (Donatello, 2010: 43-44).

El aggiornamento eclesial y sus implicancias sociales y políticas

Los documentos eclesiales: una nueva concepción de la Iglesia y de su relación con el mundo

A partir de los años sesenta, la Iglesia católica pretendió volverse hacia el hombre contemporáneo consciente de que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”²⁶ y de que existía una unidad profunda entre “la historia de la salvación y la historia humana”, “entre la Iglesia, pueblo de Dios, y la experiencia del hombre”.²⁷ Entendió, entonces, que la fidelidad al Evangelio exigía dedicarse al servicio terreno de los hermanos, como preparación de la trama del Reino de los Cielos.²⁸ Desde esta perspectiva, la esperanza de esa nueva tierra debía animar la preocupación por la transformación de este mundo. El progreso temporal, si bien no debía confundirse con el Reino, interesaba en gran medida a este último. El mismo Jesús había reclamado el amor de sus discípulos hacia los pobres y enseñado a aceptar la cruz que la carne y el mundo imponían en la búsqueda de la justicia y la paz.²⁹ De este modo, la fe que conducía

26 Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín, septiembre de 1968. *Documentos Finales*, 1968: 12. En adelante *Documentos Finales*.

27 *Documentos Finales*, 1968: 104.

28 *Mater et Magistra*. Encíclica de S. S. Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la cuestión social, [1961] 1966. En adelante *Mater et Magistra*.

29 Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gadium et Spes*. *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, [1965] 1979. En adelante *Gadium et Spes*; *Documentos Finales*, 1968.

a la salvación final comprometía la acción por el desarrollo integral del hombre.³⁰

Se partía de una serie de principios que postulaban la dignidad sagrada de la persona, de la que se desprendían derechos y deberes inalienables; el hombre como fundamento, sujeto y fin de todas las instituciones sociales; la exigencia de la justicia y la equidad, de una convivencia fundamentada en la verdad, el amor, la solidaridad, la igualdad y la libertad, de la correspondencia entre desarrollo económico y progreso social; la consolidación de la paz en el mundo como fruto de la justicia, el respeto de la dignidad de los demás hombres y el ejercicio de la fraternidad.³¹ Por otra parte, se insistía en que Dios había creado la Tierra y todo lo que hay en ella para uso de todos los hombres y de todos los pueblos.³²

Al mismo tiempo, los documentos eclesiales planteaban la constatación de la existencia de disparidades hirientes en el nivel de vida, el goce de los bienes y el ejercicio del poder entre sectores sociales, regiones y países, de estructuras opresoras, de explotación de los trabajadores, de miseria, de un sistema económico —el “capitalismo liberal”— que atentaba contra la dignidad de la persona en la medida que consideraba el provecho como motor esencial del progreso económico y a la propiedad privada como derecho absoluto, sin límites ni obligaciones.³³ En América Latina —afirmaban— se hacía evidente el subdesarrollo, que conjugaba hambre y miseria, mortalidad infantil, analfabetismo, marginalidad, escasa participación del pueblo en la gestión del bien común, alienación, dependencia económica y cultural. A esto se sumaba la opresión de sectores dominantes que intentaban mantener sus privilegios a través del uso de la fuerza para

30 *Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*, 1969, en *Documentos del Episcopado Argentino* (1982). En adelante *Documento de San Miguel*.

31 *Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris. Carta encíclica de su santidad el Papa Juan XXI-II*, [1963] 1967 (en adelante *Pacem in Terris*); *Gadium et Spes*, 1965; *Documentos Finales*, 1968.

32 *Gadium et Spes*, 1965; *Documentos Finales*, 1968.

33 *Mater et Magistra*, 1961; *Populorum Progressio. Carta encíclica de su santidad Pablo VI*, [1967] 1977 (en adelante *Populorum Progressio*); *Documentos Finales*, 1968; *Documento de San Miguel*, 1969.

reprimir los intentos de reacción.³⁴ Estas situaciones eran pensadas como un problema colectivo: era todo el pueblo el que estaba en situación de pecado cuando se cometían injusticias, se las consentía o no se las reparaba.³⁵

En este contexto, para la Iglesia, el combate contra la miseria se tornaba urgente y necesario, pero, al mismo tiempo, insuficiente.³⁶ Las injusticias clamaban al Cielo y volvían imperiosas las transformaciones audaces y profundas. Para Pablo VI y los obispos latinoamericanos, esa situación hacía comprensible la tentación del uso de la violencia; no obstante, esta, salvo en caso de “tiranía evidente y prolongada”, encerraba nuevas injusticias.³⁷ De este modo, la responsabilidad con los hermanos se cumplía promoviendo el mejoramiento de la vida de los hombres y de los pueblos,³⁸ la adecuación de la realidad social a las exigencias bíblicas de la justicia,³⁹ la realización del bien común,⁴⁰ y la consumación del verdadero desarrollo integral. Se trataba de construir un mundo donde todo hombre pudiera vivir una vida plenamente humana.⁴¹ Y en esa tarea, eran los hombres y los pueblos los sujetos de su propio desarrollo.⁴²

No obstante, se entendía que el continente latinoamericano ya estaba en el umbral de una nueva época histórica llena de un anhelo de emancipación total. Se evidenciaba una progresiva toma de conciencia de los sectores “oprimidos”. La Iglesia quería comprometerse con sus pueblos y acompañar el proceso de cambio. En este sentido, le correspondía denunciar con firmeza las realidades que

34 *Documentos Finales*, 1968.

35 *Documento de San Miguel*, 1969.

36 *Mater et Magistra*, 1961. Las encíclicas *Rerum Novarum* de León XIII y *Quadragesimo Anno* de Pío XI ya habían planteado el derecho y el deber de la Iglesia de aportar a la solución de los “urgentes y gravísimos problemas sociales que angustian a la familia humana” (*Mater et Magistra*, 1961: 12), a partir de una serie de principios y directivas históricas que debían guiar a los cristianos para juzgar la “cuestión social” y asumir la correspondiente responsabilidad.

37 *Populorum Progressio*, 1967; *Documentos Finales*, 1968.

38 *Gadium et Spes*, 1965.

39 *Pacem in Terris*, 1963.

40 *Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris*, 1963.

41 *Populorum Progressio*, 1967; *Documentos Finales*, 1968.

42 *Pacem in Terris*, 1963; *Populorum Progressio*, 1967; *Documentos Finales*, 1968.

constituían una afrenta al espíritu del Evangelio, a la vez que estimular todo intento de vencer las grandes dificultades que existían.⁴³

De acuerdo a lo que sostenían los obispos, este proceso social encontraba en la renovación interior/ conversión del hombre una dimensión complementaria. Ambos confluían en el desarrollo de un orden social fundado en la verdad, la justicia y el amor:⁴⁴ “No tendremos un continente nuevo, sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos”.⁴⁵

En esta misión, se afirmaba, les cabía a los laicos, y entre ellos a los jóvenes, un papel fundamental, ya que lo típicamente laical estaba constituido por el compromiso en la historia. Los seglares debían asumir la renovación del orden temporal y penetrar de espíritu cristiano la mentalidad, las costumbres, las leyes, las instituciones y las estructuras de su comunidad.⁴⁶ En esta opción, el laico gozaba de autonomía y responsabilidad propias.⁴⁷ De allí que la Iglesia se propusiera promover con especial urgencia movimientos laicos en los ambientes en los que se elaboraba y decidía el proceso de humanización de la sociedad.⁴⁸

Por su parte, la juventud tenía un papel decisivo en la transformación de América Latina y en la misión profética de la Iglesia, en cuanto constituía no solo el grupo social más numeroso, sino que, fundamentalmente, era portador de sus propias ideas, valores y dinamismo interno, y buscaba participar activamente dentro de la comunidad latinoamericana.⁴⁹ Se destacaba que “la juventud, particularmente sensible a los problemas sociales, reclama cambios profundos y rápidos que garanticen una sociedad más justa”.⁵⁰ En este marco, la Iglesia debía dar respuesta a los reclamos pastorales

43 *Documentos Finales*, 1968.

44 *Gadium et Spes*, 1965.

45 *Documentos Finales*, 1968.

46 *Mater et Magistra*, 1961; *Gadium et Spes*, 1965; *Populorum Progressio*, 1967; *Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo*, 15/8/1967, en Bresci (1994); *Documentos Finales*, 1968; *Documento de San Miguel*, 1969.

47 *Gadium et Spes*, 1965; *Documentos Finales*, 1968.

48 *Documentos Finales*, 1968.

49 *Ídem*; *Documento de San Miguel*, 1969.

50 *Documentos Finales*, 1968: 74.

de los jóvenes, reconocer la autonomía de los movimientos juveniles y estimular su acción en la transformación de las personas y las estructuras.

En este sentido, se planteaba que la edificación de una sociedad más humana imponía a los cristianos una entrega completa y sacrificio, a la vez que la unión con todos los hombres de buena voluntad, creyentes y no creyentes.⁵¹ Los cristianos debían ser así “un fermento que vivifique toda la masa”.⁵²

La lectura de los Sacerdotes para el Tercer Mundo y de Cristianismo y Revolución: fe, política y revolución

Los principios trazados por la jerarquía católica tenían resonancias políticas. Así lo interpretaron diversos referentes liberacionistas. Para Carlos Mugica –integrante del MSTM–, a partir del Concilio, los cristianos, al interesarse por este mundo, descubrir que Dios se revelaba en la historia y que el Reino de Dios se iniciaba aquí abajo, comenzaban a cuestionarse por las dimensiones políticas de la existencia. Los documentos eclesiales hacían un llamamiento a la acción política en cuanto exhortaban a los cristianos a destruir las estructuras injustas y a sumarse a la transformación de la sociedad. Sin embargo, al decir de Mugica, el mismo mandamiento del amor al prójimo implicaba ya el compromiso político. Quien quería asumir el Evangelio descubría que aquel era obligatorio y que era, además, un compromiso revolucionario. Se trataba de tomar postura frente al sistema capitalista liberal vigente, hablar y actuar frente a sus consecuencias, identificarse con la defensa de los seres humanos pisoteados en su dignidad y acompañarlos en la lucha por su liberación. Desde esta perspectiva, entonces, la conversión del corazón y la acción política que buscaba la conversión de la sociedad resultaban inseparables (Mugica, 1973).

Similares argumentos encontramos desplegados en *Cristianismo y Revolución*: si Jesús vivió entre los pobres y perseguidos, y

51 *Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in Terris*, 1963; *Gadium et Spes*, 1965; *Populorum Progressio*, 1967; *Documentos Finales*, 1968; *Documento de San Miguel*, 1969.

52 *Pacem in Terris*, 1963: 73.

encarnó un mensaje de redención, seguirlo suponía “partir el pan con los indigentes y sufrir con los hambrientos”.⁵³ Por otra parte, la realidad del continente hablaba de una situación de pecado, frente a la que la Iglesia no podía permanecer indiferente; debía luchar por la liberación del hombre, la realización de “los cielos nuevos en nuestra misma tierra”.⁵⁴

Por otra parte, los STM plantearon una serie de “modelos políticos” (Martín, 2010). En primer lugar, el movimiento descubría y asumía el rol profético, al que se subordinaba el sacerdocio. Si este debía ir unido a la realización de la justicia y la caridad, la palabra debía priorizarse al rito. No se trataba de abandonar lo religioso para fondear lo político, sino de relacionar ambas esferas. Desde esta perspectiva, la función profética consistía en denunciar injusticias, dar principios y formar conciencias.⁵⁵ A la Iglesia y al presbítero les correspondía discernir los proyectos políticos o económicos a la luz del Evangelio, aunque no les incumbiera su elaboración.⁵⁶ De este modo, los sacerdotes planteaban que el MSTM “no es un partido político y rechaza convertirse en un grupo revolucionario para la toma del poder político”. De allí que el movimiento como tal se prohibía tomar posiciones acerca de grupos y organizaciones, pero respetaba la libertad de opción de sus propios miembros.⁵⁷

Al mismo tiempo, el MSTM entendía que había que ingresar en la construcción del Reino. Es decir, era necesaria la intervención en política de la Iglesia. Esta suponía la opción por los “oprimidos”,⁵⁸ la acción a favor de la justicia y la participación en la liberación,⁵⁹ que se presentaba como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio.

53 *Cristianismo y Revolución*, 6-7, abril 1968.

54 *Cristianismo y Revolución*, 2-3, octubre-noviembre 1966.

55 *Política y Pastoral*, 4/1969, en Bresci (1994).

56 *Nuestra Reflexión*, 11/10/1970, en Bresci (1994).

57 *Informe del secretariado para discutir en los grupos del movimiento sobre “Peronismo y Socialismo” y “conflictos eclesiales”*, 10/12/1970, en Bresci (1994).

58 *Documento de trabajo preparado por los grupos que proponen un nuevo encuentro nacional*, 22/8/1974, en Bresci (1994).

59 *Documento final del Quinto Encuentro Nacional*, 19/10/1972, en Bresci (1994).

Un segundo modelo que aparece como sostén del pensamiento de los STM es el de la revolución latinoamericana (Martín, 2010). Según los actores, declararse solidarios del Tercer Mundo significaba adherir al proceso revolucionario en marcha en búsqueda del socialismo, que implicaba necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico, político y de la cultura.⁶⁰ Entendían la revolución social como un hito en el proceso de liberación y la definían en los mismos términos de Pablo VI en la *Populorum Progressio*: transformaciones audaces y urgentes que renovarían radicalmente las estructuras. Si el capitalismo oprimía al pueblo, había que buscar un nuevo sistema social que erradicara toda explotación del hombre por el hombre. Y el socialismo aparecía como una forma de vida social más conforme con el espíritu del Evangelio. Los sacerdotes defendían un socialismo nacional –que respondiera a nuestras auténticas raíces–, popular –en el que el pueblo decidiera su propio destino–, latinoamericano –solidario de los países hermanos–, humanista –que posibilitara a cada hombre una vida creadora– y crítico, es decir, que se renovara permanentemente.⁶¹

También *Cristianismo y Revolución* concebía la revolución como un imperativo cristiano. Al respecto, la revista sostenía que en aquella hora de América los cristianos se veían enfrentados con urgencia a la opción “de luchar con los pobres o contra los pobres, de servir al Dios del dólar o de servir al Señor de la Liberación”.⁶² Un católico coherente con su fe, afirmaban, debía comprometerse sin miedo ni medida en las angustias y esperanzas de sus hermanos y formar parte de su marcha hacia la Nueva Humanidad. Esto era parte de su vocación de servicio al prójimo o, en palabras de Camilo Torres, la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos.⁶³

Para la revista, la revolución suponía necesariamente la violencia: los sectores dominantes no cederían el poder fácilmente, por lo

60 *Coincidencias Básicas*, 3/5/1969, en Bresci (1994).

61 *Nuestra Reflexión*, 11/10/1970, en Bresci (1994); Mugica (1973).

62 *Cristianismo y Revolución*, 9, septiembre 1968.

63 *Cristianismo y Revolución*, 1, septiembre 1966; 2-3, octubre-noviembre 1966; 4, marzo 1967; 20, septiembre-octubre 1969.

que no dejaban otro camino a quienes sufrían hambre, desocupación, falta de vivienda digna, hospitales y educación. Además, el gobierno de Onganía reprimía brutalmente al pueblo, dando muestras de que se iba transformando en lo que Pablo VI describía como una “tiranía evidente y prolongada”. Frente a este cuadro de violencia, se terminaban las palabras. Era la hora de los hechos, la hora de la violencia revolucionaria de los pueblos. De esta manera, desde la perspectiva de *Cristianismo y Revolución*, el pueblo no elegía la violencia, sino que luchaba por la justicia.⁶⁴

Esta empresa, se aseveraba, requería de todos los hombres de buena fe (cristianos y no cristianos) y de la solidaridad continental. La revolución podía hacerse por diversos caminos mientras la clase explotada fuera la protagonista. En su marcha hacia el poder, el pueblo contaba con un conjunto de aliados, entre los que se encontraban los intelectuales, los artistas, los universitarios y los sacerdotes. Al mismo tiempo, se enfrentaba al Imperio, a los grandes capitalistas, al Ejército, a la dirigencia sindical, a los sectores jerárquicos de la Iglesia y a parte de los partidos revisionistas de izquierda (Morello, 2003).

Según *Cristianismo y Revolución*, la exigencia revolucionaria estaba unida a la opción por el socialismo,⁶⁵ entendiéndolo en los mismos términos en que lo hacía el MSTM. Para la revista, esta idea nacía de Marx y se entroncaba con las luchas revolucionarias de América, con Fidel y el Che. Se trataba de la única posibilidad de que los pueblos del Tercer Mundo superaran la injusticia y la miseria. De allí que muchos cristianos estuvieran dispuestos a luchar por la destrucción de la propiedad privada, por el aprovechamiento racional de la riqueza del país, por la distribución de los bienes según el aporte de cada uno al proceso productivo y por la construcción de la sociedad como ámbito del Hombre Nuevo (Morello, 2003).

Ahora bien, del análisis anterior se desprende que entre las directivas de la jerarquía católica y las concepciones de estos refe-

64 *Cristianismo y Revolución*, 4, marzo 1967; 8, julio 1968; 16, mayo 1969; 17, junio 1969; 18, julio 1969; 20, septiembre-octubre 1969.

65 *Cristianismo y Revolución*, 18, julio 1969.

rentes del catolicismo liberacionista había tanto continuidades como rupturas. Siguiendo a Martín (2010), pueden darse varios ejemplos para el caso de los STM. En materia económica, el movimiento se distanció de la *Populorum Progressio*. Su tesis de la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción fue uno de los blancos más firmes de ataque por parte de sus oponentes, precisamente, porque la propiedad privada había sido reconocida como lícita y conveniente por el magisterio católico antes y después de Juan XXIII. Por otra parte, el MSTM introdujo un nuevo modelo para pensar las relaciones entre religión y política, que compartía elementos con el planteado por el Concilio y Medellín, a la vez que trascendía sus límites. Así, mientras los documentos eclesíásticos trataban de relacionar “revolución” con “violencia” y distinguirla de “transformación”, a la que preferían, los STM, en cambio, elegían el término “revolución”, lo intentaban distanciar de “violencia” y lo ubicaban en el espacio donde cabía “transformación”. Del mismo modo, al juicio general de la urgencia de la acción a favor de la justicia, el MSTM añadió determinaciones políticas concretas, como analizaremos más adelante. Y a la consideración general de la legítima defensa de los pueblos, agregó argumentaciones morales, históricas y políticas que dejaron el camino abierto para la opción armada (Martín, 2010). Así, el MSTM y *Cristianismo y Revolución* no solo pusieron en práctica los documentos eclesíásticos, sino que, en ocasiones, fueron más allá de sus planteos.

La teología de la liberación: repensar la fe desde América Latina

La teología de la liberación es un cuerpo de escritos que surgió en América Latina hacia 1970 (Löwy, 1999). Entre sus referentes más conocidos se encuentran 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, Pablo Richard (Chile), José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Rubén Dri, Enrique Dussel (Argentina), Juan Luis Segundo (Uruguay), Samuel Silva Gotay (Puerto Rico).

Gutiérrez la definió como reflexión crítica, a la luz de la fe, de la praxis histórica, esto es, sobre el proceso de liberación que se operaba en América Latina y sobre la acción de los cristianos en él (1971: 31, 61). Para los actores, la injusticia de la pobreza de las mayorías latinoamericanas se constituye en la “experiencia fundante” que vuelve a los cristianos a la causa de los pobres, empujando a la reflexión teológica (Boff, 1990). Pero esta teología no se limita a pensar el mundo, sino que tiene una “funcionalidad históricamente liberadora” (Lois, 1990), una intencionalidad práctica, se dirige a la praxis de transformación social (Boff, 1990).

En su desarrollo histórico se distinguen diversas etapas: 1. preparación o gestación (década del sesenta). Se asistió a los primeros intentos de pensar teológicamente la realidad del continente; 2. creación o génesis (1969-1971), con la obra de Gutiérrez (1971), cuyos aportes marcaron la dirección de la teología posterior: enriquecimiento del método teológico, elaboración de conceptos fundamentales (pobreza, liberación, utopía, salvación, etcétera), reorientación “desde la praxis de liberación” de los grandes temas de la existencia cristiana; 3. sedimentación (desde 1972) o crecimiento (1972-1979) seguido de consolidación (1979-1987), cuando se multiplicaron las comunidades eclesiales de base (CEBs) y las experiencias apostólicas que apuntaban a “cambios audaces”, y una “segunda generación” de teólogos que avanzó en el método teológico y la hermenéutica bíblica, y en la elaboración de diversas temáticas del quehacer teológico (Oliveros, 1990; Scannone, 1987; Tamayo Acosta, 1989).

Ya a partir de 1972 comenzó a notarse que la teología de la liberación no era un todo monolítico y uniforme. En tanto se asumía como reflexión sobre la praxis cristiana, surgían matices en función de las diversas experiencias históricas, regionales, culturales y sociopolíticas, y opciones ideológicas, por la que se hizo conveniente hablar en plural, de “teologías de la liberación” (Scannone, 1987; Tamayo Acosta, 1989). Entre el conjunto de vertientes de este movimiento teológico, podemos distinguir, siguiendo a Scannone (1987) y a Tamayo Acosta (1989):

- Una corriente que acentúa el carácter integral y evangélico de la liberación, enfocándola desde una perspectiva bíblica

y eclesial, sin reflexionar directamente sobre los aspectos sociopolíticos. El objeto de la reflexión teológica es toda la Iglesia. Utiliza la mediación ético-antropológica, si bien tiene en cuenta los datos que le proporcionan las ciencias sociales. Su óptica coincide con la de una parte importante del episcopado latinoamericano.

- La representada por Assman, Richard y Cristianos por el Socialismo, que reflexiona teológicamente “desde y para la praxis de los grupos cristianos comprometidos en la acción revolucionaria”. Para leer la realidad, utiliza el análisis marxista, aunque no acepta el materialismo dialéctico a nivel filosófico.
- La propuesta por Scannone y Lucio Gera. El sujeto de la praxis liberadora es el pueblo, entendido como sujeto comunitario de una historia y una cultura concretas. Tiene especial cuidado de la dimensión religiosa de esa praxis. Para analizar la realidad, estima que las categorías sacadas de la historia y la cultura latinoamericanas son más apropiadas que las marxistas, y usa la mediación de la historia, la filosofía y la antropología.
- La línea que continúa las perspectivas abiertas por Gutiérrez, que da relevancia a la reflexión de la praxis liberadora de los cristianos y considera a las CEBs los sujetos de dicha reflexión. Acentúa la unidad de la historia y el carácter determinante de la espiritualidad. Se destaca por su consideración del pobre como lugar teológico y clave epistemológica, y por su utilización, crítica pero decidida, de la mediación de las ciencias sociales, y más en concreto, del análisis socioestructural.
- La representada por Leonardo Boff, que se propone como una nueva estrategia a seguir en los tiempos de “cautividad”, como los vividos en América Latina en los años setenta, bajo el predominio de la Doctrina de la Seguridad Nacional.

Más allá de las diferencias, una serie de principios básicos permiten caracterizar a esta corriente intelectual. Según Löwy (1999), si hubiera que resumir la idea central de la teología de la liberación

en una frase, esta sería “opción por los pobres”, que fue afirmada y definida con precisión en Medellín (Tamayo Acosta, 1989). La preocupación por los marginados no es nueva en la perspectiva cristiana, pero ahora cambia el papel que se promueve para ellos en la sociedad, la política y la Iglesia (de objeto de acciones a sujetos activos), y el modo en como la pobreza es explicada (Levine, 1996).

En este sentido, la teología de la liberación plantea la distinción asumida por Medellín, entre la pobreza real y la pobreza espiritual (Gutiérrez, 1971 y 1990). En su primera acepción, la pobreza es pensada como una realidad socioeconómica, colectiva, estructural, no natural, sino producida, y considerada inhumana y antievangélica. Y los pobres, como una fuerza social y política (Tamayo Acosta, 1989; Ellacuría, 1990a). En su segunda acepción, la pobreza consiste en ser discípulo de Jesús. Si, desde esta perspectiva, Jesús anuncia la venida del Reino de Dios y su presencia a los pobres, pone a su servicio su hacer transformador, lucha contra el antirreino y entrega su vida por esa realidad salvífico-liberadora; el Jesús histórico no es aquel del que se espera la salvación, sino alguien que envía a proseguir su misión, expresando la acogida del Reino de Dios en la solidaridad con los pobres reales (Sobrino, 1990; Lois, 1990). Esto supone una inserción cotidiana en el mundo de los marginados y la lucha por la justicia (Gutiérrez, 1990; Levine, 1996). La opción por los pobres tiene así consecuencias políticas ineludibles.

Desde la misma perspectiva, la Iglesia debe ser una “Iglesia de los pobres”, dedicada a ellos y a su salvación. Esto implica que la fe cristiana, por un lado, signifique algo palpable en la vida de los marginados; y por el otro, que se convierta en principio de liberación frente a estructuras opresoras (Ellacuría, 1990a).

La cuestión de cómo se relacionan los esfuerzos por la liberación histórica de las “mayorías oprimidas” con la instauración del Reino de Dios cobra una importancia fundamental en la teología de la liberación, no solo para la comprensión de la fe, sino también para la eficacia de la praxis de los cristianos que participan en la lucha de su pueblo (Gutiérrez, 1971; Ellacuría, 1990b). Según esta lógica, salvación histórica y salvación cristiana pueden diferenciarse, pero no separarse; por el contrario, debe buscarse la unidad entre

ellas. La dimensión sociopolítica es pensada como parte esencial de la historia de la salvación aunque no la agota. Así, “la lucha por una sociedad justa se inscribe plenamente y por derecho propio en la historia salvífica” (Gutiérrez, 1971: 216).

Estos planteos encuentran su fundamento en la tesis que sostiene que no hay dos historias, una profana y una sagrada, sino que se trata de un solo devenir humano asumido por Cristo (Gutiérrez, 1971) que engloba a ambas historias, mutuamente determinadas. Se afirma que a diferencia de otros pueblos que se acercan a Dios a través de la naturaleza o del ámbito interior, los cristianos lo hacen en la historia; Dios irrumpe en la historia y de modo privilegiado, en la praxis histórica de salvación (Ellacuría, 1990b; Richard, 1990). Por tanto, desde la óptica liberadora, la diferencia no está entre lo natural y lo sobrenatural, sino entre la gracia y el pecado. Y este es visto como una realidad histórica, colectiva, una traba para que la vida humana llegue a su plenitud –lo que implica una ruptura en la comunión con Dios y entre los hombres– (Gutiérrez, 1971), que en América Latina, se presenta bajo la forma de la pobreza y la injusticia. Así, la opción por los pobres y la acción liberadora son concebidas como el camino en que se hace más visible la trascendencia histórica cristiana (Ellacuría, 1990b).

Para los autores, una dimensión específica de la práctica histórica de liberación y la tarea teológica central en nuestro continente no es probar la existencia de Dios, sino discernir al Dios verdadero de los ídolos falsos, rescatando la crítica antiidolátrica de la tradición bíblica. Para los liberacionistas, la idolatría, raíz del pecado social, está al servicio del sistema económico, político, cultural dominante, y consiste tanto en la manipulación del Dios verdadero como en su sustitución por otros dioses creados por el ser humano (dinero, ley, saber, poder, prestigio, instituciones, funciones, etcétera) (Richard, 1990).

Otra de las marcas distintivas de la teología de la liberación es su método. Los autores reconocen tres instrumentos principales de construcción teológica: la “mediación práctica”, la “mediación socioanalítica” y la “mediación hermenéutica”, las últimas de carácter teórico. Se explica que la primera contempla la acción e intenta

descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo al plan de Dios. Como mencionamos anteriormente, esta teología se propone como una teología militante, comprometida, que conduce a la plaza pública, porque entiende, en palabras de Boff, que la forma actual de la fe en el Tercer Mundo “es también y sobre todo política” (1990: 112).

Se afirma que la “mediación socioanalítica” contempla el mundo del “oprimido” a través de un discernimiento que procura conocer profundamente la realidad latinoamericana, develar sus complejidades y conflictos, entender las causas, formas y mecanismos de la opresión. Para ello, recurre a las ciencias sociales, pero también incorpora toda la interpretación que hacen los pobres de su mundo (Boff, 1990; Tamayo Acosta, 1989). Es en este momento cuando la teología de la liberación se encuentra con el marxismo, al que pretende utilizar como herramienta para el análisis al tomar las indicaciones metodológicas que considera fecundas: las categorías de clase, conflicto y explotación, la importancia de factores económicos, la atención a la lucha de clases, el poder misticador de las ideologías, incluidas las religiosas, etcétera. Sin embargo, esta teología no considera la infraestructura económica como único factor responsable de las transformaciones sociales, y se interesa por otros planos de la opresión social, racial, étnica o sexual. Al mismo tiempo, el préstamo conceptual no requiere la identificación con la filosofía e ideología marxista. De allí que rechace su ateísmo, su materialismo dialéctico como “ingenuo”, su “economicismo” y su “dogmatismo abstracto” (Boff, 1990; Tamayo Acosta, 1989; Levine, 1996; Dussel, 1990). Por otra parte, esta utilización muestra distintos acentos y posiciones según los diversos teólogos (Dussel, 1990).

Más allá de esta diversidad de posibilidades, el encuentro entre teología de la liberación y marxismo ha sido una de las cuestiones más controvertidas. Los críticos de la primera la han acusado de estar teñida de ideas marxistas y subordinada a sus programas y políticas. Por otra parte, algunos autores consideran problemática la comprensión del pobre como clase por sus consecuencias para la interpretación de la praxis liberadora de los cristianos (según esa determinada concepción de la lucha de clases), la opción por los

pobres (como opción clasista), el amor cristiano, la misión de Cristo y de la Iglesia, la unidad de la Iglesia y los conflictos dentro de ella, o la misma comprensión de Dios. Asimismo, cuestionan la posibilidad real de separar el análisis marxista de la interpretación global del hombre y de la historia que él presupone, al señalar los riesgos de la “ideologización de la teología” (Scannone, 1987: 60).

Por último, se dice que la “mediación hermenéutica” contempla el lado del mundo de Dios, al procurar ver el proceso de opresión-liberación a la luz de la fe (Boff, 1990). Esto incluye dos fases metodológicas: 1) la lectura de realidad histórica y política concreta a la luz de la Palabra, en la que se desvela el sentido trascendente de la acción liberadora; 2) la relectura de la Biblia desde la praxis histórica, en la que se redescubre el sentido histórico, político, conflictivo y transformativo del mensaje cristiano. La primera fase reproduce el ritmo del *ver, juzgar y obrar*. La segunda supone la recompreensión de las afirmaciones centrales de la fe desde la opción por los pobres y las mediaciones práctico-pastorales, al volver al nivel del *obrar* (Scannone, 1987).

De este modo, la teología de la liberación plantea una novedad en el modo en que se hace la lectura bíblica, al procurar dejar atrás la lógica deductiva y axiomática hasta convertirse en una disciplina interpretativa (Levine, 1996). Se entiende, por un lado, que la revelación no es un conjunto de respuestas ya hechas, válidas de una vez y para siempre, sino que supone libertad, fe, hombres en una búsqueda convergente, y una comunidad que interpreta y transmite; por el otro, que esta comunidad forma parte de la revelación y que la praxis condiciona la posibilidad de que la revelación revele algo en realidad (Segundo, 1990). En este sentido, el punto de partida hermenéutico son las “mayorías oprimidas”, la opción por los pobres y su liberación integral. Así, el mensaje bíblico es releído desde la situación histórica, cultural, religiosa, social, económica y política en que vive el pueblo y desde su vivencia comunitaria de la fe (Tamayo Acosta, 1989). Esta hermenéutica se caracteriza por buscar interpretar la vida según las Escrituras; activar la “energía transformadora” de los textos bíblicos en términos de la persona (“conversión”) y de la historia (“revolución”); acentuar el contexto

social del mensaje para hacer una traducción no literal al propio escenario histórico, descubriendo el significado de la revelación aquí y ahora; y querer hacerse junto a los pobres e incorporar la lectura popular de la Biblia.

El retorno del pueblo a las fuentes bíblicas, que tomó su fuerza de las reformas del Concilio, tiene un enorme impacto en las comunidades cristianas con mayorías pobres y analfabetas, convirtiéndose en factor de igualdad. El énfasis está puesto en las imágenes del Antiguo Testamento, que muestran a Dios como presencia activa en el mundo y resaltan los roles proféticos de crítica contra la injusticia y de lucha por una sociedad mejor; en los Evangelios, por el carácter central de Jesús, su mensaje del Reino, su preocupación por la justicia, su práctica liberadora, su muerte y resurrección como sentido absoluto de la historia; en los Hechos de los apóstoles, que retratan el ideal de una comunidad cristiana libre y libertadora; y en el Apocalipsis, que describe en términos colectivos y simbólicos la lucha contra los “monstruos de la historia” (Levine, 1996; Boff, 1990).

En este marco de cambios, dados por el *aggiornamento* eclesial y la expansión de la teología de la liberación, así como de continuidades ligadas a un modo particular de comprender y vivir el catolicismo, se desplegó el accionar de los movimientos católicos de juventud en Bahía Blanca durante la efervescencia social y política de los años sesenta y setenta. En el próximo capítulo, presentaré a estos grupos, atendiendo a sus antecedentes.

Capítulo 2. Las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca

Antecedentes

A mediados del siglo XX existían en la diócesis diversas asociaciones laicas que buscaban acercar la Iglesia a los trabajadores, como el Círculo de Obreros Católicos León XIII –creado en la ciudad en 1891–,⁶⁶ la Vanguardia Obrera Católica⁶⁷ y la Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas.⁶⁸

Los indicios de la existencia de la JOC en Bahía Blanca resultan escasos y han podido reconstruirse a través de algunas referencias aparecidas en el *Boletín Eclesiástico*, que se remontan a fines de la década del cuarenta y principios de la siguiente. Por ejemplo, se menciona un campamento Jocista en Saldungaray, en febrero de 1950.⁶⁹ Por otra parte, se incluye al “presidente de la JOC” en las comisiones organizadoras de la festividad de Corpus Christi en 1949 y 1951.⁷⁰ Asimismo, se refiere que durante la primera de aquellas fiestas, se llevó a cabo una misa en una fábrica ubicada en el barrio de Grünbein, organizada por la JOC Femenina, a la que

66 *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, enero de 1941. También ver el *Boletín* en 1939, 1940, 1941, 1942, 1944, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1959, 1963, 1966, 1967, 1968, 1974.

67 *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, septiembre de 1940.

68 La primera mención de FACE en el *Boletín Eclesiástico* data de marzo-abril de 1951. A fines de la década del sesenta y principios de la del setenta, la organización funcionaba en el mismo edificio de Cáritas (Zulma). La casona todavía conserva un cartel con sus iniciales.

69 *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, febrero-marzo de 1950.

70 *Ibidem*, junio de 1949 y marzo-abril de 1951.

asistieron la mayoría de los obreros, y en la que se hicieron presentes los símbolos del movimiento:

En el mismo lugar del trabajo diario, adornado profusamente con banderas argentinas y pontificias, se erigió el altar del sacrificio, teniendo por fondo una hermosa bandera de seda de la fábrica y rodeada de banderines de la JOC [...] [las integrantes de la JOC Femenina] hicieron resonar en la fábrica sus cantos y cantaron con más entusiasmo que nunca: ¡Hemos jurado: morir o vencer! La clase obrera a Cristo queremos devolver.⁷¹

Esta estrofa pone de relieve la estrategia jocista de penetración en el movimiento obrero, que estaba fuertemente determinada por las posturas integralistas. La JOC venía a ejercer su apostolado en un ambiente tradicionalmente difícil para el catolicismo en vistas a establecer el “reinado social de Jesucristo” (Mallimaci, 1992; Bottinelli *et al.*, 2001). De esta manera, el movimiento participaba de la avanzada del catolicismo integral sobre la sociedad, a través de la “conquista” de los obreros “para Cristo”, que se constituía en su único redentor.

Después de estas noticias, no aparecen otras menciones a la JOC bahiense en la publicación oficial de la diócesis. Por otra parte, las referencias de los entrevistados son más vagas y remiten a la existencia de la JOC en Bahía Blanca “años atrás” y a su posterior desaparición, para resaltar que la experiencia que protagonizaban se trataba de un “relanzamiento” o “reinicio” del movimiento (José Zamorano).

Por otro lado, la Acción Católica Universitaria se desarrolló en Bahía Blanca a partir del Centro de Universitarios y del Círculo de Universitarias de la AC, más tarde conocidos como JUC y Asociación Universitaria de Acción Católica (AUDAC), respectivamente.⁷² En sus comienzos, eran ramas de la ACA y, por lo tanto,

71 *Ibidem*, agosto de 1949.

72 La primera mención a un Círculo de Universitarias en Bahía Blanca la encontramos en el *Boletín Eclesiástico* de junio de 1941 para referir al pase de socias del Círculo de Estudiantes Secundarias de la AC a dicha agrupación, en noviembre de 1939. Luego, hallamos referencias de él y del Centro de Universitarios de la AC en el segundo semestre de 1949, a partir de la designación de sus asesores (*Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, septiembre-octubre de 1949).

estaban sujetas a sus estatutos. Así, cada una de las organizaciones contaba con un asesor y un presidente, que eran nombrados por el obispo/ arzobispo. A estas autoridades se sumaron un delegado arquidiocesano del Consejo Superior de la JUC⁷³ y los Consejos Arquidiocesanos de JUC y de AUDAC, constituidos en 1961.⁷⁴

En los años cincuenta y sesenta, entre los asesores, se destacaron los presbíteros Norman Pipo (Zulma, Ángel)⁷⁵ y Juan Fabris (Alberto, Alberto Monge). Según recordaba Alberto, si bien formalmente la figura del asesor era la del representante de la jerarquía y era quien orientaba a los jóvenes en la reflexión teológica y en cuestiones doctrinales, de hecho, era “un integrante más del grupo”. Sin embargo, antes de que ellos fueran incorporando las novedades conciliares, eran percibidos como “ortodoxos”, lo que generaba discusiones con los jóvenes. En cuanto al obispo, este no tenía un contacto frecuente con los universitarios (Alberto, Zulma).

Según los estatutos de la AC, las dos ramas universitarias funcionaban por separado, siguiendo la lógica de la división por sexos que distinguía a las asociaciones de la ACA. Sin embargo, para fines de la década del cincuenta y principios de la del sesenta, y como consecuencia de la renovación eclesial, los dos grupos trabajaban en conjunto (Alberto).⁷⁶ Entre sus actividades más importantes, se encontraba una misa semanal y las reuniones, tanto de los grupos directivos de JUC y AUDAC –que tenían una frecuencia variable– como de todos los jóvenes, en las que el acento estaba puesto en “la reflexión” (Zulma, Alberto). En estos encuentros, que generalmente

En cuanto a las siglas JUC y AUDAC, aparecen mencionadas como sinónimos del Centro y el Círculo universitarios, respectivamente, y como asociaciones integrantes de la AC bahiense a mediados de 1953 (*Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, mayo-junio de 1953).

73 *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, julio-agosto de 1957.

74 *Ibidem*, julio-septiembre de 1961.

75 Ver también “Carlos Rigoli” en Abuelos Relatores por la Identidad, la Memoria y la Inclusión Social (2012). Pipo nació en 1924 en Coronel Pringles y fue ordenado sacerdote en octubre de 1947. Fue también secretario canciller de la diócesis, entre 1952 y 1967 y vicesesor del Movimiento Familiar Cristiano desde 1964 (*Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, noviembre de 1947, mayo-junio de 1952, septiembre-octubre de 1952, mayo-junio de 1953, enero-julio de 1964, agosto-diciembre de 1964, octubre-diciembre de 1965, abril-junio de 1967).

76 Ver también testimonio de Lucio Iurman, “Dos fundadores” en Abuelos Relatores (2012).

se llevaban a cabo en la Curia en compañía del asesor, se debatían temas de actualidad y, principalmente, de la problemática estudiantil. En palabras de Alberto: “La finalidad era la presencia evangelizadora de la Iglesia en el ambiente universitario y el análisis de los acontecimientos a la luz de la doctrina cristiana”.⁷⁷

Según Zulma y Alberto, en aquella reflexión ya comenzaba a utilizarse el método *ver, juzgar y actuar*, lo que planteó una ruptura en el modo de funcionamiento tradicional de las ramas de la Acción Católica, marcado por el énfasis en la formación religiosa en detrimento de la acción efectiva. En efecto, en 1964 y 1965, al calor del Concilio, la misma ACA se planteó la tarea de revisar su “acción apostólica”, su “vida” y su “metodología”.⁷⁸ Así, la X Asamblea arquidiocesana del movimiento, celebrada en Bahía Blanca en octubre-noviembre de 1965, declaró que ninguna junta, centro o círculo podía carecer de una “obra concreta”, y formuló la necesidad “de formarse con la renovación y ritmo que impone la Iglesia en la hora actual” y de usar “planes concretos de formación para la acción”, así como “métodos reales de formación con preferencia el de Ver-Juzgar y Actuar”.⁷⁹

Ángel, sin embargo, afirmaba que en las reuniones de la JUC todavía no hacían la revisión de vida, al menos tal y como fue ejercitada en los equipos jucistas a partir de 1967, ni conversaban sobre su vida personal. Por el contrario, los encuentros, en los que se leía el Evangelio y Pipo acercaba las novedades del Concilio, tenían una impronta fundamentalmente “intelectual” y “teórica” (Ángel). Con todo, los testimonios concuerdan en la introducción, por parte del asesor, de una reflexión cada vez más orientada a la acción.

La AC Universitaria también compartía otras actividades. Tanto la JUC como la AUDAC celebraban asambleas cada tres años para renovar autoridades. Asimismo, organizaban encuentros periódicos para captar militantes, práctica que continuaron los militantes del período 1967-1975. Por otra parte, los jucistas participaban de encuentros nacionales, como los llevados a cabo en Luján (hacia

77 Aclaraciones por escrito de Alberto a su entrevista.

78 *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, agosto-diciembre de 1964.

79 *Ibidem*, octubre-diciembre de 1965.

1956/1957), en Tucumán (hacia 1960), en Tandil (enero de 1963), en Bahía Blanca (enero de 1965) o en Ramos Mejía (febrero de 1967). El contacto con otros grupos del país, especialmente el de Buenos Aires, trascendía los encuentros nacionales y se alimentaba del intercambio de materiales (Alberto, Ángel).

Por otro lado, en los años siguientes a la creación de la UNS, los jucistas asumieron la tarea de servir de guía en la inserción de los ingresantes a la universidad. Para ello, visitaban los colegios secundarios de la ciudad, o incluso de sus pueblos de origen, para comentar qué carreras se dictaban, y conseguían pensiones o casas para los estudiantes venidos de la zona. En este proceso, descubrieron la carencia de lugares de alojamiento y así surgió primero la idea de crear un pensionado para estudiantes varones y, más tarde, uno para mujeres,⁸⁰ lo que pasó a ocupar un lugar central en las tareas y preocupaciones de la Acción Católica Universitaria en los años siguientes.

El Pensionado de varones había comenzado a funcionar en la segunda mitad de la década del cincuenta en una casa alquilada ubicada en Zapiola 428, a ocho cuadras de la plaza central de la ciudad y a una distancia equivalente de la UNS. Durante los meses previos a su inauguración, la JUC se ocupó de acondicionar la casa, y una vez inaugurada, de gestionarla. A mediados de la década del sesenta, la organización compró la propiedad y, a falta de personería jurídica propia, la puso a nombre del Arzobispado de Bahía Blanca.

El Pensionado contaba con un asesor, que era el mismo de la Acción Católica Universitaria. Entre 1956 y 1967, los padres Pipo y Fabris acompañaron a los residentes e, incluso, el segundo vivió un tiempo en la casa. Por otra parte, había un administrador que era elegido por asamblea y se encargaba de cobrar las cuotas mensuales que los jóvenes aportaban para pagar los gastos.

Los residentes sumaban 23 jóvenes que, en su mayoría, eran cristianos, aunque no necesariamente integrantes de la AC. Desde

80 En los primeros años sesenta, la JUC y AUDAC emprendieron este proyecto. Así, alquilaron una casona en pleno centro de la ciudad, que tenía capacidad para 18 camas, la amueblaron y la pusieron en funcionamiento bajo la administración de las universitarias católicas. La casona contaba con la comodidad de una sala de estudio, con mesas y veladores individuales (Alberto).

su inauguración, la JUC buscó hacer del Pensionado “un ámbito de fraternidad”.⁸¹ Y para los actores, se constituyó en una experiencia de vida en comunidad. La existencia de un solo teléfono, una cocina de escasas dimensiones, dos baños, un único equipo de música y cuartos para 2-3 personas hacía indispensable el aprendizaje de la organización grupal. Al mismo tiempo, la casa de Zapiola se convirtió en un espacio de socialización para los jóvenes, al funcionar como centro de reunión de los estudiantes. Allí se armaban asados, partidos de fútbol y fiestas por múltiples motivos que iban desde despedidas de soltero hasta el triunfo de la Liga Humanista en las elecciones.

En efecto, buena parte de los jucistas eran militantes, e incluso fundadores, de la Liga de Estudiantes Humanistas del Sur (LEHS). Mientras algunos jóvenes continuaron perteneciendo a la AC Universitaria en paralelo al nuevo espacio de acción, otros se abocaron a la militancia en la universidad (Zulma). Los humanistas constituían uno de los dos grandes grupos en los que se articuló el movimiento estudiantil bahiense en el período 1955-1966, enfrentados a los reformistas, representados por la Federación Universitaria del Sur (FUS), aunque habían comenzado trabajando juntos (Orbe, 2007).⁸² La LEHS también reunía a otros militantes cristianos, incluidos algunos metodistas. Sus principios se sustentaban en el Humanismo Integral, cuyas bases ideológicas habían sido sentadas por el filósofo francés Jacques Maritain.⁸³ Al mismo tiempo, se empezaron a formar con “el personalismo”, movimiento y filosofía “militante” de raíz cristiana, cuyo inspirador era Emmanuel Mounier. Alberto parafraseaba a este autor: “La revolución moral será económica o no será. La revolución económica será moral o no será nada’ (risas y emoción a la vez). No podés hacer una sin la otra”.⁸⁴

81 “Dos fundadores”, en *Abuelos Relatores* (2012: 61).

82 La FUS surgió al calor de la lucha por la autonomía universitaria y se articuló en torno a un proyecto universitario definido a partir de las principales banderas de la Reforma de 1918.

83 Sobre el pensamiento maritainiano y su adopción entre los humanistas bahienses, ver Orbe (2003).

84 Mounier (1962) insiste en este punto al desarrollar la teoría de la acción, que ocupa un lugar central en el personalismo, con sus cuatro requerimientos: que modifique la realidad exterior, que llama “económica”, en la que lo político se articula con la ética y que tiene su

A partir de esa impronta, la Liga se guió por la adhesión a las premisas de autonomía universitaria, pluralismo gremial, participación estudiantil en el cogobierno, apoliticidad de la universidad y libertad de enseñanza. Esta última posición, que garantizaba la posibilidad de elección y se oponía al monopolio estatal en esta materia, la llevó a enfrentarse a la FUS, que consideraba que todo el proceso de formación de profesionales debía estar en manos de una institución que representara a la sociedad, esto es, la universidad nacional. La polémica “laica o libre” llegó así a los claustros bahienses en agosto de 1958 (Orbe, 2006).

Otro de los espacios de militancia política de los universitarios católicos fue la Democracia Cristiana. El Partido Demócrata Cristiano (PDC) surgió a mediados de 1954 a partir de una mayoría de militantes de la AC y del Humanismo, que tenían el propósito de contribuir al derrocamiento de Perón y formar una fuerza política de inspiración cristiana. En su manifiesto liminar del 13 de junio de 1955, el PDC anticipó sus bases doctrinarias, su condena al liberalismo individualista, al marxismo colectivista y al peronismo, su apego a la Constitución y su defensa del mundo del trabajo, a la vez que proclamó el mantenimiento de las conquistas sociales alcanzadas. Así, el PDC apoyó el golpe de 1955 e integró la junta consultiva del gobierno de Aramburu, y se presentó para elecciones constituyentes en 1957. Por entonces, sus banderas eran representación proporcional, libertad de enseñanza e indisolubilidad del matrimonio.

Sin embargo, pronto los cuadros más jóvenes comenzaron a replantear la ubicación ideológica y política del movimiento y se hicieron evidentes las divisiones internas. De esta manera, hacia 1960 se distinguían el “centrismo reformista” (antiperonistas, reformistas en lo social, democráticos en lo político), la “izquierda ideológica” (que sustentaba el pensamiento socialista), y la “línea de apertura” “nacional y popular” al peronismo. En esos años, los militantes del PDC se

fin y medida en la eficacia; que nos forme en nuestras virtudes y unidad personal; que nos acerque a los hombres (dimensión colectiva, comunidad de trabajo o comunión espiritual como indispensables para su humanización integral); y que enriquezca nuestro universo de valores para que envuelva toda la actividad humana y las relaciones entre las cosas y entre los hombres.

comprometieron en las luchas sindicales, apoyaron la ocupación de fábricas dispuestas por la CGT, intervinieron en conflictos sociales y acompañaron los proyectos de reforma de la empresa y de reforma agraria, presentados por los legisladores nacionales. Asimismo, dieron origen a la rama juvenil –Juventud Demócrata Cristiana– y a la línea sindical en la estructura partidaria constituida por el Movimiento Sindical Demócrata Cristiano (Habegger, 1970; Donatello, 2010).

Una parte de los militantes de la Acción Católica bahiense que se acercó a la Democracia Cristiana continuó integrando la LEHS y/o la AC. Los lazos personales que surcaban las dos últimas jugaron un papel importante en la participación de los jucistas, ya sea en la conformación de la DC en la ciudad o en la intervención en algunas de sus actividades. Así, sin afiliarse directamente a aquella fuerza política, Alberto participó de alguna reunión y Zulma fue fiscal en las elecciones de 1958 (Alberto, Zulma).

Los jucistas también se comprometieron en otros ámbitos, por fuera de las agrupaciones políticas. Algunos de ellos participaron de la fundación del Club Universitario.⁸⁵ Para Alberto, la intervención en diversos espacios simultáneos –en el marco de la recién creada UNS– tenía que ver, por un lado, con una “vocación de servicio que te inculcan desde la Iglesia”, en la que les “habían enseñado que había que ocuparse de los demás, había que hacer”, y con el hecho de estar “ideológicamente convencidos de una serie de cosas que queríamos cambiar”; y, por el otro, con la existencia de toda una red de personas surcada por relaciones afectivas y vínculos cara a cara (Alberto Monge).

Como ya adelantamos, Pipo jugó un papel significativo en la difusión de las propuestas conciliares en el medio local y en la transformación de la JUC al calor de aquel *aggiornamento*.⁸⁶ De este modo,

85 “Dos fundadores”, en Abuelos Relatores (2012). El Club fue creado en 1951 por iniciativa de las autoridades del Instituto Tecnológico del Sur, con el objetivo de establecer un ámbito para la realización de actividades sociales y deportivas. La institución fue utilizada por los docentes, no docentes y alumnos, constituyéndose en un espacio propio de socialización. Tenía sus instalaciones en un predio lindante al complejo de la Avenida Alem (Marcilese, 2006).

86 En 1964, encabezó una comisión arquidiocesana encargada de adaptar las normas sobre liturgia, arte y música sagradas, de acuerdo a la constituciones conciliares, y una serie de

el asesor proveyó la base teórica para que los jóvenes dieran un “salto” en sus modos de concebir el catolicismo, en palabras de Ángel: “De la vivencia de yo con Dios solamente en vez de yo con mis semejantes”.

Esto implicó, por un lado, un crecimiento cuantitativo del movimiento que empezó a resultar más atractivo para los jóvenes y llegó a sumar, para la primera mitad de la década del sesenta, entre treinta y cuarenta integrantes (Ángel, Alberto); por el otro, la profundización de la reflexión sobre las implicancias del compromiso concreto con los demás y, particularmente, sobre la opción política. Siguiendo a Ángel: “Desde el año 63 lo que te proponía [la JUC] era participar, transformar la sociedad a través del compromiso político”. Este proceso, que, como ya mencionamos, lejos de ser exclusivo de la JUC bahiense, se desarrollaba en otros puntos del país y tuvo en los encuentros nacionales de Tandil y Bahía Blanca dos hitos significativos.

En este marco, surgió en la UNS, en 1964, el Movimiento Universitario Personalista (MUP), a partir de un desprendimiento de la Liga Humanista. Este, liderado por Ernesto Foix y María Cacciamani, integró en sus filas a sectores ligados a la JUC y a otros vinculados con el sindicalismo local. La agrupación se sumó al resto del movimiento universitario bahiense en la lucha por el aumento presupuestario y en expresión de la solidaridad obrero-estudiantil. En sus comienzos, se identificó con el personalismo de Mounier, según Carlos Bonfiglio: “Sobre todo en lo que atañe al diálogo con otras doctrinas y con no creyentes”.⁸⁷ Sin embargo, pocos meses después, anunció el abandono de “la línea de pensamiento de inspiración cristiana” para asumirse como vanguardia revolucionaria que perseguía “el fin de la burguesía occidental, el advenimiento de una estructura socialista y la organización del proletariado a nivel mundial”. Con esta manifestación disolvió su identidad universitaria y a partir de entonces se limitó a participar en algunos actos políticos de carácter antiimperialista organizados por las entidades estudiantiles, como una agrupación combativa más que operaba en la ciudad (Orbe, 2007: 128-129).

conferencias que se titularon “Hacia una nueva definición de la Iglesia” y “Concilio y mundo moderno”. *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, enero-julio y agosto-diciembre de 1964.

87 “Carlos Bonfiglio”, en *Abuelos Relatores* (2012: 81-82).

El encuentro nacional de 1965, que continuó el camino iniciado por el celebrado en Tandil, significó una ruptura en la JUC bahiense. La urgencia por asumir un compromiso político llevó a muchos de los viejos militantes a optar por agrupaciones de izquierda y, simultáneamente, a abandonar la JUC.⁸⁸ Al respecto, Ángel recordaba:

Se pasaron directamente al marxismo, se rebelaron contra la Iglesia pero en forma, viste cuando uno va como de un extremo al otro y entonces se pone... bien en contra, digamos ¿no? Se fueron a la extrema izquierda, al Partido Obrero, así... Y de golpe los que nos quedamos, nos quedamos un poco... acéfalos.

La profundización del compromiso político, incluso en organizaciones de izquierda, no siempre significó el quiebre con la comunidad cristiana, como lo demuestra la trayectoria de Ángel, quien empezó militando en la LEHS, continuó en el MUP, más tarde en las agrupaciones universitarias ligadas al PRT y al PCR, y finalmente en la JUP, mientras siguió participando de la JUC, aunque ya se trataba de un nuevo grupo formado en 1967. Al respecto, Ángel decía: “Yo me quedé con la izquierda también en ese momento, pero nunca renuncié a la religión”. Sin embargo, el éxodo abrupto de militantes en 1965-1966 sumergió a la JUC local en una crisis profunda, que duró dos años y se ahondó con el abandono del ministerio sacerdotal por parte de Pipo, lo que determinó el fin de la primera experiencia jucista en Bahía Blanca. Por entonces, por motivos semejantes, diversos grupos de JUC afianzados en otras ciudades del país entraron en crisis o desaparecieron.

A diferencia de las otras dos ramas especializadas de Acción Católica, no encontramos indicios del desarrollo de la JEC en Bahía Blanca en los años previos al período que aborda esta investigación. Como antecedente, puede mencionarse que desde mediados de la

88 Este fue el caso de Ernesto Foix, residente del Pensionado Católico, de quien Carlos Bonfiglio recordaba que “comenzó siendo un católico de misa y comunión diaria, casi de derecha” (“Carlos Bonfiglio”, en *Abuelos Relatores*, 2012: 81). Fue militante de la LEHS, luego, líder del MUP, y por último, dirigente de Política Obrera. Hacia 1965, abandonó la ciudad para desarrollar su militancia en Córdoba, donde fue uno de los protagonistas del Cordobazo y murió pocos días después en un accidente automovilístico que nunca fue esclarecido. Sobre Política Obrera hablaremos más adelante.

década del treinta, la ACA tenía presencia entre los niños y jóvenes estudiantes a través de sus círculos y secciones internas de las Asociaciones de los Jóvenes y las Jóvenes, con sus correspondientes asesores designados por el obispo, que funcionaban en diversos colegios religiosos, tanto de varones como de mujeres, de Bahía Blanca y de otras localidades de la arquidiócesis.⁸⁹ Por otra parte, a fines de la década, dentro de la JAC y AJAC, se iniciaron otros círculos y centros que buscaban acercar la Iglesia a los estudiantes del Nivel Medio: las secundarias y los secundarios de la Acción Católica.

En junio de 1938, se inició la delegación diocesana⁹⁰ de la Asociación de Estudiantes Secundarias de la AC y, a partir de entonces, se organizó el Círculo de Estudiantes Secundarias de la ciudad de Bahía Blanca, que comenzó a funcionar en abril de 1939, y fue el primero en el país.⁹¹ Las primeras actividades del Círculo y de la delegación fue la organización de una campaña pro cumplimiento del precepto pascual, con conferencias para las estudiantes y las misas del estudiante en el mes de noviembre. En la misa de 1956, los medios oficiales registraron la asistencia de “un crecido número de estudiantes, testimoniando así su fe católica y su deseo apostólico de ver a Cristo reinando en el ambiente estudiantil”.⁹² Asimismo, la delegada y las socias participaban de las asambleas y jornadas de oración y estudio del Consejo Diocesano de la Asociación de los Jóvenes de AC.⁹³

La constitución de un Centro de Estudiantes Secundarios dependiente de la JAC es más tardía. Si bien no hemos dado con la fecha cierta de su fundación, sabemos que para marzo de 1947 existía uno en Bahía Blanca, y que se le había designado un delegado que integraba el Consejo Diocesano de los Jóvenes. En los años siguientes, pueden rastrearse en el *Boletín Eclesiástico* escasas menciones a estas organizaciones centradas, fundamentalmente, en la designación de sus asesores y referentes laicos a través de su elección

89 *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, 1939-1967.

90 *Ibidem*, julio de 1939; mayo de 1942; marzo de 1944; marzo de 1947.

91 *Ibidem*, junio de 1941, abril de 1940.

92 *Ibidem*, septiembre-diciembre de 1956, p. 69.

93 *Ibidem*, abril de 1941.

en las asambleas diocesanas de la AC y su nombramiento oficial por la jerarquía local cada tres años.⁹⁴

El período 1967-1975

Los asesores

Es imposible comprender la historia de las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca sin hacer referencia a los asesores. A diferencia de la AC tradicional, estos no eran nombrados por el obispo, sino propuestos por los mismos jóvenes y designados por el movimiento. Muchos de los sacerdotes más comprometidos con el *aggiornamento* eclesial fueron asesores de la JUC: por ejemplo, Carlos Mugica, Alejandro Mayol, Rodolfo Ricchiardelli, quienes estaban en diferentes facultades de la UBA (Politi, 1992: 136).



Izq.: Emilio Flores. Der.: José Zamorano.

Fuente: comunidad Guía-Scout Santa Juana de Arco y San Pío X.

⁹⁴ *Ibidem*, junio de 1947, julio de 1948, septiembre-octubre de 1949, julio-agosto de 1952, mayo-junio de 1953, julio-septiembre de 1960.

Bahía Blanca no fue la excepción. Allí se destacaron José *Pepe* Zamorano y Emilio Flores, quienes eran oriundos de España⁹⁵ y llegaron a la Argentina a través de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana (OCSHA), un organismo creado a fines de los años cuarenta y patrocinado por el episcopado español, que institucionalizaba el envío de misioneros diocesanos durante siete años a América Latina para fortalecer las Iglesias que se enfrentaban a la escasez de vocaciones sacerdotales.⁹⁶ Para ello, entre 1957 y 1961 completaron su formación en el Seminario Hispanoamericano de Madrid, que seguía la corriente de renovación eclesial.⁹⁷ Allí tuvieron un contacto indirecto con los movimientos especializados de juventud a través de su director espiritual –el padre Fernando Urbina–, quien acompañaba a la JOC y tenía una estrecha ligazón con las bases trabajadoras, y de algunos profesores, que se desempeñaban como asesores nacionales de la JUC y de la JOC. Por otra parte, los misioneros formaron equipos por destino, en los que ejercitaron la metodología de la “revisión de vida” desde su realidad de estudio (José Zamorano).

Deben tenerse en cuenta los cambios que la Iglesia española experimentó en esos años al calor de las transformaciones económicas, sociales y de mentalidades operadas en la sociedad franquista. Siguiendo a Montero García, en el período 1956-1966, la renovación se manifestó de manera destacada en el clero y en los laicos. Como ocurrió a nivel general, el Concilio Vaticano II fue el legitimador de unas posiciones que, aunque minoritarias,

95 Pepe nació en 1932 (falleció en 2012) y Emilio, en 1937.

96 En 1960, los medios católicos ponían de manifiesto su preocupación por esta cuestión. En un continente con un importante porcentaje de población católica, se estimaba que cuarenta mil centros de población estaban privados de asistencia sacerdotal (“Noticias de AICA y FIDES. América Latina carece de sacerdotes”, *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, abril-mayo-junio de 1960).

97 Según los contemporáneos, sus seminaristas se caracterizaban por una “acrisolada crítica hacia los modos de dominación y sometimiento que arrastraban el régimen político y las estructuras eclesiales” (Mayol, 1970: 65-66). En consecuencia, una vez en Latinoamérica, estos actores se sumaron a los movimientos populares. Además, tuvieron un gran protagonismo en los conflictos eclesiales, incluso algunos fueron expulsados de sus diócesis. En consecuencia, el episcopado español acabó cerrando el Seminario Hispanoamericano hacia 1967.

estaban ya presentes en el catolicismo español. En efecto, desde comienzos de los años cincuenta, la Acción Católica obrera experimentó una transformación, que luego se extendió a las otras ramas, y estaba marcada por el valor del “compromiso temporal”. En este proceso, el método de la revisión de vida ocupó un rol central en cuanto favoreció el reconocimiento de los problemas reales, el descubrimiento en ellos de los principios evangélicos y el diálogo con otras militancias fuera de las organizaciones católicas, para formar así a los jóvenes en actitudes críticas y democráticas. En general, toda la evolución del conjunto de la AC especializada española de los años sesenta tenía una proyección política democrática y, en ese sentido, contraria al régimen de Franco (Montero García, 2006).

Volviendo al caso que nos ocupa, Pepe y Emilio llegaron a la Arquidiócesis de Bahía Blanca en 1962, al haber presentado esta la correspondiente solicitud al organismo español.⁹⁸ El primer destino de los sacerdotes fue una parroquia del centro de Coronel Suárez, donde predominaban las familias de los dueños de las estancias de la zona. Allí trataron de renovar la liturgia y la Acción Católica tradicional, y crearon un grupo Scout, en contacto con la hermana Kotska de La Pequeña Obra de Bahía Blanca. Tres años después, pidieron que se les asignara un “lugar más misionero”, y monseñor Esorto los dejó a cargo de la nascente capilla de “la loma”: Nuestra Señora del Carmen,⁹⁹ en Villa Sánchez Elía, en Bahía Blanca, desde marzo de 1966 (José Zamorano). Este barrio, emplazado a treinta cuadras del centro de la ciudad, era en aquellos años fundamentalmente de suboficiales de Marina y de trabajadores.

98 “Dos nuevos sacerdotes”, *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, enero-febrero-marzo de 1963. Dos años después, arribó a la Arquidiócesis otro misionero español, Javier Jordán, quien desarrolló sus tareas pastorales en Coronel Suárez y Coronel Pringles (*Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, enero-julio de 1964, octubre-diciembre de 1965, julio-septiembre de 1968, abril-junio de 1970), y se unió tempranamente al MSTM (Bresci, 1994).

99 Esta fue bendecida oficialmente en mayo de 1966 (Arzobispado de Bahía Blanca, 1997; *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, junio-julio-agosto de 1966).



Los sacerdotes en la casa parroquial de Nuestra Señora del Carmen y junto al Citroën en el que se movilizaba Pepe.

Fuente: comunidad Guía-Scout Santa Juana de Arco y San Pío X.

Por otra parte, durante el primer año en la ciudad, los sacerdotes dieron clases en los niveles secundario y terciario, en los que hicieron contactos con jóvenes que más tarde se incorporaron a la JUC y a la JOC (Nora, Ema), y con integrantes del Movimiento Familiar Cristiano. Así, en 1967-1968, acompañaron algunos equipos que estaban integrados mayoritariamente por marinos, pero luego, se alejaron del movimiento mientras iban profundizando su trabajo en otros espacios.

Asimismo, en esos años, los misioneros rechazaron el pedido del arzobispo de iniciar en la ciudad los Cursillos de Cristiandad,¹⁰⁰ que en Bahía Blanca despertaron el interés de los oficiales de las Fuerzas Armadas. Pepe y Emilio fundaron su negativa en los estudios y experiencias que habían hecho sobre los Cursillos en Madrid. Este movimiento quedó entonces en manos de otros referentes eclesiales, que para los católicos liberacionistas bahienses estaban vincu-

100 Estos apoyaron, legitimaron e incluso participaron en el gobierno de la “Revolución Argentina” (Moyano, 1992: 382).

lados estrechamente con “las fuerzas del poder” y, concretamente, con *La Nueva Provincia* y la Marina.¹⁰¹

Por otro lado, al poco tiempo de llegar a Bahía Blanca, a pedido de las hermanas Misioneras Cruzadas de la Iglesia, con las que ya tenían contacto, Emilio inició el acompañamiento a los grupos Guías “Santa Juana de Arco” y Scouts “San Pío X”, como capellán del centro pastoral La Pequeña Obra.



Emilio acompañando al grupo Scout de La Pequeña Obra.

Fuente: comunidad Guía-Scout Santa Juana de Arco y San Pío X.

Pepe, por su parte, estaba más abocado a atender los barrios como Harding Green, Grünbein o Villa Cerrito, ubicados en el sector este de la ciudad y ligados a Nuestra Señora del Carmen, donde impulsó el desarrollo de las primeras comunidades e inició la celebración de la misa y la catequesis con el aporte de jóvenes de Sánchez Elía.¹⁰² Por otro lado, desde 1966, a las tareas pastorales de los sacerdotes se sumó el grupo Scout “San Jorge”, de Sánchez Elía, creado desde La Pequeña Obra. En cuanto a los movimientos especializados de juventud, ambos presbíteros impulsaron la formación de la JUC en 1967, convirtiéndose en sus asesores. Pepe, además, agrupó y empezó a asesorar —en ocasiones con la ayuda de Emilio— al primer equipo de JOC, en 1968.

101 Así lo expresaba una nota de *Pablo*, revista vinculada al Instituto Juan XXIII y a la Comunidad Universitaria Bahiense (ver el capítulo 3), que se proponía ser “un testigo profético de Cristo”, y abordaba la realidad eclesial junto a temas de la coyuntura social y política (*Pablo*, 3, Bahía Blanca, agosto de 1973. Archivo DIPPBA, Mesa Referencia, Legajo 15281, Tomo VIII, “Sacerdotes Tercer Mundo”).

102 Arzobispado de Bahía Blanca (1997).

A fines de 1970, el arzobispo renovó el contrato de los misioneros para que siguieran trabajando en la arquidiócesis.¹⁰³ Pero a mediados de 1971, Emilio partió a Medellín a seguir sus estudios. Desde entonces, Pepe se hizo cargo de la comunidad de La Pequeña Obra, continuó asesorando a los grupos de universitarios y trabajadores, y creó la rama de los estudiantes secundarios. Al finalizar 1974, Emilio regresó a Bahía Blanca, donde permaneció hasta abril de 1975, momento en que partió a Buenos Aires primero, y a España, después, al haber decidido dejar el ministerio sacerdotal. Pepe, por su parte, abandonó la ciudad días más tarde, luego de sufrir un atentado en su casa, perpetrado por la Triple A.



Izq.: Jóvenes de la comunidad Guía-Scout de La Pequeña Obra despiden a Emilio en 1971.

Fuente: comunidad Guía-Scout Santa Juana de Arco y San Pío X.

Der.: Emilio en Medellín, octubre de 1971.

Fuente: foto tomada por Eduardo. Archivo de Eduardo.



Pepe acompañando a la comunidad Guía-Scout de La Pequeña Obra.

Fuente: comunidad Guía-Scout Santa Juana de Arco y San Pío X.

103 *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, octubre-noviembre-diciembre de 1970.

Si los cuatro años de Teología en Madrid plantearon las bases de las posturas pastoral y teológica de estos sacerdotes, el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín la legitimaron. La interacción entre el nuevo tipo de reflexión que significó la teología de la liberación y sus opciones pastorales en Bahía Blanca, en contacto con los jóvenes trabajadores y estudiantes, y con un grupo de compañeros presbíteros y teólogos identificados con la misma línea eclesial –sobre el que volveremos más adelante–, la profundizaron. Pepe, además, tuvo otra experiencia que actuó en este sentido: integró el MSTM, por lo que participó del IV Encuentro Nacional, celebrado en Córdoba en julio de 1971, y de reuniones regionales en Bahía Blanca y Olavarría (José Zamorano).

Los grupos de “revisión de vida”

La JUC comenzó a constituirse en 1967, como un intento de recrear con nuevos integrantes y asesores la experiencia anterior, que se encontraba desarticulada. Entonces, algunos miembros de aquel grupo –Ángel y un estudiante de Coronel Suárez que habían conocido a Pepe y a Emilio en el destino previo de los misioneros– se acercaron a los sacerdotes para proponerles encabezar el resurgimiento del movimiento.

La nueva experiencia llegó a agrupar alrededor de cuarenta jóvenes divididos en pequeñas comunidades de 6-8 personas. Sus integrantes, nacidos entre 1944 y 1952, eran, en su mayoría, oriundos de Bahía Blanca o de pueblos de la zona, aunque también había quienes provenían de otras ciudades de la provincia o del país. La mayoría de los que no eran bahienses habían llegado a la ciudad para realizar sus estudios terciarios o universitarios, y un grupo importante de los varones residía en el Pensionado Católico.

En el período que nos ocupa, en esa casona, la convivencia seguía regida por un administrador, un reglamento y asambleas, pero estas tenían un peso cada vez mayor y se hacían periódicamente para discutir cuestiones cotidianas, que para entonces estaban permeadas por la militancia política de los residentes. El reglamento,

elaborado por los mismos jóvenes, fue cambiando en esos años. Así, el criterio de incorporación de los nuevos pensionistas priorizaba su compromiso (Ángel). En realidad, así como no todos los residentes eran católicos ni de la JUC, tampoco todos tenían una acción social o política concreta. Sin embargo, en la residencia estudiantil vivían militantes de diversas agrupaciones de izquierda. Según los servicios de inteligencia, en 1971, estas incluían la Tendencia Estudiantil Socialista Revolucionaria (TERS), la Agrupación Universitaria de Acción Liberadora (AUDAL), los Grupos Socialistas y el Frente Estudiantil Nacional (FEN).¹⁰⁴

Pero, además, el lugar es recordado como “núcleo central de la militancia antisistémica de Bahía Blanca” (Juan Carlos). En este sentido, se consolidó como punto de encuentro de militantes, de discusión de ideas y de organización de movilizaciones masivas en contra de la dictadura de Onganía. Así como en Córdoba, donde las veinte cuadras de pensiones estudiantiles ubicadas en el Barrio Clínicas fueron el centro histórico de la vida política universitaria y un escenario privilegiado de la protesta contra el régimen, tanto en los meses siguientes al golpe como en mayo de 1969 (Brennan, 1996), las acciones vinculadas a las repercusiones del Cordobazo en Bahía Blanca se organizaron en el Pensionado. Este también era centro de reunión de las agrupaciones, lo que se veía facilitado por su ubicación “de paso” a la universidad y porque, al no ser una casa particular, daba un mayor margen de libertad para desarrollar las actividades de la militancia (Eduardo, Graciela, Juan Carlos). Por otra parte, en ese lugar se distribuían publicaciones como *Cristianismo y Revolución* y *El Combatiente*, ligado al PRT. En efecto, era un espacio donde a fines de los años sesenta se desarrollaba una importante actividad de propaganda del PRT *El Combatiente*, apuntalada por la presencia del militante Hugo Fuentes¹⁰⁵ (Giménez, 2008: 29).

Es necesario tener en cuenta que durante el período dictatorial de 1966-1972, la militancia universitaria, reprimida y excluida de

104 “Atentado contra el Pensionado Católico de Zapiola 428 de Bahía Blanca”. Archivo DIPBBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, “Sacerdotes del III mundo”, tomo 5. Sobre estas agrupaciones, ver más adelante.

105 Está desaparecido desde el 15 de febrero de 1977.

los canales de participación democrática, se había visto obligada a explotar otros ámbitos de sociabilidad, en los que aprendió a articular estructuras políticas más horizontales y abiertas (Orbe, 2007). De allí la importancia del comedor universitario, punto central de reunión cotidiana de militantes, de debate y de distribución de volantes, y de las casas de los estudiantes de la zona, donde se combinaban peñas, guitarreadas, bailes y, al decir de Luis, “reuniones revolucionarias”.



Jóvenes residentes del Pensionado en la puerta del edificio y en el patio, hacia 1968.

Fuente: archivo personal de Eduardo.

Para entonces, este proceso era común a otras residencias de estudiantes universitarios que habían sido fundadas por la Iglesia católica en distintos puntos del país tras el derrocamiento de Perón. Como explica Lanusse, estas casas eran conocidas como Colegios Mayores, estaban a cargo de un sacerdote y su espacio físico era aprovechado para dictar conferencias y cursos sobre temas políticos, económicos y sociales. Por otra parte, desde finales de los años cincuenta, algunos Colegios Mayores no fueron inmunes a los sectores eclesiales renovadores. Además, la convivencia de jóvenes de todo el país favorecía la creación de una atmósfera de debate de ideas que, muchas veces, era canalizada hacia la actividad política. Así, por ejemplo, en Resistencia, el Colegio Mayor Universitario –fundado por el sacerdote Rubén Dri– se transformó en un centro de formación cultural y religiosa y, finalmente, en un centro político con trabajo en barrios y villas.

Por otra parte, en la Universidad Nacional del Litoral, el nacimiento de los Colegios Mayores trajo como consecuencia la creación de una importante agrupación estudiantil, denominada Ateneo, que se identificó con el Peronismo Revolucionario y comenzó a explorar la actividad barrial, sindical y armada, además de estrechar vínculos con los gremios santafesinos que formaban parte de la CGT de los Argentinos, con la ASA, con *Cristianismo y Revolución*, y con el grupo de Resistencia liderado por Dri, entre otros (Lanusse, 2007).

En los Colegios Mayores, también residían estudiantes de la Universidad Católica de Santa Fe. Allí, los grupos cristianos que adoptaron posturas políticas radicales y el peronismo como identidad, tuvieron protagonismo en los conflictos estudiantiles. En 1968, uno de los Colegios Mayores fue escenario de la huelga de hambre de los alumnos, una vez que estos fueron desalojados por la policía de la iglesia jesuita Nuestra Señora de los Milagros (Lanusse, 2007). En la coyuntura conflictiva de aquellos meses, la institución emitió un comunicado que apelaba a la noción de violencia estructural que legitimaba la violencia “desde abajo” y el compromiso con la construcción de una sociedad y un hombre nuevos, mediante la superación del orden capitalista. Así, los Colegios Mayores facilitaron nexos, recursos organizativos y circulación de discursos habilitantes para la acción colectiva estudiantil. Al mismo tiempo, junto a las asambleas,

el comedor universitario o las actividades culturales, estas residencias constituyeron escenarios donde se afirmaron valores ligados a la construcción de una identidad revolucionaria (Diburzi, 2005 y 2007).

Volviendo a la JUC bahiense, los jóvenes eran, en su mayoría, estudiantes de distintas carreras de la UNS o bien alumnos y egresados de la Escuela de Servicio Social, de la Escuela de Enfermería y del Instituto Juan XXIII. Algunos jucistas habían hecho sus estudios secundarios en colegios religiosos de la ciudad –fundamentalmente, en el Don Bosco, perteneciente a la Congregación Salesiana, y La Inmaculada, a cargo de la Compañía de María–, o de sus lugares de origen –dirigidos por diversas congregaciones y órdenes (salesianos, maristas, jesuitas o franciscanos capuchinos)–, y contaban con una trayectoria de militancia previa en el MFC, la Legión de María,¹⁰⁶ La Pequeña Hermandad¹⁰⁷ o las ramas juveniles de la ACA.



La Pequeña Hermandad, 1967.

Fuente: archivo personal de Héctor.

¹⁰⁶ Estaba centrada en la oración y orientada exclusivamente a lo religioso, pero significó para los y las adolescentes un primer acercamiento a los barrios periféricos, a partir de la acción apostólica.

¹⁰⁷ Era un grupo integrado por varones y caracterizado por una religiosidad individual y una vida espiritual intensa. Fue impulsado por el padre Aldo Vara, quien sostenía un discurso anticomunista y contrario a la renovación eclesial. Este sacerdote fue imputado por delitos de lesa humanidad, estuvo prófugo durante seis meses de la justicia argentina y falleció el 4 de junio de 2014, a los 80 años, en Ciudad del Este, donde cumplía arresto domiciliario a la espera de su extradición.

En contraste, otros itinerarios educativos habían transitado por instituciones públicas y laicas –ubicadas generalmente en el barrio en que residían sus familias, en el caso de las escuelas primarias, y en el Colegio Nacional, público, mixto, ubicado a media cuadra de la plaza central de la ciudad–, o por las Escuelas dependientes de la UNS –la Escuela del Ciclo Básico, la Escuela Normal Superior, la Escuela de Comercio y la Escuela de Agricultura y Ganadería–, en el caso de las secundarias. Además de algunas experiencias previas de militancia católica o de trabajo social, algunos jóvenes se vieron marcados por los CUT, antes o durante su participación en la JUC.

La JOC bahiense también surgió y se desarrolló durante la crisis terminal de la organización a nivel nacional. Fue (re)fundada en 1968 por un pequeño grupo de jóvenes, a propuesta de Pepe, quien buscaba replicar la experiencia de la JUC, pero con trabajadores. Para ello, el sacerdote acercó la historia y la esencia del movimiento a partir de materiales de lectura y del relato de lo vivido en relación con la JOC española.

Aquellos primeros militantes provenían de la capilla del Carmen, donde participaban de la Eucaristía, o bien de los grupos juveniles del MFC. A partir de este núcleo inicial, se fueron incorporando integrantes, y llegaron a sumar alrededor de 18 personas. Así, para 1972, se habían constituido dos equipos de ocho o nueve jóvenes. Se trataba tanto de varones como de mujeres, nacidos entre 1945 y 1955, con diversas trayectorias laborales. En su mayoría, eran empleados de oficinas, comercios, bancos o empresas. También había trabajadores de fábricas de productos alimenticios, textiles y ligados a la metalurgia, empleadas en hospitales, docentes de escuelas rurales o de las barriadas pobres de la ciudad, y niñeras. Con frecuencia, los mismos jóvenes tuvieron distintas ocupaciones asalariadas a lo largo del período en que funcionó la JOC.

En varios casos, estos itinerarios laborales habían comenzado a temprana edad, como resultado de una situación familiar marcada por las dificultades económicas e incluso habían implicado el abandono de los estudios secundarios. En otros, las experiencias de

trabajo remunerado eran más recientes o transitorias. Había jocistas que trabajaban mientras completaban sus estudios superiores. La inclusión de estos militantes en la rama obrera se ligaba a los vínculos de amistad o pareja que mantenían con sus integrantes.

La escolarización de buena parte de estos jóvenes tuvo lugar en instituciones públicas. Las escuelas primarias a las que asistieron funcionaban en sus barrios de origen, mientras que entre las secundarias se destaca el Colegio Nacional, seguido por las escuelas medias de la UNS. Otros jocistas, en cambio, cursaron sus estudios en colegios privados, fundamentalmente, religiosos: San Vicente de Paul —a cargo de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul—, María Auxiliadora y María Mazzarello de Fortín Mercedes, de las Hijas de María Auxiliadora. El caso de Paloma es singular porque antes de entrar como pupila al segundo, estudió en un colegio mixto presbiteriano. Los jocistas que estudiaban en el Nivel Superior lo hacían en la UNS, en el Instituto Juan XXIII y en la Escuela Normal. En otros casos, la formación se complementó con cursos de mecanografía, contabilidad, taquigrafía o inglés.

Desde el punto de vista territorial, los militantes de la JOC estaban fuertemente anclados en Sánchez Elía. Al momento de ingresar al grupo, la gran mayoría de ellos eran vecinos de la “loma”, mientras el resto, aunque vivía en los barrios aledaños —también ubicados en el este de la ciudad (Tiro Federal, Harding Green)—, estaba ligado a ella a través de la participación en las actividades de la iglesia del Carmen. Los casamientos de los militantes modificaron en parte la pertenencia barrial de sus miembros, manteniéndose, de todos modos, Nuestra Señora del Carmen como centro de referencia.





Alberto con compañeros del barrio

Jóvenes de la JOC y de la JEC de Sánchez Elía.

Fuente: archivo de Julia Pizá.

Por último, la JEC bahiense surgió hacia mediados de 1972 a partir de una propuesta de Pepe a los dirigentes más jóvenes del movimiento Guía-Scout de La Pequeña Obra, a algunos scouts de “San Jorge” y a otros jóvenes que participaban de la parroquia del Carmen. Luego, se incorporaron otros chicos, y llegaron a sumar alrededor de treinta integrantes, nacidos entre 1954 y 1958, que trabajaban en pequeños equipos. Algunos de ellos eran catequistas y/o tenían experiencias de trabajo social como voluntarios en Cáritas, en el Pequeño Cottolengo¹⁰⁸ o en el Patronato de la Infancia.

Los grupos de La Pequeña Obra y los de la “loma” funcionaban separados, pero compartían un encuentro anual de formación y revisión. Estas dos comunidades eran diversas en su inserción territorial y composición social. La primera estaba integrada, en su mayoría, por jóvenes de sectores medios o profesionales, que vivían en el barrio Pedro Pico —ubicado a 15 cuadras de la Plaza Rivadavia—, en el centro o en el universitario, y estudiaban en las escuelas medias de la UNS, a excepción de Mario, que iba al Colegio Nacional, o de Pedro, que cursaba en el Don Bosco. La segunda reunía a jóvenes de Sánchez Elía o de los alrededores al Tiro Federal o a Villa Mitre, que habían transitado la escuela primaria, en general, en el ámbito estatal y en establecimientos ubicados en sus barrios de origen, y

108 A cargo de las Pequeñas Hermanas de la Sagrada Familia, ubicado a dos cuadras de la casa parroquial y donde Pepe celebraba misa.

cursaban el secundario, en algunos casos, en instituciones públicas, como la Escuela de Enseñanza Técnica (ENET) N°1 “Ing. César Cipolletti” –para varones, ubicada a nueve cuadras del centro–, las escuelas de la UNS o el Colegio Nacional; en otros casos, en instituciones privadas religiosas, como La Asunción –que funcionaba dentro del edificio del Seminario Arquidiocesano– o San Vicente de Paul. A pesar de esta diversidad, como plantea Donatello (2010), la sociabilidad católica permitió que personas con posiciones estructurales diferentes tuvieran un imaginario compartido marcado por la renovación eclesial.

Estos movimientos tenían un modo común de ingreso al grupo. Los militantes, inmersos en un ámbito concreto, debían invitar a otros, según explicaba Pepe, “a descubrir este camino de seguimiento de Jesús, con esta perspectiva de compromiso histórico”. Los “contactados” eran compañeros de trabajo, de estudio, de militancia política o de convivencia en el Pensionado Católico, hermanos, amigos, vecinos, participantes de la capilla y sus comunidades o, incluso, conocidos de la parada de colectivo. Otra forma de “captación de militantes” era mediante la invitación periódica a participar de actividades más abiertas y masivas, que tenían un carácter recreativo, como campamentos y salidas a las localidades turísticas cercanas de Sierra de la Ventana o Pehuen-có, encuentros en el Seminario “La Asunción” o festejos del día del trabajador. Era común en estas jornadas compartir juegos, caminatas, bailes u obras de teatro, y finalizar con la puesta en común de las impresiones e inquietudes de los “acercados”.

La “pedagogía de nuevos” tenía una importancia central para el MIEC-JECI, al que pertenecían la JUC y la JEC, en cuanto decidía su continuidad. En consecuencia, el movimiento la convirtió en objeto de reflexión y definió los criterios y los modos de llevar adelante la incorporación de militantes. A partir de las diversas experiencias abiertas en el continente, se proponía la “nucleación” como resultado natural del compromiso de los jóvenes en la realidad universitaria. En ese proceso, se planteaba que los militantes entablaban un diálogo con los otros, cuestionándolos a partir de la acción e induciendo en ellos la actitud de *ver y juzgar* aquellas problemáticas, y

la comprensión de la necesidad de *actuar* en su ámbito. La selección de candidatos se producía de hecho entre los compañeros que se encontraban potencialmente motivados para comprender el sentido del movimiento e integrar un equipo de militantes. Así, las jornadas de iniciación solo complementaban el proceso anterior y tenían lugar después de un tiempo de vida de equipo y de trabajo de base.¹⁰⁹

En este marco, en 1969, la JEC planteaba que el movimiento no era proselitista, sino que era descubierto por el medio a través del testimonio de la comunidad y el compromiso personal. Así, la iniciación de nuevos se realizaba por medio de la “concientización” del propio ambiente, la simpatía del joven hacia el movimiento, la manifestación de un deseo de adhesión a Cristo y de servicio a los hombres.¹¹⁰

En efecto, esto logró consolidar los movimientos en pocos años. Pero, además, hizo que otros jóvenes en contacto con los jucistas, jocistas o jecistas estuvieran cercanos a ese espacio y, en definitiva, al ámbito de la Iglesia renovadora. Así, hacia 1970 empezaba a darse el fenómeno contrario de los años 1966-1967: mientras en la etapa anterior la JUC se desarticulaba por el éxodo de militantes a partir de sus opciones políticas, ahora se consolidaba con la participación—de diverso tipo y duración— de militantes con trayectorias religiosas más débiles o provenientes de otras tradiciones. En efecto, según los criterios establecidos por el MIEC-JECI, en principio no era obstáculo la presencia de alguien que no se reconocía cristiano “siempre que él respetara la fe de los demás y su decisión de acrecentarla, comunicarla y celebrarla”. En estas condiciones, el ejercicio de la revisión de vida podía ser “un excelente momento apostólico por parte de los creyentes”.¹¹¹ Diana, que se había desvinculado de la Iglesia, describía su relación con los grupos cristianos:

109 “Introducción a una pedagogía de la pastoral universitaria”, *Servicio de Documentación*, 14, mayo de 1968. Sobre este tema también se encuentran referencias en “Cómo se plantea la nucleación en Panamá. Ejemplo de nucleación”, *JEC Boletín Secundario*, 12-13, febrero-marzo de 1970. Sobre las publicaciones, ver el capítulo 3.

110 “Encuentro del Cono Sur. Informe. Líneas pastorales a seguir del movimiento”, *JEC Boletín Secundario*, 9, abril de 1969. Ver también “Pedagogía: su finalidad en el movimiento”, *JEC Boletín Secundario*, 11, noviembre de 1969.

111 “La revisión de vida”, *Spes*, 27-28, s/f (posiblemente fines de 1975). Sobre la publicación, ver el capítulo 3.

(Había) encuentros de 2-3 días, o de una semana y se discutía, entonces yo iba ahí pero como no creyente, llevada por estos amigos... Me acuerdo que en esas misas que eran distintas a las habituales, que ya se hacían con guitarra y con canto, pedían por mí (...) también por él [su pareja], tenía mucho contacto con todo el grupo y, si querés, tenía como una afinidad de vivencias, pero no me lograron volver al rebaño (risas).

Esta forma de ingreso al grupo ya estaba presente en los orígenes de la JOC en la Argentina y marcó las experiencias jocistas posteriores. Según los estatutos, para pertenecer a una sección de la JOC, se requería ser presentado por un socio y aceptado por la comisión directiva de la sección. Por otra parte, en coherencia con el espíritu integralista, “un jocista ciento por ciento” era aquel que “conquista[ba] nuevos camaradas para el movimiento” (Bottinelli *et al.*, 2001: 103-104). En este sentido, un militante cordobés de las décadas del cuarenta y cincuenta contaba que la “captación” era “de persona a persona, o sea, mi compañero de estudio, mi compañero en el colegio, mi compañero en el taller, mis amigos en la barra, en las canchitas de fútbol” (O. M. en Blanco, 2008: 20).

Una vez que el “acercado” decidía integrarse a la JUC, la JOC o la JEC, asumía un compromiso con el grupo, que implicaba participar con responsabilidad y disciplina en las actividades comunes, entre las que los encuentros semanales de “revisión de vida” ocupaban un lugar central. De allí que los militantes las vivieran como “obligatorias” (Paloma, Mirta y Jorge),¹¹² dándole continuidad y estabilidad al grupo. Estas reuniones tenían lugar en las casas de los militantes –en los casos de la JUC y la JEC– o de Pepe –en el de la JOC–, o bien en la Curia, donde trabajaba como secretario el sacerdote Hugo Segovia –de quien hablaremos más adelante–, que acompañó un tiempo a un grupo. A su vez, los equipos contaban con coordinadores, que se reunían periódicamente con los asesores.

112 También “Historia de la JOC en Bahía Blanca”, apuntes elaborados por la JOC de Grünbein a partir de los relatos de Mirta y Jorge, en los primeros años de la década del ochenta. Archivo personal de Mirta y Jorge.

Había otras instancias de encuentro significativas para los movimientos, como la misa, que se caracterizaba por la homilía construida entre todos los asistentes, sacerdotes y laicos. En el caso de la JUC, la celebración tenía lugar los sábados a la tarde en La Pequeña Obra y reunía a los jóvenes de los distintos equipos. La misa jocista, en cambio, se celebraba en la casa de Pepe. En cuanto a los jecistas, los de Sánchez Elía participaban de las celebraciones de la capilla, mientras los equipos de La Pequeña Obra lo hacían en el centro pastoral, junto al resto de la comunidad.

Por otra parte, en el verano, la JUC, la JOC y la JEC, respectivamente, compartían campamentos o encuentros anuales en los que se preparaban temas de formación, reflexión y revisión grupal, se leían y discutían documentos del Concilio, de Medellín y publicaciones del MIEC-JECI, y se constituían en momentos importantes de socialización para los jóvenes. Estos se realizaron en Pehuen-có o en Villa La Inmaculada.¹¹³



Jucistas en un campamento en la playa.

Fuente: archivo personal de Eduardo.

113 Lugar de recreo y retiros espirituales de la Compañía de María, ubicado en terrenos cercanos a la Estación ferroviaria de Grünbein y al Seminario Arquidiocesano (Bracamonte, Torre y Vila, 2004).

En efecto, las vacaciones eran un momento privilegiado para las actividades del MIEC-JECI en todo el continente. Los secundarios y universitarios solían organizar campamentos para la gente nueva y/o para los militantes y dirigentes, que tenían lugar generalmente fuera de la ciudad, en el campo o en la costa. Esta instancia de convivencia tenía una triple finalidad: revisar y planificar la acción de cara al nuevo año, apuntalar la formación de los militantes y generar un espacio de recreación.¹¹⁴

Susana señalaba de los campamentos jucistas: “Lo pasábamos re bien... ahí estaba Benito Santecchia contando cuentos y era fantástico”. Si bien no pertenecía al movimiento, la presencia del salesiano era frecuente en las instancias de encuentro de estos grupos, en las que aportaba su vasta formación teológica.

A los lazos tejidos por la JUC, la JOC y la JEC con otros referentes y grupos identificados con la renovación eclesial, así como a sus cruces con otros ámbitos eclesiales, dedico el próximo capítulo.

114 “JEC y vacaciones”, *JEC Boletín Secundario*, 8, noviembre de 1968.

Capítulo 3. Vínculos e interacciones en el mundo católico

Una vez caracterizadas las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca, en este capítulo me propongo ubicarlas en relación con: a) otros grupos y referentes del *aggiornamento* eclesial, y del catolicismo liberacionista, en particular, en el espacio local, nacional y latinoamericano; y b) otros sectores eclesiales bahienses, con posicionamientos teológicos y pastorales disímiles. En los primeros tres apartados me centraré en el ámbito bahiense para reconstruir, en primer lugar, los círculos sociales¹¹⁵ del catolicismo liberacionista en el que se integraron la JUC, la JEC y la JOC; en segundo lugar, las relaciones de estos grupos laicales y de todo el espectro del catolicismo liberacionista local con los arzobispos Esorto y Mayer; en tercer lugar, los vínculos de estos actores con otros sectores eclesiales. En el cuarto apartado, intentaré dilucidar las interacciones de los movimientos especializados de juventud locales con las experiencias liberacionistas del país y del continente.

Espacios de sociabilidad y redes sociales del catolicismo liberacionista en Bahía Blanca

En Bahía Blanca, una serie de grupos y referentes católicos compartían con la JUC, la JOC, la JEC y sus asesores, además de

115 Siguiendo a Catoggio (2010a), tomamos el concepto de círculo social como sinónimo de espacio concreto de sociabilidad.

la matriz católica “integral”, la identificación con la renovación eclesial e, incluso, con el catolicismo liberacionista. A partir de esas coincidencias tejieron lazos que se fueron consolidando en esos años. ¿Quiénes eran estos actores? ¿Cuáles fueron sus ámbitos de sociabilidad? ¿De qué modo esas experiencias articularon una red de relaciones en Bahía Blanca? ¿Qué formas de interacción acercaron a estas personas y a los círculos sociales que integraban?¹¹⁶

En cuanto a los laicos, además de las ramas especializadas de Acción Católica, estaban los grupos de Scouts y Guías, el Grupo Misionero Bahiense (GMB), la Comunidad Universitaria Bahiense (CUB), Cáritas y los grupos juveniles de Punta Alta.

El grupo Scout “San Pío X”, de La Pequeña Obra, había sido fundado en 1961 por la hermana Kotska y el de las Guías “Santa Juana de Arco”, en 1963, siendo ambos de los más consolidados de la ciudad. Un núcleo de dirigentes jóvenes desarrollaba un trabajo sistemático no solo en relación con la planificación de actividades destinadas a los niños, sino también con el estudio y la discusión en torno a los documentos eclesiales, temas de educación y acontecimientos sociales, acompañados de Kotska y de Pepe.¹¹⁷ En cuanto a las primeras, compartían la inquietud de ir más allá de propuestas meramente recreativas y promover la reflexión de los chicos en torno a la solidaridad, el compañerismo o la necesidad de compartir. Por otra parte, el grupo Scout “San Jorge” surgió en 1966 en Nuestra Señora del Carmen, una vez que los sacerdotes españoles se habían hecho cargo de la capilla. Algunos dirigentes de La Pequeña Obra colaboraron en la creación del grupo y prepararon a los primeros dirigentes.

116 Para un análisis más minucioso de esta cuestión, ver Dominella (2015b). Más adelante se volverá sobre algunos de los actores presentados en este apartado.

117 “1970”, *Esapi de Oro*, 7, octubre de 2011.



Izq.: Dirigentes de “San Pío X” y “Santa Juana”, en 1972.

Fuente: comunidad Guía-Scout Santa Juana de Arco y San Pío X.

Der.: Pepe y los primeros lobatos de “San Jorge” en Sánchez Elía.

Fuente: archivo personal de Juan.

El GMB comenzó a reunirse a fines de los años sesenta. Estaba integrado por una quincena de jóvenes, la mayoría de Bahía Blanca y algunos de Punta Alta, vinculados, de un modo u otro, al ambiente salesiano: eran egresados del colegio Don Bosco o estudiantes del Instituto Juan XXIII. Buena parte de las chicas había cursado el secundario en La Inmaculada y algunas eran religiosas de la Compañía de María. Otros misioneros habían sido alumnos de Miguel Sarmiento en el Seminario Catequístico. Además, participaban tres seminaristas. El grupo misionaba en enero en San Germán (provincia de Buenos Aires), donde visitaba a sus habitantes, celebraba misas y organizaba charlas sobre temas específicos. A veces, en Semana Santa o en vacaciones de invierno, volvía al lugar. Durante el año, realizaba reuniones para planificar la misión, discutir documentos eclesiales y organizar actividades para recaudar fondos.

Además de los grupos juveniles, había adultos identificados con la apertura eclesial que formaban la CUB. Eran egresados y/o docentes de la UNS y del Instituto Juan XXIII. Ligados por la amistad cimentada en sus trayectorias comunes en la Acción Católica y/o en la LEHS, se reunían periódicamente desde mediados de los años sesenta para analizar hechos de la realidad, leer documentos eclesiales y revisar las acciones de la Iglesia local. Si bien la CUB no

contaba con un sacerdote asesor, compartía encuentros con Pipo, primero, y con Duilio Biancucci y Benito Santecchia, más tarde. Sus miembros tenían ámbitos de acción fuera del grupo: se comprometían en la política universitaria y participaban en actividades del GMB y de Cáritas Arquidiocesana.

Esta comenzó a funcionar en 1969, con Néstor Navarro y un primer grupo de colaboradores recién egresados del secundario y estudiantes de la Escuela de Servicio Social. Inicialmente se reunían en la Curia y en La Inmaculada hasta que, a fines de ese año, se trasladaron al edificio donde también funcionaba el Seminario de Catequesis. Luego, se fueron sumando equipos de voluntarios integrados fundamentalmente por jóvenes. La institución se dedicó a organizar la ayuda inmediata, aunque con una mirada promocional, una fuerte preocupación por no caer en el asistencialismo y la premisa de que las personas necesitadas eran “otros Cristos”.¹¹⁸ Así, tomaron forma distintas iniciativas, como el equipo de trabajadores sociales, los servicios de farmacia, jurídico y de alimento y ropa, el trabajo en centros de salud y un comedor popular. Por otro lado, el vínculo con La Inmaculada dio cauce al proyecto de crear la escuela Nuestra Señora de La Paz en el barrio periférico de Villa Nocito.¹¹⁹ Para obtener recursos económicos, Cáritas compró un mimeógrafo que le permitía vender apuntes a los estudiantes del Instituto Juan XXIII. Al mismo tiempo, inauguró una librería debajo de las escalinatas del Instituto, donde vendía a un

118 “Testimonio del Padre Néstor H. Navarro, actual Obispo de la diócesis del Alto Valle de Río Negro”, *Horizontes. Publicación periódica de Cáritas Bahía Blanca*, 36, agosto-septiembre de 2009.

119 Su instalación comenzó a fines de la década del sesenta (Formiga y Marengo, 2000). Según un informe de inteligencia elaborado a fines de 1973, el barrio estaba ubicado al oeste de la ciudad, a 35 cuadras del centro, ocupaba el triángulo formado por el Canal Maldonado y las vías del ferrocarril. Tenía una población de 376 personas, con un alto porcentaje de chilenos, y de menores en edad escolar. Había dos instituciones educativas, pero no existían centros sanitarios o asistenciales, por lo que su creación era visualizada como una de las necesidades más urgentes. El barrio contaba con una Unidad Básica del peronismo de izquierda y se encontraba dentro del radio de acción del Comité de Defensa Barrial Noroeste, ligado al Frente Antiimperialista y por el Socialismo. Se destacaba la influencia en el lugar del MSTM a través de Navarro y, fundamentalmente, de la religiosa Norma Gorriarán (Archivo DIPP-BA, Mesa “Referencia”, Legajo 10141, Tomo 2).

precio accesible los textos de lectura obligatoria solicitados por los docentes. En este sentido, el criterio de la institución era que sus recursos debían provenir del trabajo y no de fuentes que resultaran contradictorias con el Evangelio (Néstor Navarro, Zulma). Toda la actividad se acompañaba con reuniones de revisión de la tarea y de oración, en las que el grupo compartía la lectura del Evangelio y de documentos eclesiales.



Integrantes de Cáritas.

Fuente: *Horizontes*, 36, agosto-septiembre de 2009.

Por último, en Punta Alta funcionaba la Juventud de Acción Católica (JAC), integrada por varones, mayoritariamente estudiantes universitarios, que se reunían semanalmente en la casa del asesor, Hugo Segovia. Por otro lado, en los primeros años setenta, se formaron los Grupos Juveniles Menor y Mayor, en la iglesia Cristo Rey, bajo el impulso de Miguel Sarmiento. Esta se constituyó en una experiencia singular, ya que se organizó un consejo de administración con representantes de todos los grupos, que gestionaba el aporte voluntario de socios y coordinaba las tareas de la parroquia. Se crearon, además, un club deportivo infantil, una farmacia popular –llamada “Carlos Mugica”–, una bibliote-

ca barrial –“Nuevo Hombre”– y Cáritas.¹²⁰ A los grupos iniciales de la parroquia, formados por jóvenes de ambos sexos del barrio, se sumaron integrantes provenientes del antiguo grupo de Hugo y militantes del peronismo revolucionario. Estos grupos tenían reuniones semanales de reflexión y llevaban adelante tareas específicas: el Menor estaba a cargo de la farmacia y la biblioteca, además de colaborar con el club y proyectar audiovisuales; el Mayor realizaba tareas de servicio en el barrio, teniendo como objetivo la “liberación nacional”.¹²¹

Además de los laicos, los espacios sociales identificados con el *aggiornamento* eclesial en el ámbito local estaban integrados por sacerdotes diocesanos y salesianos. Los presbíteros habían recibido su formación durante los años anteriores al Concilio Vaticano II, cuando ya se respiraban los aires de renovación eclesial, o bien durante su realización. En el período 1968-1975, trabajaban y desarrollaban tareas pastorales en diversos espacios.

Entre los diocesanos, además de Pepe y Emilio, se encontraba, en primer lugar, Hugo Segovia, quien era secretario canciller de la Curia (1967-1974) y coordinaba la JAC de Punta Alta. En los años anteriores, había sido prosecretario de la Curia, secundando a Pipo, vínculo que lo llevó a ser asesor del Pensionado Católico y a estar cerca de la JUC. En segundo lugar, Miguel Sarmiento, que acompañaba el GMB, tenía cargo el Seminario Catequístico Arquidiocesano y, desde 1972, era párroco de Cristo Rey. En tercer lugar, Néstor Navarro, director de Cáritas Arquidiocesana y, a partir de 1971, representante legal de la escuela Nuestra Señora de la Paz. Por otra parte, fue designado por Jorge Mayer como encargado de asistir a los refugiados políticos llegados de Chile, a partir del golpe de Estado de 1973.

120 “Parroquia Cristo Rey”, “Capilla Cristo Rey”, “Club Defensores de Cristo Rey”, *Reporte. La revista puntaltense*, 10, 18 y 20, febrero, octubre y diciembre de 1974.

121 “Parroquia Cristo Rey”, *Reporte. La revista puntaltense*, 10, febrero de 1974.



Izq.: de izq. a der.: Hugo Segovia (el primero de la izquierda) y Miguel Sarmiento (con anteojos), junto a militantes de los grupos juveniles de Punta Alta. Dcha.: Ordenación de Miguel Sarmiento, a cargo del arzobispo Esorto (Tornquist, 16/12/1967).

Fuente: archivo personal de Miguel Sarmiento.

Los salesianos Benito Santecchia, Duilio Biancucci, Benjamín Stocchetti y Oscar Barreto formaban parte de la comunidad del Instituto Juan XXIII, en el que se desempeñaban como profesores, y algunos de ellos ocuparon el cargo de rector (Santecchia, en 1973, y Stocchetti en 1974-1975). La vasta formación de Santecchia como teólogo lo convirtió en un reconocido disertante de encuentros, charlas y jornadas organizadas no solamente en el ámbito católico –como el Seminario Nacional de Catequesis realizado en Corrientes en 1969, el Primer Encuentro Regional de Cáritas Argentina Zona Sur celebrado en Bahía Blanca en 1972 o los espacios de formación de la JUC–, sino también fuera de este. Biancucci, por su parte, se desempeñó además como profesor en el Departamento de Humanidades de la UNS, entre 1971 y 1973. Stocchetti, paralelamente, desarrolló tareas docentes en Viedma y animó un grupo juvenil.¹²²

122 Comunicación con Duilio Biancucci por correo electrónico 19/7/2012; Legajo de Duilio Biancucci, Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia. Benjamín Stocchetti, 25/7/2012.

Más allá de las distintas actividades que cada uno de estos sacerdotes desarrollaba, se fueron acercando y comenzaron a reconocerse —y a ser reconocidos por otros— como un grupo, a partir de la común adhesión a las propuestas del Concilio y de Medellín. Además, muchos de ellos se identificaban con los principales lineamientos del MSTM,¹²³ aunque como grupo no expresaron su adhesión de manera explícita,¹²⁴ y solo Pepe, Miguel, Benjamín y Oscar formaron parte del movimiento. Con todo, estos presbíteros eran conocidos como los “tercermundistas” (Néstor Navarro, Miguel Sarmiento).¹²⁵ Asimismo, compartían una reunión semanal, en la que, en algunas oportunidades, participaron el diocesano Eliberto Baudry, así como las religiosas que estaban a cargo de La Pequeña Obra. Por otra parte, en sintonía con la propuesta ecuménica del Concilio, recibían la visita de pastores de las Iglesias valdense y metodista.¹²⁶ En estos encuentros, compartían lo vivido en la semana, reflexionaban sobre las lecturas bíblicas y preparaban en conjunto la homilía del domingo en relación con los últimos acontecimientos, difundiendo así el mismo mensaje en las distintas misas de Bahía Blanca y Punta Alta.

Por otra parte, ciertas órdenes y congregaciones religiosas femeninas se vieron marcadas por el *aggiornamento* de la Iglesia católica. Entre ellas, la Compañía de María. Esta apertura se reflejó en la creación, en conjunto con Cáritas, de la escuela Nuestra Señora de la Paz en 1971 y, un año después, en la inserción de una comunidad

123 “Biancucci, Duilio”, en Diana (2013: 245-250).

124 Según Miguel Sarmiento, esta decisión tenía como fin evitar conflictos en la Arquidiócesis. Otros, como Santecchia, planteaban sus cuestionamientos al MSTM. Para el salesiano, este movimiento habría significado una reducción y un alejamiento del lenguaje dialéctico de la fe (Martín, 2013: 407-422).

125 Como explica Martín (2010), el epíteto “tercermundista” resulta complejo. Si las opiniones corrientes llevarían a incluir en este colectivo a sujetos como Santecchia, un examen detenido muestra que muchos de ellos no han pertenecido al MSTM. En efecto, el movimiento no tuvo formalidades de ingreso ni titularidad de pertenencia. No obstante, es posible determinar la identidad de los STM atendiendo a su participación recurrente en la firma de declaraciones, en las reuniones o en las instancias organizativas del movimiento. Así, este colectivo incluía tanto a militantes como adherentes, mientras dejaba afuera a un conjunto de simpatizantes.

126 Segovia, Hugo, “La palabra provocadora”, en AA.VV. (2008).

de cinco religiosas –algunas de las cuales trabajaban en esa escuela mientras otras lo seguían haciendo en La Inmaculada– en Villa Nocito. En otras ciudades del país, varias congregaciones femeninas también empezaban a descentralizar la distribución de su personal al atender zonas marginadas (Gera y Rodríguez Melgarejo, 1970).

La escuela surgió a partir de la iniciativa de la religiosa Norma Gorriarán y de Néstor Navarro, que propusieron a monseñor Esorto convertir el edificio de una iglesia abandonada en escuela. El arzobispo aceptó, pero puso como condición que se celebrara misa los domingos. La escuela abrió sus puertas con una matrícula de más de 100 alumnos,¹²⁷ contaba con tres aulas –de 1º, 2º y 3º grado– y tenía como directora a Norma. Con el tiempo, se ampliaron las instalaciones gracias a la ayuda de los padres, vecinos y un grupo “de apoyo” (Norma Gorriarán). Por las noches, funcionaba el Centro de Educación de Adultos N° 20. Por otro lado, se ofrecía la merienda, se daba catequesis y se enseñaba corte y confección. Asimismo, la escuela era lugar de reunión para los vecinos. De este modo, se constituyó en un centro de referencia educativo, eclesial y comunitario.

Para las religiosas, la promoción social era indisociable de la tarea de evangelización. Vivir en el barrio implicaba, por un lado, dejar de lado una vida sin precariedades, propia de la clase media; por otro, una fuerte experiencia comunitaria. Además, permitía un contacto permanente con los vecinos, que trascendía los problemas de la escuela. Así, las hermanas se constituyeron en referentes tanto para aquellos, como para los que se acercaban a la villa para desarrollar una militancia social o política.

Las Misioneras Cruzadas de la Iglesia compartían también la línea de renovación eclesial. Estas religiosas dirigían el centro pastoral La Pequeña Obra. Entre las hermanas de dicha comunidad se destacaba Estrella Sastre Campos o “Kotska”, quien había creado o ayudado a crear diversos grupos Scouts en la ciudad, e hizo del scoutismo un método de formación y una herramienta de evangelización para los niños y jóvenes. A fines de los años sesenta, la

127 “Escuela en Villa Nocito”, *El Eco*, 10/3/71. *El Eco* fue un diario bahiense fundado en marzo de 1971 y publicado hasta 1974.

renovación litúrgica y la apertura de las religiosas atraían cada vez más fieles al centro de la calle Pedro Pico, con lo que se acrecentaba así la presencia de las religiosas entre la gente del barrio y volvía cada vez más heterogénea una comunidad en la que convivían vecinos, familias del centro, del barrio universitario y del Palihue –uno de los más ostentosos de la ciudad–, profesores universitarios, oficiales de marina, etcétera.



La hermana Kotska (de arriba hacia abajo: en la puerta de La Pequeña Obra; durante las promesas Scouts; y en un campamento rodeada de niños).

Fuente: comunidad Guía-Scout Santa Juana de Arco y San Pío X.

Las personas y grupos mencionados estaban relacionados de diversas maneras. En primer lugar, varios miembros de una familia participaban a veces del mismo grupo, y otras, en distintos espacios. En segundo lugar, integrantes de diversos colectivos estaban unidos por lazos afectivos cimentados en sus trayectorias eclesiales previas, su paso por la misma escuela o su pertenencia al mismo barrio. Por ejemplo,

jóvenes de la JOC y de la JEC venían trabajado juntos en la capilla de la “loma” y vivían en Sánchez Elía. Así, cada individuo se ubicaba en el cruce de diversos círculos sociales y cuanto más numerosas y diversas eran sus relaciones interpersonales, más grupos se ponían en juego (familia, parroquia, trabajo, estudio, política, etcétera) (Agulhon, 2009).

Asimismo, era frecuente que jóvenes que pertenecían a uno de los grupos tuvieran una participación de forma y duración variables en las actividades de los otros. Así, integrantes del movimiento Guía-Scout, la JUC y la JEC eran voluntarios en Cáritas. Por otra parte, algunos militantes de la JUC y de la JOC acompañaron a los equipos de JEC. En ciertos casos, incluso, los laicos integraban varios grupos al mismo tiempo: la mayoría de los miembros de la JEC y algunos jóvenes de la JUC eran guías y scouts de La Pequeña Obra. Por otra parte, algunos militantes transitaron entre “San Pío X” y “San Jorge”.

En este sentido, siguiendo a González Bernaldo de Quirós (2008), quien ha abordado la sociabilidad para otros referentes empíricos, la experiencia asociativa abría nuevos espacios de sociabilidad. Y, como ha analizado Agulhon (2009), es frecuente que una asociación comience fácilmente a través de un grupo de amigos, antes de llegar a ser un grupo organizado, esto es, la constitución de una nueva asociación formal se ve favorecida por relaciones amistosas y mundanas entabladas previamente. En el caso bahiense, esto se expresaba en la formación de nuevos grupos a partir de experiencias previas, como ocurrió con el nacimiento de la JEC con dirigentes scouts y guías de La Pequeña Obra y de la “loma”, unidos por el sacerdote que los acompañaba. Y, al mismo tiempo, en el modo en que las solidaridades tejidas en estos espacios sociales mediaron en el paso de los militantes de un grupo a otro (por ejemplo, desde la JAC a la JUC o del GMB a Cáritas).

Más allá de las conexiones personales, algunas de estas experiencias tenían espacios de acción comunes. Por ejemplo, el grupo de Nuestra Señora de la Paz y el de Cáritas mantenían un vínculo alimentado por la actividad en Villa Nocito. Entre las maestras de la escuela, había integrantes de la JUC, de la JOC, del grupo Guía-Scout de La Pequeña Obra y del GMB. Por último, algunos scouts

realizaban su experiencia de servicio en el barrio. Además, jucistas y jecistas hicieron de Villa Nocito su ámbito de militancia política.¹²⁸

Por otro lado, existían instancias de encuentro esporádicas que ponían en relación los espacios laicales bahienses. La cercanía de los sacerdotes y el hecho de que las ramas especializadas compartieran el asesor jugaron un rol central en la confluencia de los grupos en jornadas de formación y discusión o en misas concelebradas por varios presbíteros. Asimismo, los jóvenes de distintos grupos asistían a charlas realizadas por Benito Santeccia¹²⁹ o Carlos Mugica,¹³⁰ dirigidas a creyentes y no creyentes.



Jóvenes del Seminario Catequístico y de Cáritas, acompañados por Néstor Navarro (de pie, con anteojos negros) y Miguel Sarmiento (agachado), en el Seminario “La Asunción”, 1970.

Fuente: archivo personal de Miguel Sarmiento.

128 En este sentido, las agrupaciones del peronismo revolucionario y los círculos católicos liberacionistas compartían los espacios de acción. Es necesario tener en cuenta que, como parte de su estrategia barrial, la JP-Montoneros contempló el trabajo conjunto con instituciones preexistentes con cierta tradición y arraigo. En La Plata, por ejemplo, la organización articuló con los Centros de Promoción, que, creados en 1968, eran de inspiración cristiana, estaban bajo control municipal y se orientaban a la “ayuda al necesitado” (Robles, 2012). Por otra parte, en Moreno, los jóvenes identificados con la teología de la liberación se acercaron a la organización de diversas formas o bien, sin incorporarse a ella, participaron desde su militancia social y religiosa en sus actividades (Salcedo, 2011).

129 Archivo DIPPBA, Mesa A, Estudiantil, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 47.

130 Archivo DIPPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo II y VII.

El entramado de estas redes sociales se complejiza al contemplar los intercambios con miembros de otras Iglesias cristianas –como la metodista o la valdense–, con los que compartían la perspectiva liberacionista. Pastores, sacerdotes y laicos confluían en celebraciones ecuménicas y en encuentros periódicos de reflexión (Carlos, María del Carmen).¹³¹ Por otra parte, referentes de las distintas iglesias trabajaron conjuntamente en la tarea de asistencia a los refugiados chilenos que llegaron a la ciudad después del golpe de Estado de 1973 (Aníbal Sicardi, Néstor Navarro).

Los grupos liberacionistas bahienses y la jerarquía eclesiástica

A diferencia de la Acción Católica tradicional, que era una suerte de “brazo largo” del Episcopado, o de otros grupos laicales que entonces mantenían una actitud sumisa y dependiente frente a la jerarquía al esperar sus resoluciones para acatarlas sin cuestionamientos, los movimientos especializados de juventud funcionaron con autonomía respecto del arzobispo. Mirta explicaba: “Nosotros nunca trabajamos así esperando el apoyo de la jerarquía”. Aún más, los jucistas, jocistas y jecistas compartían una actitud crítica que los llevaba a cuestionar a la institución y a reclamarle su *aggiornamento* (Angélica). Asimismo, interpelaban a la jerarquía a comprometerse en la mejora de las condiciones de vida de los sectores populares. Por ejemplo, en ocasión de la iniciativa del supermercado “Don Diego” de abrir el local los días domingo, los jocistas se movilizaron para detener la decisión patronal, y reclamaron no solo el apoyo de las comunidades de las distintas parroquias, sino también la intervención de las autoridades eclesiásticas (Dante, Angélica, Mirta y Jorge).

La relación con el arzobispo era distante. El contacto con él se reducía a los eventos que congregaban a los diversos movimientos de Iglesia de la Arquidiócesis o a situaciones específicas (Lucy).¹³² De Mayer, en particular, los protagonistas resaltaban su falta de

131 También *Boletín eclesiástico*, Bahía Blanca, enero-diciembre 1974.

132 También *Boletín Eclesiástico*, Bahía Blanca, octubre-diciembre de 1972.

acompañamiento y de interés, y más aún, su hostilidad frente a la JUC, la JOC y la JEC (Mirta, Jorge, Dante), y ligaban dicha actitud a la pertenencia de una parte de los jóvenes a la comunidad de Sánchez Elía (José, Mirta) y a las relaciones tensas que el arzobispo mantenía con el asesor y, en general, con los sacerdotes identificados con la renovación eclesial (Liliana).

En efecto, el tipo de vínculo que las ramas especializadas de la Acción Católica establecieron con el arzobispo se puede generalizar a todo el espectro del catolicismo renovador bahiense, aunque el carácter de laicos o especialistas religiosos¹³³ de los actores le imprimió a estos intercambios matices particulares. Aunque Esorto estuvo lejos de identificarse con la corriente liberacionista, aparecía como un arzobispo accesible para los sectores renovadores, mientras Mayer tomó una postura más dura sin ocultar su oposición a ellos (Paloma). Estos diversos posicionamientos se hicieron más explícitos respecto de los sacerdotes “tercermundistas”. Esorto les dio amplia libertad de acción, avaló sus iniciativas, además de protegerlos cuando fue necesario. En cambio, el diálogo con Mayer fue conflictivo desde el momento mismo en que asumió su cargo; más tarde, este confrontó directamente con el grupo sacerdotal y le quitó su respaldo frente a las fuerzas represivas.

La actuación de Esorto frente a los cuestionamientos de la acción pastoral de Hugo Segovia y Miguel Sarmiento, la interrupción de la homilía de Duilio Biancucci y la detención de Pepe Zamorano permite ilustrar su postura frente a los sectores renovadores. A principios de octubre de 1970 circuló en Punta Alta un volante firmado por un autodenominado “Movimiento Argentino de Conciliación” que acusaba a los presbíteros de ser “marxistas con sotana”, “demagogos de la violencia” y “corruptores de la familia”, de atraerse las simpatías de los jóvenes para convertirlos en “títeres” de una “maquinaria infernal”, de llevar “mujeres a sus domicilios en horas de la noche” y de someter a los ciudadanos, en cada predicación, a

133 Esta categoría comprende a los miembros de la jerarquía eclesiástica, sacerdotes, religiosos y religiosas, quienes ocupan una posición privilegiada en el espacio social como parte de una institución de larga tradición y legitimidad en la sociedad argentina (Catoggio, 2010a).

un verdadero “masaje cerebral”.¹³⁴ Por entonces, Hugo Segovia ya estaba en la mira de las autoridades navales. El 20 de septiembre se le había impedido entrar a la Base de Puerto Belgrano. Y cuatro días después, en la fiesta patronal de la Virgen de la Merced, los comandantes le pidieron a Esorto que desvinculara al sacerdote de sus tareas en la arquidiócesis, con el argumento de su “alta peligrosidad”. La respuesta del arzobispo, según recuerda Hugo, fue: “En primer lugar, yo tengo buen concepto del padre. Para mí es un colaborador importante, yo lo necesito. Yo quiero que me traigan las pruebas, en segundo lugar. Y en tercer lugar, más importante entre paréntesis, yo soy el que dispongo del destino de los sacerdotes”.

Por otra parte, el 11 de octubre, cuando Duilio Biancucci predicaba en la catedral, al mencionar al MSTM y leer unos párrafos de una carta escrita desde la cárcel por Alberto Carbone,¹³⁵ un grupo de marinos avanzó hacia el altar y lo interrumpió diciéndole que “habían venido a escuchar misa y no una apología”.¹³⁶ Según los protagonistas del hecho, el sacerdote estaba utilizando la misa como “tribuna política”, por lo que se sintieron obligados a “poner las cosas en su lugar”.¹³⁷

El arzobispo respondió con un comunicado elaborado por un equipo de sacerdotes —entre ellos, Benito Santecchia, Pepe Zamorano y Néstor Navarro—, sobre la base de un borrador de Hugo Segovia.¹³⁸ Dicha declaración, firmada además por el clero de la ciudad y de Punta Alta, lamentaba la interrupción violenta del acto litúrgico que “no puede concebirse ni aun cuando los fieles crean que tienen

134 Archivo DIPPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo V.

135 Miembro del MSTM y asesor nacional de la JEC. Fue procesado por el secuestro y asesinato de Pedro Eugenio Aramburu, al haber sido encontrada en su casa, en julio de 1970, la máquina de escribir con la que habían sido escritos los primeros comunicados de Montoneros (Verbitsky, 2009).

136 “Duilio Biancucci. Soy cristiano y como tal...”, *Graphos*, 4, noviembre-diciembre de 1970. *Graphos* fue una publicación editada entre 1970 y 1973 por estudiantes nucleados en el Club Universitario de Bahía Blanca. Nació como una revista de estudiantes para estudiantes. Con el tiempo, fue saliendo del ámbito universitario para reubicarse en las calles y en los barrios. Por otra parte, el eje local de los conflictos sociales se desplazó lentamente a los procesos de carácter nacional. En su interior convivieron militantes de distintas agrupaciones políticas (Giménez, 2009).

137 “Las implicancias de un sermón y un incidente en la Catedral”, *LNP*, 13/10/1970.

138 Segovia, Hugo, “La palabra provocadora”, en AA.VV. (2008).

derecho a la protesta”, y la desautorizaba en virtud del derecho irrenunciable de la Iglesia a proclamar el Evangelio, de la competencia de los sacerdotes para hacerlo y de la autoridad exclusiva del obispo para juzgar la aptitud de los últimos. Además, condenaba el clima de difamación contra algunos presbíteros, considerados como “hermanos y amigos”, a quienes se atribuían “actitudes y palabras que implican subversión, injerencia política, incitación a la violencia, apología del delito, etc.”.¹³⁹ Finalmente, Esorto pedía que el documento fuera leído en todas las misas.

Por otra parte, en agosto de 1971, en el marco de un operativo policial contra una supuesta “célula terrorista”, fue detenida una joven, Ana María Moreira, quien declaró pertenecer al Ejército Revolucionario del Pueblo y facilitó la aprehensión de otras personas acusadas de presuntas actividades “extremistas”.¹⁴⁰ En ese contexto, la policía allanó la casa parroquial de Nuestra Señora del Carmen, donde Moreira había participado de algunas reuniones de la JOC, y detuvo al sacerdote. Posteriormente, Pepe fue nuevamente “invitado a declarar” por el juez Munilla Lacasa, que le hizo preguntas relativas al trabajo en la parroquia, a los grupos de jóvenes que asesoraba y a algunas personas en particular (José Zamorano).

El día del allanamiento, Esorto, informado de lo que ocurría por los vecinos, se trasladó a Sánchez Elía para acompañar al sacerdote.¹⁴¹ Dos días después, el arzobispo dio a conocer un comunicado por el que elevaba su “enérgica protesta” por los hechos que no hacían más que crear “en el pueblo un estado de tensión e insegu-

139 Declaración de monseñor Esorto, “Información relacionada con un comunicado del arzobispo de Bahía Blanca”. Archivo DIPPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo V.

140 “En nuestra ciudad se habría descubierto un grupo extremista”, *LNP*, 9/8/1971; “Sin novedad sobre tres presuntas detenciones”, *LNP*, 10/8/1971; “No hay novedades sobre la detención de tres personas”, *LNP*, 11/8/1971. El delito que se les imputaba estaba comprendido entre las competencias de la nueva Cámara Federal en lo Penal de la Nación, creada por el régimen de Alejandro Lanusse para reencauzar la conflictividad política y reforzar los mecanismos represivos dirigidos contra aquellos que empleaban la vía armada. Era un tribunal especial con jurisdicción federal, encargado de juzgar oralmente y en instancia única, una amplia gama de delitos que iban desde rebelión y atentados hasta secuestros y resistencia a la autoridad (Chama, 2007 y 2016).

141 “Diversos procedimientos llevó a cabo la policía”, *LNP*, 14/8/1971.

ridad para el normal desenvolvimiento de las tareas pastorales”.¹⁴² Por otra parte, aprovechó el acto celebrado en conmemoración de la muerte del General San Martín para advertirle a las autoridades militares que no se entrometieran en cuestiones de la Iglesia (Benjamín Stocchetti, Hugo Segovia). Por último, presidió una misa en la iglesia de “la loma”, que fue concelebrada por alrededor de 15 sacerdotes, en solidaridad con Pepe.

En este marco, los sacerdotes liberacionistas recibieron disformes la noticia de la designación de Mayer como arzobispo de Bahía Blanca, porque entendían que el prelado, al que conocían por su desempeño como obispo de Santa Rosa, no estaba al tanto de la realidad local ni estaba en condiciones de afrontar su complejidad y conflictividad (Hugo Segovia, Miguel Sarmiento). Pepe resumía la postura del grupo sacerdotal: “No era un hombre capaz para una diócesis tan difícil con los poderes... reales tan fuertes como el V Cuerpo, la Marina, la Universidad y demás (...) me acuerdo que decía Santecchia: ‘Esto aquí se maneja como un patrón de estancia: el patrón se va, propone a otro y ese es el que se pone’”.

A poco de asumir su cargo, algunos acontecimientos pusieron de manifiesto las tensiones que atravesaban a la Iglesia local¹⁴³ y el posicionamiento disímil que en ellas tomaba el nuevo arzobispo respecto del anterior. En esos meses, Mayer convocó a una reunión de presbíteros en la que se eligió un equipo encargado de la formación permanente del clero, que incluía a Hugo, a Pepe y a Benito. A pesar de que la designación se había hecho por votación, previendo posibles conflictos, el grupo sugirió a Mayer la incorporación de un sacerdote con una postura teológica y pastoral diferente, pero el arzobispo se negó y, en cambio, confirmó a los presbíteros elegidos. Sin embargo, las resistencias se plantearon en la primera reunión que, coordinada por Hugo, se proponía trabajar con un texto de Pablo VI, previamente revisado por el arzobispo. Un sacerdote sugirió que el equipo había manipulado el documento para proponer su propia interpretación de él, lo que generó una fuerte discusión.

142 “Dio un comunicado el arzobispo de Bahía Blanca”, *LNP*, 18/8/1971.

143 Para una reconstrucción y análisis pormenorizados de esos acontecimientos, ver Dominella (2016).

Mayer decidió reemplazar a Hugo por Rómulo García al frente de la reunión. Esta actitud provocó las protestas del equipo y su renuncia (Hugo Segovia).

En diciembre de 1972, un grupo de personas encabezadas por el teniente de navío Basilio Pertiné impidió a Oscar Barreto continuar con su homilía en la catedral. En respuesta, Mayer emitió una declaración, de la que solo hemos hallado referencias indirectas en cartas al lector que se publicaron entonces en los diarios locales. Si algunos vieron en sus palabras un reconocimiento implícito al derecho de los fieles a reclamar,¹⁴⁴ otros entendieron que el prelado no justificaba en modo alguno la interrupción del oficio.¹⁴⁵ Una carta que Duilio Biancucci envió entonces a Mayer nos brinda más pistas para reconstruir su actuación. El salesiano afirmaba que el arzobispo había desaprobado públicamente a Barreto sin antes haber conversado con él, y optó por confirmar la “calumnia” echada a rodar por *LNP*. Así, en lugar de asumir como pastor la “defensa del buen nombre de la persona calumniada”, Mayer se había dejado guiar por “chismes”. En este sentido, le cuestionaba no haber reunido a sus presbíteros para tratar el tema y, eventualmente, elaborar un documento en el que defendiera “el derecho de la Iglesia”, como había hecho Esorto dos años antes. De este modo, desde la perspectiva de Duilio, el arzobispo había agravado el conflicto: “Su mérito será, entonces, no unir al clero, sino dividir a toda la comunidad cristiana de Bahía Blanca”.¹⁴⁶

Así, con el correr de los meses, las relaciones de los sacerdotes liberacionistas con el arzobispo se volvieron más tensas. La carta mencionada y unos escritos de Benito Santecchia dan cuenta de ello. En el primer caso, Duilio cuestionaba los lineamientos pastorales de la diócesis, al señalar por un lado, la existencia de “ambigüedades difíciles de tolerar”, y por el otro, la influencia de *LNP* en su definición. Esto, según el salesiano, confirmaba viejos temores planteados en el momento de la toma de posesión de la diócesis:

144 “No hay neutralidad posible entre lo verdadero y lo falso”, *LNP*, 7/1/1973.

145 “Sobre un episodio en la Catedral”, *LNP*, 20/1/1973.

146 Carta de Duilio Biancucci a monseñor Mayer, 27/12/1972, Legajo de Duilio Biancucci, Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia.

“[Entonces] mi preocupación y la de muchos otros fue advertirle que no podía dejarse guiar por ‘chismes’”¹⁴⁷. Tres años después, en otra carta dirigida a Mayer, el salesiano volvía sobre este párrafo para señalar las causas de su alejamiento de Bahía Blanca: “Como sacerdote me sentí marginado y sentí la necesidad de cambiar de lugar para ejercer libremente mi ministerio sacerdotal”¹⁴⁸.

Por otra parte, en 1973, en medio de un retiro espiritual, Benito se planteaba como propósito mejorar el vínculo no solo con Mayer y el resto de la jerarquía local, sino también con sacerdotes, laicos y grupos que se ubicaban en otras líneas eclesiales:

19/3: ¿Cómo compaginar mi temperamento rebelde, irónico, “creativo”, con el sacerdocio que es docilidad, comprensión, atención a la Palabra? [...] 20/3: Tengo que llegar a ser un factor de unidad en la Iglesia [...] 21/3: ¿Cómo hacer para aceptar gente que considero incapaz para los cargos que desarrolla? ¿Combatirlo? No. ¿Asesorarlo? Menos. ¿Ignorarlo? [...] 10/4: Debo revisar mi historia de relaciones desde el punto de vista de la justicia [...] No hablar mal del obispo (reparar): deponer mi actitud de resentimiento. Orar por él. Ya el Señor me indicará sus caminos. Ídem con respecto a [algunos sacerdotes]. Con respecto a los profesores del Juan: respetar su dignidad de personas. No denigrar a los movimientos, cursillos, ACA.¹⁴⁹

La tensión esbozada por Benito en sus apuntes se le planteaba al resto de los sacerdotes identificados con el catolicismo liberacionista. Esto es, ¿cómo conciliar la obediencia a la jerarquía, la pertenencia a la Iglesia y, de modo más amplio, del amor al prójimo, incluso al oponente/enemigo, por un lado, y lo que se entendía como fidelidad al Evangelio y a la doctrina cristiana *aggiornada* en el Concilio y Medellín? Hugo sintetizaba esta contradicción al evocar las circunstancias de su renuncia como secretario canciller, en la que

147 Carta de Duilio Biancucci a monseñor Jorge Mayer, 27/12/1972, Legajo de Duilio Biancucci, Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia.

148 Carta de Duilio Biancucci dirigida a Jorge Mayer, 3/5/1975, Legajo de Duilio Biancucci, Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia.

149 Apuntes de Benito Santeccchia, Legajo de Benito Santeccchia, Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia.

pesó su difícil relación con Mayer. Al mismo tiempo, le planteó: “Monseñor, no podemos seguir así... yo como sacerdote no puedo estar enfrentado con usted, no puedo... porque es mi padre. Aunque mi padre a mí no me guste, no lo quiera, es mi padre”.

Hacer caso omiso de las resoluciones del arzobispo no representaba para los sacerdotes una alternativa. Si Miguel desobedeció a Mayer en una oportunidad lo hizo en el marco de su crisis vocacional y el inminente alejamiento de la vida consagrada. La situación se planteó a raíz de la decisión de los jóvenes de Cristo Rey de nombrar a la farmacia “Carlos Mugica”. El arzobispo pidió al párroco que cambiara aquel nombre, pero este le contestó que no iba a hacerlo si los jóvenes no estaban de acuerdo (Miguel Sarmiento).

La actitud de Mayer fue determinante cuando la Triple A convirtió a los sacerdotes liberacionistas en una de sus víctimas. Un grupo de párrocos y directores de colegios religiosos de la ciudad sintetizaba así los hechos:

Fue incendiada la vivienda de la comunidad salesiana del Instituto Juan XXIII y asesinado su vicerrector, el sacerdote Dorñak,¹⁵⁰ el 21 de marzo.¹⁵¹ La misma noche se atentó contra la obra que Cáritas Diocesana dirige en Villa Nocito, fueron golpeados sus guardianes y buscada por los agresores (con intenciones que es fácil adivinar) la hermana que dirige la escuela; ataque que con mayor violencia, incluso con disparos de armas, se repitió la madrugada del 28 de abril. El mismo 30 de abril fue

150 El atentado iba dirigido a Benito, quien, desde el exilio, escribía días después: “Estoy cierto que Carlitos que ‘dio la vida por mí’ (sin metáforas) es el que me ha abierto (nos ha abierto) el camino de una Pascua tan nueva”, Santeccchia, Benito, “Carta al Padre José Juan del Col SBD, sábado 12 de abril de 1975”, en AA.VV. (2008: 78).

151 Esa madrugada se había producido el estallido de la bomba en la casa del padre de Jorge Riganti, militante de la JUP; el secuestro de otro integrante de la JUP y estudiante de la UNS, Fernando Aldubino; y el asesinato de Marisa Mendivil, esposa del profesor Roberto Ponte (“Nuevos atentados en Bahía Blanca”, *LNP*, 22/3/1975). Estos hechos constituían la respuesta al asesinato del subcomisario Héctor Ramos, jefe del Servicio de Informaciones de la Policía provincial, producido la noche anterior. En un volante del 20 de marzo, Montoneros se atribuyó el hecho, considerándolo un “acto de justicia popular” contra el más “eficiente torturador” y “asesino policial” de la ciudad. “Un combate más, un torturador menos”, Archivo DIPPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3061.

totalmente incendiada la casa parroquial de Nuestra Señora del Carmen de Villa Sánchez Elía.¹⁵²

El arzobispo emitió dos declaraciones por las que repudiaba los atentados “criminales”,¹⁵³ los “atropellos injustos” dirigidos contra la Iglesia que amenazaban “los más elementales derechos humanos de convivencia, de seguridad y de paz”,¹⁵⁴ condenaba la violencia como “anticristiana y antievangélica” con independencia de quien la ejerciera, y hacía un llamado a la población a “defender los valores evangélicos de la justicia y de la paz”.¹⁵⁵ Al referirse al atentado del 30 de abril contra Zamorano, lamentaba la destrucción de las pertenencias de la casa parroquial.¹⁵⁶

Asimismo, Mayer presidió las celebraciones de sufragio por la muerte de Dorňak. Sin embargo, según algunos testigos, el tono de sus palabras parecía más acorde al caso de alguien que había muerto en la cama que a una víctima de la violencia política (Mónica, Juan Carlos, José Zamorano, Miguel Sarmiento, Hugo Segovia). Esto motivó a un grupo de jóvenes de la JUC y de la JEC a solicitar una reunión en la Curia para plantear a la jerarquía que “no están acompañando a la comunidad cristiana. A Dorňak lo asesinaron, lo asesinó la derecha, lo asesinó la Triple A” (Mónica).

La actitud del arzobispo se hizo más clara cuando, a raíz de aquel asesinato, los sacerdotes perseguidos se acercaron a hablar con él y le pidieron que como máxima autoridad eclesial asumiera un posicionamiento firme en repudio de lo ocurrido. Al respecto, relata Hugo:

Dijimos: “¿Pero usted no dice nada frente a esto? ¿Quién tiene la conducción de la Iglesia?”. Según recuerda Pepe: “El arzobispo estaba muuy mal, prácticamente nos dijo que la culpa de la violencia la teníamos nosotros, nosotros habíamos provocado. Saliendo de ahí de la sala, dijimos: “Chicos, la Iglesia nos soltó la mano. ¡Y ahora ya nos van a dar!”.

152 Carta dirigida al presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Adolfo Tortolo. Archivo DIPPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3066.

153 “Declaración del arzobispado”, *LNP*, 22/3/1975.

154 “Declaración de Monseñor Mayer”, *LNP*, 2/5/1975.

155 “Declaración del arzobispado”, *LNP*, 22/3/1975.

156 “Declaración de Monseñor Mayer”, *LNP*, 2/5/1975.

En este contexto, Duilio Biancucci escribió la segunda carta mencionada, en la que interpelaba a Mayer como “pastor” de la comunidad cristiana por su responsabilidad implícita en la muerte de Dorñak, al no haber tomado una postura decidida para enfrentar la “archicofradía del chisme” que reinaba entonces en el ambiente católico local:

La sentencia de muerte, que hoy le tocó a Carlos Dorñak, se fue escribiendo con los chismes, calumnias y rumores que se desparramaban con toda impunidad en la diócesis de Bahía Blanca. Gracias a esta campaña bien orquestada, el Juan XXIII, que era considerado como centro cristiano de gran valor, fue pasado a significar “subversión, marxismo, izquierdismo, etc.”.¹⁵⁷

Después del atentado del 30 de abril, Mayer convocó a una reunión de párrocos y rectores de colegios religiosos. Hugo contaba que allí el arzobispo escuchó impasible a un capellán de la Base Naval decir que podía acercarle una lista de los religiosos que estaban “sentenciados por haberse metido en cosas que no tenían que meterse”, y que luego Mayer le advirtió al sacerdote que se cuidara, lo que provocó su reacción: “¿Cómo me dice a mí semejante cosa?! ¿Por qué me tengo que cuidar yo? Usted es el responsable mío. Me tiene que cuidar usted”.

Los católicos liberacionistas y otros sectores eclesiales en la ciudad

A lo largo de estos años, en Bahía Blanca, como ocurrió a nivel general, se agudizaron los enfrentamientos entre sectores eclesiales con posicionamientos teológicos y pastorales disímiles, y se radicalizaron las posiciones, tornándose definitivamente inconciliables. La implosión del mundo católico llevó al endurecimiento de las posturas más refractarias y al progresivo aislamiento de los sectores

157 Carta de Duilio Biancucci a Jorge Mayer, 3/5/1975, Legajo de Duilio Biancucci, Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia.

renovadores (Di Stefano y Zanatta, 2000). Estas pugnas y el hostigamiento a los sectores liberacionistas se expresaron a través de diversos canales.

En primer lugar, fueron frecuentes, a pedido de diversos párrocos, las corridas policiales a los laicos que se manifestaban en las puertas de las iglesias en contra del gobierno de facto, de las fuerzas de seguridad y de *LNP*. Por ejemplo, cuando los jóvenes de la JUC y de la JOC estaban repartiendo una declaración a la salida de la misa en la iglesia Sagrado Corazón de Jesús, en repudio de la decisión del presidente Onganía de consagrar el país a la Virgen María, un religioso salesiano hizo la denuncia, por lo que los detuvieron en averiguación de antecedentes. Fue Benito, otro miembro de la misma congregación, quien consiguió que los liberaran (Nora, Paloma).

Por otra parte, como muestra la fuerte discusión que llevó al fracaso del primer encuentro de formación del clero luego de la asunción de Mayer, en esos años, las reuniones de los presbíteros estuvieron marcadas por los antagonismos. Días después de la detención de Pepe, los sacerdotes bahienses se reunieron con motivo de la celebración de la Asunción de la Virgen María. Según recordaba Hugo, ante la pregunta lanzada por Esorto para conocer los pareceres sobre lo ocurrido en Sánchez Elía, comenzó una fuerte discusión:

Uno de ellos llegó a decir: “A mí esto no me va a pasar, porque yo no tengo nada que ocultar”... Yo me puse furioso ¿no? Digo: “Yo no sé cómo pude escuchar semejante cosa, porque por más que estemos en desacuerdo nosotros interiormente, como familia, tenemos que mostrar la unidad hacia fuera” (...) El arzobispo primero intervino, después se calló la boca. Dejó que gritaran unos contra otros, se sentó ahí. Y cuando vio que no había nada que hacer se retiró (...) Nos fuimos cada uno a su casa, con una angustia muy grande.



Reunión del clero local en el Seminario La Asunción, 1968.

Fuente: archivo personal de Miguel Sarmiento.

Esto pone de manifiesto que el apoyo del clero al presbítero agraviado, expresado en la misa concelebrada en la “loma”, no fue unánime. Tampoco lo fue el respaldo que mostraron a Duilio Biancucci, a través de la firma de la declaración encabezada por Esorto, un año antes. En dicha oportunidad, algunos presbíteros plantearon su disconformidad con el texto. Así, según relataba Hugo, un capellán de la Base le reprochó que no hubiera sido convocado a participar de la elaboración de la declaración y que se negaba a leerla en la misa, como había ordenado el arzobispo.

En la reunión convocada por Mayer después del atentado del 30 de abril, en 1975, según recordaba Pepe, “(uno de los párrocos) comienza diciendo que por qué es que van a buscar a la hermana Norma Gorriarán y por qué van a buscar a los curas del Tercer Mundo, es decir, de pronto sentí que yo era el acusado ahí (...) yo sentí, “bueno, esto es lo más duro”. En este sentido, Benjamín se refería a las diversas posturas del clero local que se pusieron de manifiesto en aquel encuentro:

Nos llegaron expresiones irreproducibles, inexplicables para un cristiano y profundamente hirientes para un hermano sacerdote. No se me borra la mañana en la que el presbiterio trató la agresión a Pepe Zamorano; este permanecía inmóvil,

con la cabeza gacha sin decir una palabra como si hubiera merecido el brutal ataque.

En ocasiones, los cuestionamientos de los sectores eclesiales contrarios a los liberacionistas se plasmaron públicamente a través de declaraciones anónimas. Un ejemplo lo constituye el volante mencionado del “Movimiento Argentino de Conciliación”. Otro, la carta que Mayer y el Inspector salesiano, Juan Cantini, recibieron una semana después del asesinato de Carlos Dorfiak. Allí, un grupo de católicos reclamaban una “buena limpieza” del Instituto Juan XXIII y explicaban que los hechos recientes no iban dirigidos “contra la Iglesia católica ni contra su clero, sino contra un sector del catolicismo ultraizquierdista, castrista, ideológicamente marxista, politizado hasta la médula, instalado en el Instituto Juan XXIII y prohibido por algunos curas ubicados en las corrientes más avanzadas del tercermundismo”, acompañados por “algunas monjas bien conocidas por sus ideas disolventes”.¹⁵⁸ En este sentido, se expresaron sacerdotes bahienses que al ser entrevistados por *La Opinión* pidieron que no se los identificara: “La violencia no se justifica pero ellos se la buscaron” o “jugaron con fuego y ahora se queman”, y argumentaron que los perseguidos estaban enrolados en “la línea de hacer una indirecta apología de la violencia, de hablar del ‘Che’ Guevara, de hacer una interpretación política del cristianismo”, habían “alborotado a la muchachada”, habían llevado a los jóvenes a las villas miseria y les habían “lavado el cerebro” con sus sermones y sus clases.¹⁵⁹

Tampoco faltaron condenas públicas fuera del anonimato. Luego del atentado en el Instituto Juan XXIII, el interventor de la UNS, Remus Tetu —exiliado rumano de tendencia filofascista—, en su carácter de “integrante laico” de la obra salesiana, dirigió una nota a Cantini, en la que expresaba que aquella era una oportunidad “no solo para llorar, sino para reflexionar acerca de nuestras propias culpas”.¹⁶⁰

158 “La jerarquía eclesiástica de Bahía Blanca transmitió a las autoridades la preocupación de su grey por la violencia”, *La Opinión*, 25/5/1975.

159 “Cinco años de irritación, dos meses de atentados y una comunidad donde domina el miedo a manifestarse”, *La Opinión*, 25/5/1975.

160 “Nota de Remus Tetu al Inspector Salesiano”, *LNP*, 23/3/1975.

De esta manera, en el marco de la irrupción de la Triple A, las tensiones puestas de manifiesto a lo largo de esos años se expresaron de modo cada vez más violento. La frágil convivencia entre visiones tan distanciadas de la Iglesia y de sus relaciones con el mundo, y las prácticas eclesiales que de ellas se derivaban, se tornó insostenible. En el nuevo escenario, las diferencias se resolvieron de modo dramático y los posicionamientos se radicalizaron.

Importantes sectores de la comunidad católica y la opinión pública bahienses culpabilizaban a las víctimas por los hechos de violencia política que sufrían. Así, no solo Mayer, sino también sacerdotes y laicos demostraban a los que calificaban como “curas del Tercer Mundo” que ya no contaban con el apoyo de la institución.

En este escenario, los referentes consagrados del catolicismo liberacionista bahiense dejaron la ciudad e iniciaron el camino del exilio. Los siguieron los laicos, entre ellos, muchos jóvenes de la JUC, la JOC y la JEC. Se iniciaba así un proceso de desestructuración de la militancia cristiana a nivel local y de toda una experiencia eclesial renovadora. Los acontecimientos posteriores al golpe mostraron en la Iglesia local –como ocurría a nivel nacional– (Ameigeiras, 2008), la profundización de la marginación de los sectores renovadores, vigilados de cerca por los servicios de inteligencia,¹⁶¹ amenazados, perseguidos,¹⁶² asesinados y desaparecidos¹⁶³ por las fuerzas de seguridad, y apartados por el arzobispo. Así, durante los primeros años de la últi-

161 El suboficial Santiago Cruciani, interrogador del CCD “La Escuelita”, se acercó a Nuestra Señora del Carmen para controlar y amedrentar a la comunidad parroquial y a los exintegrantes de los grupos juveniles que quedaban tras la partida de Pepe Zamorano y de varios laicos. “Detuvieron al interrogador del Centro Clandestino La Escuelita”, *Página 12*, 15/7/2006.

162 El 24/3/1976 explotó la segunda bomba en la casa de Hugo Segovia, en Punta Alta (“Dispositivos de prevención”, *LNP*, 26/3/1976), el primer atentado había ocurrido en septiembre de 1975 (“Atentado en un domicilio de Punta Alta”, *LNP*, 4/9/1975). Dos meses más tarde, recibió una amenaza telefónica que lo obligó a abandonar la ciudad (Hugo Segovia).

163 Entre ellos, Daniel Bombara (GMB), José Manuel González (Parroquia San Roque), Eduardo Ricci (Scouts de La Pequeña Obra, JEC), María Clara Ciochini (Guías de La Pequeña Obra, JEC), Horacio Russin (Scouts de la Pequeña Obra, JUC), Elizabeth Frers (Scouts de la Pequeña Obra, JUC), Alberto Páira (JEC, Scouts “San Jorge”), Carlos Rivera (docente), Néstor Gril (Cáritas), Elsa Pablo (Cáritas), Néstor Junquera (JUC) y María Eugenia González (JUC).

ma dictadura militar, Mayer resolvió cerrar el Pensionado Católico¹⁶⁴ y vender el edificio. Al respecto, Ángel decía: “El obispo estaba en contra, decía que era un nido de comunistas”. Por otra parte, Mayer organizó el pase al Estado de la Escuela Nuestra Señora de la Paz.

La articulación con otros ámbitos del catolicismo liberacionista a nivel nacional e internacional

¿Cómo se relacionaron la JUC, la JEC, la JOC y sus asesores con otros referentes de la corriente liberacionista a nivel nacional e internacional? De diversos modos, los contactos de algunos de los círculos sociales mencionados trascendían el ámbito local. Estos vínculos se dieron en diferentes niveles, a saber: la pertenencia de estos grupos a movimientos de carácter nacional, latinoamericano o mundial; las prácticas que los actores llevaron adelante en otros espacios geográficos y las interacciones allí establecidas con militantes provenientes de otras latitudes; la utilización de los mismos canales de comunicación; o las influencias de textos y autores representativos del catolicismo liberacionista en el país y el continente.

MSTM, CUT, Cristianismo y Revolución

Uno de los referentes del catolicismo liberacionista con el que se vincularon los actores locales fue el MSTM. Algunos de los presbíteros mencionados participaron de encuentros nacionales y zonales del movimiento. Al mismo tiempo, no solo recibían, discutían y difundían los documentos del MSTM, sino que también firmaban declaraciones originadas en el movimiento o bien expresaban su pertenencia a este. Uno de los documentos fue una carta a los obispos reunidos en Medellín, de julio de 1968, en la que manifestaban la esperanza de que la Conferencia no condenara la violencia derivada,

164 El Pensionado fue blanco de atentados y allanamientos. “Atentado contra el Pensionado Católico de Zapiola 428 de Bahía Blanca” y “Tiros en un pensionado local”, *El Eco*, 1/9/71. Archivo DIPPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, “Sacerdotes del III mundo”, Tomo 5; (Ángel, Luis).

la revolucionaria, sin haber considerado primero la violencia originaria, es decir, la estructuración económico-política del continente (José Zamorano).¹⁶⁵ Asimismo, Hugo Segovia, como había acompañado al antiguo asesor de la JUC a algunos encuentros nacionales, conocía a otros asesores del movimiento, como Carlos Mugica.

Por otro lado, en los últimos años de la década del sesenta y los primeros años de la década siguiente, una parte de la JUC transitó los CUT, ya sea como participantes o como integrantes de los equipos promotores. Estos organizaban los campamentos en las distintas ciudades y estaban constituidos por estudiantes que habían hecho previamente la experiencia. A pesar de haber nacido como iniciativa de la Iglesia renovada, los participantes de los campamentos no eran necesariamente cristianos. Era esencialmente un movimiento laico, democrático y abierto en su funcionamiento y organización (Graciela). En este sentido, los CUT fueron significativos para los actores porque brindaban la posibilidad de conocer e interactuar con gente muy diversa en términos de creencias e ideas políticas.

Asimismo, los grupos locales se vincularon con *Cristianismo y Revolución*. En cuanto se constituyó en nexo del catolicismo revolucionario argentino (Lenci, 1998), la revista fue una lectura obligada para muchos militantes bahienses, en especial para los jucistas, y el Pensionado de Zapiola 428, como mencionamos, fue un punto de distribución. Al mismo tiempo, fue uno de los canales elegidos por los grupos laicales para difundir sus declaraciones públicas.

Las redes jucistas

Por otra parte, la JOC bahiense mantuvo vínculos con otras experiencias similares que, en medio de la crisis del movimiento a nivel nacional, aún pervivían en Buenos Aires, Tucumán o San Juan.¹⁶⁶ Sin embargo, estas experiencias eran disímiles. En primer

165 “La justa violencia de los oprimidos para su liberación”, *Cristianismo y Revolución*, 9, septiembre de 1968.

166 Pepe y Angélica también recordaban a los grupos de La Plata, aunque no aludieron a la existencia de contactos entre aquellos y los locales.

lugar, sus realidades laborales eran diversas: se destacaban las luchas de las empleadas domésticas y de los obreros de las fábricas en Buenos Aires, el trabajo en los viñedos y en la cosecha en San Juan, las experiencias de los empleados de comercio en Bahía Blanca y la explotación de los trabajadores de los cañaverales en Tucumán (Angélica, Mirta y Jorge). En segundo lugar, la relación entre los laicos y el asesor era distinta en los grupos. Mientras los bahienses estaban marcados por el fuerte acompañamiento de Pepe, en otros lugares los jóvenes trabajaban prácticamente solos o contaban con la presencia nominal de algún sacerdote (Mirta). Por otra parte, la orientación ideológica, la vinculación de la JOC con la Iglesia, con la sociedad y la política, marcaba diferencias significativas entre las organizaciones. Los grupos de Tucumán y Buenos Aires mantenían las características señaladas por Soneira (2008) para la década del sesenta: mientras el primero estaba más centrado en el ámbito institucional de la Iglesia y compartía una corriente eclesial más conservadora, el segundo –al igual que la JOC bahiense–, se identificaba con la renovación eclesial y mostraba una apertura tanto a las problemáticas de las condiciones de vida de los trabajadores como a la acción social y política orientada a transformar la realidad. Sin embargo, más allá de las afinidades de los militantes de Bahía Blanca y la Capital, el primer grupo se destacaba por buscar integrar su pertenencia a la Iglesia y a los movimientos políticos contestatarios, mientras, desde la mirada de los bahienses, en Buenos Aires, aquella se fue perdiendo a favor del activismo político (Angélica).

Los intercambios entre las experiencias jocistas se daban a través de distintos canales: por un lado, mediante la correspondencia y las visitas informales de militantes bahienses a la casa de la JOC en Buenos Aires (Mirta y Jorge, Bruno); por otro lado, a través de encuentros nacionales e internacionales. Los nacionales tenían una frecuencia anual y, en el período que nos ocupa, se celebraron en Buenos Aires, San Juan, Bahía Blanca (1974) y Tucumán (1975).¹⁶⁷ Los jocistas bahienses participaron en ellos y organizaron

167 Si bien no contamos con el año de realización de los primeros encuentros, podrían ubicarse en 1972 y 1973, en función de la participación de Jorge y de Angélica, quienes ingresaron a la JOC en marzo de 1972.

el que tuvo lugar en 1974. Estos encuentros buscaban poner en común las realidades laborales, y las experiencias de trabajo y de compromiso de cada grupo. Por otra parte, en diciembre de 1973 tuvo lugar en Bogotá un encuentro latinoamericano de la JOC, que incluyó la presencia de militantes de Brasil, Chile, Paraguay, Perú y la Argentina. Por la delegación argentina, viajaron José Palacios,¹⁶⁸ de Buenos Aires, y Angélica. Allí cada grupo compartió la historia del movimiento obrero, las experiencias de organización y los derroteros de la JOC en cada uno de los países (Angélica).

Una preocupación común que atravesó estas reuniones fue la necesidad de articular otras instancias de comunicación entre las experiencias jocistas del país; sin embargo, no resultó fácil concretarlas. En ello confluyeron una serie de factores, entre los cuales los bahienses destacaban la heterogeneidad de las JOC y la falta de continuidad de los militantes en los otros grupos.¹⁶⁹

El MIEC-JECI y los teólogos latinoamericanos

La JUC y la JEC también establecieron conexiones a nivel nacional e internacional con experiencias semejantes, pertenecientes al MIEC-JECI.¹⁷⁰ Este era la convergencia de dos movimientos especializados internacionales que trabajaban con estudiantes y que en América Latina se unificaron al compartir una misma línea teo-

168 Uno de los fundadores de la JOC en Córdoba, dirigente nacional y miembro del Secretariado Latinoamericano del Movimiento Obrero de Acción Católica. Inició, junto al dirigente jocista Emilio Máspero, el Comité de Sindicalistas Cristianos, que nucleaba a los jocistas que eran delegados de los gremios, y que luego se disolvió en la ASA. Fue secuestrado en Buenos Aires en diciembre de 1975 y continúa desaparecido (Blanco, 2008; Oberlin Molina, s/f).

169 Sobre la existencia o no de un equipo coordinador a nivel nacional, las opiniones difieren. Por un lado, Mirta, Jorge y Angélica señalaban que si bien había intercambios entre los grupos a través de los canales mencionados, no existía una coordinadora con representantes de cada uno. Por su parte, Bruno afirmaba que tal coordinadora existía, que funcionaba en la casa de la calle Díaz Vélez y que era la encargada de enviar folletería con información sobre las actividades de cada lugar. Y según la “Historia de la JOC en Bahía Blanca” (archivo personal de Mirta y Jorge), llegó a formarse esa coordinación nacional con militantes que fueron los que luego participaron en el encuentro de Bogotá.

170 Para un análisis pormenorizado de los vínculos de los equipos bahienses con experiencias similares a nivel nacional e internacional, ver Dominella (2017a).

lógico-pastoral: la asunción del “compromiso con la liberación de América Latina”.¹⁷¹ En febrero de 1972, el Secretariado Latinoamericano (SLA) del movimiento se trasladó de Montevideo a Lima.¹⁷² Para entonces, el movimiento estaba presente en una veintena de países desde el Río Bravo hasta Tierra del Fuego.

El SLA, integrado por seis estudiantes –desde 1972–, en su mayoría universitarios, incluyó a varios bahienses: Eduardo, entre febrero 1971 y febrero 1973; Manuel y Nancy, desde diciembre de 1973 hasta abril-mayo de 1976; Juan Carlos y Mónica, entre mayo de 1975 y mediados de 1978. Ocupado en apoyar a los movimientos nacionales, el SLA los visitaba periódicamente y realizaba seminarios de formación para militantes y asesores.¹⁷³ En esos años, Bahía Blanca –y el Pensionado Católico, entre otros espacios– recibió a distintos referentes del movimiento (Mónica y Juan Carlos). El encuentro nacional llevado a cabo en enero de 1970 se constituyó en una de aquellas oportunidades de intercambio.¹⁷⁴



Miembros del SLA en la sede de Lima, 1971-1972.

Fuente: archivo personal de Eduardo.

171 “Aproximación a la realidad latinoamericana. Iglesia-Movimiento”, *Spes*, 19, octubre 1972.

172 “Editorial”, *Spes*, 19, octubre 1972.

173 “Aproximación a la realidad latinoamericana. Iglesia-Movimiento”, *Spes*, 19, octubre 1972. Manuel y Nancy, 20 y 21/3/2013.

174 “Noticias”, *Spes*, 12, noviembre 1970.

En efecto, el movimiento contaba con instancias de encuentro periódico de dirigentes, militantes y asesores a nivel nacional, latinoamericano y mundial, que buscaban reflexionar sobre la vivencia religiosa y la acción de los jóvenes católicos en el medio estudiantil y en su contexto social y político.¹⁷⁵ Los bahienses formaron parte activa de esas actividades al enviar representantes, al actuar como anfitriones o al acompañar las iniciativas como miembros del SLA. De este modo, los jucistas se hicieron presentes en los encuentros nacionales de 1968 (Buenos Aires), 1969 (Villa Allende) o 1970 (Bahía Blanca). Esta intervención se enmarcaba en la búsqueda de integración al movimiento y la asunción de mayor protagonismo como sede del secretariado nacional (José Zamorano, Nora). Por su parte, los jecistas viajaron a reuniones en Mar del Plata hacia 1973. A nivel latinoamericano, asistieron al encuentro de asesores congregado en Medellín en octubre de 1971,¹⁷⁶ a la Sesión de Estudios y el Comité Latinoamericano de MIEC-JECI, celebrado en Lima en diciembre de 1972 (José Zamorano, Julio, Eduardo),¹⁷⁷ y al Seminario Latinoamericano sobre “Fe y Política” (Mónica y Juan Carlos),¹⁷⁸ en agosto de 1973. A nivel mundial, participaron en la Sesión de Estudios y Consejo Mundial de JECI que tuvo lugar en Londres en julio de 1970 (Ángel),¹⁷⁹ en el encuentro mundial de la JECI, realizado en Maastricht en septiembre de 1974 (José Zamorano), en la XXVIII Asamblea Interfederal del MIEC reunida en Lima en agosto de 1975, que incluyó además un encuentro de asesores (José Zamorano).¹⁸⁰ Por último, los bahienses que integraron el SLA participaron en encuentros de otros países, como la Convención Nacional del Movimiento en México y el Encuentro de Centroamérica, México y el Caribe en Guatemala, en abril de 1971.¹⁸¹

175 “Aproximación a la realidad latinoamericana. Iglesia-Movimiento”, *Spes*, 19, octubre 1972.

176 Carta de Eduardo dirigida a sus padres desde Medellín, *s/f*. Archivo personal de Eduardo. Eduardo, 14/12/2013.

177 Y *Boletín eclesiástico*, Bahía Blanca, octubre-diciembre de 1972.

178 Y “Seminario Fe y Política”, *Spes*, 22-23, enero 1974.

179 Y “JECI Sesión Mundial. Londres 1970”, *Spes*, 9, julio 1970.

180 “Informe de la XXVIII Asamblea Interfederal del MIEC”, *Spes*, 27-28, *s/f*.

181 Postal *s/f* enviada por Eduardo a su hermano desde Torreón. Archivo personal de Eduardo (Eduardo).

Otro de los canales de comunicación de los jecistas y jucistas eran las publicaciones del movimiento: el *Boletín Secundario*,¹⁸² *Spes*, *Servicio de Documentación* y *Boletín América Latina*.¹⁸³ Estos textos se distribuían entre los grupos del continente y constituían el material de preparación de los militantes para los encuentros.¹⁸⁴ Así, el SLA pretendía dar un apoyo para la reflexión sobre la acción de los estudiantes cristianos en el proceso de “liberación”.¹⁸⁵ Sin embargo, la frecuencia o la amplitud con que eran utilizados dependían de cada equipo e, incluso, del interés, tiempo y práctica de estudio de cada joven. Así lo expresaba el SLA de la JECI, cuando planteaba las limitaciones de su boletín y los bahienses que, como integrantes del SLA, tuvieron oportunidad de visitar distintos países (Mónica y Juan Carlos).¹⁸⁶ En Bahía Blanca, los materiales eran efectivamente consultados por los grupos y complementaban la formación ofrecida a los militantes en los encuentros del movimiento.

Asimismo, fue en gran medida a partir de esta pertenencia al MIEC-JECI que los estudiantes católicos bahienses se vieron marcados por las teologías de la liberación.¹⁸⁷ Estos referentes, junto a los documentos eclesiales, ejercieron una influencia significativa en la maduración de su vivencia religiosa y su postura político-ideoló-

182 Publicado entre 1967 y 1971 por la JECI desde Montevideo, con una tirada de 2/3 números anuales, abarcaba experiencias jecistas nacionales, de los movimientos estudiantiles y estudios sobre pedagogía y teología (“Editorial”, *JEC Boletín Secundario*, 16, mayo 1971).

183 Editadas por el Centro de Documentación del SLA del MIEC-JECI. El primero era un boletín informativo creado en 1969 que salió de un modo variable (“Spes 1/29. Índice temático”, *Spes*, 30, octubre 1976). El segundo, de ocho ejemplares anuales, publicaba documentos especializados en diversos temas a través de distintas “series” (*Spes*, 20, marzo 1973). El último era un boletín bimestral, que se comenzó a editar desde Lima con dos números anuales, sobre procesos económicos, sociales y políticos latinoamericanos (“Presentación”, *América Latina*, 2-3, noviembre de 1973).

184 “Encuentro del Cono Sur, Carta Circular”, *Spes*, 11, octubre 1970.

185 Contratapa, *Spes*, 24, agosto 1974.

186 “Editorial”, *JEC Boletín Secundario*, 16, mayo 1971.

187 Tahar Chaouch destaca el carácter transnacional de la teología de la liberación y liga su surgimiento a la radicalización de sectores de las redes del “tercermundismo” católico. Subraya la importancia de la circulación entre Europa, América del Norte y América Latina y entre países de la región, y la consolidación de solidaridades internacionales, cristalizadas por intercambios intelectuales, nuevos espacios de reflexión –social y pastoral–, formación y publicación, y la multiplicación de coordinaciones de organizaciones eclesiales y civiles. Y en esta red ubica al MIEC-JECI (2007).

gica, y en la justificación de la acción contestataria. Y lo hicieron a través de múltiples canales, tanto directos como indirectos. En primer lugar, algunos de estos referentes eran asesores del MIEC-JE-CI y sus elaboraciones teológicas tenían esas experiencias pastorales como punto de partida. El caso más emblemático es el de Gustavo Gutiérrez, asesor de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos de Perú (Mónica, José Zamorano).¹⁸⁸

Además, estos especialistas escribían en las publicaciones del movimiento. Ya el *Boletín Secundario* había incorporado los estudios sobre teología. Por su parte, el *Servicio de Documentación y Spes* acercaron a los lectores los planteos de los referentes de diversas corrientes de la teología de la liberación.¹⁸⁹ Al mismo tiempo, el SLA editaba bibliografías sobre problemas universitarios, culturales, políticos y religiosos, que también incluían textos de estos teólogos. Por ejemplo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*, de Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo, o *La Pastoral de la Iglesia en América Latina*, de Gutiérrez. En ocasiones, los materiales tenían origen en conferencias elaboradas por los autores para otros espacios y destinatarios, o bien, eran preparados especialmente para los jóvenes del movimiento.

En efecto, el equipo latinoamericano del MIEC-JE-CI se constituyó en interlocutor de obispos y teólogos, planteándoles sus demandas de formación y convocándolos a participar en las actividades del movimiento. En este marco, los encuentros daban la posibilidad de conocer personalmente a los referentes de la nueva teología o a los íconos del catolicismo liberacionista del Cono Sur –como Dom Hélder Câmara, presente en Maastricht–, y de nutrirse de los aportes de quienes influyeron en ellos, como Paul Blanchart, quien intervino en la Sesión Mundial de Londres. Entre los teólogos latinoamericanos, el mayor contacto quizás haya sido con Gutiérrez, durante el Comité Latinoamericano de 1972, el Seminario “Fe y Política” y la XXVIII Asamblea Interfederal del MIEC.

188 Mónica también recordaba a Rolando Muñoz, Jon Sobrino o Ignacio Ellacuría.

189 Entre ellos, Muñoz, Ellacuría, Gutiérrez, Gera, Raúl Vidales, Juan Carlos Scannone, Segundo Galilea, monseñor Leónidas Proaño, monseñor Samuel Ruiz Dios.

Para los bahienses, la influencia de Gutiérrez fue predominante. En este sentido, Julio señalaba que *Teología de la liberación* constituía el “libro de cabecera” de la JUC y los jocitas la identificaban como la obra de la nueva teología más consultada en el grupo (Jorge, Mirta, Silvestre, Paloma). A su vez, los actores distinguían la corriente representada por el peruano de la línea teológica ligada al argentino Gera: “Éramos primos hermanos pero no éramos eso... para ellos el marxismo no entraba para nada en su análisis. Nosotros rescatábamos el marxismo como método de análisis, dialéctico” (Julio). Por su parte, Pepe, al hablar de las diferencias políticas y teológicas de los sacerdotes del MSTM, mencionaba: “La división que fue acentuándose entre los que seguíamos la Teología de la Liberación y los partidarios de la Teología de la Cultura de Rafael Tello y Lucio Gera”.¹⁹⁰ Así, marcaba una distancia con respecto a esta última y reconocía en la corriente encabezada por Gutiérrez la fuente de la nueva teología en la que más había abrevado (José Zamorano).¹⁹¹

La metodología que vertebraba la reflexión de la JUC, la JOC y la JEC constituye, precisamente, uno de los aspectos interesantes desde el que considerar la influencia de los nuevos aportes teológicos. A ella dedicaremos el próximo capítulo, que aborda el acercamiento de estos militantes a la acción social y política.

190 “Zamorano, José”, en Diana (2013).

191 Debe tenerse en cuenta el contexto previo de la Conferencia de Medellín para dar cuenta de la circulación de actores por redes cercanas que, no obstante, luego serán vistas como divergentes. Antes de Medellín, Gutiérrez y Gera participaron en el encuentro de Petrópolis (1964), donde abordaron teológicamente la realidad eclesial latinoamericana. En 1968, el peruano ofreció una conferencia titulada “Hacia una teología de la liberación” —publicada en 1969 por el MIEC-JECI—, cuyos lenguaje y enfoque fueron asumidos luego en la Argentina por el mismo Gera, los teólogos de la Comisión Episcopal de Pastoral o el MSTM (Scannon, 2015). En Medellín, también participaron actores que luego se vincularían con la teología de la liberación; Gera y Gutiérrez, por ejemplo, fueron peritos. Así, los *Documentos Finales* se convirtieron en el texto fundante de la tradición discursiva de dicha corriente teológico-política. En muchos casos, las mismas personas participaron de instancias de recepción y reconocimiento del texto (Bonnín, 2013).

Capítulo 4. El origen de las trayectorias militantes

En los grupos bahienses, la “revisión de vida” fue introducida por los asesores y apuntalada por el MIEC-JECI a través de sus instancias y materiales de formación.¹⁹² Con este objetivo se celebró, por ejemplo, el Encuentro del Cono Sur en Córdoba, en 1971, al que los participantes debían acercar una evaluación de la experiencia metodológica de cada sitio y leer una serie de documentos del *Servicio de Documentación* referidos a la pedagogía de la pastoral universitaria.¹⁹³ Asimismo, los encuentros periódicos del movimiento seguían el ritmo de *ver, juzgar y actuar*. De este modo, tanto el Comité Latinoamericano como la Asamblea Interfederal del MIEC y la Sesión Mundial de la JECI eran consideradas “una gran revisión de vida”,¹⁹⁴ en la que su sujeto era el movimiento: a partir de las distintas experiencias en el medio estudiantil, buscaba juzgar el grado de fidelidad asumido con la realidad “donde se manifiesta el Señor”, para poder aproximarse a las acciones que exigían “la construcción del mundo nuevo, del Hombre Nuevo y de la nueva Iglesia”.¹⁹⁵

Así, la “pedagogía” de la “revisión de vida” marcó a los grupos bahienses incluso años antes de que Gutiérrez sistematizara en su libro las reflexiones teológicas latinoamericanas de los años sesen-

192 “Seminario Fe y Política”, *Spes*, 22-23, enero 1974.

193 “Encuentro del Cono Sur, Carta Circular”, *Spes*, 11, octubre 1970.

194 “Noticias del SLA”, *Spes*, 19, octubre 1972. “Aproximación a la realidad latinoamericana. Iglesia-Movimiento”, *Spes*, 19, octubre 1972. “Comité Latinoamericano de la JECI”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto 1970.

195 “Sesión Mundial 70”, *JEC Boletín Secundario*, 10, junio 1969.

ta. En este sentido, los movimientos especializados de juventud anticipaban uno de los ejes de la teología de la liberación. Podría decirse que estos grupos, en cuanto se proponían pensar su fe en el contexto de “opresión” y su historia concreta desde la fe, “hacían teología”, aunque en una forma y un lenguaje distinto al de los teólogos profesionales. En este sentido, Julio afirmaba: “Nosotros decíamos que la teología se hacía a partir de la experiencia y la reflexión”. Asimismo, esa reflexión se fue enriqueciendo en esos años, por un lado, con los desarrollos de los teólogos liberacionistas, que lejos de definirse como “intelectuales de escritorio”, lo hacían como agentes que participaban del “caminar del pueblo” (Boff, 1990); y, por el otro, de los sacerdotes que acompañaban a los jóvenes, quienes fueron modelando su postura teológica y eclesial a partir de su acción pastoral.

En efecto, desde la óptica liberacionista, existían diversos planos de elaboración teológica que, frecuentemente, progresaban de un modo integrado (Boff, 1990). En palabras de Scannone (1987), el discurso de la revisión de vida, el profético y el pastoral constituían un primer paso de discernimiento crítico a la luz de la Palabra. Así, la teología de la liberación era concebida como un fenómeno complejo que no se limitaba a los teólogos, sino que recorría todo el cuerpo eclesial y estaba vivo también en la reflexión de los obispos, sacerdotes, religiosas y otros agentes pastorales, y en la reflexión teológica en clave liberadora que tenía lugar en las bases de la Iglesia de forma anónima y colectiva (Boff, 1990).

Ahora bien, ¿qué significado tuvo esta pedagogía en términos de su vivencia religiosa? ¿En qué medida favoreció el discernimiento de los procesos sociales, económicos y políticos del momento y, a partir de aquel, los impulsó a una intervención transformadora?¹⁹⁶ ¿De qué otras formas su paso por los grupos cristianos marcó sus trayectorias militantes en la sociedad y la política? ¿Qué otras experiencias confluyeron en ese proceso? Este capítulo busca así dilucidar el proceso de acercamiento a la acción social y política de los actores.

196 Para profundizar sobre esta cuestión, ver Dominella (2018).

Ver, juzgar y actuar

Desde la óptica de los protagonistas, el “Ver” suponía revisar los acontecimientos de la semana vinculados a la realidad en la que estaban inmersos, describirlos, interpretarlos, relacionarlos con otros. Así, los jóvenes acercaban al encuentro las situaciones a discutir, y eran sus propias prácticas las que marcaban la agenda de la “revisión de vida”.

El “Juzgar” implicaba pensar qué hubiera hecho Jesús en una situación similar, qué podía decirles el Evangelio “aquí y ahora”. En este camino, la Biblia y la vida se vinculaban de dos maneras complementarias. Al decir de Pepe: “La Palabra ilumina (la realidad) y la realidad va como haciendo actual la Palabra”. En esa búsqueda de relaciones entre el texto bíblico y el quehacer diario, en general, eran los asesores quienes se encargaban de guiar a los jóvenes.

Finalmente, la reflexión se orientaba a buscar formas de compromiso concretas que, de manera individual o colectiva, incidieran en la cuestión planteada. En palabras de Patricia: “Transformar la realidad desde el lugar donde a vos te tocaba”. Al mismo tiempo, el cambio incluía una dimensión personal. La cuestión de la acción, aunque se explicitaba en este tercer momento, estaba así implícita en toda la reflexión comunitaria, le daba sentido a todo el proceso, convirtiéndose a la vez en su punto de partida y de llegada.

En este sentido, la “revisión de vida” planteaba una novedad en la articulación entre la Escritura y el dogma. Como ha analizado Mallimaci (1992 y 2015), se partía de la realidad misma, en la que los militantes buscaban cómo llevar adelante su apostolado. Esto significa que la doctrina católica era releída a partir de la militancia en un contexto cultural, subjetivo, histórico, religioso particular y que la prioridad residía en el análisis de las problemáticas específicas del medio de acción por los militantes, antes que en las directivas de la institución. En este marco, la lectura comentada de la Biblia era central, pues se entendía que la acción surgía tanto de la vida de Jesús como de sus continuadores en la construcción del Reino de Dios, de modo que no existía una verdad única y eterna ni estaba reservada a la institución, sino que se construía con la participación de los militantes católicos.

La “revisión de vida” no resultó sencilla de comprender e incorporar. En general, los jóvenes no estaban habituados a concretar una reflexión en torno a cuestiones específicas –“bajar a tierra”, en palabras de Paloma–; hacerlo según los pasos del método; expresarse en un contexto grupal; interpretar la realidad estudiantil o laboral; analizar documentos; leer hechos sociales y políticos desde la óptica cristiana, encontrándole su sentido trascendente, y, a la vez, leer la Biblia desde el compromiso de los militantes en sus propios ámbitos estudiantiles o laborales y desde una práctica comunitaria de la fe; sacar conclusiones o llevar la reflexión a la acción.

Sin embargo, en el transcurso de los encuentros y con la ayuda del asesor, los jóvenes adquirieron experiencia en el uso de esta pedagogía. Al respecto, Manuel afirmaba: “El metodólogo nuestro fue Pepe”, lo que da cuenta de que la renovación de los agentes religiosos también se tradujo en su compromiso y testimonio personal, un tipo de relación que era parte de una pedagogía de evangelización de los miembros de la Iglesia. Al mismo tiempo, los militantes asumieron cada vez mayor protagonismo y autonomía respecto del sacerdote, pudiendo incluso prescindir de su presencia en las reuniones, aun en el segundo paso de la reflexión (Mirta y Jorge, Inés, Manuel y Nancy).

Ahora bien, ¿sobre qué cuestiones versaba el *ver*? ¿En qué tipo de problemas, espacios, dimensiones de la realidad buscaba *actuar*? En la JOC, se ponía en común lo vivido en la relación con el patrón y con los compañeros, las condiciones de trabajo, las luchas y conflictos laborales, o la participación sindical. Por su parte, los jucistas abordaban las problemáticas cotidianas que se presentaban en la universidad o en los institutos terciarios, mientras que los jecistas se centraban en las escuelas.

Pero no se trataba solo de comentar las situaciones laborales o estudiantiles, sino, fundamentalmente, de revisar de qué manera los militantes católicos “llevaban el Evangelio” (José) a su medio, comprometiéndose en lo que entendían como la construcción de un orden social más justo. Aquí, las intervenciones variaban en función del tipo de oficio, empleo o profesión, de la existencia o no de participación gremial ligada a aquel, de la idiosincrasia de cada

institución educativa y de la variedad de carreras universitarias/ terciarias. Por otra parte, incluso en el mismo grupo, los compromisos “temporales” de los militantes eran diversos, lo que imprimía a la reflexión una amplia gama de problemas. Así, en la JUC, mientras los jóvenes que desarrollaban un activismo político en la UNS acercaban a las reuniones las situaciones que se les presentaban en las asambleas y tomas de la universidad, los debates ideológicos o sus reflexiones en torno a sus opciones partidarias, quienes hacían de la villa su ámbito de acción planteaban las realidades que vivían los niños en la escuela, las problemáticas de los vecinos y los interrogantes de cómo profundizar las propias prácticas en dichos escenarios (Marta).

Más allá de las particularidades de cada ambiente, la reflexión semanal no excluía el abordaje de otros aspectos de la vida de los jóvenes, como los temas de la coyuntura histórica local, nacional o internacional.¹⁹⁷ Esto implicaba el análisis de un amplio abanico de cuestiones que iban desde los acontecimientos que sacudían a la opinión pública hasta problemas generales como la pobreza, las desigualdades sociales, la dependencia o incluso los debates sobre el aborto o la bioética (Gustavo, Pedro, Ricardo). En este marco, la política tenía un lugar privilegiado y su abordaje impregnaba diversos temas (Carlos, Juan, Pedro, María, Manuel y Nancy, María del Carmen). Así, algunos hechos clave de esos años tomaron largos debates en los equipos. Entre ellos, el asesinato del expresidente de facto Aramburu, perpetrado por Montoneros el 1° de junio de 1970 (Pablo, Nora), la vuelta a la democracia y las elecciones de marzo de 1973 (Mónica, Juan), la renuncia de Cámpora o la muerte de Perón.

Por último, en las reuniones se conversaba sobre la vida cotidiana de los militantes, sus relaciones familiares o de amistad y sus problemas personales (Nora, Carlos, Francisco).¹⁹⁸ Para algunos actores, estos temas estaban ligados a la etapa particular que por entonces transitaban los jóvenes, la “salida” del propio hogar, y los ubicaban en los primeros tiempos de los equipos, mientras

197 “Historia de la JOC en Bahía Blanca”, archivo personal de Mirta y Jorge.

198 Ídem.

asociaban los siguientes con el abordaje de las cuestiones referidas al mundo laboral o estudiantil (Angélica, Inés). Para otros, en cambio, la reflexión sobre la vida más íntima de los militantes correspondió en la JUC a la última etapa, marcada por el recrudecimiento de la represión y la profundización de las prácticas clandestinas, que conducían a evitar la discusión sobre la militancia política (Rodolfo).

Unos apuntes tomados por una joven de la JUC durante un campamento de verano celebrado en la localidad balnearia de Pehuen-có, en enero de 1970, nos permiten ilustrar el abanico de cuestiones que eran objeto de reflexión mediante la metodología de la “revisión de vida”. En primer lugar, el grupo se proponía abordar la JUC y, concretamente, la integración de los equipos entre sí, con la comunidad y con la Iglesia. Luego, la atención se movía a la “realidad global 69”, focalizándose en el movimiento estudiantil, el movimiento obrero y el proceso socioeconómico. En tercer lugar, reflexionaba sobre la vivencia cristiana de la JUC durante 1969, a nivel personal y en el equipo, en el medio y en relación con la liturgia. Por último, analizaba el compromiso de la JUC durante el año anterior, distinguiendo los planos personal y comunitario, así como los niveles de la “promoción humana”, la “evangelización” y la “estructura”. Le seguía la “interpretación profética”, en la que se discriminaban el “esclarecimiento humano” y el “evangélico”, y la interpretación evangélica del compromiso político. Las anotaciones siguientes aludían a algunos de los aspectos enunciados. Por ejemplo, mencionaban la diversidad de los medios como aspecto negativo en la integración de los equipos, la falta de encuentro humano en un grupo que debía priorizarlo, la carencia de conocimiento de “la Palabra actualizada de Cristo” presente en Medellín y otros documentos, la ausencia de “clarificación evangélica”, al tiempo que los jucistas se “manejaban con ideas muy generales”, la ubicación de los militantes en un lugar de comodidad y “receptividad” dentro de los equipos y la inexistencia de la necesidad de explicitar el cristianismo.¹⁹⁹

199 Archivo personal de Julio.

El abordaje de temas diversos mediante el método *ver, juzgar y obrar* fue también una marca en otras experiencias latinoamericanas. Así, los jocistas de Guatemala se ocupaban de problemas personales, laborales y comunitarios, al abarcar múltiples cuestiones que iban desde el abuso sexual hasta el trabajo, la justicia o la educación (Levenson, 2007).

Una nueva forma de vivir la fe

Desde la perspectiva de los actores, su paso por la JUC, la JOC y la JEC significó el (re)descubrimiento y la maduración de su fe. Para quienes integraban las comunidades de Nuestra Señora del Carmen o La Pequeña Obra, esa participación marcó una continuidad o una profundización del conocimiento y las vivencias en torno a un nuevo cristianismo que proponían Pepe y Emilio. En efecto, estos presbíteros se constituyeron en referentes de esta nueva forma de ser cristianos, como también lo fueron los otros sacerdotes y religiosas identificados con el cristianismo liberacionista a nivel local. Por otra parte, los jóvenes que estaban o habían estado en contacto con otros espacios del catolicismo renovador, encontraron también en ellos estímulos para asumir una nueva concepción del catolicismo. El movimiento Guía-Scout o la JAC fueron significativos en este sentido. También para los actores fue intensa la experiencia del Pensionado Católico. Así lo expresaba Eduardo: “Ahí descubrí un poco el valor de la comunidad y de Cristo en la comunidad, y ahí es donde yo arranqué mi vida de fe y compromiso”.

Las nuevas maneras de pensar y vivir el catolicismo se ubicaban en las antípodas de aquellas que los jóvenes habían conocido en los colegios religiosos, en el catecismo o en los grupos laicales en los que algunos de ellos habían iniciado su militancia católica, y que en no pocos casos habían puesto en crisis sus creencias y su pertenencia eclesial, o bien les habían suscitado fuertes resistencias. En efecto, la inserción en espacios de acción social y política contestataria requería también una nueva experiencia espiritual, una nueva forma de vivir la oración personal y comunitaria (Gutiérrez, 1971).

Por un lado, en contraste con los deberes que rodeaban la experiencia religiosa en el pasado, el grupo de reflexión se presentaba como un espacio abierto, que no requería una declaración previa de la identidad católica, y la integración a él como una opción personal libre (Jorge). Por otro lado, se trataba de una fe que cobraba sentido en la vida de cada uno. La lectura del Evangelio interpelaba a cada cual en su cotidianeidad y parecía tener algo que decirles. Al mismo tiempo, las celebraciones, compartidas en comunidad y en las que todos construían la homilía, se cargaban de contenido (Paloma). Este fue el marco en el que algunos se reencontraron con la vida espiritual y resignificaron la Eucaristía (Marta, Eduardo). En este proceso, lejos de aceptar verdades incuestionables, repetir las lecciones de los catequistas y sentirse espectadores de misas vacías, los laicos adquirían una real participación en las prácticas religiosas (Inés, Julio, María, Elena, Eugenia).

Asimismo, el ingreso a estas organizaciones cristianas juveniles les permitió conocer una nueva imagen de Dios, en la que en lugar del castigo, prevalecía el amor, la misericordia y la cercanía. Para los actores, esto les permitió “sanar” las marcas de la religiosidad tradicional, ligadas al miedo a Dios y a la preocupación por el pecado (Marta). Desde la nueva perspectiva, los jóvenes podían encontrarlo en los momentos y situaciones ordinarias, en la vida de todos los días. En este sentido, Pedro recordaba: “Estar en el campo, estar en contacto con la naturaleza, y el tipo (Pepe) te hablaba de Dios a través de las plantas, de las cosas”.

El *ver, juzgar y actuar*, en particular, implicaba una forma singular de relación con Dios, en cuanto suponía un encuentro con Él en una realidad históricamente situada, con la que “no hay posibilidad de evasión” (José Zamorano). Desde esta perspectiva, era en gestos concretos hacia el prójimo, en el compromiso con el devenir histórico de la humanidad cuando el cristiano amaba a Dios (Gutiérrez, 1971). Ese amor ya no se manifestaba en la repetición de oraciones o en el cumplimiento de ayunos, y en la obligación de ir a la iglesia. Para los jóvenes, el sentido de la fe católica era dar la vida por los hermanos, lo que incluía las nociones de solidaridad y de servicio (José, Ana, Elsa, Norma, Clara, Patricia). Para estos movimientos

juveniles, fe y compromiso estaban estrechamente vinculados, y el culto solo tenía sentido si estaba inserto dentro del “compromiso del hombre con el hombre”.²⁰⁰ Así lo expresaba la JUC en una declaración de julio de 1971: “En la medida en que como cristianos no nos comprometemos, detenemos la historia y perdemos a Dios, que actúa en ella”.²⁰¹ En palabras de Marta: “No podía haber una fe descomprometida de la carne, de la realidad, de la historia... desen-tendida y escindida la oración de la práctica”.

Esto, como analizaremos en el apartado siguiente, tenía profundas implicancias políticas, desde el momento en que el prójimo era el hombre considerado en la urdimbre de las relaciones sociales, el pueblo explotado, por lo que, “dar de comer y de beber” como mandaba Jesús, exigía la transformación de esta sociedad (Gutiérrez, 1971). Como sintetizaba una nota del *Boletín Spes*: amor a Dios es amor al hermano y amor al hermano es decir amor al oprimido y eso significa liberarlo.²⁰² Y en el mismo sentido, Dom Hélder Câmara, referente de estos militantes, se preguntaba: “¿Cómo hacer evangelización queriendo que el pueblo sufra con paciencia en esta vida, aguardando la recompensa del cielo, cuando esto sería transformar la religión en opio del pueblo, como afirma de ella el marxismo?”.²⁰³ De allí, que a la afirmación jucista anterior le siguiera la interpelación: “A todos los cristianos y hombres de buena voluntad [...] a solidarizarse en la búsqueda de una sociedad nueva”.²⁰⁴

En esta nueva experiencia de fe, los jóvenes comenzaron a renegar de las formalidades, a cuestionar a la institución, a distinguir la propuesta evangélica de las dinámicas eclesiales (Clara). El centro de la misión cristiana era ahora el hombre, lo que acercaba a los militantes cristianos a los activistas no creyentes movidos por

200 “Notas sobre fe y compromiso”, *JEC Boletín Secundario*, 9, abril de 1969. “Culto y compromiso. Ficha bíblica 8”, *Spes*, 26, septiembre de 1975.

201 “Militante cristiano secuestrado y torturado en Punta Alta”, *Cristianismo y Revolución*, 30, septiembre de 1971.

202 “El amor cristiano: ¿imperativo hoy?”, *Spes*, 12, noviembre de 1970.

203 “Iglesia que yo quiero. Dom Hélder Câmara”, *Spes*, 22-23, enero de 1974.

204 “Militante cristiano secuestrado y torturado...”, *Cristianismo y Revolución*, 30, septiembre de 1971.

las mismas premisas. Juan destacaba este punto con una anécdota: “Cuando fue la muerte del Che, por ejemplo, (Pepe) no dudaba de que iba a estar en el paraíso, y nos decía eso y fundamentaba por qué: por el compromiso con los pobres”.

Por otra parte, la “revisión de vida” asumía una concepción integral de la vivencia de la fe que expandía su influencia a toda la vida del militante, que debía ser guiada por los principios religiosos (Giménez Béliveau, 2005: 221). Así, *ver, juzgar y actuar* constituyó una metodología al servicio de un catolicismo integral que vinculaba la creencia religiosa, la vida personal y la vida social y política. Como explicaba Rodolfo, se insistía en “que la fe no se viviera como algo al costado o separado o sobreañadido a la vida. La fe y la Palabra de Dios como que eran en diálogo permanente con las prácticas, la vida, en todo sentido, no solo la militancia política sino la vida de pareja, la relación de trabajo...”.

Por último, la nueva propuesta contemplaba a la comunidad como instancia fundamental para la vivencia religiosa. La relación con Dios estaba mediada por los otros, se volvía necesariamente “social” (Ángel). En palabras de María: “Habíamos llegado a la conclusión de que la forma madura de vivir la fe y reflexionarla era a través de la comunidad”. En efecto, el testimonio de los compañeros y el acompañamiento del asesor apuntalaban la propia reflexión cristiana.

El descubrimiento de “la realidad” y el impulso al compromiso “temporal”

La “revisión de vida” también significó para los actores la oportunidad para acercarse intelectualmente al escenario económico, político y social de su tiempo, desarrollar una mirada crítica sobre aquel y pensar el papel que allí debía desempeñar cada uno. Gustavo decía que la JEC fue un ámbito donde los militantes cristianos “incorporaron” la realidad a través de un “proceso racional de toma de conciencia”.

Ahora bien, en cuanto la reflexión cristiana proponía un nuevo modo de vivir la fe que establecía un necesario “puente” con la

realidad, los actores encontraron en estos grupos un impulso para la acción. Desde la óptica de los protagonistas, el compromiso cristiano “salía” (Alicia) de los intercambios y lecturas colectivas, esto es, era abrazado desde la reflexión comunitaria, debía trascender los muros de la Iglesia para proyectarse en la sociedad y la política. Y era precisamente la construcción que llevaban adelante los militantes en diversos ámbitos de acción “temporal” lo que daba sentido a estos grupos cristianos. Lejos de agotarse en sí mismas, estas comunidades se proyectaban hacia afuera. Sobre este punto, se explayaba Eduardo: “Entendíamos que había que tener un compromiso y que ese compromiso era el que se tenía que ver reflejado en las reuniones subsiguientes como espacio donde se compartía una actividad transformadora con otros”.

La idea de que la fe y el compromiso en la sociedad se implicaban e incluían mutuamente en la persona creyente era una convicción compartida por los grupos de estudiantes católicos del continente. Para ellos, si Dios hablaba en la historia humana, los criterios de autenticidad de la fe no había que buscarlos solamente en la referencia a “Cristo Dios Salvador” y a la comunidad creyente, sino también, simultáneamente, en la relación con el mundo y los hombres “de hoy y aquí”, por medio de un “compromiso verdadero y eficaz”, que se descubría en la lucha misma.²⁰⁵ En cuanto a la JOC, como explica Levenson (2007), el énfasis estaba puesto en que la gente tenía el poder de transformar la vida. Al declarar a las masas como entes capaces de percibir la realidad, al proclamar su capacidad de ser jueces y actores, y al llevarlos junto con sus problemas concretos al seno de la Iglesia, la JOC creó una dinámica que a menudo llevó al activismo político, incluso mucho antes del advenimiento de la teología de la liberación.²⁰⁶

Ahora bien, ¿qué rasgos asumía el compromiso cristiano tal y como lo entendían los actores? En primer lugar, se orientaba hacia la transformación de la sociedad. “Hombre Nuevo”, “mundo

205 “Notas sobre fe y compromiso”, *JEC Boletín Secundario*, 9, abril de 1969.

206 En el caso de la JOC guatemalteca en los años sesenta, el resultado fue el sindicalismo, una lucha contra los patrones y después, inevitablemente, contra el Estado, en un contexto de terrorismo estatal y creciente pobreza de la clase trabajadora (Levenson, 2007).

nuevo”, “liberación” constituían el horizonte del compromiso cristiano. Esto aparecía como una exigencia desde el momento en que se consideraba, con la nueva teología latinoamericana, que era en ese proceso en el que se daba la salvación cristiana. En palabras de Gutiérrez: “El hecho histórico, político liberador *es* crecimiento del Reino, *es* acontecer salvífico pero no es *la* llegada del Reino, ni *toda* la salvación” (1971: 228). Por otra parte, esta empresa aparecía como posible e inminente. Al respecto, decían Dante y Paloma:²⁰⁷ “La revolución estaba a la vuelta de la esquina”.

El proyecto de una sociedad más justa impulsaba la acción en el presente a través de la denuncia y el anuncio, ambas de insoslayable dimensión política en el contexto latinoamericano (Gutiérrez, 1971). En Medellín, los obispos habían planteado que le correspondía a la Iglesia denunciar con firmeza las realidades que constituían una afrenta al espíritu del Evangelio. Por su parte, el MSTM asumió en el terreno político el modelo del profeta como crítico de la sociedad: de cara al proceso de liberación, la Iglesia debía denunciar las injusticias y juzgar los programas políticos o económicos a la luz de la Palabra de Dios (Martín, 2010).²⁰⁸ Ello implicaba el rechazo al uso del cristianismo para legitimar el orden establecido. En palabras de la JUC: “Como cristianos no podemos hacer menos que denunciar esta situación de injusticia, porque callando seríamos cómplices de la misma”.²⁰⁹

Así, los jucistas, jocistas y jecistas, junto a los referentes y grupos liberacionistas locales, profundizaron el discernimiento crítico de los sucesos sociales de acuerdo a los principios cristianos a través del discurso profético. Por medio de comunicados, en general repartidos bajo la forma de volantes en distintas iglesias de la ciudad, en las instituciones de educación superior y en los barrios, o publicados como cartas o solicitadas en la prensa local o nacional, o bien leídos en conferencias de prensa, estos grupos expresaron

207 “Por qué de mi militancia en la JOC”, apuntes de Paloma, enviados por correo electrónico, febrero de 2013.

208 *Nuestra Reflexión*, 11/10/1970.

209 Declaración (volante) de la JUC de Bahía Blanca, sobre la “Revolución Argentina”, sin fecha. Archivo DIPPBA, Mesa A, Estudiantil, Juventud Universitaria Católica, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 111.

sus críticas contra acciones del gobierno militar de 1966-1973, de las fuerzas armadas y de seguridad, de las autoridades municipales o de *La Nueva Provincia*. Cuando optaron por hacer públicas sus opiniones en los medios de comunicación, encontraron un espacio privilegiado en las revistas que actuaban como nexo del catolicismo liberacionista a nivel nacional –*Cristianismo y Revolución*– o local –*Pablo*–, o en aquellas que, fuera del ámbito religioso, actuaban como tribuna del movimiento estudiantil, como *Graphos*. Sin embargo, no descartaron el recurso a los principales medios locales.

Estos textos se desarrollaban al ritmo del *ver, juzgar y obrar*, de modo que incluían la descripción y análisis de un problema del entorno, su interpretación a la luz de la Biblia y los documentos de la Iglesia o sus referentes, y una propuesta de acción o toma de postura “como cristianos” que se desprendía de lo anterior.

Esto muestra una estrategia común a las distintas expresiones de la renovación eclesial, que consistía en la emisión de documentos en los que, a partir de la condena de situaciones concretas, se impugnaba el orden social y político existente (Donatello, 2010). Así, los estudiantes católicos de otros lugares del mundo también echaron mano a las declaraciones para expresar sus posicionamientos ante determinados acontecimientos sociales y políticos.²¹⁰ En el orden nacional, los comunicados fueron una forma típica que marcó las intervenciones públicas del MSTM. Estos exhibían su oposición al modo de producción capitalista, a la “Revolución Argentina”, a la jerarquía –por su complicidad con los gobiernos militares y su silencio frente a la situación socioeconómica y la represión política–, a los medios periodísticos y a “los ricos” –al anunciar que la revolución latinoamericana pondría fin a su reinado, así como su condena a la hora del Juicio Final– (Touris, 2012b).

Al mismo tiempo, los actores locales utilizaron otros repertorios de acción para desempeñar la función profética. Uno de ellos fueron las misas, que congregaban a los miembros de una comunidad o de varias, como aquellas concelebradas por varios presbíteros y presididas por algún representante de la jerarquía eclesiástica. Así

210 Por ejemplo, “Declaración común de la JEC y la Acción Católica Universitaria francesas”, *JEC Boletín Secundario*, 8, noviembre de 1968.

ocurrió, por ejemplo, para repudiar la detención de Pepe, en agosto de 1971. Más allá de estos gestos puntuales, el púlpito fue un lugar cotidiano desde el cual asumir posicionamientos claros en relación con los hechos políticos y sociales del momento. De esta manera, los sacerdotes contestaron diversos editoriales de *LNP* y los ataques que recibían los Sacerdotes para el Tercer Mundo. Por último, los actores intervinieron públicamente mediante ayunos, manifestaciones callejeras, suspensión de clases y realización de asambleas en las instituciones educativas (Dominella, 2017b).

Por otra parte, el compromiso se traducía en lo que más tarde se consagraría como la “opción por los pobres”, lo que suponía una toma de posición frente al conflicto entre clases sociales. En este sentido, Nora explicaba que lo que estaba en juego era “desde qué lugar nos ubicábamos para mirar la sociedad y su transformación”. Desde esta perspectiva, era prioritario ayudar a cambiar la situación de las personas desvalidas/ desposeídas/ negadas en su dignidad, que tenían sus necesidades básicas insatisfechas, que sufrían la desocupación, la inestabilidad laboral, la precariedad de la vivienda, las dificultades para acceder a la educación, etcétera. Si bien no se descartaba la asistencia directa, era fundamental priorizar las acciones orientadas a su promoción o, en palabras de José, procurar que “se sepan defender” (José) por sí mismos.

Asimismo, la profundización del compromiso implicaba traducir las enseñanzas bíblicas a las actitudes y comportamientos ordinarios. Seguir el ejemplo de Jesucristo significaba asumir un estilo de vida marcado por la búsqueda de coherencia personal. En primer lugar, se hacía hincapié en la austeridad, así como en el rechazo a la ostentación y al consumismo. Hacerse pobre como lo hizo Jesús suponía “no estar a la última moda”, “no tentarse con los placeres mundanos” (Juan), “andar con lo puesto” (Pedro). La sencillez de los militantes no solo se manifestaba en la vestimenta, sino que también condicionaba sus hábitos y los distintos momentos vitales. En este sentido, Paloma evocaba las discusiones con sus padres a la hora de preparar los detalles de su casamiento. Desde su perspectiva, aquellos debían responder, no a las pautas culturales o a la tradición familiar, sino a los principios y valores asumidos: “Mi padre

quería una fiesta a todo... ‘No, no, la fiesta será en el jardín en la casa de mi abuela, yo fiesta en salón no’. La coherencia total, viste, era imposible otra cosa”.

Además, el énfasis en la responsabilidad y el trabajo acompañaba la formación de los jóvenes en los espacios eclesiales. La exigencia, la disciplina personal, el estar “siempre listos” –según rezaba el lema Scout– atravesaban sus prácticas. En el marco de una dinámica grupal que implicaba un compromiso con los otros, los jóvenes se autoimponían las obligaciones y no se permitían llegar tarde, faltar, involucrarse a medias, distraerse o, en palabras de Paloma, “aflojar”. Norma ilustraba este punto con una anécdota: “La otra vez lo cargábamos a Pepe cuando estuvimos con él, porque le decíamos en un campamento de dirigentes, me acuerdo en Pehuen-có, fuimos cuatro días: ‘¡Pepe, nos hiciste tener el culo en la arena 8 horas todos los días reflexionando! ¡No nos dejabas ni ir a bañar!’”.

Como consecuencia de lo anterior, los espacios de diversión y recreación quedaban relegados a un lugar marginal en la cotidianidad de los militantes católicos o bien se distanciaban de aquellos generalmente transitados por la juventud de la época. Desde la lógica de los actores, hábitos como salir a bailar o ir al cine eran pensados como actitudes superficiales/ individualistas o bien como una suerte de lujo innecesario.

Ser buen hijo, buen hermano, buen amigo, buen esposo, buen vecino, buen compañero, buen alumno, buen scout implicaba también que esos vínculos estuvieran regidos por el respeto, la honestidad y la valorización de la persona. La búsqueda de coherencia llevaba a cuestionar, incluso, las actitudes que los militantes, tanto de los grupos cristianos como de los políticos, tomaban en su vida privada. En este sentido, Eduardo recordaba una discusión con un compañero del Pensionado católico a propósito de sus conductas sexuales:

Le digo: “Lindo ejemplo el tuyo, haciendo uso de una mujer, por placer nada más, no porque la quieras (...) ¿cuál es el tipo de revolucionario que vos estás proponiendo? (...) ¿Es un revolucionario que va a ser capaz de utilizar a otros en beneficio propio? ¿O va a ser capaz de dignificar a otros dándole espacio y respetándolos?”.

Se trataba de dar forma, a partir de la propia vida, al Hombre Nuevo. Este ideal se constituía entonces en el modelo a seguir tanto en las organizaciones político-militares como en las asociaciones laicales identificadas con el catolicismo liberacionista. Siguiendo a Carnovale (2012), quien ha analizado la cuestión en referencia a las prácticas de la militancia revolucionaria, la tarea implicaba asumir los valores éticos y morales del Hombre Nuevo durante la construcción misma de un orden social más justo, orden que acabaría por consagrarlo, bajo la forma de mujeres y hombres comprometidos, generosos, sencillos, al servicio de los demás, sinceros, auténticos, leales, disciplinados. El Hombre Nuevo era mucho más que un portador de la ideología revolucionaria: era la encarnación de la nueva era, de nuevos valores, de nuevas sensibilidades, de una nueva moral. Y esa nueva moral se construía, se templaba y se evidenciaba en el día a día, en cada acto, en cada decisión; de ahí la necesidad de la prescripción y de la vigilancia permanente de la conducta cotidiana. Por otra parte, las virtudes del Hombre Nuevo, encarnado en la figura del Che Guevara, tenían claras resonancias cristianas.

La lectura de Carnovale nos permite pensar la articulación entre militancia católica y militancia política contestataria. Los debates que la autora reconstruye para el caso del PRT-ERP no les eran ajenos a los jóvenes que dentro de los grupos católicos reflexionaban y construían prácticas juveniles alternativas. La matriz de valores y actitudes personales aprendidas en los grupos cristianos encontró más tarde afinidades con las que regían la vida del militante en las agrupaciones políticas. Cuando los jucistas, jocistas y jecistas se incorporaron al activismo contestatario, contaban con una formación ética y moral que aportaron al nuevo espacio, o bien que les permitió trabajar sobre una misma base con los compañeros que tenían otras trayectorias previas. En este sentido, Dante explicaba que en el PB existía una suerte de “ética de la política” en la que los activistas cristianos confluían con los demás: “no usar a este”, “el que esté con nosotros tiene que estar porque está convencido, no porque alguien le dio algo”, “no afanar... ser solidario”.

La experiencia de la “revisión de la vida” también daba cuenta de que, para los militantes católicos, el compromiso era un asunto

colectivo. El cambio de la sociedad no podía afrontarse en soledad sino con otros. Como buenos católicos integrales, los jucistas, jocistas y jecistas también preferían sumarse a las iniciativas sociales, gremiales, políticas existentes, junto a otros hombres y mujeres. De esta manera, la concepción que guiaba su acción era la del “fermento en la masa”, que implicaba la inserción en la realidad con un estilo propio, esto es, animados por la fe y compartiendo una intensa vida en comunidad, pero sin segregarse de los demás hombres. En esta línea, por ejemplo, un encuentro de laicos realizado en Buenos Aires, en 1966, planteaba la exigencia de trabajar junto a los no cristianos en el “cambio de estructuras”: “No admitimos partidos ni colegios que sean para cristianos solamente. Queremos que los cristianos se mezclen con todos y actúen entre todos” (Habegger, 1970: 169).

El mismo proceso de lectura crítica de la realidad y de toma de postura a favor de la “liberación de los oprimidos” no era transitado en soledad, sino junto a los compañeros y amigos al calor de las reuniones semanales. La militancia social o política aparecía, a la vez, como elección personal y como fruto de una formación y de un “crecimiento” grupal, en palabras de Juan, o un “proceso comunitario”, en las de Gustavo.

Además, el equipo de reflexión era el sostén para la acción social y política de los jóvenes. Los intercambios con los pares eran centrales para repensar continuamente la propia práctica y potenciarla. Los compañeros se convertían en referentes para clarificar los objetivos y fundamentos de la militancia “temporal”, y buscar su “coherencia” con los valores cristianos. Al respecto, decía Paloma: “En la medida en que nos apoyábamos en los demás podía ir funcionando ese compromiso”. Asimismo, para los creyentes, la fe que se compartía en sus comunidades, alimentaba y consolidaba sus opciones de intervención en la sociedad. Al decir de Paloma, cuando evocaba las homilías compartidas: “Esa experiencia hacía que ese compromiso creciera, se hiciera más explícito, tuviese más sentido”.

En otras palabras, la convicción de que la relación con Dios se daba en el encuentro con los otros y en la vivencia de comunidad fueron claves en la gestación de una concepción de lo colectivo

como condición fundamental de la construcción social y política. La propia experiencia mostraba que la generación de proyectos alternativos requería el trabajo en común, el compartir con el otro e integrarse a un grupo (Paloma). Como afirma Mallimaci, los militantes de la Acción Católica compartían el sentimiento de ser responsable del otro, la idea de que los hombres son dependientes entre sí, que la solidaridad grupal debe primar al “egoísmo individualista” y que nadie se “salva solo” sino que lo hace en grupo y comunidad (2015: 106).

En este marco, además, la afectividad fue un elemento esencial en las prácticas colectivas, dentro del espacio eclesial y más allá de este, y en las decisiones personales de los militantes en lo referente a su participación eclesial y en la asunción de alguna forma de acción en la sociedad o en la política (Dominella, 2019). En el interior de estos círculos sociales católicos, como señala González Bernaldo de Quirós (2008), para otros referentes empíricos, la dimensión emocional se constituyó en un componente fundamental de los vínculos, en la medida que estos se alimentaban de visiones del mundo y valores compartidos, de una interacción cotidiana, regular e intensa, y de actividades comunes que en sí mismas implicaban, en muchos casos, un involucramiento personal. Al mismo tiempo, el contexto grupal actuó como estructura de contención y las relaciones interpersonales allí tejidas sirvieron como marco para la construcción y el mantenimiento de una identidad colectiva (Deaux y Martín, 2003). Así, tal como plantea Guglielmucci para las organizaciones revolucionarias, la JUC, la JEC o la JOC constituían “un colectivo surcado por relaciones no solo políticas, sino también de parentesco, amistad y pareja”, “la organización conformaba para sus miembros un referente político y afectivo primordial” (2006: 76-77).

Destacar el impulso al compromiso social dado desde la JUC, la JOC y la JEC no implica negar la importancia que en las trayectorias militantes de estos actores tuvieron, previa o contemporáneamente, otros grupos y referentes del catolicismo liberacionista, con los que entraron en contacto tanto a nivel local como nacional. Entre ellos, el movimiento Guía-Scout, Cáritas, el MSTM o los CUT.

El paso por “San Jorge”, “San Pío X” y “Santa Juana” marcó especialmente a sus protagonistas en la formación orientada a la solidaridad. En este sentido, Elsa destacaba que su etapa de dirigente significó “empezar a unir todo lo que decía la religión en cuanto al amor al prójimo, el darse, y demás, pero también la idea de qué era el compromiso”. En particular, el servicio que las guías y scouts brindaban en Cáritas o en diversos barrios periféricos de la ciudad fue importante en este proceso de construir, en palabras de Norma, “sensibilidad social”. Así, la incorporación a los grupos de “revisión de vida” resultaba, en muchos casos, inescindible de la pertenencia previa y simultánea a los Scouts, las Guías, o de modo más amplio, a la parroquia o al centro pastoral. Las actividades que se llevaban a cabo desde los distintos ámbitos eclesiales, si bien objetivamente distinguibles, en la práctica cotidiana eran vividas como entrelazadas (María del Carmen, Ricardo, Cecilia). La JUC, la JOC y la JEC venían a profundizar el trabajo de los dirigentes; al decir de Juan, a “sistematizar una visión misional de la vida”. En palabras de Pedro: “Era una prolongación del grupo Scout inserto en la sociedad”; “la proyección del grupo Scout en un nivel más maduro de acción”.

Los jucistas vivieron los CUT en forma contemporánea a su participación en los equipos de reflexión, durante los veranos del período 1968-1971, teniendo como destino el Chaco, Corrientes, Santiago del Estero y el Neuquén, y en relación con la cosecha del tabaco, del algodón, de la fruta o el trabajo de los hacheros. Para los protagonistas, experimentar en carne propia la dureza de la vida diaria de las personas humildes tenía un fuerte impacto en términos religiosos y políticos. Suponía un mayor conocimiento de las realidades regionales, una nueva mirada del contexto social y económico, así como el inicio de una búsqueda de formas de acción contestataria por fuera del ámbito eclesial (Graciela, José Zamorano, Elena). En este sentido, Nora planteaba su opción política en parte como consecuencia de haber compartido con los wichis la jornada de trabajo de “sol a sol”, las consecuencias de la sequía y, un año después, el trabajo en los secaderos de fruta del Valle.

La propuesta de los CUT se volvía especialmente sensibilizadora/ movilizadora o, al decir de Pepe, implicaba “un *shock* muy

fuerte con la realidad marginal”, dada la extracción social de los participantes, esto es, jóvenes provenientes de los centros urbanos del país, de clase media, que en general no tenían trayectorias previas marcadas por la carencia material o las dificultades en el acceso a la comida, el agua potable, la vivienda, la vestimenta, la educación, la salud o el trabajo.

Además, la intensidad del campamento estaba dada por el intercambio con jóvenes de todo el país, con múltiples recorridos religiosos –ligados a diversas corrientes eclesiales y a distintos credos– e itinerarios políticos. Este aspecto era destacado por Héctor, Susana y Julio, quien contaba: “Fue una experiencia así... interesante ¿no?, de descubrir gente que tenía los mismos valores, los mismos objetivos de cambio, de justicia, pero que provenía, digamos, de una experiencia totalmente distinta ¿no?: laica, atea, incluso marxista”.

En el ámbito bahiense, otro de los espacios ligados a la renovación eclesial que ejerció su influjo en las trayectorias religiosas y políticas de los jóvenes fue Cáritas. Allí los estudiantes de la Escuela de Servicio Social –entre ellos, varios jecistas– desarrollaban sus prácticas profesionales, y un grupo de jecistas llevaba adelante un trabajo voluntario. Al respecto, Aída afirmaba: “No era Cáritas que entregabas un paquete de fideos y chau, y un saquito de lana. Era otra cosa, era atender a la gente, prestarle atención, involucrarse con su problemática”.

En el caso de Aída, su trabajo desde la “Comisión Católica Argentina de la Campaña Mundial contra el Hambre” también fue significativo en su camino de compromiso social y político. La organización, constituida a fines de 1962 en la Capital Federal, se proponía desarrollar una acción conjunta contra el flagelo del hambre, y en favor de una “verdadera promoción humana”.²¹¹ Desde 1965, la comisión regional local trabajaba en Villa Rosario.²¹² Después

211 Estatuto aprobado en Buenos Aires el 23 de agosto de 1966, carpeta “Comisión Mundial de Lucha Contra el Hambre”, archivo Cáritas Bahía Blanca.

212 Situada al suroeste de la ciudad, a orillas del arroyo Napostá y a 18 cuadras de la Plaza Rivadavia, su origen se remonta a la década del sesenta (Formiga y Marengo, 2000). Según un informe de los servicios de inteligencia elaborado en septiembre de 1973, de sus 768 residentes, un tercio eran chilenos y la mitad eran niños en edad escolar. Había tres establecimientos educativos próximos, pero la deserción escolar era alta. En el lugar, se había establecido una

de un período de visitas domiciliarias y encuentros periódicos de alfabetización, en 1966 la organización estableció un centro comunitario, levantado por los vecinos y algunos colaboradores, incluida la JUC. En el salón funcionaba un jardín de infantes; un comedor escolar; una “post-escuela”; una escuela de adultos; talleres de oficios y actividades artísticas; venta de ropa; desde 1973, una salita médica; y una huerta. El espacio se convirtió en centro de reunión de los vecinos y, en cuando se producían inundaciones por el desborde del arroyo, en centro de evacuados.²¹³

Durante dos años, Aída participó de la “post-escuela”, espacio en el que se daba apoyo escolar a los chicos a contra turno de la escuela. Allí, enseñaba siguiendo los lineamientos de Paulo Freire, a través de palabras que describía como “bien detonantes, como ‘huelga’, ‘cooperativa’, ‘trabajo en equipo’”. A partir de las siguientes fotos,²¹⁴ ella evocaba esa experiencia:

Está el arroyo donde dos por tres algún pibe se caía y venía todo mojado, lo poníamos cerca de una estufa y salía el vapor y el olor del agua estancada. Las fotos donde están las maestras con los pibes creo que son de un jardín de infantes, donde me dieron “alojamiento” para los pibes míos un tiempito. Ellas tenían leche, pan y dulce de leche, y lo compartían conmigo. Le echaban agua a la leche para “agrandarla” y para que alcanzara para todos. Había una nena que tenía la cabeza llena de piojos, venía corriendo, me abrazaba y me decía: “Cheñorita, lo chicos me enchuchan con lulcheleche”. No me olvidaré nunca más de

Unidad Básica ligada a la JTP. Por otra parte, funcionaba una sala médica municipal. Entre las necesidades más imperiosas de la villa, figuraban los sistemas sanitarios, la construcción de viviendas y el mejoramiento del alumbrado público (Archivo DIPPBA, Mesa “Referencia”, Legajo 10141, Tomo 2). Otro de los problemas más acuciantes del barrio, según el censo de 1966, era el analfabetismo (Carta al jefe Batallón 181 de Comunicaciones y al intendente municipal, del 8 de marzo de 1966. Carpeta “Comisión Mundial de Lucha Contra el Hambre”, Archivo Cáritas Bahía Blanca).

213 “Una obra piloto una magnífica lección. Villa Rosario. Bahía Blanca”, *Cultura Popular*, 25, marzo abril, mayo junio 1974; Carta a la dirección de promoción y desarrollo de la comunidad del 19 de febrero de 1973; Memorias de los ejercicios 1970-1972 y 1973-1974; Carta al comandante del V Cuerpo de Ejército, 23 de mayo de 1974. Carpeta “Comisión Mundial de Lucha Contra el Hambre”, Archivo Cáritas Bahía Blanca.

214 Carpeta “Comisión Mundial de Lucha Contra el Hambre”, Archivo Cáritas Bahía Blanca.

esos días. Después fuimos a una casa que una familia prestaba, y la casa era como las que aparecen en las fotos. Y los pibitos más chicos andaban con los pies en el agua, como en la foto.



Fuente: Archivo Cáritas Bahía Blanca, carpeta “Comisión Mundial de Lucha contra el Hambre”.

Este análisis de la influencia de los grupos de “revisión de vida” en el acercamiento a la acción social y política de los militantes, tampoco desconoce la impronta que en sus opciones dejaron experiencias ajenas al espacio eclesial, como las iniciativas de ayuda a los sectores marginados emprendidas desde los ámbitos educativos en los que se formaron, o los principios y prácticas que mamaron en sus casas. Entre las primeras, se encuentra el voluntariado en el Patronato de la Infancia, protagonizado por algunos jecistas y acercados de la JUC, que eran alumnos de las escuelas medias de la UNS (Beatriz, Julia, Diana, María del Carmen, Cecilia). Este trabajo consistía en visitar a los niños y jóvenes, brindarles apoyo escolar, darles de comer, organizar juegos y paseos para ellos e, incluso, lle-

varlos el domingo a sus casas. Para María del Carmen, aquel fue un espacio donde canalizaba su “espíritu solidario”.

Por otra parte, las marcas familiares ocuparon un lugar fundamental en los recorridos militantes. Como afirma Levenson (2007), en la ciudad de Guatemala, la vida en los barrios y la familia dieron a los futuros sindicalistas valores y experiencias en la solidaridad. En relación con los bahienses, la fe, las inquietudes sociales o la actitud crítica de sus padres y abuelos, y el ejercicio de discusión política en la mesa fueron preparando el camino para su propio acercamiento a la sociedad y a la política. En este sentido, Nora decía: “No nací de un repollo tampoco ¿no? (sonríe), digamos, esta sensibilidad por lo social y eso la recibí de mi papá”, quien había participado de las luchas de los maquinistas en el gremio “La Fraternidad” y de la organización de su pueblo. Por su parte, Marta traía el recuerdo de su abuelo y su infancia en una quinta donde vivían con los peones y sus familias: “Mi abuelo decía –era extremista mi abuelo– ‘si tenés dos tapados en el ropero, Chita, uno no te pertenece, es del que va caminando por la calle desnudo’. Esa era su manera y la vivía”. De forma similar, Eduardo afirmaba que en su hogar le brindaron una “base de vida” ligada a una concepción comunitaria y horizontal, de debate, independencia, protagonismo y valoración del trabajo con otros para un objetivo común. En particular, resaltaba: “Mi papá tuvo una idea de servicio muy clara en toda su vida, fue un tipo que estuvo toda su vida al servicio de todas las instituciones del pueblo”. Asimismo, para Manuel fue clave la figura paterna –español, médico, ateo militante, anarquista hasta que terminada la Guerra Civil renunció a esa pertenencia luego de haber presenciado matanzas entre comunistas y anarquistas–, en cuanto le enseñó a pensar y le mostró que “hay que respetar a la naturaleza, hay que respetar a la gente, hay que respetar a todo el mundo”.

A partir de lo analizado, podemos decir que estos jóvenes fueron recorriendo un camino que marcó un trayecto militante que desde el compromiso cristiano los habría de llevar a asumir diversas formas de intervención social y política. Más allá de los antecedentes familiares o escolares, el comienzo de dicho recorrido se encuentra precisamente en esta instancia de “descubrimiento” y “reflexión”

de la vida personal desde una perspectiva del cristianismo, la que representaron los movimientos especializados de juventud. Y esta instancia estaba en diálogo y marcaba una continuidad con otras experiencias ligadas al catolicismo liberacionista en la ciudad y el país. En este sentido, Pablo hacía referencia a su paso por la JUC:

Mi apertura mental política empieza ahí... aparte yo empiezo en la universidad, a partir de las manifestaciones del Cordobazo, a participar en alguna medida, a ir a asambleas (...) yo empiezo a participar más activamente a partir de mi paso por la JUC. Capaz que hubiera llegado a lo mismo por otro lado, pero no sé, hasta tengo mis dudas.

Como sintetizaba Mónica, los jucistas, jocistas y jecistas se sumaron a la “ola” de la acción contestataria “entrando por ese costado”, esto es, al ritmo de *ver, juzgar y actuar* en los grupos cristianos, mientras sus compañeros de militancia social o política lo hicieron a partir de trayectorias religiosas, ideológicas y políticas divergentes.

Asimismo, estos jóvenes eran “hijos de su tiempo”, por lo que compartían las características de su generación. De allí, que la renovación eclesial y su catolicismo integral no sean suficientes para explicar su pensamiento y práctica contestatarios. Ellos mismos se reconocían formando parte de un colectivo más amplio y diverso de jóvenes que optaban por un proyecto social alternativo, a partir del rechazo a la dictadura de 1966-1973, del clima de movilización que generó su oposición, del modelo de la Revolución cubana y los movimientos de liberación del Tercer Mundo; el ejemplo de los “mártires” latinoamericanos como el Che Guevara o Camilo Torres; la referencia a Perón y “Evita” en nuestro país; la lectura y discusión de los textos de Karl Marx, Marta Harnecker, Juan José Hernández Arregui, John William Cooke, Eduardo Galeano, Franz Fanon o las teorías de la dependencia; y la identificación con prácticas culturales que alimentaban el clima de época.

Capítulo 5. Espacios de acción de los militantes católicos

Más allá de las actividades de denuncia de situaciones consideradas de injusticia, los militantes católicos no tenían un apostolado común como JUC, JOC o JEC. En palabras de Mónica, “el lugar de acción era afuera, era con otros”. Esa acción era la contracara y la consecuencia inevitable de la actitud profética. Se trataba de concretar históricamente la utopía cristiana –que estaba en relación con el Reino de Dios– a través del “anuncio” o la creación de un orden social, político, económico y cultural radicalmente distinto (Ellacuría, 1990c). Siguiendo a Touris (2011 y 2012b), el profetismo cristiano de corte tercermundista se desplazaría hacia la órbita secular ante el reconocimiento de que la política era el único medio propio del mundo moderno a través del que podía trazarse un proyecto colectivo con el objeto de transformar la sociedad.

Ahora bien, ¿cuáles fueron los espacios y las prácticas de militancia “temporal” de los jucistas, jocistas y jecistas bahienses?, ¿qué afinidades podemos reconocer entre el catolicismo liberacionista y diversas opciones de compromiso social o político ligadas a la idea de “cambio de estructuras”?, ¿qué influencia tuvieron las relaciones sociales en la habilitación de estas alternativas de militancia?, ¿por qué algunos jóvenes canalizaron su compromiso cristiano a través del activismo político-partidario e incluso armado?, ¿por qué una buena parte de ellos eligió el peronismo revolucionario?, ¿qué particularidades asumió este proceso en cada una de las tres ramas?

La acción pastoral

El MIEC-JECI y la JOC

La actuación intramovimiento de los militantes se desarrolló de diversas maneras. En primer lugar, a través de la asistencia a los equipos que se iniciaban, tanto de la propia rama como de las otras. Así, algunos jucistas y jocistas colaboraron con Pepe en el acompañamiento de las nuevas comunidades de secundarios, en la “loma” y en La Pequeña Obra. Al mismo tiempo, dentro de la JUC, de la JOC y de la JEC, los miembros con más experiencia actuaron como coordinadores de los nuevos grupos.

En este marco, Mirta y Jorge apoyaron en Grünbein la formación de un equipo de JOC con adolescentes de la comunidad, estudiantes y trabajadores. Este se proponía ayudar a los obreros a descubrir “su propia personalidad, el sentido humano, religioso y apostólico de toda su vida” y a encontrar “a Cristo en las personas, en la amistad, en el trabajo, en el compañerismo”. Asimismo, procuraba la “toma de conciencia” de los trabajadores de sus “condiciones inhumanas de vida”, al tiempo que los invitaba “a actuar en pro de un mundo más justo”.²¹⁵ La iniciativa, si bien breve, alcanzó a articular diversas acciones en el barrio, como la ayuda en las mejoras del edificio de la escuela o la colaboración en los trámites de la instalación del agua corriente. Además, el grupo promovió la animación de la liturgia, procuró que se celebrara misa al menos una vez por mes y organizó actividades para las fiestas.²¹⁶

Otra de las formas en que los jóvenes se comprometieron con la JOC o el MIEC-JECI fue como representantes de Bahía Blanca o de la Argentina en los encuentros nacionales, latinoamericanos o mundiales. Estas instancias de intercambio trataban de reunir a líderes representativos de las bases del movimiento. De allí que la asistencia a estos fuera seleccionada entre aquellas personas consi-

215 “¿Qué es la JOC?”, *El Mensajero de la Juventud Obrera Católica de Grunbein*, 1, abril 1975.

216 “Nuestra ayuda a la escuela”, “Nuestra ayuda en la instalación del agua”, “El Pesebre Viviente”, *El Mensajero de la Juventud Obrera Católica de Grunbein*, 1, abril 1975.

deradas capaces de comunicar la experiencia de su lugar, hacer un trabajo de síntesis y difundir lo hablado en su comunidad.²¹⁷ Así, los requisitos para los participantes de la Sesión de Estudios y el Comité Latinoamericano del MIEC-JECI del período 1970-1972 eran ser miembro de la coordinación nacional o regional, tener experiencia en el movimiento de por lo menos año y medio, garantizar la permanencia en él y tener una “praxis de compromiso liberador”.²¹⁸

Algunos bahienses se dedicaron al movimiento a tiempo completo desde el Secretariado Latinoamericano o, incluso, desde la sede mundial de la JECI, como el caso de Juan Carlos durante su exilio. Los miembros del SLA viajaban a los diferentes lugares para participar en las reuniones de equipo, trabajar con las coordinaciones nacionales, apuntalar a la JUC o la JEC donde fuera débil y aportar elementos de pedagogía, pastoral o “análisis de la realidad”. Los integrantes del SLA eran elegidos periódicamente entre los militantes de base que eran referentes destacados de sus comunidades en los distintos países del subcontinente, por su inserción en ellas, su formación y su compromiso social y político.²¹⁹

La experiencia de Eduardo en el Secretariado puede servir para ilustrar esta militancia intramovimiento. El joven integró el equipo latinoamericano entre febrero de 1971 y febrero de 1973, junto a militantes de Brasil, El Salvador, México, Colombia y Perú. Su trabajo se focalizó en Centroamérica y México, por lo que recorrió al menos dos veces Colombia, México, Honduras, Guatemala, Nicaragua y Costa Rica, además de visitar las sedes del Secretariado en Montevideo y en Lima.²²⁰ En ese itinerario, participó del encuentro de Centroamérica, México y el Caribe (Guatemala, 1971); de la convención nacional del Movimiento Estudiantil Profesional (MEP) (México, 1971); del encuentro latinoamericano de asesores (Medellín, 1971); y del encuentro del Cono Sur (Lima, 1972). Además, trabajó con diversos equipos. Así, tiempo después, una militante guatemalteca le

217 “Sesión Mundial 70”, *JEC Boletín Secundario*, 10, junio 1969. “Informe 10. Cali: Comité Latinoamericano”, *Spes*, 10, agosto-septiembre 1970.

218 “Noticias del SLA”, *Spes*, 19, octubre 1972.

219 “Aproximación a la realidad latinoamericana. Iglesia-Movimiento”, *Spes*, 19, octubre 1972; (Juan Carlos).

220 Pasaporte de Eduardo. Archivo personal de Eduardo.

escribía: “Gracias por tu amistad, por tus cuestionamientos, por tu ejemplo, gracias a ti, mucho aprendimos”.²²¹

En esos dos años, la dedicación al movimiento fue exclusiva. En este sentido, a poco de dejar el país, Eduardo escribía desde Montevideo: “Estoy trabajando con la gente del SLA muy fuerte y a la vez estudio”.²²² En orden a acompañar a los movimientos y en un escenario latinoamericano marcado por la efervescencia social y, a la vez, por la represión, la mirada estaba puesta en la realidad social y política. Esto se reflejaba en las reflexiones que les enviaba a sus padres: “Miren cómo se castigan los gamboas, mientras el pueblo de Nicaragua se está muriendo de hambre. 40 a 50% de mortalidad infantil, 60 a 65% de desocupación, 60 a 65% de analfabetismo”.²²³ La tarea no estuvo exenta de peligros. Así, a fines de 1971, Eduardo y otro compañero fueron detenidos en Montevideo e interrogados por la policía, que creía ver en el equipo un nexo entre los revolucionarios latinoamericanos (Eduardo). Al mismo tiempo, otro miembro del SLA fue arrestado y torturado durante once días. Según el militante, sus captores pretendían que confesara ser un agente de enlace de los Tupamaros, un espía cubano y un comunista infiltrado en la Iglesia.²²⁴



Izq.: Eduardo en la sede del SLA en Lima (1971-1972). Der.: de izq. a der.: un asesor del movimiento, un militante de Honduras y un miembro del SLA. Foto tomada por Eduardo, 1971-1972.

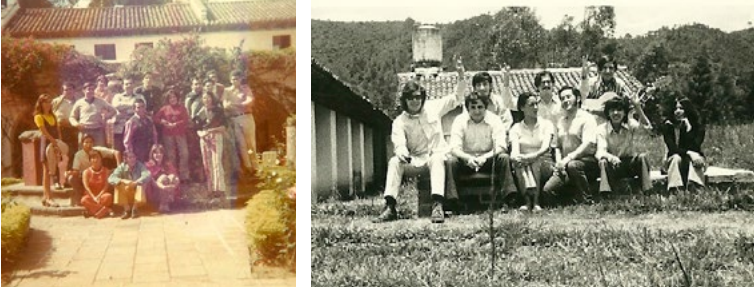
Fuente: archivo personal de Eduardo.

221 Postal de Patricia Urrutia, enviada a Eduardo desde Guatemala, *s/f*. Archivo personal de Eduardo.

222 Postal de Eduardo desde Montevideo dirigida a sus padres, *s/f*. Archivo personal de Eduardo.

223 Postales de Eduardo, *s/f*. Archivo personal de Eduardo.

224 “Mi fe creció en prisión”, *Spes*, 19, octubre 1972.



Izq.: encuentro de jóvenes del movimiento en Guatemala, marzo de 1971.
 Der.: miembros del movimiento en Guatemala durante la segunda visita de Eduardo en 1972.

Fuente: archivo personal de Eduardo.

Otros bahienses hicieron un trabajo de extensión del movimiento en el ámbito nacional. En el marco de la crisis en la que estaba inmersa la JUC y del protagonismo que adquiría en esos años el grupo bahiense, hubo varios intentos de reanimar el movimiento de la mano de los militantes locales con ayuda del SLA. En efecto, la extensión era una preocupación del MIEC-JECI, que apuntaba a la formación de movimientos fuertes a nivel nacional, con coordinaciones representativas y militantes formados, y un creciente número de integrantes. Se planteaba el trabajo prioritariamente en países con importancia geopolítica, entre ellos, la Argentina.²²⁵ Así, en 1971, se encomendó a Manuel que viajara por el interior en busca de las experiencias jucistas que aún sobrevivían con el propósito de relanzarlas. El militante visitó Mar del Plata y Santa Rosa, donde se formaron comunidades incipientes. También fue a Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba, donde, sin embargo, encontró exjucistas dispersos, entregados al compromiso político-militar, y sacerdotes que, lejos de estar interesados en asesorar estudiantes, se abocaban al trabajo villero o con obreros (Manuel). Por otra parte, hacia 1974, Julio viajó a Río Cuarto y a Mendoza, junto a una militante peruana, para contactar estudiantes dispuestos a retomar la JUC (Julio).

225 “Aproximación a la realidad latinoamericana. Iglesia-Movimiento”, *Spe*, 19, octubre 1972.

Scouts y Guías

En La Pequeña Obra, el núcleo de dirigentes, el “consejo de grupo”, estaba integrado por varios militantes de la JUC y de la JEC. Para algunos jóvenes, esta actividad fue anterior a los equipos de revisión de vida —e, incluso, facilitó la integración a ellos—, y continuó, entonces, siendo su ámbito de trabajo primordial. Desde su perspectiva, esa militancia en el scoutismo estaba basada en la lucha por el “Hombre Nuevo”, “nuevo para transformar la realidad, nuevo para luchar contra el pecado (injusticias)” y en la idea de “dar la vida por los hermanos más pobres”,²²⁶ y se orientaba a la “promoción integral de las personas”.²²⁷ Para Patricia, la espiritualidad que animaba a las guías era la “preparación para la vida de servicio”.



Dirigentes scouts y guías con niños y jóvenes del movimiento durante los campamentos y actividades en el terreno scout.

Fuente: comunidad Guía-Scout Santa Juana de Arco y San Pío X.

²²⁶ “A corazón abierto”, por Susana Garbiero, *Esapi de Oro*, 7, octubre de 2011.

²²⁷ “Díaspóra”, por Susana Garbiero y Alejandro Cantaro, *Esapi de Oro*, 7, octubre de 2011.

Por otra parte, integrantes de la JOC, la JEC y la JUC llevaron adelante su compromiso cristiano en los Scouts “San Jorge”. Este trabajo apuntaba a la formación de los niños y jóvenes en los principios cristianos. Como explicaba Ema, una de las primeras dirigentes, el acento no estaba puesto en el método y las técnicas del scoutismo, sino en el aprendizaje y el ejercicio de valores, como la solidaridad y el compromiso, a través de la vida al aire libre, el juego, la convivencia y los momentos de reflexión. Así, para José, los Scouts fueron el lugar donde “mamó” y, al mismo tiempo, canalizó el ideal de servicio y el mandamiento del amor al prójimo.

La liturgia y la catequesis



El coro y la misa en La Pequeña Obra.

Fuente: comunidad Guía-Scout Santa Juana de Arco y San Pío X.

Entre los jucistas, jocistas y jecistas hubo animadores de la liturgia y catequistas, tanto en La Pequeña Obra como en Nuestra Señora del Carmen. Una de las formas de participación de la Eucaristía fue a través de la música.

El trabajo pastoral fue uno de los espacios privilegiados en los que los jocistas encarnaron su compromiso cristiano, y constituyó una de las particularidades de esta rama. Así, intervinieron en la organización de jornadas de reflexión, encuentros y celebraciones con motivo de la Pascua o la Navidad²²⁸ y, junto a algunos jecistas y con la ayuda de las hermanas del Pequeño Cottolengo, se hicieron cargo de la catequesis en la capilla de la “loma”.

228 “El pesebre viviente”, *El Mensajero de la Juventud Obrera Católica de Grunbein*, 1, abril 1975.

Por otra parte, los jocistas se desempeñaron como catequistas en Grünbein y Harding Green. Esta labor, que se orientaba a preparar a los niños para recibir los sacramentos de la comunión y la confirmación, estaba ya impregnada por la renovación eclesial. En este sentido, la enseñanza del catecismo apuntaba a transmitir lo que entendían como la esencia del mensaje de Jesús, en palabras de Clara: “Enseñarles a ser solidarios, a ser compañeros, a ayudar al otro”.

Este trabajo pastoral en los barrios —que constituían espacios alejados para quienes provenían de Sánchez Elía mientras eran el lugar propio para quienes vivían allí— fue impulsado por Pepe, en parte a raíz de la partida de Emilio, que lo obligó a asumir mayores responsabilidades en otros espacios. Se inició entonces la comunidad de San Lucas en Grünbein (1968), con la celebración de la misa y los encuentros de catequesis (Mirta), y en Harding Green se afianzó la comunidad de Cristo Rey, que databa de 1949.²²⁹ Allí, Bruno y Angélica se abocaron al trabajo pastoral y dieron inicio a la catequesis para niños que no habían tomado la comunión o que, incluso, no estaban bautizados, en un asentamiento cercano integrado por trabajadores de los hornos de ladrillos (Bruno, Angélica).

El compromiso de los catequistas incluía también otras actividades. Con la ayuda de compañeros de la JOC, organizaban jornadas deportivas o recreativas periódicas que, al igual que la catequesis, estaban centradas en los jóvenes, pero también buscaban integrar a sus familias (Angélica, Clara). En este sentido, la preparación para los sacramentos o la animación de grupos juveniles se convertía en un instrumento para trabajar en el barrio. Para los actores, no se trataba de procurar que más gente se incorporase a la Iglesia, sino de comprometerse con las personas, en la lucha por su dignidad. De esta manera, la tarea tenía como horizonte la transformación social y era su manera de canalizar su compromiso cristiano.

De forma similar, para los scouts y las guías de La Pequeña Obra, la catequesis en los barrios estaba estrechamente unida al apoyo escolar de los niños, la asistencia a los enfermos y la ayuda a las

229 Arzobispado de Bahía Blanca (1997).

familias, al descubrir que la “opción por los pobres” “debía incluir un compromiso concreto y que el cambio de la sociedad debía comenzar por uno mismo”.²³⁰ En Villa Serra,²³¹ por ejemplo, se había iniciado un trabajo pastoral del que Pedro y Mario participaban al intentar formar un grupo Scout (Mario, Pedro). Y en Villa Quilmes, los dirigentes coordinaban encuentros semanales de preparación para la comunión (María del Carmen).

El trabajo social

El voluntariado de Cáritas

Había jóvenes de la comunidad Guía-Scout y de la JUC o la JEC, tanto de Sánchez Elía como de La Pequeña Obra, como voluntarios en Cáritas. Algunos habían dejado atrás esa experiencia cuando se incorporaron al grupo Scout, de modo que para ellos fue anterior a la participación en la JEC, aunque considerada parte del mismo proceso de descubrimiento, en palabras de María del Carmen: “Del propio camino desde donde trabajar por los demás”. Para otros, llegó a ser una de las formas en las que eligieron encarnar el compromiso cristiano.

Una de las secciones en las que los militantes llevaban adelante su voluntariado era el mimeógrafo (Inés, Juan). El trabajo implicaba tipear textos, imprimirlos y multiplicarlos. Por otra parte, era necesario atender la librería de Cáritas en el Instituto Juan XXIII, tarea que Manuel desarrolló durante un año, además de comprar los libros en Buenos Aires (Manuel). Otros voluntarios, como Ana o Eduardo Ricci,²³² trabajaban en la sección Farmacia, donde cubrían turnos para ordenar los medicamentos que llegaban, atender los pedidos y comunicarse con los laboratorios o con la farmacia para conseguirlos (Néstor Navarro, Zulma,

230 “1970”, *Esapi de Oro*, 7, octubre de 2011. Y Cecilia.

231 Ubicado al sur de la ciudad, entonces era una zona de chacras de tamariscos.

232 Integrante de los Scouts de La Pequeña Obra y de la JEC. Estudió en las escuelas medias de la UNS y fue militante de la UES y de la JUP. Fue secuestrado en La Plata, donde estudiaba Medicina, el 30 de marzo de 1977 y continúa desaparecido.

Ana). Asimismo, Cáritas contaba con la ayuda de los voluntarios en la sección alimentos –entre ellos, María Clara Ciocchini (Zulma)—²³³ y en la de ropería. Aquí, las asistentes sociales indicaban qué tipo de ropa se necesitaba, un grupo de mujeres remendaba las prendas de las donaciones y, luego, las jóvenes, como María del Carmen o Cecilia, las separaban por talles, las doblaban, armaban las bolsas de los pedidos y, en ocasiones, las entregaban (Cecilia, María del Carmen).

Por último, Cáritas era el lugar de las prácticas de los estudiantes de la Escuela de Servicio Social, por lo cual, un grupo importante de jucistas trabajó también en la institución, entre ellos, Aída, Nora u Horacio Russin.²³⁴ En estos casos, la misma elección de la carrera estaba motivada por el intento de asumir un mayor compromiso cristiano del lado de los marginados (Aída).

La presencia en los barrios periféricos. El caso de Villa Nocito

Por otra parte, los scouts, guías y jecistas vinculados a La Pequeña Obra descubrieron el compromiso social a través de diversas experiencias de “servicio” ligadas a la pertenencia al grupo. Estas tomaron distintas formas: desde colectas de alimentos o campañas de ayuda a los damnificados de una inundación, hasta acciones puntuales de asistencia a determinadas familias humildes, que apuntaban a resolver necesidades cotidianas y a compartir tiempo con ellas. Así, Carlos, Eduardo Ricci, Pedro y Gabriel visitaban a una señora que se encontraba postrada, en un conventillo en Villa Mitre (Carlos, Gabriel, Pedro).

233 María Clara fue guía de La Pequeña Obra, estudiante de las escuelas medias de la UNS, militante de la JEC y de la UES. Se fue a vivir a La Plata en diciembre de 1975, luego de que la Triple A fuera a buscarla a su casa. Fue secuestrada el 16/9/1976, en el operativo militar conocido como “La Noche de los Lápices” (<http://bahiaigris.blogspot.com/>, consultado el 14/12/10).

234 Dirigente del grupo Scout de La Pequeña Obra. Fue militante de la JUC y de la JUP. Fue secuestrado el 2/10/1976, trasladado al CCD de Baterías, del que fue retirado el 22/11/1976 y continúa desaparecido (ver <https://juiciobahia blanca.wordpress.com/2014/11/26/la-vida-siempre-tuvo-la-ultima-palabra/>).

Otra forma en la que se concretaba el “servicio” era mediante el trabajo en los barrios periféricos²³⁵ destinado a los niños, que se canalizaba a través del fútbol y otras actividades recreativas, además de la merienda (Mario). Asimismo, los jóvenes daban apoyo escolar, visitaban a las familias, ayudaban a construir sus casas o a pintar la escuela, y en Villa Nocito, colaboraban también con las iniciativas de las religiosas de Nuestra Señora de la Paz, como las celebraciones del día del niño (Carlos).

En esta acción barrial, los jóvenes compartían la preocupación por trabajar junto a la gente y por acompañarla en sus propias luchas, evitando el asistencialismo, a pesar de ser conscientes, al mismo tiempo, de las limitaciones de estas prácticas en la transformación concreta de las condiciones de vida de las personas pobres (Ricardo, María del Carmen, Mario).

Más allá de la acción de los scouts y las guías, Villa Nocito fue uno de los espacios fundamentales de construcción social y política de muchos de los jóvenes católicos bahienses. Su acción también se desarrolló desde Cáritas y Nuestra Señora de la Paz, la Unidad Básica y la Agrupación Evita.

Desde la perspectiva de sus protagonistas, el trabajo en la escuela estaba orientado a la promoción humana y se inspiraba en la esperanza y la certeza del cambio de la sociedad (Patricia). La educación de los niños apuntaba a formarlos en el espíritu crítico, en los valores cristianos y en una perspectiva liberadora, a través del ejemplo y de la vivencia cotidiana. Así, tomaron forma diversas experiencias en las que los chicos aprendieron a organizarse y a trabajar en conjunto, y a asumir, de esta forma, protagonismo en la resolución de sus problemas (Paloma). Rosita, como exalumna, destacaba que al delegarle responsabilidades, los chicos se sentían valorados, se les transmitía que ellos “podían”, además de fomentar las virtudes de compartir, ayudar, pensar en el otro. Al mismo tiempo, la labor en Nuestra Señora de la Paz trascendía el espacio educativo para

235 La acción en estos espacios, a través de la participación en educación popular, cursos de alfabetización o formación de grupos parroquiales con trabajo promocional fue un canal de evangelización elegido por los estudiantes del MIEC-JECI a nivel latinoamericano. “Una experiencia de evangelización en el medio estudiantil”, *Spes*, 29, Pascua de 1976.

proyectarse en el barrio, mediante la inmersión en las problemáticas de las familias (Norma Gorriarán, Paloma, Marta). De allí que la dirección se preocupara por incorporar docentes que compartieran un cierto perfil de compromiso social, contactándolas a partir de la red de la renovación eclesial.

La Unidad Básica “Mártires de la Liberación” fue otro lugar donde los jucistas canalizaron su compromiso cristiano. Allí se encontraban los vecinos, los militantes de la JP-Montoneros y algunas maestras de la escuela que se incorporaron a la acción política (Marta). El espacio se orientaba a la mejora de las condiciones de vida de la gente, a resolver sus necesidades de vivienda e infraestructura. Desde allí se iniciaron las gestiones para la instalación de las canillas públicas, los servicios del agua potable y la luz, la apertura de calles, la demarcación de manzanas o el reconocimiento de los terrenos para los vecinos que estaban asentados. Para Rodolfo, se trataba de “ayudar a la organización, promover la solidaridad entre ellos, acompañar esos procesos”.

Por último, la Agrupación Evita se constituyó en otro ámbito de encuentro y de trabajo común en Villa Nocito que nucleaba, en este caso, a las mujeres. Marta comentaba: “Hacíamos algunas reuniones y... se trataba de eso, de cómo íbamos con los chicos y con las familias, integrando... y cosas muy cotidianas que tenían que ver con la dignidad, con ese tratamiento que recibían en los hospitales, con aprender a reclamar”. La creación, en 1973, de un frente de masas de mujeres se comprende en el marco del abandono de la lucha armada por parte de Montoneros²³⁶ y en la búsqueda de reorientación de su estrategia hacia la profundización del trabajo político con los sectores populares, para desbancar a la ortodoxia peronista y, de ese modo, obtener el control del movimiento (Grammatico, 2005).²³⁷

236 La organización optó por la guerrilla urbana, a partir del ejercicio de la violencia sobre agentes del Estado y enemigos políticos claramente definidos. Se inclinaba por una guerra popular, esto es, que fuera apoyada e incorporara al pueblo. En los primeros años, se cultivaba su simpatía mediante un uso mínimo de la violencia ofensiva y la selectividad de los objetivos, visualizados como el símbolo del privilegio y de la opulencia. Y las acciones armadas buscaban hacerse con recursos y demostrar la vulnerabilidad del régimen militar (Gillespie, 1987).

237 En efecto, al constituirse en organización nacional y ser legitimada políticamente por Perón, Montoneros pasó a formar parte del movimiento y, en consecuencia, se planteó los

No resulta sencillo distinguir las prácticas de los militantes católicos en cada uno de los espacios de Villa Nocito cuando buena parte de estos jóvenes participaba simultáneamente de la escuela –ya sea a partir de Cáritas o de la labor docente–, de la Unidad Básica y de la AE. Al respecto, Nora decía: “Todos estábamos como en todo”.

La militancia en el lugar de trabajo

El lugar de trabajo fue el espacio primordial de militancia de los jocistas. Allí trasladaron, como sus pares guatemaltecos, la preocupación por la realización de la persona “integral”, por la afirmación de la identidad, dignidad y derechos como trabajadores y seres humanos (Levenson, 2007). Los jóvenes procuraban acercarse a otros “laburantes” en la empresa o la oficina, en el sindicato, en el barrio o incluso durante el viaje en colectivo, para conversar sobre sus empleos, sus problemas y necesidades.²³⁸ Así, intentaban fomentar relaciones de solidaridad con los pares, humanizar los vínculos y, a la vez, mostrar la necesidad de tener un “espíritu crítico” frente a la realidad laboral y social. En última instancia, buscaban contribuir a la “toma de conciencia” de su condición de trabajadores y de sus derechos como tales (Mirta y Jorge, Angélica). La tarea no era sencilla con los empleados de comercio, que eran pocos en sus lugares de trabajo, tenían un vínculo cercano con los patrones y contaban con un sueldo alto en comparación con otros trabajadores.

La asunción de su ser trabajador conllevaba la participación con otros para mejorar su situación (Mirta y Jorge, Dante). Así ocurría con otras experiencias como la de Guatemala, donde los jocistas, haciendo énfasis sobre el cambio personal, la identidad, el propio empoderamiento y la convicción de que ser activistas significaba la forma de cumplir genuinamente con las exigencias de ser cristianos, fundaron sindicatos durante los años sesenta (Levenson,

debates en torno al peronismo. En 1972 se inclinaba a formar una tendencia revolucionaria dentro del movimiento para hegemonizarlo (sostenían que dentro de este existían diferencias irreconciliables en cuanto a los objetivos estratégicos, pero le reconocían potencialidad revolucionaria y llamaban a dar combate en su interior) (Lanusse, 2007).

238 “Historia de la JOC en Bahía Blanca”, archivo personal de Mirta y Jorge.

2007). En Bahía Blanca, la intervención gremial asumió diversas formas y grados de intensidad, y abarcó un amplio arco de prácticas que iba desde la asistencia a algunas reuniones hasta la ocupación de cargos directivos.²³⁹

Mirta y Jorge, por ejemplo, participaron de la formación de la agrupación “26 de julio”, en vistas a presentarse a las elecciones gremiales. La idea partió de un grupo de trabajadores en disidencia con la conducción de la Asociación Empleados de Comercio, a la que se veía estrechamente ligada con la patronal y como responsable de una estructura gremial “cerrada” y anquilosada. Sin embargo, la iniciativa no perduró (Mirta). La idea de que la cúpula de Empleados de Comercio estaba “acomodada” con los empresarios desestimaba la participación gremial de otros militantes (Liliana). No obstante, ellos se imponían el compromiso individual de participar en las asambleas (Angélica). Al respecto, Bruno explicaba: “No teníamos la palabra... Nos borranban (...) pero bueno, donde podíamos meter un dedito lo metíamos”; de allí que él buscara otras puertas de acceso al sindicato, como el equipo de fútbol.

Los jocistas también tuvieron distintos grados de participación en otros gremios. Ema, que era maestra, se acercó al Centro de Educadores, aunque la militancia en ese espacio en contexto de dictadura se reducía a la convocatoria o la asistencia a algunas asambleas (Ema). Por su parte, Dante tuvo una intensa y diversificada actividad gremial en esos años, en función de sus distintos empleos y de los cambiantes contextos políticos. Mientras trabajaba en *La Nueva Provincia*, intentó iniciar el sindicato de televisión, pero al poco tiempo lo despidieron por “peronista, tercermundista y sindicalista”. Más tarde, mientras trabajaba en Sanctor, se afilió a la Asociación de Trabajadores de la Industria Lechera y, junto a otros compañeros, ganó las elecciones gremiales, convirtiéndose en el secretario de organización. Se abocó entonces a la campaña de afiliación, recorriendo las plantas de productos lácteos de Bahía Blanca y de las localidades cercanas, con desigual suerte entre los trabajadores.

239 Ídem.

Según Dante, el nuevo espacio gremial alcanzó una fuerte organización y combatividad. El enfrentamiento con la patronal tenía en Sancor un punto privilegiado debido a las dimensiones e importancia de la empresa, y las condiciones de trabajo y de trato de los empleados que justificaban los reclamos. Al calor de esas luchas, los mismos obreros fueron afianzando su posición frente a la jefatura y comprometiéndose en la disputa por nuevas conquistas laborales. Al mismo tiempo, los enfrentamientos con los patrones se replicaron en las empresas pequeñas.

Por otra parte, Dante participó del intento de formar en Bahía Blanca una seccional de la CGT de los Argentinos. Para ello, en 1971 viajó con un compañero a Los Polvorines para encontrarse con Ongaro. Sin embargo, no consiguieron definir las directivas necesarias para la organización local. Por último, el militante acompañó los primeros intentos de organización dentro de la cervecería Santa Fe, en un contexto marcado por las estrechas relaciones entre los jefes de sección, el superintendente y el médico de la fábrica –el capitán Streich, quien poco después trabajó en el CCD “La Escuela”– con las Fuerzas Armadas, y por un régimen de trabajo “casi militar”, que volvía difícil la articulación de las demandas de los trabajadores (Dante).

La actividad gremial de los jocistas también se articuló con la militancia política desde el Peronismo de Base. En una primera etapa, el trabajo gremial del PB iba de la mano con el barrial y el universitario –representado por el FEN–,²⁴⁰ aunque era el primero el que tenía la prioridad, desplegándose, según recordaba Dante, en una diversidad de espacios, a saber: metalúrgico, lechero, textil, ferroviario, de la carne, empleados de comercio, municipales (Dante).

Desde la perspectiva basista, la labor en los gremios debía partir de un trabajo de mejoramiento laboral y, al mismo tiempo, articularse con una política “verdaderamente revolucionaria”. Esta tarea

²⁴⁰ Se definía como independiente, militante del peronismo revolucionario, nacionalista y antiimperialista, en lucha por la “liberación nacional” y el “socialismo”. Entendía el movimiento estudiantil como uno de los frentes de batalla contra la dictadura y el “sistema”, y abogaba por vincular las luchas universitarias con las que libraba la clase obrera (“El movimiento estudiantil responde”, *Graphos*, 5, abril de 1971).

resultaba lenta y dificultosa, dada “la composición heterogénea de los obreros”, la falta de “politización” de las bases y de su intervención en los sindicatos, que, por otra parte, eran caracterizados como “paternalistas y verticalistas”. Se debía lograr entonces tanto la activa participación gremial como la formación de activistas “que esclare[cieran] la conciencia de los trabajadores” y lucharan por la conquista de la dirección de los sindicatos, aunque sin despegarse de las bases. Así, la militancia en este frente implicaba el enfrentamiento con las cúpulas sindicales, que se enmarcaba en la lucha antiburocrática, desde el momento en que el sindicato era considerado el aparato montado por la burocracia y las fuerzas contrarrevolucionarias para sustentar su poder.²⁴¹

En efecto, las FAP-PB consideraban a la burocracia como enemigo, aunque secundario, detrás de la patronal (Raimundo, 2004). Así lo expresaba el PB bahiense: “La burocracia no es Rucci, ni Coria, ni Miguel, sino que es toda una forma de expresión sindical que tiene su explicación en la esencia misma del sistema. [...] Nosotros –como obreros– sabemos bien quiénes y cómo nos joden cotidianamente los patrones, los milicos y los burócratas”.²⁴² En Bahía Blanca, las tensiones se manifestaban con el secretario general de la CGT, Rodolfo Ponce,²⁴³ y con los referentes de los distintos sindicatos, y se explicitaban con amenazas y golpizas (Dante).

Hacia 1974-1975, la militancia de los peronistas de base se abocó al trabajo obrero, en detrimento de los barrios y, fundamentalmente, de la universidad. Así lo explicaba Dante: “Ya en esa época habíamos pasado a desarrollar una actividad plenamente gremial... revolucionaria, digamos, no vinculada a los gremios sino a armar comisiones obreras dentro de las fábricas”. En efecto, para el PB, el sindicato era el organismo natural de la clase obrera, que posibilitaba la unión, la toma de conciencia y las mejoras de su

241 “Peronismo de Base. Acerca de la militancia revolucionaria”, *Graphos*, 16, agosto de 1973.

242 “Juventud Peronista y Peronismo de Base”, *Graphos*, 12, abril de 1973.

243 Dirigente sindical proveniente de la Unión de Recibidores de Granos y Afines. Integraba la mesa nacional de las 62 organizaciones. En 1973, ingresó al Congreso como diputado por el FREJULI. Peronista ortodoxo, hacía oír su repudio hacia los “extremistas” o “izquierdistas” que “se disfrazan de peronistas”, haciendo alusión a los militantes del PRT-ERP, Montoneros y a distintas ramas de la izquierda peronista (Zapata, 2012).

condición, así como la identificación del enemigo, pero no era el instrumento adecuado para la lucha revolucionaria, en cuanto limitaba su acción a la mera reivindicación. Hacía falta entonces la organización política de los obreros y la construcción del ejército del pueblo. Para ello, el instrumento impulsado fueron las agrupaciones de base, que partiendo de los lugares de trabajo, organizaban a los obreros por sección y fábrica, en las distintas ramas de actividad. El PB funcionaba como la coordinación de las distintas agrupaciones que tenían un carácter fuertemente autónomo. El horizonte primordial era la construcción de poder obrero dentro de la fábrica, cuyos ejes fundamentales eran: el control de la producción, la democracia –representada en la asamblea con participación de todos los trabajadores por sección, turnos y fábrica– y la organización de comisiones obreras (Raimundo, 2004).

La militancia estudiantil: la escuela secundaria y la universidad

La acción en el campo político partidario a través de la universidad constituyó una de las opciones de los católicos de sectores medios que habían experimentado la renovación conciliar dentro de las ramas especializadas de la Acción Católica (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006). Así, los propios actores veían a la universidad como “caja de resonancia de nuevas formas de compromiso de los cristianos” (Habegger, 1970: 141).

Para los jucistas, la opción por la militancia universitaria se hallaba justificada por la idea de que cada cual debía comprometerse en su propio ámbito, idea compartida en los grupos cristianos y discutida entre los estudiantes: si, para algunos, los universitarios debían ir a trabajar a los barrios, para otros, como expresaba Luis, “el militante estudiantil debe militar en la universidad”.

Debemos tener en cuenta que en el marco de la dictadura inaugurada en 1966, las prácticas del movimiento estudiantil se transformaron profundamente. Así, los centros de estudiantes fueron reemplazados por las asambleas como nueva forma organizativa. Aquellas se concebían como un modelo alternativo para ejercer el poder, rigiéndose por el principio de democracia directa, en contra-

posición a la democracia representativa burguesa que el reformismo había consagrado desde 1918 (Orbe, 2007). De allí que la discusión constante, en las reuniones de las agrupaciones y en las asambleas, fuera uno de los aspectos prioritarios de la militancia universitaria.

El activismo en la universidad cambió no solo al calor de la mayor movilización estudiantil,²⁴⁴ que tuvo en 1969 un punto de inflexión, sino también de la escalada represiva del gobierno, expresada en allanamientos y detenciones de militantes, y en la acción policial contra las manifestaciones callejeras. Fueron precisamente estas persecuciones y la intensificación de los enfrentamientos con la policía desde 1971, las que conmocionaron al movimiento estudiantil y acercaron a las agrupaciones en una lucha abierta contra el gobierno y por la libertad de los presos políticos. Así, aquel superaba la apatía, la fragmentación y las disidencias extremas que habían dificultado hasta entonces la formación de un frente estudiantil único.²⁴⁵ En consecuencia, la agitación estudiantil tuvo una escalada inédita (Orbe, 2006 y 2007).

En este marco, los actores participaron del levantamiento de los cursos, los actos relámpago y las movilizaciones en el centro de la ciudad, en las que, según Rodolfo, el enfrentamiento con la policía funcionaba como “gimnasia habitual” del militante, que aprendía así a ubicarse dentro de la manifestación, a defenderse, a tirar bombas molotov o bolitas de rulemanes a los caballos. Por otra parte, los jóvenes hacían pintadas que rezaban “Abajo la dictadura” o “Por un gobierno nacional y popular” (Eduardo) y repartían volantes durante los actos y las asambleas.

Asimismo, los estudiantes protagonizaron tomas de la universidad. En efecto, en abril de 1970, se ocuparon las dependencias de la avenida Alem para reclamar por la liberación de los estudiantes detenidos; en septiembre de 1970, se produjo la toma del edificio del rectorado en demanda de cambios en el régimen de estudios, la

244 Desde una perspectiva general, a lo largo de la década del sesenta, los estudiantes se movilizaron contra los exámenes de ingreso, el aumento de los aranceles de los comedores universitarios y las restricciones presupuestarias. También cuestionaron con fuerza la recepción de subsidios externos considerados formas de penetración imperialista (Buchbinder, 2005).

245 “Del movimiento estudiantil bahiense”, *Graphos*, septiembre de 1971. Y Giménez (2008: 53).

expulsión y la conformación de un tribunal académico para algunos profesores; a mediados de mayo de 1971, se ocuparon nuevamente algunas dependencias de la UNS para exigir la destitución de una profesora del Departamento de Química (Orbe, 2007).

A la vez, el activismo estudiantil involucraba tareas de menor exposición, pero que resultaban centrales y ocupaban buena parte del tiempo, como la formación teórica, basada en la lectura de bibliografía y documentos partidarios, y en el análisis de la coyuntura nacional e internacional.

Para los jucistas que eligieron la universidad como ámbito de compromiso, 1973 marcó un punto de inflexión. En efecto, el nuevo ministro de educación, Jorge Taiana, designó como interventor al abogado Víctor Benamo,²⁴⁶ con lo que se inauguró una etapa de gran protagonismo del peronismo revolucionario en la UNS y de reformas administrativas, académicas y curriculares que apuntaban a hacer posible la participación de la universidad en la construcción del “socialismo nacional” (Orbe, 2007), como ocurría en las universidades nacionales en general (Buchbinder, 2005).

En este marco, se impulsó un plan de reconstrucción orientado a transformar la institución en una universidad “práctica y militante, comprometida con el destino del pueblo”, ligada “con el desarrollo económico regional”, profundizando, de este modo, su vinculación con el “medio”.²⁴⁷ En palabras de los actores, la universidad debía salir de la “campana de cristal”, formar “servidores públicos” y contribuir al cambio social (Juan Carlos, Eduardo). Para ello, se creó una serie de programas de intervención comunitaria: las “mesas de trabajo” y la “brigada universitaria de trabajo”²⁴⁸ junto a

246 Permaneció en el cargo desde 2/6/1973 hasta mediados de 1974. Luego, su política fue continuada por las breves gestiones de Antonio Tridenti y Héctor Arango. Benamo integró la Resistencia peronista como asesor legal de distintos sindicatos y colaborador en la difusión de las directivas de Perón desde el exilio. Fue un cuadro político articulador de la militancia peronista bahiense y de otras regiones del país. Hacia fines de la década del sesenta, comenzó a trabajar como abogado de presos políticos y de algunos sindicatos bahienses (Zapata, 2014).

247 “UNS y Pueblo”, *El Eco*, 22/12/1973.

248 Se proponían eliminar las diferencias entre trabajo intelectual y manual para que sus integrantes se incorporaran en forma activa al trabajo social y se comprometieran con la realidad nacional (Orbe, 2006).

la JUP;²⁴⁹ la “Universidad al campo”, que contemplaba la puesta en producción de los establecimientos rurales de la UNS; “la Universidad al pueblo”, orientado a resolver necesidades populares, redefinir la situación de barrios de emergencia, realizar encuestas sobre medicamentos y salud, utilizar los laboratorios para hacer análisis gratuitos; entre otros (Orbe, 2006 y 2007).

Los actores participaron de algunas de estas iniciativas, como la reparación y pintura de una escuela en un barrio y los campamentos de trabajo, como el que tuvo lugar en 1974, en el dique Paso Piedras, donde se armó una huerta comunitaria (Eduardo).²⁵⁰ Estas acciones colectivas, en cuanto eran oportunidades de encuentro, buscaban intensificar los lazos entre los compañeros. A los militantes cristianos les recordaban sus propias actividades. En palabras de Juan Carlos: “Ese repertorio que uno lleva a la política partidaria es el mismo repertorio que tiene en su grupo religioso”.

Los jucistas que militaron en la JUP también evocaban la participación en las movilizaciones masivas y los actos de la agrupación; la participación en el cambio de autoridades; los juicios académicos y la expulsión de profesores; los viajes a Buenos Aires para la asunción de Cámpora, el regreso definitivo de Perón al país y el 1° de mayo de 1974, o con motivo de la realización de reuniones con referentes nacionales del movimiento. Otros resaltaban el contacto con el mundo sindical de la UNS y la preparación de las elecciones (Juan Carlos).

Para algunos militantes, su activismo político en la UNS –e incluso sus estudios– concluyó en 1975 con la llegada de Remus Tetu como interventor designado por el ministro de educación Oscar

249 Destinada a nuclear a “los sectores justicialistas que han venido actuando en el ámbito estudiantil”, fue proclamada en la UNS, en mayo de 1973 (“JUP”, *El Eco*, 16/5/1973). Esto ocurría en el marco de la profundización de la peronización de la universidad y la transformación de las agrupaciones peronistas a nivel nacional: si hasta allí rechazaban la política universitaria y se ocupaban más bien de “hacer política nacional en la universidad”, ahora se trataba de elaborar una política universitaria peronista y combativa para hacer frente a la situación especial de la institución y sus actores (Barletta y Tortti, 2002).

250 Esta actividad fue registrada por los servicios de inteligencia, que identificaron a 17 militantes de la JUP, entre ellos, Juan Carlos, Eduardo y Elsa (Archivo DIPPBA, en archivo personal de Juan). Años después, Eduardo se enteró por un militar que, para los servicios de inteligencia, en aquel campamento se había hecho práctica militar.

Ivanissevich, lo que marcó el inicio de la “dictadura adelantada” en la institución.²⁵¹ Al mismo tiempo, otros personajes reaccionarios, acompañados de grupos paramilitares, asumieron la intervención de otras universidades. Durante la gestión de Tetu –que se extendió entre febrero y agosto de 1975 y fue continuada por la de Julio Reynoso (hasta marzo de 1976)– se restringió el ingreso; se cerraron y fusionaron departamentos; se suspendió la inscripción y el dictado de algunas carreras; se despidió a 225 docentes sin elevar sumario; se restringió la designación de alumnos como ayudantes; se atacaron directamente las conquistas estudiantiles mediante la proscripción de los centros de estudiantes, el cierre de los comités de gestión, la prohibición de las asambleas de curso, las cátedras paralelas y los juicios académicos a los docentes; se cerró temporalmente el comedor universitario; se reformaron los planes de estudio y se terminaron las experiencias de extensión. Por otra parte, se nombró un cuerpo armado de seguridad y vigilancia que se instaló en los pasillos e impidió la actividad política. En este escenario, el 3 de abril de 1975, en el ala de Ingeniería, fue asesinado el estudiante David “Watu” Cilleruelo –secretario de la FUS y militante de la Federación Juvenil Comunista (FJC)– por Jorge Argibay, suboficial de la Armada e integrante de la custodia de Tetu. A lo largo del año, se multiplicaron las detenciones y asesinatos de estudiantes (Orbe, 2006).

En cuanto a los secundarios, los jecistas se convencieron de que, como cristianos, debían tener presencia en las aulas y en las luchas de los estudiantes del Nivel Medio (Carlos). Este compromiso abarcaba un amplio abanico de acciones que, en un marco más general, caracterizaban a los jóvenes católicos latinoamericanos. Un estudio de 1970 puede ayudarnos a identificarlas y distinguir las. Entre los tipos de intervención intraescolar se mencionaban los compromisos “interpersonal”, “en la promoción del medio”, “gremial” y “de concientización”. El primero consistía en ayudar a los compañeros en las cuestiones personales, familiares o de estudio, dialogar con los profesores y estrechar la relación con ellos, así como fomentar el diálogo a nivel de curso para solucionar problemas de

251 Esta sección se basa en los desarrollos de Trinchero (2003), Visotsky y Gattari (2004) y Orbe (2006).

enemistad, discriminación, etcétera.²⁵² Inés, por ejemplo, acercó a las reuniones de la JEC su experiencia de acompañamiento y contención a una compañera que había quedado embarazada y que se planteó la posibilidad de hacerse un aborto (Inés).

El segundo tipo de acción apuntaba a crear las condiciones para la participación en las clases, para el desarrollo de las capacidades artísticas, culturales y deportivas de los estudiantes, para la amistad, la solidaridad, el servicio y, a la vez, para el cuestionamiento a los valores “burgueses” de los estudiantes.²⁵³ En este nivel, Inés aludía a su participación en la organización de eventos deportivos desde el centro de estudiantes, que proponía una forma de practicar la actividad física más inclusiva y pluralista (Inés).

La tercera forma de compromiso asumida por los jecistas en la escuela se orientaba a la participación en las luchas masivas del estudiantado, las que suponían un cierto grado de organización, con objetivos reivindicativos (por el cambio de profesores, programas, medidas disciplinarias, por la organización de los estudiantes en centros, por presupuesto, por la participación en la dirección de los colegios, por la enseñanza gratuita) o bien por cambios de fondo en el sistema educativo, por una educación liberadora.²⁵⁴ Los jecistas se involucraron en las discusiones del curso y en las asambleas del colegio, y en las movilizaciones e iniciativas emprendidas en las propias escuelas.

Por ejemplo, en 1973, los alumnos de la Escuela Normal convocaron a una reunión con padres, profesores, directivos y el interventor de la universidad para solicitar que se suprimiera la nota de concepto, que evaluaba aspectos actitudinales, se promediaba con la calificación del desempeño cognitivo y, según los estudiantes, era utilizada por algunos profesores para castigar a los alumnos que tenían participación en el centro de estudiantes (Gabriel, Francisco).

252 “Estudio de la JEC latinoamericana...”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970. En “Una experiencia de evangelización en el medio estudiantil”, *Spes*, 29, Pascua de 1976, se menciona el contacto interpersonal, el trabajo en la escuela –desde el centro de estudiantes– y en la clase –uniendo a los compañeros en torno a reclamos básicos–, como espacios de la militancia de los estudiantes católicos.

253 “Estudio de la JEC latinoamericana...”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

254 Ídem.

Por otra parte, a fines de octubre y en noviembre de 1973, los alumnos de las escuelas medias de la UNS –bajo el impulso del centro de estudiantes, con participación de distintas agrupaciones y con creciente protagonismo de la UES– ocuparon el edificio para apoyar la intervención de Benamo y sumarse a la toma que por entonces se producía en la universidad (Francisco) (Seitz, 2010).

Asimismo, entre el 12 y el 19 de junio de 1973, se produjo la toma de ENET N°1, otro de los espacios educativos de gran importancia y visibilidad en la ciudad.²⁵⁵ La iniciativa comenzó cuando un grupo de alumnos se reunió con la rectora y el director, y les manifestó su malestar por el estado de deterioro del edificio y la falta de equipamiento de los talleres, y los invitó a retirarse. Los protagonistas fueron alumnos de 4°, 5° y 6° año, entre ellos, Alberto Paira²⁵⁶ y Gustavo. La toma fue pacífica, implicó la suspensión de las clases y estuvo marcada, por un lado, por la preocupación constante de los estudiantes por el cuidado de la escuela –expresada en la organización de un grupo de vigilancia nocturna y en la pintada de los muros exteriores–; y por el otro, por la defensa de su carácter no partidario –más allá de la presencia entre sus protagonistas de algunos militantes políticos (Gustavo)– (Seitz, 2010).²⁵⁷

Este tipo de iniciativas daba cuenta de un clima de creciente organización de los estudiantes secundarios. A mediados de 1972, estos comenzaron a agruparse, acercándose a los centros de estudiantes, que se multiplicaron un año después, y se volvieron frecuentes las movilizaciones de la UES en el espacio público. A nivel nacional, entre los años 1966 y 1969 la movilización de los secundarios comenzó a partir de la intervención a las universidades, ya que

255 El proceso de tomas de escuelas, así como de otras instituciones que tuvo lugar durante los 49 días del gobierno de Cámpora, tenía un carácter anticontinuitista. Así, en las escuelas y universidades, los estudiantes se manifestaron por el desplazamiento de directores o profesores identificados con la dictadura precedente. En la mayoría de los casos, los alumnos expresaron también otros reclamos, como la reforma del plan de estudios (Nievas, 1999: 362). En Bahía Blanca, los ámbitos ocupados fueron muy diversos (Seitz, 2010).

256 Vivió en Sánchez Elía, fue integrante de los Scouts de “San Jorge”, formó parte de la JEC de la “loma”, y fue militante de la UES y Montoneros. Fue asesinado en Berisso, el 26 de abril de 1977.

257 Y testimonio de Alfredo Ayude durante el homenaje a Alberto Paira, celebrado en Bahía Blanca el 8/7/2011.

afectaba también a las escuelas que dependían de ellas. En este período, sus acciones se caracterizaron por acompañar las luchas de los universitarios y por una creciente politización, lo que alentó a varios partidos políticos a procurar organizarlos, tarea en la que se destacó el PC y la TERS.²⁵⁸ En este contexto, muchos jóvenes comenzaron su acción política en los centros de estudiantes. A principios de los años setenta, existían diversas agrupaciones de secundarios, entre ellas, la UES; la Juventud Guevarista, vinculada al PRT; la FJC; la Juventud Socialista, del Partido Socialista; el Grupo de Estudiantes Socialistas Antiimperialistas (GESA); la Juventud Radical Revolucionaria, ligada al partido Radical.²⁵⁹

Los jecistas bahienses participaron activamente en este proceso de organización del estudiantado secundario y contribuyeron a la formación de los centros de estudiantes. Así lo hicieron María Clara Ciocchini, Gabriel o Francisco en la Escuela Normal, donde convivían militantes de la UES con los del PB y la FJC, así como alumnos que no estaban adscriptos a las agrupaciones. Por su parte, Inés fue protagonista de la organización de las alumnas en el colegio San Vicente de Paul, a través de la constitución del centro y la designación de delegadas por curso, motivadas por el interés en cambiar las reglas disciplinarias (Inés). En la ENET, Gustavo formó parte de diversas iniciativas estudiantiles, entre ellas, unas jornadas pedagógicas que buscaban difundir los lineamientos de Paulo Freire (Gustavo),²⁶⁰ y de asambleas, en las que participaban los delegados

258 Entendía el movimiento estudiantil como parte importante de la oposición a la dictadura. Proponía que el estudiantado uniera sus reivindicaciones a las de los trabajadores y a sus objetivos socialistas y revolucionarios, para escapar así al “academicismo burgués” (“El movimiento estudiantil responde”, *Graphos*, 5, abril de 1971).

259 Esta sección se basa en los desarrollos de Seitz (2010) y Bonavena (2012). Según Bonavena, hay pocos trabajos sobre el movimiento estudiantil secundario en la Argentina y los que hay evidencian un acotado sustento empírico. Ello se debe a la discontinuidad de su acción en el tiempo, comparada con el protagonismo de los universitarios, y la dificultad para encontrar fuentes.

260 A principios de los sesenta, vieron la luz las teorías pedagógicas que cuestionaban la escuela por ser un instrumento de reproducción de un orden social injusto. Surgieron entonces propuestas que planteaban reformas en el sistema educativo, o bien ubicarse por fuera y en oposición a este. Entre ellas, la Pedagogía de la Liberación. Diversas experiencias de renovación didáctica comenzaron a filtrarse en el sistema educativo luego del Cordobazo y tuvieron auge en el tercer gobierno peronista (Seitz, 2010).

de curso,²⁶¹ además de integrar una lista para las elecciones del centro de estudiantes.

Estrechamente unido al compromiso gremial, el último tipo de intervención de los jóvenes católicos se concretó en el cuestionamiento de la realidad educativa o, de un modo más amplio, de la realidad social y política (Alicia, Elsa). Los medios elegidos incluían el diálogo cara a cara, las organizaciones gremiales, políticas o culturales, mesas redondas, charlas, conferencias, jornadas de estudio, manifestaciones masivas, denuncias públicas, periódicos, murales, volantes.²⁶²

En este marco, una parte de los jecistas se unió a la UES. Como explicaba Francisco, la participación en los centros de estudiantes estaba vinculada con esta adscripción partidaria. En efecto, una de las prioridades de la UES era refundar los centros y que estos funcionaran en cada uno de los colegios como espacios de discusión y de acción que atendieran a sus realidades específicas, y desarrollar en ellos una “labor de concientización política” (Inés, Gustavo).²⁶³ En este sentido, la UES Bahía Blanca resumía su trabajo de base al resaltar la acción de “cada militante en su curso creando una conciencia de lucha nacional y popular”; la participación en las tomas de colegios y en las jornadas pedagógicas, “dando la línea de la Tendencia en cuanto a problemas de la educación y la participación en la tarea de la reconstrucción nacional”; la formación de mesas y brigadas de trabajo para colaborar en los frentes barriales y la presencia en las movilizaciones.²⁶⁴

En efecto, los militantes de la JEC que integraron la UES participaron de una serie de actividades que excedían el ámbito escolar, como los actos y marchas que tuvieron lugar en Bahía Blanca —ligados a la campaña electoral del FREJULI (Gabriel),²⁶⁵ los aniver-

261 La coordinadora de estudiantes tuvo un fuerte impulso en el contexto de la toma. En los años siguientes, siguió existiendo, pero parte del estudiantado dejó de participar ante lo que percibían como el avance de los alumnos que tenían una pertenencia político-partidaria (Seitz, 2010).

262 “Estudio de la JEC latinoamericana...”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

263 Y “Ponen el hombro en Salta 500 secundarios”, *El Eco*, 8/1/1974.

264 “Los secundarios en lucha”, *Graphos*, 16, agosto de 1973.

265 Y “Un gran acto del Frente”, *El Eco*, 3/2/1973.

sarios de la “Masacre de Trelew” (Marisa, Inés)²⁶⁶ o la muerte de Perón—, y en la Capital —el 1° de mayo de 1974—, la distribución de volantes y publicaciones como *El Descamisado* (Alicia, Pedro, Inés), las pintadas, las reuniones de discusión de documentos partidarios o la confección de la revista de la agrupación: *Notas de interés del estudiante secundario*. Esta estaba a cargo de un grupo de militantes —entre ellos, Juan—, contaba con diversas secciones dedicadas a cuestiones políticas y estudiantiles, así como a problemáticas puntuales de interés general, a la música —columna elaborada por Francisco—, o al humor, y tenía una tirada de alrededor de 300 ejemplares que se distribuían en 12 colegios (Juan).

Asimismo, los militantes llevaron a cabo operativos de solidaridad en los barrios periféricos. Bajo el lema de “devolver al pueblo lo que el pueblo nos da”, los jóvenes compartieron jornadas para refaccionar escuelas, como Nuestra Señora de la Paz (Juan, Gustavo, Inés). Por último, los jecistas integraron los campamentos de la UES. Juan estuvo en Saliqueló, en enero de 1974, junto a unos cincuenta militantes de distintas ciudades, con el doble objetivo de trabajar en una escuela y formarse, a través de la discusión de material de estudio (Juan). Por su parte, Gustavo fue uno de los nueve bahienses que viajó a Salta en enero de 1974, para participar del “operativo de reconstrucción General Martín de Güemes”, donde quinientos militantes de todo el país realizaron limpieza de calles, refacción de escuelas y viviendas, campañas de salud pública, organización de dispensarios, y construcción de canales de riego en ocho municipalidades salteñas. Este trabajo, que tenía como complemento la formación y discusión política, y actividades artísticas y fiestas populares, se proponía que los militantes se consustanciaron con la realidad del pueblo y brindaran apoyo efectivo a la “reconstrucción del gobierno popular” (Gustavo).²⁶⁷

266 También “Información relacionada acto aniversario sucesos de Trelew”, 23/8/1974, Archivo DIPPBA, Mesa “D(s)”, Carpeta Varios, Legajo 383, Tomo 5.

267 “La UES en Salta”, “Ponen el hombro en Salta 500 secundarios”, *El Eco*, 8/1/1974; “Operativo Güemes”, *El Eco*, 11/1/1974.

La militancia política y las opciones político-partidarias

Los jóvenes eligieron el activismo político en organizaciones revolucionarias a partir de la convicción de que este formaba parte o, aún más, era “el máximo nivel” y el modo más “generoso” de compromiso de un cristiano (Mónica), una opción “coherente” (Gustavo, Ricardo) con su fe, una manera de vivirla “históricamente” (Alicia), de “cumplir el Evangelio” (Juan). Al respecto, Gustavo decía: “Nosotros creíamos que el Espíritu (Santo) sopla para ahí”.

El compromiso político fue vivido por los actores como la consecuencia de la asunción de la exigencia de transformar la realidad, como aporte a la construcción del Reino de Dios. Si, como contaba Paloma, los militantes revisaban permanentemente la “eficacia” de su accionar en el entorno, la política emergía como el arma más eficaz para lograr la utopía. Y más allá de los jóvenes bahienses, la idea de que “el amor ha de realizarse en la acción consciente de búsqueda de eficacia al servicio de los demás” era compartida en la reflexión del MIEC-JECI sobre el sentido de la vida militante.²⁶⁸ Ya Camilo Torres había destacado esta cuestión en sus esfuerzos por vincular a los cristianos con la teoría y la práctica revolucionarias. Para el sacerdote, la esencia del cristianismo era el amor a los demás y este, para ser verdadero, debía buscar la eficacia. No podía hallarla en la beneficencia, la limosna, las pocas escuelas gratuitas o los escasos planes de vivienda. En la situación que vivía su pueblo, la revolución era la única manera para hacer efectivo el amor al prójimo. De este modo, la lucha revolucionaria aparecía como un imperativo cristiano (Levine, 2011).

Así, la participación en agrupaciones políticas significaba la profundización de las intervenciones que los actores habían asumido en su medio. En este sentido, la acción pastoral, barrial o gremial no eran suficientes. Mirta, que entonces era catequista, decía: “Hasta acá puedo llegar en la Iglesia, pero si quiero cambiar un poco más la sociedad, me tengo que meter más en política”.

268 “Pascua y evangelización”, *Spes*, 6-7, abril-mayo de 1970.

Y así como las maestras de Villa Nocito buscaron en la Unidad Básica o la Agrupación Evita otros canales de acción simultáneos de compromiso barrial, Aída inició su militancia política como consecuencia de su labor en la “post-escuela” de Villa Rosario: “No te alcanzaba con esto solamente, vos necesitabas otro marco” (Aída). En efecto, el compromiso con los pobres, que partía de un deber moral como cristianos, enfrentó a los militantes bahienses con aquella realidad, modificándose así su percepción social e impulsándolos a asumir prácticas políticas, aunque sin abandonar la militancia social ni el grupo cristiano. Sobre esta cuestión, Donatello, al analizar las trayectorias de militantes católicos que optaron por la acción política insurreccional, señala:

Aquí la transformación más profunda en el nivel de las trayectorias se daba por la visualización de la pobreza, la exclusión, y la marginalidad como fenómenos que iban más allá de los planteos morales inmediatos. Lo cual generaba una reflexión —que llevaba a los integrantes al campo de la ética y la política— y que fundamentalmente implicaba un llamado a la acción que excede las posibilidades de las redes de las cuales forman parte (2003: 108).

Como plantea Levine (2011) para Camilo Torres, estos militantes habían llegado a la conclusión de que ser fiel al Evangelio requería obligaciones que los llevarían más allá de los límites de la Iglesia institucional. Siguiendo a Donatello (2010), las posibilidades de acción dentro de la esfera estrictamente religiosa eran limitadas. Ni la jerarquía ni los movimientos laicales estaban en condiciones de dar cauce a las aspiraciones revolucionarias. En consecuencia, lo religioso debía penetrar y constituirse en político.

Aquella opción era vivida como un paso natural/normal, el fruto de la revisión de vida. En este sentido, Jorge decía: “Entrar a militar a la JOC prácticamente te llevaba como por un tubo a la militancia política”. Ahora bien, en este proceso, los jóvenes se encontraron con que contaban con un conjunto de experiencias adquiridas en el ámbito eclesial que estaban en condiciones de aportar al grupo político. En particular, el ejercicio de trabajar en grupo,

de organizar y coordinar actividades, de reflexionar, de observar la propia práctica, de analizar críticamente hechos sociales y políticos, de leer y estudiar, y de debatir, lo que, a su vez, suponía formar una opinión personal y exponer argumentos en público, escuchar, moderar, procurar que todos se expresen, sacar conclusiones, integrar pareceres, buscar acuerdos.

Este aspecto cobraba especial relevancia en el contexto dictatorial previo a 1973, en el que la militancia estudiantil y la posibilidad de discusión política eran limitadas. En este sentido, como ha analizado Agulhon para otros referentes empíricos, cuando la política no podía expresarse en otra parte, penetraba en la vida de asociaciones que encontraban su razón de ser en otros objetivos, transformando mentalidades, politizándolas (2009: 123). También la JUC, la JEC o la JOC multiplicaron los espacios de lectura y debate político. Al calor de las reuniones semanales y en el marco de efervescencia social de aquellos años, la comunidad descubrió en conjunto la política.

Los saberes se ponían en juego mediante una práctica sistemática llevada a cabo de manera comunitaria. La reunión era el ámbito privilegiado de aprendizaje, aunque este también tenía lugar durante otras actividades del movimiento, como los campamentos de verano o los encuentros. En consecuencia, eran internalizados de modo espontáneo. Paloma decía del hábito de planificar, proyectar y fijar objetivos en grupo: “Se nos introducía sin darnos cuenta”.

Asimismo, el protagonismo de los jóvenes en estos espacios, su “corresponsabilidad”, al decir del asesor, fue la condición de posibilidad para que esa construcción de saberes tuviera lugar. En este sentido, como explicaba Mirta, el ejercicio rotativo del rol de coordinador, que guiaba la reflexión en cada encuentro, era significativa: “Tenías que dejar hablar a todos, tenías que tomar nota, tenías que hacer una síntesis de lo que se decía y tenías que ir al Evangelio y buscar la iluminación. O sea que vos te hacías o te hacías”. También fue relevante la práctica de discusión grupal que involucraba a todos los integrantes. En palabras de Manuel: “Nos escuchábamos mucho... realmente entre nosotros había 4-5 que eran buenos oradores (...) y nuestra manera de trabajar facilitaba que los que hablaban menos hablaran”.

En ocasiones, el aporte de los grupos de revisión de vida en términos de formación planteaba una continuidad con lo aprendido en otros espacios. Pedro rescataba el aprendizaje organizativo que aportaba el grupo Scout: “Salir solo es una cosa y salir de a treinta o de a cien como son los campamentos es otra, entonces necesitás una organización, una comunicación que te entrena”.

En suma, la JUC, la JOC y la JEC se constituyeron en un ámbito de formación integral, no solo en relación con una serie de concepciones, valores y actitudes que impulsaron a los jóvenes a la acción, sino también a un conjunto de herramientas asociadas al trabajo colectivo que resultaron clave en el mundo de la militancia social y política. Mónica explicitaba esta vinculación en el caso de la UES: “Veníamos como cuadros semiformados”. En este sentido, para Gustavo, aptitudes como coordinar una reflexión u organizar un encuentro, adquiridas en la JEC, implicaban una ventaja respecto de otros compañeros en la adaptación a las tareas propias del activismo político. De forma similar, el hábito de lectura de documentos y bibliografía se constituyó en un capital que facilitó la participación en las agrupaciones políticas (Manuel).

El protagonismo de la Iglesia en la formación de militantes no era nuevo, sino que estaba estrechamente unido al fenómeno del catolicismo integral, que buscaba católicos que dirigieran los sindicatos, los partidos y la educación. Para esa tarea, como hemos visto, fueron claves dispositivos como la Acción Católica, en la que miles de jóvenes tuvieron su primera actividad social, cultural, de análisis, de conocimiento de la realidad nacional, de participación política, y rápidamente surgió en ellos la necesidad de llevar esos principios a la acción (Mallimaci, 1992). Como plantean Bidegain (2009) y Catoggio (2010b) para el caso de las mujeres, la Acción Católica se constituyó en un nuevo espacio de socialización que aportó una plataforma que fomentaba el aprendizaje organizativo y establecía las condiciones para un movimiento social. Dentro de esta misma matriz, uno de los objetivos pastorales de la renovación eclesial en la Argentina pasaba por la formación del mayor número de militantes y ello implicaba una estrategia de inserción en la política (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006: 17).

El “encanto y desencanto” con agrupaciones marxistas

Durante el Onganiato, tuvo lugar una “partidización” de la vida universitaria, que se tradujo en el desplazamiento de las antiguas agrupaciones gremiales de los estudiantes por tendencias políticas (Barletta y Tortti, 2002; Orbe, 2007). En la UNS confluían agrupaciones que actuaban como frentes estudiantiles partidarios y eran la expresión del proceso de cambio, movilización y “politización” del movimiento estudiantil. Estos espacios compartían un posicionamiento antidictatorial y un discurso combativo: los Grupos Socialistas²⁶⁹ –que seguían la línea del PRT-ERP–,²⁷⁰ el Frente de Acción Estudiantil (FAE)²⁷¹ –ligado a los sectores más combativos de la clase obrera nucleados en torno a la CGT de los Argentinos–, la TERS –que continuaba el programa y posicionamiento de Política Obrera–,²⁷² el FEN, la AUDAL²⁷³ –adherida al Frente de Agrupaciones Universitarias de Izquierda (FAUDI) vinculada al PCR– y

269 Surgieron en Bahía Blanca en 1970. Abogaban por la organización y toma de conciencia de los estudiantes respecto de la necesidad de “terminar con el sistema capitalista y construir el socialismo”, y entendían que para ello el uso de la violencia era inevitable (“El movimiento estudiantil responde”, *Graphos*, 5, abril de 1971).

270 El PRT en Bahía Blanca tuvo dos etapas: la primera, de formación, entre 1965 y 1969, y la segunda, iniciada en 1970, que confluía a nivel nacional con la celebración del V Congreso y la constitución del ERP, y dio origen al PRT-ERP en la ciudad con un nuevo programa, nuevos militantes y nuevas prácticas (Giménez, 2008).

271 Agrupación que incluía a peronistas y no peronistas, se definía como revolucionaria y abogaba por la lucha contra los monopolios y la oligarquía, por una universidad para el pueblo, por la socialización de los medios de producción (“El movimiento estudiantil responde”, *Graphos*, 5, abril de 1971).

272 Organización trotskista surgida en 1964 con el objetivo de constituirse en partido revolucionario de la clase obrera, bajo las banderas del marxismo-leninismo. Se propuso una actividad sistemática en torno a los obreros, interviniendo en sus procesos de lucha. Hacia 1968, ya existían varias agrupaciones sindicales de PO y sus militantes integraban comisiones internas de fábricas en Buenos Aires, Rosario y Córdoba. Hacia 1971, la agrupación creó una juventud socialista con el objetivo de ser de masas: la Unión de Juventudes por el Socialismo. A partir de 1983, PO tomó el nombre de Partido Obrero (Kohn, 1999).

273 Postulaba una “universidad del pueblo liberado” y a los estudiantes como columna del proceso revolucionario, que debía romper con el rumbo capitalista, a partir de un gobierno de liberación social y nacional encabezado por la clase obrera aliada a las masas explotadas. La violencia aparecía como ingrediente implícito y garantía del triunfo del programa popular (“El movimiento estudiantil responde”, *Graphos*, 5, abril de 1971).

la Agrupación Estudiantil Reformista (AER),²⁷⁴ que formaba parte del Movimiento de Acción Reformista (MOR), vinculado al PC.

AUDAL tuvo un fuerte componente de militantes cristianos –y en particular, jucistas– que protagonizaron su formación. Según Juan Carlos, sus principios estaban “sacados de los documentos de Medellín”. Por otra parte, en los primeros años de la década del setenta, algunos jucistas participaron en los Grupos Socialistas y en la TERS. Asimismo, hubo en la JUC militantes del PC.²⁷⁵

En muchos casos, desde fines de los años sesenta hasta el advenimiento de la oleada represiva de las Tres A, los mismos jóvenes pasaron por diferentes espacios: PRT antes o después del V Congreso, AUDAL y JUP. Otros, desarrollaron su actividad política en AUDAL, pero se alejaron durante un tiempo de esta para formar la Tendencia Antiimperialista Revolucionaria (TAR) –integrada en parte por activistas próximos al PRT-ERP– y retornaron, más tarde, a la primera. Hubo también quienes participaron en Nueva Línea de Acción²⁷⁶ y luego dejaron la militancia en la universidad para trabajar en la JTP. Pero más allá de las trayectorias individuales cambiantes, en un proceso que Juan Carlos definía como de “encanto y desencanto”, esta diversidad muestra que en la JUC llegaron a convivir militantes de distintas agrupaciones de la izquierda peronista y no peronista.

En 1973, la mayoría de los jucistas que tenían un compromiso político –incluso en espacios ligados al PRT o al PCR– se enrolaron en la Tendencia Revolucionaria del Peronismo, tanto dentro como

274 Defendía la solidaridad latinoamericana y la unidad obrero estudiantil contra el imperialismo, la oligarquía, el fascismo, el militarismo y el “clericalismo oscurantista”, y abogaba por un nuevo poder democrático y popular. Procuraba ubicar la lucha estudiantil en la línea del movimiento reformista de 1918 (“El movimiento estudiantil responde”, *Graphos*, 5, abril de 1971).

275 Manuel y Nancy (20 y 21/3/2013) recordaban a cuatro militantes que compartían un mismo equipo al que Manuel asesoraba a pedido de Pepe. La participación de estos jóvenes es recordada por otros jucistas, aunque no así su adscripción partidaria (Pablo; Roberto).

276 Agrupación de corta duración, formada a partir de algunos contactos establecidos por los estudiantes en los CUT, que intentaba plantear una alternativa de acción política estudiantil a las organizaciones trotskistas. Sin embargo, los servicios de inteligencia la identificaban con los Grupos Socialistas (Archivo DIPPBA, Mesa A, Estudiantil, Legajo N° 119, localidad Bahía Blanca).

fuera de la universidad. A ellos se sumaron jóvenes sin activismo político previo. Al mismo tiempo, otros militantes se mantuvieron al margen del peronismo y profundizaron su acción en el PRT-ERP o el PCR.

Las trayectorias de Pablo y de Luis dan cuenta de ello. Entre las razones que llevaron a Pablo a elegir el PRT figuraban la búsqueda de un compromiso en la lucha antidictatorial, así como la esperanza revolucionaria, en un clima de creciente movilización estudiantil. El antiperonismo de su familia influyó para descartar las alternativas de la izquierda peronista, mientras que la presencia de algunos compañeros del Pensionado Católico en el partido-ejército lo decidió a sumarse a sus filas. Luego, la identificación con la agrupación se fue afianzando al calor de su participación en los Grupos Socialistas y de la formación partidaria.

Como otros “perros” –como se llamaba coloquialmente a los militantes del PRT-ERP–, después se “proletarizó”. Por entonces, fue tomando forma la convicción de que era imposible trabajar junto a los obreros por la revolución si no se vivía y se sentía como ellos. Esto implicó el alejamiento de la vida estudiantil, el ingreso al mundo laboral, el distanciamiento del hogar de los padres y la formación de nuevas unidades familiares compuestas por militantes. En este marco, se constituyeron los frentes partidarios –militar, estudiantil, sindical, barrial y de propaganda– en vistas a profundizar la “inserción de masas” (Giménez, 2008). Pablo se fue a vivir al barrio Noroeste con su compañera y comenzó a trabajar en una fábrica de fideos, para luego hacerlo en una casa de repuestos y en un banco. Se abocó a la acción en los barrios, en vistas a favorecer la organización de los vecinos en reclamos concretos, así como a encuadrar sus luchas en una práctica revolucionaria.

Su militancia involucraba, en gran medida, contactar referentes barriales y charlar con la gente, así como distribuir el periódico partidario. Como plantea Giménez (2008), el trabajo del PRT dentro del movimiento obrero no era una acción meramente militante, desligada del “hacer cotidiano” y la creación de vínculos personales. Por otra parte, los barrios se constituyeron al mismo tiempo en espacio de “proletarización”, de vinculación con organizaciones obre-

ras, de propaganda y de acciones armadas, como la expropiación y reparto de alimentos. Las salidas de Pablo para repartir volantes o hacer pintadas, completaban la tarea, además de la presencia en las movilizaciones durante el gobierno de Cámpora (Pablo). En efecto, entre mayo y agosto de 1973, el PRT-ERP gozó de un período de legalidad durante el cual aumentó el número de militantes y la inserción entre los trabajadores bahienses, y creció la tirada de sus órganos de prensa, que además de ser distribuidos por los militantes, podían adquirirse en los kioscos (Giménez, 2008).

Para Luis, la izquierda peronista tampoco representó un camino posible. La tradición política familiar tuvo su peso en ello. Al mismo tiempo, la opción marxista estaba unida a las lecturas de su adolescencia sobre la Revolución rusa y los planteos de Marx. La urgencia de acabar con lo que consideraba un régimen de explotación para alumbrar una sociedad diferente lo movió a acercarse a las asambleas y movilizaciones universitarias. El PCR se constituyó en una alternativa a partir de la invitación de algunos compañeros. Desde entonces y hasta 1975, su militancia se desarrolló en la UNS (Luis).

La opción por el peronismo revolucionario

Para comprender por qué la acción política de los cristianos liberacionistas bahienses se canalizó mayoritariamente a través del peronismo, conviene tener en cuenta las razones que algunos de sus referentes, como el MSTM o *Cristianismo y Revolución*, encontraron para optar por aquel movimiento.²⁷⁷ Frente al llamado de las autoridades de la Iglesia a modificar las estructuras sociales injustas, los fieles debían optar en concreto y aquella elección estaba cargada de historicidad. Es aquí cuando los católicos renovadores argentinos (re)descubrieron el peronismo. Muchos de ellos entendieron, con Mugica, que si “los valores cristianos son propios de cualquier época, trascienden los movimientos políticos”, “el peronismo es un mo-

277 He explorado en profundidad esta cuestión en Dominella (2012).

vimiento que asume los valores cristianos en determinada época”.²⁷⁸ Los católicos que se identificaban con el peronismo, se apoyaban en la visión del “pueblo”: el decirse peronista, más que una opción política, aparecía como un aspecto de su identificación con los marginados (Martín, 2010). Y si se compartía la convicción de que no había liberación posible si no se partía del pueblo, sus valores y su praxis, el peronismo aparecía, por su composición social y sus luchas, como revolucionario por esencia. Se constituía, de este modo, en la vía argentina a la revolución y el socialismo. Sin embargo, para que aquello pudiera concretarse, restaba aún actualizar su doctrina y su proyecto (Morello, 2003).

En suma, mientras en otros países latinoamericanos “ir al pueblo” y “estar con los pobres” significaba encontrarse con el socialismo y el comunismo, en la Argentina se trataba de relacionarse con el movimiento peronista (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006). En este sentido, el peronismo no planteaba contradicciones con el ideario cristiano liberacionista. Esto puede entenderse teniendo en cuenta las afinidades previas entre peronismo y catolicismo, a las que hemos aludido en el capítulo 1. Por otra parte, el imaginario de Eva Perón y de su confesor, Hernán Benítez, antecedió en el tiempo la obra teológica liberacionista latinoamericana. En él se destacan: 1) la diferenciación entre clericalismo y religión, o Iglesia y Evangelio; 2) la consideración de las realizaciones del peronismo como concreción histórica del mensaje evangélico. El peronismo se proclamó continuador de la obra liberadora de Jesús y del cristianismo primitivo, al mismo tiempo que, según los referentes peronistas, el cristianismo fue el “primer peronismo” que conoció la humanidad; 3) la afinidad “religión-pueblo” y la continuidad espiritual entre peronismo e Iglesia en la opción por los humildes. De esta manera, la lectura peronista del “catolicismo integral” inauguró afinidades entre lucha peronista y catolicismo liberacionista que aparecieron años después (Cucchetti, 2005).

La mayoría de los jocistas, jucistas y jecistas que asumieron la militancia política lo hicieron dentro del peronismo. Este proceso

278 Mugica (1973: 35). Ver también Concatti (1972).

también fue vivido como un resultado lógico para quienes se identificaban con el pueblo. Mónica explicaba: “¿Los pobres qué son? Peronistas. ¿Vos qué tenés que ser? Como los pobres”. En ello, fueron significativas las propias experiencias, como las de Marta y Patricia en Villa Nocito o la de Manuel durante su viaje por el país como representante del MIEC-JECI (Patricia, Marta, Manuel). Desde el punto de vista de los actores, los gobiernos del período 1946-1955 habían significado importantes conquistas sociales (Liliana, Clara) y un proceso político y social marcado por el protagonismo de los sectores subalternos, que se vio interrumpido por el golpe de 1955. Así, algunos militantes asumieron el peronismo después de haber conocido el antiperonismo (Dante). Por otra parte, este movimiento resultaba atractivo a partir de la actualización ideológica que, desde su perspectiva, había experimentado en los años de proscripción (Gustavo, Eduardo). Para estos jóvenes, así como para muchos de su generación, el peronismo constituía el camino al socialismo en la Argentina; en palabras de Paloma, era un “movimiento de liberación nacional”.²⁷⁹ Este movimiento político, al contener a las mayorías, representaba y concretaba un proyecto revolucionario.

Las trayectorias familiares jugaron un papel significativo en la opción partidaria de los jóvenes. En algunos casos, su identificación con el movimiento aparecía como una opción que, en alguna medida, habían asumido en la casa (Clara), mientras en otros, se construía en clara ruptura con una tradición familiar no peronista o francamente antiperonista. En estas trayectorias políticas, el origen socioeconómico de las familias no constituye un dato menor. En efecto, la oposición entre peronistas y antiperonistas que marcó las luchas políticas en nuestro país desde los años cuarenta estaba cargada de contenidos de clase (Torre, 2002). En este marco, la simpatía o la adhesión al peronismo fue frecuente, aunque no exclusiva, en los hogares de trabajadores, mientras que el distanciamiento y la crítica de dicho movimiento aparecían fuertemente en las casas de los jóvenes de clase media y, en particular, con padres intelectuales (Nora).

279 “Por qué y cómo milité en el PB”, apuntes de Paloma, enviados por correo electrónico, febrero de 2013.

En efecto, durante los años sesenta, los sectores medios y universitarios atravesaron un proceso de “radicalización” acompañada de “peronización”. Los intelectuales experimentaban entonces una suerte de “autoculpabilización” en virtud de que habrían vivido su condición como “privilegio” y “separación” con respecto del pueblo, no solo por su situación social, sino especialmente por su ubicación política, que les habría impedido comprender el fenómeno peronista. Ahora, en cambio, atravesaban una especie de “rescate” de aquello que no había sido entendido. Por otra parte, el peronismo iba incrementando sus adhesiones en un movimiento estudiantil que no solo le había sido sumamente adverso, sino que desde los años cuarenta había construido su propia identidad contra él y había contribuido a proscribirlo también de la universidad (Barletta y Tortti, 2002).

Ahora bien, el horizonte socialista definió a los militantes católicos bahienses por la izquierda peronista. Así, algunos actores explicaban su opción por la Agrupación Peronista de Frente, que más tarde pasó a llamarse PB, porque esta levantaba la bandera de la revolución. En este sentido, en abril de 1973, el PB expresaba: “La movilización y la lucha popular seguirán construyendo esa Patria Justa, Libre y Soberana, la Patria Socialista”.²⁸⁰ En efecto, si en la primera etapa FAP-PB se proponía el regreso de Perón y la vigencia de la “Patria Justa, Libre y Soberana”, al entender al peronismo como un movimiento de liberación nacional, hacia 1970 se proclamaba el socialismo, planteándolo como condición necesaria de la liberación social e indisoluble de la liberación nacional, y asociando la tradicional consigna con la de “Patria socialista” (Raimundo, 2004).

Por otra parte, entre las razones que motivaron a los actores a optar por la JP-Montoneros estaban las ideas de independencia económica, soberanía política, antiimperialismo, liberación, justicia social, socialismo.²⁸¹ Para los jóvenes, la construcción del Hombre

280 “Juventud Peronista y Peronismo de Base”, *Graphos*, 12, abril de 1973.

281 Las premisas en las que debían coincidir los militantes al momento de ser encuadrados en Montoneros eran, además del socialismo como objetivo, el peronismo como identidad política y la lucha armada como metodología (Lanusse, 2007; Salcedo, 2011).

Nuevo era indisociable de la vuelta de Perón (Ricardo). En efecto, en 1970 y 1971, Montoneros declaraba casi siempre tres objetivos que se identificaban entre sí: “Patria Justa, Libre y Soberana”, retorno de Perón²⁸² e instauración del socialismo nacional. En 1972, un documento interno especificaba que los objetivos eran la liberación nacional del dominio imperialista y la construcción del socialismo, entendiéndolo como la supresión de la propiedad privada, la socialización de los medios de producción y la planificación de la economía en función de la estructura productiva del país (Lanusse, 2007).²⁸³

En este universo aun amplio y diverso del peronismo revolucionario, los jecistas se unieron al PB, los jecistas a la UES —y luego, en algunos casos, a la JUP o Montoneros—, y los jucistas, tanto al PB como a la JP-Montoneros. Si bien entre los universitarios convivieron militantes de los dos espacios, también aquí es posible identificar itinerarios cambiantes y reconocer una periodización en la que el paso por el PB fue previo a la militancia en la JUP, JP o JTP.

En efecto, en esos años, el PB atravesó distintas crisis a partir del surgimiento de líneas internas contrapuestas, que desembocaron en rupturas y en el pasaje de militantes a la JP-Montoneros. Como resultado de este proceso, en 1973, la FAP-PB terminó de definir la línea política que la caracterizó hasta su disolución en 1979, plasmada en la “alternativa independiente”. Esta sostenía la necesidad de

282 Montoneros le reservaba a Perón el rol de conductor estratégico. Para la organización, si Perón no era genuinamente revolucionario, estaba dispuesto a volcarse en ese sentido. Así, como afirma Gillespie (1987), los militantes crearon un Perón a su propia imagen y semejanza. De esta manera, la organización capitalizó el reconocimiento del líder entre 1971 y 1973, al tiempo que protagonizó su regreso al país y la asunción de Cámpora. Después de las elecciones, su fe en Perón la llevó a confiar en que él optaría por una trayectoria inequívoca, siempre que la izquierda peronista siguiera siendo una base de poder multitudinaria. En esta lectura, los indicios que respaldaban su inclinación por la derecha peronista eran minimizados. Sin embargo, con Perón en el poder, las diferencias ideológicas y la disputa por la dirección del proceso saldrían definitivamente a la superficie.

283 Sin embargo, como reconocían los actores, en Montoneros se destacó su pragmatismo, favorecido por una construcción teórica cada vez más deficiente, e incluso por cierto menosprecio por la elaboración intelectual, y puesto de manifiesto en una dudosa apelación a la “realidad” y en el énfasis en la acción. Esto dio lugar a severas contradicciones en la línea política, así como a una incompreensión insuficiente y esquemática tanto de Perón como del movimiento peronista (Calveiro, 2008).

construir la patria socialista, una política que no fuera capitalizada por la burocracia y la burguesía, una organización político-militar de la clase obrera y el pueblo peronista, una metodología que fuera desde las bases hacia la dirección (Raimundo, 2004).

Para los jucistas, el paso del PB a la JP tuvo que ver con diferencias ideológicas o bien con los lazos personales tejidos en esos años. Roberto, por ejemplo, cuando se fue a vivir a Choele Choel conoció a un dirigente montonero con el que entabló una relación de amistad que lo acercó a la Tendencia (Roberto).

En este proceso, las elecciones sumieron a los militantes en fuertes discusiones y constituyeron un punto de inflexión (Rodolfo, Gustavo, Dante). En efecto, para la JP, aquellas constituían un paso hacia la toma del poder. Le seguía continuar con la construcción del Ejército Peronista, visualizado como la única garantía para un “real poder popular”. Le tocaba al gobierno iniciar la “reconstrucción nacional”, que iría “socavando las bases del poder del régimen”, mientras se aceleraría y profundizaría la organización del pueblo con su movilización.²⁸⁴ De allí que, como explicaban Rodolfo y Gustavo, las manifestaciones masivas de 1973 y el protagonismo de la JP en los nuevos cargos de gobierno, fueran leídos por la organización como el crecimiento de su poder.

En cambio, para el PB local, las elecciones habían sido una propuesta del “sistema” para “recomponer la partidocracia, ‘canalizar’ las aspiraciones populares de cambios revolucionarios en el Parlamento y, fundamentalmente, integrar al peronismo a la mayor parte del movimiento”. La contundencia electoral no bastaba para desarmar a los “gorilas” y disolver a los monopolios; había que transformar la expresión electoral en una fuerza organizada que impidiera los retrocesos que intentarían los enemigos.²⁸⁵ En otras palabras, se afirmaba que la “lucha estructural” no respondía a los intereses de los obreros, sino a los de la burguesía y la burocracia, y que un gobierno elegido por el pueblo podía utilizarse como una herramienta, aunque no la principal, para lograr el fortalecimiento de la organización y la lucha obrera en las fábricas o en los barrios (Raimundo, 2004).

284 “Juventud Peronista y Peronismo de Base”, *Graphos*, 12, abril de 1973.

285 Ídem.

Las mencionadas JP, JTP, JUP, UES, AE constituían el frente de masas de la organización. Para Montoneros, que buscaba posicionarse como vanguardia armada del pueblo, la relación con aquel se constituyó en un desafío. En 1971 se crearon las Unidades Básicas Revolucionarias (UBR), que venían a sumarse a las Unidades Básicas de Combate (UBC), para crear un puente entre las organizaciones armadas y las de base, entendidas como las dos “patas” de la lucha popular. Las UBR eran un nivel dentro de Montoneros, sometidas a su funcionamiento celular, clandestino, compartimentado y dividido en zonas geográficas (Lanusse, 2007), y estaban integradas por militantes del frente de masas.

Las organizaciones de ese frente eran en principio autónomas, pero en función de la campaña electoral de 1973 se unieron a la Tendencia Revolucionaria, subordinándose progresivamente a Montoneros. La actividad política de masas constituyó un giro estratégico decisivo de la organización (Gillespie, 1987). En 1972 y 1973, estas agrupaciones experimentaron un fuerte crecimiento. Por otra parte, se produjo un encuadre masivo, en parte debido a la presión de los integrantes de los frentes de masas, que comenzaron a recibir instrucción militar en las regiones alejadas de los centros urbanos, como lo corrobora el testimonio de algunos jecistas. A medida que se consolidó el encuadramiento de los dirigentes de las agrupaciones dentro de la organización, la autonomía que habían tenido antes se fue disipando. Y el incremento de la represión profundizó la necesidad de integración entre la organización y su frente, perdiendo este su fuerza política y volumen numérico, con las disidencias internas y el abandono de la militancia (Donatello, 2010).

El 1° de mayo de 1974 constituyó un punto de inflexión para los militantes. Al respecto, Rodolfo recordaba: “Salimos de Bahía Blanca, y supongo que todos del interior de Montoneros, con la idea de irnos de la Plaza (...) para mostrarle a Perón que estaba perdiendo enfrentándose con Montoneros”.²⁸⁶ Este acontecimiento tuvo una repercusión inmediata en el trabajo de superficie de los militantes en los diversos frentes políticos. En Villa Nocito, esta

286 La Tendencia se hizo presente en Plaza de Mayo con sesenta mil personas. Perón los llamó “imberbes”, “estúpidos”, “infiltrados”, “mercenarios” (Gillespie, 1987).

ruptura significó el fin de la acción territorial. Si la JP había sido valorada por la gente por su identidad peronista, el episodio del día del trabajador y la negativa de la organización a conseguir colectivos para viajar a la Capital para el velorio de Perón llevaron a que los vecinos echaran a los jóvenes de la Unidad Básica (Marta).

Por otra parte, una serie de coincidencias en las concepciones ideológicas, los repertorios de acción, las formas de sociabilidad y las redes personales empujaron a miembros de la JOC y de la JUC a identificarse con el PB. En primer lugar, su carácter obrerista y la asunción de la tradición de la Resistencia, así como de las luchas históricas de los trabajadores, era en un factor de identificación política clave para los actores (Dante).²⁸⁷ En este sentido, el PB local recomendaba a los estudiantes que se documentaran sobre las luchas del proletariado peronista libradas desde 1955 y que se sumaran a las de entonces.²⁸⁸ La inscripción en esa línea histórica llevaba a concebir la lucha en la confluencia de distintas generaciones. De allí el rechazo de la división por juventudes que planteaba la Tendencia Revolucionaria (Dante).

En este sentido, el PB compartía el rol central de la clase obrera como sujeto revolucionario. Eran los trabajadores quienes podían y debían “asumir la misión de emancipar al pueblo y efectuar la transformación del actual régimen social”.²⁸⁹ Así, la “alternativa independiente de la clase obrera y el pueblo peronista”, que significaba la adopción de una posición clasista, proponía la organización política autónoma de los obreros peronistas por fuera de las estructuras formales del movimiento. Esta concepción, que contenía la crítica a la construcción desde un partido de cuadros que articula y dirige –desde “afuera”– al movimiento de masas, impactó en el modelo organizativo y en las prácticas políticas del PB, marcadas por una preocupación constante por verificar el impacto de sus acciones entre los obreros (Raimundo, 2004). Este interés y el de evitar los

287 Y “Por qué y cómo milité en el PB”, apuntes de Paloma enviados por correo electrónico, 1/3/2013.

288 “Juventud Peronista y Peronismo de Base”, *Graphos*, 12, abril de 1973.

289 “Peronismo de Base. Acerca de la militancia revolucionaria”, *Graphos*, 16, agosto de 1973. Lo mismo explicaba Jorge.

riesgos de convertirse en una vanguardia lejana se manifestaba en la metodología utilizada en los lugares de trabajo, que por otra parte tenía la ventaja de preservar a los militantes de la represión:

Se parecía un poco a lo del *ver, juzgar y actuar*... identificar los problemas que había en nuestro lugar de laburo y en el volante mismo hacías la propuesta. Y lo dejábamos en el baño. Y entonces se producía... una charla, un debate, y si la propuesta la tomaba el conjunto, quiere decir que era buena, y si no le daban pelota quería decir que estábamos corridos de la realidad (Dante).

En segundo lugar, estaba presente la idea de la revolución como un proceso gradual ligado a la toma de conciencia, la organización y la participación activa de la clase trabajadora. El acento estaba puesto en ese protagonismo antes que en la urgencia de la transformación (José, Jorge y Mirta, María). Así, al referirse al trabajo en el ámbito barrial, un militante planteaba que “debe ser el constante adoctrinamiento de la gente, la profundización, el hablar del socialismo, explicar su significado” y, fundamentalmente, “tratar de que la gente intervenga directamente”.²⁹⁰ Mirta describía el tipo de acción con el que el PB se había hecho presente en la localidad cercana de General Cerri en ocasión de un conflicto obrero: “Tratábamos de hablar con la gente que habían despedido, de cómo hacer tomar conciencia al resto de la ciudadanía de lo que había pasado. Más las denuncias de los despidos, acompañar a las familias”. Por su parte, Paloma evocaba su acción barrial junto a Dante en el sector este de la ciudad a partir de visitas periódicas a los vecinos. Y Mirta y Jorge aludían a su intervención en Villa Nocito, donde acompañaban a un grupo que funcionaba en el barrio, visitaban familias, ayudaban a construir una casa y participaban de algunas reuniones. Para los actores, esta metodología de trabajo marcaba una distancia respecto a la utilizada por la JP, que era calificada de “paternalista” y profundamente cuestionada.²⁹¹

290 Ídem.

291 Ídem.

En tercer lugar, los jocistas y jucistas que militaron en el PB se identificaron con una mirada crítica con respecto a Perón (Mirta y Jorge). La “alternativa independiente” cuestionaba su liderazgo estratégico como conductor del proceso revolucionario, por considerarlo un burgués. Este posicionamiento resultó un dilema para la organización, que se reflejó en las distintas estrategias discursivas empleadas para articular las posiciones de Perón con la política de la organización, y en las contradicciones que sufrían los militantes. Hubo entonces una constante lucha por resignificar sus actitudes para canalizarlas hacia los objetivos propuestos y por marcar los límites de su gobierno —que, desde su perspectiva, estaba lejos de concretar la toma del poder por los obreros—, a través de una crítica, en general, indirecta para evitar mermar la legitimidad provista por su figura —en palabras de Paloma: “No se decía abiertamente pero lo decíamos entre casa”—, aunque el ataque directo también se hizo presente, acentuándose después de su muerte (Raimundo, 2004).

En cuarto lugar, el PB tenía una postura frente a la opción armada que la diferenciaba de otras organizaciones político-militares. Dante explicaba que el acento estaba puesto en “organizar independientemente a la clase obrera y al pueblo peronista, con apoyo armado, pero sin una guerra de aparatos”. Esto permitió esquivar la tendencia hacia una preponderancia militarista. La acción armada fue tomando cada vez más la forma de autodefensa de la clase obrera y consistió en el uso de bombas contra propiedades o vehículos, secuestros, amedrentamientos y palizas, cuyos objetivos comprendían principalmente a empresarios, burócratas o supervisores (Raimundo, 2004). Paloma ejemplificaba este tipo de iniciativas: “En la textil donde trabajaba (la Rusa) una vez hubo un conflicto serio. No me acuerdo en qué consistió (...) sí sé que por ejemplo se puso una bomba de estruendo y de poner negra la puerta de la persona esta responsable de esa fábrica”.²⁹²

292 Por otra parte, la estructura “federativa” de PB-FAP derivó en una escasa conflictividad entre la dinámica del frente de masas y la lucha armada. Si bien la propuesta era dar más peso a la acción política que a la armada y esta era constantemente debatida, existieron importantes diferencias regionales en el peso relativo de las FAP y el PB (Raimundo, 2004). En el caso bahiense, según Dante y Mirta, no hubo desarrollo de las FAP.

Más allá de las coincidencias políticas, las afinidades de los jóvenes católicos con el PB se daban en el nivel de las prácticas. La “concientización de los trabajadores” respecto de sus condiciones de vida y de trabajo, a la que apuntaba el PB como paso fundamental para el cambio, suponía un trabajo de militante a militante. El contacto personal, respetando tiempos y posibilidades de cada uno, lo hacía, para los actores, “más acercado al Evangelio” (Mirta, María). Así, el planteo basista era compatible con la inserción en el propio ambiente, a partir del fortalecimiento de los vínculos con los compañeros, que desarrollaban los jocistas en la fábrica o en la oficina.

Por otra parte, la opción por el PB también resultaba atractiva por su carácter “democrático” y “federalista”, dado que las diversas células contaban con un margen de autonomía y tenían un funcionamiento participativo y horizontal, que también caracterizaba a la estructura a nivel nacional (Paloma, Dante).²⁹³ La conformación de los espacios de dirección se guiaba por los mismos principios, con el respeto a la opinión de los militantes (Dante, Mirta y Jorge). Así, PB-FAP fue evolucionando desde una dirección más tradicional y vertical, a otra que adoptó un lugar de intermediación y coordinación (Raimundo, 2004). Este funcionamiento se integraba sin tensiones con el trabajo en pequeñas comunidades o en asamblea de los grupos cristianos.

Un tercer factor no menor que impulsó el ingreso al PB tanto de los jocistas como de los jucistas fue el activismo previo de otros militantes –entre ellos, sus parejas y amigos– en la agrupación (Mirta, Roberto). Los lazos de afecto y confianza entre estos jóvenes jugaron un papel esencial en el paso de la militancia eclesial a la acción político-partidaria.

El comienzo de la militancia política en la Tendencia también se vio marcado por las relaciones personales tejidas dentro y fuera de los grupos cristianos. Aída, por ejemplo, vivió su incorporación a la JP como un proceso natural ligado a su amistad con militantes de esa organización (Aída). Por otra parte, la participación en la Unidad Básica o en la AE de Villa Nocito, resultó en buena medi-

293 Y “Por qué y cómo milité en el PB”, apuntes de Paloma enviados por correo electrónico, 1/3/2013.

da de un trabajo previo en Cáritas o en la escuela. En este sentido, Juan Carlos reflexionaba: “Esta importante presencia de grupos cristianos en Bahía y su fuerte presencia en la JP logra una cierta unidad ideológica basada quizá más en afecto, vínculos personales que en la discusión que se daba aquí, por ejemplo, sobre Perón, Montoneros”.

En este marco, la UES en Bahía Blanca surgió a partir de un importante componente de jóvenes católicos, tanto de Sánchez Elía como de La Pequeña Obra –entre ellos, Alberto Paira, Gustavo o Mónica–, a propuesta de referentes de la JUP, entre los que se encontraban jucistas como Juan Carlos o Manuel (Marisa, Mónica). Luego, se incorporaron otros compañeros de los equipos de revisión de vida, siguiendo a sus amigos o referentes (Francisco, Gabriel).

Las trayectorias de estos jóvenes bahienses muestran que, como plantea Donatello (2003), los espacios de conformación y reproducción de la identidad religiosa gestaron lazos que dieron origen a grupos y actitudes que posibilitaron la generación de proyectos alternativos, y el ingreso y la adaptación de los sujetos a estos. La función de estas redes fue la de servir de espacios sociales de creación de solidaridades que fueron retomadas posteriormente en otros ámbitos. Así, en esa relación religión-política, la influencia de la primera se afina en la existencia de redes sociales creadas por el catolicismo liberacionista, en las que nacieron vínculos que propiciaron la participación política. Por otra parte, como explica González Bernaldo de Quirós (2008), los vínculos de sociabilidad, que en algunos casos podrían contribuir a constituir lazos fuertes, más globalmente multiplican los contactos personales que generan relaciones de confianza entre los actores. Y en este sentido, la sociabilidad liga el juego político a la dinámica relacional.

La acción conjunta de los cristianos en el espacio político, incluidas las tareas cotidianas de la militancia, se vio facilitada por las relaciones afectivas cimentadas en la vivencia compartida de la fe y el trabajo del espacio eclesial; a su vez, el nuevo ámbito de acción consolidó ese vínculo, que algunos definían como de “hermanos” (Juan). Así, para los actores, el paso por las agrupaciones políticas estuvo surcado por la continuidad de la militancia católica con los mismos compañeros.

Más allá de la propia comunidad, las actividades comunes de los tres movimientos especializados también promovieron contactos entre los militantes, los que se profundizaron al calor del trabajo en los grupos políticos. Por ejemplo, Dante y Paloma confluyeron en un grupo de lectura y discusión del PB con militantes de la JUC (Paloma). Por otra parte, algunos militantes de la JOC y del PB, por un lado, y de la JEC y de la UES, por el otro, así como vecinos que no tenían una adscripción partidaria, impulsaron la “Sabino Navarro”. Se trató una corta iniciativa política en el intento de conformar una suerte de unidad básica, que nucleara a la gente de la “loma” en actividades para el barrio (Mirta, Inés).

El peso de los afectos y de los vínculos personales surgidos en los ámbitos del catolicismo liberacionista bahiense, en la acción de los militantes, se vuelve a poner de relevancia en las actitudes y comportamientos de los jóvenes que, sin militar en el peronismo revolucionario, apoyaban el proceso en virtud de los lazos que los unían con los activistas (José Zamorano, Ema). Así, una parte de los jocistas acompañó el compromiso de sus pares en el PB, al repartir volantes, al participar de las marchas o al prestar el auto (Mirta y Jorge, Angélica, Bruno). También entre los estudiantes hubo simpatizantes de la Tendencia, e incluso jóvenes que no estaban identificados con la izquierda peronista, que compartían publicaciones de la JP-Montoneros y realizaban algunas tareas puntuales, como participar de charlas, reuniones o movilizaciones (Ana, María del Carmen); distribuir volantes o la revista *El Descamisado* en sus colegios (Pedro, María del Carmen); “relevar paredones” para que los militantes plasmaran sus consignas políticas (María del Carmen, Norma, Cecilia) o hacer pintadas (Ana).

Más aún, en tiempos de recrudescimiento de la represión, los jóvenes que no tenían militancia política ofrecieron a los compañeros lugar en sus casas para esconder sus publicaciones o pasar la noche, o les facilitaron la salida de la ciudad. Este tipo de actividades eran consideradas un “servicio” o una forma de ayudar a sus amigos (Angélica, Bruno), aun sin coincidir con las iniciativas o líneas políticas de las agrupaciones político-militares, como la lucha armada o la continuidad de la militancia en clandestinidad. Para

estos cristianos, importaba más “dar una mano” al compañero que la tarea en sí misma (María del Carmen, Carlos).

Este aspecto muestra, por un lado, que si a partir de la crítica al “sistema” muchos jóvenes asumieron una actitud militante, al buscar inscribirse en alguna tradición, otros no se incorporaron a agrupaciones políticas, pero, a partir de un conjunto heterogéneo de autores, textos y referencias ocasionales, compartían una actitud contestataria que, aunque imprecisa e, incluso, débil, operaba efectivamente en la conciencia de aquella juventud (Cattaruzza, 1997: 106). Por otro lado, estas reacciones dan cuenta de la presencia de una lógica evangélica, que es la misma que llevó a otros compañeros a asumir algún tipo de activismo contestatario. Gabriel explicaba el criterio que guiaba a quienes ofrecían su ayuda a los militantes: “Es lo que hacía Cristo con los perseguidos. No voy a decir que lo que hacés está bien, pero no tengas ninguna duda que yo te cobijo”.

La lucha armada como forma de hacer política

En esos años, el debate en torno a la opción por la lucha armada se convirtió en la discusión política por excelencia (Calveiro, 2005), que no dejó indiferentes a los militantes cristianos. Entre ellos –como ocurría a nivel general–, existía un amplio consenso sobre la legitimidad de la violencia insurgente²⁹⁴ como alternativa para la toma del poder y la realización de la esperanza revolucionaria. Pero solo algunos de estos jóvenes hicieron una opción personal por la lucha armada que, por otra parte, asumió diversos matices en función del contexto histórico, de las concepciones ideológicas y de los enfoques estratégicos de las organizaciones de pertenencia.²⁹⁵

294 Siguiendo a Kaufman (2010), utilizo esta expresión como sinónimo de violencia contestataria o revolucionaria, para referir a las acciones de fuerza que se vuelcan en contra del orden establecido, y la entiendo como una forma de violencia política. Este último término es genérico y engloba fenómenos variados como la represión, es decir, la implementación de mecanismos coactivos por parte del Estado, sus aparatos o agentes vinculados a él para eliminar la acción disruptiva de diversos actores sociales (Levín, 2010; Aguila, 2013).

295 Más allá de la noción general compartida de que estaba en curso una guerra revolucionaria que requería algún tipo de estrategia armada, la concepción que cada organización política tenía sobre la “lucha armada” difería en casi todo (Kaufman, 2010).

Para comprender las distintas formas de ejercicio de la violencia y los posicionamientos en torno a la lucha armada, se vuelve imprescindible ubicarse en las “tensiones de la historia” (Kaufman, 2010) en las que se desplegaron, problema sobre el que los entrevistados insistían recurrentemente. Abordar esta cuestión se torna complejo, ya que nuestra realidad y los sucesos ocurridos cuatro décadas atrás se inscriben en constelaciones de valores, imaginarios y mundos de sentido absolutamente diferentes (Calveiro, 2008).

En este sentido, aquellos procesos se explicaban a partir de una serie de factores impersonales, tanto estructurales como coyunturales, a la vez que subjetivos. Entre los primeros cabe destacar, por un lado, la constatación de un sistema económico injusto, causante de marginalidad, desigualdad, pobreza, explotación, en beneficio de una minoría detentadora del poder. Esos rasgos constituían, para los actores, violencia. Por el otro, una larga historia de golpes militares y de violencia política. Nadie creía en la democracia como camino posible para la transformación social. Así lo expresaba un dibujo publicado en *Graphos*. En palabras de Rodolfo: “¿Qué democracia? Si cuando pierden te matan o te bombardean la Plaza de Mayo, te fusilan”.

Ligado a lo anterior, Rodolfo decía: “La política tenía mucho de cosa violenta”. En efecto, durante los años setenta, se produjo una suerte de autonomización de la violencia (Levín, 2010). Se asistió entonces al vuelco de la política hacia un escenario que despreciaba las formas institucionales de la democracia, acompañada de la exaltación de las formas bélicas que empalmaban, a su vez, con una concepción de la política como una cuestión de fuerza y de confrontación entre dos campos (Carnovale, 2007; Calveiro, 2005 y 2008; Terán, 2006; Pozzi, 2006). Los enemigos eran los que tenían el poder y las armas, a los que no iban a renunciar fácilmente. Y si explotaban y reprimían a la clase obrera, la violencia del pueblo resultaba legítima.

En las últimas décadas, se sumaba al cuadro político la proscripción del peronismo y los movimientos de liberación que afloraban en América Latina y en el mundo, especialmente en Cuba, que constituía la prueba de que la revolución era posible (Morello,

2003). Estos hechos mostraban, en palabras de Juan Carlos, “que no había posibilidades de salir del capitalismo si no se salía por la vía violenta”.

Por otro lado, Pablo VI admitía la legitimidad de la insurrección revolucionaria “en caso de tiranía evidente y prolongada”.²⁹⁶ Y los obispos reunidos en Medellín afirmaban que el cristiano veía que América Latina se encontraba ante una situación de injusticia o “violencia institucionalizada”.²⁹⁷ Incluso las palabras de Jesús no parecían haber condenado la violencia en la búsqueda de la justicia: había echado a latigazos a los mercaderes del templo y había sentenciado “a los tibios los vomitaré”, “no hay mayor amor que dar la vida por los amigos” y “deja todo y sígueme” (Mónica).

En este sentido, si hubo elementos económicos, sociales y políticos que conformaron las condiciones de la acción, esta se explicaba por la identificación con determinados valores, principios, descripciones de sí y del mundo, y personas: la generosidad sin límites, la capacidad de entrega, la disposición a morir por los demás, como lo había hecho Jesús (Nora). Esta idea tenía raíz en la fe religiosa, aunque no era exclusiva de los militantes católicos. Como ha analizado Carnovale (2005), los vínculos entre la imagería revolucionaria y ciertos componentes de la tradición cristiana caracterizaron a las organizaciones radicalizadas de los años setenta y reconocían varios antecedentes en la historia de las izquierdas. En la concepción revolucionaria se entrecruzaba la figura del héroe y la del mártir, dándole a la militancia un contenido sacrificial. La muerte legitimaba y redimía la revolución en marcha, al tiempo que habilitaba lo heroico. En otras palabras, los muertos en combate contribuían a allanar el camino a la construcción de un orden social regido por la utopía del Hombre Nuevo (Touris, 2011). En este sentido, siguiendo a Catoggio (2010a, 2011y 2016), los militantes católicos construían un horizonte utópico donde el martirio se contemplaba como una posibilidad cierta, como consecuencia no buscada, pero previsible y no resistida de la acción. Aún más, la muerte se convertía en privilegio porque acercaba a los militantes a Jesús (Morello, 2003).

296 *Populorum Progressio*, 1967.

297 *Documentos Finales*, 1968.

De allí, la identificación con figuras como el Che Guevara y Camilo Torres. Siguiendo a Morello (2003), desde la óptica del catolicismo liberacionista, ambos eran signos de la aspiración a construir el Hombre Nuevo, ejemplos de revolucionario auténtico y mártires que inmolaron su vida por la redención humana. A pesar de que el Che no era creyente, reconocían en su sed de justicia, su entrega y su amor al prójimo, un “heroísmo cristiano”. Al mismo tiempo, el legado del sacerdote colombiano radicaba en haber señalado que la revolución era una lucha cristiana. Así, como plantea Catoggio, una vez muerto en combate, fue reivindicado como un “mártir religioso por razones políticas”. De este modo, la figura del mártir permitía, por un lado, “secularizar” figuras ejemplares de origen religioso a partir del énfasis puesto en la dimensión política de su acción”, y por el otro, integrar “en un imaginario religioso a individuos que provienen de otros campos de actividad” (2011: 103). Al decir de Touris (2011 y 2012b), en la corriente liberacionista, la noción del martirio fue resignificada con un acento fuertemente político. La defensa de la verdad y la justicia llevó a incluir en ella no solo a aquellos que dieran su vida por causa de Dios, sino a los que sin poseer una adscripción religiosa se hubieran comprometido con la misma lucha.

El sentido sacrificial de las acciones religiosas se tradujo en los cristianos revolucionarios en la legitimación de la acción armada (Touris, 2011 y 2012b). No sorprende entonces, que algunos militantes católicos bahienses hayan elegido transitar este camino, sin experimentar con ello tensiones evidentes con sus creencias religiosas. En este sentido, Rodolfo explicaba: “La opción por medios violentos yo no la veía como una licencia de mi fe religiosa (...) al contrario, yo estaba convencido de que esto era fundado en la opción de fe”. De modo similar lo vivió Juan, quien señalaba que la acción militar, en el marco del compromiso político, “era nuestra concepción de vida. Vos tenías que cumplir el Evangelio, ¿qué era? Y era asumir el compromiso. Sacudirle para adelante”. Así, para el militante, el sentido por el que ejercía la violencia lo liberaba de tensiones.

Otros jóvenes también adherían al planteo de la violencia con testataria, pero no podían asumirla por motivos personales, vincula-

dos al carácter –“yo soy un tipo más reflexivo que impulsivo” (Ángel)–, al miedo –“no me atrevía” (Elena)– o a la situación familiar: “Yo quería criar a mi hijo” (Nora). Entre ellos, los compañeros que estaban dispuestos a tomar las armas eran vistos con respeto e, incluso, con admiración por animarse a “jugarse” enteramente por la causa (Lucy, María del Carmen, Alicia, Inés).

El hecho de que el valor político de la violencia estuviera en el consenso general, aunque no lo practicaran todos los militantes, y que muchos de ellos hicieran una opción explícita por no ejercerla, pero sin rechazarla de plano, y que lejos de repudiar a las organizaciones armadas, les reservaran un importante reconocimiento por los objetivos que perseguían, vuelve más complejo el problema de la violencia insurgente y señala los matices en las posturas asumidas. En el próximo capítulo volveré sobre esta cuestión y, específicamente, analizaré los debates y dilemas planteados en el interior de los grupos cristianos en torno a la vía armada.

Capítulo 6. Las tensiones entre catolicismo liberacionista y militancias contestatarias

El SLA, al describir la identidad del MIEC-JECI, decía: “Queremos ser una presencia de Iglesia en el medio estudiantil y de este en el seno de la Iglesia. Esto nos permite tener una presencia original dentro de la Iglesia y por otra parte afirmar la autonomía del mundo estudiantil”.²⁹⁸ Asimismo, señalaba que este posicionamiento fronterizo planteaba conflictos y tensiones que no eran fáciles de superar.²⁹⁹ Por otro lado, según Donatello, después de una primera instancia de acercamiento a la sociedad y a la política, la política partidaria penetró en las ramas especializadas de Acción Católica y los militantes tuvieron que optar entre las estructuras institucionales de la Iglesia y el mundo extramuros (2010: 40).

El presente capítulo se adentra en las consecuencias que tuvo en los grupos de reflexión el “contacto con el mundo” que abordé en el capítulo 5; analiza los conflictos surgidos de la heterogeneidad de formas de compromiso “temporal” elegidas, los desencuentros entre identidad católica y opciones políticas, así como las tensiones suscitadas en torno a la pertenencia simultánea a la JUC, la JEC o la JOC y a las organizaciones revolucionarias.

298 “Informe de la XXVIII Asamblea Interfederal del MIEC”, *Spes*, 27-28, s/f.

299 “Presentación”, *Spes*, 22-23, enero 1974.

La preponderancia de la militancia política

Si los grupos de revisión de vida proponían una fe encarnada en la realidad a través de la acción con otros en vistas al cambio social, no todas las formas de militancia eran valoradas por igual en términos de su aporte a la construcción del Reino de Dios. Esta cuestión emergía como una de las “tentaciones” en las que caía el movimiento en otros puntos del continente. Así, un asesor paraguayo señalaba la tendencia de los equipos a excluir a los que no tenían una “opción radical”, constituyéndose grupos “de elite de cristianos radicalizados irrespetuosos de la libertad de opción temporal de sus integrantes”.³⁰⁰ Asimismo, la JEC latinoamericana se preguntaba: ¿el movimiento debe exigir una opción política?, ¿qué hacer entonces con los “no comprometidos”?, ¿será posible mantener una comunidad de fe con militantes que tienen diversas opciones de compromiso? ¿O llegará un momento en que se dará el rompimiento de los “no comprometidos”?³⁰¹

En la JUC, se constituyó una suerte de jerarquía que colocaba la acción política por encima de las demás opciones (Rodolfo, Graciela, Eduardo), consideradas una “aspirina” (Eduardo) que apuntaba a los síntomas y no a resolver de raíz el problema de la opresión. Así, Aída recordaba que los universitarios cuestionaban a las estudiantes de servicio social “porque nosotras dábamos un paquete de fideos y una curita, y ellos hacían la revolución, ¡la puta que los parió!”. Desde esta perspectiva, el trabajo barrial, así como la acción social en cualquier otro espacio, debía ligarse a la participación en agrupaciones políticas (Nora). Por otra parte, los jóvenes que estaban ya integrados en dichos espacios pretendían sumar a sus compañeros. En consecuencia, quienes elegían otras formas de compromiso, se sentían cuestionados o incluso marginados dentro del grupo. Susana comentaba: “Yo lo vivía como eso, o te comprometés políticamente o no existís”.

300 “Introducción a una pedagogía de la pastoral universitaria”, Doc. 14, *Servicio de Documentación*, mayo de 1968.

301 “Estudio de la JEC latinoamericana...”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

Este tipo de tensiones también se puso de manifiesto en la JOC, donde se insistía cada vez más en la idea de que el compromiso cristiano fuera vivido a través de la inserción en movimientos políticos que propugnaban la transformación social (Angélica). Al que se comprometía políticamente “se lo veía mejor”, incluso despertaba una cierta “admiración” (Mirta y Jorge, Ema, Bruno). Por otra parte, los jocistas que tuvieron militancia política reconocían que su convicción de que esta opción era una condición necesaria para producir el cambio de estructuras los llevaba a cuestionar a los que no tenían una práctica semejante (Jorge). En palabras de Mirta: “En ese momento el que no estaba en política era un gil de aquellos”. Ema, por ejemplo, recordaba una reunión en la que una compañera instaba a otra a definirse políticamente. En consecuencia, algunos jocistas se sintieron presionados a realizar un paso hacia la militancia política, al que no le encontraban sentido, desde el momento que desarrollaban su acción en otros ámbitos, y entendían que se trataba de formas no menos legítimas de construir una sociedad nueva (Angélica, Bruno).

También, en el interior de la JEC, surgieron diferencias a partir de las distintas trayectorias militantes, aunque no siempre implicaron conflictos explícitos. A propósito de esta cuestión, Mónica evocaba uno de los últimos encuentros anuales en el que se planteó un debate entre jóvenes que militaban en la UES y otros que trabajaban en las villas. Para estos últimos, la tarea barrial no solo era una forma válida de compromiso cristiano, sino que resultaba más útil que la acción política. Para los primeros, en cambio, la acción social cobraba sentido si no se reducía a la asistencia material y servía para que la gente del barrio tomara conciencia de la realidad. En la disyuntiva, nuevamente, la acción política era valorada como el nivel más alto de compromiso cristiano, y asociada a la entrega absoluta del creyente en la construcción del Reino (Pedro, Gabriel). Esto suponía relegar a un segundo plano otro tipo de prácticas, entendidas como paliativos que no atacaban el problema general (Carlos). Al decir de Mario: “Si vos decías ‘yo este sábado hice una chocolatada con los pibes del barrio’ no cotizaba lo mismo que si habías hecho una reunión en la universidad para proponer que tal cosa se cambie”.

De allí que los jóvenes que habían hecho la opción política vieran como “tibios” a aquellos que no la compartían (Ricardo, Juan) y estos se sintieran subestimados, postergados y demandados por sus compañeros para tomar una definición político-partidaria (Norma). En esa línea, Ana decía: “Muchas veces a mí me han dejado de lado por no participar, por no ser un militante político, no pertenecer a la JUP”. Para estos jecistas, como para los obreros y universitarios, el espectro de alternativas de búsqueda de coherencia con el Evangelio superaba a la política, y en todo caso, esta constituía una opción personal tomada desde las posibilidades, limitaciones y deseos de cada uno. Incluso veían errado el compromiso político, en cuanto “encontraba, iba haciendo perder otras opciones” y podía significar el apartamiento de la JEC (Gabriel).

Asimismo, el hecho de que las trayectorias políticas de los jóvenes pasaran por el peronismo, planteó resistencias adicionales entre los compañeros en La Pequeña Obra. La discusión sobre la forma y el espacio en que debían comprometerse como cristianos se mezclaba con las reacciones contra el itinerario concreto que había asumido la militancia política de los jecistas. Sobre la cuestión, Cecilia recordaba: “Si yo estaba trabajando en Villa Quilmes, o sea, el compromiso lo tenía pero, ¿por qué tenía que ser político? Y no solo tenía que ser político, sino que tenía que pasar por el partido peronista”.

La convivencia entre diversas opciones ideológico-políticas

El encuentro de militantes que, desde distintas concepciones políticas dentro de “una opción global por los pobres”, participaban en “el proceso social de liberación” constituía una de las líneas de trabajo del MIEC-JECI. Este entendía que los múltiples aportes de “una conciencia de unidad, pluralismo y de crítica desde dentro” enriquecían al movimiento.³⁰² Sin embargo, procesar la unidad en la diversidad en el interior de los equipos no era tarea sencilla. Por

302 “Aproximación a la realidad latinoamericana. Iglesia-Movimiento”, *Spes*, 19, octubre de 1972. “Informe América Latina”, *Spes*, 27-28, s/f.

ejemplo, el informe preparado por la JUC de Buenos Aires para el encuentro nacional de 1967 mencionaba los enfrentamientos entre distintas posturas ideológicas que provocaron “una inhibición al diálogo necesario para una revisión evangélica en común”.³⁰³ En consecuencia, esta cuestión se convirtió en objeto de reflexión constante. Así, Ronaldo Muñoz planteaba que la evidencia de este pluralismo en la Iglesia y en las propias comunidades podía llevar a los cristianos a buscar un corte claro entre lo que los unía (la fe en el Evangelio y en ciertos valores humanos generales) y lo que los diferenciaba (los criterios y opciones ideológico-políticos), a fin de reforzar lo primero y dejar lo segundo al margen de la vida común. No obstante, los militantes cristianos debían buscar una unidad dinámica, que suponía “un permanente cuestionar y dejarse cuestionar, dentro y fuera de la comunidad, sobre la base de una opción común por el Dios de los pobres que nos desafía hoy en la historia de nuestro pueblo”.³⁰⁴

En Bahía Blanca, a diferencia de la JOC y de la JEC, los recorridos jucistas estuvieron marcados por diversos y cambiantes espacios partidarios. Esto ocurrió a pesar de que, por un lado, la adscripción a la línea de la Tendencia Revolucionaria del Peronismo se convirtió, en 1973, en el posicionamiento político mayoritario; y, por el otro, de que algunas de las trayectorias por la izquierda no peronista hayan coincidido en el tiempo con una mayor desvinculación de los ámbitos eclesiales.

En efecto, no resultó sencillo integrar en la JUC a jóvenes con los que los jucistas compartían la militancia política pero no la fe, ni conciliar determinadas concepciones ideológicas con la propuesta de vivencia religiosa de la JUC. Esta relación fue problemática en el caso de Luis, que se identificó con el PCR y tuvo una trayectoria de mayor movilidad en relación con la JUC: se acercó al encontrar un espacio abierto e interesante de reflexión en el que compartía los valores y la militancia, pero no terminaba

303 “El conflicto entre la comunidad religiosa y la militancia política”, en Armada (1970: 312).

304 “Evangelio y participación política. Unidad y Pluralismo. Rolando Muñoz”, *Spes*, 24, agosto de 1974.

de abrazar la creencia religiosa por las controversias que generaba la confrontación con la teoría marxista. Finalmente, terminó abandonando el grupo católico y eso significó su alejamiento de la Iglesia. En este sentido, Luis explicaba: “Nunca me cerró totalmente, digamos, a partir de los 17-18 años. Yo leí Hegel, Engels, Marx. Por ahí Marx decía que religión es el opio de los pueblos ¿entendés?, aunque yo eso no lo aceptaba, consciente o inconscientemente eso te marca también las dudas”. Según Manuel, los militantes del PC tampoco integraron cómodamente su fe cristiana con su identidad comunista: “Seguían siendo creyentes y tenían que ocultarlo en su organización (...) Iban a veces a las misas, sí, pero los [compañeros] no sabían que iban a misa... por eso, vivían en una tensión”.

En cambio, militantes jucistas con otros itinerarios de izquierda encontraron más puntos de conexión entre su fe católica y su pertenencia eclesial, por un lado, y su activismo político, por el otro. Este es el caso de Pablo. Al respecto, él decía: “Nadie te cuestionaba ni te decía nada. Al contrario, te decían ‘seguí participando’”. Y explicaba que esto era así, en primer lugar, porque varios compañeros y dirigentes también provenían de los grupos religiosos; y en segundo lugar, porque la formación partidaria tenía una significativa impronta cristiana.

En efecto, según Carnovale (2005), la construcción identitaria del PRT-ERP devino no solo de un conjunto de formulaciones teórico-ideológicas, sino además de un entrecruzamiento de imaginario político, prácticas y postulados morales, que estaba fuertemente teñido de elementos propios de una cultura religiosa de innegable tradición cristiana, pero reconocible básicamente a partir de las formas de religiosidad propias de la modernidad. Estos vínculos se ponían de manifiesto en una de las figuras clave del universo simbólico perretista: la del héroe. Los militantes venían a abonar el largo camino hacia el socialismo y a construir, a partir de su praxis, el Hombre Nuevo. Si bien este habilitaría el futuro, ya podía identificarse por los valores éticos y morales que portaba, valores de resonancia cristiana. En particular, existía un fuerte componente cristiano en la constitución del héroe perretista: el martirio.

Por otra parte, desde la perspectiva de Santucho, el sentimiento religioso no debía ser discriminante para la política. El cristianismo era un movimiento con una doctrina interesante que podía desempeñar un papel favorable, incluso participar del liderato, en la etapa revolucionaria. Si el cristiano era consecuente con la actitud de Jesús, tenía la obligación de denunciar a los fariseos y luchar por las reivindicaciones de los pueblos oprimidos. En este sentido, Santucho distinguía entre la jerarquía y la grey católica, la esencia social del cristianismo de Jesús y la institución eclesial. Si Jesús destruía falsas verdades, llamaba la atención sobre la supremacía del hombre sobre lo material, señalaba la injusticia de las desigualdades, y su actitud no reconocía dioses ni dogmas, sino que era crítica, creadora, reivindicativa e histórica; la Iglesia argumentaba sobre el origen divino de la desigualdad, servía de máscara a las injusticias, estaba aliada al privilegio y a los explotadores, era conservadora, estática, deformaba las mentes, se oponía a las reivindicaciones de los pobres, condenaba la revolución y era enemiga de la liberación de los pueblos (Seoane, 1993).

Más allá de las formas y los grados en que cada joven pudo integrar su identidad cristiana y su práctica política a partir de la formación teórica recibida en su organización, la pervivencia en la JUC de una diversidad político-ideológica daba lugar a intensas polémicas en torno a las ideas y las acciones políticas de los militantes, tanto en las reuniones de los equipos, como en los encuentros informales (Roberto, Pablo). Estos debates enfrentaban, en ocasiones, a activistas de la izquierda peronista con los de la no peronista, pero también atravesaban el espectro del peronismo revolucionario.³⁰⁵

Esta complejidad grupal no estaba exenta de tensiones. La línea política con la que simpatizaba la mayoría, la JP-Montoneros, se fue imponiendo sobre las otras, y afectó también a los que no habían definido una postura partidaria. Así, Aída contaba: “En una reunión de la JUC, un conspicuo de la JUC me hizo mierda –así te lo digo, con esta grosería–, porque yo no me afiliaba al partido Peronista, porque yo no adoptaba concretamente una militancia política”. En

305 En este sentido, las discusiones ideológicas alcanzaban a militantes que pertenecían a distintas ramas especializadas –JOC y JEC, por ejemplo– (Eugenia).

el mismo sentido, cuando Manuel fue elegido para recorrer el país para dar nuevo impulso a la JUC, fue duramente cuestionado por sus reservas para abrazar la identidad peronista.

En relación con los militantes del PC, si bien los actores los recordaban unidos a la JUC y respetados en el grupo, Manuel señalaba que ocupaban un lugar marginal porque se habían incorporado más tarde, no tenían trayectoria en espacios eclesiales y no abrazaban el peronismo. Para Luis, la integración a la JUC de activistas políticos no peronistas resultaba más compleja incluso que la de aquellos militantes que no ejercían una acción concreta en su medio. En este marco, desde su perspectiva, su alejamiento de aquel espacio tuvo que ver con diferencias político-partidarias, más que con sus cuestionamientos religiosos, y con la persistencia en el grupo de problemas para aceptar esas divergencias, por lo que se consolidaba al costo de perder los matices internos:

Una cosa era lo que me decían: que yo era marxista, que yo no era católico, que me había metido ahí pero que no terminaba de definirme qué hacía y que no podía seguir en JUC. Y bueno, ta bien, sino puedo seguir en JUC, listo, yo tengo mis dudas con respecto a Dios y aún las sigo teniendo... Pero yo creo que la duda sobre un ser superior si la desligás de toda tu trayectoria por el bien común... es como que Dios te está aislando, en vez de acercarte. A mí me duró 10 días o 15 que me sentí muy herido, yo dije: "No, es una cuestión política, lo tengo que analizar así" (Luis).

En este sentido, la adscripción a diferentes perspectivas políticas no ocasionó siempre ni necesariamente conflictos explícitos, sino, más bien, una suerte de "decantación natural" que hacía que la gente que pensaba diferente no ingresara al grupo o bien que optara por abandonarlo al no sentirse del todo representada o, incluso, discriminada. El grupo tendía entonces a homogeneizarse alrededor de las posturas mayoritarias. Al respecto, Juan Carlos decía:

Hay una dificultad en los grupos cristianos después de tolerar aquellas experiencias que tienen expresiones políticas partida-

rias...Se discute pero los expulsa. Se expulsa como después se va a expulsar, qué se yo, los que no estén en nada, o se va a expulsar a aquellos que oohh, no son peronistas o no quieren ser peronistas, vos vas viendo un poco eso ¿no? hay 100, se quedan 50, 40, 30, 20 (...) no es fácil la pluralidad porque la pluralidad después se hace teológica, se hace política, se hace institucional.

Los dilemas de la “doble pertenencia”

Mientras algunos conflictos tuvieron lugar en el interior de la JUC, la JOC o la JEC, en relación con las heterogeneidades de las trayectorias militantes de los jóvenes, otros se plantearon en la vinculación del mundo católico con el que lo rodeaba. A partir de cierto momento, la pertenencia a espacios dentro y fuera de la Iglesia dejó de ser compatible. Tal vez no para quienes habían hecho sus elecciones políticas desde su identidad cristiana, pero sí para algunos de los que compartían con ellos o bien el activismo contestatario sin pertenecer al ámbito eclesial, o bien la comunidad religiosa sin acompañar el paso a la política.

Militantes políticos en los grupos cristianos

En La Pequeña Obra, cuando una parte de los dirigentes scouts y guías se incorporó a la militancia política, emergieron conflictos que acabaron por dividir a la comunidad. El activismo de los jóvenes marcó los límites de la amalgama que la renovación eclesial había logrado en una comunidad tan heterogénea como aquella (Carlos, María del Carmen, Norma, Eugenia, Ricardo, Gabriel). Y el recrudecimiento de la violencia política acentuó el miedo de las hermanas misioneras y el rechazo de quienes se identificaban con el antiperonismo.

En consecuencia, al tiempo que algunas familias se alejaron de la comunidad, los jóvenes comprometidos en la acción partidaria se vieron obligados a optar entre su pertenencia a ella y su activismo. Al respecto, Mónica recordaba: “Kotska nos planteaba muy claramente que el compromiso cristiano era incompatible con el

compromiso político, como que de alguna manera el compromiso político comprometería la comunidad cristiana”. Esta disyuntiva fue vivida con gran contradicción. La comunidad no era solo el espacio de participación cristiana de estos jóvenes, sino también de los afectos más cercanos y el lugar en el que se habían formado en una serie de valores que estuvieron en la base de su militancia social y política.³⁰⁶ Las mismas religiosas habían tenido una influencia significativa en la identificación con la línea eclesial que los había acercado a la acción contestataria, que además entendían como una forma privilegiada de compromiso cristiano.

En el marco de discusión y crispación crecientes dentro de La Pequeña Obra, una reunión, que tuvo lugar a principios de 1975, precipitó la resolución de la crisis. Un grupo de padres de profesión militar acusó a los dirigentes de “subversivos” (Nancy) y de estar llevando a cabo una “infiltración ideológica sutil” sobre los chicos (Norma). En consecuencia, Kotska planteó la necesidad de cerrar las ramas mayores del grupo Guía-Scout, recurriendo a una reflexión evangélica: “Un poco ella dice ‘para que el árbol crezca hay que podarlo’” (Norma, Mario). Y sentenció: “Si esto es obra de Dios, va a permanecer. Si es solo obra de los hombres, aquí se termina”.³⁰⁷ La medida suponía dejar sin tareas a un grupo de dirigentes. A partir de este incidente y del clima de tensión que se vivía en la comunidad, algunos jóvenes se alejaron de “San Pío X” y “Santa Juana” y pasaron a otros grupos –como “San Jorge” en Sánchez Elía–, profundizaron el trabajo social en las villas o se abocaron plenamente a su compromiso político. Sin embargo, ya antes de estos conflictos, algunos dirigentes –como Elizabeth Frers–³⁰⁸ se habían distanciado del grupo para dedicarse plenamente a la militancia en la JUP.

306 “¿Por qué recordarlos?” por María Laura Barral, *Esapi de Oro*, 7, octubre de 2011.

307 “1970”, *Esapi de Oro*, 7, octubre de 2011.

308 Dirigente scout de La Pequeña Obra hasta 1973, militante de la JUC y de la JUP. Fue secuestrada en enero de 1977 y vista en el CCD La Escuelita. El 13/4/1977 fue trasladada a La Plata y días después, fusilada en un falso enfrentamiento (“Caen otros 8 extremistas”, *LNP*, 22/4/1977; Poder Judicial de la Nación, Veredicto dictado en la causa N° 982 caratulada “Bayón Juan Manuel y otros...”, 12/9/2012, disponible en el Centro de Información Judicial: <http://www.cij.gov.ar/nota-9833-Condennaron-a-prision-perpetua-a-14-acusados-por-crimenes-de-lesa-humanidad-cometidos-en-Bahia-Blanca.html>).

Este tipo de planteos acerca de la incompatibilidad de la acción de los cristianos en el campo político y su vida de fe no tuvieron lugar en las ramas especializadas de Acción Católica. Pero el proceso mediante el que parte de sus miembros se convirtieron en activistas políticos tuvo su impacto en el interior de los equipos.

En primer lugar, el carácter contestatario de las organizaciones políticas en las que se involucraron y el contexto represivo en el que llevaron adelante sus prácticas condicionaron la revisión de vida que tenía lugar en las reuniones semanales. Esto es, en dicho marco, había situaciones diarias vinculadas a la militancia en el PB, en la JP, en la UES o en Montoneros, que resultaban vedadas a la reflexión comunitaria (Mirta y Jorge, Paloma). El *ver* versaba sobre un abanico de temas cada vez más acotado y marginal en la vida de los jóvenes, y excluía los problemas que ocupaban un lugar central en su cotidianidad. Así, desde la mirada de Rodolfo, en los últimos tiempos, el *ver*, *juzgar* y *actuar* comenzó a girar en torno a aspectos personales o bien de la política general: “Cuando la reflexión vos no la hacés alrededor de una práctica es como que se seca un poco. Como las prácticas no se podían compartir mucho, no se podía comentar todo, entonces ahí había un límite de lo que vos podías reflexionar”.

Por otra parte, el ejercicio de la actitud crítica y el aprendizaje de ciertos valores en los grupos de reflexión llevaron a los jóvenes a impugnar determinadas prácticas políticas que, desde la perspectiva cristiana, resultaban contradictorias (Angélica, Paloma). En estos cuestionamientos se ponían en conflicto las dinámicas de funcionamiento de ambos espacios: si, por un lado, la reflexión en los equipos asumía un carácter comunitario, crítico y dialéctico, en la que la acción era continuamente revisada en conjunto, evaluada a la luz de la coherencia cristiana y así potenciada, la militancia política estaba signada por la urgencia de actuar y de responder a las políticas, en general, definidas en otros espacios. Otros movimientos especializados latinoamericanos también constataban que “el actuar supera a veces la dinámica de la reflexión”.³⁰⁹ Así, el militante ten-

309 “Informe: la pedagogía en la JEC uruguaya”, *Spes*, 21, mayo de 1973.

día a caer en el “activismo”, lo que le impedía una reflexión seria y el cuestionarse profundamente, lo que limitaba su compromiso a una acción automática de respuesta al medio que luego se podía “quemar” al no lograr fundamentarla y darle sentido.³¹⁰ Al respecto, Paloma decía: “(Pepe), por ejemplo, planteaba: ‘¿Pero eso lo están considerando realmente como transformador, eso es un compromiso hacia la transformación?’. Y (Dante) saltaba como si le hubieran puesto un cuete, porque le estaba cuestionando algo que él ya estaba redactando en la próxima revista”.

El asesor y los compañeros de comunidad también se ocuparon de explicitar sus críticas frente a los operativos de la JP-Montoneros que ponían en jaque los valores evangélicos y que, desde su perspectiva, aparecían como injustificables incluso desde la óptica de los fines que con ellos se perseguían (Mónica). Entre estos operativos, quizás el más emblemático haya sido el asesinato del secretario general de la CGT, José Ignacio Rucci (Gustavo), perpetrado el 25 de septiembre de 1973, en plena etapa “en la superficie” de Montoneros. La represalia buscaba atraerse el apoyo masivo de la clase obrera, pero fracasó en este objetivo, dado que aquella no compartía en su totalidad la caracterización de “traidor” que daba la organización al jefe sindical, mientras que la estrategia militarista la aislaba de algunos de los sectores obreros más radicales (Gillespie, 1987). Aún más, el asesinato puede tomarse como uno de los hitos públicos más notorios en el deterioro de la relación política de Montoneros tanto con Perón como con el pueblo peronista en general (Salcedo, 2011).

Asimismo, Pepe cuestionaba las directivas que suponían mayores riesgos para los militantes políticos. Entre ellas, la decisión de Montoneros de retornar a la clandestinidad, anunciada en septiembre de 1974 (José Zamorano). Para la organización, se trataba de una respuesta a una “ofensiva” enemiga que incluía a la Triple A y a las fuerzas de policía regulares, con la que buscaban proteger sus propias fuerzas y tomar iniciativas militares con el fin de acosar y desorientar al enemigo (Gillespie, 1987). En general, el asesor

310 “Estudio de la JEC latinoamericana...”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

manifestaba su preocupación por la exposición a la que se sometían los jóvenes en las tareas cotidianas de la militancia (Mirta y Jorge). En particular, alertó a los más chicos de los peligros que suponía la profundización de su activismo político en un escenario de represión creciente (Francisco); así lo hizo, por ejemplo, durante el encuentro de la JEC en el verano de 1975, en oportunidad de un largo debate en torno a la vía armada (Mónica, Gabriel), y en 1976, ya en el exilio, en un encuentro con Eduardo Ricci: “Dije que era una barbaridad seguir pensando en una participación dentro de una estructura que era militar, que era la de los montos. Y ya ni siquiera dentro de la estructura militar, hacer política en ese esquema” (José Zamorano).

Otro de los aspectos más controvertidos fue el carácter integral que fue adquiriendo el compromiso político. Mientras este iba llenando la vida de los jóvenes, se resentía su presencia en otros espacios. Esta cuestión era advertida, a nivel general, por los equipos de estudiantes católicos de distintos puntos del continente. Así, en 1970, se señalaba el “desequilibrio personal” como una de las consecuencias del compromiso asumido: la vida del militante se iba complicando, surgían nuevas tareas, al tiempo que aparecían “incomprensiones” y choques generacionales e ideológicos a nivel familiar, de la pareja, etcétera.³¹¹ En los grupos bahienses, este problema era destacado tanto por los compañeros como por el asesor, quien se ocupaba de subrayar la necesidad de no desatender la participación religiosa ni los lazos afectivos. Por ejemplo, Mirta y Jorge recordaban los cuestionamientos que recibía Dante a medida que profundizaba su militancia en el PB: “¿Y qué pasa con tu vida de fe, si no vas nunca a un encuentro, –nunca no, pero– si no participás como participan los demás, de la Eucaristía, de las reuniones con los otros grupos de JOC?”.

Más allá de procurar el mantenimiento del vínculo eclesial por parte de los jóvenes, la preocupación del asesor y de los compañeros residía en que los activistas continuaran participando de las reuniones de reflexión en las que podían analizar los hechos cotidianos

311 “Pascua y evangelización”, *Spes*, 6-7, abril-mayo de 1970.

de militancia política. Según Mónica, este aspecto fue recurrentemente planteado en la JEC, particularmente en los últimos meses: “Pepe ahí insistía MUCHO en que había que guardar, había que mantener esos espacios porque eran los que te daban la posibilidad de tener una distancia, y una mirada crítica ¿no?, tener otro, ese ámbito propio de discusión”. Gustavo recordaba una conversación con el asesor poco tiempo antes de abandonar el grupo y la ciudad, al calor de las exigencias del activismo en la UES: “Él decía: ‘Pero mirá que si perdés contacto con la comunidad, perdés (...) perdés claridad’”.

Por entonces, el MIEC-JECI ponía atención en esta cuestión. Se planteaba que la opción política y la acción que ella engendraba debían “estar constantemente criticadas por el militante al interior de un proceso de conocimiento cada vez más certero y riguroso de la realidad y de la experiencia de fe que le permitirá evaluar esta práctica, relativizarla y sobrepasar sus límites”. Desde esta perspectiva, si el compromiso político era la manera privilegiada de encarnar el “mensaje del Señor”, la experiencia de fe vivida a través de este compromiso no podía ser reducida al gesto. La exigencia de la comunicación de la fe obligaba a completarlo y a explicarlo “en todas sus dimensiones en la Palabra y en la celebración de Jesucristo resucitado”. En suma, la reflexión teológica era pensada como necesaria para evitar la separación entre la acción política y la expresión de la fe.³¹² La fe celebrada y vivida dentro de la comunidad constituía, para el movimiento, “una instancia crítica” que impulsaba y enriquecía el compromiso,³¹³ y ayudaba a la depuración de las ideologías cuando valoraba lo positivo de ellas y era crítica, dándoles conciencia de sus límites y ayudándolas a que no se desviarán de su objetivo de humanización.³¹⁴ Al decir de Blanquart, si la fe era inseparable de la praxis política, no se agotaba en ella; por el contrario, debía surgir como el gran elemento crítico.³¹⁵

312 “JECI: documento de orientación”, *Spes*, 26, septiembre de 1975.

313 “Informe América Latina”, *Spes*, 27-28, s/f.

314 “Fe cristiana e ideologías”, Doc. 4, *Servicio de Documentación*, marzo de 1967.

315 “Fe y Política”, *JEC Boletín Secundario*, 17, junio de 1971.

“Cristianuchis” en las agrupaciones políticas

En las páginas anteriores he abordado la forma en que los jucistas que participaban en agrupaciones de la izquierda no peronista vivieron esta doble militancia a partir de las afinidades y tensiones que su formación partidaria planteaba en relación con la religión y la pertenencia eclesial. Ahora bien, ¿cómo vivieron la doble pertenencia los jóvenes que integraban agrupaciones de la izquierda peronista? ¿En qué medida la identidad cristiana y la participación en la Iglesia planteó tensiones en el interior de esos espacios? Y, en ese caso, ¿cuándo emergieron?, ¿cómo se explicitaron?

Los jucistas coinciden en que la intervención en el ámbito cristiano no generaba cuestionamientos en el PB. Por un lado, una parte del grupo político provenía de la JOC. Pero, más allá de esta situación, los jucistas se sentían reconocidos por sus compañeros no creyentes, a la vez que descubrieron en ellos valores cristianos, ligados a la identificación con el pueblo, el compromiso con la transformación social y la moral militante, que los llevaba a sentirlos como “hermanos” (Mirta). Los jucistas que integraron la agrupación universitaria basista “Movimiento 17 de octubre”, también se sintieron respetados por sus compañeros y vivieron las prácticas en los dos ámbitos como complementarias (Roberto, María).

La participación de Manuel en la JUC tampoco era cuestionada por otros peronistas de base. Sin embargo, las posibilidades que daba el movimiento eclesial para interactuar con activistas de otras trayectorias políticas –como la JP–, ocasionó tensiones en la organización. Así le pasó a Manuel, cuando volvió de su viaje por el país y contó su experiencia: “(Mis compañeros) se enojan porque trabajé con gente que no era del Peronismo de Base (risas)... y me quedo desconcertado... como si fuera, no digo el enemigo, viste, pero como que estás compitiendo con ellos. Y poquito tiempo después me tuve que ir”.

En la JP, los militantes utilizaban el calificativo “cristianuchis” para identificar a los compañeros católicos. Para algunos, se trataba de una expresión que suponía valoración y respeto, mientras para otros era una forma despectiva de referirse a ellos. De todas

maneras, el nombre da cuenta de que los cristianos eran reconocidos como un grupo, con un cierto “estilo” de militancia. De modo similar, en la UES, el origen cristiano de parte de los militantes los convertía en un “subgrupo” (Inés), al menos en los primeros tiempos, ya que, según explicaba Juan, más tarde el grupo político se fue haciendo más “compacto”.

Para la UES, la JUP, la JP, la JTP y Montoneros, la continuidad de sus activistas cristianos en los ámbitos de reflexión semanal representaba una suerte de amenaza. La JUC y la JEC eran espacios de pertenencia paralelos que estaban fuera del control de la organización política. Desde esta perspectiva, los militantes católicos generaban dudas entre sus compañeros respecto de qué hablaban en los grupos de revisión de vida, cómo manejaban la información y a qué ámbito obedecían en última instancia. En suma, se volvían poco confiables. De allí que algunos de ellos experimentaran cierta prevención y “celos” (Gustavo, Gabriel) de parte de militantes no católicos respecto de su pertenencia eclesial o, incluso, presiones para que dejaran esa participación (Rodolfo, Mónica). Sobre esta cuestión reflexionaba también Manuel: “Algunos me confiaban porque estaba en la JUC, algunos decían: ‘Este tipo va a hacer lo que dice que va a hacer porque tiene esa ética, cree en eso’. Pero para otros, no podés estar en dos organizaciones, y de hecho es verdad, ¿hasta dónde algo que vos decís hasta podría comprometer otra cosa?”. En efecto, la tensión se agudizó con el recrudecimiento de la violencia política porque lo que estaba en juego era la seguridad de los compañeros.

Militantes católicos y/o activistas políticos

Para los jóvenes que profundizaron su participación en el PB, en la JP-Montoneros o en el PRT-ERP, fue cada vez más difícil sostener su presencia en los dos ámbitos. En este proceso, lo que se ponía en cuestión no era el sentimiento religioso, sino la vivencia comunitaria de la fe y la revisión constante de las propias prácticas, incluidas las ejercidas desde la organización política, que suponían los movimientos especializados de juventud.

En primer lugar, la militancia política demandaba una dedicación de tiempo completo, por lo que no quedaba espacio para otras ocupaciones. La urgencia e inminencia de la transformación social, como era pensada por los protagonistas, requería una entrega total, al menos durante el período que tomara su concreción. En este sentido, Dante explicaba que a partir de 1975, cuando asumió mayores responsabilidades en el ámbito político: “Dejé mi pertenencia a la JOC, no a la fe ni a la Iglesia, pero no seguí juntándome (...) en esa época de turbulencia, era como un remolino, si vos estabas muy comprometido te llevaba con todo”.

El activismo en el PRT-ERP también regía la vida cotidiana de los militantes y los obligaba a darse exclusivamente a esa causa, obstaculizando su presencia en otros círculos sociales y actividades. Así, desde 1972, una vez que se “proletarizó”, los días de Pablo comenzaron a estar abocados a las tareas del partido, que, a excepción del corto período de mayo-agosto de 1973, transcurrieron en la ilegalidad (Giménez, 2008). En ese nuevo escenario, dejó de frecuentar las reuniones de la JUC: “Era el concepto de militante profesional que vos tenías que estar las 24 horas, y la dinámica te llevaba a eso. Y eso fue también lo que me alejó (...) no tener vida propia, la vida familiar quedaba relegada, los amigos, el deporte, hasta el esparcimiento” (Pablo).

Para los jecistas y jucistas que pasaron a tener niveles de responsabilidad importantes dentro de la JP-Montoneros, la militancia también se volvió una actividad “integral” (Mónica). Gustavo contaba su experiencia: “La militancia me absorbía TODO. Es decir, yo comía, trabajaba o estudiaba, pero era en función de la militancia”. En este marco, la acción política “no le dio espacio” a la participación en el grupo cristiano. Sin embargo, Gustavo afirmaba: “Nunca dejé de tener fe”.

Así, la dimensión religiosa quedó reducida a una identidad personal o una cuestión privada (Mónica, Juan, Paloma). Es interesante destacar aquí la inversión de un proceso mediante el que estos jóvenes llegaron a la militancia política desde una corriente eclesial que, en tanto variante del catolicismo integral, entendía que lo religioso, lejos de recluirse en la sacristía, debía penetrar en el es-

pacio público, en este caso, para transformar la sociedad, e impregnar toda la vida del militante. Ahora, era la organización política la que expandía su influencia en todos los ámbitos donde se movía la persona, transformando también las prácticas de los actores que estaban vinculadas al espacio eclesial.

En segundo lugar, la actuación creciente de los grupos paraestatales, en particular de la Triple A, hizo de la acción política una actividad cada vez más clandestina. Esta organización, dirigida por el ministro de Bienestar Social, José López Rega, comenzó su accionar público en octubre de 1973, acelerándose a partir de la muerte de Perón. Se dedicó al asesinato de toda militancia de izquierda que tuviera una actividad política pública, aunque no estuviera directamente ligada a las organizaciones guerrilleras (Calveiro, 2008). En Bahía Blanca, las amenazas, atentados, secuestros y asesinatos se volcaron contra militantes de izquierda peronista y no peronista, referentes del catolicismo liberacionista, obreros y activistas estudiantiles (Zapata, 2012).³¹⁶ En este marco, las medidas de seguridad se extremaron y ello implicó alejarse de los espacios cotidianos –en palabras de Juan, “cortar ciertos lazos”– en los que estaban incluida la comunidad cristiana, al igual que la escuela, la universidad, el trabajo, la familia, el barrio e incluso la ciudad. Con este tipo de iniciativas, se procuraba evitar la propia exposición, como la de los familiares, amigos y compañeros (Dante). Así, Silvestre dejó la participación en la JOC “cuando los acontecimientos de la represión la hacían inviable” (Silvestre). Al respecto, Paloma decía: “Con el asunto que teníamos que estar en la clandestinidad no podíamos estar en los lugares de siempre”.

De esta manera, algunos jóvenes se plantearon la necesidad de elegir entre su participación en el ámbito de reflexión cristiana y su compromiso político. Tanto en la JUC, como en la JEC y en la JOC, un grupo de militantes privilegió entonces la acción política revolucionaria. Dante decía: “Para mí estaba claro que la cosa era ahí la política, no tenía ninguna duda”. Una breve anécdota de Mónica ilustra esta cuestión: “(Gustavo) decía: ‘¿Pero qué contradicciones,

316 Un hito en este proceso fue el secuestro del militante perretista Luis Jesús García –“Negrito”– el 22/9/1974 de su casa del barrio Noroeste y su posterior asesinato (Giménez, 2008).

si el día que hay la revolución no vamos a ir a misa? Obvio' (risas)". Así, si bien en un primer momento los jóvenes mantuvieron la participación simultánea en la JEC, la JUC o la JOC y en la UES, la JP o el PB, a medida que crecía su compromiso político se resintió la práctica en el espacio eclesial y el grupo de referencia pasó de la comunidad de fe a "los compañeros", que, como vimos, en algunos casos eran la misma gente. De este modo, los equipos de revisión de vida –junto al grupo Scout y a la capilla o centro pastoral– sufrieron el éxodo de una parte de sus integrantes.

María describía así el escenario de la última etapa jucista: "Venía gente, estaba un tiempo, tomaba su compromiso político y se iba". En el mismo sentido, Silvestre asociaba el fin de la JOC con "la dispersión por el compromiso político junto con el 'tsunami' de acontecimientos". Y Eugenia se refería a la experiencia de la JEC en Sánchez Elía: "Era una época de toma de decisiones, entonces el grupo tal cual estaba conformado se fue separando". En los equipos de reflexión de los militantes más jóvenes, este proceso confluyó con la etapa de finalización de la escuela secundaria y la partida a otras ciudades para el inicio de los estudios terciarios o universitarios.

Este tipo de crisis tampoco era privativa de las experiencias bahienses de mediados de la década del setenta, sino que había marcado a los movimientos de apostolado laico en las décadas anteriores. Según Mallimaci (1992), el esquema de funcionamiento típico de la Acción Católica era el siguiente: el compromiso del cristiano debía manifestarse en la sociedad. Esa manifestación, revisada y criticada semanalmente, llevaba a cuestionarse sobre las causas sociales que dificultaban la expresión del amor de Dios a los hombres. Se llegaba así al compromiso político a partir de una profunda experiencia religiosa. Pero si la fuerza de esa integración era enorme, también lo era la de las nuevas fidelidades. La crisis comenzaba cuando los tiempos de los militantes no eran los de la institución, cuando los momentos y lugares no coincidían, cuando se establecían prioridades, produciéndose así el distanciamiento de la lógica institucional católica.

Como plantea Cucchetti (2005), si históricamente el catolicismo vivido "integralmente" llevaba a preferir la participación en experiencias de "inspiración cristiana" a las experiencias "cristianas",

al mismo tiempo, la acción de militantes católicos que se movían en espacios seculares de la cultura, la política y la sociedad planteaba el riesgo de la autonomía y un contacto con el “mundo” de consecuencias imprevisibles, que escapaban al control eclesástico. En los años cuarenta y cincuenta, por ejemplo, ello se había traducido en el riesgo de la absorción de la militancia católica por el peronismo.

El informe preparado por la JUC de Buenos Aires para el encuentro nacional de 1967, señalaba, entre las causas de la crisis del movimiento, una suerte de “desacomodamiento” que sufrían los militantes comprometidos en partidos de izquierda, al querer entroncar esas nuevas experiencias con su cristianismo. Este desequilibrio se traducía en la imposibilidad de reflexionar su compromiso en los dos lugares, por lo cual, “creyendo que en una religión ‘encarnada’ lo religioso está en cada actitud, y que su reflexión en el movimiento político era también religiosa”, optaban por hacerlo en sus propios partidos. Así, estos militantes mostraban a la comunidad “los inconvenientes para vivir de manera interiormente unida lo religioso y lo humano”. Para los actores, la salida del movimiento, como desenlace de las contradicciones mencionadas, abría una serie de interrogantes: “¿Puede limitarse la JUC a ser solo trampolín para el compromiso temporal de sus miembros? ¿No será eso una utilización instrumental de lo teológico?”. En relación con lo anterior, se observaba la ausencia de reflexión “evangélica” del compromiso y la carencia de “una adecuada pedagogía” que incorporara elementos teológicos a la reflexión sobre la realidad, “a fin de conseguir una formulación más funcional, respecto de la problemática que vive el militante”.³¹⁷

La primera experiencia jucista bahiense y las que tuvieron lugar en diversos puntos del país a fines de aquella década y comienzos de la siguiente, habían puesto de manifiesto las contradicciones entre la pertenencia a los grupos de reflexión y la militancia en la izquierda. Manuel fue testigo de ese proceso en el viaje que en 1971 emprendió como referente del movimiento. En Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y Tucumán solo había militantes dispersos, lanzados al

317 “El conflicto entre la comunidad religiosa y la militancia política”, en Armada (1970: 310-312).

compromiso político-militar. Alberto Carbone compartió entonces con Manuel sus reflexiones sobre este proceso:

Los jóvenes se habían ido acercando a la política y eso había hecho que relativizáramos todo, la pareja, los padres, el trabajo, la fe... y, él decía: “Es como un árbol que las hojas se le empiezan a caer... y se le caen, y de golpe vos necesitás hojas y ya no tenés, de golpe matan a alguien, de golpe pasás un momento de peligro, y ya no tenés hojas, ya te peleaste con tus padres, ya te fuiste de los amigos del barrio, ya con tu novia no porque esa novia no era militante” (Manuel).

En efecto, en esos años, las tensiones entre la identidad religiosa y la política eran una de las preocupaciones centrales del MIEC-JECI en América Latina. Gutiérrez señalaba que si bien muchos cristianos descubrían en los movimientos de apostolado laico las “exigencias evangélicas” de un compromiso cada vez más resuelto con los “oprimidos”, la insuficiencia de los esquemas teológico-pastorales antes vigentes en esos grupos y las urgencias de la acción política hacían que, en muchos casos, el proyecto de la revolución sustituyese el del “Reino” o que la relación entre ambos se desdibujase. Asimismo, la situación política de América Latina y la subversión del orden que propugnaban los grupos revolucionarios hacía que ellos se colocaran necesariamente en la clandestinidad y frente a la violencia revolucionaria como una cuestión de eficacia política. Así, la idea de comunidades de cristianos con opciones políticas diferentes, que se reunían para una “revisión a la luz de la fe” resultaba inoperante, porque la “radicalización política” tendía a uniformar y a apasionar las opciones y porque el tipo de actividad que se desarrollaba no permitía expresarse con franqueza (1971).

El interés por dilucidar las causas, los síntomas, los matices, las consecuencias y las posibles soluciones a los conflictos entre las creencias y la militancia contestataria se ponía de manifiesto en los espacios de encuentro del movimiento, convirtiéndose en una cuestión prioritaria de reflexión a fines de los años sesenta y principios de los setenta.

En primer lugar, se constataba que la opción política de los militantes producía frecuentemente una crisis o, incluso, “pérdida de fe”.³¹⁸ El asesor de la JEC paraguaya postulaba que los movimientos especializados mostraban una tendencia a descalificar el “signo sacramental” por la dificultad de recrear su sentido a partir de una “espiritualidad profética del compromiso”.³¹⁹ Según un exmiembro del SLA, el compromiso absorbía de tal modo al militante que la vivencia de fe se diluía.³²⁰ Esta era identificada con el trabajo con los hermanos. Desde esta lógica, quien estaba comprometido daba testimonio de la Iglesia.³²¹ Con ello, según los referentes del MIEC-JECI, se dejaba de lado el aporte de la fe como “relativizadora”, “dinamizadora” y “radicalizadora” de ese compromiso.³²²

En segundo lugar, se observaba que la acción en el medio estudiantil, especialmente cuando era radical, planteaba la pérdida de sentido del movimiento. Si este era el trampolín al compromiso, cuando cumplía este objetivo, otros grupos, gremiales o políticos, continuaban el proceso del militante y le proporcionaban más elementos para interpretar y actuar en la realidad. Así, muchos jóvenes abandonaban los equipos.³²³

Desde la perspectiva de los militantes, estas tensiones revelaban la falta de una “visión teológica” que respaldara su acción en el medio, y de claridad en la “pedagogía de evangelización”, lo que planteaba la necesidad de reinterpretarla en los equipos de base.³²⁴ Por ejemplo, en la caracterización de la crisis de la JEC de Montevideo, ocurrida en 1971-1972, se remarcaba la carencia de instrumentos teológicos, científicos y pedagógicos: no se explicitaba la fe ni esta intervenía en la “revisión de vida”, a la vez que no interesaba una re-

318 “Encuentro del Cono Sur. Informe”, *JEC Boletín Secundario*, 9, abril de 1969.

319 “Introducción a una pedagogía de la pastoral universitaria”, Doc. 14, *Servicio de Documentación*, mayo de 1968.

320 “Informe: la Iglesia de Medellín y el movimiento estudiantil en América Latina” de Carlos Urán, *Spes*, 6-7, abril-mayo de 1970.

321 “Estudio de la JEC latinoamericana...”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

322 “Encuentro de asesores de la zona andina”, *JEC Boletín Secundario*, 17, junio de 1971.

323 “Sesión Mundial 1970”, *JEC Boletín Secundario*, 11, noviembre de 1969. “Estudio de la JEC latinoamericana...”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

324 “Estudio de la JEC latinoamericana...”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970. “Encuentro del Cono Sur”, *JEC Boletín Secundario*, 16, mayo de 1971.

lación con la Iglesia. Por otra parte, la capacidad de “globalización” en las reuniones de equipo era escasa y no se llevaba la coherencia política a los demás campos de la vida. Se notaba también un “activismo despersonalizante”, que pretendía dar respuesta a las “urgencias del medio”. Asimismo, no había conciencia de movimiento. Por último, la metodología no estaba exenta de “espontaneísmo”.³²⁵

Como respuesta, el SLA definió algunas líneas de trabajo, a saber: incrementar la reflexión teórica y científica sobre la realidad como modo de permitir mayor maduración en las opciones; profundizar la reflexión teológica, la experiencia de fe y la conciencia eclesial; trabajar de modo preferencial con los grupos que estuvieran llevando una experiencia más avanzada en el continente; tratar de que el movimiento se insertara lo mejor posible en el conjunto de la Iglesia; extender cuantitativamente la experiencia para ser más significativos en la Iglesia y en los espacios militantes; estructurar una pedagogía capaz de responder tanto a los sectores más politizados como a los que se incorporaban al movimiento, así como impulsar los aspectos comunitarios y organizativos de este para que la experiencia contara con la infraestructura de apoyo necesaria.³²⁶

Más allá de lo que había ocurrido en el MIEC-JECI en el Cono Sur y en la Argentina a fines de los años sesenta y principios de los setenta, y de las nuevas tensiones fe-política que se planteaban en Bahía Blanca a mediados de esta década, hubo militantes bahienses que pudieron integrar con menos contradicciones la intervención en la comunidad cristiana y en el grupo político. Mirta, por ejemplo, continuó siendo catequista y perteneciendo a la JOC mientras militaba en el PB. Para ella, su activismo político “se insertaba” en su actividad en el ámbito eclesial (Mirta). En el caso de los jucistas, la mayoría de los entrevistados mantuvo su pertenencia a ambos espacios hasta el comienzo de la represión. En cuanto a los jecistas, algunos de ellos, sobre todo aquellos que desarrollaban tareas de superficie, integraron los dos grupos hasta que se fueron a estudiar a otras ciudades una vez terminado el secundario, o bien hasta el

325 “JEC de Montevideo: una experiencia a tener en cuenta” e “Informe. La pedagogía en la JEC uruguaya”, *Spes*, 21, mayo de 1973.

326 “Informe América Latina”, *Spes*, 27-28, s/f.

recrudescimiento de la violencia política y la entrada en clandestinidad de Montoneros. En estas trayectorias, la identidad cristiana y la pertenencia eclesial siguieron ocupando un lugar central. Al respecto, Inés comentaba: “Yo me sentía mucho más cómoda y con más ‘sentido de pertenencia’, como vos decís, en el ambiente de la JEC que en el de la UES. Aquello había sido como una consecuencia, pero era más fuerte la raíz”.

En esta diversidad de experiencias intervinieron sus trayectorias religiosas previas, esto es, el tipo de inserción que los jóvenes tenían en el espacio eclesial y el lugar que ocupaba su identidad cristiana en el conjunto de definiciones personales. Al respecto, Dante decía: “El tipo que tenía más formación eclesial o venía de... ponía primero la Iglesia y después la actividad política, y otros le daban más importancia a la actividad política y una menor importancia a la Iglesia”.

A diferencia de lo que ocurre en otras trayectorias —como las analizadas por Donatello (2005a) para el caso de Montoneros o las vinculadas a la crisis de la JUC a nivel nacional hacia fines de los años sesenta—, aquí no vemos un “desencanto” de las estructuras institucionales que planteara una ruptura con lo religioso y habilitara la búsqueda de alternativas seculares en el momento de ingreso a la militancia política. La desvinculación del ámbito eclesial solo se dio en algunos casos, tiempo después, motivada por la profundización del compromiso político y las características que fue tomando esta opción en un contexto de represión creciente. El proceso de los bahienses también marca una distancia respecto de los jocistas guatemaltecos, que cuando vieron que la Iglesia se había convertido en barrera para el protagonismo histórico pregonado por la JOC, abandonaron el movimiento para abocarse a la experiencia sindical, que era vista como “un paso más allá” (Levenson, 2007).

Los jóvenes que en 1974-1975 sintieron la necesidad de optar entre la continuidad de su militancia en la JEC, la JUC o la JOC, y el activismo político eran precisamente quienes habían alcanzado mayores niveles de responsabilidad en las organizaciones político-militares. Después de la entrada en clandestinidad de Montoneros y de las primeras acciones de la Triple A en la ciudad, esto suponía la acción en el secreto, lo que sumía a los activistas en ten-

siones específicas. Si los activistas políticos se alejaron del espacio de reflexión cristiana, en general, no abandonaron la fe ni la identidad católica. En suma, las razones de la ruptura con los movimientos especializados de juventud no residían en la incompatibilidad entre los principios y las prácticas de uno y otro ámbito, sino en la dedicación exclusiva que les demandaba un proyecto que, por otra parte, entendían como venida del Reino de Dios, además de la dinámica que fueron adoptando las organizaciones político-militares en el contexto de atentados, amenazas, asesinatos y detenciones de los activistas contestatarios.

En la síntesis entre religión y política que marcó a los bahienses y los diferenció de las experiencias que habían sucumbido en el país durante los años anteriores, el asesor tuvo un papel significativo. Este aspecto era señalado por los jóvenes, entre ellos, Manuel, para quien los grupos locales pudieron integrar la militancia cristiana y el activismo contestatario, en parte, gracias a la convicción de Pepe de que era posible y necesario participar políticamente sin perder la fe, y al acompañamiento dado a los jóvenes en este proceso (Manuel).

Debates y conflictos en torno a la vía armada

Ahora bien, ¿qué posicionamientos suscitó la violencia revolucionaria en los grupos cristianos? ¿En qué medida las posturas frente a la violencia entraban en contradicción con las convicciones religiosas? ¿Qué implicancias tenía abrazar la lucha armada para un militante católico? ¿Cómo repercutió en los grupos cristianos la opción por las armas de sus integrantes?

Si para algunos de estos jóvenes el texto bíblico y la palabra de la Iglesia avalaban la “violencia de abajo”, para otros inspiraban la “no violencia” (Nora). La misma *Populorum Progressio*, retomada en Medellín, postulaba que “la revolución armada engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor”.³²⁷ En otras palabras: aun cuando la violencia como respuesta a la injus-

327 *Populorum Progressio*, 1967.

ticia aparecía comprensible moralmente, no resultaba una solución eficaz en cuanto generaba más violencia, alimentando una suerte de “espiral” sin solución de continuidad (Hugo Segovia, Paloma, Liliana).

Las organizaciones de izquierda peronista y no peronista compartieron un accionar militar guerrillero que consistía en la realización de operativos de “expropiación” de armas, dinero y documentación (asalto a bancos, camiones blindados, cuarteles, comisarías, registros civiles), acciones de propaganda armada (repartos de alimentos en zonas marginales, operativos de apoyo a conflictos sociales o sindicales, etcétera) y las operaciones de “justicia popular” (asesinatos de personas comprometidas con la represión). Mientras que los asaltos les permitían reunir dinero, armas y bienes necesarios para su funcionamiento, las acciones más “políticas” se orientaban a ganar la simpatía de la población (Calveiro, 2008).

En el rechazo a esta estrategia guerrillera, eran esgrimidos argumentos tanto morales como políticos. En cuanto a los primeros, Norma Gorriarán decía: “Siempre pensé que el Señor era dueño de la vida y de la muerte”. Por su parte, Pepe planteó seriamente sus objeciones a esta metodología en la misma ocasión de la salida a la luz pública de Montoneros: “Yo decía sin más análisis político ‘¿cómo un grupo de jóvenes se van a constituir en jueces... y entre ellos lo matan?!’ Por más que haya sido responsable de lo que sea”.³²⁸ En el fondo, emergía el problema de que “ningún fin, en el terreno de la acción, podrá ya justificar *a priori* medios injustificables en ellos mismos” (Hilb, 2001: 55). Desde esta perspectiva, la liberación no podría hacerse a través del uso de la violencia, que en parte implicaba seguir la lógica del enemigo (Paloma, José).³²⁹

Como planteamos anteriormente, la militancia política en los años setenta tenía un contenido sacrificial. Gustavo y Juan explicaban que la convicción de que enarbolaban una causa justa, “trascendente”, y el ejemplo de Jesús, implicaban “bancarte que te corten la cabeza” (Juan); “nunca es querido el sufrimiento, pero sabíamos

328 Dante también recordaba los cuestionamientos del asesor.

329 Y apuntes de Paloma “Por qué y cómo milité en el PB”, enviados por correo electrónico, febrero de 2013.

que podía pasar” (Gustavo). Esta visión de la persecución como consecuencia inevitable del compromiso cristiano atravesaba al MIEC-JECI. Un documento de 1970 reflexionaba sobre las implicancias del seguimiento de Jesús “hasta las últimas consecuencias”: “Si el mundo os odia sabed que a mí me ha odiado antes (Juan 15, 18)” o “Os expulsarán de las sinagogas e incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios” (Juan 16, 1-4). Según el texto, lo original del cristiano radicaba en conocer el sentido pascual de todo su esfuerzo; la muerte era concebida como “semilla de resurrección de Cristo, nuestra y del mundo”. De ahí que al amor a los demás, al sacrificio, a la lucha, el cristianismo debía añadirle la alegría producida por la esperanza en el triunfo de Cristo.³³⁰

Esta disposición a dar la vida era compartida tanto por los militantes que desempeñaban tareas “de superficie” como por los que tomaron las armas, pero no siempre iba acompañada de una misma disposición a matar. Esto llevó a los primeros a rechazar las armas. Así lo sintetizaba Marta: “Si estoy en esta prefiero que me maten y no matar a nadie”. Y en los segundos, ponía de manifiesto la disyuntiva irresoluble entre este tipo de opciones y los principios cristianos. Rodolfo decía: “Yo por suerte nunca maté a nadie ni tuve que poner bombas, que eso me hubiera creado algún conflicto serio”. En el mismo sentido, Gustavo señalaba: “El amor es el amor, y si vos estás en guerra y hay un conflicto y una pelea y hay una muerte, no es tan fácil de digerir”. Por su parte, Paloma recordaba una discusión con sus compañeros del PB en oportunidad de la colocación de un “caño” en la puerta de una fábrica: “¡Cómo he llorado ese día! Les dije: ‘Juegan, ustedes juegan a los soldaditos. ¿Qué logran con esto, a quién movilizan, a quién transforman, a quién le dan algo?’ (...) (Dante) dijo: ‘Y, está muy impresionada por lo que acaba de hacer’”.

Estos dilemas eran comunes a los jóvenes católicos del continente que asumían “la lucha contra la injusticia”. Así lo señalaba un documento del MIEC-JECI cuando planteaba que la eficacia

330 “Pascua y evangelización”, *Spes*, 6-7, abril-mayo de 1970.

parecía exigir acciones reñidas con la moral. Se volvía entonces difícil compaginar la dureza de la lucha con la exigencia evangélica de amor universal, la urgencia del cambio con el respeto al desarrollo liberador de las personas.³³¹ Asimismo, un estudio de la JEC latinoamericana incluía, entre las grandes tensiones experimentadas en el interior del movimiento, estas cuestiones: ¿la fe podrá justificar el compromiso en acciones y grupos violentos? ¿El movimiento debe aceptar o evitar que los militantes se comprometan en acciones violentas?³³²

En este sentido, robar, matar, secuestrar no dejaban de implicar rupturas muy profundas e inquietantes con la formación moral originaria (Calveiro, 2008). Y sin embargo, el rasgo más acusado que caracteriza a una “guerra” es la suspensión de la moral, mientras que el que la define es la condición dilemática de matar o morir. Así, quien no esté dispuesto a morir, solo podrá sobrevivir si mata y quien no está dispuesto a matar, deberá estar dispuesto a morir. Cuando esto último ocurre, se plantea una de las razones por las que las causas justas no pueden triunfar en el combate (Kaufman, 2005).

Por otra parte, la sensación de estar en medio de una confrontación límite y el recrudecimiento de la represión, obligaban a rechazar posiciones intermedias, a posponer la reflexión (Rodolfo) y a justificar las propias acciones, aun cuando pusieran en jaque los principios morales. Debe tenerse en cuenta, además, como afirma Calveiro (2008), que en Montoneros, el reemplazo del análisis político de circunstancias concretas por la lógica interna de un conjunto de principios revolucionarios, ligado a la convicción del triunfo inexorable, llevó a asumir que toda acción del oponente era provocada por un avance del campo popular, con lo que se distorsionaba en los militantes la visión de la situación política real.

Más allá de esos factores, solo una convicción profunda podía justificar dar la vida y matar a un semejante, haciendo de la confrontación una “guerra justa”: la idea de que “Dios está de nuestro lado” (Rodolfo). Como afirma Touris, los símbolos del martirio cristiano

331 “Pascua y evangelización”, *Spes*, 6-7, abril-mayo de 1970.

332 “Estudio de la JEC latinoamericana...”, *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

habían signado siglos antes el lenguaje de la teoría de la “guerra justa” tornándola no solo aceptable y loable, sino hasta “santa” frente al enemigo pagano o hereje (2011, 2012b). Así, Gabriel no solo podía imaginarse “un Cristo armado (que) caminaba por Galilea con sus apóstoles”, sino que además estaba seguro que “cuando llegara el último momento lo iba a encontrar a Cristo. Esto no es lo mismo para un ateo. Para el ateo se termina ahí. Y yo creía que CREER te daba una doble carta de ciudadanía. Sos revolucionario y creyente, y entonces es mejor la lucha así”.

Es decir, como afirma Donatello (2005b y 2010), un cierto “aristocratismo de salvación” estaba en la base del hecho de que un grupo de personas en un momento determinado se sintiera elegido por un llamado divino –y con ello, distinto a los demás– para realizar una acción en el mundo que implicaba la salvación de sí mismos y de su colectividad. Una experiencia similar vivieron los jocistas guatemaltecos que resistían al terror estatal. En las entrevistas que los actores brindaron a Levenson (2007), muchos declararon que se hubieran retirado si no hubiera sido por sus convicciones religiosas, que conferían al sacrificio un enorme estatus, y el consuelo que encontraban en el pensamiento de que había un ser supremo de su lado.

La militancia armada se convirtió en tema de debate en los grupos de reflexión. Para algunos, este compromiso era un modo superior de canalizar las exigencias evangélicas, mientras otros cuestionaban esta alternativa al negar que la entrega que demandaba la construcción del Reino la involucrara inevitablemente. Según Gabriel, algunos interrogantes que acompañaban esta reflexión eran: “¿Tenemos que reconocer que no hemos asumido el compromiso final, el más potente?, ¿esto lo exige Cristo o podemos seguir trabajando en nuestra lucha? (...) ¿es necesario?, ¿no desmerece nuestra militancia?”

Ahora bien, la certeza de que la guerrilla no era la vía hacia una sociedad nueva (Patricia, Mirta), no iba acompañada necesariamente de la elaboración de otras alternativas concretas. Rodolfo decía de sus compañeros: “Los que no estaban de acuerdo con la lucha armada era, te diría, por una cuestión de principios, en contra de

la violencia, no por una cuestión de estrategia, no es que estuvieran convencidos de que el camino era no violento”.

En cuanto al análisis político, las críticas se concentraban, fundamentalmente, en el enfoque de la lucha armada de Montoneros, y provenían no solo de militantes de agrupaciones marxistas, sino también de los propios activistas de la JP, así como de los integrantes del PB. Unos y otros defendían la idea de que no era el momento para enfrentar al poder con las armas, dado que ni era un contexto de auge de masas que la lucha armada viniera a apuntalar ni el pueblo estaba acompañando el crecimiento de la violencia política. Para Luis, el enfrentamiento sin la gente solo facilitaba la represión del enemigo.

Asimismo, los peronistas de base cuestionaban, principalmente, la distancia entre dicho planteo y lo que le ocurría a quienes estaban llamados a ser los verdaderos protagonistas del proceso revolucionario. De allí que Silvestre considerara “un error táctico la tarea foquista, al margen de la diaria lucha de los trabajadores” (Silvestre). En este punto coincidía el militante basista Julio Ruiz: “El tema era utilizar la fuerza en función de apoyo de un conflicto concreto y a requerimiento de la misma gente que estaba en el conflicto. Y no como una cosa aparte, como una aparatada”.³³³ Incluso, desde la perspectiva basista, la acción armada, como la concebía Montoneros, podía llegar a debilitar la lucha de los trabajadores. En particular, hacia 1975, el PB subrayaba el “repliegue” del pueblo y la inminente llegada de un nuevo golpe de Estado, lo que indicaba que los militantes, lejos de “acelerar las contradicciones”, debían adoptar la misma actitud que los trabajadores (Dante).

En este sentido, debe tenerse en cuenta que Montoneros argumentaba que si el enfrentamiento entre la organización y las Fuerzas Armadas se desviaba en confrontaciones menores y más numerosas, disminuiría la presión sobre la guerrilla a la vez que incorporaría a su proyecto a los sectores populares. Sin embargo, esta idea dificultó aún más el contacto político con una población renuente a identificarse con las acciones armadas, ya que eran objeto de la política de terror estatal (Calveiro, 2008: 114). En efecto, los cuadros

333 “Julio Ruiz. Las formas del destino”, en David (2006: 96).

montoneros veían en la intervención militar un inevitable paso que el enemigo emprendería cuando la guerra revolucionaria alcanzase cierto nivel de intensidad (Gillespie, 1987), y constituiría un nuevo escenario dentro de la lucha, en el que se aprestaban a perder vidas. En este sentido, como afirma Donatello (2010), la ética de la convicción primaba sobre la ética de la responsabilidad, entendida como protección de las vidas humanas.

Los activistas de la JP, por su parte, constataban en el barrio y en la universidad que nadie estaba de acuerdo con la alternativa armada (Marta). En ese contexto, aquella pasaba a ser un trabajo de “elites” (Eduardo, Ricardo), que exponía a sus integrantes a un aniquilamiento seguro.³³⁴ Para Calveiro (2008), este proceso explica, en parte, la derrota política de Montoneros. En efecto, la desinserción de los sectores populares se profundizó con el avance represivo de la Triple A y, más tarde, del gobierno militar; pero sus razones últimas deben buscarse en un trabajo de base muy reciente, poco asentado e interrumpido por la autolandestinización, así como en una perspectiva política vanguardista que asumía una dudosa representación del “pueblo” e impulsaba, como parte de su propuesta “popular”, acciones que las bases del movimiento no asumían como viables ni deseables.

Por otra parte, se planteaba la tesis de que el aparato militar era necesario como autodefensa (Juan Carlos) de la actividad política, la que debía ser siempre la prioridad (Eduardo). Sin embargo, iniciativas como el asesinato de Rucci venían a mostrar el peso creciente de lo militar en detrimento de lo político en Montoneros. Asimismo, como señala Donatello (2010), el operativo ponía de manifiesto la tensión que generaban las decisiones que bajaban de la conducción nacional en el marco del “centralismo democrático” –o “burocrático” (Gillespie, 1987)–, que dejaba descolocados a los militantes de base. En efecto, son recurrentes los relatos que enfatizan las reacciones negativas que el atentado despertó en las bases (Salcedo, 2011). De fondo, entonces, había una tendencia común a los movimientos sociales del siglo XX: el desarrollo organizacional implicaba la auto-

334 Estas críticas a la guerrilla estuvieron presentes en los debates que tuvieron lugar en el exilio y fueron puestos de relieve por Abós en su polémica con Bayer (Bayer, 1993).

nomización de las cúpulas. En términos sociorreligiosos, este conflicto expresaba un proceso de “inversión de sentido”³³⁵ a partir del cual Montoneros empezaba a exacerbar su carácter de “comunidad de elegidos”.

Por último, también estaba presente el supuesto de que con las elecciones de 1973 y el triunfo de Cámpora, la lucha armada perdía el fundamento que había tenido durante la sucesión de dictaduras y la proscripción del peronismo (Julio). En efecto, enfrentar a las FFAA durante el gobierno democrático llevó a Montoneros a perder legitimidad política (Donatello, 2010). No obstante, este planteo dejaba de lado el crecimiento de las organizaciones armadas después de 1973 y olvidaba que estas se definían revolucionarias y no reformistas-electoralistas (Pozzi, 2006). Para la mayoría de los partidos de la izquierda revolucionaria, la política tenía un sentido puramente instrumental, por lo que, las instituciones democráticas y las elecciones eran solo un momento en el camino a la toma del poder dirigido por la organización armada (Hilb, 2001). En esta caracterización, no obstante, es posible marcar algunos matices. La influencia del peronismo en las organizaciones armadas peronistas, y su práctica de base creciente entre 1972 y 1974, habían llevado a una concepción mestiza entre el foquismo y el populismo. Pero esta apertura se fue empobreciendo a medida que crecía el distanciamiento de Montoneros con el movimiento peronista y su aislamiento político general. En cambio, el PRT-ERP estuvo siempre más cerca de un foquismo “clásico”, restringiendo su práctica política y seccionándose de la realidad nacional de modo más acelerado (Calveiro, 2008). En este marco, el partido-ejército manifestó su desconfianza frente al proceso electoral, hacia toda forma de institucionalidad burguesa y democrática, y hacia el peronismo como movimiento; de allí que el ERP suspendiera su accionar armado durante solo dos meses (Seoane, 1993).

335 El concepto es utilizado por Michel Wiewiorka para comprender el militarismo en los movimientos contestatarios como expresión de una alternativa, entre otras, en el desarrollo organizativo. Sus consecuencias son la autonomización de las ramas militares de los movimientos sociales, con respecto a aquellos a los que invoca como sectores portadores de sus reivindicaciones, y la copia degradada de los modelos, el lenguaje y las jerarquías de sus adversarios (Donatello, 2010).

Los posicionamientos y prácticas de los militantes bahienses frente a la acción violenta sufrieron un quiebre con la muerte de Perón, el recrudecimiento de la acción de los grupos parapoliciales y el proceso de militarización de la guerrilla. Siguiendo a Calveiro (2008), si durante el período legal de las organizaciones se buscó el equilibrio entre lo militar y lo político, a partir de la clandestinidad, aquel se fue rompiendo, a favor del primero. Se convirtió la lucha política en guerra y al opositor en enemigo. La actividad prioritaria pasó a ser el intento de construir un ejército popular semejante al ejército regular, para poder enfrentarlo. La estructura de Montoneros comenzó entonces a especializarse. Todos los miembros plenos de la organización pasaron a ser “combatientes” y su práctica comprendía la participación en la actividad militar, mientras que los “milicianos” desempeñaban tareas políticas, aunque estas también tendieron a ir militarizándose. Por su parte, el ERP hacía gala de un militarismo semejante, en particular, en la llamada Compañía de Monte, en Tucumán.

Este proceso condenaba a las agrupaciones de base, territoriales, sindicales, estudiantiles (Calveiro, 2008). La ligazón con las masas y la preeminencia de las tareas militares resultaban dos principios contradictorios en un contexto de represión creciente: esta comenzó por afectar con mucha más dureza a la periferia de la guerrilla que a los propios combatientes, y provocó el paso de activistas “legales” a la clandestinidad, pero impidió con ello el crecimiento de la periferia, que era el medio de comunicación vital entre los combatientes y los movimientos de masas (Gillespie, 1987). En este contexto, el activismo político aparecía, al decir de Julio, como “un camino sin salida”. En consecuencia, como hemos mencionado, la profundización de las opciones de los compañeros fue vivida con preocupación, temor, impotencia y dolor.

Por otro lado, muchos de los jucistas que militaban en la JP o en Montoneros, que hasta ese momento habían aceptado el planteo de la lucha armada, comenzaron a expresar sus objeciones frente al énfasis que adquiriría lo militar en la organización. Estas diferencias políticas implicaron el alejamiento de la agrupación (Graciela) o el desplazamiento hacia un lugar cada vez más marginal dentro de ella.

Así lo vivió Rodolfo: “No tuve un gran protagonismo en la última etapa, antes del golpe, en Montoneros precisamente por esas críticas, porque eran calificadas como ‘debilidad ideológica’”. En efecto, para los cuadros medios, 1975 y principios de 1976 fue un período de cuestionamientos, que precisamente tuvieron como epicentro las columnas norte y sur de la provincia de Buenos Aires, y eran síntoma de la desconfianza con respecto a las ambivalencias de la conducción nacional. La tensión entre militarismo y trabajo de base se solapaba con el problema de la autoridad (Donatello, 2010). Así, se destacan una creciente falta de participación en los mecanismos de promoción —que se empezaron a definir en virtud de las aptitudes bélicas y disciplinarias—, en la toma de decisiones y en la definición de la línea política, y el disciplinamiento del desacuerdo —que ameritaba entonces la expulsión y la identificación con el enemigo—, ambas consecuencias de la militarización de lo político (Calveiro, 2008). De esta manera, siguiendo a Donatello (2010), el salto organizativo para la lucha armada implicaba lógicas de diferenciación que solo podían coordinarse desde una autoridad centralizada, jerárquica y, análogamente al mundo católico, infalible.

Por último, la percepción de una diferencia entre una época en la que predominaba la propaganda armada y otra en la que la violencia se volvió más indiscriminada (Calveiro, 2005) hizo que a los jóvenes que no estaban involucrados en esas organizaciones, pero que habían visto con simpatía sus acciones —que Héctor definía como “del que le roba a los ricos para repartir a los pobres”—, luego les resultara cada vez más difícil sostener ese apoyo. Si las primeras iniciativas aparecían marcadas por un espíritu “romántico-justiciero” (Calveiro, 2008), al estilo “Robin Hood” (Gillespie, 1987), como una “violencia que procura la justicia” (Kaufman, 2010), costaba ver en los atentados a los referentes “contrarrevolucionarios” otra cosa que no fuera, al decir de Héctor, la “eliminación —lisa y llana— de personas”.

En la nueva fase, los atentados de Montoneros ya no siempre eran suficientemente selectivos como para que el público apreciara su significado, además de favorecer la representación de los guerrilleros como únicos responsables de la represión, erosionándose

la imagen de la organización. Se incrementaron las operaciones de guerrilla industrial, los ajustes de cuentas con los “traidores” peronistas, los atentados contra personajes vinculados a la represión paraestatal, así como a los miembros del aparato de seguridad y las FFAA, incluidos los soldados, como ocurrió en Bahía Blanca a fines de 1975 (Gillespie, 1987; Donatello, 2010).³³⁶ En este marco, quienes desarrollaban su militancia en otras organizaciones, arreciaron sus críticas (Paloma).

Sin embargo, más allá de los cambios de opinión que pudieron haberse planteado en 1974, como mencionamos, la misma aparición pública de Montoneros de la mano del asesinato de Aramburu, había provocado ya fuertes debates en la JUC. En este sentido, uno podría preguntarse: ¿hasta qué punto la militarización no era el resultado inevitable de una lógica de guerra revolucionaria en la que las organizaciones político-militares encontraban su razón de ser? Desde el momento en que el escenario del conflicto es concebido como una guerra, es el ejército lo que termina prevaleciendo (Vezze-tti, 2009: 64). Como afirma Donatello (2010), si bien tanto la conducción como los militantes de Montoneros iban adecuándose a la vertiginosa velocidad de los acontecimientos, y el pase a la clandestinidad les dejó las manos libres para desarrollar su accionar militar, el militarismo, el aparatismo o el burocratismo estaban estrechamente vinculados a un hecho originario: la necesidad de construir una organización político-militar clandestina, que se planteaba una guerra integral a los poderes establecidos. En el mismo sentido, Calveiro (2008) señala que la concepción foquista contribuyó a desarrollar una práctica y una concepción militarista y autoritaria en el seno de las organizaciones.

En todo este debate en torno a la “opción violenta”, la gradualidad o la “zona gris” se destacaban sobre las posturas concluyentes. Descubrimos un proceso cargado de complejidades, no reductibles

336 A nivel local, también se visualizaba un cambio en las modalidades de acción del ERP. Si hasta allí primaba el trabajo político sobre el militar, basándose este último en iniciativas propagandísticas, a mediados de 1974 la actividad apuntaba a atacar al enemigo en sus bases. En este marco, se produjo el copamiento del puesto de Prefectura de Galván, con robo de uniformes y armas, y el intento de homicidio de un teniente coronel del V Cuerpo de Ejército, como represalia por el fusilamiento de 16 militantes en Catamarca (Giménez, 2008).

a una oposición binaria entre dos polos extremos, lucha armada y lucha no armada (Kaufman, 2010). En el capítulo anterior, hemos visto que fue menos en el terreno de las nociones generales sobre la violencia insurgente que en el de las elecciones personales, donde aparecieron los desacuerdos y se manifestaron las tensiones.

En primer lugar, la discusión en torno a la opción armada y los diferentes caminos tomados en torno a ella impactó en el interior de los grupos cristianos. Marta explicaba que con el pase a la clandestinidad de Montoneros, “se dividen las aguas entre los jóvenes, hay quienes dicen ‘bueno, es la única manera’ y hay quienes dicen ‘no, somos un mosquito contra un elefante y más vale dar un paso atrás’”. Las rupturas se profundizaron al calor de la militarización. Esto significó perder el contacto cotidiano con los amigos que habían asumido la lucha armada, o bien quedar excluidos de sus conversaciones, reuniones e iniciativas. Lucy vivió esta segregación: “Sentí más el ‘no estás en la misma que yo’ (con) los intelectuales (...) parejas con las que vos te tratabas siempre de repente dejaban de venir o hablaban en secreto”.

En la JEC, este debate tampoco excluyó, según Gabriel, “reproches recíprocos”. Los militantes de la UES que no estaban dispuestos a continuar su activismo en ese escenario eran juzgados por sus compañeros. En este sentido, Inés decía: “Eras como que ‘como la cosa se puso fea vos te borrás’... Y vos tenías un sentimiento de culpa”. Del otro lado, Juan reconocía que las “actitudes de gente que se trataba de preservar o hacía críticas ‘no, por este lado no va’, que ‘no al militarismo’, nosotros obviamente, desde nuestra posición de más tiernitos –vos pensá que teníamos 17 años en ese momento–, los veíamos mal”.

En efecto, en muchos casos, los militantes habían decidido permanecer en la organización hasta el final. Como afirma Donatello (2010), sus vidas habían girado en torno a la búsqueda de un proyecto. Y la inversión de las afinidades con el catolicismo contestatario había conducido a la rutinización de las prácticas en torno a la lucha armada: Montoneros era a la vez un ejército, una iglesia, un partido y para muchos, parte de sus familias. Siguiendo a Calveiro (2008), la fidelidad a los principios enunciados y la sensación de ha-

ber emprendido un camino sin retorno favorecían ese proceso. Este camino estaba sellado por un pacto de sangre –con los compañeros muertos, con la responsabilidad colectiva en la espiral de violencia, con la sangre de los “otros”– y por la ruptura con su formación moral originaria. De esta manera, los cuadros quedaban “atrapados” entre una sensación de deuda moral o culpa, una construcción artificial de convicciones que solo se sostenía en la dinámica interna de la organización, la situación represiva externa que no reconocía “arrepentimientos” y la propia represión de la organización que castigaba a los desertores.

En los testimonios bahienses, también se destaca el malestar generado por quienes, en este contexto, presionaban a familiares y amigos que adherían al proyecto revolucionario, o que, al formar parte de los ámbitos de sociabilidad del catolicismo liberacionista, estaban lejos del activismo contestatario, empujándolos a asumir compromisos que les significaban riesgos. En efecto, siguiendo a Donatello (2010), la “inversión de sentido” había producido una realidad en la que era difícil adoptar estrategias de supervivencia más allá de la organización. Así, por ejemplo, mientras estaba viviendo en Neuquén, Lucy se enteró que en su casa bahiense, que se encontraba desocupada, se reunían militantes de Montoneros: “Su objetivo era la lucha armada por la liberación, todo bárbaro... el tema es que vos participabas de algo que no te habían preguntado nada” (Lucy).

Guardar armas o publicaciones y alojar a compañeros perseguidos involucraba a los demás, colocándolos en la disyuntiva de brindar su ayuda a quienes se encontraban en dificultades –como mandaba el Evangelio– o protegerse del peligro que estas acciones implicaban. En este sentido, Gabriel explicaba: “Necesitabas dejarle las cosas o pedirle asilo al que no tenía militancia política. Te daba como cierta garantía. Y el tipo también decía: ‘Loco, pero escuchame, me ponés en riesgo a mí’”.

Estas demandas también se planteaban a los militantes “de superficie”. Dada la lógica vertical y jerárquica de Montoneros, los activistas con menores niveles de responsabilidad se veían obligados a responder a los requerimientos de los jefes, sin posibilidad de ele-

gir sobre acciones que los comprometían, y ello a pesar de que sus cuestionamientos políticos o su escasa disposición a tomar las armas los convertía en “poco confiables”. Roberto, quien escondió en su casa a algunos compañeros, decía al respecto: “No lo asumíamos como un hecho que nosotros participábamos libremente”. Y Nora y Rodolfo contaban que tuvieron que prestar su auto para actividades de la organización:

N: No podías decir “yo con esto no estoy de acuerdo, no”. Eso, digamos, en la vida cotidiana a nosotros nos trajo...

R: ...estás o no estás, estás o no estás..

N: ...muchas tensiones porque...

R: ...te imaginás que te agarren un auto con armas en Comodoro Rivadavia...

N: a tu nombre.

Adherir a un proyecto político que asumía la guerra revolucionaria y pretender, al mismo tiempo, mantenerse ajeno a las manifestaciones de violencia generaba conflictos. Un militante que no había hecho una opción personal por la lucha armada podía estar involucrado en operativos de la organización, a partir del compromiso en tareas “de superficie”. Y, en definitiva, esto significaba convalidar los métodos violentos, al tiempo que implicaba convertirse en blanco de la represión. Otra anécdota de Nora y Rodolfo permite ilustrar este punto. Durante los días siguientes al asesinato del jefe de la Policía Federal, Alberto Villar –perpetrado el 1° de noviembre en el Tigre–,³³⁷ Nora, quien estaba a poco de dar a luz, fue a buscar los volantes con el parte de guerra de Montoneros: “Vos viniste con el paquete abierto, dije ‘¿qué hiciste?’”. ‘Lo fui tirando en la Plaza Rivadavia’ (...) y era ella, digamos, no era una persona que lo había matado a Villar ni nada” (Rodolfo).

337 Fue uno de los más significativos asesinatos de represalia que multiplicó Montoneros en 1974 y 1975, y, en particular, de la persistente campaña contra la Triple A. Estos atentados no estaban exentos de legitimidad en el ánimo de muchos observadores. Por otra parte, estimularon la represión que se volvió cada vez más indiscriminada (Gillespie, 1987; Calveiro, 2008).

El problema de la violencia insurgente se vuelve más complejo y los matices se multiplican si consideramos los grados de violencia que cada uno estaba dispuesto a ejercer personalmente. Muchos de los militantes decían aceptar una violencia que adjetivaban como “defensiva”, mientras rechazaban otro tipo de manifestaciones violentas. Así, Gabriel afirmaba que nunca portó armas y Mirta, que “no me veía tirando un tiro”, pero ambos sabían que cuando iban a hacer pintadas con la UES o el PB –respectivamente– había compañeros armados que los custodiaban.

Más allá de los diversos posicionamientos respecto de la lucha armada, en aquel universo de sentido donde la confrontación y la violencia eran formas válidas de hacer política y el espacio político era concebido como un campo de guerra, los militantes desarrollaban prácticas violentas en forma cotidiana. Estas consistían, por ejemplo, en romper vidrios, arrojar bombas molotov o miguelitos, tirar piedras, ir armado a hacer pintadas o a repartir volantes, recibir instrucción militar para defenderse de la represión. En este sentido, Mónica contaba que una parte de los jecistas que militaba en la UES si bien no participaba de la lucha armada, sí lo hacía en acciones de propaganda “con un cierto nivel de ejercicio de la violencia, pero que no era violencia contra personas, sino contra cosas”. Por su parte, Nora y de Rodolfo se referían a las complejidades presentes en ese tipo de situaciones:

N: Vos cuando ibas a una manifestación y llevabas unas bolitas por si te corría... los caballos, vos no pensabas que esas bolitas en el bolsillo eran violencia. Vos pensabas “me estoy defendiendo” (...) Y vos decís tirar una piedra a un milico es violencia, pero el milico te está apuntando o te está persiguiendo o te tira el caballo encima... es como MUY gradual...

R: Muy gradual, después llega un momento que estás adentro de un bolonqui de mucha violencia y estás como preso de una lógica.

Estas últimas palabras habilitan la reflexión en torno a –al menos– dos cuestiones. En primer lugar, si es posible distinguir entre una violencia puramente reactiva, que brota inmediata ante la

impotencia, y una violencia instrumentalizada, que se racionaliza como un medio para un fin. ¿De qué tipo de violencia estamos hablando cuando pensamos en las prácticas de los militantes políticos, incluidos los cristianos, entre 1969 y 1976? ¿Cómo se da el paso de una a otra y cuáles son sus implicancias (Hilb, 2001)? Luego, ¿cómo se comprende el proceso por el cual un sector importante de la generación setentista se integró o adhirió a la acción política en organizaciones revolucionarias “por una cuestión de sensibilidad social y política, de producir una transformación social y la justicia” —al decir de Rodolfo—, pero luego quedaron atrapados en una lógica militarista que “no tiene nada que ver con lo que nos llevó a eso” (Hilb, 2001)?

Consideraciones finales

Este libro se propuso abordar las afinidades y tensiones entre religión y política en el marco de efervescencia social que conmovió a Bahía Blanca, a la Argentina y a América Latina en los años sesenta y setenta. Hemos profundizado con minuciosidad en las trayectorias individuales y grupales de un colectivo de hombres y mujeres católicos particular, en un escenario local y en un marco histórico específico.

El análisis da cuenta del papel central que desempeñaron los ámbitos de sociabilidad ligados al catolicismo liberacionista en la intervención social y política de sus integrantes. Hemos mostrado las múltiples dimensiones involucradas en este proceso, y destacado tanto los aspectos ideológicos como los relacionales, afectivos, éticos y los ligados a las prácticas cotidianas.

En primer lugar, los equipos de la JUC, la JOC y la JEC, en continuidad con otras experiencias familiares, escolares y de la constelación liberacionista local o en ruptura con espacios católicos tradicionales, representaron un hito en la maduración de una forma de vivir la fe religiosa y una visión de Iglesia y su relación con el mundo marcada por la idea del compromiso del cristiano en la sociedad, orientado a la construcción de un orden social más justo. Dicha concepción estaba estrechamente vinculada a la influencia de los documentos del Concilio Vaticano II, de Medellín y de las elaboraciones de la teología de la liberación, así como a una matriz católica integral de larga data.

Las trayectorias de los actores mostraron que, en muchos casos, la formación religiosa tradicional o la participación en grupos

eclesiales alejados o incluso renuentes a abrazar el *aggiornamento* de la institución actuó como base de la militancia católica posterior, lo que marcó una continuidad en la búsqueda de intervención social “desde la fe” religiosa. Luego, la lectura de los nuevos documentos del papa y los obispos latinoamericanos y argentinos, y, fundamentalmente, la interpretación que los actores liberacionistas le dieron a aquellos —que en ocasiones iban más allá de los planteos originales—, decidieron a los jucistas, jocistas y jecistas a involucrarse en la historia, considerada escenario del plan divino y anticipo de su Reino. De allí que encontraran apremiante la tarea de identificar, denunciar y cambiar las situaciones sociales, políticas y económicas que contradecían el Evangelio, que abrazaran la “opción por los pobres” y que asumieran un rol protagónico en cuanto laicos y jóvenes en la empresa liberadora, complemento indisociable de la conversión personal según el modelo de un Hombre Nuevo. Así, los actores descubrieron la política y su relación con la fe al encontrar en ella una dimensión teológica. De este modo, los referentes y grupos locales del catolicismo liberacionista, al igual que sus pares de otras latitudes, entendieron el compromiso político del cristiano como un compromiso revolucionario que los llevaba a la opción por el socialismo, en unión con otros “hombres de buena voluntad”, y que podía asumirse desde diversos ámbitos de acción, reservando a los “oprimidos” el lugar privilegiado en el proceso de su propia liberación.

En este marco, la “pedagogía” de la revisión de vida tuvo una significación clave en términos de su vivencia religiosa. En efecto, *ver, juzgar y actuar* planteaba novedades en la articulación de la Escritura y el dogma en cuanto partía de la realidad misma del militante para luego interpretarla desde el Evangelio. En la reflexión se incluían las situaciones propias de los ambientes laboral y estudiantil, los temas de la coyuntura social, política y económica local, nacional e internacional; problemas de la vida familiar de los jóvenes, y su “compromiso” era el nudo central de la revisión de vida; se trataba así de una reflexión sobre la praxis, que encontraba su razón de ser en el *actuar*. Por otra parte, suponía una forma particular de relación con Dios —que aparecía como cercano y amoroso—, consu-

mada en el devenir histórico, en la acción, en el amor eficaz al prójimo y, en especial, al “oprimido”. Asimismo, implicaba una vivencia de la fe comunitaria, cotidiana e integral, en cuanto atravesaba todas las dimensiones, espacios y momentos de la vida del militante. Al mismo tiempo, la fe aparecía como una opción personal libre, que interpelaba a la participación al otorgar un papel activo en las prácticas religiosas y empezaba a cobrar sentido en la propia historia.

En relación con la anterior, la revisión de vida favoreció el discernimiento de los procesos sociales, económicos y políticos del momento, la “toma de conciencia” y la asunción de una postura crítica frente a la realidad; y la reflexión del lugar del militante en ella. Y partir de este “descubrimiento”, la fe se volvió indisociable del “compromiso temporal”. Este asumía la forma de una intervención transformadora, en vistas a la “liberación”, la construcción de un Hombre y mundo nuevos, y los “oprimidos” eran los destinatarios y protagonistas del proceso. Esta empresa significaba hacer presente el Reino de los Cielos y abarcaba tanto la denuncia de las situaciones sociales consideradas contradictorias con el espíritu evangélico, como toda acción orientada al cambio del orden vigente.

Además de la identificación con estas concepciones sobre el “ser cristiano”, los movimientos especializados de juventud proveyeron a sus integrantes de otros elementos que influyeron en su acercamiento a la sociedad y a la política. En este sentido, hemos constatado que la JUC, la JOC y la JEC se constituyeron en espacios de formación en los que los jóvenes adquirieron/ construyeron/ ejercitaron una multiplicidad de saberes que, parafraseando a los pedagogos, podemos identificar no solo como “conceptuales”, sino también como “procedimentales” y “actitudinales”.

Los saberes “procedimentales” se pusieron en juego en las herramientas organizativas y relacionales recreadas en las reuniones semanales, así como en los demás ámbitos de encuentro del movimiento. Cuando los jóvenes se decidieron a encarnar su compromiso cristiano en espacios concretos de inserción, se encontraron con que habían interiorizado una serie de habilidades, destrezas, capacidades, estrategias, procesos vinculados con el “saber hacer”; esto es, habían construido y ejercitado un conocimiento vinculado

al trabajo colectivo. Un conjunto de acciones reiteradas de manera sistemática en las instancias grupales constituían una suerte de “capital” que facilitaba su participación en las agrupaciones estudiantiles, las unidades básicas, los sindicatos o las células de las organizaciones revolucionarias, a saber: la lectura y la interpretación de textos; el análisis de información, de noticias o de situaciones cotidianas; la comunicación de pareceres o información a través de declaraciones, exposiciones, debates; la toma de postura, el ejercicio crítico, la fundamentación de una opinión; la elaboración de síntesis y conclusiones; la búsqueda de consenso; la organización, planificación y coordinación de actividades; o la reflexión. Al mismo tiempo, la familiaridad construida en los movimientos católicos con ciertos repertorios de acción, como la lectura y discusión en pequeños grupos, la participación en asambleas, la elaboración de informes y documentos públicos en los que se hacía un diagnóstico y se denunciaban situaciones consideradas injustas, la distribución de volantes o la organización de campamentos de estudio y trabajo, contribuía a que las prácticas del espacio político fueran vividas en continuidad con aquellas.

Por otra parte, el paso por la JUC, la JOC y la JEC imprimió en los jóvenes una serie de valores, actitudes y normas que fueron modelando sus conductas, hábitos, decisiones y expectativas ante las personas y los fenómenos que los rodeaban. Entre ellas, se encontraban: la sencillez, la humildad, la austeridad, el ascetismo, el despojo de lo material, el rechazo al consumismo; el compromiso, la responsabilidad, la disciplina, la puntualidad, el trabajo, el esfuerzo, la exigencia, la disponibilidad absoluta/ la entrega/ estar “siempre listo”, en detrimento del ocio o la diversión; la coherencia, ser “bueno”, incluso, “el mejor” y practicar los valores evangélicos en todos los ámbitos de la vida –la familia, la pareja, los amigos, el estudio, el trabajo, la militancia–; la valoración de la persona sobre todas las cosas, lo que llevaba a vincularse con los otros desde la honestidad, la lealtad, la generosidad y el respeto, y a condenar las actitudes pragmáticas, interesadas, individualistas o egoístas.

Este conjunto de rasgos fueron dando forma a una sensibilidad y a un estilo de vida que tenía que ver con la identidad y fe cristiana

de los actores, pero que, al mismo tiempo, la trascendía. Por un lado, resultaba de la voluntad de seguimiento de Jesús, que había nacido en un pesebre, había elegido a sus amigos entre los pescadores, había enseñado que el mandamiento más importante era el amor al prójimo y, entre otras cosas, que Dios y el dinero se encontraban en dos caminos irreconciliables. Asimismo, y en relación con el ejemplo de Jesús, la “opción por los pobres” obligaba a vivir y sentir como ellos, a identificarse con su suerte y con sus luchas. Y, al mismo tiempo, se trataba de dar forma al Hombre Nuevo que, cargado de virtudes de resonancia cristiana y encarnado en la figura del Che Guevara, se convertía en el modelo a seguir por todos los activistas revolucionarios, en cuanto anunciaba otro mundo cimentado en una nueva ética y moral. De allí que cuando los jóvenes católicos se integraron a las organizaciones político-militares sintieron que hablaban un mismo lenguaje y se regían por similares pautas de conducta.

Asimismo, las ramas especializadas de Acción Católica forjaron lazos con personas, grupos e instituciones que jugaron un papel esencial en la articulación de denuncias públicas, la generación de iniciativas políticas, el paso de la militancia eclesial a otra social o político-partidaria y el ingreso a las organizaciones revolucionarias. El origen mismo de la JUC, la JOC y la JEC, el modo en que se dio la integración de los militantes a esos espacios y el fenómeno de los “acercados” da cuenta de la importancia de los vínculos tejidos en distintos ámbitos en la conformación de estos círculos sociales. Por otro lado, los lazos personales marcaron los intercambios entre diversos espacios identificados con el catolicismo liberacionista en Bahía Blanca y Punta Alta. Las instancias de encuentro y de puesta en común de experiencias grupales también jugaron un rol importante en la articulación de la red social de la renovación católica a nivel local, así como en la construcción de una identidad compartida, cimentada en una forma de vivir la fe encarnada en la realidad cotidiana.

El entretejido de lazos sociales que existía entre laicos, sacerdotes y religiosas facilitó la articulación conjunta del discurso de la revisión de vida y el profético. Como diversos referentes y grupos identificados con el catolicismo liberacionista en el país y en

América Latina, los bahienses asumían, como planteaban los nuevos documentos del magisterio católico y recuperando la tradición profética del Antiguo Testamento, la tarea de identificar e impugnar los hechos que contradecían el espíritu evangélico. Entonces, la palabra se convertía en un importante gesto comprometido y adquiría, así, una dimensión política, que además multiplicaba su impacto al ser pronunciada de modo colectivo. En efecto, este tipo de prácticas era la única forma de intervención social que los grupos de revisión de vida emprendieron en conjunto, en cuanto la JUC, la JOC y la JEC se definían como espacios de reflexión que movían a sus integrantes a la acción, pero concibiendo a esta fuera del grupo católico y como elección personal de cada joven.

El papel de la materialidad constitutiva de las relaciones sociales en el impulso y la concreción de la acción contestataria también se recreó en las prácticas orientadas a la construcción de un mundo nuevo. Vimos las redes sociales del catolicismo liberacionista actuando de diversas maneras. Por un lado, el Pensionado de Zapiola 428 fue punto de encuentro de las agrupaciones universitarias y centro de distribución de publicaciones de izquierda, mientras la escuela Nuestra Señora de la Paz funcionó como espacio de referencia entre los vecinos y los diversos grupos políticos que hicieron de Villa Nocito su lugar de militancia.

Por otro lado, las relaciones entre los actores facilitaron el paso a la acción pastoral y barrial, y de un tipo y espacio de militancia a otro. Así, muchas maestras de la escuela de Villa Nocito fueron reclutadas en la JUC, la JOC o el grupo Guía-Scout de La Pequeña Obra. Y Pepe consiguió armar un equipo de catequistas y responsables de las comunidades en Harding Green y Grünbein al convocar a jóvenes de la JOC. De modo similar, los voluntariados de Cáritas se consolidaron con el aporte de integrantes de diversos grupos laicales.

Asimismo, los vínculos de confianza construidos en los movimientos especializados de juventud o, de modo más amplio, en la red de renovación eclesial local, favorecieron la integración de los militantes a las organizaciones revolucionarias. Así como, una vez convencido de la necesidad de abrazar la política como alternativa

privilegiada para el cambio social, Pablo se decidió por la agrupación universitaria ligada al PRT en virtud de la militancia previa de sus amigos del Pensionado, Mirta, Jorge o Paloma se acercaron al PB a partir de la invitación de Dante y, de modo similar, lo hicieron los jucistas y jecistas a las agrupaciones de la Tendencia Revolucionaria del Peronismo. En el proceso de conformación de la UES, por ejemplo, es posible visualizar el rol de los lazos personales y el elemento afectivo. Los cruces entre los grupos de la “loma” y de La Pequeña Obra favorecieron la iniciativa común de algunos de ellos de fundar la UES en la ciudad, y la cercanía de la JUC y la JEC facilitó el reclutamiento de militantes católicos para la nueva organización por parte de los compañeros universitarios que entonces actuaban como referentes de la JP. Luego, la organización estudiantil se amplió con la llegada de otros jecistas que siguieron los pasos de compañeros o referentes del ámbito católico. Asimismo, la fundación de “la Sabino Navarro”, en Sánchez Elía, estuvo estrechamente ligada a los contactos entre los miembros de los equipos de revisión de vida de la “loma”. Una vez integrados a los grupos políticos, el conocimiento y confianza mutua construidos en el mundo eclesial posibilitaron la adaptación de los actores al nuevo espacio y allanaron las tareas propias del activismo revolucionario, al tiempo que estas fortalecieron aquellos lazos.

En relación con lo anterior, hemos visto que la dimensión afectiva fue un componente de la interacción que condicionó la acción y las decisiones individuales de los militantes, así como las prácticas colectivas, dentro del ámbito eclesial y más allá de este. La colaboración que brindaban quienes no tenían militancia política a los activistas se comprende en esa clave. Distribuir volantes o publicaciones partidarias, relevar paredones para futuras pintadas, guardar materiales o esconder compañeros perseguidos sin coincidir necesariamente con las líneas políticas de las organizaciones político-militares encontraba sentido en la intención de brindar ayuda a los amigos.

Ahora bien, esta investigación muestra, como afirman Donatello y Catoggio (2010), que sí la convicción en torno a un compromiso con el cambio del mundo motivó un camino ascendente en

las carreras militantes, que en muchos casos llevó a los actores a proseguir su acción fuera del campo religioso, la socialización católica no condujo a un sendero unívoco, sino que habilitó una diversidad de opciones político-religiosas. Así, el libro reconstruyó experiencias diversas de acción, que no excluyeron la vía político-militar, pero que la trascendieron. Entre ellas, se encuentran la participación en tareas pastorales, como referentes del MIEC-JECI y de la JOC, catequistas, animadores de la liturgia, responsables de comunidades dependientes de la capilla, dirigentes scouts y guías; el trabajo social y la presencia en los barrios periféricos, desde el voluntariado de Cáritas, la labor en la escuela Nuestra Señora de la Paz y las experiencias de “servicio” scout; la militancia en el lugar de trabajo, que incluía desde charlas personales con los compañeros hasta múltiples maneras de inserción en el espacio gremial (presencia en las asambleas, participación en el equipo de fútbol del sindicato, formación de listas y ocupación de cargos directivos), pasando por la constitución de agrupaciones de base en las fábricas; la militancia universitaria, que comprendía la participación en asambleas, reuniones de las agrupaciones, actos relámpago, movilizaciones, tomas y, más tarde, cambio de autoridades, juicios académicos, iniciativas de vinculación de la universidad con el medio; el compromiso en la escuela secundaria, que abarcaba un amplio abanico de intervenciones con los compañeros, los profesores, a nivel de curso y de la institución, la promoción de actividades deportivas y culturales, la participación en las luchas estudiantiles; y, por último, el activismo en agrupaciones políticas o político-militares, que englobaba diversos espacios y prácticas.

Los jóvenes que asumieron el compromiso político entendieron que se trataba de una herramienta privilegiada para emprender la tarea transformadora, el camino más “eficaz” del amor cristiano. A partir de esta certeza, no obstante, se abrieron una diversidad de alternativas de participación concreta, que, además, en ocasiones, fueron cambiando a lo largo del período. El análisis de trayectorias nos ha mostrado que muchos de estos jóvenes iniciaron su militancia en agrupaciones ubicadas en distintas vertientes de la izquierda, que algunos de ellos mantuvieron su activismo en esos espacios a

lo largo de esos años, mientras otros “descubrieron” el peronismo, constituyéndose en el posicionamiento político mayoritario de los actores desde 1972-1973. Sin embargo, esta identificación tampoco fue unívoca; por el contrario, los militantes se dividieron entre los que se unían a las organizaciones de la Tendencia, lideradas por Montoneros, y quienes se sumaban al PB, encontrándose también entre ellos militantes que transitaban por ambos, siendo las elecciones de 1973 un punto de inflexión en este proceso.

Además de las redes personales, las concepciones ideológicas y los repertorios de acción comunes favorecieron el acercamiento de los jóvenes a la izquierda peronista. En el marco de una serie de afinidades previas entre peronismo y catolicismo, los actores bahienses encontraron en el peronismo, en cuanto constituía un movimiento popular, el camino hacia la construcción del socialismo. Su “opción por los pobres” llevó a estos laicos a acercarse a los sectores desfavorecidos y a descubrir que estos se identificaban, en su mayoría, con el movimiento liderado por Perón, y a entender entonces que, si querían estar con el pueblo, debían abrazar la identidad peronista.

Sin embargo, la identificación con los “oprimidos” y la necesidad de “inserción en la masa” también fueron relevantes en las trayectorias militantes que desembocaron en la izquierda no peronista. Si acercarse al “pueblo” o, mejor, al “proletariado” era una preocupación en la que confluían con sus compañeros no cristianos empujándolos a una mayor presencia territorial y a asumir modalidades de vida –a través del llamado a la “proletarización”, por ejemplo–, para ellos, era un aspecto estrechamente ligado a su adscripción cristiana liberacionista. Así, quienes decidieron encarnar su compromiso cristiano en las filas del PRT-ERP también encontraron afinidades entre su identidad católica y su pertenencia partidaria. Además de que el paso por grupos religiosos era común en las trayectorias de compañeros y dirigentes, un conjunto de formulaciones teórico-ideológicas y el entrecruzamiento de imaginario político, prácticas y postulados morales con elementos propios de la cultura religiosa cristiana favorecieron la “doble pertenencia” de los militantes en los dos espacios.

En el marco de la integración de los jóvenes a diversas organizaciones revolucionarias, la lucha armada emergió como una forma de hacer política. ¿Qué relación encontramos entre catolicismo liberacionista y lucha armada? Si bien no está a nuestro alcance aportar una respuesta acabada a este interrogante, podemos, en cambio, formular algunas reflexiones. En este sentido, creemos pertinente la afirmación de Donatello respecto de la existencia de una relación de “afinidad electiva” entre ambos fenómenos. A partir de ella, el autor caracterizó a Montoneros como una “comunidad de elegidos” y postuló el concepto de “aristocratismo de salvación” para dar cuenta de experiencias en las que lo religioso se desplaza a la guerra (Donatello, 2010).

Esta idea de que “Dios está de nuestro lado”, en cuanto la causa “sagrada” por la que se luchaba era la instauración de una sociedad más justa, que no se agotaba en el Reino de Dios, pero que lo acercaba, justificaba cualquier sacrificio, e incluso más, le daba a este un lugar cargado de significado. Así, el militante estaba dispuesto a una entrega absoluta por la revolución. Esa entrega implicaba no solo vivir en función del activismo político con las consiguientes renunciaciones a los espacios cotidianos y afectos más cercanos, sino también tomar la opción armada. De allí que un compañero de Rodolfo expresara que la forma superior de ser católico era ser montonero. Esto conllevaba abrazar el dilema de matar o morir. En estos militantes, la disposición a morir, que tenía raíz en la fe y en el ejemplo de Cristo, era mayor a la de matar, que entraba en contradicción con los principios morales, pero en la guerra –aun en una “guerra santa”–, matar era una posibilidad siempre presente, un sacrificio que se imponía. Al mismo tiempo, dar la propia vida, los acercaba a Jesús. En la concepción revolucionaria, el encuentro con la muerte en el camino de la justicia convertía a sus protagonistas en mártires, a la vez que en héroes, más allá de que tuvieran un origen religioso u otras trayectorias. El martirio, resignificado así con un acento fuertemente político, bendecía/ validaba/ habilitaba la construcción de un mundo y hombre nuevos. De esta manera, la acción violenta estaba legitimada por este sentido sacrificial. En la concepción del sacrificio,

entonces, encontramos una ligazón entre catolicismo liberacionista y lucha armada.

Ahora bien, en el cruce entre religión y política en las experiencias de los jóvenes laicos bahienses, es posible reconocer particularidades asociadas a cada una de las tres ramas especializadas. Por ejemplo, los militantes jocistas, en mayor medida que los estudiantes, hicieron de la acción pastoral parroquial un espacio privilegiado de su compromiso cristiano. Esta práctica estaba estrechamente ligada al arraigo de estos jóvenes en Nuestra Señora del Carmen o en las comunidades ligadas a aquella. En este campo de intervención, los jecistas de La Pequeña Obra tenían en la comunidad Guía-Scout su ámbito de trabajo pastoral privilegiado e, incluso, su lugar de pertenencia primordial.

Por otra parte, la JUC presentó mayor diversidad y movilidad interna en cuanto a las trayectorias político-ideológicas. A diferencia de la JOC y de la JEC, en la rama universitaria convivieron militantes del PRT, el PCR, el PB, la JP. La mayor profundidad temporal de la historia jucista respecto de la jecista hace que sea posible distinguir diversas etapas a lo largo del período respecto de las adscripciones partidarias, y entre 1972 y 1975 ambos movimientos coincidieron en su identificación con las organizaciones lideradas por Montoneros.

En este sentido, en la breve historia de la JEC bahiense, el proceso mediante el que los militantes “descubrieron la realidad”, la necesidad de comprometerse para cambiarla y la política como alternativa posible para ello se presenta como más corto y acelerado que en la JOC o la JUC. Esta “aceleración” en un contexto marcado no solo por la efervescencia social, sino por el avance de la violencia represiva, era justamente lo que estaba en el centro de las preocupaciones del asesor y los compañeros no activistas. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que una parte de este grupo, a pesar de su corta edad, tenía una larga militancia en el movimiento Scout y Guía, lo que los fue familiarizando con las nuevas ideas de la Iglesia y su relación con el mundo, así como con la acción pastoral, social y barrial, que se constituyeron en una plataforma significativa para el posterior “salto” a la política. De modo similar actuaron sus expe-

riencias previas y contemporáneas de participación estudiantil y de trabajo social, ligadas a las escuelas medias dependientes de la UNS.

Ahora bien, hemos visto que las relaciones entre catolicismo liberacionista y militancias contestatarias no estuvieron exentas de tensiones, que se manifestaron tanto en el interior de los grupos de revisión de vida, o bien, en ciertos espacios de la red católica renovadora, como en los ámbitos de acción de los militantes, especialmente, en las organizaciones político-militares.

Las primeras guardaban relación con las heterogeneidades de los equipos, que a su vez resultaban de los tipos y espacios de militancia “temporal” asumidos por los jóvenes y de sus opciones ideológico-políticas. Esto es, por un lado, con la construcción de una suerte de jerarquía que colocaba al activismo político como estadio superior de compromiso cristiano, mientras las otras maneras de encarnarlo, y concretamente el trabajo asistencial y social, ocupaban un lugar secundario, si bien habían sido fundamentales en la “toma de conciencia” de la situación de los marginados y la identificación con su condición y su causa; y, por el otro, con el hecho de que el auténtico encuentro de militantes con diversas adscripciones partidarias resultaba un desafío. De esta manera, el pluralismo de la JUC, la JOC y la JEC fue difícil de asimilar y, en la práctica, fue opacándose al calor de un lento proceso de homogeneización en torno a las concepciones políticas predominantes.

Por otra parte, se plantearon conflictos en el cruce del mundo católico con el que lo rodeaba y llegó un momento que la “doble pertenencia” resultó difícil de transitar en la práctica. En primer lugar, la comunidad del centro pastoral La Pequeña Obra —a la que pertenecían parcialmente los jucistas y jecistas— se partió ante el creciente compromiso político de los jóvenes y su opción por el peronismo. En segundo lugar, el ejercicio de la revisión de vida fue perdiendo profundidad en los equipos de la JUC, la JOC y la JEC en la medida en que el carácter contestatario del activismo político de sus integrantes, en un escenario de clandestinidad y de avance de la represión, restringía los temas de reflexión. En tercer lugar, mientras se replicaron los encuentros semanales y la política se convertía en una opción cada vez más significativa para los jóvenes, la

práctica de los militantes en las organizaciones revolucionarias fue frecuentemente cuestionada, poniéndose en conflicto la dinámica de funcionamiento de ambos espacios.

En cuarto lugar, existían reservas de distinto tipo en las agrupaciones políticas respecto de la militancia cristiana de estos jóvenes. Por un lado, para los militantes del PCR y del PC resultaba compleja la tarea de conciliar su fe católica y/o su pertenencia eclesial con su participación partidaria y el postulado marxista que rezaba que la religión era el “opio de los pueblos”. Por otro lado, en la Tendencia Revolucionaria del Peronismo, la pertenencia de sus activistas al ámbito eclesial despertaba desconfianza porque se trataba de un espacio que quedaba fuera de control de la organización y planteaba el interrogante de en qué medida aquel comprometería la clandestinidad de ciertas iniciativas políticas o la seguridad de los compañeros.

Por otra parte, la participación en organizaciones políticas en las que el ejercicio de la violencia era una posibilidad cotidiana planteaba dilemas particulares a los actores. Primero, en los propios militantes, surgían cuestionamientos morales a las acciones violentas. Si había una común disposición a la entrega absoluta para el triunfo del Reino de Dios, incluso dejando la propia vida, la posibilidad de matar no dejaba de resultar problemática a la luz del ejemplo de Cristo y los documentos del magisterio de la Iglesia. Segundo, quienes estaban convencidos del camino revolucionario implicaba sacrificios –incluso la aceptación de prácticas reñidas con la moral– contribuían a construir otra jerarquía de formas de acción contestataria que se superponía con aquella que colocaba a la política como opción superior al ubicar a la lucha armada en la cima de las alternativas, lo que generaba reproches dentro de los grupos cristianos y, en no pocas ocasiones, una sensación de “culpa” en quienes no estaban dispuestos a dar el paso hacia las armas. Tercero, la cuestión despertaba fuertes diferencias políticas entre los militantes, acrecentándose las rupturas con el pase a la clandestinidad de Montoneros y el recrudecimiento de la represión. Cuarto, estaban los conflictos que se le presentaban a los militantes de “superficie” que adherían al proyecto revolucionario y pretendían, al mismo tiempo, quedar al margen de la lucha armada, pero resultaban involucrados en los

operativos de la organización al guardar armas o publicaciones, al esconder compañeros, prestar el auto o la casa o al repartir partes de guerra, lo que los exponía, de todos modos, a la represión. Por último, y ligado a lo anterior, para estos activistas, no abrazar la lucha armada, pero estar dispuesto a ejercer la violencia en grados menores, era fuente de contradicciones.

La desestructuración de los equipos de revisión de vida locales se inscribe en las tensiones fe-militancia que habían atravesado al MIEC-JECI. Sin embargo, al mismo tiempo, las trayectorias bahienses muestran, por un lado, que a diferencia de otras experiencias (Donatello, 2010), los militantes no experimentaron tanto una pérdida de sentido de su fe religiosa y un “desencanto” con la Iglesia que los llevara a una necesidad de trascender sus límites, rompiendo con ella, sino la dificultad de abrazar dos proyectos “integrales” en momentos de represión creciente. Es decir, no se trataba tanto de un problema de crisis de fe, de desgaste de la identidad católica, de la aparición de cuestionamientos novedosos respecto de la institución eclesial/ el movimiento, o de la constatación de que sus dinámicas constituían una suerte de obstáculo para “hacer carne” el compromiso cristiano, sino de que la presencia concreta de los activistas revolucionarios en el mundo religioso —así como en otros ámbitos como la familia, el barrio, la escuela, la universidad o la fábrica— resultaba cada vez más problemática a medida que la militancia impregnaba íntegramente la cotidianeidad de los jóvenes y se volvía una actividad clandestina y riesgosa.

Por otro lado, el foco que hemos intentado colocar en un vasto abanico de experiencias de militancia cristiana nos permite identificar los dilemas de la “doble pertenencia” entre el ámbito de participación eclesial y el espacio de concreción del compromiso, como un asunto emergente de un tipo particular de alternativa de acción —la política—, vinculado a la pertenencia a determinadas organizaciones más que a otras y en la que se pueden reconocer diferentes etapas y matices a lo largo del período estudiado. Al mismo tiempo, muestra una diversidad de formas de convivencia, complementariedad, de síntesis entre participación en los equipos de revisión de vida y construcción “temporal”, que se mantuvo hasta el

final del período en cuestión, que existían en las formas de militancia social, barrial, eclesial e incluso política en los casos de los activistas con menores niveles de responsabilidad en las organizaciones revolucionarias. De allí que, lejos de encontrar un modo unívoco de integrar la pertenencia eclesial y la militancia, los actores tuvieron múltiples experiencias, en relación con los tipos y ámbitos de acción, el nivel de encuadramiento en las agrupaciones político-militares, las adscripciones partidarias, el contexto político inmediato y las trayectorias religiosas previas.

En la introducción planteamos que, en la medida en que este trabajo hacía foco en lo local, aspiraba a aportar a la construcción de la historia de este período y su comprensión desde diferentes dimensiones. Esperamos que este libro, al analizar cómo un grupo de hombres y mujeres con rostros concretos experimentaron localmente el cruce entre religión y política durante los años de efervescencia social y política, contribuya a complejizar la mirada sobre los procesos y actores estudiados.

Bibliografía

- AA.VV. (2008). *Homenaje a Benito Ángel Santecchia. Testimonios, crónicas, documentos, escritos, estudios*. Bahía Blanca: Instituto Superior Juan XXIII, Proyecto, Centro de Estudios Salesianos.
- Abuelos Relatores por la Identidad, la Memoria y la Inclusión Social (2012). *Voces de la memoria. Pensionado de Zapiola 428, Bahía Blanca*. Bahía Blanca: PAMI.
- Aguila, Gabriela (2008). *Dictadura, represión y sociedad en Rosario (1976/1983). Un estudio sobre la represión y los comportamientos y actitudes sociales en dictadura*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2013). “La represión en la historia reciente argentina: perspectivas de abordaje, conceptualizaciones y matrices explicativas”. *Contenciosa*, n° 1, pp. 1-13.
- Agulhon, Maurice (2009). *El círculo burgués*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Altamirano, Carlos (2001). *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel.
- Amaral, Samuel (1993). “Introducción. Perón en el exilio: la legitimidad perdida”. En Amaral, Samuel y Plotkin, Mariano, *Perón: del exilio al poder*, pp. 5-13. Buenos Aires: Cántaro.
- Ameigeiras, Aldo (2008). “Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos”. En Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, pp. 59-74. Buenos Aires: Colihue.
- Ansaldi, Waldo (2004). “Matriuskas de terror. Algunos elementos para analizar la dictadura argentina dentro de las dictaduras del Cono Sur”. En Pucciarelli, Alfredo (coord.), *Empresarios, tec-*

- nócratas y militares. La trama corporativa de la última dictadura militar*, pp. 27-51. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Armada, Arturo (1970). “Los documentos del proceso”. En Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la Argentina*, pp. 203-407. Buenos Aires: Galerna.
- Barletta, Ana María y Tortti, María Cristina (2002). “Desperonización y peronización en la universidad en los comienzos de la partidización de la vida universitaria”. En Krotsch, Pedro, *La universidad cautiva*, pp. 107-123. La Plata: Al margen.
- Bayer, Osvaldo (1993). “Di Giovanni y la teoría de los dos demonios. La polémica Abós-Bayer”. En Bayer, Osvaldo, *Rebeldía y Esperanza*. Buenos Aires: Zeta.
- Beigel, Fernanda (2005). “Vida, muerte y resurrección de las ‘teorías de la dependencia’”. En AA.VV., *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, pp. 287-326. Buenos Aires: CLACSO.
- Bertaux, Daniel (1996). “Historias de casos de familias como método para la investigación de la pobreza”. *Revista de Sociedad, Cultura y Política*, n° 1, pp. 3-32.
- Bidegain, Ana María (2009). *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Buenos Aires: San Benito.
- Blanco, Jessica (2008). “Componentes identitarios del imaginario de la Juventud Obrera Católica”. *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, Área de Historia del CIFYH-Universidad Nacional de Córdoba, n° 10, pp. 1-40.
- (2010). “Los diversos orígenes de la Juventud Obrera Católica en Argentina y su inserción en el campo católico”. En Vidal, Gardenia y Blanco, Jessica (comps.), *Catolicismo y política en Córdoba, siglos XIX y XX*, pp. 111-132. Córdoba: Ferreyra editor.
- (2012). “La Juventud Obrera Católica y la política: entre la lealtad peronista y la identidad católica”. *Prohistoria*, n° 17, pp. 101-128.
- Boff, Clodovis (1990). “Epistemología y método de la teología de la liberación”. En Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon *et al.*, *Mys-*

- terium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 79-113. Madrid: Trotta.
- Bonavena, Pablo (2012). “El movimiento estudiantil secundario: del golpe de Onganía al Cordobazo”, en *Actas de las VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, La Plata. Disponible en <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar>
- Bonnín, Juan (2013). *Discurso político y discurso religioso en América Latina. Leyendo los borradores de Medellín (1968)*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Bottinelli, Leandro; Bisaro, Emiliano; Ferreiroa, Vitoria; Gentile, Florencia; Makón, Andrea y Crojethovich, María (2001). “La JOC. El retorno de Cristo Obrero”. En Mallimaci, Fortunato y Di Stefano, Roberto (comps.), *Religión e imaginario social*, pp. 69-116. Buenos Aires: Manantial.
- Bozza, Juan Alberto (2001). “El peronismo revolucionario. Itinerario y vertientes de la radicalización, 1959-1969”. *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, n° 9/10, pp. 135-169.
- Bracamonte, Lucía; Torre, Elena y Vila, Emma (2004). “Cambio de paradigma (1960-2000)”. En Bracamonte, Lucía; Torre, Elena y Vila, Emma, *Dulcísimo Recuerdo de mi vida. 90 años del Colegio La Inmaculada. Bahía Blanca 1913-2003*, pp. 107-135. Buenos Aires: Colegio Inmaculada.
- Brennan, James (1996). *El Cordobazo. Las guerras obreras en Córdoba. 1955-1976*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bresci, Domingo (1994). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco-Centro Nazaret-CEHILA.
- Buchbinder, Pablo (2005). *Historia de las universidades argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Burkart, Mara (2007). “La dictadura militar y su proyecto de transformación cultural”, en *Actas de las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Tucumán.
- Caimari, Lila (1994). *Perón y la Iglesia Católica*. Buenos Aires: Ariel.
- Calveiro, Pilar (2005). “Antiguos y nuevos sentidos de la política y la violencia”. *Lucha Armada en la Argentina*, n° 4, pp. 4-19.

- (2008). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Verticales de bolsillo.
- Carnovale, Vera (2005). “‘Jugarse al Cristo’: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)”. *Entrepasados*, n° 28, pp. 11-26.
- (2007). “Memorias, espacio público y Estado: la construcción del Museo de la Memoria”. En Stabili, María Rosaria (coord.), *Entre historias y memorias. Los desafíos metodológicos del legado reciente de América Latina*, Colección Estudios AHILA de Historia Latinoamericana, 2, pp. 113-142. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Verveurt.
- (2012). “Lazos de sangre. Afectividad y totalidad en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)”. *Páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia. Universidad Nacional de Rosario*, n° 6, pp. 81-99.
- Catoggio, Soledad (2010a). *Contestatarios, Mártires y Herederos. Sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del catolicismo argentino en la dictadura y pos-dictadura*, tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires.
- (2010b). “Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina”. *Latin American Research Review*, vol. 45, n° 2, pp. 27-48.
- (2011). “Mártires y sobrevivientes: figuras de la violencia política en los años sesenta y setenta”. *Lucha Armada en la Argentina*, Anuario, pp. 100-110.
- (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Cattaruzza, Alejandro (1997). “El mundo por hacer. Una propuesta para el análisis de la cultura juvenil en la Argentina de los años setenta”. *Entrepasados*, n° 13, pp. 103-114.
- Cavarozzi, Marcelo (2004). *Autoritarismo y democracia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Chama, Mauricio (2007). “Movilización y politización: abogados de Buenos Aires entre 1968 y 1973”. En Perotin-Dumon, Anne

- (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*, pp. 1-26. Disponible en: <http://www.historizarelpasadovivo.cl/>
- (2016). *Compromiso político y labor profesional. Estudios sobre psicólogos y abogados en los primeros setenta*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Cruz Feliciano, Héctor (2012). “El nuevo sandinismo y el hombre nuevo: ideología y formación de cuadros en el FSLN”. En Fernández Hellmund, Paula Daniela (comp.), *Nicaragua: problemas, estudios y debates de la historia reciente, 1979-2011*, pp. 93-124. Bahía Blanca: Ediciones del CEISO, Centro de Estudios de América Latina Contemporánea.
- Cucchetti, Humberto (2005). *Religión y Política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*, Documento de trabajo, CEIL-PIETTE, Buenos Aires.
- (2007). *Articulaciones religiosas y políticas en experiencias peronistas: memoria política e imaginario religioso en trayectorias de la Organización Única del Trasvasamiento Generacional*, tesis doctoral en co-tutela entre la UBA y la École des Hautes Études en Sciences Sociales, Buenos Aires.
- (2010). *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*. Buenos Aires: Prometeo.
- David, Guillermo (2006). *Perón en la chacra asfaltada. Figuras del peronismo bahiense*. Punta Alta: Ediciones de Barricada.
- De Riz, Liliana (1987). *Retorno y derrumbe. El último gobierno peronista*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Deaux, Kay y Martin, Daniela (2003). “Interpersonal networks and social categories: specifying levels of context in identity processes”. *Social Psychology Quarterly*, vol. 66, n° 2, pp. 101-117.
- Del Pino, Ponciano y Jelin, Elizabeth (comps.) (2003). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo XXI.
- Devés Valdés, Eduardo (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Santiago: Biblos-DIBAM.
- Di Stefano, Roberto y Mallimaci, Fortunato (2001). “Los grupos religiosos frente a un mundo que se derrumba. Los imaginarios

- cristianos de la década del treinta”. En Mallimaci, Fortunato y Di Stefano, Roberto (comps.), *Religión e imaginario social*, pp. 9-17. Buenos Aires: Manantial.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- Diana, Marta (2013). *Buscando el Reino*. Buenos Aires: Planeta.
- Diburzi, Nélica (2005). “La huelga de hambre del ‘68 en la Universidad Católica de Santa Fe. Entre la protesta reivindicativa y el cuestionamiento social”, en *Actas de las X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Rosario.
- (2007). “El movimiento estudiantil universitario santafesino en la segunda mitad de los ‘60. Discurso posconciliar y radicalización ideológica”, en *Actas de las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Tucumán.
- Dominella, Virginia (2012). “Catolicismo y política en Argentina en los años ‘60 y ‘70. Apuntes sobre las implicancias políticas del *aggiornamento* eclesial y la opción por el peronismo”, en *Actas de las VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, La Plata. Disponible en <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/search?Subject%3Alist=Mesa11>
- (2015a). *Catolicismo liberacionista y militancias contestatarias en Bahía Blanca: sociabilidades y trayectorias en las ramas especializadas de Acción Católica durante la efervescencia social y política de los años ‘60 y ‘70*, tesis de Doctorado en Historia, FaHCE, UNLP, La Plata. Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1180/te.1180.pdf>
- (2015b). “Espacios de sociabilidad, redes sociales de la renovación católica y militancia contestataria en Bahía Blanca (Argentina), entre 1968 y 1975”. *Revista Cultura y Religión*, vol. IX, n° 1, pp. 102-128. Disponible en www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/download/593
- (2016). “‘Guerra de dioses’. Conflictos eclesiales y disputas políticas en Bahía Blanca entre la efervescencia social y la oleada represiva de la Triple A (1969-1975)”. *Sociohistórica. Cuader-*

- nos del CISH*, n° 38, pp. 1-25. Disponible en http://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SH_e011
- (2017a). “El movimiento de estudiantes católicos en Bahía Blanca y sus articulaciones nacionales y transnacionales (1968-1975)”. *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria*, vol. 4, n° 7, pp. 14-31. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/clepsidra>
- (2017b). “Conocimiento, representaciones y comportamientos sociales en torno a la ‘Masacre de Trelew’ en Bahía Blanca y Punta Alta (agosto-noviembre 1972)”. *Contenciosa*, n° 7, pp. 1-18. Disponible en <http://www.contenciosa.org/Sitio/VerArticulo.aspx?i=87>
- (2018). “De la ‘revisión de vida’ al despertar del compromiso cristiano contestatario. Las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca (Argentina), 1967-1975”. *Estudios de Religiao*, vol. 32, n° 2, pp. 163-190. Disponible en <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v32n2p163-190>
- (2019). “Afectividad, fe religiosa y militancia contestataria en las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca (1967-1975)”. *Pasado Abierto*, n° 9, pp. 175-199. Disponible en <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto>
- Donatello, Luis (2002). *Ética católica y acción política. Los Montoneros: 1966-1976*, tesis de Maestría, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires.
- (2003). “Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros 1966-1973”. *Estudios Sociales*, n° 24, pp. 89-112.
- (2005a). *El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los sesenta a las impugnaciones al neoliberalismo en los noventa*, tesis doctoral en co-tutela entre la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y la École des hautes études en sciences sociales, Buenos Aires.
- (2005b). “Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo ‘liberacionista’ y los Montoneros”. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, n° 9, pp. 241-258.

- (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Donatello, Luis y Catoggio, Soledad (2010). “Sociabilidades católicas y carreras militantes”. *Lucha Armada en la Argentina*, Anuario, pp. 148-155.
- Dussel, Enrique (1990). “Teología de la liberación y marxismo”. En Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 115-144. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, Ignacio (1990a). “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”. En Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 127-153. Madrid: Trotta.
- (1990b). “Historicidad de la salvación cristiana”. En Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 323-372. Madrid: Trotta.
- (1990c). “Utopía y profetismo”. En Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 393-442. Madrid: Trotta.
- Fernández, Sandra (comp.) (2007). *Más allá del territorio. La historia regional y local como problema. Discusiones, balances y proyecciones*. Rosario: Prohistoria.
- Formiga, Nidia y Marengo, Silvia (coord.) (2000). *La dinámica urbana. El proceso de desarrollo vertical y la problemática de la marginalidad urbana en Bahía Blanca*. Bahía Blanca: Ediuns.
- Franco, Marina y Levín, Florencia (comps.) (2007). *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- Gera, Lucio y Rodríguez Melgarejo, Guillermo (1970). *Apuntes para una interpretación de la iglesia argentina*. Montevideo: Centro de Documentación MIEC-JECI.
- Gillespie, Richard (1987). *Soldados de Perón. Los Montoneros*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Gilman, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Giménez, María Julia (2008). *Ciudad de "Perros". Historias de militancia y recorridos del PRT-ERP por la ciudad de Bahía Blanca*, tesis de Licenciatura en Historia, UNS, Bahía Blanca.
- (2009). "Revista *Graphos*, tribuna del movimiento estudiantil en Bahía Blanca (1970-1973)". En Romero, Fernando Gabriel (comp.), *Los estudiantes. Organizaciones y luchas en Argentina y Chile*, pp. 109-125. Bahía Blanca: Libros en Colectivo.
- Giménez Béliveau, Verónica (2005). "Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido socio-histórico". *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, n° 9, pp. 217-227.
- (2016). *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- González Bernaldo de Quirós, Pilar (2008). "La 'sociabilidad' y la historia política". *Mundo Mundos Nuevos*, Biblioteca de Autores del Centro. Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/24082>
- Gordillo, Mónica (2003). "Protesta, rebelión y movilización: de la resistencia a la lucha armada". En James, Daniel (comp.), *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Nueva Historia Argentina, tomo 9, pp. 329-380. Buenos Aires: Sudamericana.
- Grammático, Karin (2005). "Las mujeres políticas y las feministas en los tempranos setenta. ¿Un diálogo (im)posible?". En Andujar, Andrea; D'Antonio, Débora; Domínguez, Nora; Grammático, Karin; Gil Lozano, Fernanda; Pita, Valeria; Rodríguez, María Inés y Vassallo, Alejandra (comps.), *Historia, género y política en los '70*. Buenos Aires: Feminaria.
- Guglielmucci, Ana (2006). "Dar la vida y la muerte por la revolución. Moral y política en la praxis militante". *Lucha Armada en la Argentina*, n° 5, pp. 72-91.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial universitaria, CEP.
- (1990). "Pobres y opción fundamental". En Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 303-321. Madrid: Trotta.

- Habegger, Norberto (1970). "Apuntes para una historia". En Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la Argentina*, pp. 91-202. Buenos Aires: Galerna.
- Hilb, Claudia (2001). "La responsabilidad como legado". *Puentes*, n° 5, pp. 50-61.
- James, Daniel (1990). *Resistencia e Integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina. 1946-1976*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jensen, Silvina (2010). "Diálogos entre la historia local y la historia reciente en Argentina. Bahía Blanca durante la última dictadura militar", en *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Santiago de Compostela. Disponible en http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/53/11/87/PDF/AT10_Jensen.pdf
- Kaufman, Alejandro (2005). "Legado paradójico de un tesoro perdido". *Confines*, n° 17, pp. 65-72.
- (2010). "Memoria, identidad y representación. Elementos para el análisis cultural del pasado argentino reciente". En *La historia reciente como desafío a la investigación y pensamiento en Ciencias Sociales*, curso Caicyt-Conicet.
- Kohn, Laura (1999). "Historia de Política Obrera" (artículo presentado a la cátedra de Historia del Periodismo y las Comunicaciones en Argentina de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP). Disponible en <http://es.scribd.com/doc/239328420/Historia-de-Politica-Obrera#scribd>
- Lanusse, Lucas (2007). *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*. Buenos Aires: Vergara.
- Lenci, María Laura (1998). "La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, Cristianismo y Revolución (1966-1971)". *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, n° 4, pp. 175-200.
- (2000). "Católicos militantes en 'la hora de la acción'". *Todo es Historia*, n° 401, pp. 62-69.
- Levenson, Deborah (2007). *Sindicalistas contra el terror. Ciudad de Guatemala, 1954-1985*. Guatemala: AVANCSO.
- Levín, Florencia (2010). "Violencia, trauma y el fenómeno de la memoria. El pasado reciente entre la historia y la memoria".

- En *La historia reciente como desafío a la investigación y pensamiento en Ciencias Sociales*, curso Caicyt-Conicet.
- Levine, Daniel (1996). *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: CEP.
- (2011). “Camilo Torres: fe, política y violencia”. *Sociedad y Religión*, n° 34/35, pp. 59-91.
- Lois, Julio (1990). “Cristología en la teología de la liberación”. En Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 223-251. Madrid: Trotta.
- Löwy, Michael (1999). *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Mallimaci, Fortunato (1988). *El catolicismo integral en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- (1991). “Movimientos laicales y sociedad en el período de entreguerras. La experiencia de la Acción Católica Argentina”. *Cristianismo y Sociedad*, n° 108, pp. 35-71.
- (1992). “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”. En AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*, pp. 197-365. Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra.
- (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mallimaci, Fortunato; Cucchetti, Humberto y Donatello, Luis (2006). “Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea”. En Colom, Francisco y Rivero, Ángel (edit.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*, pp. 155-190. Barcelona: Antrophos-Unibiblos.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica (2006). “Historias de vida y método biográfico”. En Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategias de Investigación cualitativa*, pp. 175-212. Barcelona: Gedisa.
- Manzano, Valeria (2017). *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Marcilese, José (2006). “Los antecedentes de la Universidad Nacional del Sur”. En Cernadas de Bulnes, Mabel (dir.), *Universidad Nacional del Sur. 1956-2006*, pp. 13-76. Bahía Blanca: UNS.
- Martín, José Pablo (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- (2013). *Ruptura ideológica del catolicismo argentino: 36 entrevistas entre 1988 y 1992*. Los Polvorines: Universidad Nacional General Sarmiento.
- Mayol, Alejandro (1970). “Apuntes para la interpretación del proceso (De Trento a Cañada de Gómez)”. En Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto y Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la Argentina*, pp. 11-90. Buenos Aires: Galerna.
- Montero, Lorena (2007). “Memorias del golpe en *La Nueva Provincia* (1976-2006)”. En Cernadas, Mabel y Marcilese, José (ed.), *Cuestiones políticas, socio-culturales y económicas del Sudoeste Bonaerense*, pp. 187-194. Bahía Blanca: Ediuns.
- (2008). “En camino a la revolución: el discurso de *La Nueva Provincia* en vísperas del 24 de marzo de 1976”, en *XI Congreso SOLAR*, Bahía Blanca.
- Montero García, Feliciano (2006). “La Iglesia y el catolicismo en el final del franquismo. El ‘despegue’ de la Iglesia en la pretransición. 1960-1975”. En Mateos López, Abdón y Herrerín López, Ángel (coord.), *La España del presente: de la dictadura a la democracia*, pp. 237-249. Madrid: Asociación Historiadores del Presente.
- Morello, Gustavo (2003). *Cristianismo y Revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- (2007). “El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos”. En Lida, Clara; Crespo, Horacio y Yankelevich, Pablo (comps.), *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de Estado*, pp. 111-129. Buenos Aires: FCE-El Colegio de México.
- Mounier, Emmanuel (1962). *El personalismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Moyano, Mercedes (1992). “La década del ‘60. Organización popular y conciencia cristiana”. En AA.VV., *500 años de cristianis-*

- mo en Argentina*, pp. 369-389. Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra.
- Nievas, Flabián (1999). “Cámpora: primavera-otoño. Las tomas”. En Pucciarelli, Alfredo, *La Primacía de la Política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, pp. 351- 393. Buenos Aires: Eudeba.
- O’Donnell, Guillermo (1982). *El Estado burocrático autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Oberlin Molina, Matías (s/f). “Acción Sindical Argentina. El sindicalismo cristiano y su relación con la formación de la guerrilla urbana (1955-1976)”. Disponible en <https://es.scribd.com/>
- Oliveros, Roberto (1990). “Historia de la teología de la liberación”. En Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 17-50. Madrid: Trotta.
- Orbe, Patricia (2003). “Los estudiantes humanistas en la comunidad universitaria bahiense: una aproximación político-ideológica”, en *I Congreso Internacional sobre Historia de las Universidades en América y Europa*, Córdoba.
- (2006). “El surgimiento y la consolidación de una Universidad nueva”. En Cernadas de Bulnes, Mabel (dir.), *Universidad Nacional del Sur. 1956-2006*, pp. 77-178. Bahía Blanca: UNS.
- (2007). *La política y lo político en torno a la comunidad universitaria bahiense (1955-1976). Estudio de grupos, ideologías y producción de discursos*, tesis de Doctorado en Historia, UNS, Bahía Blanca.
- Pittaluga, Roberto (2010). “Notas sobre la historia del pasado reciente”. En Cernadas, Jorge y Lvovich, Daniel (eds.), *Historia, ¿para qué? Revisitas a una vieja pregunta*, pp. 119-143. Buenos Aires: Prometeo.
- Politi, Sebastián (1992). *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. 1967-1975*. Buenos Aires-San Antonio de Padua: Guadalupe-Castañeda.
- Portantiero, Juan Carlos (1977). “Economía y política en la crisis argentina: 1958-1973”. *Revista mexicana de sociología*, n° 2, pp. 531-565.

- Pozzi, Pablo (2006). "Para continuar con la polémica sobre la lucha armada". *Lucha Armada en la Argentina*, n° 5, pp. 44-53.
- Raimundo, Marcelo (2004). "Izquierda peronista, clase obrera y violencia armada: una experiencia alternativa". *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, n° 15-16, pp. 99-128.
- Richard, Pablo (1990). "Teología en la teología de la liberación". En Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 201-222. Madrid: Trotta.
- Ridenti, Marcelo (2002). "Ação Popular: cristianismo e marxismo". En Reis Filho, Daniel e Ridenti, Marcelo (orgs.), *História do marxismo no Brasil, 5. Partidos e organizações dos anos 20 aos 60*, pp. 213-282. Campinas: Ed. da UNICAMP.
- Robles, Horacio (2012). "'Los fortines montoneros': aproximación a la conformación y localización de las unidades básicas montoneras en la ciudad de La Plata (1972/74)", en *Actas de las VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, La Plata. Disponible en <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar>
- Salcedo, Javier (2011). *Los Montoneros del barrio*. Caseros: Eduntref.
- Scannone, Juan Carlos (1987). "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas". En Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*, pp. 21-80. Madrid-Buenos Aires: Cristiandad-Guadalupe.
- (2015). "Aportaciones de la Teología Argentina del Pueblo a la Teología Latinoamericana". *Lo social*. Disponible en <http://www.losocial.com.ar/nota.asp?iddocs=6196>
- Segundo, Juan Luis (1990). "Revelación, fe, signo de los tiempos". En Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 443-465. Madrid: Trotta.
- Seitz, Ana Inés (2010). *Dictadura, sociedad y espacio escolar en Bahía Blanca. El caso de los estudiantes de la ENET*, tesis de Licenciatura en Historia, UNS, Bahía Blanca.
- Seoane, María (1993). *Todo o nada*. Buenos Aires: Planeta.
- Sigal, Silvia (2002). *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Sobrino, Jon (1990). "Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios". En Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon *et al.*, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, pp. 575-599. Madrid: Trotta.
- Soneira, Abelardo (1989). "La Juventud Obrera Católica en la Argentina: de la secularización a la justicia social". *Justicia Social*, n° 8, pp. 76-88.
- (2002). "La Juventud Obrera Católica en la Argentina (y notas comparativas con su desarrollo en Brasil y México)". En Puente Lutteroth, María Alicia, *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base*, pp. 29-54. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- (2008). "Trayectorias creyentes/trayectorias sociales". En Zalpa, Genaro y Offerdal, Hans Egil (comps.), *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, pp. 315-337. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO.
- Suasnábar, Claudio (2004). *Universidad e intelectuales. Educación y política en Argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: FLACSO-Manantial.
- Svampa, Maristella (2003). "El populismo imposible y sus actores, 1973-1976". En James, Daniel (comp.), *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Nueva Historia Argentina, tomo 9, pp. 381-438. Buenos Aires: Sudamericana.
- Tahar Chaouch, Malik (2007). "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, n° 3, pp. 427-456.
- Tamayo Acosta, Juan José (1989). *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra: Verbo Divino.
- Terán, Oscar (1991). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956-1966*. Buenos Aires: Puntosur.
- (2006). "La década del 70: la violencia de las ideas". *Lucha Armada en la Argentina*, n° 5, pp. 20-28.

- Torre, Juan Carlos (dir.) (2002). *Los años peronistas (1943-1955)*, Nueva Historia Argentina, tomo 8. Buenos Aires: Sudamericana.
- Tortti, María Cristina (1999a). "Protesta social y nueva izquierda en la Argentina del Gran Acuerdo Nacional". En Pucciarelli, Alfredo, *La Primacía de la Política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, pp. 205-230. Buenos Aires: Eudeba.
- (1999b). "Izquierda y 'Nueva Izquierda' en la Argentina. El caso del Partido Comunista". *Sociohistórica, Cuadernos del CISH*, n° 6, pp. 221-232.
- (2002). "Debates y rupturas en los partidos Comunista y Socialista durante el frondizismo". *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, n° 6, pp. 265-274.
- Tortti, María Cristina (dir.); Chama, Mauricio y Celentano, Adrián (codir.) (2014). *La nueva izquierda argentina (1955-1976). Socialismo, peronismo y revolución*. Rosario: Prohistoria.
- Touris, Claudia (2005). "Neointegralismo, denuncia profética y revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo". *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, n° 9, pp. 229-239.
- (2008). "Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)". En Moreyra, Beatriz y Mallo, Silvia (edit.), *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*, pp. 763-783. Córdoba-La Plata: Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos Segreti"-CEHAC-FaHCE-UNLP.
- (2011). "Integrismos y profecía utópica en los imaginarios católicos de los años setenta". En Ceva, Mariela y Touris, Claudia (coords.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, pp. 101-115. Buenos Aires: Lumiere.
- (2012a). *Catolicismo y cultura política en la Argentina. La constelación tercermundista (1955-1976)*, tesis de Doctorado en Historia, UBA, Buenos Aires.
- (2012b). "Profecía, Política y clericalismo popular en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM): 1967-

- 1973". *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 3, Primera Sección: Vitral Monográfico, n° 3, pp. 251- 283.
- Trincheri, Alcira (2003). "Las tinieblas en la Universidad: el 'adelantado proceso' en el Comahue". En Kaufmann, Carolina (dir.), *Dictadura y Educación. Depuraciones y vigilancia en las universidades nacionales argentinas*, pp. 65-92. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Verbitsky, Horacio (2009). *Vigilia de armas. Historia política de la Iglesia Católica. Tomo III: Del Cordobazo de 1969 al 23 de marzo de 1976*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Vezzetti, Hugo (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vilanova, Mercedes (1998). "La historia presente y la historia oral. Relaciones, balance y perspectivas". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n° 20, pp. 61-70.
- Visotsky, Jessica y Gattari, Verónica (2004). "Rescate de un olvido, treinta años después... Luchas por la hegemonía, luchas por la pedagogía", en *3ras. Jornadas de Innovación Pedagógica en el Aula Universitaria*, Bahía Blanca.
- Weber, Max (1967). *The Protestant ethic and the spirit of Capitalism*. Londres: Unwin.
- Zanatta, Loris (1996). *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- (1999). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2008). "El precio de la nación católica. El Vaticano y el golpe de Estado de 1976". *Puentes*, n° 23, pp. 83-98.
- Zapata, Ana Belén (2008). *Páginas Manchadas. Conflictividad laboral entre los gráficos y La Nueva Provincia en vísperas de la dictadura de 1976*, tesis de Licenciatura en Historia, UNS, Bahía Blanca.
- (2012). "Violencia parapolicial en Bahía Blanca, 1974-1976. Delgados límites entre lo institucional y lo ilegal en la lucha contra la 'subversión apátrida'". *Anos 90*, n° 19, pp. 108-136.

- (2014). *Andamios de experiencias: Conflictividad obrera, vigilancia y represión en Argentina. Bahía Blanca, 1966-1976*, tesis de Doctorado en Historia, UNLP, La Plata.

Fuentes

Fuentes orales

Entrevistas realizadas por la autora

Integrantes de la JUC bahiense

- Aída, Buenos Aires, 17/5/2013. Y comunicación a través del correo electrónico, 5/7/2013. Estudió primero en el Juan XXIII y luego en la Escuela de Servicio Social (1970-1974). Integró la JUC entre 1968-1975. Tuvo militancia barrial desde la Comisión de Lucha Mundial contra el Hambre, Cáritas y la JP.
- Ángel, Buenos Aires, 8/10/2009. Integró la primera JUC bahiense (1962-1966) y la nueva JUC (1967-1974). Vivió en el Pensionado Católico. Entre 1962 y 1974 desarrolló su militancia política en la UNS en la Liga Humanista, MUP, PRT, AUDAL y JUP.
- Eduardo, Bahía Blanca, 20/5/2008 y 16/10/2008. Y conversaciones personales, 14/12/2013 y 5/1/2014. Integró la JUC (1968-1975), vivió en el Pensionado Católico (1968-1970), fue miembro del SLA (1971 y 1972), y militante en la UNS de los Grupos Socialistas, AUDAL (1968-1970) y JUP (1973-1974).
- Elena, Bahía Blanca, 17/6/2010. Estudió en la UNS, donde participó en Nueva Línea de Acción, y luego en el Instituto Juan XXI-II. Participó de un CUT.

- Elsa, Bahía Blanca, 9/3/2012. Estudió en las escuelas medias de la UNS y desde 1973 en la universidad. Participó de los Scouts de La Pequeña Obra. Integró la JUC (1973-1975). Fue militante de la JUP, la JP y Montoneros.
- Graciela, Buenos Aires, 31/7/2008. Estudió en la UNS. Participó en un CUT. Empezó a militar en Nueva Línea de Acción; luego, se dedicó a la acción política sindical ligada al gremio de trabajadores no docentes de la UNS y a la JTP, hasta 1974.
- Héctor, Bahía Blanca, 1/5/2010. Estudió en la UNS, fue militante del FEN y del PB. En 1969, participó en un CUT.
- José Zamorano (Pepe), Moreno, 19/9/2009 y 2/9/2011.
- Juan Carlos, Buenos Aires, 19/7/2008 y 1/8/2010. En 1968 comenzó a estudiar en la UNS y se fue a vivir al Pensionado. Hasta 1974 militó en diversas agrupaciones universitarias: AUDAL, Grupos Socialistas y JUP. Entre 1975 y 1978 trabajó en el SLA y desde 1978 hasta 1982, en el secretariado mundial de la JECI.
- Julio, Bahía Blanca, 22/5/2010. Estudió en la UNS, integró la JUC (1968-1975), participó en un CUT (1969), militó en Nueva Línea de Acción y luego, en el PB hasta el '73, cuando se abocó al compromiso dentro de la Iglesia.
- Luis, Bahía Blanca, 18/12/2008. Vivió en el Pensionado Católico. Estudió en la UNS. Fue militante de AUDAL y tuvo un breve paso por la TAR.
- Manuel y Nancy, Neuquén, 20/3/2013 y 21/3/2013. Manuel estudió en la UNS, integró JUC, militó en el PB y en la JUP. En 1971, bajo el impulso del SLA, recorrió el país para relanzar experiencias jucistas y formó parte del SLA (fines de 1973- mediados de 1976). Nancy estudió en la Escuela de Enfermería, integró la JUC entre 1970 y 1973, fue dirigente Guía y trabajó en el SLA con Manuel.
- María, Bahía Blanca, 21/2/2013 y 28/2/2013. Estudió en la UNS, integró la JUC (1968-1972), fue catequista, docente en barrios periféricos y participó del grupo estudiantil ligado al PB en la UNS.
- Marta, Bahía Blanca, 29/5/2008. Estudió en la UNS, tuvo militancia social (como maestra de la Escuela Nuestra Señora de la Paz) y política (JP y AE) en Villa Nocito, en la primera mitad de la década del setenta.

Nora, Bahía Blanca, 4/6/2008. Egresada de la Escuela de Servicio Social, fue militante del PB (hasta 1973), y de la JP en Villa Nocito entre 1968 y 1975. Participó de los CUT durante dos años consecutivos.

Nora y Rodolfo, Bahía Blanca, 2/4/2009.

Pablo, Neuquén, 19/3/2013. Vivió en el Pensionado Católico (1969-1971). Estudió en la UNS, donde militó (Grupos Socialistas), hasta que se proletarizó en el marco de su militancia en el PRT-ERP.

Patricia, Bahía Blanca, 26/10/2008 y 19/5/2008. Dirigente del movimiento Guías, tuvo militancia social (como maestra de la Escuela Nuestra Señora de la Paz) y política (JP) en Villa Nocito en 1973-1974.

Patricia y Eduardo, Bahía Blanca, 21/3/2008.

Roberto, Bahía Blanca, 18/4/2013. Estudió en la UNS. Integró la JUC (1968-1972), militó en la agrupación del PB en la UNS y luego en la JP en Choele Choel (1972-1975) como miembro de una UBR.

Rodolfo, Bahía Blanca, 23/6/2008. Estudió en la UNS. Entre 1970 y 1975 fue militante barrial, primero desde el PB y, a partir de 1973, desde las filas de la JP-Montoneros.

Susana, Bahía Blanca, 1/4/2009. Estudió en la UNS. Participó en un CUT. No tuvo militancia en un espacio concreto.

Integrantes de la JOC bahiense

Angélica, Bahía Blanca, 25/4/2012. Fue empleada de comercio. Integró la JOC entre 1972 y 1975. Fue catequista y participó de asambleas del sindicato.

Bruno, Bahía Blanca, 4/8/2012. Fue empleado de comercio. Integró la JOC entre 1970 y 1975. Fue scout, catequista y participó de asambleas y del equipo de fútbol del sindicato.

Clara, Bahía Blanca, 10/10/2012. Trabajó como niñera, luego en un hospital y más tarde en una fábrica de fideos. Fue catequista y participó de reuniones del PB.

Dante, Bahía Blanca, 28/9/2011 y 15/3/2012. Fue periodista, obrero de la industria lechera y luego de la cervecera. Integró la

- JOC entre 1968 y 1975. Tuvo militancia gremial y política en el PB, donde fue integrante de la coordinadora local y en 1974 asumió como su responsable en Bahía Blanca.
- Ema, Bahía Blanca, 27/9/2012. Maestra, integró la JOC hacia 1973-1974. Fue catequista y dirigente del grupo Scout “San Jorge” en Nuestra Señora del Carmen. Se acercó a algunas reuniones del sindicato docente.
- José, Bahía Blanca, 19/6/2008. Fue empleado de comercio y obrero metalúrgico. Integró la JOC entre 1970 y 1975. Fue dirigente del grupo Scout “San Jorge”. Participó de reuniones del PB.
- Liliana, Bahía Blanca, 25/6/2008. Fue empleada de comercio. Integró la JOC en la primera mitad de los setenta. Fue catequista y participó de reuniones del sindicato y del PB.
- Lucy, Neuquén, 18/3/2013. Trabajó en una fábrica de bombones. Integró la JOC entre 1968 y 1972, cuando se fue a vivir a Neuquén.
- Mirta, Bahía Blanca, 18/6/2008. Fue empleada de comercio. Integró la JOC entre 1968 y 1975. Fue catequista, tuvo militancia gremial y política en el PB.
- Mirta y Jorge, Bahía Blanca, 11/4/2012 y 14/7/2012. Jorge fue empleado de comercio. Integró la JOC entre 1972 y 1975. Tuvo trabajo parroquial, militancia gremial y política en el PB, donde integró la coordinadora local.
- Paloma, por medio de Skype, Bahía Blanca-Orrefors, 7/2/2013, 11/2/2013, 12/2/2013, 2/2/2013, 1/3/2013. Trabajó cuidando niños y, en 1974-75, como docente en el barrio periférico de Villa Nocito. Integró la JOC entre 1968 y 1975. Fue catequista y, entre 1972 y 1976, militó en el PB.
- Silvestre, a través del correo electrónico, 29/10/2012. Fue empleado de comercio. Integró la JOC entre 1970 y 1974. Militó en el PB, donde integró la coordinadora local.

Integrantes de la JEC bahiense

- Alicia, Bahía Blanca, 9/7/2011. Estudió en el Colegio Nacional. En 1972 y 1973 participó de la JEC, y durante este último año, militó en la UES.

- Ana, Bahía Blanca, 17/10/2012. Estudió en las escuelas medias de la UNS. Fue dirigente en el grupo Guía-Scout de La Pequeña Obra, desde 1970, e integró la JEC, desde 1972.
- Carlos, Bahía Blanca, 4/5/2011. Estudió en las escuelas medias de la UNS. Participó en el grupo Scout “San Pío X” entre 1961 y 1974, desde los 5 años hasta convertirse en dirigente. Fue integrante de la JEC entre 1972 y 1974.
- Cecilia, Bahía Blanca, 2/6/2011. Estudió en las escuelas medias de la UNS. Entre 1972 y 1975 fue dirigente del grupo Guía-Scout de La Pequeña Obra e integró la JEC. Tuvo compromiso social en Villa Quilmes.
- Eugenia, Bahía Blanca, 30/12/2012. Estudió en el colegio San Vicente de Paul. Participó de las Guías “Santa Juana” y fue integrante de la JEC en Sánchez Elía entre 1972 y 1975.
- Francisco, Buenos Aires, 16/11/2012. Estudió en las escuelas medias de la UNS. Participó de “San Pío X”, de la JEC y de la UES.
- Gabriel, Bahía Blanca, 27/10/2012 y 7/11/2012. Estudió en las escuelas medias de la UNS. Participó del grupo Scout “San Pío X” desde 1969. Fue dirigente de “San Jorge” en 1975. Integró de la JEC (1973-1975) y militó en la UES.
- Gustavo, Bahía Blanca, 12/7/2011 y 9/8/2012. Estudió en la ENET n° 1. Desde niño, participó en el grupo Scout “San Jorge”, del que llegó a convertirse en dirigente. Integró la JEC entre 1972 y 1974/5. Militó en la UES y en el área de prensa de Montoneros.
- Inés, Bahía Blanca, 18/6/2011. Estudió en el colegio San Vicente de Paul. Fue catequista en Nuestra Señora del Carmen e integrante de la JEC entre 1972 y 1975. Militó en la UES.
- Juan, 31/5/2011, 24/8/2011 y Bahía Blanca, 14/8/2012. Estudió en el Seminario La Asunción. De niño, integró el grupo Scout “San Jorge”. Fue catequista en Nuestra Señora del Carmen. Entre 1972 y 1975, participó en la JEC y fue militante de la UES y de la JTP.
- María del Carmen, Bahía Blanca, 18/5/2011. Estudió en las Escuelas Medias de la UNS. Fue dirigente en el grupo Guía-Scout de La Pequeña Obra e integró la JEC entre 1972 y 1975.

- Mario, Bahía Blanca, 5/1/2013. Estudió en el Colegio Nacional. Participó en “San Pío X” desde niño, y tuvo un breve paso por la JEC.
- Marisa, Neuquén, 19/3/2013. Fue a las escuelas medias de la UNS y en 1974 empezó a estudiar en la Escuela de Servicio Social. Fue catequista en Nuestra Señora del Carmen e integrante de la JEC entre 1972 y 1975. Militó en la UES y la JUP.
- Mónica, Buenos Aires, 30/7/2008 y 9/11/2011. Estudió en las escuelas medias de la UNS. Entre 1970 y 1975, fue dirigente del grupo Scout “San Pío X” de La Pequeña Obra, integró la JEC y militó en la UES. Trabajó en el SLA entre 1975 y 1978.
- Mónica y Juan Carlos, Bahía Blanca, 28/3/2013.
- Norma, Bahía Blanca, 8/4/2011 y 6/8/2011. Estudió en las escuelas medias de la UNS. En 1973, se incorporó como dirigente al grupo Scout “San Pío X”. En 1974, participó también de la JEC.
- Pedro, Buenos Aires, 15/11/2012 y 16/11/2012. Estudió en el Colegio Don Bosco. Fue dirigente de “San Pío” e integrante de la JEC.
- Ricardo, Bahía Blanca, 8/10/2011. Estudió en las escuelas medias de la UNS. En la primera mitad de la década del setenta, fue dirigente en el grupo Scout “San Pío X”, participó en la JEC y militó en la UES y la JUP.

*Referentes e integrantes de otros grupos cristianos locales*³³⁸

- Alberto, Bahía Blanca, 29/8/2012. Integrante de la primera JUC bahiense, siendo además, su presidente entre 1959 y 1962. Fue uno de los fundadores del Pensionado Católico. Fue militante de la Liga Humanista y se vinculó a la Democracia Cristiana. Entre 1971 y 1974 participó de la Comunidad Universitaria Bahiense.
- Aníbal Sicardi, Bahía Blanca, 7/6/2017. Pastor de la Iglesia Metodista desde 1974. Trabajó en la ayuda a los exiliados chilenos en esos años.
- Benjamín Stocchetti, a través del correo electrónico, 25/7/2012, 13/8/2012, 8/1/2013, 10/1/2013, 8/3/2013.

338 Las trayectorias de quienes se desempeñaron como sacerdotes y religiosas entre 1968 y 1975 fue desarrollada en el capítulo 3.

Hugo Segovia, Mar del Plata, 27/5/2010.

Miguel Sarmiento, Punta Alta, 29/11/2010 y 11/2/2011.

Néstor Navarro, Bahía Blanca, 18/11/2010 y 22/5/2017.

Norma Gorriarán, Bahía Blanca, 29/10/2008.

Rosita Rodríguez, Bahía Blanca, 29/4/2009. Alumna de la Escuela Nuestra Señora de la Paz desde su fundación.

Zulma, Bahía Blanca, 25/8/2010. Se unió a la Acción Católica Universitaria entre 1956 y 1958. Fue una de las fundadoras de la Liga Humanista (1956-1963). Entre 1969 y 1975 fue secretaria de Caritas Arquidiocesana. Trabajó como voluntaria en la secretaría de la Escuela Nuestra Señora de la Paz.

Compañeros de militancia política de los jucistas y/o “acercados”

Beatriz, Bahía Blanca, 23/4/2009. Tuvo un breve paso por La Pequeña Obra. Al ingresar en la universidad, en 1972, comenzó a militar en los Grupos Socialistas. En 1974, dejó la universidad, se casó, se proletarizó, consiguió trabajo y se abocó a la militancia barrial y sindical dentro del PRT-ERP.

Diana, Buenos Aires, 18/9/2009. Hacia 1969 comenzó a estudiar en la UNS. Cercana a los grupos cristianos, conoció a su pareja, que vivía en el Pensionado Católico. Militó en TAR y AUDAL. Más tarde, se unió a la JP y desarrolló una militancia de base en los barrios, a partir de la Agrupación Evita. Finalmente, se integró a la JTP.

Julia, Buenos Aires, 17/9/2009. En 1971, inició sus estudios universitarios. Militó en los Grupos Socialistas. En 1973, dejó la universidad, se proletarizó y comenzó a trabajar en el frente de propaganda del PRT-ERP.

Otras entrevistas

Alberto Monge, Beto Migliorisi y Miguel Ponce de León, Bahía Blanca, 21/8/2012, exresidentes del Pensionado Católico, realizada por los integrantes del Taller literario “Relatar” de los Abuelos Relatores por la Identidad, la Memoria y la Inclusión Social, en compañía de la autora.

Entrevista a Benito Santecchia realizada por J. P. Martín, Buenos Aires, 15/12/1990, en Martín (2013: 407-422).

Fuentes escritas

Testimoniales

Santecchia, Benito, “Carta al Padre José Juan del Col SBD, sábado 12 de abril de 1975”; Segovia, Hugo, “La palabra provocadora”, en AA.VV. (2008).

“Biancucci, Duilio”; “Zamorano, José”, en Diana (2013).

“Testimonio del Padre Néstor H. Navarro, actual Obispo de la diócesis del Alto Valle de Río Negro”, *Horizontes. Publicación periódica de Cáritas Bahía Blanca*, 36, agosto-septiembre de 2009.

“El porqué de mi militancia en la JOC” y “Por qué y cómo milité en el PB”, apuntes de Paloma elaborados en paralelo a las entrevistas y enviados a la autora por correo electrónico, febrero y marzo de 2013.

“Julio Ruiz. Las formas del destino”, en David (2006).

“Carlos Bonfiglio”, “Carlos Rígoli”; “Dos fundadores”, en Abuelos Relatores (2012).

“1970”; “A corazón abierto”, por Susana Garbiero; “Diáspora”, por Susana Garbiero y Alejandro Cantaro; “¿Por qué recordarlos?” por María Laura Barral, *Esapi de Oro. Publicación de la Comunidad Guía-Scout de La Pequeña Obra de Bahía Blanca*, 7, octubre de 2011.

Correspondencia y textos personales

Cartas y postales enviadas por Eduardo a su familia, así como las enviadas a él o a su familia, durante su viaje por América Latina como integrante del SLA del MIEC-JECL, 1971 y 1972.

Carta de Duilio Biancucci a monseñor Jorge Mayer, 27/12/1972, Legajo de Duilio Biancucci, Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia.

Carta de Duilio Biancucci a Jorge Mayer, 3/5/1975, Legajo de Duilio Biancucci, Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia.

Apuntes de una reunión de la JUC durante un campamento de verano en Pehuen-có, 16/1/1970. Archivo personal de Julio.

Apuntes de Benito Santecchia, Legajo de Benito Santecchia, Archivo Histórico de las Misiones Salesianas en la Patagonia.

Documentos de los grupos laicales

Declaración (volante) de la JUC de Bahía Blanca, sobre la “Revolución Argentina”, sin fecha. Archivo DIPPBA, Mesa A, Estudiantil, Juventud Universitaria Católica, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 111.

Declaración de JUC, GMB, JOC, CUB y JAC de Punta Alta, titulada “Militante cristiano secuestrado y torturado en Punta Alta”. *Cristianismo y Revolución*, 30, septiembre de 1971.

“El conflicto entre la comunidad religiosa y la militancia política”, del informe preparado por JUC de Buenos Aires para el encuentro nacional en Ramos Mejía, realizado del 4 al 7 de febrero de 1967, incluido en Armada (1970).

Fuentes periodísticas locales y nacionales

Diario *La Nueva Provincia* (Biblioteca Popular Bernardino Rivadavia).

Diario *El Eco* (BPBR).

Diario *La Opinión* (Archivo DIPPBA).

Diario *Página 12* (disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/usuarios/anteriores.php>).

Revista *Graphos* (BPBR).

Revista *Reporte. La Revista Puntaltense* (archivo personal de Miguel Sarmiento).

Publicaciones confesionales y católicas oficiales locales, nacionales y latinoamericanas

Revista *Pablo* (Archivo DIPPBA).

Boletín *El Mensajero de la Juventud Obrera Católica de Grünbein* (archivo personal de Mirta y Jorge).

Revista *Cristianismo y Revolución* (colección completa editada en versión facsimilar por el Cedinci).

Publicaciones del Secretariado Latinoamericano del MIEC-JECI (Biblioteca del Colegio Máximo de San Miguel y archivos personales de Mónica y Juan Carlos, Nora y Rodolfo, y María y Roberto):

América Latina Boletín

Boletín Spes

Servicio de Documentación

JEC. Boletín Secundario

Boletín eclesiástico. Boletín oficial del Arzobispado de Bahía Blanca, correspondiente a los años 1939-1976 (Archivo del Arzobispado de Bahía Blanca).

Documentos de los papas y los obispos

Concilio Vaticano II (1979 [1965]). *Constitución Pastoral "Gadium et Spes". La Iglesia en el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Paulinas.

Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), 1982 [1969], en *Documentos del Episcopado Argentino (1965-1981)*. Buenos Aires: Claretiana.

Mater et Magistra. Encíclica de S. S. Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la cuestión social, 1966 [1961]. Buenos Aires: Paulinas.

Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo, 15/8/1967, en Bresci (1994).

- Pacem in Terris. Carta encíclica de su santidad el Papa Juan XXIII*, 1967 [1963]. Buenos Aires: Paulinas.
- Populorum Progressio. Carta encíclica de su santidad Pablo VI*, 1977 [1967]. Buenos Aires: Paulinas.
- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín. Septiembre de 1968. *Documentos Finales*, 1969. III Edición. Córdoba: Talleres Tipográficos de la Pía Sociedad de San Pablo.

Documentos del MSTM y sus integrantes

- Coincidencias Básicas*, 3/5/1969; *Documento de trabajo preparado por los grupos que proponen un nuevo encuentro nacional*, 22/8/1974; *Documento final del Quinto Encuentro Nacional*, 19/10/1972; *Informe del secretariado para discutir en los grupos del movimiento sobre "Peronismo y Socialismo" y "conflictos eclesiales"*, 10/12/1970; *Nuestra Reflexión*, 11/10/1970; *Política y Pastoral*, 4/1969, en Bresci (1994).
- Concatti, Rolando (1972). *Nuestra opción por el peronismo*. Buenos Aires.
- Mugica, Carlos (1973). *Peronismo y cristianismo*. Buenos Aires: Merlín.

Documentos de inteligencia

Archivo DIPPBA (documentos solicitados como investigadora a la Comisión Provincial por la Memoria y correspondientes a las fichas personales de Norma Gorriarán, Pablo y Juan, facilitados por los propios protagonistas).

Comando de Operaciones Navales. Base Naval Puerto Belgrano, "¿Qué es el Movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo?", 1970, Bahía Blanca. Archivo del Área Cultura, Sociedad y Religión, CEIL-PIETTE, Conicet.

Varios

- Arzobispado de Bahía Blanca (1997). *Guía Arquidiocesana*. Bahía Blanca: Talleres gráficos de la obra salesiana “La Piedad”.
- “Historia de la JOC en Bahía Blanca”, apuntes s/f (de comienzos de la década del ochenta) elaborados por la JOC de Grünbein a partir de los relatos de Mirta y Jorge. Archivo personal de Mirta y Jorge.
- “Campamento Universitario de Trabajo”, volante s/f (probablemente de 1966), archivo personal de Julio e Irene.
- Estatuto aprobado en Buenos Aires el 23 de agosto de 1966; Carta al jefe Batallón 181 de Comunicaciones y al intendente municipal, del 8 de marzo de 1966; Carta a la dirección de promoción y desarrollo de la comunidad, 19 de febrero de 1973; Memorias de los ejercicios 1970-1972 y 1973-1974; Carta al comandante del V Cuerpo de Ejército, 23 de mayo de 1974; “Una obra piloto una magnífica lección. Villa Rosario. Bahía Blanca”, *Cultura Popular*, 25, marzo abril, mayo junio 1974, en Carpeta “Comisión Mundial de Lucha Contra el Hambre”. Archivo Cáritas Bahía Blanca.

Fotografías

Sobre el Pensionado Católico, los scouts y guías de La Pequeña Obra y de Nuestra Señora del Carmen, campamentos de la JUC, encuentros, ordenaciones sacerdotales, casamientos, actividades del MIEC-JECI, pertenecientes a los archivos de la comunidad Guía-Scout “Santa Juana de Arco” y “San Pío X”; Cáritas; los Abuelos Relatores por la Identidad, la Memoria y la Inclusión Social 2012; Miguel Sarmiento, Julia Pizá, Eduardo, Patricia, Juan y Héctor.

Páginas web

<http://juiciobahiablanca.wordpress.com>
<http://bahiagris.blogspot.com.ar/>
<http://www.comisionporlamemoria.org/archivo/>
<http://www.cij.gov.ar/>

Diversos autores han llamado la atención sobre la influencia del cristianismo liberacionista en los acontecimientos más importantes de las últimas décadas en América Latina. La investigación de la que resulta el presente trabajo, enmarcada teórica y metodológicamente en el campo de la historia reciente, tiene por objetivo comprender las relaciones entre catolicismo liberacionista y política en el escenario de la efervescencia social de los años sesenta y setenta en la Argentina. El libro historiza y analiza ese proceso situándose en la ciudad de Bahía Blanca en el período 1968-1975 y focalizando en las trayectorias de los integrantes de la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Obrera Católica (JOC).

Algunos de los interrogantes que animan la reflexión en estas páginas son: ¿cómo marcó las trayectorias militantes de los actores el paso por los grupos de reflexión cristianos?, ¿cómo influyeron los nuevos documentos eclesiales y los teólogos de la liberación?, ¿cuáles fueron sus espacios de construcción social y política?, ¿por qué algunos canalizaron su compromiso cristiano a través de la militancia político-partidaria?, ¿por qué muchos eligieron el peronismo revolucionario?, ¿qué debates, dilemas y opciones planteó la cuestión de la violencia y la lucha armada?, ¿en qué medida se planteó la necesidad de optar entre la estructura eclesial y la militancia política?, ¿hubo distintas formas de integrar la fe y la política?



Libro
Universitario
Argentino

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA



UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

ISBN 978-987-630-466-5



9 789876 304665