

## **ESPACIOS DE SOCIABILIDAD, REDES SOCIALES DE LA RENOVACIÓN CATÓLICA Y MILITANCIA CONTESTATARIA EN BAHÍA BLANCA (ARGENTINA), ENTRE 1968 Y 1975**

*Spaces of sociability, social networks of catholic renewal and revolutionary militancy in Bahía Blanca (Argentina), among 1968 and 1975*

**Virginia Dominella<sup>1</sup>**

**Becaria CONICET/Argentina**

**v\_dominella@yahoo.com.ar**

### **Resumen**

El artículo reconstruye las relaciones entre personas y grupos del catolicismo liberacionista en Bahía Blanca (Argentina), entre 1968 y 1975. Describe los espacios de sociabilidad ligados a la renovación eclesial, así como las redes sociales que estos articularon. Analiza los modos en que esos vínculos actuaron en la generación de iniciativas comunes y en la participación de los actores en diversos ámbitos de acción social y política con el fin de aportar a la transformación de la sociedad en un contexto histórico marcado por la efervescencia social y política. Para este abordaje, se ha optado por una metodología cualitativa y, en este sentido, por la utilización de diversas estrategias, desde entrevistas en profundidad hasta el análisis de distintas fuentes empíricas (que incluyen testimonios éditos, prensa, informes de inteligencia y volantes), apelando a estrategias de triangulación para lograr una comprensión en profundidad del problema en cuestión.

**Palabras claves:** sociabilidad, redes sociales, catolicismo liberacionista, acción social y política, Bahía Blanca.

### **Abstract**

The article re-constructs the relationships between individuals and groups of liberationist Catholicism in Bahía Blanca (Argentina) between 1968 y 1975. It describes the areas of sociability linked to the ecclesiastical renewal as well as the social networks that these have articulated. It analyses the ways in which these networks have acted in the generation of common initiatives and in the participation of such actors in different environments of social and political action intending to transform society in a historical context marked by social and political effervescence. The approach that has been chosen is that of a qualitative methodology as well as a selected range of strategies, from in-depth interviews to the analysis of different empirical sources (including printed testimonies, press, intelligence reports and flyers). Strategies of triangulation have been also used to achieve an in-depth understanding of this matter.

**Key words:** sociability, social networks, liberationist Catholicism, social and political action, Bahía Blanca.

---

<sup>1</sup> Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional del Sur (UNS) y Doctoranda en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Se desempeñó como becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el período 2010-2015

## Introducción

El presente trabajo se propone reconstruir las relaciones entre personas y grupos del catolicismo liberacionista en Bahía Blanca entre 1968 y 1975. Describe los espacios de sociabilidad, así como las redes sociales que estos articularon. Asimismo, procura analizar el papel de esos vínculos en relación con las distintas formas de compromiso asumidas por los militantes católicos, durante los años de efervescencia social y política. En este sentido, busca reflexionar en torno a los siguientes interrogantes: ¿cuáles fueron los ámbitos de sociabilidad concretos de los militantes católicos bahienses identificados con la renovación eclesial? ¿Qué formas de funcionamiento, espacios de encuentro y prácticas permiten caracterizarlos? ¿De qué modo esas experiencias articularon una red de relaciones a nivel local, nacional y latinoamericano? ¿Qué formas de interacción acercaron a estos actores y a los círculos sociales<sup>2</sup> que integraban? ¿Qué valores e intereses comunes cimentaron esos vínculos? ¿En qué medida esta trama de relaciones sociales favoreció la acción social y política de los militantes? ¿Qué recursos brindaron esos ámbitos de sociabilidad para la militancia política de sus miembros?

El trabajo se centra en una ciudad<sup>3</sup> de dimensiones intermedias ubicada a 700 km al sur de Buenos Aires. Fundada en 1828, en la década de 1970, Bahía Blanca rondaba los 182 mil habitantes y tenía gran relevancia a nivel regional desde el punto de vista económico, militar y cultural. Desde fines del siglo XIX y a partir de la construcción del muelle portuario —que motivó un fuerte desarrollo de las actividades comerciales y financieras—, la llegada del ferrocarril, la instalación de establecimientos industriales medios y la revolución agrícola regional, la ciudad constituía el polo de desarrollo más importante del sur argentino. Desde la misma época, se convirtió en asiento de diversas unidades militares: la Base Naval Puerto Belgrano —creada en 1896, impulsó la fundación de la localidad de Punta Alta dos años después—, el Comando del V Cuerpo de Ejército —erigido en 1960, extendía su jurisdicción a toda la Patagonia— y, subordinadas a este, otras unidades establecidas a lo largo de la década de 1960 y principios de la siguiente, como la Compañía de Intendencia 181, el Batallón de Comunicaciones 181, la Policía Militar y el Destacamento de Inteligencia Militar 181. Por último, desde mediados de la década de 1950, la ciudad albergaba la sede de la Universidad Nacional del Sur (UNS), así como de la Universidad Tecnológica Nacional y de una serie de institutos terciarios, como el Instituto Superior Juan XXIII (Dominella *et al.* 2009).

Los protagonistas de esta historia son una serie de personas y grupos identificados 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), y caracterizado por una apertura al mundo, una atención preferencial a los pobres y un espíritu más horizontal

<sup>2</sup> El concepto resulta productivo para referir a los ámbitos concretos de sociabilidad, que tienen como referencia un lugar físico del espacio público o privado donde los sujetos se encuentran e interactúan de manera más o menos estable y adquieren un sentido de pertenencia relativo a ese espacio (Catoggio 2010a).

<sup>3</sup> Sin embargo, también se hará referencia a la vecina localidad de Punta Alta, donde dos de los presbíteros identificados con el catolicismo liberacionista llevaban adelante actividades pastorales. Ambas ciudades están dentro de la Arquidiócesis de Bahía Blanca.

y participativo, que remitían al compromiso histórico por la liberación nacional y social (Politi 1992: 121). En este marco, los actores se integraron a un amplio movimiento social-religioso surgido a principios de la década de 1960 que, siguiendo a Löwy (1999) y a Donatello (2005a; 2005b), 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, la seguridad nacional, etc.); la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final; la crítica a la teología dualista tradicional y una nueva lectura de la Biblia; una aguda denuncia moral y social 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 (Löwy 1999).

En Bahía Blanca, las relaciones entre estos grupos y referentes cristalizaron hacia 1968, dando impulso a una serie de experiencias originales y remozando espacios eclesiales enraizados en el desarrollo del movimiento católico de las décadas previas. En este sentido, 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 intentaban 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). De esta manera, “los católicos contestatarios eran, en el sentido de la relación público-privado, tan integrales como sus antecesores” (Donatello 2010: 67).

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, muchos cristianos liberacionistas abrazaron la idea de “compromiso” y asumieron diversas formas de intervención pública con la intención de participar en la transformación de la realidad. El contexto histórico —local, nacional y latinoamericano— estaba entonces marcado por la efervescencia social y política, que sumergió a la sociedad en una etapa de contestación generalizada. Sectores provenientes de diversas tradiciones ideológicas convergían en la crítica al orden social vigente y en la expectativa revolucionaria, consistente en la percepción del cambio inevitable y deseado de las instituciones, la subjetividad, las costumbres, las mentalidades, los regímenes políticos, el arte, la cultura, la sociedad.

Las experiencias liberacionistas bahienses se prolongaron hasta 1975, año en el que los referentes consagrados y los jóvenes de aquella línea eclesial comenzaron a sufrir la represión de los agentes paraestatales y estatales, con la consiguiente desestructuración de la militancia católica contestataria y la desarticulación de esta red social en Bahía Blanca.

En este trabajo se articulan las categorías de sociabilidad y redes sociales por sus potencialidades para enfatizar distintas dimensiones de un fenómeno complejo y dinámico como es el universo relacional. Es necesario aclarar, sin embargo, que no son categorías analíticas intercambiables. Siguiendo a González Bernaldo de Quirós (2008), quien se ha interrogado sobre los alcances del objeto “sociabilidad” para la historia política latinoamericana, la sociabilidad “remite a prácticas sociales que ponen en relación un grupo

---

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

de individuos que efectivamente participan de ellas” y apunta a analizar “las formas a partir de las cuales un grupo de individuos entran efectivamente en relación” y “el papel que pueden jugar esos vínculos”. Para ello, considera la dimensión afectiva como componente de la interacción y elemento que condiciona —aunque no determina— la acción. En cambio, “la red ego-centrada remite a espacios de interacción social —de los cuales 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 mantener o a redefinir una identidad en el tiempo.

### Aspectos metodológicos

Este artículo forma parte de un trabajo mayor<sup>5</sup> que se enmarca en la investigación cualitativa, que es interpretativa, inductiva, reflexiva y multimetódica (Vasilachis de Gialdino 2006). En este sentido, opta por la utilización de diversas estrategias, desde entrevistas en profundidad (ahondando en trayectorias y relatos de vida) hasta el abordaje de distintas fuentes empíricas (como testimonios éditos, prensa, informes de inteligencia o volantes), apelando a estrategias de triangulación con el fin de superar los sesgos propios de una determinada metodología y lograr una comprensión en profundidad del problema.

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 justifican en tanto permiten 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; descubrir las prácticas de vida y las identidades ignoradas; 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 con sus acciones. 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 escala de análisis individual o “micro” y entender cómo convergen en las trayectorias concretas varios niveles de la vida social (Berteaux, 1996).

En este marco, realicé las entrevistas a partir de una guía semiestructurada que permitió indagar la experiencia objetiva, subjetiva, simbólica y relacional de los actores (Mallimaci y Giménez Béliveau 2006). En este artículo se analizan las entrevistas realizadas entre marzo de 2008 y abril de 2012 a 38 hombres y mujeres que integraron alguno de los espacios sociales liberacionistas bahienses entre 1968 y 1975. La predilección de la investigación cualitativa por la profundidad y la inducción a partir de casos significativos implica que la representatividad de la muestra no reside en una cantidad determinada de

---

<sup>5</sup> Se inscribe en mi investigación doctoral, dedicada a indagar las relaciones entre religión y política en las trayectorias de los militantes de la Juventud Universitaria Católica, la Juventud Estudiantil Católica y Juventud Obrera Católica en Bahía Blanca, en las décadas de 1960 y 1970. Una versión preliminar de este artículo fue discutida en las II Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y países del Cono Sur (Buenos Aires, junio de 2011). Quisiera agradecer los comentarios y las sugerencias de Luis Donatello y Soledad Catoggio, que enriquecieron sustancialmente mi perspectiva.

relatos, sino en la posibilidad de abarcar múltiples trayectorias. Así, opté por una “muestra según propósitos” (Maxwell 1996), con el criterio de garantizar que los entrevistados dieran cuenta de un rango amplio de experiencias. Para abarcar la riqueza del universo de análisis, consideré distintas variables, como el origen familiar (en términos de tradiciones políticas y religiosas, y de condición socioeconómica), el sector de la Iglesia a la que pertenecían (laicos, sacerdotes, religiosas), el período de participación en aquellos grupos, los tipos y espacios de militancia, las opciones ideológico-políticas, los caminos recorridos a partir del comienzo de la represión (el exilio externo o interno, la cárcel, la detención-desaparición), los itinerarios profesionales, políticos, eclesiales posteriores y la vinculación actual con el mundo católico.

Por otra parte, analicé otros registros subjetivos de las experiencias de los actores, como los testimonios éditos de ex miembros de la red católica liberacionista local (entrevistas aparecidas en publicaciones periódicas católicas y, concretamente, en la revista de Cáritas Arquidiocesana, además de escritos compilados en obras de edición local).

Paralelamente, recopilé fuentes periodísticas donde podría hallar información sobre los actores y sus prácticas. En este artículo analizo notas de *La Nueva Provincia*, diario fundado en Bahía Blanca en 1898 por Enrique Julio y propiedad de la familia Massot, que se edita hasta la actualidad. La continuidad de la tirada se vio interrumpida cuando en el año 1950 el gobierno de Perón decidió su cierre. En su carácter de ferviente opositor al peronismo, este diario logró su reapertura de la mano de la marina con la llamada “Revolución Libertadora” en 1955. Luego, el maridaje entre este medio y las fuerzas militares sería cada vez más evidente. La empresa periodística fue ampliada con la adquisición, en 1958, de una radio y, en 1965, de un canal de televisión, convirtiéndose de esa manera en la voz periodística hegemónica en la ciudad (Zapata 2008).

Además, en este trabajo tomo en consideración artículos aparecidos en la revista puntaltense *Reporte*, que me resultaba significativa por su carácter local, y en *Cristianismo y Revolución*, porque constituyó el nexo del catolicismo liberacionista en Argentina. Al mismo tiempo, reviso publicaciones católicas oficiales, especialmente las editadas por el Secretariado Latinoamericano del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional (MIEC-JECI), al que pertenecían la Juventud Universitaria Católica (JUC) y la Juventud Estudiantil Católica (JEC) —*JEC Boletín Secundario, Boletín Spes, Boletín América Latina y Servicio de Documentación*—, y el *Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Bahía Blanca*, por ser de carácter oficial.

Por último, tomo en cuenta las fuentes escritas disponibles en 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 iniciativas y acontecimientos que involucran a los sujetos de esta historia, acompañados en muchos casos de otros documentos, como los volantes elaborados en aquel momento por los propios actores. Este fondo documental constituye un acervo privilegiado para el estudio de una parte importante de los movimientos sociales, políticos, religiosos, culturales de la segunda mitad del siglo XX, incluyendo los actores abordados en este estudio, en cuanto permite la consulta de materiales que de otro modo serían inaccesibles debido a que la persecución política de la que fueron objeto sus protagonistas redundó en el secuestro, la fragmentación y la destrucción de gran parte de ellos.

## **1. Grupos y referentes del catolicismo liberacionista en Bahía Blanca**

Los círculos sociales bahienses identificados con el catolicismo liberacionista, estaban integrados por sacerdotes diocesanos y salesianos; religiosas de la Compañía de María y las Misioneras Cruzadas de la Iglesia; y laicos, fundamentalmente jóvenes.

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 el mismo. En el período 1968-1975, trabajaban y desarrollaban tareas pastorales en diversos espacios. Los salesianos Benito Santecchia, Duilio Biancucci, Benjamín Stocchetti y Oscar Barreto formaban parte de la comunidad del Instituto Juan XXIII, donde se desempeñaban como profesores, ocupando algunos de ellos 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 o jornadas, organizadas dentro y fuera del ámbito católico. Biancucci era además profesor de la UNS (1971-1973).

En cuanto a los diocesanos, Hugo Segovia era secretario canciller de la Curia (1967-1974) y coordinaba la Juventud de Acción Católica (JAC) de Punta Alta. En los años anteriores, había sido prosecretario de la Curia, secundando al padre Norman Pipo (asesor de la JUC hasta 1967). El vínculo con Pipo lo llevó a ser asesor del Pensionado Católico —del que hablaremos más adelante— y a estar cercano a la JUC. Miguel Sarmiento acompañaba el Grupo Misionero Bahiense (GMB), era director arquidiocesano de Catequesis —teniendo a cargo el Seminario Catequístico Arquidiocesano— y, desde 1972, párroco de Cristo Rey, en el barrio suburbano Nueva Bahía Blanca de Punta Alta. Los españoles José Zamorano y Emilio Flores, que habían llegado a la ciudad en 1966 por medio de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana<sup>6</sup>, estaban a cargo de la iglesia Nuestra Señora del Carmen del barrio Sánchez Elía<sup>7</sup>, atendían el centro pastoral La Pequeña Obra<sup>8</sup> y eran asesores de la JUC. Emilio era docente de la Escuela de Servicio Social y acompañaba a los grupos de guías “Santa Juana de Arco” y scouts “San Pío X” que funcionaban en La Pequeña Obra, hasta que abandonó la ciudad en 1971. En ese momento, lo reemplazó José, quien además acompañaba al grupo scout “San Jorge” de Sánchez Elía, asesoraba la JOC (Juventud Obrera Católica) y, al poco tiempo, daría impulso a la JEC (Juventud de Estudiantes Católicos). Néstor Navarro era el director de Cáritas Arquidiocesana y, a partir de 1971, representante legal de la escuela Nuestra Señora de la Paz, ubicada en el barrio periférico de Villa Nocito. Por otra parte, fue designado por monseñor Jorge Mayer<sup>9</sup> encargado de asistir a los refugiados políticos llegados de Chile, como consecuencia del golpe de Estado de 1973.

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, se identificaban con los principales lineamientos del Movimiento de Sacerdotes para el

<sup>6</sup> Organismo creado a fines de los años 40 y patrocinado por el episcopado español, que institucionalizaba el envío de misioneros diocesanos durante un tiempo a América Latina para fortalecer las Iglesias que se enfrentaban a la escasez de vocaciones sacerdotales (Mayol, Habegger y Armada, 1970).

<sup>7</sup> Barrio de trabajadores y suboficiales de Marina, emplazado a 30 cuadras del centro de la ciudad.

<sup>8</sup> Ubicado en el barrio Pedro Pico, a 15 cuadras de la plaza central de Bahía Blanca.

<sup>9</sup> Fue el primer obispo de Santa Rosa, entre 1957 y 1972, y arzobispo de Bahía Blanca, entre 1972 y 1990, año en el que elevó su renuncia al papa Juan Pablo II, al cumplir 75 años de edad.

Tercer Mundo (MSTM)<sup>10</sup>, aunque solo algunos de ellos formaron parte del movimiento. De allí que fueran llamados los “tercermundistas”<sup>11</sup>.

Como grupo, compartían una reunión semanal, que se llevaba adelante indistintamente en La Pequeña Obra, en la casa de “Pepe” Zamorano o en el Pequeño Cottolengo. En ocasiones, asistían 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 (Segovia, 2008). En estos encuentros, que duraban gran parte del día, compartían lo vivido en la semana, reflexionaban sobre las lecturas bíblicas y preparaban en conjunto las homilías en relación con lo acontecido en los últimos días. En consecuencia, en el período en que se replicaron estos encuentros (1969-1975) los sacerdotes difundieron el mismo mensaje en distintas misas de Bahía Blanca y Punta Alta, aunque adaptado a los diversos interlocutores.

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<sup>12</sup>, que tenía a su cargo el colegio La Inmaculada, ubicado en el centro de la ciudad. 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 de cinco religiosas —algunas de las cuales trabajaban en esa escuela— en Villa Nocito<sup>13</sup>.

La escuela surgió a partir de la iniciativa de la hermana Norma Gorriarán —que hacía un tiempo visitaba el barrio acompañando a otra religiosa que atendía un jardín de infantes— y del padre Navarro, quienes propusieron a monseñor Germiniano Esorto<sup>14</sup> 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 tres aulas de 1º, 2º y 3º grado, teniendo como directora a Norma. Con el tiempo, se construyeron más aulas y una sala para la dirección gracias a la ayuda de los padres, vecinos y un grupo “de apoyo”<sup>15</sup> que se acercaba a trabajar no solo en cuestiones materiales, sino de reflexión y estudio. Por las noches, funcionaba el Centro de Educación de Adultos Nº 20. Por otro lado, se ofrecía la merienda a los chicos, se daba catequesis y se enseñaba corte y confección. Fundamentalmente, la escuela era lugar de reunión para los vecinos.

En este sentido, no era fácil diferenciar lo religioso de lo comunitario en las actividades de aquel espacio. La escuela se constituyó en un centro de referencia educativo, eclesial y barrial. Esto se puso de manifiesto, con ocasión de la lucha que los vecinos emprendieron contra el proyecto de construcción del Camino de Cintura, cuya traza implicaba el desalojo de una parte de las familias y la destrucción de la escuela. En dicha oportunidad, la institución dirigida por las hermanas se erigió en centro de organización y movilización del barrio. Este rol de Nuestra Señora de la Paz da cuenta de la lógica católica

<sup>10</sup> Comenzó a estructurarse en Argentina en 1968, a partir de la adhesión de sacerdotes de distintos puntos del país al “Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo”. Reunió a más de 500 presbíteros (9% del clero), de los cuales al menos un tercio se había formado durante el Concilio Vaticano II (Bresci, 1994).

<sup>11</sup> Entrevista a Néstor Navarro, Bahía Blanca, 18/11/10. Entrevista a Miguel Sarmiento, Punta Alta, 29/11/10.

<sup>13</sup> En otras ciudades del país, varias congregaciones femeninas también empezaban a descentralizar la distribución de su personal, atendiendo zonas marginadas, lo que debe entenderse como expresión del proceso de renovación de la vida religiosa (Gera y Rodríguez Melgarejo, 1970).

<sup>14</sup> Estuvo al frente de la iglesia de Bahía Blanca desde 1947, como segundo obispo, y como arzobispo, desde 1957 hasta julio de 1972, cuando elevó su renuncia al papa Pablo VI en razón de alcanzar la edad límite aconsejada para la misión pastoral por el Concilio Vaticano II.

<sup>15</sup> Entrevista a Norma Gorriarán, Bahía Blanca, 29/10/08.

integral que, en lugar de aspirar a la constitución de partidos políticos, sindicatos u obras católicas, buscaba el protagonismo de los católicos en los partidos, los sindicatos y la educación (Mallimaci, 1992). Dentro de esta matriz, los liberacionistas procuraban unir a los hombres de “buena voluntad” comprometidos en el cambio social.

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 gente proveniente de clase media; por otro, una fuerte experiencia comunitaria. Además, permitía un contacto permanente con los vecinos que trascendía los problemas que tenían que ver estrictamente con la escuela. Así, las hermanas —y fundamentalmente, Norma— se constituyeron en referentes tanto para la gente del barrio, que les demandaban las cosas más variadas, como para los venidos “de afuera”, que se acercaban a Villa Nocito a “hacer militancia”.

Las Misioneras Cruzadas de la Iglesia, que dirigían el centro pastoral La Pequeña Obra, compartían también la línea de *aggiornamento* eclesial. Entre ellas, se destacaba la hermana Estrella Sastre Campos o “Kotska”, que había creado la primera experiencia scout en la ciudad, el grupo “San Pío X”, y ayudado al surgimiento de otros, haciendo del scoutismo un método de formación y herramienta de evangelización para los niños y jóvenes. En esos años, la renovación litúrgica y la apertura de las religiosas atraían cada vez más fieles al centro de la calle Pedro Pico, acrecentando así la presencia de las hermanas entre la gente del barrio y volviendo cada vez más heterogénea una comunidad donde convivían vecinos, familias del centro, del barrio universitario y del Palihue —uno de los más ostentosos de la ciudad—, profesores universitarios, oficiales de Marina, etc.

Los sacerdotes y religiosas acompañaban diversas experiencias<sup>16</sup> protagonizadas por laicos: los grupos de scouts y guías, las ramas especializadas de Acción Católica, el GMB, la Comunidad Universitaria Bahiense (CUB), Cáritas y los grupos juveniles de Punta Alta.

El grupo scout de La Pequeña Obra había sido fundado en 1961 y el de las guías 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 la discusión en torno a determinados textos y acontecimientos sociales. En cuanto a las primeras, compartían la inquietud de ir más allá de propuestas meramente recreativas y promover momentos de reflexión con los chicos, dedicados a temas como la solidaridad, el compañerismo o la necesidad de compartir.

En segundo lugar, estaban la JUC, la JOC y la JEC. Se trataba de grupos de jóvenes que se reunían semanalmente en casas particulares, para reflexionar sobre la realidad a la luz del Evangelio 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. Además, todos los sábados la JUC se encontraba para celebrar la misa en La Pequeña Obra. Las tres ramas compartían una visión encarnada de la fe que implicaba el cuestionamiento a las estructuras económico-sociales injustas y la necesidad de asumir un compromiso orientado a la transformación social.

---

<sup>16</sup> A diferencia de otras experiencias liberacionistas que se desarrollaron en esos años en América Latina, en Bahía Blanca no encontramos Comunidades Eclesiales de Base hasta bien entrado el nuevo período democrático iniciado en 1983, ligadas en gran parte al impulso de los ex militantes jucistas que por entonces regresaban del exilio. Serían necesarios futuros estudios sobre este aspecto aún no estudiado.

La JUC comenzó a constituirse en 1967, como un intento de recrear con nuevos integrantes y asesores, una experiencia anterior, que se encontraba desarticulada, a raíz del éxodo de militantes católicos que se incorporaban a agrupaciones de izquierda y del abandono del ministerio sacerdotal por parte del asesor, Pipo<sup>17</sup>. La nueva experiencia jucista llegó a agrupar a alrededor de 40 jóvenes, divididos en pequeñas comunidades. Sus integrantes eran en su mayoría estudiantes de diversas carreras de la UNS, o bien de la Escuela de Servicio Social y del Instituto Juan XXIII. Parte de los jucistas había hecho sus estudios secundarios en colegios religiosos de la ciudad —fundamentalmente el Don Bosco (salesiano) y La Inmaculada— y contaba con una cierta trayectoria de militancia católica previa. Asimismo, un grupo importante de miembros de la JUC compartió los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT)<sup>18</sup>. Otros jóvenes provenían de la zona de Bahía Blanca y habían ingresado a la JUC a partir del Pensionado Católico.

Esta fue una iniciativa de la JUC bahiense de fines de los años 50. Una vez comprado el edificio, fue puesto a nombre del arzobispado de Bahía Blanca, pero administrado de manera autónoma por los residentes, acompañados por un sacerdote asesor (Pipo, primero, y Segovia, más tarde). Allí residían jóvenes varones, que en algunos casos pertenecían a la JUC mientras en otros no compartían la fe católica. Llegaban al Pensionado por contacto o recomendación de un sacerdote o de algún residente y luego el grupo que administraba el espacio —que era elegido por asamblea— decidía la incorporación teniendo en cuenta un cierto perfil compatible con el proyecto de vida comunitaria. Si bien no todos los residentes tenían un compromiso social o político concreto, el lugar se constituyó en espacio significativo de la militancia antisistémica de Bahía Blanca.

La JOC estaba formada por trabajadores, en su mayoría empleados de comercio, que vivían en Sánchez Elía o en barrios cercanos y participaban en las actividades de Nuestra Señora del Carmen. Fue fundada hacia 1968 por un pequeño grupo de jóvenes, teniendo como asesor al padre Zamorano. Con el tiempo, se fueron sumando integrantes, contactados en la capilla, entre los amigos y los hermanos, en los lugares de trabajo o en la parada del colectivo, llegando a constituir dos comunidades de ocho personas.

En efecto, los movimientos de Acción Católica especializada tenían un modo común de ingreso al grupo. Los militantes inmersos en un ámbito concreto —la universidad, el trabajo, el barrio, la escuela secundaria— debían ser testimonio e “invitar a otros a descubrir este camino de seguimiento de Jesús, con esta perspectiva de compromiso histórico”<sup>19</sup>. Entonces, los “contactados” eran frecuentemente compañeros de trabajo, de estudio, de militancia o de convivencia en el Pensionado Católico. Una forma de “captación de militantes” era mediante la invitación a participar de encuentros o jornadas. En efecto, esto logró consolidar los grupos en pocos años.

La JEC bahiense surgió hacia mediados de 1972 a partir de una propuesta de José Zamorano 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 capilla del Carmen. Luego se incorporaron otros chicos, llegando a sumar alrededor de 30 integrantes, divididos

<sup>17</sup> Otro tanto ocurrió, simultáneamente y por motivos semejantes, con diversos grupos de JUC afianzados en otras ciudades del país, con lo cual, mientras la nueva JUC bahiense crecía, muchas experiencias similares estaban en crisis o habían desaparecido.

<sup>18</sup> Surgidos como iniciativa del padre José María Llorens, proponían la inmersión de los universitarios, cristianos y no cristianos, en el mundo de los marginados, esto es, participar de sus vidas, convivir con ellos, trabajar en común (Mayol *et al.*, 1970).

<sup>19</sup> Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/09/09.

en equipos de seis o siete personas. Los grupos de La Pequeña Obra y los de la “loma” — como se llamaba al barrio Sánchez Elía— eran diversos en su inserción territorial y extracción social. En el primer espacio, la mayoría de los jóvenes provenía de sectores medios y profesionales, vivía en el barrio Pedro Pico o en el universitario y estudiaba en las Escuelas Medias dependientes de la UNS. Los miembros de la JEC de Sánchez Elía vivían en ese barrio o venían de otros aledaños, y estudiaban en el Colegio Industrial —solo para varones, de formación técnica—, en La Asunción —dependiente del Seminario Arquidiocesano—, en el Colegio Nacional —público, mixto, situado en el centro— o en San Vicente de Paul —escuela religiosa de mujeres, ubicada en un barrio cercano—. 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. En otras palabras, más allá de la variedad de situaciones socioeconómicas e itinerarios educativos, los jecistas tenían un modo común de vivencia religiosa marcada por la noción de compromiso cristiano en la vida diaria. Uno y otro grupo funcionaban separados, pero compartían un encuentro anual de formación y revisión, donde, entre otras actividades, leían y discutían documentos del Concilio, de Medellín y publicaciones del MIEC-JECI, sobre las que volveremos más adelante.

El grupo misionero comenzó a reunirse a fines de los años 60. 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 habían cursado el secundario en La Inmaculada y algunas eran monjas 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). En esos días, visitaba a los habitantes del lugar, celebraba misas y organizaba charlas sobre temas específicos. A veces, en Semana Santa o vacaciones de invierno, volvía al lugar. Durante el año, realizaba reuniones —que en muchos casos tenían lugar en La Inmaculada y contaban con la presencia de religiosas que tenían gran afinidad con los integrantes— para consolidar el grupo, planificar las actividades de la misión, discutir documentos eclesiales y organizar actividades con el fin de recaudar fondos.

Además de los grupos juveniles, había adultos profesionales que se identificaban con la apertura eclesial y 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 Liga de Estudiantes Humanista del Sur<sup>20</sup>, se reunían periódicamente desde mediados de los años 60 para analizar hechos de la realidad, leer los nuevos documentos eclesiales y revisar las acciones de la Iglesia local. A diferencia de la Acción Católica especializada, la CUB no contaba con un sacerdote asesor, aunque compartía encuentros con Pipo, primero, y con Biancucci y Santecchia, más tarde. Sus miembros tenían ámbitos de acción fuera del grupo: se comprometían en la política universitaria y colaboraban o participaban en actividades del GMB y de Cáritas.

---

<sup>20</sup> Agrupación estudiantil que competía con los centros de la Federación Universitaria del Sur. Estaba inspirada en el Humanismo Integral, cuyas bases ideológicas habían sido asentadas por el filósofo francés Jacques Maritain (Orbe 2007). Sobre el pensamiento maritainiano y su adopción entre los humanistas bahienses véase Orbe 2003.

Por otro lado, Cáritas Arquidiocesana<sup>21</sup> comenzó a funcionar en 1969, con el padre 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 los hermanos necesitados eran “otros Cristos”<sup>22</sup>. Así, tomaron forma distintas iniciativas, como el equipo de trabajadores sociales, los servicios jurídico, de farmacia, y de alimento y ropa, los grupos de voluntarios que trabajaban 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, teniendo como representante legal al director de Cáritas. De este modo, se buscaba responder a las necesidades educativas del barrio y avanzar en la promoción humana. Para obtener recursos económicos, Cáritas compró un mimeógrafo con el que confeccionaba apuntes para los estudiantes del Juan XXIII. En este sentido, el criterio de la institución era que el dinero para solventar sus actividades debía provenir del trabajo y no de fuentes que resultaran contradictorias con el Evangelio<sup>23</sup>. Del mimeógrafo se encargaban alumnos de los colegios Don Bosco, La Inmaculada y María Auxiliadora (a cargo de las Hijas de María Auxiliadora). Toda la actividad se acompañaba con reuniones de revisión de la tarea y de oración, en las que se compartía la lectura del Evangelio y de documentos eclesiales.

Por último, en Punta Alta funcionaba la JAC, integrada por jóvenes varones, en su mayoría estudiantes universitarios, que se reunían semanalmente en la casa del asesor, el padre Segovia. Por otro lado, en los primeros años de la década de 1970, se formaron los Grupos Juveniles Menor y Mayor, acompañados por el padre Sarmiento en la iglesia Cristo Rey. Esta se constituyó en una experiencia singular, ya que allí 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, una biblioteca barrial y Cáritas<sup>24</sup>. A los grupos iniciales de la parroquia, formados por adolescentes y jóvenes de ambos sexos del barrio, se sumaron nuevos integrantes provenientes del antiguo grupo de Segovia y militantes del peronismo revolucionario —del que hablaremos más adelante—. Estas comunidades juveniles tenían reuniones semanales de reflexión y llevaban adelante tareas específicas: el Menor estaba a cargo de la farmacia popular “Carlos Mugica”<sup>25</sup> y la biblioteca “Nuevo Hombre” de la parroquia, además de colaborar con el club y proyectar audiovisuales; el Mayor realizaba un

<sup>21</sup> Tenía como antecedente la Fraterna Ayuda Cristiana, que había sido disuelta en 1967 por el arzobispo Germiniano Esorto, a raíz de conflictos internos. “Entrevista con Emma Vila, canciller del Arzobispado de Bahía Blanca.” *Horizontes*. Publicación periódica de Cáritas Bahía Blanca, 36, agosto/septiembre de 2009.

<sup>22</sup> “Testimonio del Padre Néstor Navarro.” *Horizontes*, 36, agosto/ septiembre de 2009.

<sup>23</sup> Entrevista a Néstor Navarro, Bahía Blanca, 18/11/2010.

<sup>24</sup> “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.

<sup>25</sup> Nació en Buenos Aires en 1930. Fue ordenado sacerdote en 1959 y fungió como asesor de jóvenes universitarios, profesor de Teología en la Universidad del Salvador y, desde 1968, miembro del Equipo Pastoral para Villas de Emergencia e integrante del MSTM. Fue asesinado por grupos parapoliciales el 11 de mayo de 1974 (Vernazza, 1996).

servicio en el barrio —colaboraba, por ejemplo, en la sociedad de fomento o en campañas para el hospital—, teniendo como objetivo la “liberación nacional”<sup>26</sup>.

Al interior de estos círculos sociales, la dimensión emocional se constituyó en un componente fundamental de los vínculos (González Bernaldo de Quirós 2008), en tanto estos se alimentaban de visiones del mundo y valores semejantes, de una interacción cotidiana, regular e intensa y de actividades comunes que en sí mismas implicaban, en muchos casos, un involucramiento personal y afectivo. En la JUC, la JOC, la JEC, la comunidad guía-scout o la CUB, el hecho de compartir una determinada forma de vivir la fe, un estilo de vida marcado por el compromiso y la austeridad, un conjunto de ideas vinculadas a la transformación de la sociedad, diversas prácticas sociales y políticas concretas, un ámbito de reflexión sobre esa inserción en la realidad, y espacios celebratorios, sellaron lazos de amistad, pareja y parentesco profundos y duraderos. Dichas relaciones interpersonales, al tiempo que actuaron como estructura de contención para los jóvenes, sirvieron como marco para la construcción y el mantenimiento de un fuerte sentimiento de pertenencia y de una identidad colectiva (Deaux y Martin, 2003).

La energía emocional también estaba en juego, con distinta intensidad, en las relaciones entre militantes que participaban en las diversas experiencias. El apartado siguiente se centrará en las conexiones e intercambios entre los variados espacios sociales identificados con el catolicismo liberacionista en Bahía Blanca.

## **2.El universo relacional (nacional e internacional) del catolicismo liberacionista**

Estos grupos compartían, aunque con matices que se repetían al interior de cada colectivo, la idea de la necesidad y de la posibilidad del cambio social, la crítica al orden establecido y una visión de la Iglesia cercana a los oprimidos en su lucha por la liberación. Pero estaban unidos, además, por la materialidad constitutiva de las relaciones sociales. ¿Qué tipo de vínculos ligaron a estos espacios identificados con el catolicismo liberacionista? ¿Qué rol jugaron las conexiones personales en el contacto entre las distintas experiencias? ¿Cómo se relacionaron con otros grupos a nivel nacional e internacional?

Los lazos que unían a estos círculos sociales se basaban en relaciones familiares, afectivas o de trabajo en común. En primer lugar, varios miembros de una familia (hermanos, primos, padres e hijos) participaban a veces en el mismo grupo (guía-scout, JUC, JOC, JEC, GMB, Cáritas) y otras, en distintos espacios (JUC y JEC; JUC y JOC; JOC y JEC; JEC y CUB; GMB y CUB; GMB y Cáritas; JUC y Cáritas; guías y Cáritas). 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 citar solo unos pocos ejemplos, algunos miembros del GMB y de la JUC venían de grupos eclesiales más tradicionales; las hermanas misioneras habían conocido a militantes de la CUB y el GMB cuando cumplían tareas pastorales en la localidad de Coronel Dorrego, durante los años anteriores a su llegada a Bahía Blanca; Miguel Sarmiento y algunas religiosas de la Compañía de María habían compartido los cine-debates que tenían lugar en el Teatro Don Bosco; Norma Gorriarán había tenido como alumnas en La Inmaculada a integrantes de la JUC; una docente de Nuestra Señora de la Paz trabajaba también en la escuela primaria de Sánchez Elía y había sido maestra de integrantes del grupo “San Jorge” y de la JEC; algunos docentes de la CUB eran colegas en el Juan XXIII de los sacerdotes salesianos y los jóvenes

<sup>26</sup> “Parroquia Cristo Rey”. *Reporte*. La revista puntaltense, 10, febrero de 1974.

del GMB que estudiaban en el Instituto tenían a esos presbíteros como profesores; una buena parte de los dirigentes del grupo scout-guía de La Pequeña Obra y fundadores de la JEC, eran compañeros de las Escuelas Medias de la UNS, donde habían tenido como celador a un referente de la JUC, además de ser vecinos en el barrio universitario o en el Pedro Pico; jóvenes de la JOC y de la JEC venían trabajando juntos en la parroquia de la “loma” y vivían en Sánchez Elía.

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, miembros de la CUB participaron en los viajes a San Germán y otros amigos católicos se sumaron a las actividades destinadas a juntar dinero para la misión. Además, jóvenes del movimiento guía-scout y de la JUC o de la JEC eran voluntarios en Cáritas, la que funcionaba como espacio de formación en la “línea del servicio al pobre”<sup>27</sup>. 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 mayor parte de los miembros de la JEC y algunos jóvenes de la JUC eran guías y scouts de La Pequeña Obra.

En este sentido, siguiendo a González Bernaldo de Quirós (2008), quien ha analizado la sociabilidad para otros referentes empíricos, la experiencia asociativa abría nuevos espacios de sociabilidad. En el caso bahiense, esto se expresaba en la formación de 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 puntaltense a la JUC o del grupo misionero 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. Compartían retiros, a la vez que miembros de Cáritas ofrecían un trabajo voluntario en la escuela. Por su parte, la JUC se convirtió en “madrina” de Nuestra Señora de la Paz<sup>28</sup>. Además, muchos militantes jucistas hicieron del barrio su ámbito de militancia y participaron simultáneamente de la escuela, ya sea a partir de Cáritas o de la labor docente, y de la Unidad Básica o de la Agrupación Evita<sup>29</sup>. Entre las maestras de la escuela, también había integrantes del GMB. Por último, un grupo de scouts de “San Pío X” realizaba su experiencia de servicio en Villa Nocito, junto a las hermanas de la Compañía de María.

Por otro lado, existían instancias de encuentro esporádicas que ponían en relación a los espacios laicales. La afinidad ideológica y la amistad de los sacerdotes, y el hecho de que las ramas especializadas compartieran el asesor, jugaron un rol central en la confluencia de los grupos. Así, la JUC y la JOC realizaban jornadas conjuntas de reflexión o de formación. Asimismo, de vez en cuando tanto los jóvenes de la JUC y los de Cáritas, como los scouts-

---

<sup>27</sup> Entrevista a Fernando, Bahía Blanca, 16/11/10. Entre 1969 y 1973 participó como seminarista en el GMB y, hacia 1975, comenzó a trabajar en Cáritas. Los nombres de los entrevistados fueron cambiados, con excepción de aquellos citados anteriormente, que son figuras públicas cuya identificación resulta inevitable.

<sup>28</sup> Entrevista a Néstor Navarro, Bahía Blanca, 18/11/10.

<sup>29</sup> Se constituyó en otro espacio de trabajo común en Villa Nocito que nucleaba a las mujeres en iniciativas de promoción. Estas agrupaciones fueron creadas hacia 1973 por Montoneros —véanse las páginas siguientes— que, en un contexto marcado por el abandono de la lucha armada, buscaba reorientar su estrategia hacia la profundización del trabajo político con los sectores populares. Ello era fundamental para desbancar a la ortodoxia peronista y, de ese modo, obtener el control del movimiento (Freytes 2008).

JEC y los de Cristo Rey compartían reuniones. Además, la JUC, Cáritas, el GMB y los grupos juveniles puntaltenses se encontraban en jornadas de reflexión y discusión que tenían lugar en el Seminario La Asunción. Al mismo tiempo, estos grupos se sentían “aliados”<sup>30</sup> en las reuniones organizadas a nivel de la arquidiócesis, en las que participaban laicos, religiosas y sacerdotes de otras corrientes eclesiales.

La preparación de la fiesta de la Pascua o de Navidad era ocasión de encuentro, al igual que las misas celebradas y concelebradas por los sacerdotes. Además, si bien cada uno de los presbíteros rezaba la misa en diferentes iglesias, según el trabajo pastoral que desarrollaba, si alguno debía ausentarse de la ciudad, lo solía reemplazar un compañero, lo que favoreció el contacto entre los laicos y los otros sacerdotes, más allá de su asesor. Por último, circunstancias más informales como los cumpleaños y los casamientos se convertían en oportunidades para compartir entre jóvenes de varios grupos.

Asimismo, militantes católicos de distintas experiencias asistían a charlas realizadas por sacerdotes y teólogos reconocidos. Este es el caso del ciclo de conferencias sobre “Capitalismo y Socialismo”, ofrecidas por Benito Santecchia en el Juan XXIII, en octubre y noviembre de 1969<sup>31</sup>, o de las disertaciones brindadas por el padre Carlos Mugica, en la sede de la Asociación Empleados de Comercio y en el Instituto Salesiano, en agosto de 1972, cuyo tema era “El compromiso del cristiano hoy en la Argentina”<sup>32</sup>, en ambos casos, dirigidas a un público amplio que incluyó a creyentes y no creyentes.

El entramado de las redes sociales del catolicismo liberacionista en Bahía Blanca se complejiza al contemplar el modo particular de ingreso al grupo, común en estos espacios laicales, así como la movilidad de sus miembros. Como fue mencionado, la incorporación de nuevos integrantes se concretaba a través de contactos y se admitía la participación ocasional en sus actividades de gente que no pertenecía plenamente al espacio. Así, los límites de los grupos se volvían más difusos con la presencia de jóvenes que podían ser desde católicos “no practicantes” hasta anticlericales declarados, que participaban de las guitarreadas después de las misas de la JUC en La Pequeña Obra —o incluso de algún retiro—, de campamentos organizados por la JOC o de iniciativas impulsadas por el GMB con el fin de recaudar dinero para la misión. En el caso de la JUC, jóvenes en contacto con los jucistas, por la militancia política y en virtud de los valores y las ideas compartidos, tuvieron la experiencia de un paso de duración variable por el movimiento.

Al mismo tiempo, los intercambios con miembros de otras Iglesias cristianas, con los que compartían la perspectiva liberacionista, hacía más amplio el tejido de esta red social. En la tarea de asistencia a los exiliados chilenos, cubierta en parte a través de Cáritas, Néstor Navarro trabajó junto al pastor metodista Aníbal Sicardi. Además, sacerdotes “tercermundistas” y pastores metodistas y valdenses se encontraban periódicamente en La Pequeña Obra para poner en común la reflexión del Evangelio desde la realidad. Esta

---

<sup>30</sup> Entrevista a Mónica, Buenos Aires, 9/11/10. Mónica estudió en las Escuelas Medias de la UNS. Fue dirigente del grupo scout “San Pío X”, integró la JEC y militó en la UES entre 1972 y 1975. Trabajó en el Secretariado Latinoamericano del MIEC-JECI en Lima entre 1975 y 1978.

<sup>31</sup> Archivo DIPPBA, mesa A, estudiantil, localidad Bahía Blanca, legajo N° 47.

<sup>32</sup> Volante, Archivo DIPPBA, mesa “Referencia”, legajo N° 15281, tomos II y VII. Los servicios de inteligencia registraron la asistencia de clérigos simpatizantes de la “tendencia tercermundista”, así como de integrantes de la JUC y de la JOC.

vinculación incluía a los laicos que participaron de encuentros y celebraciones en el templo metodista<sup>33</sup>.

Por otra parte, de diversos modos, los contactos de algunos de los espacios sociales mencionados trascendían el ámbito local. Por ejemplo, algunos sacerdotes participaron de encuentros nacionales y/o zonales del MSTM: Zamorano fue al IV encuentro nacional, que se llevó a cabo en julio de 1971 en San Antonio de Arredondo, Córdoba; Stocchetti y Barreto asistieron al VI encuentro nacional, en agosto de 1973, celebrado en la misma ciudad cordobesa; Zamorano, Sarmiento y otros presbíteros del grupo viajaron a reuniones zonales del movimiento en Olavarría (provincia de Buenos Aires). Además, estos clérigos recibían, discutían y difundían los documentos del MSTM. Segovia, por su parte, como había acompañado al antiguo asesor de la JUC a algunos encuentros nacionales, conocía a otros asesores del movimiento, como Mugica —a quien recibió más tarde en la Curia cuando visitó al arzobispo antes de dar sus conferencias.

En cuanto al GMB, algunos jóvenes estaban en contacto con monseñor Jaime de Nevares, obispo de Neuquén, y con el cura obrero Pascual Rodríguez, a partir de una visita a la capital neuquina, realizada en julio de 1970, con motivo de organizar una suerte de campamento de verano que consistiría en un trabajo solidario. En esa oportunidad, los misioneros aprovecharon para conocer a los dirigentes que habían encabezado la huelga y ocupación obrera de la central hidroeléctrica de El Chocón-Cerros Colorados en febrero y marzo de ese año. En esos meses, los sacerdotes “tercermundistas” locales habían apoyado la lucha de los trabajadores. De Nevares, por su parte, visitó la ciudad en agosto del mismo año, para participar de las Primeras Jornadas Regionales de Pastoral del Comahue, donde confluyeron los grupos liberacionistas bahienses y otros sectores católicos<sup>34</sup>.

En el caso de la JUC y de la JEC, las conexiones se establecían a nivel nacional e internacional con otras experiencias que, con diversos nombres, también nucleaban a estudiantes católicos. Existían instancias de coordinación y comunicación del MIEC-JECI en distintos niveles: el Secretariado Nacional, que rotaba de una provincia a otra; el Secretariado Latinoamericano, que en ese momento funcionaba en Lima (Perú); y el Secretariado Mundial de la JECI con sede en París (Francia). El equipo latinoamericano estaba integrado por jóvenes de diferentes puntos del continente que eran referentes destacados en sus comunidades de origen, por su formación y experiencias de compromiso social y político. Entre ellos, se encontraron, durante varios años consecutivos, tres jucistas y una jecista bahienses. Este grupo, que se constituía en interlocutor de obispos y teólogos, recorría toda América Latina, visitando las múltiples experiencias juveniles católicas con el objetivo de acompañarlas, orientarlas y asesorarlas. Asimismo, se celebraban encuentros periódicos de

<sup>33</sup> Las relaciones entre miembros de diversas Iglesias cristianas identificados con la perspectiva liberacionista no ha sido aún trabajado, aunque esta experiencia interreligiosa, sus particularidades locales, sus afinidades y sus tensiones, merecerían ser más exploradas. Por otro lado, no abundan los estudios referidos a las Iglesias protestantes bahienses, a excepción de un trabajo reciente que aborda el accionar de la comunidad metodista en la defensa de los derechos humanos entre 1974 y 1983 (Montserrat, 2013).

<sup>34</sup> El evento, que se proponía impulsar una pastoral diocesana de conjunto, contó con la asistencia de religiosas, sacerdotes, laicos y los obispos de Bahía Blanca, Neuquén, Viedma y Santa Rosa, y se llevó a cabo con el aval del arzobispo Esorto, a pesar de haber recibido amenazas anónimas por ese motivo. Allí participaron como disertantes Remus Tetu —exiliado rumano de tendencia filofascista que desde 1968 se desempeñaba como profesor de la UNS— y monseñor De Nevares. El encuentro hizo hincapié en la necesidad de una pastoral consciente, comprometida en la realidad, abierta al cambio, con un sentido de unidad de la Iglesia y de conjunto, donde todos, especialmente los jóvenes, tuvieran lugar. *Boletín Eclesiástico. Boletín oficial del arzobispado de Bahía Blanca*, julio-agosto-septiembre de 1970.

asesores, dirigentes y militantes del movimiento a nivel nacional, latinoamericano y mundial —como el realizado en Holanda en septiembre de 1974, al que asistieron por Argentina “Pepe” Zamorano, un joven de la JEC y otra de la JUC.

Estas instancias jugaron un rol fundamental en la formación de los estudiantes católicos y de los sacerdotes que los acompañaban en la mirada crítica de la realidad y en la fundamentación teológica de esta forma de vivir la fe estrechamente ligada al compromiso histórico. En esas oportunidades, como la sesión de estudios del comité latinoamericano del movimiento<sup>35</sup> que se realizó en Lima en diciembre de 1972, José Zamorano y los integrantes de la JUC de Bahía Blanca conocieron personalmente al teólogo peruano Gustavo Gutiérrez<sup>36</sup>. En efecto, entre los asesores del movimiento figuraban algunos de los referentes más importantes de la teología de la liberación<sup>37</sup>, y sus elaboraciones teóricas tenían esas experiencias pastorales como punto de partida. Además, estos autores escribían para los boletines del MIEC-JECI que se distribuían en los distintos puntos del continente, pretendiendo “prestar un servicio para equipos, comunidades y militantes comprometidos en la liberación de la sociedad latinoamericana”<sup>38</sup>.

La JOC bahiense, por su parte, compartió encuentros nacionales con experiencias jocistas de Buenos Aires, Tucumán y San Juan, que se celebraron anualmente en cada una de esas ciudades, incluida Bahía Blanca. Asimismo, envió a uno de los dos representantes argentinos —el otro pertenecía a la JOC de la capital— al encuentro latinoamericano que tuvo lugar en Bogotá (Colombia) hacia 1973, y que contó con la presencia de jóvenes de diversos países, como Brasil, Chile, Paraguay o Perú. En esas oportunidades, intercambiaban las experiencias del movimiento, las realidades del trabajo y las prácticas de compromiso cristiano, que eran muy heterogéneas. Estas instancias se orientaban a fortalecer la comunicación y la coordinación de los equipos de jóvenes trabajadores católicos, considerada una de las falencias del movimiento<sup>39</sup>.

### 3.Sociabilidad, redes y acción política

¿Qué papel jugaron las relaciones sociales establecidas entre las diversas experiencias liberacionistas en la acción social y política de estos militantes católicos?, ¿qué función política podían ofrecer los vínculos de sociabilidad?

En primer lugar, las vinculaciones entre los grupos fortalecieron su capacidad de movilización frente a objetivos comunes. En este sentido, la JUC, la JOC, la JEC, Cáritas, la CUB, el GMB y la JAC de Punta Alta firmaron comunicados conjuntos referidos a determinados acontecimientos que sacudieron a la opinión pública, en los que plasmaron sus posicionamientos no solo en relación con esos hechos puntuales, sino también con su mirada de la Iglesia y de la sociedad. Tomemos algunos ejemplos.

En respuesta a los ataques de *La Nueva Provincia* contra el MSTM, vertidos en nueve notas de diciembre de 1970, estos grupos elaboraron una declaración y la distribuyeron a la finalización de las misas, en el Instituto Juan XXIII y en la universidad, en la que denunciaban

<sup>35</sup> *Boletín eclesialístico. Boletín oficial del arzobispado de Bahía Blanca*, octubre-diciembre de 1972.

<sup>36</sup> Entrevista a José Zamorano, Moreno, 2/09/11.

<sup>37</sup> Gutiérrez era asesor de la Unión de Estudiantes Católicos de Perú. Entrevista a José Zamorano, Moreno, 2/9/11. Entrevista a Mónica, Buenos Aires, 9/11/11.

<sup>38</sup> Contratapa, *Spes*, 24, agosto de 1974.

<sup>39</sup> Entrevista a Angélica, Bahía Blanca, 25/04/12. Fue catequista, se dedicó al trabajo barrial y fue integrante de la JOC entre 1972 y 1975.

la actitud de la empresa como opuesta a la función que, acorde a la Declaración de Medellín, debían cumplir los medios de comunicación social. Según estos jóvenes, el diario actuaba “en pro de intereses materialistas y de minorías”, al tiempo que se oponía “sistemáticamente a toda manifestación en pro de la justicia social”, empleando para ello cualquier tipo de recursos, incluidos los “inmorales” contra el movimiento obrero, el movimiento estudiantil, la Iglesia y, en especial, el MSTM<sup>40</sup>.

Otras iniciativas plantearon la mirada crítica de los sectores liberacionistas respecto de las medidas de la autodenominada “Revolución Argentina”, que, instaurada con el golpe militar de junio de 1966, se extendió hasta 1973 bajo las presidencias de facto de Juan Carlos Onganía, Roberto Levingston y Alejandro Lanusse. El autoritarismo del régimen fue decisivo en la efervescencia de la década de 1960. El intento 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 (Cavarozzi, 2004). En la oposición a la dictadura confluyeron los estudiantes, los intelectuales, los trabajadores, las organizaciones gremiales, los sectores nacionalistas, los jóvenes y los grupos católicos liberacionistas.

Así, en septiembre de 1971, los laicos bahienses denunciaron el secuestro de un militante cristiano en Punta Alta y su sometimiento, mediante torturas, a un interrogatorio referido a las actividades de los grupos de Iglesia. En la declaración, publicada en *Cristianismo y Revolución*, ubicaban tal arbitrariedad dentro de la escalada represiva del gobierno y la asociaban con “la campaña de persecución y difamación contra algunos sacerdotes”. Estos hechos no hacían más que confirmar la advertencia de los obispos reunidos en Medellín: “No es raro constatar que los sectores más favorecidos califiquen de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece sus privilegios”. Como cristianos, los firmantes expresaban su repudio contra estos atropellos porque en ellos se negaba la dignidad humana y las exigencias evangélicas, exigencias que, como señalaban los obispos argentinos reunidos en San Miguel y el mismo Pablo VI, urgían a los cristianos a defender los derechos de los pobres y marginados, a cooperar con su opinión y acción en la eliminación de toda forma de opresión, y a participar en la transformación justa y necesaria de la sociedad. En consecuencia, exhortaban a los creyentes y hombres de buena voluntad a tomar conciencia de la gravedad de los hechos y a solidarizarse en la búsqueda de una sociedad nueva<sup>41</sup>.

Los sacerdotes, por su parte, también se movilizaron conjuntamente en coyunturas específicas. En 1969, por ejemplo, Zamorano, Flores, Santecchia y Sarmiento, junto a otros ciudadanos bahienses, se pronunciaron contra las medidas arbitrarias del gobierno y reclamaron por la libertad de los presos políticos que continuaban detenidos sin haber sido interrogados ni sometidos a proceso o acusación alguna<sup>42</sup>. Pocos días después, manifestaron su rechazo a la decisión de Onganía de consagrar el país a la Virgen María, difundiendo una declaración del MSTM que los grupos laicales repartieron a la salida de las misas. El

<sup>40</sup> “Medios de comunicación social en Bahía Blanca. ¿Qué persigue La Nueva Provincia?”. Archivo DIPBBA, Mesa “Referencia”, Legajo Nº 15281, Tomo V.

<sup>41</sup> “Militante cristiano secuestrado y torturado en Punta Alta”, *Cristianismo y Revolución*, 30, septiembre de 1971.

<sup>42</sup> “Solicitada. La situación de los presos políticos”, *La Nueva Provincia*, 29/11/10.

documento planteaba que la medida presidencial tenía la intención política de mostrar una unión inexistente entre la Iglesia y el gobierno y de instrumentar los sentimientos religiosos del pueblo “como estupefaciente” de las inquietudes del mismo. Además, se interrogaba: “¿qué es lo que poseemos para consagrar?”, ¿la desocupación, los bajos salarios, la injusticia, la violencia que ejerce el poder? Luego, sentenciaba: todo nuestro culto (si no está precedido y acompañado por una realización de la justicia y la fraternidad) “es aborrecido por Dios, por resultar fingido y apto solamente para tranquilizar conciencias irresponsables o para adormecer justas rebeldías y anhelos de un pueblo”. Y concluía que si se quería implorar la ayuda de la Virgen era fundamental recoger el intento del pueblo por liberarse y poner en marcha el proyecto emancipador (Bresci 1994: 90-94).

En octubre de 1970, a pedido de monseñor Esorto, Segovia, Santecchia, Zamorano y Navarro elaboraron el documento que, firmado por el arzobispo y el clero de Bahía Blanca y Punta Alta, se publicó en repudio de la interrupción de una homilía de Biancucci en la catedral. Esta había sido protagonizada por un grupo de marinos que reaccionaron cuando el sacerdote mencionó al MSTM en su predicación y leyó unas líneas de una carta que el padre Alberto Carbone<sup>43</sup> había escrito desde la cárcel.

Por último, en agosto de 1972, algunos de los presbíteros bahienses se reunieron con los padres de los sobrevivientes de la masacre de Trelew<sup>44</sup> que estaban internados en el hospital de Puerto Belgrano, para interiorizarse sobre lo ocurrido. Luego, mediaron en la concreción de una audiencia con el arzobispo para que intercediera a fin de que los padres y abogados de los presos políticos pudieran visitar a los heridos, procuraron dar a conocer la noticia de los fusilamientos y organizaron una misa concelebrada por las víctimas.

Dejando de lado estas iniciativas puntuales, los espacios sociales del catolicismo liberacionista en Bahía Blanca propiciaron la participación política de otras maneras. En particular, las ramas especializadas de la Acción Católica se constituyeron en ámbitos de sociabilidad para los y las jóvenes que impulsaron su acercamiento a la sociedad y a la política en vistas a la transformación social, en tanto fueron una instancia fundamental en la profundización de su compromiso temporal.

En este sentido, la revisión de vida tenía implicancias significativas. Por un lado, el punto de partida ya no se hallaba en “dogmas y verdades para ser llevadas a la acción”, sino en la realidad misma, donde los militantes buscaban “cómo llevar adelante su apostolado” (Mallimaci 1992: 342). Esto suponía que la doctrina católica era releída a partir de la militancia en un contexto particular y que la prioridad residía en el análisis de las problemáticas específicas del medio de acción, antes que en las directivas de la institución.

En segundo lugar, el “Ver, Juzgar y Actuar” implicaba una forma particular de vivencia de la fe. Esta reflexión “de abajo para arriba” suponía un encuentro con Dios en una realidad históricamente situada, con lo cual “no hay posibilidad de evasión”<sup>45</sup>. Era en gestos concretos hacia el prójimo donde el creyente se acercaba a Dios. Y desde el momento en que

---

<sup>43</sup> Miembro del MSTM y asesor nacional de la JEC. Fue procesado en la causa por el secuestro y asesinato del ex presidente de facto teniente general Pedro Eugenio Aramburu —ocurridos en mayo de 1970—, al haber sido encontrada en su casa la máquina de escribir con la que habían sido escritos los primeros comunicados de Montoneros (Verbitsky 2009). En efecto, esta organización político-militar, cuyo objetivo era el socialismo y su metodología la lucha armada, se dio a conocer públicamente con aquel secuestro (Lanusse, 2005).

<sup>44</sup> En la madrugada del 22 de agosto de 1972, 16 presos políticos fueron asesinados en la Base Almirante Zar de la Armada Argentina. Esta pretendió hacer pasar el hecho como el resultado de un “intento de fuga” de los militantes. Pero el relato de tres sobrevivientes logró desmentir esa primera versión de los hechos.

<sup>45</sup> Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/09/09.

el hermano era el hombre considerado en la urdimbre de las relaciones sociales, era el pueblo explotado, “dar de comer y de beber” como mandaba Jesús, era un acto político, exigía la transformación de esta sociedad (Gutiérrez 1971).

Por otra parte, se buscaba que la fe interpelara personalmente, junto a otros, y en forma cotidiana. Por último, la revisión de vida asumía una concepción integral de la vivencia de la fe que no se limitaba a la esfera de las creencias, sino que expandía su influencia a toda la vida del militante, que debía ser guiada por los principios religiosos (Giménez Béliveau 2005: 221). Este catolicismo vivido “integralmente” debía penetrar en cada uno de los “ambientes” donde los militantes desarrollaban su compromiso. En este sentido, la concepción que guiaba su acción era la del “fermento en la masa”, que implicaba la inserción en la realidad con un estilo propio, animados por la fe y compartiendo una intensa vida comunitaria, pero sin segregarse de los demás hombres.

De esta manera, “el lugar de acción era afuera, era con otros”<sup>46</sup>. Por ello, cada joven buscaba su espacio y forma de compromiso y así cobraba sentido la revisión de las propias prácticas en sus comunidades. Como plantea Donatello, en el período 1966-1973, desde el catolicismo liberacionista, se construyeron diversas opciones político-religiosas, a través de las cuales los militantes desarrollaron su ascesis política. Para aquellos que querían proseguir su acción fuera del campo religioso, esto suponía elegir entre un abanico de alternativas que iban desde la participación en ámbitos sindicales, hasta la incursión en la política insurreccional (2005a: 85-86).

Así, en el caso de la JUC, podemos reconocer diferentes perfiles y espacios de militancia<sup>47</sup>: estudiantil (la universidad), barrial (especialmente, en Villa Nocito, a partir del trabajo en la escuela Nuestra Señora de la Paz o en la Unidad Básica peronista), eclesial (como dirigentes scouts o guías, y referentes del MIEC-JECI), sindical, social o política. Esta última se canalizó en diversas organizaciones que incluían agrupaciones marxistas como el Partido Comunista Revolucionario (PCR) o el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP) y agrupaciones de la izquierda peronista como el Peronismo de Base (PB) y las que conformaban la Tendencia Revolucionaria del Peronismo: Juventud Peronista (JP), Juventud Trabajadora Peronista (JTP), Juventud Universitaria Peronista (JUP). Algunos de estos jóvenes se incorporaron a la militancia político-militar, fundamentalmente, en Montoneros, la organización de identidad peronista que lideraba la Tendencia.

En el caso de la JOC, los espacios de acción eran: la parroquia, donde buena parte participaba en la liturgia, la catequesis o los scouts, logrando así una inserción pastoral quizás mayor que las otras ramas especializadas; el lugar de trabajo y el gremio, donde se intentaba “concientizar” a los compañeros sobre sus derechos y la lucha por mejores condiciones de trabajo; y el PB.

Los militantes de la JEC, por su parte, también encarnaron su compromiso cristiano en múltiples espacios, tanto eclesiales como sociales y políticos: fueron dirigentes del movimiento scout-guía, catequistas, coordinadores de nuevos equipos de JEC, colaboradores de diversas actividades sociales en barrios periféricos, voluntarios de Cáritas o activistas políticos de la Tendencia, concretamente, de la Unión de Estudiantes Secundarios (UES) y/o de Montoneros.

<sup>46</sup> Entrevista a Mónica, Buenos Aires, 30/07/08.

<sup>47</sup> Para un mayor desarrollo de este tema véase Dominella, 2010.

La opción por el peronismo de buena parte de estos militantes puede entenderse teniendo en cuenta las afinidades previas entre este movimiento político y el catolicismo. El peronismo surgió en 1945 en la Argentina. Su líder, Juan Domingo Perón, fue presidente de la nación en dos mandatos consecutivos, entre 1946 y 1955, año en que fue derrocado por un golpe de Estado. Su gobierno, de carácter populista, se caracterizó por la inclusión de los sectores populares en el plano social, político y simbólico. Luego de un largo exilio de 18 años, volvió al país y al poder —gobiernos de Héctor Cámpora (mayo-julio de 1973) y de Perón (octubre de 1973-junio de 1974)— en un contexto marcado por profundos conflictos sociales y políticos, así como por enfrentamientos cada vez más violentos entre las distintas fracciones del movimiento: la derecha y la izquierda peronista o peronismo revolucionario, que incluía a las agrupaciones mencionadas (De Riz 1987). Después de la muerte de Perón, en julio de 1974, su mujer, la vicepresidenta Isabel Perón, lo sucedió en el gobierno consolidando el avance de la derecha peronista y del terror paraestatal.

El peronismo se apropió y resignificó el mito de la nación católica, construido por el catolicismo en la década de 1930, y lo constituyó en uno de los pilares de su legitimidad. Intentó integrar sus elementos en su simbología y en su liturgia, en una fórmula donde él mismo se encarnaba como la realización de la nación, el pueblo y el catolicismo. Por otra parte, el rechazo del liberalismo y el socialismo profundizó las coincidencias con el catolicismo integral de los años 30 (Donatello, 2005b). Así, ya durante el primer peronismo, dentro del movimiento católico se encontraban quienes consideraban que peronismo y catolicismo eran doctrinas y mensajes éticos complementarios. Asimismo, 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 Iglesia y Evangelio; 2) la consideración de las realizaciones del peronismo como concreción histórica del mensaje evangélico; 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 pertenencia a los grupos liberacionistas favoreció la militancia contestataria de los jóvenes en otro sentido. No fue solo a través de un conjunto de valores, ideas y visiones de la Iglesia y de su relación con el mundo o de una forma de vivir la fe compartida en estos ámbitos de sociabilidad que los militantes se comprometieron en una serie de espacios de construcción política con vistas a la transformación de la realidad. Fueron además las solidaridades forjadas en los ámbitos católicos las que facilitaron el pasaje de un tipo de militancia a otra, la creación de iniciativas políticas o la incorporación de los jóvenes a las organizaciones revolucionarias. De distintas maneras, la sociabilidad vinculó el juego político a la dinámica relacional.

“Los lazos que se gestaban en los espacios de conformación y reproducción de la identidad religiosa generaban ‘naturalmente’ grupos y actitudes que posibilitaban la generación de proyectos alternativos, y el ingreso y la adaptación de los sujetos a los mismos” (Donatello 2003: 92). Y esto ocurría porque los vínculos de sociabilidad constituían lazos fuertes entre los actores o porque multiplicaban los contactos personales que generaban relaciones de confianza entre ellos (González Bernaldo de Quirós 2008).

Así, en algunas trayectorias de los militantes barriales de la JUC, por ejemplo, la participación en la Unidad Básica o en la Agrupación Evita, resultó de un trabajo previo en Cáritas o en la escuela Nuestra Señora de la Paz. Por otro lado, el hecho de conocerse, encontrarse y compartir determinadas experiencias dentro del ámbito eclesial cimentó

relaciones de familiaridad a partir de las cuales se organizaron desde actos políticos puntuales hasta nuevas agrupaciones.

El Pensionado Católico, donde vivían algunos jucistas, por ejemplo, fue un punto de reunión de activistas de distintas agrupaciones universitarias, de discusión de ideas, de distribución de publicaciones de izquierda y de organización de movilizaciones masivas en contra de la dictadura de Onganía. También los Campamentos Universitarios de Trabajo se constituyeron en una verdadera vivencia de conversión que contribuyó a la toma de conciencia de la realidad y a dar impulso a la acción contestataria. En este sentido, militantes católicos que se conocían de los Campamentos tuvieron un papel importante en la formación de Nueva Línea de Acción —agrupación universitaria de corta duración que intentaba plantear una alternativa de acción política estudiantil a las organizaciones trotskistas, consideradas dogmáticas—. Asimismo, la UES en Bahía Blanca surgió a partir de un importante componente de jóvenes católicos —tanto de Sánchez Elía como de La Pequeña Obra—, a propuesta de referentes de la JUP, entre los que se encontraban miembros de la JUC. Por otra parte, algunos militantes de la JEC y de la UES y otros integrantes de la JOC, que se conocían de Nuestra Señora del Carmen, compartieron una corta experiencia política que consistió en el intento de conformar una suerte de Unidad Básica, la “Sabino Navarro”, que buscaba nuclear a la gente de la “loma”.

Finalmente, los lazos de compañerismo y amistad tejidos en la interacción cotidiana de la JOC influyeron en la incorporación de los militantes a una agrupación particular dentro del peronismo revolucionario: el Peronismo de Base. Así, al momento de asumir un compromiso político, los jóvenes optaron por el PB porque varios de sus compañeros ya estaban militando en ese espacio y fueron ellos quienes les acercaron la propuesta. Es decir, más allá de las afinidades entre catolicismo y peronismo, y particularmente, entre la experiencia de la JOC y el PB, la dimensión afectiva, que es un elemento de la interacción social, se constituyó en uno de los parámetros de la toma de decisiones de estos actores. De modo similar actuaron los vínculos tejidos en la JEC y en la JUC en el ingreso de los jóvenes a las organizaciones de la Tendencia Revolucionaria del Peronismo, y los lazos jucistas en la unión de algunos de los militantes al PRT-ERP.

Por último, los ámbitos de sociabilidad católicos brindaron a sus miembros una serie de recursos que resultaron claves en el mundo de la política revolucionaria. Cuando los militantes cristianos se incorporaron a las diversas agrupaciones contaban con un conjunto de habilidades y experiencias adquiridas en el mundo eclesial que estaban en condiciones de aportar al grupo político<sup>48</sup>. Esto es, la capacidad y el ejercicio de trabajar en grupo, de organizar actividades, de reflexionar, de debatir y de analizar hechos sociales y políticos. Al respecto decía Mónica: “Veníamos como cuadros semiformados”<sup>49</sup>. Esto cobraba especial relevancia en el contexto dictatorial previo a 1973, en el que la militancia estudiantil y la posibilidad de discusión política estaban limitadas<sup>50</sup>.

El protagonismo de la Iglesia en la formación de militantes, lejos de ser nuevo, guardaba relación con el fenómeno del catolicismo integral (Mallimaci 1992: 280). Para su penetración en la sociedad y el Estado, fueron claves dispositivos como la Acción Católica.

<sup>48</sup> Entrevista a Carlos, Bahía Blanca, 4/5/11. Estudió en las Escuelas Medias de la UNS. Participó en el grupo scout “San Pío X” entre 1961 y 1974. Fue integrante de la JEC entre 1972 y 1974.

<sup>49</sup> Entrevista a Mónica, Buenos Aires, 9/11/11.

<sup>50</sup> Entrevista a Alicia, Bahía Blanca, 9/7/11. Estudió en el Colegio Nacional. En 1972 y 1973 participó de la JEC y durante este último año militó en la UES.

Así, miles de jóvenes tuvieron su primera actividad social, cultural, de análisis, de conocimiento de la realidad nacional a través de su incorporación a este espacio, y rápidamente surgió en ellos la necesidad de llevar esos principios a la acción (1992: 271). 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 dejaba asentadas las bases para un movimiento social. En otras palabras, en ese ámbito, “las mujeres católicas realizaron aprendizajes y articularon una trama asociativa que [...] sentaron las bases para la articulación de demandas llevadas más tarde a la arena social y política” (Catoggio 2010b: 33). En este movimiento católico integral, se producía una dislocación mutua entre lo político y lo religioso: el catolicismo se presentaba “como nacionalismo de sustitución y los partidos políticos, como continuidad de las enseñanzas sociales de la Iglesia” (Mallimaci 2008: 123). Dentro de esta matriz, uno de los objetivos pastorales de la renovación eclesial en la Argentina era la formación del mayor número de militantes, que implicaba la inserción en la política. “Una actitud intramundana que implica, sin embargo, una visión supramundana y ecuménica de la acción política” (Mallimaci, Cucchetti y Donatello 2006: 17).

## Conclusión

Se ha mostrado una serie de espacios sociales integrados por laicos, religiosas y sacerdotes que “apuntaban y trabajaban en la misma línea”<sup>51</sup>. Esto es, se identificaban con una Iglesia cercana al hombre, especialmente al pobre, al oprimido, con su “promoción” y con su lucha de liberación. Y, al mismo tiempo, estaban unidos por la materialidad constitutiva de las relaciones sociales. Como plantean Donatello y Catoggio (2010), la formación en una matriz católica común proveyó a los militantes de una serie de disposiciones para la acción, prácticas, modelos a seguir, un universo de relaciones personales e instancias de socialización que fueron claves.

Esos ámbitos pusieron en juego vínculos de gran intensidad emocional a partir de valores, ideas y prácticas comunes. Así, al interior de los grupos maduraron lazos de amistad y pareja que han perdurado hasta el presente. Tal como plantea Guglielmucci para las organizaciones revolucionarias, los grupos católicos liberacionistas constituían un colectivo surcado por relaciones no solo políticas —y, en este caso, también ligadas a una vivencia comunitaria de la fe religiosa—, sino también de parentesco, amistad y pareja: “La organización conformaba para sus miembros un referente político y afectivo primordial” (2006: 76-77). Como señala Carnovale (2012), el mundo de los afectos y el de los vínculos personales es una dimensión muy poco explorada en la historiografía y, sin embargo, está destacadamente presente en las memorias militantes, además de revestir una importancia clave tanto en las prácticas colectivas como en las decisiones individuales de los actores. Se trata de una dimensión donde las fronteras entre la fe, el compromiso social —asumido desde su ser cristianos—, la ideología, la moral y la afectividad se tornan lábiles, difusas, permeables.

Más allá del lugar de pertenencia se desplegaba una extensa red de contactos. La vinculación entre los círculos sociales identificados con la corriente liberacionista en Bahía Blanca estaba basada, fundamentalmente, en los lazos personales que unían a sus integrantes, antes que en intercambios regulares o en una coordinación formalizada entre los grupos. Las

<sup>51</sup> Entrevista a José Zamorano, Moreno, 19/09/09.

relaciones de familiaridad y amistad construidas en la escuela, en el barrio, en la parroquia, en la universidad mediaron en la incorporación de nuevos militantes a los grupos y marcaron las conexiones entre ellos. En estos intercambios, predominaban vínculos informales, alimentados de ámbitos y prácticas comunes, así como de espacios festivos y de celebración que ampliaban el tejido de relaciones interpersonales. Los militantes católicos se cruzaban en La Pequeña Obra, en la parroquia Nuestra Señora del Carmen, en el barrio Sánchez Elía, en Villa Nocito, en Cáritas, en la UES, en la JUP, etc. Esto tiene sentido en el marco de las dimensiones medianas de esta ciudad, lo que delimita una trama de interrelaciones sociales relativamente estrecha y espacios de vecindad contruidos a partir de contactos cotidianos.

Sin embargo, las instancias de encuentro y de puesta en común de experiencias existieron y jugaron un rol importante en la articulación de la red social liberacionista en Bahía Blanca, así como en la construcción de una identidad compartida, cimentada en una cierta visión de la Iglesia y su relación con el mundo, y una forma de vivir la fe encarnada en la realidad cotidiana. En este proceso, los referentes consagrados, especialmente los sacerdotes —que, por su parte, constituían un grupo—, tuvieron un papel fundamental, al propiciar las actividades comunes de los grupos, facilitar el pasaje de los militantes de un espacio a otro y así formar nuevas experiencias a partir de las ya existentes.

Este amplio espacio de interacción social del catolicismo liberacionista en la ciudad se enriqueció con la construcción de puentes de comunicación y lazos de solidaridad con referentes de esta corriente eclesial a nivel nacional y latinoamericano, como así también con pastores de otras Iglesias cristianas, sin olvidar la cercanía y participación ocasional en los grupos católicos de militantes políticos, compañeros de trabajo o de estudio no creyentes.

Este artículo se ha centrado en los cruces y canales de encuentro entre estos espacios y referentes identificados con la renovación eclesial. Sin embargo, como hemos mencionado, los círculos sociales liberacionistas tenían historias, objetivos, prácticas, formas de funcionamiento y organización diversas, y una composición heterogénea. Al mismo tiempo, existían diferencias entre los grupos vinculadas a los modos particulares en los que cada uno abrazó el *aggiornamento* eclesial y las teologías de la liberación, lo que planteó no pocos dilemas y debates. En futuras investigaciones, sería interesante, entonces, profundizar en este aspecto hasta el momento poco explorado, haciendo hincapié en el dinamismo, la complejidad, las particularidades, las tensiones y las reconfiguraciones de la red católica liberacionista local.

Mediante la reconstrucción y el análisis de este universo relacional nos hemos interrogado sobre la conexión entre el catolicismo liberacionista y el fenómeno de efervescencia social y política que marcó a la Argentina y a América Latina en las décadas de 1960 y 1970. Así, hemos intentado avanzar en la reflexión sobre el modo en que las formas de sociabilidad de la renovación eclesial y las redes sociales que estas articularon facilitaron la acción contestataria de sus miembros de diversas maneras. El impulso y la concreción de dicha acción no solo se recreó en las prácticas de impugnación al orden vigente, sino en las opciones de compromiso de los actores orientadas a la construcción de un mundo nuevo.

Así, como ocurría con otros referentes y grupos identificados con el catolicismo liberacionista en el país y en América Latina (Donatello 2010; Touris 2012), los bahienses, siguiendo los nuevos documentos del magisterio católico y recuperando la tradición profética del Antiguo Testamento, asumieron la tarea de identificar e impugnar los hechos que contradecían el espíritu evangélico. Entonces la palabra se convertía en un importante gesto comprometido, adquiriendo, así, una dimensión política, que además multiplicaba su impacto al ser pronunciada de modo colectivo. Los contactos entre las ramas especializadas de Acción

Católica, el Grupo Misionero, la Comunidad Universitaria Bahiense, Cáritas, la escuela Nuestra Señora de la Paz, la JAC y los referentes consagrados que los acompañaban posibilitaron entonces la redacción de informes y declaraciones públicas, la organización de volantes en las puertas de las iglesias, de misas concelebradas y de reuniones con la jerarquía eclesial, además de la elaboración de pautas consensuadas para las homilias que se replicaban en diversos puntos de Bahía Blanca y de Punta Alta. Los actores también echaron mano a las redes sociales construidas en torno al catolicismo liberacionista en el espacio local y nacional, para darles mayor eficacia a sus iniciativas cuando eligieron difundir sus comunicados en las publicaciones que actuaban como voceros de estos sectores, como *Cristianismo y Revolución*.

Asimismo, hemos analizado otras maneras en que se puso de manifiesto el rol político de las redes sociales del catolicismo liberacionista. Por un lado, hemos mencionado cómo el Pensionado Católico se constituyó en un núcleo de la militancia antisistémica local, mientras la escuela Nuestra Señora de la Paz funcionó como espacio de referencia, e incluso de reunión, 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. Al mismo tiempo, los vínculos de confianza construidos en los movimientos especializados de juventud, o de modo más amplio, en la red liberacionista local, favorecieron el ingreso de los jóvenes a las organizaciones revolucionarias. Una vez convencidos de la necesidad de abrazar la política como alternativa privilegiada para el cambio social, muchos militantes se decidieron por una agrupación en particular, dentro de la izquierda peronista o no peronista, a partir de la invitación o la influencia de sus compañeros de los grupos cristianos que ya militaban en aquellos espacios. Cuando los jóvenes se integraron a los grupos políticos, el conocimiento y confianza mutuos, 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.

Por último, la militancia eclesial contribuyó a que los militantes interiorizaran una serie de habilidades, destrezas, capacidades, estrategias, procesos vinculados con el trabajo colectivo que resultó fundamental para la vida política. Un conjunto de acciones reiteradas de manera sistemática en las instancias grupales del mundo religioso constituían una suerte de “capital” que facilitaba la participación en las agrupaciones estudiantiles, las unidades básicas, los sindicatos o las células de las organizaciones político-militares.

## Bibliografía

- Bertaux, D. 1996. “Historias de casos de familias como método para la investigación de la pobreza”. *Revista de Sociedad, Cultura y Política*. 1: 3-32.
- Bidegain, Ana María. 2009. *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Buenos Aires: San Benito.
- Bresci, Domingo, comp. 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.
- Carnovale, Vera. 2012. “Lazos de sangre. Afectividad y totalidad en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)”. *Páginas*. 6: 81-99.

- Catoggio, María Soledad. 2010a. "Contestatarios, mártires y herederos. Sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del catolicismo argentino en la dictadura y la pos-dictadura". Tesis para optar al grado de doctora en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Catoggio, María Soledad. 2010b. "Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina". *Latin American Research Review*. 45 (2): 27-48.
- Cavarozzi, Marcelo. 2004. *Autoritarismo y democracia*. Buenos Aires: Eudeba.
- 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.
- 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*. 66 (2): 101-117.
- Dominella, Virginia *et al.* 2009. "Marcas locales de la dictadura en Bahía Blanca". Ponencia presentada en el II Seminario Internacional "Políticas de la Memoria". Octubre, Buenos Aires, Argentina.
- Dominella, Virginia. 2010. "Espacios y prácticas de la militancia católica en Bahía Blanca (Argentina) a fines de los 60 y principios de los 70". *Ánfora*. Revista de la Universidad Autónoma de Manizales. 29: 29-44.
- Donatello, Luis. 2003. "Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros 1966-1973". *Estudios Sociales*. 24: 89-112.
- Donatello, Luis. 2005a. "Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa". *América Latina Hoy*. 41: 77-97.
- Donatello, Luis. 2005b. "Aristocratismo de salvación. El catolicismo 'liberacionista' y los Montoneros". *Prismas. Revista de Historia Intelectual*. 9: 241-258.
- Donatello, Luis. 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 2010: 148-155.
- Freytes, Nadia. 2008. "Mujeres que hicieron historia. Un acercamiento a la militancia estudiantil y política de los años 70 desde la historia oral". en *IV Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Gera, Lucio y Rodríguez Melgarejo, Guillermo. 1970. *Apuntes para una interpretación de la iglesia argentina*. Montevideo: Ediciones del Centro de Documentación MIEC-JECI.
- Giménez Béliveau, Verónica. 2005. "Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido socio-histórico". *Prismas. Revista de Historia Intelectual*. 9: 217-227.
- González Bernaldo de Quirós, Pilar. 2008. "La 'sociabilidad' y la historia política". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Consultado el 19 de abril de 2012 (<http://nuevomundo.revues.org/24082>)
- Guglielmucci, Ana. 2006. "Dar la vida y la muerte por la revolución. Moral y política en la praxis militante". *Lucha Armada en la Argentina*. 5: 72-91.
- Gutiérrez, Gustavo. 1971. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial Universitaria, CEP.

- Lanusse, Lucas. 2005. *Montoneros. El mito de los doce fundadores*. Buenos Aires: Buenos Aires.
- Löwy, Michael. 1999. *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Mallimaci, Fortunato. 1992. "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", pp. 197-365, en *500 años de cristianismo en Argentina*, editado por AA.VV. Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra.
- Mallimaci, Fortunato. 2008. "Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política", pp. 117-137, en *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, editado por Fortunato Mallimaci. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, Fortunato, Cucchetti, Humberto y Donatello, Luis. 2006. "Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea", en *El altar y el trono. Estudios sobre el catolicismo político iberoamericano*, editado por Colom, Francisco, Rivera, Antonio y Rivero, Ángel. Barcelona: Antrophos/Unibiblos.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica. 2006. "Historias de vida y método biográfico", en *Estrategias de Investigación cualitativa*, coordinado por Vasilachis de Gialdino, Irene. Barcelona: Gedisa.
- Maxwell, Joseph. 1996. *Qualitative resarch design. An interactive approach*. Londres: Sage Publications.
- Mayol, Alejandro, Habegger, Norberto y Armada, Arturo. 1970. *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Montserrat, Carina. 2013. "La iglesia metodista y la defensa de los derechos humanos en Bahía Blanca (1974-1983)", en *Lo dicho y los hechos. Investigación y debates de historia oral y etnografía en Bahía Blanca y la región del suroeste bonaerense*, compilado por Hernández, Graciela. Bahía Blanca: Libros en Colectivo.
- Orbe, Patricia. 2003. "Los estudiantes humanistas en la comunidad universitaria bahiense: una aproximación político-ideológica", pp. 219-231, en *Actas de I Congreso Internacional sobre Historia de las Universidades en América y Europa*. Córdoba: BR Copias.
- Orbe, Patricia. 2007. "La política y lo político en torno a la comunidad universitaria bahiense (1955-1976). Estudio de grupos, ideologías y producción de discursos". Tesis para optar al grado de doctora en Historia, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
- Politi, Sebastián. 1992. *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. 1967-1975*. Buenos Aires, San Antonio de Padua: Editorial Guadalupe/Ediciones Castañeda.
- Segovia, Hugo. 2008. "La palabra provocadora", pp. 41-43, en *Homenaje a Benito Ángel Santecchia. Testimonios, crónicas, documentos, escritos, estudios*, editado por AA.VV. Bahía Blanca/Buenos Aires: Instituto Superior Juan XXIII/Proyecto, Centro de Estudios Salesianos.
- Touris, Claudia. 2012. "Profecía, política y clericalismo popular en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM): 1967-1973". *Vitral Monográfico*. 3: 251-283.
- Vasilachis de Gialdino, Irene, coord. 2006. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- 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.
- Vernazza, Jorge, comp. 1996. *Padre Mugica. Una vida para el pueblo*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.

Vilanova, Mercedes. 1998. "La historia presente y la historia oral. Relaciones, balance y perspectivas". *Cuadernos de historia contemporánea* 20.

Zapata, Ana Belén. 2008. "Páginas Manchadas. Conflictividad laboral entre los gráficos y *La Nueva Provincia* en vísperas de la dictadura de 1976". Tesis para optar al grado de licenciada en Historia, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.