

# El movimiento de estudiantes católicos en Bahía Blanca y sus articulaciones nacionales y transnacionales (1968-1975)

VIRGINIA DOMINELLA\*

## Resumen

Este trabajo se propone ubicar a las ramas especializadas de Acción Católica que se desarrollaron en Bahía Blanca en el período 1968-1975 como parte del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos - Juventud Estudiantil Católica Internacional. Para ello, reconstruye los vínculos e intercambios de los equipos bahienses con experiencias similares pertenecientes al mismo movimiento a nivel nacional e internacional, identificando sus convergencias y divergencias en el cruce entre catolicismo liberacionista y política. En este sentido, reflexiona en torno a los siguientes interrogantes: ¿de qué modo estos espacios laicales articularon redes sociales en Argentina y América Latina? ¿Qué formas de interacción acercaron a los actores? ¿Qué valores, ideas, prácticas y repertorios de acción comunes cimentaron esos vínculos? Y a partir de lo anterior, ¿qué particularidades asumieron los movimientos especializados de juventud bahienses en relación a grupos similares que funcionaron en el país y en el continente?

## Palabras clave

Catolicismo liberacionista; política; movimiento internacional de estudiantes católicos; Bahía Blanca

Fecha de recepción: 13-06-2016

Fecha de aprobación: 29-09-2016

## The Catholic Student Movement in Bahía Blanca and Its National and Transnational Links (1968-1975)

### Abstract

This article proposes to identify the specialized Catholic Action movements meant for student youth that developed in Bahía Blanca between 1968 and 1975 as part of the International Movement of Catholic Students (IMCS)- International Young Catholic Students (IYCS). To do so, this article reconstructs the relationships between the groups in Bahía Blanca with similar experiences pertinent to the same movement at both national and international levels, identifying its convergences and divergences in the crossroads between Liberation Catholicism and politics. As such, reflecting on the following questions: In what way did these lay movements articulate social networks in Argentina and Latin America? What type of interaction linked these actors? Which ideas, values, practices and common repertoires of social action constructed those links? On the basis of the foregoing, what particularities characterized the groups of catholic students in Bahía Blanca?

### Keywords:

Liberation Catholicism; Politics; International Catholic Student Movement; Bahía Blanca.

El presente trabajo<sup>1</sup> se propone ubicar a las ramas especializadas de Acción Católica que se desarrollaron en Bahía Blanca<sup>2</sup> en el período 1968-1975<sup>3</sup> en el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional (MIEC-JECI). Para ello, reconstruye los vínculos e intercambios de los equipos bahienses de la Juventud Universitaria Católica (JUC) y la Juventud Estudiantil Católica (JEC) a nivel nacional e internacional; a partir de ello y atendiendo al cruce entre catolicismo liberacionista y militancia contestataria, busca identificar las convergencias y divergencias de los grupos locales respecto de experiencias similares pertenecientes al mismo movimiento. En este sentido, reflexiona en torno a los siguientes interrogantes: ¿de qué modo estos espacios laicales articularon redes sociales en Argentina y América Latina? ¿Qué formas de interacción acercaron a los actores? ¿Qué valores, ideas, prácticas y repertorios de acción comunes cimentaron esos vínculos? En la ligazón religión y política, ¿qué particularidades asumieron los movimientos especializados de juventud bahienses en relación a grupos similares que funcionaron en el país y en el continente? ¿En qué medida las experiencias bahienses plantearon matices en términos de los momentos, los modos y las influencias que llevaron a los estudiantes católicos al mundo social y político; de los espacios y formas que asumieron sus trayectorias militantes; y de los tipos de tensiones que experimentaron en consecuencia?

Para este abordaje, se ha optado por una metodología cualitativa y, en este sentido, por la utilización de diversas estrategias, desde entrevistas en profundidad (realizadas a 37 integrantes de la JUC y la JEC entre 2008 y 2013) hasta el análisis de distintas fuentes empíricas, que incluyen publicaciones católicas oficiales (las editadas por el Secretariado Latinoamericano del MIEC-JECI, y el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Bahía Blanca*) y volantes, apelando a estrategias de triangulación para lograr una comprensión en profundidad del problema en cuestión.

La adopción de la reconstrucción de redes sociales y la comparación histórica pretende brindar un aporte a la comprensión de las relaciones entre catolicismo liberacionista y política en los años setenta en nuestra región. En los últimos años, los abordajes transnacionales han ganado terreno, permitiendo la comparación de regiones y culturas diversas. Al mismo tiempo, se ha ido consolidando la historia de las redes como un nuevo modo de extender el estudio histórico más allá de los bordes nacionales, interesado por los encuentros, movimientos e interacciones entre naciones u otros espacios, y el modo en que se perciben, influyen y consti-

1. Presenta algunas reflexiones de mi tesis doctoral, "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", defendida en la Universidad Nacional de La Plata el 30/9/2015. Agradezco las sugerencias de Daniel Lvovich, que han enriquecido este trabajo.

2. Ciudad ubicada a 700 km al sur de Buenos Aires. Fundada en 1828, en la década de 1970, rondaba los 182 mil habitantes y tenía gran relevancia a nivel regional desde el punto de vista económico, militar -sede de diversas unidades militares- y cultural -asiento de distintas instituciones de educación superior-.

3. En 1975, los referentes consagrados y los militantes comenzaron a sufrir la represión paraestatal, con la consiguiente desestructuración de los grupos y el comienzo del exilio.

\* Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional del Sur. Doctora en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Correo electrónico: v\_dominella@yahoo.com.ar

tuyen mutuamente. Este tipo de abordaje pone el acento en las conexiones, continuidades y pertenencia común, pero a la vez contribuye a explicar las semejanzas y diferencias, entre los distintos casos de análisis. Asimismo, los vínculos tejidos en el pasado entre los actores vuelven comparables –y significativa la comparación– experiencias, prácticas, ideas, valores y significados. Si las sociedades, los movimientos y los grupos sociales se definen a sí mismos en relación y en contraste con otros, tiene sentido preguntarse si las comparaciones hechas en el presente por el historiador también fueron hechas por los contemporáneos en el pasado. En este marco, la comparación permite ver los significados diferenciales de un mismo fenómeno en función de su contexto, y de qué manera los aspectos específicos de los objetos se conectan con procesos generales. Así, contribuye a identificar peculiaridades locales y a poner en discusión interpretaciones cristalizadas, como también periodizaciones consagradas. En este último caso, la aún poco desarrollada incorporación de una mirada diacrónica en el mismo período estudiado, atenta a los cambios en el tiempo, puede contribuir a matizarlas (Haupt y Kocka, 2009).

Los protagonistas de esta historia se identificaban con el *aggiornamento* eclesial gestado durante la década de 1950, legitimado con los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI, el Concilio Vaticano II (1962-1965), la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín (1968) y la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino en San Miguel (1969). En este marco, los actores se integraron a un amplio movimiento social-religioso que, siguiendo a Löwy (1999) y a Donatello (2005), denominamos catolicismo liberacionista.<sup>4</sup> Este movimiento, del cual la teología de la liberación es su expresión intelectual, incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis. Una serie de principios básicos permiten reconocerlo: la lucha contra los nuevos “ídolos de la muerte” (el mercado, la civilización occidental y cristiana, etcétera); la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final; la crítica a la teología dualista tradicional y una nueva lectura de la Biblia; la denuncia del capitalismo como pecado estructural; el recurso al marxismo como instrumento social-analítico; la opción por los pobres y la solidaridad con su lucha de autoliberación (Löwy, 1999).

Sin negar las transformaciones que experimentó el catolicismo en esos años, es necesario adoptar una mirada de largo plazo y ligar esta corriente liberacionista con una “matriz común”: el catolicismo integral. Este fenómeno, cuyo desarrollo comenzó a hacerse visible a partir de la década de 1920, constituía la respuesta del catolicismo argentino al avance secularizador del liberalismo y el socialismo, que intentaba constreñirlo al ámbito privado. Así, buscó integrar las instancias de lo social, lo político, lo religioso, lo público y lo privado, y avanzar sobre la sociedad y el Estado (Mallimaci, 1992).

A partir de esta matriz integral y de los cambios que supuso el *aggiornamento* eclesial en la concepción de la Iglesia y de su relación con el mundo, los cristianos liberacionistas abrazaron la idea de “compromiso” y asumieron diversas formas de

4. Löwy elaboró el concepto de cristianismo liberacionista, y Donatello lo tomó delimitándolo al espacio de la Iglesia católica.

acción contestataria en un contexto histórico marcado por la efervescencia social y política.

La JUC bahiense comenzó a constituirse en 1967, bajo el impulso de dos ejecucistas y los recién llegados sacerdotes José Zamorano y Emilio Flores,<sup>5</sup> como un intento de recrear con nuevos integrantes y asesores, una experiencia anterior que se encontraba desarticulada a raíz del éxodo de militantes que se incorporaban a agrupaciones de izquierda y del abandono del ministerio sacerdotal por parte del asesor. En 1966-1968, diversos grupos de JUC afianzados en otras ciudades del país entraron en crisis por motivos semejantes (Mayol, Habegger y Armada, 1970). De hecho, años más tarde fueron los mismos jucistas bahienses quienes asumieron la tarea, delegada por el Secretariado Latinoamericano (SLA) del movimiento, de viajar por el país para dar nuevo impulso a la JUC en los lugares donde no existía o estaba desmembrada.<sup>6</sup> A nivel latinoamericano, las dificultades de los movimientos de apostolado laico planteadas por los desafíos de la militancia política constituían un problema común en el período 1969-1973.

La nueva experiencia bahiense llegó a agrupar unos 40 jóvenes, nacidos entre 1944 y 1952, que estudiaban en la Universidad Nacional del Sur (UNS) y en diversos institutos terciarios. Las agrupaciones universitarias de izquierda, que antaño habían recibido el flujo de jucistas que abrazando la política abandonaban el espacio eclesial, ahora se convertían en uno de los espacios de reclutamiento de militantes. La JEC local, constituida hacia mediados de 1972, reunió a 30 estudiantes secundarios, nacidos entre 1954 y 1958, provenientes del movimiento Guía-Scout del centro pastoral La Pequeña Obra del barrio Pedro Pico o de los grupos juveniles de la capilla Nuestra Señora del Carmen del barrio Sánchez Elía. Estas dos comunidades eran diversas en su inserción territorial y composición social, y funcionaban separadas, pero compartían instancias de encuentro.

Tanto la rama universitaria como la secundaria funcionaban divididas en equipos de 6 o 7 personas que se reunían semanalmente, 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* constituyó en el modo fundamental de analizar la realidad enmarcada en la Doctrina Social de la Iglesia–.

5. Misioneros españoles de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana, desde 1966 (hasta 1971, en el caso de Flores y hasta 1975, en el de Zamorano) estuvieron a cargo de la iglesia Nuestra Señora del Carmen, acompañaron a los Scouts y Guías de La Pequeña Obra y fueron asesores de la JUC. Zamorano también asesoró a la JOC y a la JEC e integró el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM).

6. Manuel lo hizo en 1971 y entonces se constituyeron la JUC de Santa Rosa y de Mar del Plata. En 1974, Julio viajó a Río Cuarto y Mendoza, acompañado de una militante peruana. Entrevista a Julio, Bahía Blanca, 22/5/2010. Integró la JUC (1968-1975), tuvo militancia universitaria en el Peronismo de Base (PB) (1969-1973) y eclesial (desde 1972). Entrevista a Manuel y Nancy, Neuquén, 20 y 21/3/2013. Integraron la JUC. Manuel militó en el PB y en la Juventud Universitaria Peronista (JUP). Entre fines de 1973 y mediados de 1976 integró el SLA en Lima. Nancy fue dirigente Guía. Trabajó en el SLA con Manuel. Los nombres de los entrevistados fueron cambiados, a excepción de las figuras públicas cuya identificación resulta inevitable, obedeciendo al pedido de los actores.

La JUC y de la JEC pertenecían al MIEC-JECI, que era la convergencia en América Latina de dos movimientos especializados internacionales que trabajaban con estudiantes. En 1966 sus secretariados latinoamericanos decidieron unir esfuerzos y se instalaron en Montevideo. Desde 1970, el SLA y el asesor eclesialógico eran comunes a ambos. Esta unificación se basaba en una misma línea teológico-pastoral: la asunción del “compromiso con la liberación de América Latina”.<sup>7</sup> Desde febrero de 1972, el Secretariado se trasladó a Lima.<sup>8</sup> Para entonces, el movimiento estaba presente en una veintena de países desde el Río Bravo hasta Tierra del Fuego.

### Vínculos e interacciones con el MIEC-JECI y los teólogos latinoamericanos

El SLA, integrado por 6 estudiantes –desde 1972–, en su mayoría universitarios,<sup>9</sup> reunió entre 1971 y 1978, a cuatro jucistas y una jecista bahienses. Ocupado en apoyar a los movimientos nacionales, los visitaba periódicamente y realizaba seminarios de formación para militantes y asesores.<sup>10</sup> En esos años, Bahía Blanca recibió a distintos referentes del movimiento.<sup>11</sup> El encuentro nacional llevado a cabo en enero de 1970, se constituyó en una de aquellas oportunidades de intercambio.<sup>12</sup>

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.<sup>13</sup> Los bahienses formaron parte activa de esas actividades, enviando representantes, actuando como anfitriones –involucrando a todo el movimiento local– o acompañando 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) y 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.<sup>14</sup> 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,<sup>15</sup> a la Sesión de Estudios y el Comité Latinoamericano de MIEC-JECI, celebrado en Lima en diciembre de 1972,<sup>16</sup> y al Seminario Latinoamericano sobre “Fe y Política”<sup>17</sup> 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,<sup>18</sup> en el encuentro mundial de la JECI, realizado en Maastricht en septiembre de 1974,<sup>19</sup> en la XXVIII Asamblea Interfederal del MIEC reunida en Lima en agosto de 1975, que incluyó además un encuentro de asesores.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

Otro de los canales de comunicación de los jecistas y jucistas eran las publicaciones del movimiento: el *Boletín Secundario*<sup>22</sup>, *Spes*, *Servicio de Documentación* y *Boletín América Latina*.<sup>23</sup> Estos textos se distribuían entre los grupos del continente y constituían el material de preparación de los militantes para los encuentros.<sup>24</sup> Así, el SLA pretendía dar un apoyo para la reflexión de la acción de los estudiantes cristianos en el proceso de “liberación”.<sup>25</sup> Lejos de buscar brindar una formación cerrada, apuntaba a “aportar elementos”.<sup>26</sup> El material era pensado para ser leído

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

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

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

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

11. Entrevista a Mónica y Juan Carlos, Bahía Blanca, 28/3/2013. Mónica fue dirigente Scout (1971-1974), integrante de la JEC y de la Unión de Estudiantes Secundarios (UES, 1972-1975). Entre 1968 y 1975, Juan Carlos integró la JUC y militó en la universidad en los Grupos Socialistas (ligados al Partido Revolucionario de los Trabajadores-PRT), la Agrupación Universitaria de Acción Liberadora (AUDAL, ligada al Partido Comunista Revolucionario-PCR) y la JUP. Ambos trabajaron en el SLA entre 1975 y 1978.

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

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

14. Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/9/2009. Entrevista a Nora, Bahía Blanca, 4/6/2008. Miembro de la JUC (1968-1975) y el secretariado nacional (1970). Desarrolló trabajo barrial y militó en el PB y en la Juventud Peronista (JP).

15. Carta de Eduardo dirigida a sus padres desde Medellín, s/f. Archivo personal de Eduardo. Y Eduardo, conversación personal, Bahía Blanca, 14/12/2013. Integró la JUC (1968-1975), fue miembro del SLA (1971 y 1972), y militante de los Grupos Socialistas, AUDAL (1968-1970) y JUP (1973-1974).

16. *Boletín eclesialógico*. Bahía Blanca, octubre-diciembre de 1972. Entrevista a José Zamorano, Moreno, 2/09/11. Entrevista a Julio, Bahía Blanca, 22/5/2010. Eduardo, conversación personal, 14/12/2013.

17. Entrevista a Mónica y Juan Carlos, Bahía Blanca, 28/3/2013. “Seminario Fe y Política”, *Spes*, 22-23, enero 1974.

18. “JECI Sesión Mundial. Londres 1970”, *Spes*, 9, julio 1970. Entrevista a Ángel, Buenos Aires, 8/10/2009. Integró la primera JUC bahiense (1962-1966) y la nueva JUC (1967-1974). Militó en la UNS en la Liga Humanista, el Movimiento Universitario Personalista (MUP, 1965), PRT (1966-1967), AUDAL y JUP.

19. Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/9/2009.

20. “Informe de la XXVIII Asamblea Interfederal del MIEC”, *Spes*, 27-28, s/f. Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/9/2009.

21. Postal s/f enviada por Eduardo a su hermano desde Torreón. Archivo personal de Eduardo. Y Eduardo, conversación personal, Bahía Blanca, 14/12/2013.

22. 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).

23. 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 8 ejemplares anuales, publicaba documentos especializados en diversos temas a través de distintas “series” identificadas por colores (*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).

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

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

26. “Presentación”, *América Latina*, 2-3, noviembre de 1973.

“con un espíritu crítico”<sup>27</sup> e invitaba a ser “verificado en la práctica”,<sup>28</sup> solicitándose a los jóvenes que le acercaran al SLA sus críticas y aportes.<sup>29</sup>

Sin embargo, la frecuencia o la amplitud con que eran utilizados dependían de cada equipo e, incluso, del interés, disponibilidad de tiempo y práctica de estudio de cada joven. Así lo expresaba el SLA de la JECI cuando planteaba las limitaciones de su boletín<sup>30</sup> y los bahienses que, integrando el SLA, tuvieron oportunidad de visitar distintos países.<sup>31</sup> En Bahía Blanca, los materiales eran efectivamente consultados por los grupos y complementaban la formación ofrecida a los militantes en los encuentros del movimiento.

Esta circulación y comunicación nacional y transnacional de los jucistas y jecistas bahienses fue significativa para la experiencia local en términos de construcción de una identidad común y un sentido de pertenencia al MIEC-JECI; relaciones personales que facilitaron, en esos años, la profundización de sus opciones de militancia –fundamentalmente, dentro del movimiento–, y en los años posteriores, recursos para hacer frente a la represión dictatorial; formación teórica que abonó la reflexión sobre las alternativas, los modos, los espacios, las complejidades y las tensiones de la acción social y política contestataria asumida como cristianos en su contexto histórico; ejercitación de destrezas y capacidades ligadas al trabajo colectivo que allanaron su participación en las agrupaciones estudiantiles, los sindicatos o las células de las organizaciones revolucionarias; y ejemplos concretos de trayectorias militantes múltiples con las que iluminar, interpretar y confrontar los propios derroteros.<sup>32</sup>

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.<sup>33</sup> Estos referentes, junto a los documentos eclesiales, ejercieron una influencia significativa en la maduración de su vivencia religiosa y su postura político-ideológica, 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-JECI y sus elaboraciones teológicas tenían esas experiencias

.....

27. “Introducción a una pedagogía de la pastoral universitaria”, *Servicio de Documentación*, serie 1, doc. 14, mayo de 1968.

28. “Informe: la Sesión Mundial de la JECI julio-agosto de 1970”, *Spes*, 15-16, febrero-marzo 1970.

29. “Editorial”, *JEC Boletín Secundario* 10, junio de 1969. “Presentación”, *Spes*, 25, mayo 1975.

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

31. Entrevista a Mónica y Juan Carlos, Bahía Blanca, 28/3/2013.

32. El compromiso político de los estudiantes católicos y sus consecuencias fue tematizada recurrentemente en los encuentros y publicaciones del movimiento. Entre otras cuestiones de reflexión figuraban: la “praxis de liberación” de los cristianos, la universidad y el movimiento estudiantil en el “proceso revolucionario”, la relación marxismo-cristianismo, el peronismo o la “vía chilena al socialismo”.

33. Tahar Chaouch (2007) 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.

pastorales como punto de partida. El caso más emblemático es el de Gustavo Gutiérrez, asesor de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos de Perú.<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> 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, preparadas especialmente para los jóvenes del movimiento.

En efecto, el equipo latinoamericano del MIEC-JECI, en el que, como mencionamos anteriormente, trabajaron los bahienses, 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 Helder Camara, presente en Maastricht–, y de nutrirse de los aportes de quienes influyeron en ellos, como Paul Blanquart –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 XX-VIII Asamblea Interfederal del MIEC.

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.<sup>36</sup> 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”.<sup>37</sup> 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” (Diana, 2013: 234). 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.<sup>38</sup>

.....

34. Entrevista a Mónica, Buenos Aires, 9/11/2011 y a José Zamorano, Moreno, 2/9/2011. Mónica también recordaba a Rolando Muñoz, Jon Sobrino o Ignacio Ellacuría.

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

36. Entrevista a Julio, Bahía Blanca, 22/5/2010.

37. Entrevista a Julio, Bahía Blanca, 22/5/2010.

38. Entrevista a José Zamorano, Moreno, 2/9/2011. 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

## Convergencias

La metodología de la “revisión de vida” tuvo en estos grupos gran significación en el nacimiento de una vivencia religiosa estrechamente unida a la reflexión sobre los problemas contemporáneos y a una acción, asumida en consecuencia, que pretendía ser transformadora. Por otra parte, los militantes profundizaron el discernimiento crítico de los sucesos sociales de acuerdo a los principios cristianos a través del discurso contestatario. Así, denunciaron los escenarios considerados de injusticia. Por medio de comunicados, en general repartidos bajo la forma de volantes a la salida de las misas dominicales o publicados en la prensa local o nacional, la JUC y la JEC expresaron sus críticas contra acciones del gobierno militar de Onganía-Levingston-Lanusse, las fuerzas armadas y de seguridad, las autoridades municipales o el diario *La Nueva Provincia*.<sup>39</sup>

La emisión de documentos en los que se impugnaba el orden social y político existente era una estrategia común a las distintas expresiones de la renovación católica (Donatello, 2010). En Medellín, los obispos habían planteado que le correspondía a la Iglesia denunciar con firmeza las realidades que contradecían el espíritu evangélico. Desde la perspectiva liberacionista, esa denuncia emergía como exigencia en el contexto de la “lucha contra la opresión” en América Latina, e implicaba el rechazo al uso del cristianismo para legitimar el orden establecido. En palabras de la JUC en ocasión de un documento contra la “Revolución Argentina”: “como cristianos no podemos hacer menos que denunciar esta situación de injusticia, porque callando seríamos cómplices de la misma”.<sup>40</sup>

Los estudiantes católicos de otros lugares del mundo también echaron mano a las declaraciones para expresar sus posicionamientos ante determinados acontecimientos sociales y políticos. Por ejemplo, a fines de 1968, la JEC y la Acción Católica Universitaria francesas elaboraron un documento que distribuyeron en las puertas de las iglesias, cuando el Sindicato Cristiano de enseñanza particular se mostraba hostil a la participación de estudiantes secundarios en el movimiento estudiantil de mayo.<sup>41</sup> En el orden nacional, los comunicados fueron una forma tí-

.....  
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–, cuyo lenguaje y enfoque fueron asumidos luego en la Argentina por el mismo Gera, los teólogos de la Comisión Episcopal de Pastoral o el MSTM (Scannone, 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).

39. Fundado en 1898 por Enrique Julio y propiedad de la familia Massot. La empresa fue ampliada con la adquisición, en 1958, de LU2 Radio Bahía Blanca y, en 1965, de Canal 9 Telenuova, convirtiéndose en la voz periodística hegemónica en la ciudad. Durante esos años, mantuvo un discurso antiperonista y promilitar (Zapata 2008). En los últimos años, su director, Vicente Massot, fue acusado por crímenes de lesa humanidad perpetrados durante la última dictadura militar.

40. Volante s/f. Archivo DIPPBA, Mesa A, Estudiantil, Juventud Universitaria Católica, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 111.

41. “Declaración común de la JEC y la acción católica universitaria francesas”, *JEC Boletín Secundario*, 8, noviembre de 1968.

pica que marcó las intervenciones públicas del MSTM. De esta manera, pretendían seguir la tradición del Antiguo Testamento, donde los líderes espirituales, más que entregarse a la liturgia, denunciaban las contradicciones de la situación política reinante (Touris, 2012).

Pero, desde esta visión del mundo, no bastaba con denunciar esta sociedad injusta, había que anunciar un nuevo hombre. Se trataba de concretar históricamente la utopía cristiana –que estaba en relación con la idea del “Reino de Dios”– a través de la creación de un orden social, político, económico y cultural radicalmente distinto (Ellacuría, 1990).

Aquí, como afirman Donatello y Cattogio (2011), si la convicción en torno a un compromiso con el cambio del mundo motivó un camino ascendente en las carreras militantes, la socialización católica no condujo a un sendero unívoco sino que habilitó una diversidad de opciones político-religiosas para los militantes. Entre ellas, se encuentran:

- la participación en tareas pastorales (referentes del MIEC-JECI, catequistas, animadores de la liturgia, responsables de comunidades o dirigentes Scouts y Guías);

- el trabajo social y la presencia en las villas (colectas de alimentos, campañas de ayuda a los inundados, apoyo escolar y actividades de recreación para los niños, asistencia a sus familias). En efecto, la acción en las áreas periféricas de las ciudades, 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;<sup>42</sup>

- la acción en el campo político partidario a través de la universidad (participación en asambleas, movilizaciones, iniciativas de vinculación de la universidad con el medio, etcétera), que, como afirman Mallimaci, Cucchetti y Donatello (2006), constituyó una de las opciones de los católicos que habían experimentado la renovación conciliar dentro de las ramas especializadas de Acción Católica;

- la militancia en la escuela secundaria, que abarcaba un amplio abanico de intervenciones con los compañeros y los profesores, a nivel de curso y de la institución. Estas acciones caracterizaban a los jóvenes católicos latinoamericanos. Así, un estudio de 1970 distinguía los compromisos “interpersonal”, “en la promoción del medio”, “gremial” y “de concientización” de los estudiantes secundarios;<sup>43</sup>

- y, por último, el activismo en agrupaciones políticas o político-militares.

Los militantes que asumieron la acción política entendieron que se trataba de una herramienta privilegiada para emprender la tarea transformadora. A partir de esta certeza, los jecistas se unieron a la UES-Montoneros mientras que para los jucistas se abrieron una diversidad de alternativas de participación concreta, que además en ocasiones fueron cambiando a lo largo del período. Hubo jóvenes que iniciaron su militancia en agrupaciones ubicadas en distintas vertientes de la

42. “Una experiencia de evangelización en el medio estudiantil”, *Spes*, 29, pascua de 1976.

43. Estudio de la JEC latinoamericana..., *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

izquierda<sup>44</sup> (Partido Revolucionario de los Trabajadores - Ejército Revolucionario del Pueblo, Partido Comunista Revolucionario),<sup>45</sup> unos pocos continuaron en esos espacios a lo largo de esos años, mientras el sector mayoritario “descubrió” el peronismo revolucionario, sumándose al PB o a la JP-Montoneros o, incluso, transitando por ambos, siendo las elecciones de 1973 un punto de inflexión. En efecto, mientras en otros países latinoamericanos “ir al pueblo” y “estar con los pobres” significaba encontrarse con el socialismo y el comunismo, en Argentina se trataba de relacionarse con el movimiento peronista (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006). En los recorridos católicos por el PRT-ERP, el paso por grupos religiosos de otros compañeros y dirigentes, un conjunto de formulaciones teóricas (San-tucho le reservaba al cristianismo un papel central en el proceso revolucionario. Seoane, 1993) y el entrecruzamiento de imaginario político, prácticas y postulados morales con elementos propios de la cultura religiosa cristiana (Carnovale, 2005) favorecieron la “doble pertenencia” de los militantes al espacio eclesial y al político. Para algunos militantes del PCR, en cambio, no fue tan sencillo integrar la teoría marxista con la creencia religiosa, y tuvieron una trayectoria de mayor movilidad en relación a la JUC.

Las relaciones entre catolicismo liberacionista y militancias contestatarias no estuvieron exentas de tensiones, tanto a interior de los grupos cristianos, como en los espacios de acción de los militantes, especialmente, en las organizaciones político-militares. Las primeras guardaban relación con las heterogeneidades de los equipos.

En primer lugar, si bien la JUC y la JEC impulsaban a la intervención en vistas al cambio social, no todas las formas de militancia eran valoradas por igual a la hora de evaluar su aporte a la “construcción del Reino de Dios”. Se constituyó una especie de jerarquía que colocaba el compromiso político por encima de las demás opciones, que, desde esa perspectiva, no atacaban de raíz la opresión.<sup>46</sup> Este tema emergía como una de las “tentaciones” en las que caía el movimiento en otros puntos del continente. Así, un informe de un asesor paraguayo señalaba la tendencia de los equipos a excluir a los que no tenían una opción radical, constituyéndose grupos “de

.....  
44. Un antecedente lo constituyen algunas trayectorias de la primera JUC bahiense. En el marco del diálogo católico-marxista que tuvo lugar en las universidades nacionales y a la JUC como destinataria privilegiada, surgió en 1964 en Bahía Blanca el MUP (Catoggio, 2016), como desprendimiento de la Liga Humanista, que se identificó con el personalismo de Emmanuel Mounier y se asumió como vanguardia revolucionaria.

45. Manuel y Nancy (entrevistas, Neuquén, 20 y 21/3/2013) mencionaban también la presencia en la JUC de cuatro militantes del Partido Comunista y la tensión con la que vivían en el espacio partidario su identidad cristiana. Su participación jucista era recordada por otros actores, aunque no así su adscripción partidaria.

46. Este rasgo fue particular de las experiencias juveniles. Siguiendo a Catoggio (2016), en el caso del clero contestatario, coexistieron diversos modelos de transformación social (trabajo con la juventud, “curas obreros”, acción sindical, organización de sectores marginales, o incluso, vínculo orgánico con organizaciones armadas). Esas opciones eran admitidas como formas válidas de compromiso político que, además, en la mayoría de los casos, no supusieron resignar la condición religiosa sino profundizarla. Si bien hubo adhesiones a expresiones políticas de izquierda, se situaba la revolución en el terreno social sin un programa político necesariamente definido. La revolución social y la renovación eclesial parecían como dos procesos indisociables.

elite de cristianos radicalizados irrespetuosos de la libertad de opción temporal de sus integrantes, cerrados al pluralismo”.<sup>47</sup> Asimismo, otro trabajo incluía una serie de interrogantes que resumían estos dilemas: “¿el cristiano podrá comprometerse partidariamente?”, “¿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?”.<sup>48</sup>

En segundo lugar, aunque en la JUC coexistieron activistas de distintas vertientes de la izquierda peronista y no peronista, en la práctica, el pluralismo fue opacándose al calor de un lento proceso de homogeneización en torno a las concepciones políticas predominantes –ligadas a la opción por el peronismo–. El encuentro de militantes que, desde distintas concepciones políticas dentro de la “opción por los pobres”, participaban en “el proceso social de liberación” constituía una de las líneas de trabajo del MIEC-JECI,<sup>49</sup> pero no era tarea sencilla mantenerla. Por ejemplo, el informe preparado por la JUC de Buenos Aires para el encuentro nacional de 1967, mencionaba los enfrentamientos entre jucistas ubicados en distintas posturas ideológicas que inhibían la “revisión evangélica en común” (Mayol, Habegger y Armada, 1970: 312). En consecuencia, la cuestión se convirtió en objeto de reflexión constante. Así, Muñoz planteaba que el pluralismo en la Iglesia podía llevar a los cristianos a buscar un corte claro entre lo que los unía (la fe) y lo que los diferenciaba (las opciones ideológico-políticas), dejando lo segundo al margen de la vida común. Pero este intento resultaba cada vez más difícil e inauténtico, por lo que los militantes debían buscar un permanente cuestionamiento dentro y fuera de la comunidad, “sobre la base de una opción común por el Dios de los pobres”.<sup>50</sup>

Por otro lado, las experiencias de los laicos que profundizaron su participación en las organizaciones políticas coincidían en que, con el tiempo, se tornó cada vez más difícil sostener su presencia en los dos ámbitos. En la JUC y la JEC, el carácter contestatario del activismo político en un escenario de clandestinidad y de avance de la represión, restringía los temas de reflexión. En las organizaciones político-militares –en particular, en la Tendencia Revolucionaria del Peronismo– existían reservas respecto de la militancia cristiana de estos jóvenes porque esta quedaba fuera de control de la organización, además –se creía– comprometía la clandestinidad y la seguridad de los compañeros.

Este tipo de crisis tampoco era privativa de las experiencias bahienses de mediados de la década de 1970; había marcado a los movimientos de apostolado laico en las décadas anteriores. Según Mallimaci (1988), en la Acción Católica el esquema de funcionamiento típico era el siguiente: el compromiso del cristiano no podía quedar encerrado en el templo ni en sí mismo; debía manifestarse en la sociedad. Esa manifestación, revisada y criticada semanalmente en los círculos, lle-

.....  
47. “Introducción a una pedagogía de la pastoral universitaria”, Doc. 14, *Servicio de Documentación*, mayo de 1968.

48. Estudio de la JEC latinoamericana..., *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

49. “Documentos: aproximación a la realidad latinoamericana. Iglesia-Movimiento”, *Spes*, 19, octubre de 1972. “Informe América Latina”, *Spes*, 27-28, s/f.

50. “Evangélio y participación política. Unidad y Pluralismo. Rolando Muñoz”, *Spes*, 24, agosto de 1974.

vaba a cuestionarse sobre las causas sociales y políticas que impedían 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.

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 eclesial. En los años cuarenta y cincuenta, por ejemplo, ello se tradujo en el riesgo de confusión o la absorción de la militancia católica por el peronismo.

El informe de la JUC de Buenos Aires, que plasmaba el diagnóstico de la crisis del movimiento, resulta ilustrativo de este fenómeno general. En primer lugar, se señalaba el “desacomodamiento” que sufrían los militantes comprometidos en partidos de izquierda, al querer entroncar esas nuevas experiencias con su cristianismo. Esto 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 partidos. En segundo lugar, se planteaba que la salida del movimiento, como desenlace de las contradicciones mencionadas, abría una serie de interrogantes: “¿puede limitarse a JUC a ser sólo trampolín para el compromiso temporal de sus miembros? ¿No será eso una utilización instrumental de lo teológico?”. En tercer lugar, 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” (Mayol, Habegger y Armada, 1970: 310-312).

La primera experiencia jucista bahiense y las que tuvieron lugar en diversos puntos del país habían puesto de manifiesto en la segunda mitad de la década de 1960 las contradicciones entre la pertenencia a los grupos cristianos 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 había militantes dispersos, lanzados al compromiso político-militar, y sacerdotes que lejos de estar interesados en asesorar estudiantes, se abocaban al trabajo villero o con obreros.<sup>51</sup>

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 (1971) señalaba que si bien muchos cristianos descubrían en los movimientos de apostolado laico las “exigencias evangélicas” de un compromiso cada vez

.....  
51. Entrevista a Manuel y Nancy, Neuquén, 20 y 21/03/2013.

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.

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”.<sup>52</sup> 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”.<sup>53</sup> Según un exmiembro del SLA, el compromiso absorbía de tal modo al militante que la vivencia de fe se diluía,<sup>54</sup> identificada con el trabajo con los hermanos. Desde esta lógica, quien estaba comprometido daba testimonio de la Iglesia.<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

En segundo lugar, se observaba que la acción en el medio estudiantil, especialmente cuando era radical, planteaba la pérdida de sentido del movimiento.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup>

.....  
52. “Encuentro del Cono Sur. Informe”, *JEC Boletín Secundario*, 9, abril de 1969.

53. “Introducción a una pedagogía de la pastoral universitaria”, Doc. 14, *Servicio de Documentación*, mayo de 1968.

54. “Informe: la Iglesia de Medellín y el movimiento estudiantil en América Latina” de Carlos Urán, *Spes*, 6-7, abril-mayo de 1970.

55. Estudio de la JEC latinoamericana..., *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

56. “Encuentro de asesores de la zona andina”, *JEC Boletín Secundario*, 17, junio de 1971.

57. “Fe y Política”, *JEC Boletín Secundario*, 17, junio de 1971.

58. “Sesión Mundial 1970”, *JEC Boletín Secundario*, 11, noviembre de 1969.

59. Estudio de la JEC latinoamericana..., *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

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”,<sup>60</sup> lo que planteaba la necesidad de reinterpretarla en los equipos de base.<sup>61</sup> 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 relación 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 y se daba poca importancia a los encuentros y publicaciones. Por último, la metodología no estaba exenta de “espontaneísmo”.<sup>62</sup>

### A modo de cierre: algunas particularidades del caso bahiense

Como hemos mencionado, el método comparado y los enfoques transnacionales han demostrado su potencial para la puesta en crisis de cuestiones muchas veces repetidas acriticamente en la historia nacional. La reconstrucción de redes y la utilización de diversas escalas habilita aquí, una vez más, la identificación de divergencias en los procesos estudiados. Una vez reconstruidas las interacciones y las similitudes de la JUC y la JEC bahienses con sus expresiones nacionales y transnacionales, nos preguntamos ¿qué matices y peculiaridades en las relaciones entre catolicismo liberacionista y política permite ponderar el caso bahiense?

En primer lugar, la reconstrucción de una diversidad de opciones y de vaivenes experimentados por los actores en sus adscripciones político-partidarias, que incluyen múltiples alternativas de izquierda, invita a profundizar en nuevos estudios la poco explorada relación entre catolicismo y organizaciones políticas de izquierda no peronista en los años setenta. Sin subestimar la opción por el peronismo que, en efecto, atrajo a la mayoría de los jóvenes bahienses, encontramos que convivió con los derroteros de quienes se sumaron a la izquierda no peronista desde sus creencias religiosas. Y en este sentido, pretendemos enriquecerla mirada prioritaria de los investigadores argentinos en la alternativa peronista.

En segundo lugar, el caso bahiense relativiza las concepciones y dataciones conocidas sobre el desarrollo y crisis de la JUC y la JEC. Sin disputar la validez de esas interpretaciones en su propia inscripción regional, el análisis de los grupos de revisión de vida bahienses cuestiona su validez general. El grupo local nació y alcanzó pleno auge –lo que se puso de manifiesto en el protagonismo que tuvo entonces en el secretariado nacional y latinoamericano, en la representación de Argentina en los encuentros mundiales, y en el impulso y acompañamiento dado a experiencias

nacientes– en el momento en que otros movimientos del país y del continente habían dejado de existir o entraban en decadencia. Esto marca, en consecuencia, un desfase temporal en la constitución de este movimiento y, unido a ello, su relativa soledad, a excepción de algunos otros grupos que debían su formación a la iniciativa de los bahienses.

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 que a diferencia de otras experiencias, 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” –dos espacios de pertenencia que demandaban una dedicación intensa– 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 Iglesia o 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 ámbitos como la familia, la escuela o la universidad– resultaba cada vez más problemática a medida que la militancia impregnaba íntegramente la cotidianidad de los jóvenes y se volvía una actividad secreta y riesgosa. Y aquí se plantean matices divergentes respecto de interpretaciones como las de Donatello (2005), construidas en base a otras trayectorias y escenarios, que hacen foco en la ruptura de la pertenencia eclesial de los militantes al momento de concretarse la inserción en el espacio político-partidario, ligada a las limitaciones de la institución eclesial para satisfacer el impulso a la acción contestataria. Si retomamos el esquema propuesto por Mallimaci (1988), la partida de los bahienses de la JUC o la JEC tuvo más que ver, en todo caso, con el “establecimiento de prioridades” en un escenario muy concreto de clandestinización de las prácticas políticas y de persecución, que con desencuentros entre “tiempos y lugares” de la institución eclesial y los movimientos sociales. 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 en el acompañamiento dado a los jóvenes desde su experiencia, su formación y la convicción que era posible y necesario intervenir políticamente sin perder la creencia religiosa y la participación eclesial.

La experiencia bahiense también contribuye a complejizar la mirada respecto de los modos en que las teologías de la liberación han influido en los grupos católicos renovadores en nuestro país. Donatello (2005, 2010) ha destacado la importancia de la teología de la cultura en el caso argentino, dándole singularidad al mismo, en detrimento de la teología de la liberación. Según el autor, fue fundamentalmente la primera corriente la que brindó elementos y sembró las bases éticas para modalidades de acción de los actores. En Bahía Blanca, en cambio, si bien tanto el asesor como los jóvenes de las ramas estudiantiles y obreras de Acción Católica no dejaban de consultar a Gera, Tello o Scannone, recibían los lineamientos teológicos fundamentales de las obras de Gutiérrez, a partir de su actuación como asesor de

60. Estudio de la JEC latinoamericana..., *JEC Boletín Secundario*, 14, agosto de 1970.

61. “Encuentro del Cono Sur”, *JEC Boletín Secundario*, 16, mayo de 1971.

62. “JEC de Montevideo: una experiencia a tener en cuenta” e “Informe. La pedagogía en la JEC uruguaya”, *Spes*, 21, mayo de 1973.

la UNEC y de los contactos personales establecidos con él en los encuentros celebrados por el movimiento. Laicos y sacerdotes, además, explicitaron entonces sus discrepancias teóricas con los partidarios de la teología de la cultura.

### Bibliografía

- Bonnín, Juan (2013). *Discurso político y discurso religioso en América Latina. Leyendo los borradores de Medellín (1968)*. Buenos Aires: Santiago Arcos editor.
- Carnovale, Vera (2005). “‘Jugarse al Cristo’: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)”. En: *Entrepasados*, nro. 28: pp. 11-26.
- Catoggio, Soledad (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cucchetti, Humberto (2005). *Religión y Política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Documento de trabajo. Buenos Aires: CEIL-PIETTE.
- Diana, Marta (2013). *Buscando el Reino*. Buenos Aires: Planeta.
- Donatello, Luis (2005). *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, Universidad de Buenos Aires - École des Hautes Études en Sciences Sociales, mimeo.
- Donatello, Luis (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Donatello, Luis y Catoggio, Soledad (2010). “Sociabilidades católicas y carreras militantes”. En: *Lucha Armada en la Argentina*, Anuario 2010: pp. 148-155.
- Ellacuría, Ignacio (1990). “Utopía y profetismo”. En: Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, et al., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. Madrid: Editorial Trotta: pp. 393-442.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial universitaria, CEP.
- Haupt, Heinz-Gerhard y Kocka, Jürgen (2009). *Comparative and transnational history. Central European approaches and new perspectives*. New York: Oxford, Berghahn Books.
- Löwy, Michael (1999). *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Mallimaci, Fortunato (1988). *El catolicismo integral en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, Fortunato (1992). “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”. En: AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra: pp. 197-365.
- Mallimaci, Fortunato, Cucchetti, Humberto, y Donatello, Luis (2006). “Camino 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*. Barcelona: ANTROPHOS/ UNIBIBLOS: pp. 155-190.
- Mayol, Alejandro, Habegger, Norberto, y Armada, Arturo (1970). *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

Scannone, Juan (2015). “Aportaciones de la Teología Argentina del Pueblo a la Teología Latinoamericana”. En: *Lo social*, 24/5/2015. Disponible en: <http://www.losocial.com.ar/nota.asp?iddocs=6196>. Fecha de la última consulta: agosto de 2016.

Seoane, María (1993). *Todo o nada*. Buenos Aires: Planeta.

Tahar Chaouch, Malik (2007). “La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica”. En: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, nro. 3: pp. 427-456.

Touris, Claudia (2012). “Profecía, Política y clericalismo popular en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM): 1967-1973”. En: *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*, vol. 3, Primera Sección: *Vitral Monográfico*, 3: pp. 251- 283.

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, Universidad Nacional del Sur, mimeo.