

Universidad Nacional del Sur

1

Departamento de Humanidades

Licenciatura en Historia

Tesis

**EL FERMENTO EN LA MASA. LA JUVENTUD UNIVERSITARIA
CATÓLICA EN BAHÍA BLANCA, ENTRE LA EFERVESCENCIA
POLÍTICA Y LA OLEADA REPRESIVA DE LA TRIPLE A
(1968-1975)**

Tesista: Virginia Lorena Dominella

Directora: Dra. Silvina Inés Jensen

ÍNDICE

Introducción	3
Capítulo 1: Guerra de dioses. Conflictos eclesiales y disputas políticas en Bahía Blanca, entre la efervescencia social y la oleada represiva de la Triple A (1969-1975).....	11
Capítulo 2: La JUC en Bahía Blanca.....	35
Capítulo 3: <i>Trayectorias creyentes</i> , trayectorias militantes. Espacios y prácticas de la militancia católica.....	51
La militancia en la Universidad.....	51
La militancia en el barrio	68
La militancia como espacio total.....	78
La pluralidad como problema	80
Capítulo 4: El estallido. Desestructuración de la militancia jucista y comienzo del exilio	84
Capítulo 5: Construir el reino de dios, cambiar el orden social. Reflexiones en torno a la relación entre fe y militancia en las trayectorias de la JUC bahiense	96
Fuentes y Referencias bibliográficas	110

INTRODUCCIÓN

“Ambas dimensiones, la de la historia vivida o la memoria individual y social de esa historia y su persistencia en el presente, tensionan y confrontan de diversos modos a quienes estudiamos esos períodos, obligándonos a revisar y reelaborar permanentemente posiciones, supuestos y prácticas consagrados en el oficio del historiador y a reflexionar sobre el carácter necesariamente público y político de nuestra actividad intelectual y profesional”.

3

Gabriela Águila (2008: 11)

Di Stefano y Mallimaci han señalado el relativo atraso de la historiografía argentina en relación al desarrollo que ha logrado la “historia de las religiones” en otros países, y el predominio de una concepción muy restringida de lo que significa el estudio histórico de los fenómenos religiosos. Es decir, la manera predominante de analizar estos fenómenos se traduce en privilegio no sólo del catolicismo por encima de otras confesiones, sino además de la jerarquía católica –conferencia episcopal, obispos y prensa “oficial”– por sobre otras realidades como grupos, comunidades y personajes menos notorios cuyas vicisitudes forman parte también de la historia del catolicismo. Lo institucional se complementa con una visión “mayoritarista” de lo religioso: lo que cuenta es la mayoría católica, y dentro de ella, los sectores que hegemonizaron el catolicismo, mientras que los “otros” –protestantes, ortodoxos, grupos y corrientes disidentes de la misma Iglesia Católica– no cuentan porque no influyeron, aparentemente, en el desarrollo de esa trama principal protagonizada por cardenales, obispos católicos y partidos políticos, etc. Para estos autores, esta idea de que hay que reservar los esfuerzos para estudiar “lo que cuenta” o “lo que influye”, proviene de una historiografía que tradicionalmente ha prestado atención casi exclusiva a los grandes acontecimientos en detrimento de la vida concreta y cotidiana, de las percepciones, ilusiones y autopercepciones de los hombres y mujeres “de la calle” (Di Stefano y Mallimaci, 2001; 10). En este marco, no llama la atención que el estudio de los movimientos laicales aparezca como un campo poco explorado.

Sin embargo, en las últimas décadas diversos estudios han llamado la atención sobre la importancia del factor religioso en la comprensión de fenómenos políticos y, concretamente, han revitalizado la discusión en el seno de las ciencias sociales sobre

las relaciones entre el catolicismo post-conciliar o liberacionista¹ y la política en los años ´60, en América Latina y en Argentina (Löwy, 1999; Donatello, 2003, 2005a, 2005b, 2008a).

Esta corriente del catolicismo tuvo gran influencia en los fenómenos sociales y políticos de los años ´60 y ´70, fue temprana y crecientemente marginada y silenciada al interior de la Iglesia por el Vaticano y la jerarquía eclesiástica a favor de los sectores más conservadores o moderados, a la vez que condenada y perseguida por quienes implementaron el terror paramilitar y estatal, de la mano de la Triple A, primero, y del gobierno dictatorial, después.

En relación a la historia bahiense, existen múltiples obras que hacen foco en distintos aspectos y períodos². Sin embargo, los trabajos que estudian la historia reciente de nuestra localidad y su región son muy escasos. El interés historiográfico por las décadas de 1960 y 1970 en nuestra ciudad es relativamente reciente y ha dado origen a un conjunto de trabajos dedicados a temas específicos, que resultan de gran valor en términos de su contribución para echar luz sobre diversos aspectos de una página de la historia local que ha recibido poca atención (Orbe, 2007; Zapata, 2008; Giménez, 2008). En esa misma línea, este trabajo, centrado en la militancia católica bahiense, pretende ser un nuevo aporte para la comprensión de la historia reciente local, en especial, del proceso de activación juvenil de los años ´60 y ´70 en Bahía Blanca.

Por último, la historia de la militancia bahiense de los ´60 y ´70, con pocas excepciones (Giménez, 2008), está marcada por los silencios en los ámbitos historiográfico, periodístico y artístico. Sin embargo, la recuperación de las historias de militancia y los proyectos de aquellos cuyas vidas fueron marcadas definitivamente

¹ El término, utilizado por Luis Donatello (2003, 2005a, 2005b, 2008a), delimita dentro del espacio de la Iglesia Católica el concepto de cristianismo liberacionista definido por Michael Löwy (1999) como un amplio movimiento social- religioso surgido a principios de los años sesenta, al que se lo suele llamar también “Teología de la liberación” o “Iglesia de los Pobres”. Sin embargo, esas denominaciones serían inapropiadas porque, por un lado, el movimiento surgió muchos años antes que la nueva teología y, por el otro, trasciende con mucho los límites de la Iglesia como institución e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis.

² Entre otros, es posible citar la *Historia del Sudoeste bonaerense* dirigida por Félix Weinberg (Buenos Aires, Plus Ultra, 1988), el *Manual de Historia de Bahía Blanca*, dirigido por el mismo autor (Bahía Blanca: Universidad nacional del Sur, Departamento de Ciencias Sociales, 1978); la obra *Historia, política y sociedad en el Sudoeste bonaerense*, compilada por Mabel Cernadas de Bulnes (Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 2001); o trabajos más puntuales, como por ejemplo: *El transporte cerealero en la región de Bahía Blanca: auge y decadencia del monopolio ferroviario*, de Hernán Silva (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1987); *La industria en Bahía Blanca, 1900-1914*, de Delia Errazu de Mendiburu, María Rey y Norma Abraham (Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades, 1970); *Primer centenario de la Legión agrícola militar: 1856-1956*, de Antonio Crespi Valls (Bahía Blanca: Municipalidad, Museo histórico, 1955), o *Apuntes para la caracterización de la cultura política socialista en Bahía Blanca: Nuevos tiempos 1930-1936*, de Mabel Cernadas de Bulnes (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1999).

con la desaparición, el asesinato, la persecución, la cárcel o el exilio resulta fundamental para la comprensión del pasado reciente marcado por la violencia paramilitar y el terrorismo de Estado, así como también para revertir la impunidad con la que actuaron los perpetradores y evitar la “realización simbólica de las prácticas genocidas”, es decir, la culminación de esas prácticas en una etapa siguiente a su realización material, que se ve facilitada con la articulación de procesos tales como la negación de la identidad de las víctimas en la figura del “inocente” (Feierstein, 2000).

Esta investigación busca contribuir, desde la historia local, al conocimiento y comprensión de un actor y un proceso que han recibido escasa atención entre los investigadores. Su objetivo es reconstruir y analizar las afinidades y tensiones entre religión y política en la historia de la Juventud Universitaria Católica (JUC) bahiense a fines de la década del ´60 y primera mitad de la década del ´70. Esta organización de jóvenes laicos experimentó en esos años importantes cambios que la ubicaron dentro de la corriente post-conciliar. En este sentido, la tesina se propone contribuir a elucidar las relaciones entre catolicismo post-conciliar y los complejos fenómenos de radicalidad y contestación de los “sesenta” y “setenta” en Bahía Blanca, identificando las marcas locales en dicho proceso.

¿Qué particularidades locales marcaron a la JUC? ¿Qué rol jugó este movimiento en la Iglesia y la sociedad bahiense de los años sesenta y setenta? ¿De qué modos y bajo qué formas se relacionaron fe y militancia en las experiencias de los jóvenes católicos bahienses? ¿En qué medida la praxis contestataria/revolucionaria de estos jóvenes se nutrió de su fe? ¿Cuáles fueron sus trayectorias, en cuanto a formas y espacios de militancia y opciones ideológico-políticas? ¿Qué peculiaridades asumieron las formas de militancia católicas en el marco del movimiento de activación juvenil en Bahía Blanca en los sesenta y setenta? Éstos son algunos interrogantes en torno a los cuales se desarrolla esta tesina.

Este trabajo parte de la hipótesis que el paso por los grupos de revisión de vida de la JUC influyó en forma decisiva en las trayectorias militantes de buena parte de los jóvenes bahienses que, en los ´60 y los ´70, se comprometieron con la transformación social, política y económica desde diversos espacios y modalidades de acción y múltiples opciones político-ideológicas. Esa influencia adoptó distintas formas y se extendió tanto a los jóvenes que asumieron su identidad religiosa antes y después de su participación en los grupos cristianos, como a aquellos que no compartían la fe católica.

En segundo lugar, se propone que las trayectorias ideológico-políticas de los militantes católicos en Bahía Blanca no se redujeron a una opción exclusiva por el peronismo sino que fueron diversas e incluso cambiantes. Sin embargo, la adscripción al peronismo revolucionario se constituyó en el posicionamiento político mayoritario. Por otra parte, las trayectorias políticas en otras agrupaciones, –PRT, PCR, etc. –, derivaron más frecuentemente en una mayor desvinculación de los ámbitos eclesiales.

Por último, se sostiene que la represión a los católicos “contestatarios” comenzó en Bahía Blanca al menos un año antes del golpe de estado de 1976, siendo uno de los blancos privilegiados de la Triple A.

Esta investigación se enmarca teórica y metodológicamente en el campo conocido como *Historia del Tiempo Presente*, *Historia reciente* o aún *Historia vivida*. Se trata de la historia de las “gentes vivas” (Aróstegui, 1998), de la experiencia vivida por cada hombre o colectivo social. En América Latina se desarrolló a partir de los ´90 en relación a acontecimientos de pasados traumáticos, ligados a las dictaduras militares del Cono Sur. Durante la última década los estudios sobre el pasado reciente han crecido de forma muy significativa en Argentina, no sólo en el campo de la Sociología, la Ciencia Política o la Antropología, sino en el de la propia Historia – tradicionalmente reticente a abordar la contemporaneidad–, abarcando diversas temáticas (Terrorismo de Estado, violencia, resistencia antidictatorial, luchas sociales y políticas, militancias revolucionarias, etc.). Por otra parte, la Historia Reciente es un campo que favorece la interdisciplinariedad. La historización de la contemporaneidad no ha estado exenta de tensiones y desafíos derivados no sólo de su peculiar status teórico-metodológico (que replantea cuestiones como la relación pasado-presente, el retorno del acontecimiento, el énfasis en la experiencia o el diálogo necesario pero conflictivo entre Historia y Memoria), sino de la cantidad, accesibilidad, fiabilidad y peculiaridades de sus fuentes (testimonios orales, fotografía, documentos cinematográficos y televisivos, radio, recursos virtuales y de Internet) y no en menor medida de las demandas sociales, políticas y culturales que se le plantean y de los dilemas éticos que la atraviesan (Bédarida, 1998; Franco y Levín, 2007).

Al mismo tiempo, la investigación recupera las dimensiones locales de los procesos históricos analizados. Se centra en una comunidad específica ubicada territorialmente “lejos” de la capital. Para su abordaje se tienen en cuenta los aportes de la microhistoria como práctica historiográfica basada en la reducción de la escala de

observación a manera más de experimento que de ejemplo. Es decir, se busca, con la alteración de la escala, revelar factores anteriormente no observados para dar cuenta de la complejidad de la realidad. Este procedimiento toma lo particular como punto de partida y procede a identificar su significado a la luz de su contexto específico. A su vez, los hechos mínimos y los casos individuales pueden servir para revelar fenómenos más generales (Levi, 1991).

Para comprender el contexto específico en el que se desarrollaron los procesos abordados, se considera: por un lado, que la comunidad local es una unidad socioespacial localizada, constituida históricamente a partir de experiencias y prácticas sociales compartidas; por el otro, que la comunidad no es una unidad homogénea ni está ajena a disputas, por lo que se vuelve necesario identificar qué es lo que le da unidad y qué es lo que introduce diferencias en la comunidad. Asimismo, lo local, en tanto lo propio, es un “adentro” que se construye en relación con lo que está “afuera”, por lo cual, los fenómenos que se estudian cruzan distintos niveles y escalas. Al estudiar lo local, está presente lo regional, lo nacional, lo transnacional, ya que lo que sucede en esos escenarios tiene interlocutores y es parte de realidades más amplias y, al mismo tiempo, también más pequeñas (el barrio, la familia, la comunidad). De ahí, la necesidad de analizar la dinámica de relación entre estos niveles (Del Pino y Jelin, 2003).

Respecto de la metodología y fuentes utilizadas, la construcción de fuentes orales (Vilanova, 1998) resultó clave para esta investigación por su potencial para reconstruir la perspectiva de los actores, lo vivencial, lo experiencial, descubrir lo cotidiano, las prácticas de vida ignoradas, y profundizar en el mundo de los significados, los valores, las representaciones. Asimismo, las fuentes orales permiten dar voz a determinados sujetos históricos y trabajar con una nueva escala o dimensión de análisis (individual o “micro”).

Al tratarse de una metodología cualitativa, la representatividad no reside en una cantidad determinada de relatos sino en la posibilidad de abarcar múltiples experiencias y trayectorias. Por lo tanto, la elección de las personas a entrevistar no respondió a un criterio cuantitativo sino al intento de dar cuenta de la riqueza y diversidad del universo de análisis. Para ello, se consideraron distintas variables, a saber: origen familiar (en términos de tradiciones políticas y religiosas, y de condición socioeconómica), sector de la Iglesia a la que pertenecían (laicos, sacerdotes, religiosas), período de participación en la JUC, tipos y espacios de militancia, trayectorias ideológico-políticas, caminos recorridos a partir del comienzo de la

violencia política (exilio externo y exilio interno en sus diferentes formas), vinculación actual con el mundo católico.

Se realizaron 16 entrevistas semiestructuradas a 11 mujeres y hombres que participaron en la JUC en algún momento del período comprendido entre los últimos años de la década del '60 y 1975-6. Asimismo, se realizaron otras 6 entrevistas a personas vinculadas de un modo u otro a la red social de la Iglesia renovadora bahiense o a los espacios y prácticas de militancia de los jóvenes jucistas. Es el caso de Norma, quien en aquella época era una joven religiosa de la Compañía de María, referente y compañera de militancia en Villa Nocito de muchos de estos jóvenes; y el de Mónica, integrante de la Juventud Estudiantil Católica (JEC). Ambas forman parte del grupo actual de amigos, conformado por ex integrantes de la JUC, que reconoce su origen en las ideas y la militancia compartida. También conversé con Rosita quien compartió su experiencia como alumna de la escuela de Villa Nocito. Por último, consulté a tres personas vinculadas a los jóvenes católicos por la militancia política, y que pasaron por espacios importantes del catolicismo post-conciliar en la ciudad, como el centro pastoral de La Pequeña Obra, y reconocen la influencia de esa red católica liberacionista en sus opciones posteriores en relación al compromiso político.

La mayoría de las entrevistas fueron individuales aunque en dos oportunidades conversé con dos matrimonios: en la primera, se trató de una conversación informal con Patricia y Eduardo que me acercó al tema y me permitió elaborar el cuestionario inicial que funcionó como guía, aunque fue adaptado a cada entrevistado en función de su trayectoria; la otra, fue mi segundo encuentro con Nora y Rodolfo. En algunos casos pude visitar por segunda vez a los protagonistas de esta historia y tuve la oportunidad de repreguntar o de volver sobre algunos temas.

Paralelamente, se recopilaron fuentes de diverso tipo a fin de ampliar y profundizar la comprensión de los testimonios y de complementar y contrastar sus aportes. Por un lado, se analizaron fuentes periodísticas: diarios locales (*La Nueva Provincia, El Eco, El Sureño*), revistas locales (*Graphos*), diarios y revistas nacionales (*La Nación, La Opinión, Así, Nuevo Hombre, Cristianismo y Revolución*).

Por otra parte, se consultaron las fuentes escritas disponibles en el Archivo de la ex Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA), actualmente a disposición de la Comisión Provincial por la Memoria, que incluye informes de inteligencia que describen actividades, iniciativas, acontecimientos que involucran a los sujetos de esta historia (conferencias, homilías, distribución de

panfletos, atentados, etc.), acompañados en muchos casos de recortes periodísticos, volantes, revistas.

Por último, se tuvieron en cuenta los archivos personales de los entrevistados que incluyen fotografías, cancioneros utilizados en las misas compartidas, publicaciones periódicas y libros que han sobrevivido a la destrucción de este tipo de materiales, efectuada por los mismos actores para preservar su vida una vez iniciada la persecución política e ideológica.

9

En cuanto a la organización del texto, la tesina está estructurada en cinco capítulos. El primero, se propone ubicar a la JUC en su contexto histórico, en las complejidades y matices del campo católico y de la sociedad bahiense en general. Para ello, apunta a la reconstrucción de una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en Bahía Blanca a fines de la década del '60 y principios de los '70, que involucraron a distintos sectores sociales dentro y fuera de la Iglesia. A partir de dicha reconstrucción, busca analizar el lugar de los distintos actores en la Iglesia de aquellos años y en las contradicciones y conflictos que la atravesaron, con sus implicancias políticas y sociales.

El capítulo 2 trata específicamente sobre la JUC en el período 1967-1976, su organización, metodología de trabajo, actividades, espacios de encuentro y motivaciones.

El capítulo 3 se adentra en los espacios de construcción social y política de los jóvenes jucistas bahienses. Teniendo en cuenta que el grupo cristiano interpelaba a sus miembros a asumir un compromiso, y éste tomaba distintas formas y estaba estrechamente unido con el ambiente donde cada uno se desenvolvía, se intenta analizar ¿cuáles son esos perfiles, formas y espacios de militancia católica? ¿Qué significado tenía la militancia para los protagonistas, más allá de los espacios concretos donde se llevó a cabo? ¿Qué grado de heterogeneidad podemos reconocer en ellas? Y ¿en qué medida fue posible la convivencia en el grupo de opciones de compromiso disímiles?

El capítulo 4 analiza las experiencias y memorias de la persecución política y del comienzo del exilio de los militantes jucistas, bajo la oleada represiva de la Alianza Anticomunista Argentina y de la última dictadura militar. Se intenta reflexionar alrededor de una serie de interrogantes: ¿cómo vivieron estos militantes cristianos bahienses el dilema “irse” / “quedarse” en un contexto marcado por la violencia

política? ¿Qué es lo que debió abandonarse? ¿Qué implicancias tuvieron esas pérdidas?

El último capítulo intenta recuperar algunas líneas de reflexión sobre los modos en que se vincularon fe y militancia en las trayectorias de la JUC bahiense.

1. GUERRA DE DIOSES³. CONFLICTOS ECLESIALES Y DISPUTAS POLÍTICAS EN BAHÍA BLANCA, ENTRE LA EFERVESCENCIA SOCIAL Y LA OLEADA REPRESIVA DE LA TRIPLE A (1969-1975)

“En nuestro medio han venido ocurriendo en los últimos tiempos, dentro del marco eclesiástico algunos incidentes a los que no puede dejar de reconocerse la implicancia política”.

“Las implicancias de un sermón y un incidente en la Catedral”, *La Nueva Provincia*, 13/10/70.

“Es indudable que la Caja de Pandora que el Santo Padre Juan XXIII abrió con sus encíclicas, tardará algún tiempo en volverse a cerrar”.

“Reflexiones”, *La Nueva Provincia*, 17/10/70

Al acercarnos a la Iglesia Católica, llama la atención su enorme diversidad interna. Así, en distintos momentos, la búsqueda de unidad estuvo signada por la existencia de diferencias y disensos generadores de conflictos. Sin embargo, el Concilio Vaticano II (1962-1965) actuó como detonante de tensiones arraigadas, constituyéndose en un parteaguas en la historia de la Iglesia. A partir de este acontecimiento clave se han manifestado perfiles y tendencias claramente definidos que dan cuenta de los distintos posicionamientos respecto del mismo. Frente al espectro del catolicismo conservador con sus distintas variantes, renuente a aplicar las recomendaciones conciliares, surgía un heterogéneo conjunto de tendencias renovadoras, vinculadas con el replanteo conciliar (Ameigeiras, 2008; Di Stefano y Zanatta, 2000).

La naciente corriente post-conciliar sintetizaba una infinidad de organizaciones, grupos, experiencias e intereses disímiles, así como caminos dispares de búsqueda intelectual, reflexión teológica, compromiso político y social (Habegger, 1970). El concepto de catolicismo post-conciliar o liberacionista, definido como un amplio movimiento social del cual la Teología de la liberación es su expresión intelectual,

³ Expresión con la que Michael Löwy titula su libro sobre religión y política en América Latina (Löwy, 1999). El concepto, tomado de Max Weber, se aplica al conflicto existente en el campo de lo religioso entre concepciones radicalmente opuestas de Dios –la de los cristianos progresistas y la de los cristianos conservadores. Por otra parte, la expresión ha sido utilizada por los teólogos de la liberación para describir el conflicto entre el Dios liberador que ellos conciben y los ídolos de la opresión –el dinero, el mercado, etc.

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 –expresión consagrada en la Conferencia de obispos latinoamericanos de Puebla (1979) – y la solidaridad con su lucha de autoliberación (Löwy, 1999).

En este marco, en nuestro país nacía la experiencia de los Curas obreros⁴, de los Campamentos Universitarios de Trabajo (CUT)⁵, se iniciaba el diálogo entre católicos y marxistas, surgía la revista *Cristianismo y Revolución*⁶, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)⁷. Asimismo, se renovaban grupos eclesiales que lejos de ser nuevos, se enraizaban en el desarrollo del movimiento católico de las décadas previas. Es el caso de los movimientos especializados de Acción Católica, que hacían del apostolado en el “ambiente” su razón de ser: los mundos del trabajo (Juventud Obrera Católica-JOC), de la cultura y de la educación (Juventud de Estudiantes Católicos-JEC y Juventud Universitaria Católica-JUC) y el agrario (Movimiento Rural de Jóvenes de Acción Católica-MIJARC) (Mallimaci, 1992).

En este sentido, las décadas del ´60 y del ´70 están marcadas por una doble dinámica: por un lado, de *aggiornamento* en lo teológico y pastoral de algunos sectores, con un nuevo impulso en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968); y por otro, de resistencias y reacción dentro de la institución. De este modo, comenzaron a hacerse evidentes tensiones y conflictos emergentes de la coexistencia de perspectivas eclesiológicas y formas de acción socio-religiosas diversas (Ameigeiras, 2008). Desde mediados de la década de 1960, una serie de conflictos irrumpieron en distintos puntos del país. Pronto se volvió claro que las disputas tenían implicancias teológicas, eclesiales, políticas y sociales, por lo cual, no sólo se veían

⁴ Movimiento que nació en Francia en las décadas de 1940 y 1950, y se prolongó en los países latinoamericanos, a pesar de que la iniciativa despertaba recelos y enconos. En Argentina, fue Monseñor Podestá quien brindó su diócesis (Avellaneda) para la primera experiencia de curas dispuestos a vivir y trabajar como los “no privilegiados” (Habegger, 1970).

⁵ Surgidos como iniciativa de 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 (Habegger, 1970).

⁶ Publicada entre 1966 y 1971, se proponía difundir el pensamiento post-conciliar, defendía la opción por la lucha armada y apoyaba la Tendencia Revolucionaria del Peronismo.

⁷ Comenzó a estructurarse en 1968 a partir de la adhesión de sacerdotes de distintos puntos del país al Manifiesto de 18 obispos del Tercer Mundo. Reunió a más de 500 sacerdotes (9% del clero), de los cuales al menos un tercio se había formado durante el Concilio (Bresci, 1994).

involucrados obispos, sacerdotes, laicos, comunidades parroquiales sino también las autoridades civiles, los medios de comunicación, la policía, los empresarios, los sindicatos y, en general, los habitantes de cada lugar.

El presente capítulo se propone la reconstrucción de una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en Bahía Blanca⁸ a fines de la década del ´60 y principios de los ´70, que involucraron a distintos sectores sociales dentro y fuera de la Iglesia, entre los cuales se encontraba la JUC. A partir de dicha reconstrucción, busca analizar el lugar de los distintos actores en la Iglesia de aquellos años y en las contradicciones y conflictos que la atravesaron, con sus implicancias políticas y sociales. En este sentido, teniendo en cuenta la doble dinámica que atravesaba la Iglesia en aquellos años y partiendo del supuesto de que aquella adquirió modalidades particulares según los ámbitos eclesiales y las distintas diócesis, nos preguntamos: ¿qué tipo de conflictos emergieron en la Iglesia bahiense?; ¿cuáles fueron los hechos que motivaron la explicitación pública de las distintas perspectivas teológicas y pastorales?; ¿qué sectores sociales se involucraron en los conflictos? y ¿cuál fue su posicionamiento en esas disputas?; ¿en qué medida el discurso y la praxis de cada sector se justificó desde su pertenencia a la comunidad cristiana?; ¿frente a qué “otros” actores sociales y sectores del Pueblo de Dios intervino cada grupo y construyó un “nosotros” con un discurso unificado y acciones conjuntas?

Teniendo en cuenta, por un lado, que la JUC como movimiento se mezcló en estas disputas y planteó su posición y, por otro, que es necesario comprender su discurso y su práctica en el marco de toda una corriente eclesial más amplia, el presente análisis intenta ubicar a la JUC en su contexto histórico, tanto en las complejidades y matices del campo católico, como en los conflictos o tensiones que vivía la sociedad bahiense en general.

“¿Qué es lo que poseemos para consagrar?”⁹

El 12 de noviembre de 1969 el presidente de facto, Juan Carlos Onganía, anunció la decisión de consagrar el país al Inmaculado Corazón de María. Treinta y cinco años

⁸ Al mismo tiempo, se hará referencia a algunos hechos ocurridos en la vecina ciudad de Punta Alta, en los que se vieron involucrados personas y grupos bahienses. Ambas ciudades están dentro de la Arquidiócesis de Bahía Blanca. Ésta tiene una extensión de poco más de 82.000 km² y abarca desde Daireaux, al norte, hasta Carmen de Patagones, al sur; y desde San Cayetano, al este, hasta el límite con la Provincia de La Pampa, al oeste. Dicho territorio está formado por cuatro zonas: la del Norte, desde Tornquist hasta Daireaux; la del Centro, que comprende Bahía Blanca, Punta Alta, General Cerri, Ingeniero White y Cabildo; la del Este, que comprende desde Dorrego hasta San Cayetano y la del Sur, que abarca desde Médanos hasta Patagones (Emma Vila, canciller de la Arquidiócesis, comunicación vía e-mail, 06/11/09).

⁹ Declaración del MSTM, noviembre de 1969.

antes, el General Justo, en búsqueda de la legitimidad católica, había consagrado la Argentina al Corazón de Jesús, iniciando de ese modo una práctica que se volvería común en los gobiernos cívico-militares. El catolicismo integral, que buscaba recristianizar la Argentina, restaurar todo en Cristo, penetrar/moldear el conjunto social, lograr presencia pública y realizar el reinado social de Jesucristo, pasaba a la ofensiva y se presentaba como parte central del Estado (Mallimaci, 1992). Con Onganía, el mito de la nación católica renacía en el momento de mayor debilidad del régimen (Verbitsky, 2009).

Por su parte, la Iglesia se dividía frente a la medida presidencial. Mientras el cardenal Caggiano y diversos miembros del episcopado argentino concelebraron la misa en Luján, el obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, emitió un comunicado por el que se reservaba “la autoridad que le corresponde para convocar al pueblo de Dios a un acto religioso de consagración”. Asimismo, el MSTM lanzó una declaración en la que repudiaba la iniciativa del presidente planteando una serie de críticas: primero, el mensaje parecía sugerir que no quedaba otra que rezar mientras el pueblo esperaba del político que resolviera sus problemas con medios políticos; segundo, la invitación tenía una intención política, consistente en la pretensión de mostrar una unión inexistente entre la Iglesia y el gobierno y de instrumentar los sentimientos religiosos del pueblo; tercero, se preguntaban “¿qué es lo que poseemos para consagrar?”, ¿la desocupación, los bajos salarios, la injusticia, la violencia que ejerce el poder? Según los sacerdotes, “todo nuestro culto (sino está precedido por 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”. Concluían que si se quería implorar la ayuda de María era fundamental recoger el intento del pueblo por liberarse y poner en marcha el proyecto liberador. Lejos de esa intención, en la invitación de Onganía lo religioso amenazaba “ser usado como estupefaciente de las inquietudes del mismo pueblo” (Bresci, 1994: 90-94).

La Iglesia y sociedad bahienses no fueron ajenas a las tensiones suscitadas por la medida de Onganía. La prensa local hizo oír su voz en relación a estos hechos. En la misma línea de pensamiento en la que actuaba el gobierno y que reconocía el catolicismo como fundamento de la Patria y de la nacionalidad, *La Nueva Provincia*¹⁰ saludaba la decisión presidencial, considerándola digna de “las sentidas

¹⁰ De aquí en más *LNP*. Se trata de un diario bahiense fundado en 1898 por Enrique Julio y desde 1959, dirigido por Diana Julio de Massot, nieta del fundador. La empresa periodística fue ampliada con la adquisición en 1958 de una radio –LU2 Radio Bahía Blanca– y en 1965 de un canal de televisión –LU80

tradiciones de un pueblo”. El catolicismo era presentado como símbolo de la argentinidad y la devoción mariana como parte fundamental del culto católico¹¹. Al mismo tiempo, el gesto oficial era valorado como “trascendente” y “oportuno” en “tiempos acosados por ideologías y modas de signo destructivo” “sin raíces cristianas”. En el momento en el que el pueblo argentino reclamaba paz, María ofrecía “un reino de unidad fraternal” ya que “en el amor a una madre no puede haber división entre hermanos”¹².

Una vez consumada la consagración, *El Sureño*¹³ dedicó una editorial a criticar la declaración del MSTM, lamentando la confusión sembrada por opiniones “inusitadas por su falta de consistencia”, particularmente “entre gente de escasa formación y poca inclinación al raciocinio” y sintiéndose entonces en la necesidad de aclarar determinadas cuestiones, al tiempo que cuestionaba al movimiento por la limitación “antievangélica” del ministerio sacerdotal a “un solo mundo” y a una iglesia de los pobres¹⁴.

Los servicios de inteligencia locales registraron la distribución de una declaración que condenaba la acción del presidente, utilizando conceptos de aquel documento del MSTM. Se señalaba como los responsables de la iniciativa a sacerdotes que, si bien no se habrían declarado abiertamente en la línea del movimiento, adherían a sus posiciones y contaban con el apoyo de “elementos jóvenes”¹⁵. Dos de ellos, José Zamorano y Emilio Flores, eran asesores de la JUC, la JOC y la JEC. En la misma línea de posicionamiento crítico de la JUC a nivel nacional, el grupo bahiense se organizó y movilizó para expresar su rechazo, participando en la distribución de esos volantes a la salida de las misas, en los que, según Nora, integrante de la JUC y protagonista de la iniciativa, se planteaba que “*eso era como una provocación porque un gobierno que secuestra, que tiene presos políticos, ta-ta-tá, que consagre el país a la Virgen María era toda una contradicción*”. Cuando estaban repartiendo los volantes en la puerta de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús, los detuvieron en averiguación de antecedentes, pero Benito Santecchia¹⁶ consiguió que los liberaran¹⁷.

Canal 9 Telenueva–, convirtiéndose de esa manera en la voz periodística hegemónica en la ciudad (Zapata, 2008).

¹¹ “Consagración al Inmaculado Corazón de María...”, *LNP*, 16/11/69.

¹² “En el amor a una madre no puede haber división entre hermanos”, *LNP*, 30/11/69.

¹³ Diario publicado en Bahía Blanca entre el 24/09/64 al 30/12/69.

¹⁴ “La Consagración”, *El Sureño*, 11/12/69.

¹⁵ Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo I.

¹⁶ Era sacerdote salesiano, profesor del Instituto Superior de Profesorado Juan XXIII desde 1968 y rector interino entre 1973 y 1975. Durante su rectorado, se intentó aplicar un proyecto educativo fiel a las líneas de renovación de la Iglesia, con un espíritu crítico y una mirada comprometida frente a la realidad de los más pobres (Vanzini, 2008). En esos años, el sacerdote se mantuvo cercano, e incluso

Si bien fue la JUC la que se encontraba volanteando en esa oportunidad, este tipo de acciones respondía a la postura crítica de toda una corriente eclesial más amplia, que en Bahía Blanca reunía a múltiples grupos y expresiones de Iglesia que *“apuntaban y trabajaban en la misma línea”*¹⁸.

Por su parte, los jóvenes de la JUC, definiéndose como cristianos que no querían convertirse en cómplices de la injusticia y que compartían una “opción clara y decidida a favor de los cambios audaces, profundos y urgentes” a los que comprometía el Evangelio, ya habían tomado postura frente al gobierno militar encabezado por Onganía y habían denunciado la situación de injusticia impuesta por las consecuencias del estado de sitio y del “tiempo económico”¹⁹. Por un lado, bajo el pretexto de “conservar el orden”, la detención de centenares de ciudadanos, incluidos varios estudiantes de Bahía Blanca, confirmaba las palabras de Medellín, a saber: los sectores dominantes “califican de acción subversiva todo intento de cambiar el sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios” y “recurren al uso de la fuerza para reprimir todo intento de reacción”. Por otro, el cierre de fábricas, la suba de precios y la desigualdad de salarios daban cuenta del tipo de “orden” que se deseaba conservar y demostraban que los objetivos del gobierno, lejos de orientarse a la realización de la persona, apuntaban a determinados intereses económicos²⁰.

Por otra parte, los presbíteros Zamorano, Flores y Santecchia, entre otros ciudadanos bahienses, se pronunciaron contra las medidas arbitrarias del gobierno en una solicitada publicada en *LNP* el 29/11/69, reclamando por la libertad de los presos políticos que continuaban detenidos sin haber sido interrogados, sometidos a proceso o acusación alguna, lo que ponía de manifiesto que las prolongadas detenciones se debían a que aquellos no compartían la orientación de la Revolución Argentina. El mismo día, sin embargo, el Ejecutivo, fundado en su decisión de consagrar el país a la

acompañó en varios encuentros y campamentos, a los jóvenes de la JUC y era para ellos un referente importante. Formaba parte del grupo de curas vigilados por los servicios de inteligencia por considerarlo en la “línea progresista de la Iglesia”.

¹⁷ Entrevista a Nora, 04/06/08. Los nombres de los entrevistados fueron cambiados, con excepción de las figuras públicas cuya identificación resulta inevitable.

¹⁸ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

¹⁹ La Revolución Argentina se inició con el anuncio de que duraría un tiempo indeterminado, el necesario para que el país fuera “modernizado” y para que los males del período 1955-1966 –inflación, escaso crecimiento económico, corrupción, conflictos sociales, subversión, entre otros– fueran definitivamente erradicados. La “Revolución” tendría “tres tiempos”, a saber: uno en el que el énfasis recaería sobre lo “económico” y el “ordenamiento”; otro posterior, en el que el tema principal sería lo “social”, apuntado a la justicia redistributiva y en el que se daría impulso a “transformaciones estructurales” posibilitadas por el ordenamiento previo; y otro final, en el que el énfasis recaería sobre lo “político”, articulado por un nuevo Estado y por “las organizaciones auténticamente representativas de la comunidad” (O’Donnell, 1996: 95).

²⁰ Archivo DIPBA, Mesa A, Estudiantil, Juventud Universitaria Católica, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 111.

Virgen, anunciaba el levantamiento del estado de sitio y la liberación de los detenidos a su disposición.

“¿Cómo es posible que hayan allanado la casa de un sacerdote?”²¹

En agosto de 1971 la JUC se volvía a pronunciar contra los atropellos policiales y el autoritarismo del régimen dictatorial, mientras el asesor del movimiento los viviría en carne propia. En el marco de un operativo policial contra una supuesta “célula terrorista”, fue detenida Ana María Moreira, quien declaró pertenecer al ERP, y facilitó la detención de otras cinco personas, algunas de ellas estudiantes universitarios, acusados de presuntas actividades “extremistas”. Según los abogados defensores, Moreira no se hallaba en plenitud de sus facultades mentales, “resultando insólito que aparezca denunciando a personas” que incluso no conocía²². Los detenidos quedaron a disposición del juez Munilla Lacasa, fueron alojados en dependencias de la Policía Federal y al cabo de unos días, trasladados a la Capital Federal²³.

En ese contexto, la policía se dirigió a la casa parroquial de Nuestra Señora del Carmen en el barrio Sánchez Elía, donde Moreira había participado de algunas reuniones y misas de la JOC. En esa oportunidad, fue detenido un vecino que se encontraba en el lugar, quien fue interrogado sobre la actividad de la parroquia²⁴. Días después, la policía se dirigió al Pequeño Cottolengo donde el Padre Zamorano estaba celebrando la misa y sin esperar a que finalizara, rompió el vidrio de la puerta de la casa parroquial –ubicada a dos cuadras–, logrando entrar. Al terminar la misa, el párroco, acompañado por el obispo, que había llegado advertido por la feligresía,

²¹ Palabras del Padre Osvaldo Francella, rector del Instituto Juan XXIII hasta 1973, durante una reunión del clero bahiense en agosto del '71 en el Seminario La Asunción. Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

²² “Grupo de abogados bahienses”, en *Graphos*, septiembre de 1971, año II, nro. 7. La *Revista Graphos* fue una publicación universitaria editada entre 1970 y 1973 por un grupo de estudiantes nucleados en el Club Universitario de Bahía Blanca. Siguiendo a María Julia Giménez, a lo largo de sus cuatro años de publicación, la revista atravesó importantes cambios en las temáticas, en el tono discursivo, en la estructura interna y en sus destinatarios. En 1970 nació como una revista de estudiantes para estudiantes. Con el tiempo, fue saliendo del ámbito universitario para reubicarse en las calles y en los barrios. Por otra parte, el eje local de los conflictos sociales desplazó lentamente a los procesos de carácter nacional, provocando un mayor compromiso de la publicación con la realidad inmediata. Si bien *Graphos* no mantuvo una relación orgánica con alguna agrupación política, en su interior convivieron militantes que expresaban su opinión y la de la agrupación de pertenencia convirtiéndose en “tribuna” de las distintas tendencias. Hacia fines de 1973 las discusiones entre el grupo de redacción y los dirigentes del Club Universitario determinaron el fin de *Graphos* (Giménez, 2009).

²³ En todo este proceso no se respetaron las normas procesales ni las garantías constitucionales. Esto motivarían el reclamo por la liberación de los presos políticos, que tendría un impacto vital en el movimiento estudiantil, al convertirse en una bandera que aunaría la lucha de las distintas agrupaciones, inaugurando un período de gran movilización y organización de los universitarios. “Del movimiento estudiantil bahiense”, en *Graphos*, septiembre de 1971, año II, nro. 7.

²⁴ “Un procedimiento”, *LNP*, 12/08/71.

encontró a varios policías revisando una Biblia, algunos libros, ejemplares de *La Opinión* y folletos, uno de los cuales había sido distribuido durante el Cuarto Encuentro Nacional del MSTM. Finalmente, los policías secuestraron parte del material encontrado y llevaron demorado al sacerdote, que abandonó el lugar mientras las cámaras de televisión registraban lo sucedido. Al cabo de pocos días, volvió a ser “invitado a declarar” por el juez Munilla Lacasa, donde se lo interrogó sobre las actividades de la parroquia, de los grupos de jóvenes que asesoraba y sobre algunas personas en particular²⁵.

El allanamiento de la casa parroquial y la detención del sacerdote provocaron la reacción de la comunidad de la parroquia, de sus vecinos de Sánchez Elía, de la JUC, del clero y del arzobispo, quienes expresarían públicamente su pleno apoyo al Padre Zamorano. Dos días después, se escuchó en la radio y se leyó en el diario un comunicado de Monseñor Germiniano Esorto²⁶ por el cual elevaba su “enérgica protesta” por los hechos que no hacían más que crear “en el pueblo un estado de tensión e inseguridad para el normal desenvolvimiento de las tareas pastorales” inspiradas en el Concilio Vaticano II, las directivas del Papa y las del Episcopado argentino, por lo que esperaba que no se volvieran a repetir situaciones semejantes²⁷. Asimismo, el arzobispo presidió una misa en la parroquia de “la loma” –como entonces se le llamaba a Nuestra Señora del Carmen–, que fue concelebrada por alrededor de 15 sacerdotes, en solidaridad con el Padre Zamorano. La comunidad de la parroquia y los vecinos del barrio, por su parte, realizaron una conferencia de prensa, a cuyo término se dio a conocer un mensaje de la JUC en la que expresaba su indignación ante los atropellos policiales sufridos, que lejos de constituir un caso aislado, se repetían en el orden local y nacional, y destacaba la unidad de la Iglesia puesta de manifiesto frente a esos acontecimientos²⁸.

En realidad, una serie de hechos ocurridos en aquellos años en la ciudad pondrían de manifiesto, más bien, las fracturas de la Iglesia en torno a diversas corrientes difíciles de conciliar, aunque al mismo tiempo, soldarían los vínculos entre los distintos grupos eclesiales identificados con las mismas concepciones y prácticas.

Un mes antes de la detención del Padre Zamorano, la JUC, el Grupo Misionero Bahiense, la JOC, la Comunidad Universitaria Bahiense y la Juventud de Acción

²⁵ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

²⁶ Esorto 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.

²⁷ “Dio un comunicado el arzobispo de Bahía Blanca”, *LNP*, 18/08/71.

²⁸ “Conferencia de prensa Villa Sánchez Elía”, *LNP*, 16/08/71.

Católica de Punta Alta (JAC) denunciaban otra arbitrariedad que ubicaban dentro de la escalada represiva del gobierno y asociaban con “la campaña de persecución y difamación contra algunos sacerdotes, a quienes no atreviéndose a atacar directamente, se los intimida ahora en la persona de los laicos que trabajan con ellos”. Se trataba del secuestro en Punta Alta de un militante cristiano y su sometimiento, mediante torturas, a un interrogatorio referido a las actividades de los grupos de Iglesia. Como cristianos, los firmantes repudiaban estos hechos que no hacían más que negar la dignidad humana y las exigencias evangélicas, que, como señalaban los obispos argentinos reunidos en San Miguel (1969) y el mismo Papa 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. Por ello, concluían, “en la medida en que como cristianos no nos comprometemos, detenemos la historia y perdemos a Dios que actúa en ella”. En consecuencia, exhortaban a todos los cristianos y hombres de buena voluntad a tomar conciencia de la gravedad de los hechos y a solidarizarse en la búsqueda de una sociedad nueva²⁹.

Decían que “habían venido a escuchar misa y no una apología”³⁰

Diez meses después de la consagración del país a la Virgen, se volvía a configurar en Bahía Blanca un escenario de lucha que dividía a la feligresía católica local y obligaba a diversos actores sociales a explicitar sus posicionamientos. El domingo 11 de octubre de 1970 el sacerdote Duilio Biancucci celebró misa en la Catedral. Mientras estaba predicando dos personas se retiraron del templo cuando el celebrante mencionó al MSTM y, al leer unos párrafos de una carta escrita desde la cárcel por el Padre Alberto Carbone³¹, un grupo de marinos avanzó hacia el altar y lo interrumpió diciéndole que “habían venido a escuchar misa y no una apología”³².

El arzobispo de Bahía Blanca respondió con un comunicado elaborado con la participación de Benito Santecchia, sobre la base de un borrador del secretario de la curia, Hugo Segovia (Segovia, 2008), quien se desempeñaba además como asesor de la JUC, del Pensionado Católico³³ y era vigilado por los servicios de inteligencia como

²⁹ “Militante cristiano secuestrado y torturado en Punta Alta”, *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, Año VI, n° 30, septiembre de 1971.

³⁰ Testimonio del Padre Duilio Biancucci, *Graphos*, Bahía Blanca, Año I, n° 4, nov/dic 1970.

³¹ Miembro del MSTM, detenido en julio del '70 al encontrarse en su casa la máquina de escribir con la que habían sido escritos los primeros comunicados de Montoneros.

³² “Duilio Biancucci. Soy cristiano y como tal...”, *Graphos*, Bahía Blanca, Año I, n° 4, noviembre/diciembre de 1970.

³³ En el Capítulo 3 nos referiremos al Pensionado Católico en particular.

“tercermundista”³⁴. Dicha declaración, firmada por Monseñor Esorto y el clero de la ciudad y de Punta Alta, lamentaba la interrupción violenta del acto litúrgico que “no puede concebirse ni aún cuando los fieles crean que tienen derecho a la protesta”, y la desautorizaba en virtud del derecho irrenunciable de la Iglesia a proclamar el Evangelio, de la competencia de los sacerdotes para hacerlo, y de la autoridad exclusiva del obispo para juzgar la aptitud de los últimos. Además, condenaba el clima de difamación contra algunos presbíteros, considerados como “hermanos y amigos”, a quienes “se atribuyen actitudes y palabras que implican subversión, ingerencia política, incitación a la violencia, apología del delito, etc.”³⁵.

Por su parte, el arzobispo de Tucumán y titular de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino, Adolfo Tortolo, juzgó los incidentes planteando que “no debió haberse intentado tal lectura. En la misa sólo tienen cabida la palabra litúrgica y, ocasionalmente, un documento pastoral”³⁶.

Frente a los hechos de la Catedral, diversos actores de la sociedad bahiense aparecieron claramente posicionados: de un lado, quienes apoyaban a Biancucci y, en definitiva, al clero “progresista” y, del otro, quienes los atacaban. En este contexto, la Asociación de Empleados de Comercio emitió un comunicado por el cual repudiaba “la actitud asumida por quienes sin respetar la casa de Dios pretenden silenciar la voz de los sacerdotes enrolados en la verdad evangélica que postula el imperio de la justicia social”³⁷.

Entre quienes cuestionaban la práctica de aquellos presbíteros en nombre de la fidelidad a la “tradición de la Iglesia cristiana y romana” se encontraba un profesor del Seminario La Asunción que, motivado por los hechos recientes, presentó la renuncia a sus cargos de forma pública, en una carta dirigida a Esorto publicada en *LNP*³⁸.

En el espacio “Reflexiones” de *LNP*, el anónimo F. A., planteaba que el “error de vocación” era la única explicación lógica para comprender a algunos sacerdotes y monjas con vocación “revolucionaria” que competían “por destacarse en la vanguardia de todos los movimientos de rebeldía civil” y que encontraban “mucho más fácil su camino hacia el micrófono o la entrevista televisada, que cuando se

³⁴ Al igual que en los otros casos de presbíteros vigilados, los Servicios englobaban como “tercermundistas” a los sacerdotes identificados con la corriente del catolicismo renovador o liberacionista. Si bien simpatizaban o incluso adherían a ciertos posicionamientos del MSTM, no necesariamente integraron aquel movimiento.

³⁵ Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo Nº 15281, Tomo V.

³⁶ “Monseñor Tortolo se refirió en Tucumán a los incidentes de la Catedral de B. Blanca”, *LNP*, 17/10/70.

³⁷ Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo Nº 15281, Tomo V.

³⁸ Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo Nº 15281, Tomo V. “Renuncia del Dr. Manuel Franciulli”, *LNP*, 18/10/70.

limitaban a su posición espiritual”. Según su opinión, debían entonces dejar los hábitos ya que “la participación en las luchas políticas y en movimientos fuera de los problemas religiosos hace pensar más que en misales en códigos penales”³⁹.

La noche anterior a la publicación de esta nota el sacerdote cuestionado dio una entrevista en el programa “Mano a Mano con el Pbro. Duilio Biancucci”, difundido por Canal 7 TELBA, en el que se refirió a los sucesos del domingo 11⁴⁰. Al mismo tiempo, con el objeto de tranquilizar a los fieles, dirigió una carta a la dirección de *LNP* haciendo aclaraciones sobre lo ocurrido y, concretamente, sobre la versión de los hechos elaborada por el diario que, al utilizar frases fuera de contexto, a su entender, se prestaba a confusión.

De este modo, el multimedios apareció posicionado en el conflicto desde el momento en que informó sobre los hechos⁴¹, pero explicitó su opinión en su respuesta a la carta del sacerdote en la que refutó las actitudes de Duilio Biancucci y atacó al MSTM. En primer lugar, sentenció como “antievangélica” la homilía y “fuera de lugar y bien poco cristiano” la lectura de la carta de un sacerdote procesado por implicancias en un asesinato que se preguntaba con ironía, interpelando a Biancucci, si podía adjetivárselo de “¿vandálico o cristiano?”. De ese modo, según la opinión de Diana Julio, el sacerdote “convirtió su cátedra en una especie de tribuna política e hizo de la Eucaristía, un punto de desencuentro, rompiendo la unidad de la Iglesia”. Frente a ello, quienes se acercaron al micrófono para interpelarlo, no hicieron más que hacérselo notar. En cuanto al MSTM, planteó que lejos de no tener cabida en los medios de difusión, como señalara Biancucci, “la campaña corrosiva, subversiva, intimidatorio y anticristiana” de sus declaraciones plagaron los medios, marcadas por la propugnación del “marxismo”, “la autorización de la violencia” y el uso del “clasismo”. Todo ello no podía menos que provocar el llamado de atención de los obispos y las reacciones de “valientes” sacerdotes y laicos; los primeros, un grupo de denominados Sacerdotes Argentinos –entre los cuales se encontraba Julio Meinville⁴², quien publicaba en *LNP*– motivados por un “amor inquebrantable a la Iglesia, denunciaron los errores del progresismo y de su ala extrema, el marxismo, que hace

³⁹ “Error de vocación”, *LNP*, 17/10/70.

⁴⁰ Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo V. La charla con Biancucci apareció anunciada ese día en la programación televisiva publicada en *LNP*.

⁴¹ “Las implicancias de un sermón y un incidente en la Catedral”, *LNP*, 13/10/70. En esa nota, se incluían los testimonios de los marinos Carlos Raimondi y Carlos Vélez quienes explicaban que al escuchar a Biancucci hacer “apología” del movimiento del tercer mundo y del Padre Carbone y utilizar la misa como “tribuna política” se vieron obligados a “poner las cosas en su lugar”.

⁴² Sacerdote argentino de origen francés, fue una de las figuras del “nacionalismo exagerado” de orientación católica. Se identificó con posturas antiliberales, antisemitas y anticomunistas (Mallimaci, 1992).

estragos dentro de la Iglesia”; los segundos, desorientados por “la prédica subversiva de sus propios pastores”, emitieron numerosas declaraciones⁴³.

Un ejemplo de este tipo de reacciones tuvo lugar en la vecina ciudad de Punta Alta días antes del conflicto en la Catedral, que coincidentemente también cuestionaban las homilías de otros sacerdotes. Un panfleto firmado por un autodenominado “Movimiento Argentino de Conciliación” atacaba a los presbíteros Hugo Segovia y Miguel Sarmiento, acusándolos de ser “marxistas con sotana”, “demagogos de la violencia” y “corruptores de la familia”, de atraerse las simpatías de los jóvenes para convertirlos en “títeres” de una “maquinaria infernal”, de “llevar mujeres a sus domicilios en horas de las noches” y de someter a los ciudadanos, en cada homilía, a un verdadero “masaje cerebral”. Frente a tales diatribas no tardó en hacerse pública la respuesta de la comunidad de la parroquia María Auxiliadora de Punta Alta, en apoyo a sus “pastores”. En un volante y una declaración, desmentían las acusaciones planteando que “solo mentes desviadas pueden interpretar como marxistas el pensamiento cristiano y conciliar” de los sacerdotes, quienes en sus homilías “transmiten y esclarecen los documentos emanados del Concilio Vaticano II y de Medellín, ambos avalados por la jerarquía de la Iglesia” y enseñan que la unidad comienza en “el amor y el compromiso con Dios y la humanidad para la construcción de un Mundo Nuevo y de un Hombre Nuevo”⁴⁴. La feligresía puntaltense calificaba a los “agraviadores” de “seres sin patria ni origen”, que demostraban o bien desconocer la doctrina de la Iglesia y su actualización o bien habiéndola analizado, sentirse amenazados en sus “intereses bastardos y materialistas” o en “sus ideologías anticristianas y apátridas”. Nuevamente, aparecía la asociación entre Patria y catolicismo para definir un nosotros, reservando para los “otros” la doble categoría de apátridas y anticristianos.

A pesar de gravedad del escándalo en la Catedral de Bahía Blanca, aquel no sería el único acto litúrgico interrumpido violentamente en ese templo por hombres de la Marina. Un hecho similar se repetía en diciembre de 1972, cuando un grupo de personas encabezadas por el teniente de navío Basilio Pertiné interrumpió al salesiano Oscar Barreto mientras pronunciaba la homilía. En este caso, tampoco faltaron las repercusiones públicas. En los días siguientes al incidente, *LNP* y *El Eco*⁴⁵ publicaron cartas de lectores indignados, frente a la actitud asumida por el Padre Barreto, de un lado y frente a la interrupción del marino, del otro. Nuevamente

⁴³ “Aclaración sobre el incidente ocurrido en la Iglesia Catedral”, *LNP*, 18/10/70.

⁴⁴ Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo V.

⁴⁵ Diario bahiense fundado en marzo de 1971 y publicado hasta 1974.

emergían las tensiones entre diversas corrientes eclesiales y se ponía en discusión la legitimidad de las concepciones y prácticas de los llamados curas “tercermundistas”.

El doctor Arturo Sahores, disparó el debate mediático en una nota publicada por *LNP*, en la que justificaba la acción del grupo de fieles que interrumpió al celebrante, como “valiente” reacción del laicado católico en su derecho a reclamar y en su responsabilidad actual, en defensa de la fe, de moderar los excesos y errores de algunos sacerdotes pertenecientes a un “movimiento semiclandestino”. Según Sahores, la prédica de los prelados “progresistas”, en “politizados sermones cargados de resentimiento y de irritante tono insurreccional”, se caracterizaba por la permanente impugnación a la jerarquía, por avivar rencores contra “instituciones que son pilares de la Nación” y utilizar expresiones que “más parecen provenir de discípulos de Lenin o Mao que seguidores de la religión de Cristo”. Asimismo, los acusaba de limitarse a exponer hechos de injusticia sin aportar soluciones, quedando éstas peligrosamente liberadas a la interpretación de sus oyentes, y de introducir “aberraciones doctrinarias y extravagancias litúrgicas” con secuelas en las reducciones al estado laical y pérdidas de fe religiosa. Finalmente, aludió a las palabras del arzobispo Jorge Mayer⁴⁶ cuando recomendó, ante hechos como aquel, consultar a la autoridad eclesiástica, viendo en ellas un reconocimiento implícito al derecho de reclamar⁴⁷.

En respuesta a estas expresiones se difundieron cartas al lector con opiniones encontradas. En solidaridad con los conceptos vertidos por Sahores, escribía desde Río Colorado, el escribano Del Campo, reconfortado por la existencia de “almas nobles y valientes capaces de salir en defensa de Dios y de la Patria y de señalar con precisión la tremenda herejía que es el modernismo actual”, al que consideraba causa de las “aberraciones” que “escandalizan y confunden a los católicos”⁴⁸. En la misma línea se pronunció el vecino Abel Bruzzone contra los que consideraba “sacerdotes inidentificables declarados en total desobediencia”, “aprovechados curas del púlpito” que con “astutas tácticas” pretenden “minar y copar” no sólo la Iglesia Católica sino también la obra salesiana, e “ir propagando el virus de la contaminación”⁴⁹.

Por el contrario, el Sr. Linares tildó de grosera y prepotente la acción del grupo de “exaltados” que “sin respetar el lugar” y “tratando de sembrar la confusión y el caos” interrumpieron al celebrante que por otra parte, se encontraba desarrollando un tema –la injusticia social– “de candente actualidad” que debería “interesar a todos

⁴⁶ Mayer asumió como arzobispo de Bahía Blanca el 21/07/1972.

⁴⁷ “No hay neutralidad posible entre lo verdadero y lo falso”, *LNP*, 07/01/73.

⁴⁸ “Sobre el episodio ocurrido en la Catedral”, *LNP*, 14/01/73.

⁴⁹ “Solidaridad con expresiones de un profesional bahiense”, *LNP*, 21/01/73.

sin excepción”. Respecto de las palabras de Mayer, Sahores habría omitido lo más importante de su declaración, esto es, que no justificaba en modo alguno la interrupción del oficio⁵⁰. En un tono similar, Alberto Bernadou le respondió en *El Eco* a quien consideraba “colaborador y partidario de la Iglesia tradicional”, denunciando el clima de violencia generado por quienes impidieron que el sacerdote siguiera haciendo uso de la palabra, en una acción digna de los que “se creen con derechos para transformarse en únicos detentadores de la verdad y con iluminación divina, como para oprimir al pueblo”. Al mismo tiempo, reivindicaba la labor de aquellos sacerdotes en la lucha por la justicia, realizada de acuerdo al ejemplo de Cristo, quien “fue crucificado justamente por los opresores, por los privilegiados”, que “hoy han cambiado de nombre, pero no dudarían en reiterar la crucifixión, aunque sea de sus ideas”⁵¹.

“¿Qué persigue *La Nueva Provincia*?”⁵²

Los ataques desde la dirección de *LNP* al MSTM, desplegados con motivo del primer episodio en la Catedral, se repetirían durante esos años. En diciembre de 1970, el diario dedicó 9 artículos a refutar las concepciones vertidas por el MSTM en el documento “Nuestra reflexión”, enviado a los obispos en respuesta a la declaración de la Comisión Permanente del Episcopado referida al movimiento. Las notas, que recogían los argumentos esgrimidos por la dirección del diario y los indignados bahienses en los conflictos previos, y que citaban frases del Concilio Vaticano I (1869-1870), reflejaban al menos conocimiento de teología, lo que no debe extrañar dado que en aquellos años publicaban en el diario los sacerdotes Leonardo Castellani y Julio Meinville, a los que se sumó en 1971 el pensador tomista y discípulo de Meinville, Carlos Alberto Sacheri, con trayectorias coherentes de confrontación contra el MSTM (Verbitsky, 2009). Se trataba de conocidas figuras de lo que algunos llaman nacionalismo católico o integrismo, mientras que otros lo consideran una de las vertientes del catolicismo integral, caracterizada, ya en los años ´40, por la búsqueda de conciliación con los regímenes autoritarios y violentos, a partir de una concepción dogmática, elitista y de relación privilegiada con las FFAA (Mallimaci, 1992).

En la serie de notas de *LNP*, se acusaba al MSTM de destruir impunemente con sus simplismos “nuestra Patria y nuestra fe”; de presentar concepciones del cristianismo que no eran coherentes con la doctrina de la Iglesia o que iban

⁵⁰ “Sobre un episodio en la Catedral”, *LNP*, 20/01/73.

⁵¹ “Un cura y sus juzgadores”, *El Eco*, 10/01/73.

⁵² Título de un volante distribuido en diciembre de 1970.

directamente contra ella –como cuando afirmaban la necesidad de erradicar la propiedad privada de los medios de producción–, y al no aceptar la doctrina, de estar “poniendo los prolegómenos de un movimiento centrífugo de consecuencias imprevisibles”; de restar importancia al elemento institucional de la misma y a su jerarquía; de tender al “horizontalismo” y propender a una desacralización casi total que atentaba contra el núcleo mismo de la religión; de estar atados al “carro del marxismo” y servir con sus declaraciones sólo al “segundo mundo marxista”; de no hablar en nombre de Dios ni de la Iglesia, pareciendo más bien profetas de Marx o el Che; de propiciar la violencia, en la medida que “la estructura marxista domina las mentes de estos extraños sacerdotes”; de olvidar la misión específica de la Iglesia que era de orden religioso y no político, económico o social, con el peligro de que “se acabe por creer que el fin de la Iglesia sea edificar el paraíso en esta tierra”; de alentar expectativas vanas en los desvalidos, con su prédica a favor de la liberación en este mundo; de proponer liberaciones esclavizadoras como el socialismo, callando al mismo tiempo, otras liberaciones del pecado como la estructura laicista que “excluye a Cristo de las escuelas”, o “la injusta estructura jurídica que inhibe al gobierno para intervenir más radicalmente en favor de la moralidad en los espectáculos públicos”; de incubar el resentimiento e incitar a la rebelión a los pobres, en lugar de evangelizarlos; de deleitarse en las supuestas o reales injusticias de la historia de la Iglesia como si no se sintieran hijos de ella⁵³.

En respuesta, la JUC, la JOC, la Comunidad Universitaria Bahiense y el Grupo Misionero Bahiense elaboraron una nueva declaración conjunta que, según los servicios de inteligencia, se distribuyó por intermedio de jóvenes de “la línea tercerista”, a la finalización de la misa en la Catedral, en el Instituto Superior del Profesorado Juan XXIII y en la universidad. El volante, titulado “Medios de comunicación social en Bahía Blanca. Qué persigue La Nueva Provincia?”, denunciaba la actitud de la empresa como opuesta a la función que, acorde a la Declaración del Episcopado Latinoamericano en Medellín, debían cumplir los medios de comunicación social. Según la JUC, lejos de asumir una actitud a favor de la liberación del hombre, *LNP* 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 todo tipo de recursos, incluidos los “inmorales”, contra el movimiento obrero, el movimiento estudiantil, la Iglesia y en especial el MSTM, a

⁵³ “Agresivo y equívoco. Documento Elevado al Episcopado Argentino por el Movimiento de Sacerdotes Para el Tercer Mundo”, *LNP*, del 9 al 15/12/70.

saber: cita de frases fuera de contexto, omisión de información, tergiversación de textos, selección tendenciosa de la información y uso “inteligente” de los espacios de su publicación para destacar y hacer pasar desapercibidas determinadas noticias. La declaración era acompañada por el último documento del MSTM –el que era objeto de las críticas de *LNP*– para proporcionar elementos de juicio “objetivos”. Y terminaba explicitando nuevamente el lugar de enunciación: “nosotros cristianos [...] en comunión con nuestros obispos y todo el Pueblo de Dios, no podemos permitir que [...] se nos pretenda dividir deshonestamente creando confusión y sembrando odios”⁵⁴.

Esta apelación a la unidad de la Iglesia en peligro daba cuenta de una preocupación común de los fieles identificados con las más diversas corrientes del catolicismo y posturas ideológicas. Para cada sector, claro está, dicha unidad debía basarse en la propia línea eclesial. Las concepciones discrepantes generaban “confusión” y “movimientos centrífugos” en el Pueblo de Dios. De este modo, iba cambiando el contenido de aquello que constituía la amenaza y los actores acusados de ser un factor de división en la Iglesia.

Por su parte, *Cristianismo y Revolución* dio a conocer una carta de un grupo de laicos bahienses dirigida a Diana Julio, en la que planteaba una serie de cuestionamientos en relación a los 9 artículos, en gran parte coincidentes con la declaración anterior. En los argumentos esgrimidos subyacía el intento de develar una especie de doble discurso del matutino que decía asumir la conciliación mientras atacaba a un sector de la Iglesia, buscando así “dividir a la Iglesia misma, y frenar el compromiso que ella ha asumido en esta hora límite para América Latina”; pretendía estar exenta de sensacionalismo al tiempo que recurría a la calumnia y parcializaba la información; confesaba su obediencia y respeto al Magisterio de la Iglesia pero infravaloraba los pronunciamientos en la que la misma se expresaba (Concilio Vaticano II, Conclusiones de Medellín y Declaración de San Miguel) y ventilaba los problemas de la Iglesia “con la soberbia propia de quien ha dejado de buscar la verdad porque ya se considera en posesión absoluta de ella”⁵⁵. En efecto, en nombre de la “verdadera” doctrina de la Iglesia, la empresa no se conformó con erigirse en “portavoz de una tendencia” sino que fue más lejos; al instituirse como “justa calificadora” de sacerdotes y movimientos católicos, asumió funciones propias de la jerarquía eclesiástica.

⁵⁴ Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo Nº 15281, Tomo V.

⁵⁵ “Nuestro dolor y nuestra protesta”, *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, Año IV, nº 28, abril de 1971.

¿“El respeto a la verdad debe prevalecer sobre el de las personas”⁵⁶?

Así como los conflictos entre las diferentes corrientes eclesiales tenían repercusiones sociales y políticas, lo que sucedía a nivel social y político no podía dejar a la Iglesia indiferente e inmutable. Con la irrupción de la violencia política de la Triple A, la persecución a los católicos renovadores se hacía cada vez más radical, más sistemática y menos retórica, constituyéndose en una de las víctimas privilegiadas de las bandas paramilitares.

Entre el 21 de marzo y el 30 de abril de 1975 los principales referentes consagrados del catolicismo post-conciliar en Bahía Blanca fueron víctimas de persecución y atentados⁵⁷.

Durante las primeras horas del 21 de marzo unos sujetos desconocidos ingresaron en la vivienda de la comunidad salesiana del Instituto Superior Juan XXIII, forzando la ventana de la habitación donde dormía el Padre Santecchia, quien al escuchar los ruidos salió corriendo a advertir a los otros sacerdotes. En un rápido operativo, los asaltantes arrojaron unos artefactos incendiarios y balearon al Padre Carlos Dorñak. Cuando llegaron los bomberos lo encontraron muerto en el vestíbulo de la casa, tendido en un charco de sangre (Del Col, 1975). En realidad, el atentado que le costó la vida al Padre Dorñak iba dirigido a Benito Santecchia⁵⁸, quien desde el exilio escribía días después: “estoy cierto que Carlitos que `dio la vida por mí (sin metáforas) es el que me ha abierto (nos ha abierto) el camino de una Pascua tan nueva” (Santecchia, 2008 [1975]; 78).

El mismo día en el que ocurrió el asesinato del sacerdote salesiano, se produjo el primer atentado contra Norma Gorriarán⁵⁹, la directora de la Escuela Nuestra Señora

⁵⁶ La frase que convertí en pregunta era una afirmación de Sahores en “No hay neutralidad posible entre lo verdadero y lo falso”, *LNP*, 07/01/73.

⁵⁷ En la misma madrugada del 21 de marzo estalló una bomba en la casa del padre de Jorge Riganti, militante de la Juventud Universitaria Peronista, se produjo el secuestro de otro integrante de la JUP, Fernando Aldubino, fue asesinada Marisa Mendivil, esposa del profesor Roberto Ponte. “Nuevos atentados en Bahía Blanca”, *LNP*, 22/03/75. Estos hechos constituían la respuesta al asesinato del subcomisario Héctor Ramos, perpetrado por Montoneros, la noche anterior.

⁵⁸ El Padre Santecchia parecía inquietar en gran medida a los servicios de inteligencia que informaron detalladamente sobre sus iniciativas, como por ejemplo, sus cuatro conferencias sobre “Capitalismo y Socialismo”, dictadas en octubre y noviembre de 1969 (Archivo DIPBA, Mesa A, Estudiantil, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 47). En un volante atribuido a la Triple A, repartido el 1 de mayo de 1974 en Buenos Aires, el apellido del salesiano aparecía junto con los de Mujica (sic), Angelelli, Gera, Vetrano, Llorens y Paoli, donde se los catalogaba de “revolucionarios rojos, dependientes de Moscú y la Sinárquica `CIA´...Los tercermundistas están con el ERP, la violencia y la ametralladora. Los tercermundistas están contra el pueblo, contra Perón y contra la Patria” (Vanzini, 2008; 62).

⁵⁹ La labor de la hermana Norma preocupaba a los servicios de inteligencia locales, que la identificaban con el MSTM y la consideraban la persona de mayor arraigo entre la gente del barrio, a partir de la escuela y las donaciones orientadas a mejorar el bienestar material de los vecinos (Archivo DIPBA, Referencia, Legajo 15281, Tomo X). Además, a pesar de que la religiosa no estaba alineada políticamente con ninguna agrupación se la vinculaba con “elementos del FAS, del ERP y del

de la Paz⁶⁰, ubicada en Villa Nocito. Al no encontrarla, los atacantes golpearon al morador con la culata de un arma⁶¹. El hombre, de nacionalidad chilena, había perdido su casa y aceptado el ofrecimiento de las religiosas a cargo de la escuela de irse a vivir allí con su familia durante el verano, antes del inicio de las clases. Sin embargo, los atacantes no se dieron por vencidos y el 28 de abril volvieron por la directora, ametrallando el edificio de la escuela, pero tampoco la encontraron. Después del primer incidente había partido al exilio. Además hacía tiempo que la comunidad de hermanas no vivía en el barrio sino en el Colegio La Inmaculada, en el centro, del que Norma recordaba:

“estaba lleno de murciélagos. Yo le tengo pavor, me acuerdo que una vez vi un murciélago, yo tapada hasta la cabeza y decía “ay, yo prefiero a, a Ponce y sus matones”, porque los de la Triple A era un tipo que era un sindicalista que se llamaba Ponce, Ponce y sus matones, todo el día “yo prefiero Ponce y sus matones y no estos murciélagos”, decía (risas), porque me daba más miedo los murciélagos que Ponce y sus matones⁶²”.

El 30 de abril estalló una bomba en Haití 1745, la casa parroquial de Nuestra Señora del Carmen, donde vivía el Padre Pepe Zamorano. La explosión se produjo mientras el sacerdote se encontraba ausente, y destruyó muebles y libros parroquiales⁶³.

En este contexto, las disputas al interior de la Iglesia tomaron un nuevo cariz e intensidad. Las tensiones puestas de manifiesto a lo largo de esos años a partir de una serie de incidentes puntuales, que hemos intentado resumir, se expresaron de modo cada vez más violento. La hasta entonces frágil convivencia entre visiones tan variadas e incluso distanciadas de la Iglesia, sus relaciones con el mundo, y las prácticas eclesiales que de ellas se derivaban, se volvía insostenible. En el nuevo

Peronismo de Base” (Archivo DIPBA, Mesa DE, legajo 239 y Archivo DIPBA, Referencia, legajo 10141, Tomo 2). El FAS, Frente Antiimperialista y por el Socialismo, era una organización de carácter nacional que se formó en 1973 principalmente bajo el impulso de militantes del PRT-ERP, aunque estaba compuesta por diversos sectores de izquierda, y desde el PRT se procuró que se mantuviera “limpia” – es decir, sin relación– de la estructura partidaria clandestina (Giménez, 2008).

⁶⁰ Ver capítulo 3.

⁶¹ Archivo DIPBA, Mesa Ds, legajo 3137.

⁶² Entrevista a Norma Gorriarán, 29/10/08. En los testimonios de militantes del PRT-ERP bahienses recogidos por María Julia Giménez, Ponce y su patota aparecen vinculados a las amenazas y persecuciones que vivieron a partir de 1974 militantes perretistas en general, y particularmente, al secuestro y asesinato del “Negrito” Luis Jesús García. Al día siguiente de estos hechos, los servicios de inteligencia hallaron un volante titulado “Otro crimen fascista” distribuido en el Barrio Noroeste que comunicaba: “El domingo 22 de septiembre de 1974, PONCE, sus matones y la MARINA decidieron ASESINAR al “NEGRITO” GARCÍA, obrero, militante del pueblo, activista del FRENTE ANTIIMPERIALISTA y por el SOCIALISMO-FAS...”. Archivo DIPBA, Sección “B” N° 5318, ASUNTO: Secuestro y Homicidio [REDACTED], 22/9/74, Bahía Blanca (Giménez, 2008: 126).

⁶³ “Investigan dos atentados en nuestra ciudad”, LNP, 02/05/75.

escenario, las diferencias se resolvían de modo dramático y los posicionamientos se radicalizaban.

Las paredes de la ciudad sintetizaban el terror reinante y el lugar de los distintos sectores de la Iglesia como protagonistas del mismo. En el Instituto Juan XXIII las leyendas rezaban: “Las A.A.A. son nuestros compañeros/sigan reventando zurdos/ los apoya el pueblo entero”; “Papá no quiero ser guerrillero/ayuda a terminar con los bolches” y “A.A.A. Reg. B. Bca.”⁶⁴. En Salta 74: “Los asesinos y torturadores de la Policía Federal mataron al cura Dorñak a media cuadra de su destacamento. A los traidores y asesinos ni justicia. Montoneros cumple!⁶⁵”. Al mismo tiempo circulaba un volante que decía: “Al cura Dorñak, a “Nando” Alduvino y a Marisa Mendivil de Ponte, los asesinaron las A.A.A. por peronistas leales. Al subcomisario Héctor Ramos lo ajusticiaron los Montoneros por torturador, asesino y sirviente de la Marina”⁶⁶.

En importantes sectores de la comunidad católica y la opinión pública bahienses aparecía una clara actitud de culpabilizar a las víctimas, interpretando los hechos recientes como el resultado de la violencia que ellos mismos habían estimulado con sus prácticas. En este sentido, el interventor de la UNS, Remus Tetu, en su carácter de “integrante laico” de la obra salesiana, dirigió una nota al Inspector Cantini en la que expresaba que aquella era una oportunidad “no sólo para llorar, sino para reflexionar acerca de nuestras propias culpas”⁶⁷.

Una semana después del asesinato de Dorñak, el arzobispo de Bahía Blanca y el provincial salesiano, Juan Cantini, recibían una carta anónima de un grupo de 30 católicos que reclamaban una “buena limpieza” del Instituto salesiano y explicaban que los hechos recientes no iban dirigidos “contra la Iglesia Católica ni contra su clero, sino contra un sector del catolicismo ultraizquierdista, castrista, ideológicamente marxista, politizado hasta la médula, instalado en el Instituto Juan XXIII y prohijado por algunos curas ubicados en las corrientes más avanzadas del tercermundismo” acompañados por “algunas monjas bien conocidas por sus ideas disolventes”⁶⁸.

En palabras de sacerdotes bahienses entrevistados por *La Opinión*: “La violencia no se justifica pero ellos se la buscaron” o “jugaron con fuego y ahora se queman”, argumentando que los perseguidos en esos momentos estaban enrolados en “la línea de hacer una indirecta apología de la violencia, de hablar del `Che´ Guevara, de

⁶⁴ “Cinco años de irritación, dos meses de atentados y una comunidad donde domina el miedo a manifestarse”, *La Opinión*, 25/05/75.

⁶⁵ Archivo DIPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3061.

⁶⁶ Archivo DIPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3116.

⁶⁷ “Nota de Remus Tetu al Inspector Salesiano”, *LNP*, 23/03/75.

⁶⁸ “La jerarquía eclesíastica de Bahía Blanca transmitió a las autoridades la preocupación de su grey por la violencia”, *La Opinión*, 25/05/75.

hacer una interpretación política del cristianismo” y habían “alborotado a la muchachada”, los llevaban a las villas miseria y les habían “lavado el cerebro” con sus sermones y sus clases en los colegios y el Instituto Juan XXIII. Además habían tolerado “reuniones medio raras” y el cambio de nombre del aula magna del Instituto salesiano⁶⁹.

En la misma línea, *LNP* publicaba una nota de opinión en la que intentaba demostrar en qué medida fueron ciertos núcleos religiosos los que sembraron la semilla de la violencia. Para ello, recordaba una serie de acciones, omisiones y acontecimientos protagonizados por las actuales víctimas de la violencia que de ningún modo podían justificarse con el argumento de “la libertad en el ejercicio de la misión de la Iglesia” que ahora reclamaban: “la celebración de misas donde se hace la apología de la violencia y del marxismo”; la tolerancia o inacción frente al “bautismo ateo” por el marxismo del aula magna del Juan XXIII; los llamados a la abolición del servicio militar; la difusión en clase de la sentencia “la Marina es la peor enemiga de la Iglesia”; la utilización en la formación de los alumnos de libros observados por el Vaticano o de autores de la izquierda; el dictado de materias con “abierto tono ideológico”, “cuyos conceptos se identifican más con quienes promueven la violencia que con los que la censuran”; la predicación, con el pretexto del scoutismo, de una “revolución proletaria a la usanza marxista”; y la destrucción de hogares, enfrentando a los hijos con los padres, trastocando así el “respetarás a tu padre y a tu madre”. Esta evidencia, según el medio local, obligaba a “serias reflexiones por parte de las autoridades eclesiásticas de nuestra ciudad, en cuanto al control que ejerce sobre sacerdotes, colegios y scoutismo católicos⁷⁰”.

Por su parte, el arzobispo Mayer levantó su voz de “Padre y pastor” en dos declaraciones por las que repudiaba los atentados “criminales”, incluido aquel en el que fue “bárbaramente asesinado” el padre Dorňak, los “atropellos injustos” dirigidos contra la Iglesia que atentaban “contra los más elementales derechos humanos de convivencia, de seguridad y de paz”, condenaba la violencia como “anticristiana y antievangélica” con independencia de quien la ejerciera, y hacía un insistente llamado a la población a “defender los valores evangélicos de la justicia y la paz”. Al

⁶⁹ “Cinco años de irritación, dos meses de atentados y una comunidad donde domina el miedo a manifestarse”, *La Opinión*, 25/05/75.

⁷⁰ “Colegios católicos y autoridades. No se puede sembrar violencia y esperar el fruto de la paz...”, *LNP*, 25/05/75.

referirse específicamente al atentado contra el Padre Zamorano, lamentó la destrucción de las pertenencias de la casa parroquial⁷¹.

Asimismo, Mayer presidió las celebraciones de sufragio por la muerte de Dorñak en las que, según algunos testigos, parecía más bien que Dorñak se hubiera muerto de gripe o de un paro cardíaco⁷². Esto motivó a un grupo de jóvenes de la JUC y de la JEC a solicitar una reunión en la curia para plantear a la jerarquía que *“NO están acompañando a la comunidad cristiana. A Dorñak lo asesinaron, lo asesinó la derecha, lo asesinó la Triple A”*⁷³.

La actitud del arzobispo se hizo más clara cuando, a raíz de aquel asesinato, los sacerdotes perseguidos se acercaron a hablar con él. Según recuerda Pepe Zamorano, *“el arzobispo estaba muuuuy mal, prácticamente nos dijo que la culpa de la violencia la teníamos nosotros... nosotros habíamos provocado. Saliendo de ahí de la sala, dijimos `chicos, la Iglesia nos soltó la mano... ¡Y ahora ya nos van a dar!”*⁷⁴.

No sólo el arzobispo sino también la comunidad católica demostraban a los “curas del tercer mundo” que ya no contaban con el apoyo de la institución y que su suerte estaba echada. Habían pasado sólo unos años de las declaraciones del arzobispo anterior, que si bien estaba lejos de identificarse con aquella línea eclesial⁷⁵, les manifestaban su respaldo y protección. En el nuevo contexto, parecía asimismo lejana aquella misa concelebrada por más de diez sacerdotes en repudio por los atropellos vividos por el Padre Zamorano. Una vez concretado el atentado del 30 de abril, Monseñor Mayer convocó a una reunión de párrocos y rectores de colegios religiosos. Según lo recuerda el Padre Pepe: *“[uno de los párrocos] comienza diciendo que por qué...es que van a buscar a la hermana Norma Gorriarán y por qué van a buscar a los curas del Tercer Mundo, es decir, de pronto sentí que yo era el acusado ahí [...] yo sentí, `bueno, esto es lo más duro ¿no?”*⁷⁶.

A pesar de las acusaciones de algunos presbíteros y de las opiniones que leían estos acontecimientos no como un ataque a “la Iglesia” sino a ciertos sectores de la misma, los cuales parecían tener algún grado de responsabilidad en la suerte que corrían, en el marco de los ataques y rumores de la existencia de “listas” que cobrarían nuevas víctimas, diversos párrocos y comunidades religiosas de Bahía Blanca se sintieron

⁷¹ “Declaración del arzobispado”, *LNP*, 22/03/75. “El arzobispo Mayer condena la violencia”, *La Nación*, 25/03/75. “Declaración de Monseñor Mayer”, *LNP*, 02/05/75. “Cometiéronse varios atentados con bombas”, *La Nación*, 02/05/75.

⁷² Entrevistas a Mónica, 30/07/08; Juan Carlos, 01/8/08; Pepe Zamorano, 19/09/09.

⁷³ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

⁷⁴ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

⁷⁵ De hecho en agosto de 1970, firmó la Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino cuestionado fuertemente al MSTM (Verbitsky, 2009).

⁷⁶ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

amenazados. Como respuesta, dirigieron una nota a la jerarquía local y nacional con el objeto de llamar la atención pública sobre el peligro en que se encontraban sus hermanos e instituciones, expresar públicamente su congoja ante el dolor de sus hermanos y “pedir garantías de seguridad y libertad en el ejercicio de la misión de la Iglesia en Bahía Blanca”⁷⁷.

Como consecuencia de estos hechos, los referentes consagrados de la Iglesia post-conciliar partieron en ese momento hacia el exilio interno o externo. Los siguieron los laicos, muchos jóvenes de la JUC o de la JEC, ellos también perseguidos y amenazados. De este modo, se producía la desestructuración de la militancia cristiana y de toda una experiencia eclesial en la que participaban sacerdotes, religiosas y laicos, que compartían concepciones y prácticas inspiradas en el Concilio Vaticano II y en Medellín. Las diferencias teológicas, ideológicas y políticas que los habían enfrentado con otros grupos al interior de la Iglesia se resolvieron por la fuerza.

Los sucesos posteriores al golpe mostrarían en la Iglesia argentina el predominio de la mayoría conservadora del episcopado –además de la complicidad de los miembros integristas del mismo con la dictadura, mientras una minoría de obispos sostuvieron posiciones críticas– y la profundización de la marginación de sectores progresistas de la Iglesia, en muchos casos víctimas de persecuciones, asesinatos y desapariciones (Ameigeiras, 2008).

Algunas reflexiones...

Los acontecimientos que hemos intentado reconstruir dan cuenta de una serie de procesos que exceden el marco local y que se vinculan, en primer lugar, con la emergencia de un sector del catolicismo que, al calor del *aggiornamento* eclesial, se identificaba con los oprimidos y se comprometía en la denuncia de las injusticias y en la lucha por la liberación, en las que convergían con otros actores sociales. Dichas opciones y compromisos los colocaban en abierta confrontación con los sectores de la Iglesia y de la sociedad identificados con las fuerzas del statu quo o las defensoras de los intereses de los grupos dominantes. En Bahía Blanca, los católicos post-conciliares se pronunciaron públicamente en contra del gobierno de facto, de *LNP*, de las fuerzas de seguridad y de miembros de la jerarquía eclesiástica.

En segundo lugar, estos sucesos muestran una institución, la Iglesia, atravesada por conflictos heterogéneos y cada vez más profundos. A lo largo de estos años, se

⁷⁷ “Piden garantías para la Iglesia, en Bahía Blanca”, *La Nación*, 18/05/75. Y “Atentados contra las casas parroquiales en la ciudad de Bahía Blanca”, Archivo DIPBA, Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3066.

agudizaron los enfrentamientos, se radicalizaron las posiciones, tornándose definitivamente inconciliables. La implosión del mundo católico llevó al endurecimiento de las posturas más refractarias y al progresivo aislamiento de los sectores “progresistas” (Di Stefano y Zanatta, 2000).

Por último, las pugnas ponen de relieve la forma en que lo religioso y lo eclesial impregnaban la vida colectiva. De allí que la convivencia de distintas mentalidades católicas y las tensiones resultantes tuvieron repercusiones que involucraron a toda la comunidad. Los enfrentamientos intraeclesiales aparecieron cada vez más entrelazados y confundidos con los que atravesaban a la sociedad. Los conflictos de la Iglesia eran los conflictos de la comunidad y, en definitiva, de la nación (Di Stefano y Zanatta, 2000).

De este modo, en Bahía Blanca intervinieron públicamente sacerdotes integrantes o simpatizantes del MSTM, miembros del clero en general, la JUC, la JOC, la JEC, medios de comunicación, comunidades parroquiales, autoridades eclesiales, la policía, integrantes de la Marina, gremios, vecinos.

En estas disputas, personas y grupos diferenciados se posicionaron reivindicando su pertenencia a una Iglesia cuya unidad se encontraba amenazada. Se definieron como cristianos e incluso, con el objeto de respaldar sus opiniones, echaron mano a citas bíblicas y documentos eclesiales, que claro está, eran heterogéneos y en sí mismos ponían de relieve concepciones opuestas de la Iglesia y de su relación con la sociedad. En algunas ocasiones, sin embargo, los distintos sectores católicos utilizaron símbolos e incluso argumentos similares para construir un “nosotros” y distanciarse de los “otros”.

Es necesario tener en cuenta la existencia de una suerte de matriz común de la que no pueden desligarse diversas corrientes eclesiales, a pesar de sus diferencias radicales y sus contradicciones. Se trata del “catolicismo integral” con sus variadas manifestaciones, respuesta del catolicismo argentino de principios del siglo XX al avance secularizador del liberalismo y el socialismo, que buscaba constreñirlo al ámbito privado. Por el contrario, 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). Esta vocación por la intervención social, política y pública, la aspiración a moldear al conjunto social, aparece como sustrato común de tipos eclesiales tan distanciados como el integrismo o el catolicismo liberacionista.

Los enfrentamientos que emergieron en el ámbito eclesial bahiense tuvieron, al mismo tiempo, características peculiares. No se puede negar el protagonismo que tuvo en ellos *LNP*, acentuado por su carácter hegemónico, desde el espacio reservado

a la información referida a estos hechos –y a cuestiones de la Iglesia en general–, la forma en que eligió contarlos y las numerosas notas de opinión dedicadas a estos temas, sosteniendo un discurso antitercermundista tan claro y coherente como su discurso antiperonista y promilitar. Así, no resulta extraño que las mismas fuerzas de seguridad reconocieran en 1976 la importancia fundamental del matutino en tanto único medio real de difusión y acérrimo enemigo del marxismo, tercermundismo y peronismo (Zapata, 2008). Asimismo, tampoco llama la atención que en una ciudad con histórica presencia de las FFAA, y donde las esferas civil y militar se encuentran estrechamente vinculadas (Dominella y otros, 2009), fueran integrantes de la Marina quienes dispararan la confrontación en distintas oportunidades y que la opinión pública fuera particularmente sensible a los cuestionamientos hechos por algunos sacerdotes a dicha fuerza, identificada como “uno de los pilares de la Nación”.

Resulta interesante destacar el modo en que quienes atacaban a los referentes locales del catolicismo liberacionista asumieron una autoridad “religiosa”. Al marcar lo que ellos “debían” y “no debían” hacer o ser, se arrogaron una función que excedía la propia como empresa periodística o como integrantes de la Marina. Tal fue el caso de *LNP* o de quienes interrumpieron las homilías. A pesar de la injerencia de *LNP* en incumbencias de las autoridades eclesiásticas, la empresa se hizo menos merecedora de las quejas que del reconocimiento del episcopado argentino, el cual, según la revista bahiense *Pablo*, le otorgó el premio San Gabriel por su “testimonio cristiano y su defensa de la ortodoxia”⁷⁸.

Los perpetradores y sus simpatizantes se ocuparon de aclarar que la represión no se dirigió a “la Iglesia” sino a los “falsos católicos” y, desde una concepción en la que catolicismo y nacionalidad aparecían fuertemente asociados, a los “falsos argentinos”. Se anunciaba de este modo el carácter teológico-político que adoptaría la acción terrorista en los años siguientes (Donatello, 2008b).

⁷⁸ “Carta abierta a la Señora Ernestina Herrera de Noble, directora del diario Clarín”, *Pablo*, Bahía Blanca, agosto de 1973.

2. LA JUC EN BAHÍA BLANCA

“Promuévase una genuina espiritualidad de los laicos a partir de su propia experiencia de compromiso en el mundo, ayudándoles a entregarse a Dios en el servicio de los hombres y enseñándoles a descubrir el sentido de la oración y de la liturgia como expresión y alimento de esa doble y recíproca entrega”.

35

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín. (1969: 129)

El sujeto de esta historia es un grupo de jóvenes que integraron la Juventud Universitaria Católica (JUC) de Bahía Blanca, en el período comprendido entre 1967 y 1975/6.

Como mencionamos en el capítulo anterior, la JUC era una de las ramas especializadas de la Acción Católica. La disposición en ramas estaba vinculada a la idea de ámbitos de acción pastoral cruzada con una base territorial: el mundo del trabajo (Juventud Obrera Católica-JOC), el agrario (Movimiento Rural de Jóvenes de Acción Católica-MIJARC) y el de la cultura y de la educación (Juventud de Estudiantes Católicos-JEC y Juventud Universitaria Católica-JUC) (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006: 15).

La JUC nucleaba a muchos jóvenes en Buenos Aires, Tucumán, Córdoba, Bahía Blanca, Mar del Plata o Santa Rosa, y adoptó distintos nombres en América Latina. Estos grupos pertenecían al Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional, que era la convergencia de dos movimientos especializados internacionales que trabajaban con estudiantes (MIEC y JECI), que a diferencia de lo que sucedía en el resto de los continentes en los que se mantenían separados, en América Latina se unificaron. Existían instancias de articulación, coordinación y comunicación de los grupos de jóvenes católicos en distintos niveles: el Secretariado Nacional, que iba rotando de una provincia a otra; el Secretariado Latinoamericano, que en la década del '60 funcionó primero en Montevideo (Uruguay), y luego en Lima (Perú); y el Secretariado Mundial de la JECI con sede en París (Francia).

La JUC fue, precisamente, una de las organizaciones que protagonizó la renovación post-conciliar que distaba de ser nueva. Por el contrario, se enraizaba en la dinámica del desarrollo del movimiento católico en las décadas anteriores

(Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006: 15). Desde fines de la década de 1950, venía experimentando un proceso de cambios profundos a nivel nacional. Según Mayol, Habegger y Armada, hasta ese momento, era un movimiento muy similar a las otras ramas de la Acción Católica tradicional, con una organización jerárquica y una concepción religiosa formal, donde lo más importante era “una buena capacitación teórica para enfrentar el error y una concepción eminentemente institucional del apostolado” (Habegger, 1970: 106). Pero en 1958 comenzó un movimiento de renovación en los universitarios que militaban en Acción Católica que culminó con el reconocimiento de la JUC como Acción Católica especializada. A partir de allí, inició un proceso de búsqueda y reflexión teológica e intelectual, que insistía cada vez más en el valor religioso de lo temporal y en la necesidad de una acción sobre las personas, las mentalidades y las instituciones. Así surgió la necesidad de un método que permitiera romper la dualidad entre el trabajo a realizar y la vida espiritual. Sin embargo, todavía la mayoría de sus militantes no participaba de una actividad política o estudiantil como eje de su militancia.

En 1963, se llevó a cabo en Tandil un encuentro nacional de dirigentes de la JUC que marcó profundamente las experiencias y trayectorias de estos jóvenes católicos y abrió una nueva etapa para el movimiento. Allí se planteó la necesidad de profundizar la propia misión, siendo la universidad el campo de acción. En ese sentido, se discutió sobre la universidad inserta en el país y América Latina y, particularmente, la exigencia de comprometerla en el proceso de transformación nacional.

A partir de Tandil 63 se intentó profundizar el misterio de la historia como revelación de Dios y asumir las exigencias históricas de la Encarnación para encuadrar la acción pastoral de los laicos en el medio universitario. Esto empujó a los jóvenes a la búsqueda de nuevos métodos de apostolado, a través de caminos divergentes. Se establecieron diálogos y frentes de acción con agrupaciones reformistas y marxistas, en un intento de superar la antinomia Humanismo-Reforma⁷⁹. En este marco, surgió

⁷⁹ Para el caso de la UNS, Patricia Orbe plantea que en el período 1955-1966, el movimiento estudiantil bahiense se articuló en dos grandes grupos: reformistas y humanistas. El reformismo estaba representado por la Federación Universitaria del Sur (FUS), surgida al calor de la lucha por la autonomía universitaria y articulada en torno a un proyecto universitario definido a partir de las principales banderas de la Reforma de 1918. La amplitud de estos principios permitió que a su alrededor orbitaran una serie fluctuante de tendencias políticas afines a las distintas vertientes del socialismo y del radicalismo, así como militantes cristianos e incluso peronistas. Hacia fines de 1955, se produjo la escisión de un importante grupo de estudiantes de sensibilidad cristiana, que conformaron la Federación de Ateneos Universitarios del Sur, luego conocida como Liga de Estudiantes Humanistas del Sur (LEHS). Se guió por la adhesión a las premisas de autonomía universitaria, pluralismo gremial, libertad de enseñanza, participación estudiantil en el cogobierno, y apoliticidad de la Universidad. Estos principios se sustentaban en el Humanismo Integral, cuyas bases ideológicas habían sido sentadas

en Bahía Blanca el Movimiento Universitario Personalista (MUP)⁸⁰, desprendimiento de la Liga Humanista. Se introdujeron novedades como el diálogo católico-marxista y la consigna de trabajar con los no cristianos. El marxismo se presentaba como blanco inicial del movimiento de apertura y diálogo. De este modo, se produjo el ingreso de muchos jucistas en organizaciones de izquierda (Habegger, 1970).

Así, para los dirigentes de la JUC, en 1965 comenzó una etapa caracterizada por el afianzamiento de la corriente teológico-social de la encarnación y el compromiso, y la “radicalización política” de ciertos militantes, unida a su alejamiento del movimiento. El proceso de politización tuvo como escenario los centros urbanos, precisamente en las universidades de Buenos Aires, Bahía Blanca y Tucumán. Se planteaba que el militante cristiano no podía comprometerse sin asumir personalmente una visión ideológica, un compromiso a nivel personal. “La JUC respeta profundamente la opción política. Sólo pide y da elementos para que esa opción responda a todo un sentir nuevo de la teología” (Habegger, 1970: 136).

En Bahía Blanca, la JUC se desarrolló en los años previos al período que abarca esta tesina⁸¹, bajo el impulso de su asesor, el Padre Horacio Pipo, quien se desempeñaba como canciller de la curia. Desde los primeros años de la década de 1960, Pipo comenzó a transmitir las novedades de las Encíclicas de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II, que implicaban una nueva forma de vivir la fe y de pensar la Iglesia y su relación con el mundo, lo que atrajo a muchos jóvenes al movimiento y lo fue consolidando. Según Ángel, el grupo estaba conformado por alrededor de 35-40 personas, divididas en equipos que compartían reuniones semanales que se realizaban generalmente en la curia, y tenían una impronta fundamentalmente “intelectual” y “teórica”. En esas reuniones se leía el Evangelio y el Padre Pipo aportaba las nuevas ideas en la línea del Concilio. Otras actividades comunes eran las

por el filósofo francés Jacques Maritain. Si bien la Liga era una organización gremial estudiantil, que se articulaba por la federación de ligas por carreras que competían con los centros de la FUS, muchos de sus integrantes militaban en Acción Católica y en la Democracia Cristiana (Orbe, 2007).

⁸⁰ Siguiendo a Orbe, dicha escisión se produjo en 1964. El MUP, liderado por Ernesto Foix y María Cacciamani, integró en sus filas a sectores ligados a la JUC y a otros vinculados con el sindicalismo local. La agrupación se sumó al resto del movimiento universitario bahiense en la lucha por el aumento presupuestario y en expresión de la solidaridad obrero-estudiantil. En sus comienzos se identificó con la vertiente filosófica personalista de Emmanuel Mounier, aunque pocos meses después habría de suscribir un documento en el que categóricamente anunciaban el abandono de “la línea de pensamiento de inspiración cristiana” para asumirse como vanguardia revolucionaria que perseguía “el fin de la burguesía occidental, el advenimiento de una estructura socialista y la organización del proletariado a nivel mundial”. Con esta manifestación disolvieron su identidad universitaria y a partir de entonces se limitaron a participar en algunos actos políticos de carácter antiimperialista organizados por las entidades estudiantiles, como una agrupación combativa más que operaba en la ciudad (Orbe, 2007: 128-129).

⁸¹ Este apartado referido a la etapa previa de la JUC bahiense fue reconstruida a partir del testimonio de Ángel. Entrevista a Ángel, 08/10/09.

misas y los encuentros periódicos en los que se invitaba gente nueva a participar. Asimismo, en una época en que la universidad era relativamente reciente, los jóvenes jucistas se dedicaban a visitar los colegios secundarios para comentar qué carreras había, o conseguir pensiones o casas para los estudiantes venidos de la zona.

En enero de 1965 Bahía Blanca fue sede de un nuevo encuentro nacional de dirigentes jucistas de todo el país que tuvo como tema central de discusión el compromiso político de los militantes católicos. Un informe presentado en dicho encuentro por la JUC de Buenos Aires, versaba, justamente, sobre la inserción de los militantes jucistas en agrupaciones universitarias, y analizaba los motivos que llevaban a los militantes a ingresar a una agrupación, así como los criterios empleados para la elección de la misma. Entre los primeros, se encontraban la búsqueda de un medio para ponerse al servicio de los demás, la necesidad de concretar en la práctica las ideas elaboradas teóricamente en la JUC y el intento de dar una respuesta como cristianos combatiendo el comunismo. Sin embargo, en este último caso, las posturas de los militantes cambiaban debido al nuevo sentido del diálogo. En la elección de la agrupación se privilegiaba, en algunos casos, la “eficacia”, en otros, la coherencia de sus bases con la doctrina cristiana. Entre las conclusiones del documento, se resaltaba la importancia de que en las actividades políticas no se dejaran de lado los valores de la persona y la exigencia de la revisión del compromiso para no perder de vista el objetivo cristiano (Armada, 1970: 247-248).

Este encuentro que continuó el camino iniciado por Tandil 63, significó una ruptura –tuvo impacto “explosivo”, en palabras de Ángel– en la JUC bahiense. La idea de la necesidad de transformar la sociedad a través del compromiso político llevó a muchos de los referentes más importantes del movimiento a optar por el marxismo o la izquierda y, simultáneamente, a abandonar la JUC, la Iglesia y la fe. Esto último no se evidenció en todos los casos, como lo demuestra la trayectoria de Ángel que empezó militando en la Liga Humanista, luego en el MUP, y más tarde en agrupaciones marxistas ligadas al PRT y al PCR (AUDAL), mientras seguía participando de la JUC. No obstante, este proceso sumergió a este movimiento en una crisis profunda, que duraría dos años y se ahondaría con el abandono del ministerio sacerdotal por parte del Padre Pipo, quedando la JUC sin asesor.

Sin embargo, el panorama del grupo bahiense pocos años después había cambiado sustancialmente. En Bahía Blanca, la JUC se afianzaba a contramano de lo que ocurría con grupos similares en otros puntos del país. Éstos asistían a una crisis terminal a partir del éxodo de la militancia institucionalizada de jóvenes que se

planteaban cada vez más vigorosamente las exigencias de un compromiso temporal (Gera y Rodríguez Melgarejo, 1970: 82-83), sumado a la situación de los asesores que dejaban el ministerio. Según Politi, “esta fuerte politización (claramente desde 1968: peronización), huérfana de un acompañamiento pastoral, desquició a la JUC” (Politi, 1992: 136).

Durante la primera mitad de la década del ´70, la JUC bahiense era un grupo consolidado, lo que se veía reflejado en la participación de muchos de sus miembros en los equipos nacional, latinoamericano e internacional del movimiento y en el acompañamiento dado a grupos similares en formación en otros lugares del país. Hacia 1969, algunos jucistas bahienses participaron en un Encuentro Nacional de la JUC en Córdoba, del que regresaron con la responsabilidad del Secretariado Nacional, antes a cargo de la JUC de la Capital que se encontraba en plena crisis. Por otra parte, tres jóvenes de la JUC de Bahía Blanca integraron sucesivamente el equipo latinoamericano: Eduardo, L. J. y Juan Carlos, quien además, durante el exilio en Francia, formó parte del Secretariado Internacional. El grupo bahiense acompañó el surgimiento de otras experiencias jucistas, como es el caso de la JUC de Santa Rosa.

En esta nueva etapa, la JUC de Bahía Blanca contaba con otros asesores y militantes. Asimismo, se afianzaba una pedagogía novedosa y se renovaban las prácticas y espacios de acción de los militantes, en un contexto histórico que parecía cambiar aceleradamente.

Ahora bien, ¿qué particularidades locales marcaron esa experiencia? ¿Cómo se organizaba y funcionaba la JUC en Bahía Blanca? ¿Cuáles fueron los espacios y las instancias de encuentro? ¿En qué medida la participación en la JUC influyó en las trayectorias de militancia de sus integrantes?

La historia de la JUC en Bahía Blanca entre 1967 y 1975 es imposible de comprender sin hacer referencia a los asesores. A diferencia de la Acción Católica tradicional, éstos no eran nombrados por el obispo sino propuestos por los mismos jóvenes y designados por el movimiento. Muchos de los sacerdotes más “avanzados” de la Argentina fueron asesores de la JUC: por ejemplo, en diferentes facultades de la UBA estaban Carlos Mugica, Alejandro Mayol, Rodolfo Ricchiardelli (Politi, 1992: 136). Bahía Blanca no sería la excepción: José Zamorano, Emilio Flores y Hugo Segovia se identificaban con la corriente post-conciliar. Estos sacerdotes, particularmente el primero que desempeñó ese papel durante todo el período comprendido entre 1967 y

abril de 1975⁸², marcaron profundamente el movimiento a partir de sus experiencias, personalidades y postura eclesial. El Padre Zamorano se sentía identificado con el MSTM, firmó documentos y participó de algunas reuniones periódicas y en 1971, de un encuentro nacional del movimiento⁸³.

Pepe Zamorano y Emilio Flores habían llegado a la Argentina, provenientes de España, a través de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana, OCSHA, un 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 al problema de la escasez de vocaciones sacerdotales. Los misioneros eran o bien sacerdotes ya ordenados, que hacían un curso de tres meses donde se informaban sobre la realidad latinoamericana, o bien seminaristas de distintas diócesis de España que, ya dispuestos a prestar un servicio en América Latina y contando con la autorización del obispo de su diócesis, completaban su formación teológica en el Seminario Hispanoamericano⁸⁴, como es el caso del Padre Zamorano. Según Mayol, a diferencia de los “sacerdotes ya hechos” que conservaban “lo más rancio del estilo español de vida religiosa”, los seminaristas del Colegio Hispanoamericano se caracterizaban por una “acrisolada crítica hacia los modos de dominación y sometimiento que arrastraban el régimen político y las estructuras eclesiales” (1970: 65-66). El Padre Zamorano destacaba la influencia de su formación en una “teología histórica”, que se encontraba en la línea de renovación que se consagró poco después en el Concilio Vaticano II.

Una vez en Latinoamérica, los sacerdotes de la OCSHA tendrían un gran protagonismo en los conflictos de la Iglesia Latinoamericana hasta el punto que algunos serían expulsados de las diócesis de San Martín, San Isidro y Rosario –por citar sólo ejemplos en Argentina– frente a la reticencia de algunos obispos a aceptar las novedades conciliares y de Medellín, y a sus intentos de encuadrar a los curas españoles en su propia visión teológica y pastoral. Como consecuencia de estos conflictos, que se repitieron en otros países del subcontinente, el episcopado español acabó cerrando el Seminario Hispanoamericano, hacia el año 1967.

En 1962, los Padres Zamorano y Flores fueron destinados a la Arquidiócesis de Bahía Blanca, que había presentado la correspondiente solicitud a la OCSHA, y

⁸² Emilio Flores fue asesor hasta que dejó el ministerio hacia 1971, y Hugo Segovia, durante un tiempo posterior a la partida del Padre Flores.

⁸³ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

⁸⁴ El apartado referido a la OCSHA fue reconstruido sobre la base de la entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09, y Mayol, 1970: 64-67.

llegaron a la ciudad de Bahía Blanca en marzo del '66, después de haber desarrollado un trabajo de tres años en Coronel Suárez. Monseñor Esorto atendió el pedido de los presbíteros de que se les asignara un “lugar más misionero”, y los dejó a cargo de la parroquia de “la loma”: Nuestra Señora del Carmen, en Villa Sánchez Elía. Al poco tiempo, a pedido de las hermanas de Santa María de los Apóstoles, con las que tenían un contacto previo, comenzaron a acompañar a los grupos de Scouts del centro pastoral La Pequeña Obra.

En el '67 recibieron la visita de un estudiante que conocían de Coronel Suárez y algunos compañeros integrantes de la JUC, que estaba en pleno proceso de desarticulación. Los sacerdotes, que traían de España una experiencia en los movimientos especializados y en la revisión de vida, aceptaron la propuesta de acompañar el resurgimiento de la JUC.

La pedagogía de la revisión de vida era el método de trabajo de la JOC. Consistía en analizar las propias prácticas a la luz del Evangelio mediante la metodología *Ver, Juzgar y Actuar*. Se partía de hechos concretos de la vida, se reflexionaba siguiendo los principios evangélicos y luego, se buscaba traducir esa reflexión en acciones específicas. En palabras de Mónica, integrante de la JEC bahiense:

“¿Qué está pasando? Está pasando esto. ¿Qué dice el mensaje cristiano respecto de esta realidad? Dice tal cosa. ¿Y por lo tanto qué tengo que hacer? Ver, Juzgar y Actuar, esa era la pedagogía con lo cual siempre terminabas en el Actuar [...] ¿Qué hacemos nosotros?... ¿qué hacemos nosotros en la escuela?, ¿qué hacemos nosotros en el barrio?, ¿qué hacemos en la universidad?”⁸⁵.

Se trataba de una reflexión transformadora, es decir, de revisar en conjunto las propias prácticas religiosas, sociales, políticas vinculadas al intento de transformación social, juzgar su pertinencia desde el Evangelio y darles profundidad. Se buscaba que la fe interpelara personalmente y en forma cotidiana, pero no de modo individual sino con otros.

En este marco, ¿cuál era el rol del sacerdote? En las reuniones, el asesor era el adulto que acompañaba la revisión de vida y concretamente, el intento de descubrir en la realidad que se analizaba los “brotos de la presencia de Dios en la historia” y “tratar de vincular [la] con la Palabra [de Dios]”⁸⁶. Y, dada su preparación teórica como clérigo, podía aportar elementos de la teología a la formación de los jóvenes. Sin embargo, la influencia del Padre Zamorano fue más profunda por su cercanía, su acompañamiento personal de los jóvenes y su actitud crítica que los interpelaba continuamente para convertir las formulaciones discursivas o teóricas en acciones

⁸⁵ Entrevista a Mónica, 30/7/08.

⁸⁶ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

concretas. Estas características personales, que los ex jucistas rescataban en sus testimonios, sumado a su postura pastoral clara en la línea de renovación de la Iglesia, lo convirtieron en un referente clave para los militantes de la JUC.

Al mismo tiempo, a pesar de esta fuerte presencia del sacerdote, el espacio compartido implicó un proceso de enriquecimiento mutuo entre los jóvenes y el asesor, en el que los primeros, por su parte, aportaban sus experiencias en los distintos espacios de militancia. En este sentido, el Padre Zamorano reconocía que fue incorporando la visión política de la realidad de la mano del movimiento. Eduardo, por su parte, decía de los asesores: *“Estaban presentes y celebraban las misas...Pero no era EL que metía la línea, no era para nada eso...Es más, a veces entraban en crisis ellos por las posturas que se iban planteando a partir de nuestras experiencias...”*⁸⁷.

Esto debe comprenderse en el marco de un fuerte protagonismo juvenil que aparecía como rasgo distintivo de la época y, a la vez, de una Iglesia renovada. Por un lado, desde la década del ´60 la sociedad argentina, como gran parte del mundo occidental, asistía a una revolución cultural que involucró a las actividades artísticas e intelectuales, y a todo un modo de vida, costumbres y comportamiento. Como parte del mismo proceso, al cuestionamiento de la tradicional superioridad del hombre sobre la mujer se sumó el de la superioridad de los adultos sobre los jóvenes. La juventud, sujeto de esta revolución, se convirtió en un grupo social independiente, lo que implicó la resignificación del ser joven: ya no era una etapa de transición entre la niñez y la adultez sino el momento culminante del desarrollo humano (Burkart, 2007: 5-6).

Por otra parte, en Medellín, la Iglesia reconocía el papel decisivo de la juventud en el proceso de transformación del continente y su rol irremplazable en la misión profética de la Iglesia, en tanto constituía no sólo el grupo más numeroso de la sociedad latinoamericana, sino fundamentalmente, un nuevo cuerpo social, portador de sus propias ideas, valores y dinamismo interno, que buscaba participar activamente, asumiendo nuevas responsabilidades y funciones, dentro de la comunidad latinoamericana. Se destacaba que “la juventud, particularmente sensible a los problemas sociales, reclama cambios profundos y rápidos que garanticen una sociedad más justa” (Documentos Finales, 1969: 74). En este marco, la Iglesia debía dar respuesta a los reclamos pastorales de los jóvenes, reconocer la autonomía propia de los seglares a los movimientos católicos de juventud y estimular su acción en la transformación de las personas y las estructuras.

⁸⁷ Entrevista a Eduardo, 20/05/08.

Al mismo tiempo, los obispos reunidos en Medellín destacaban el papel de los laicos ante la compleja realidad latinoamericana y reconocían que lo típicamente laical estaba constituido, en efecto, por el compromiso en el mundo, que debía estar marcado por un signo de liberación, humanización y desarrollo. En la opción de su compromiso temporal el laico gozaba de autonomía y responsabilidad propias, como lo reconocían las encíclicas *Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio* (1968: 126). La Iglesia debía promover con especial énfasis y urgencia la creación y el apoyo de movimientos laicos en los ambientes donde se elaboraba y decidía en gran parte el proceso de liberación y humanización de la sociedad.

En síntesis, dentro de la Iglesia, los jóvenes adquirirían protagonismo y autonomía en tanto jóvenes y laicos que estaban llamados a desempeñar un rol fundamental en el camino de liberación.

Volviendo a la pedagogía de la revisión de vida, el método *Ver, Juzgar y Actuar* tenía otras implicancias significativas. Por un lado, “ya no parte de dogmas y verdades para ser llevadas a la acción sino que a partir de la realidad, buscan cómo llevar adelante su apostolado” (Mallimaci, 1992: 342). Esto significa que la doctrina católica es releída a partir de la militancia en un contexto particular y que la prioridad reside en el análisis de las problemáticas específicas del medio de acción por los militantes, antes que en las directivas de la institución⁸⁸. En este sentido, Rodolfo explicaba:

“la revisión de vida no era sólo una pedagogía, sino una manera de hacer teología, es decir, un modo de entender la producción de conocimiento sobre dios desde la práctica de los creyentes. La teología es una de las principales fuentes de poder al interior de la Iglesia, y eso hacía de la revisión de vida una divisoria de aguas tan profunda”⁸⁹.

Se trata, en definitiva, de un modo radicalmente distinto de vivencia de la fe y de relación con el Dios en el que se cree. Esta reflexión “de abajo para arriba”, que tiene como punto de partida la vida y no el Evangelio, supone un encuentro con Dios en una realidad históricamente situada, con lo cual “no hay posibilidad de evasión”⁹⁰.

Por otro lado, supone una concepción integral de la vivencia de la fe que no se limita a la esfera de las creencias sino que expande su influencia a toda la vida del

⁸⁸ Esta pedagogía, sumada a la pertenencia de la JUC al MIEC-JECI, permitirían explicar en parte el tipo de relación particular que mantuvo la JUC con la jerarquía eclesiástica, que la diferencia de la Acción Católica tradicional. Mientras ésta era una suerte de brazo largo del episcopado, los testimonios coinciden en señalar que la JUC y el obispo tenían un vínculo como mínimo distante, sin demasiado contacto ni interés en establecerlo. Por el contrario, los jóvenes católicos mantuvieron una actitud crítica frente a la jerarquía.

⁸⁹ Comunicación vía e-mail, 29/01/10.

⁹⁰ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

militante, que debe 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, esto es, animados por la fe y compartiendo una intensa vida comunitaria, pero sin segregarse de los demás hombres. Un Encuentro de laicos realizado en Buenos Aires, hacia fines de 1966, justificaba la exigencia de los cristianos de trabajar junto con los no cristianos en el cambio de estructuras:

“Nosotros los cristianos no podemos formar ninguna organización particular. Porque sería sectorizarnos y apartarnos del resto de los hombres que no lo son. El cristianismo no proporciona base ideológica ni cultural. Nos proporciona sí, sentido religioso. Y en nombre de este sentido religioso es que nos vemos compelidos a definirnos, comprometernos y actuar...Por eso no admitimos partidos ni colegios que sean para cristianos solamente. Queremos que los cristianos se mezclen con todos y actúen entre todos” (Habegger, 1970: 169).

Esta concepción, compartida por la JEC y la JOC, entrañaba un modo de ingreso a la militancia católica. Es decir, 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”*⁹¹. Entonces, los “contactados” eran frecuentemente compañeros de militancia, de estudio o de convivencia en el Pensionado Católico. Una forma de “captación de militantes” era mediante la invitación a participar de encuentros o jornadas⁹².

En efecto, esto logró consolidar el movimiento en pocos años. Pero además, hizo que otros jóvenes en contacto con los jucistas por la militancia política y en virtud de los valores y las ideas compartidos, tuvieran la experiencia de un paso de duración variable por la JUC o estuvieran cercanos a ese espacio y, en definitiva, al ámbito de la Iglesia post-conciliar. Así, explicaba el Padre Zamorano, hacia 1970 *“empieza a darse el fenómeno contrario de los años ‘66-‘67”*: mientras en la etapa anterior la JUC se desarticulaba por el éxodo de militantes a partir de sus opciones políticas, ahora se consolidaba con la presencia/participación –de diverso tipo y duración– de militantes con trayectorias religiosas más débiles o provenientes de otros ámbitos.

Con lo cual, el panorama de las redes sociales del catolicismo renovador se complejiza y enriquece con la presencia de un conjunto de jóvenes que podían ser

⁹¹ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

⁹² Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09. Entrevista a Ángel, 08/10/09.

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” o alguna misa. Diana, que para esa época había dejado de considerarse católica, se había desvinculado de la Iglesia y cuestionaba fuertemente la religión católica, describía su relación con los grupos cristianos:

“mis amigas... amigos eran de esos grupos, entonces estaba siempre polemizando. Tal es así que [...] me llevaban a los grupos y ahí asistía a las reuniones, por ejemplo, eh, a retiros que se hacían en un lugar que no recuerdo cuál era pero que era un lugar muy lindo, que se hacían como encuentros de 2-3 días, o de una semana y se discutía, entonces yo iba ahí pero como no creyente, pero llevada por estos amigos y que bueno, este... Me acuerdo que en, en esas misas que ya se hacían en, este, que eran distintas a las habituales, que ya se hacían con guitarra, con canto y qué se yo, bueno, pedían por mí. Y yo tenía mi grupo y después mi primer pareja, este, estaba en esos grupos. En realidad, en ese encuentro de, lo conocí o lo ví más [...] Así que a través también, por él tenía mucho contacto con todo el grupo y, si querés tenía como una afinidad de, de, sí, de vivencias y todo eso pero no, no, no me lograron volver al rebaño (risas)”⁹³.

Y recordaba que en esos encuentros de la JUC en los que se invitaba a participar a compañeros de militancia no cristianos, era precisamente la discusión política la que ocupaba un lugar central:

“Iban los que ya estaban en la JP, en los encuentros religiosos para melonear, como se decía en esa época a todos los otros... el objetivo tenía un fin religioso pero en realidad era todos de la JP [...] se abría un temario todo preparado por los grupos cristianos pero después siempre se lo trataba de manejar políticamente los que estaban más comprometidos ¿no? [...] Todo, digamos, con la muy buena intención que había que concientizar, que era la palabra que se usaba también en esa época, el concepto, no la pala [palabra], concientizar, hacer que, que más gente se acercara”⁹⁴.

Como explicaba Pepe Zamorano, en esos años “no se excluía la conversión personal-individual del militante”⁹⁵. De hecho, ocurrió, por ejemplo, en los casos de Eduardo o Marta que pasaron de ser católicos en un sentido “formal” o “nominal”, por haber sido bautizados y haber tomado la comunión, a redescubrir la fe, encontrarle una significatividad personal y vivirla como una fe encarnada en la historia. Sin embargo, “se insistía fundamentalmente en el compromiso”, social o político, como herramienta para incidir en la transformación de la realidad⁹⁶. Para los católicos post-conciliares, la idea de un Dios encarnado en el mundo y en los hombres, y la afirmación del valor absoluto de la persona humana hacían brotar la función esencialmente crítica de la fe que, traducida en praxis, debía orientarse necesariamente a “una lucha contra las distintas formas de cultura humana que

⁹³ Entrevista a Diana, 18/09/09.

⁹⁴ Entrevista a Diana, 18/09/09.

⁹⁵ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

⁹⁶ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

alienan al hombre, niegan su dignidad o lo utilizan para fines que no son el hombre mismo”; con lo cual, el imperativo era hacer un mundo más humano con otros, creyentes o no (Mayol, 1970: 87-88). De este modo, en la medida que el hombre, imagen y semejanza de Dios, superara sus alienaciones y profundizara sus relaciones con otros, Dios se seguiría encarnando y la tierra se divinizaría, esto es, se haría a imagen y semejanza suya (Mayol, 1970: 90).

Este acento en el compromiso, producto de la renovación eclesial, y la insistencia en las ideas de construcción del Reino de Dios en la tierra y de Cristo presente en todos los hombres y no sólo en los bautizados, abría las puertas de la Iglesia y acercaba a creyentes y no creyentes por sus objetivos comunes. Por ello, Luis, a pesar de sus dudas con respecto a la existencia de Dios y a la religión, participó durante un tiempo en la JUC a partir de la invitación de sus compañeros del Pensionado, porque sentía que en esa Iglesia “encajaba”. Beatriz, quién se vinculó a La Pequeña Obra a través de su participación en algunas actividades sociales con un grupo de compañeros de la Escuela Normal Superior, resaltaba que *“lo fundamental es lo que nos unifica”*, esto es el cuestionamiento de un sistema, el proyecto de un mundo mejor y la lucha por construirlo materializada en una práctica militante que tomaba diferentes caminos. Y agregaba:

“yo me sentía identificada porque yo pensaba que para mí uno tiene que cumplir su misión en la tierra, en este mundo y con relación a las personas concretas, de carne y hueso ¿no? Y si eso era, eh, digamos, ser fieles a Dios o a una idea religiosa, eh, bueno, está bien. Pero para mí lo más importante es eso”⁹⁷.

En el período que nos ocupa, la JUC llegó a reunir, según los cálculos actuales de los protagonistas, a alrededor de 40 personas, separadas en pequeños grupos o equipos de entre 6 y 8 integrantes, que se reunían semanalmente para reflexionar sobre la realidad a la luz del Evangelio, en compañía del asesor. A su vez, los coordinadores de los equipos compartían reuniones periódicas junto a los asesores. Los lugares de reunión semanal eran, en general, las casas particulares, aunque en ocasiones se encontraban en la casa del Padre Zamorano, en La Pequeña Obra o en la curia, donde trabajaba Hugo Segovia como secretario.

Había otras instancias de encuentro significativas para el movimiento. Una era la misa de los sábados celebrada en La Pequeña Obra, que reunía a todos los jóvenes de los distintos grupos de la JUC y se caracterizaba porque la homilía⁹⁸ tenía una parte compartida y estaba fuertemente vinculada con cuestiones de la realidad.

⁹⁷ Entrevista a Beatriz, 23/04/09.

⁹⁸ La homilía es el momento de la misa donde se reflexiona sobre las lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento que corresponden a cada día. Generalmente la realiza el sacerdote.

Como eran aquellos sacerdotes los encargados de ese centro pastoral, las misas estaban también a su cargo. Dado que en La Pequeña Obra funcionaban grupos Scouts y Guías de los que muchos jóvenes de la JUC y de la JEC eran dirigentes, las misas funcionaban como oportunidad para que nuevos jóvenes se acercaran a los grupos de revisión de vida. Mónica recordaba los primeros contactos con La Pequeña Obra, donde se incorporaría al grupo Scout y más tarde a la JEC:

“un domingo caí en La Pequeña Obra y me encantó, eh...era una misa que daba Emilio Flores y nunca, no me voy a olvidar jamás. Emilio entró a la capilla con un diario de La Nueva Provincia abajo del brazo... debe haber sido año ´70 calculo, y yo tenía, sí 13 años, y se dedicó a contestar en la homilía una editorial de La Nueva Provincia. Y a mí me pareció alucinante (sonríe), y ahí empecé a ir”⁹⁹.

Por otra parte, en el verano compartían campamentos de una semana donde se preparaban temas de formación y reflexión, y se constituían en momentos importantes de socialización para los jóvenes. Durante varios años se realizaron en Pehuen-có y hacia el final del período, en Villa Inmaculada. Luis contaba de uno de estos campamentos:



“se discutía, eh, me parece que algo sobre la teología de la liberación o algo de eso, me parece que era ese el tema, este, yo no la pasé bien ahí porque me agarró una aguaviva en Pehuen-có y estuve con fiebre y todo, pero...mi señora estuvo sin aguavivas, pero me acuerdo que estaba un tipo que yo sospechaba que era cana, un tal Carcedo, que ese venía de la derecha del peronismo [...] pero después estuvo unido a una chica que, una militante extraordinaria de los derechos humanos, a él lo matan, por ahí un tipo que pasó de la derecha peronista

a Montoneros...Pero bueno, había, estaba, estaba todo JUC ahí en esa reunión”¹⁰⁰.

Susana señalaba: *“Lo que más me acuerdo era que lo pasábamos re bien... ahí estaba Benito Santecchia contando cuentos y era fantástico”¹⁰¹.* Si bien no pertenecía al movimiento, la presencia del sacerdote salesiano era frecuente en las instancias de encuentro de estos grupos católicos, en las que aportaba su vasta formación en teología. Por otra parte, Santecchia, los asesores jucistas y los salesianos Duilio Biancucci, Oscar Barreto, Benjamín Stochetti, el director de Cáritas, Néstor Navarro, los párrocos de Punta Alta Hugo Segovia y Miguel Sarmiento, todos sacerdotes

⁹⁹ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

¹⁰⁰ Entrevista a Luis, 18/12/08.

¹⁰¹ Entrevista a Susana, 01/04/09.

identificados con la corriente renovadora de la Iglesia, compartían reuniones semanales en La Pequeña Obra o en el Cottolengo –donde almorzaba Pepe Zamorano– en las que compartían lo vivido en la semana, la lectura del Evangelio, la preparación de las homilias¹⁰². Lo anterior resulta interesante para la reconstrucción de las redes del catolicismo liberacionista en Bahía Blanca, integrada por dichos sacerdotes, en permanente contacto por la afinidad de puntos de vista teológicos y pastorales, así como por religiosas y laicos, entre los cuales se encontraban los jóvenes jucistas.

Siguiendo con las instancias de reunión, también había encuentros nacionales de la JUC y encuentros internacionales del movimiento. En algunos de ellos participaron jóvenes católicos de Bahía Blanca como representantes de la Argentina: Ángel, por ejemplo, viajó a Londres, mientras que Graciela, Eduardo Ricci de la JEC y el asesor de ambos grupos, Pepe Zamorano, participaron del encuentro mundial de la JECI en Holanda en el año 1974.

Hemos dicho que el grupo de Bahía Blanca participaba de un proceso de renovación que atravesaba la JUC en todo al país, al calor del *aggiornamento* eclesial. Como consecuencia de ello, los jucistas bahienses compartían una visión encarnada de la fe que implicaba el cuestionamiento a las estructuras económico-sociales injustas generadoras de opresión, y la necesidad de “actuar”, es decir, de asumir un compromiso concreto orientado a la liberación, a la transformación social, política y económica, a la construcción del Reino de Dios en la tierra, de una sociedad más justa, sin exclusiones, sin explotación.

Estas posturas llevaron a la JUC a emprender, como movimiento, una serie de iniciativas públicas. Una de las primeras consistió en una volanteada contra el uso del NAPALM por parte de las fuerzas estadounidenses en la guerra de Vietnam. Tanto Pepe Zamorano como Ángel lo recordaban entre risas por lo alejado del reclamo respecto de la realidad propia, y el segundo lo atribuía a la influencia de la izquierda, por definición “internacionalizada”, en los militantes jucistas. Las iniciativas y actividades que impulsó la JUC en los años siguientes estuvieron más enraizadas en el contexto local y nacional. Tuvieron que ver, básicamente, con denunciar o expresar públicamente sus críticas contra acciones de la jerarquía eclesiástica, del gobierno militar, de *La Nueva Provincia* y de las fuerzas de seguridad, por medio de volantes o comunicados –tales como los mencionados en el capítulo 1–, con motivo de la

¹⁰² Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

Consagración del país a la Virgen por Onganía, la persecución de militantes cristianos o los ataques lanzados por *LNP* contra el MSTM.

Sin embargo, más allá de estas acciones conjuntas, los militantes católicos no tenían un apostolado común como JUC. El grupo cristiano no era un espacio de acción sino de reflexión, aunque interpelaba a sus miembros a asumir un compromiso. Sólo así cobraba sentido la revisión de las propias prácticas en sus comunidades. El “actuar” tenía que ver con transformar la realidad desde el propio lugar. De modo que el compromiso tomaba distintas formas y estaba estrechamente unido con el ambiente donde cada uno se desenvolvía: el trabajo, el barrio periférico, la universidad, etc. Por ello, podemos reconocer diferentes perfiles y espacios de militancia: estudiantil (la universidad), barrial, sindical, eclesial (como dirigentes Scouts o Guías), social, política, político-militar.

Ahora bien, ¿es posible reconocer peculiaridades locales en la experiencia de la JUC? Probablemente este interrogante sea difícil de responder en el estado actual de las investigaciones. Estas particularidades no parecen evidentes. Graciela opinaba en este sentido: *“creo que vivimos situaciones similares a otros en otras ciudades con iguales características de Argentina o de otros países latinoamericanos”*¹⁰³.

Sin embargo, como adelantábamos al principio del capítulo, existe una diferencia de cronología entre la experiencia bahiense del período que aborda esta tesina (1967-1976) y lo que ocurre en otros puntos del país. El grupo de JUC bahiense que comenzó a constituirse en 1967 con el acompañamiento de Pepe Zamorano y Emilio Flores, y de la mano de la iniciativa de Ángel y otros compañeros del grupo anterior, continuaba o recreaba, con nuevos integrantes, asesores y en otro contexto, una experiencia de JUC que había sido fuerte pero 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. Otro tanto ocurría simultáneamente con diversos grupos de JUC afianzados en otras ciudades del país. Así, mientras la nueva JUC bahiense crecía y se fortalecía, muchas experiencias similares estaban en crisis o habían desaparecido. Pepe Zamorano recordaba que para 1974 el MIEC y el JECl eran una suerte de “superestructuras con poca base”. Cuando Pepe, Graciela y Eduardo Ricci participaron del encuentro mundial en Holanda, había grupos en Santa Rosa, Mar del Plata, en La Plata y alguno en

¹⁰³ Comunicación vía e-mail, 13/08/09.

Buenos Aires, pero ya habían desaparecido en Santiago del Estero, Tucumán o Salta¹⁰⁴.

Por eso, debe tenerse en cuenta dicho contexto a la hora de dimensionar y valorar la experiencia bahiense y su protagonismo dentro del movimiento, traducido en el paso de varios jóvenes por el Secretariado latinoamericano y mundial, y en la iniciativa y apoyo al surgimiento de la JUC en otros lugares del país. Eduardo la definía como una experiencia *“muy genuina en todo su proceso y en los objetivos que se pretendían en cuanto a militancia cristiana. Incluso el asesor fue uno de los más admirados desde Latinoamérica”*¹⁰⁵.

Si bien ocurrió algo similar en otras ciudades, el rol de los asesores, y de Pepe Zamorano en particular, fue fundamental, por su aporte en cuanto a la experiencia en los movimientos especializados y, principalmente, en la revisión de vida, y por su actitud crítica e interpelación constante a traducir las formulaciones teóricas del compromiso cristiano en acciones y espacios concretos.

Para el Padre Zamorano, la peculiaridad de la JUC bahiense residía en que

*“Había una experiencia...quizá más intensa desde el punto de vista de lo que es la pedagogía, la integración de fe y política ¿no?...me parece ¿no? que puede haber sido por ahí...de que en el tiempo una continuidad progresiva y como que...como que asimilamos bastante bien la, el carisma y la...espiritualidad de, del proyecto”*¹⁰⁶.

En el capítulo siguiente nos detendremos, precisamente, en las prácticas y espacios en los que los jóvenes jucistas de Bahía Blanca integraron fe y militancia.

¹⁰⁴ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

¹⁰⁵ Entrevista a Eduardo, 20/05/08.

¹⁰⁶ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

2. TRAYECTORIAS CREYENTES¹⁰⁷, TRAYECTORIAS MILITANTES. ESPACIOS Y PRÁCTICAS DE LA MILITANCIA CATÓLICA

“Nuestra opción debe ser clara y decidida en favor de los cambios audaces, profundos y urgentes, reclamados por Pablo VI [...] Esa misma opción nos es surgida por la palabra del Señor: ‘Felices los que tienen hambre y sed de justicia porque serán saciados’, ‘Felices los que son perseguidos por practicar la justicia, porque de ellos es EL REINO DE LOS CIELOS’ (Mat V 6/10)”

JUC Bahía Blanca

¿Cuáles fueron los espacios de militancia cristiana en Bahía Blanca?¹⁰⁸ El objetivo de este apartado es reconstruir y analizar la militancia de un grupo de jóvenes pertenecientes a la JUC, desde fines de los ´60 hasta la desestructuración de esa militancia, en un contexto atravesado por la violencia política ejercida por la Triple A, primero, y el gobierno militar, después, intentando mostrar las marcas de lo local en dicho recorrido histórico. El capítulo se centra en las prácticas y en los espacios de encuentro, acción y construcción social y política de estos jóvenes.

La militancia en la Universidad

“Que vivan los estudiantes, jardín de las alegrías
son aves que no se asustan
de animal ni policía,
y no le asustan las balas ni el ladrar de la jauría.
Caramba y zamba la cosa!

¹⁰⁷ Este concepto es utilizado por Abelardo Jorge Soneira en un trabajo dedicado a analizar un ejemplo de *trayectoria creyente/trayectoria social*, que transita desde un ámbito específicamente religioso, el catolicismo y concretamente la JOC, a un ámbito específicamente secular, como lo es el sindicalismo. El autor plantea que dentro de la progresiva construcción de identidades religiosas a partir de la experiencia de los sujetos, propia de una sociedad crecientemente desregulada religiosamente, como lo es la sociedad moderna, es posible encontrar *trayectorias creyentes* que propongan extender los valores propios del ámbito religioso a ciertos espacios de lo secular, a partir de la inserción del individuo en dicho ámbito (Soneira, 2008).

¹⁰⁸ En este apartado no pretendemos agotar los diversos espacios de acción en el que se involucraron los militantes de la JUC. Solo nos centraremos en dos, Villa Nocito y la UNS por varios motivos: primero, porque fueron en efecto dos ámbitos de militancia clave para este grupo; segundo, porque allí confluyeron prácticas distintas (sociales, políticas, eclesiales); tercero, porque a ellos se refirieron la gran mayoría de los testimonios y de la información que he podido recabar hasta aquí. Pero cabe aclarar que no fueron los únicos espacios ni las únicas opciones de compromiso de los protagonistas de esta historia. Dejamos afuera del presente análisis opciones tan significativas como estas, con sus complejidades y conflictos: la militancia eclesial de los dirigentes Guías y Scouts en La Pequeña Obra, la militancia sindical y la militancia armada.

Que viva la astronomía!
 Me gustan los estudiantes porque son la levadura
 del pan que saldrá del horno
 con toda su sabrosura
 para la boca del pobre que come con amargura.
 Caramba y zamba la cosa
 Viva la literatura!
 Me gustan los estudiantes porque levantan el pecho
 cuando les dicen harina,
 sabiéndose que es afrecho,
 y no hacen el sordomudo cuando se presenta el hecho.
 Caramba y zamba la cosa!
 El código del derecho!
 Me gustan los estudiantes que marchan sobre las ruinas,
 con las banderas en alto,
 va toda la estudiantina.
 Son químicos, doctores, cirujanos y dentistas
 Caramba y zamba la cosa!
 Vivan los especialistas!
 Me gustan los estudiantes que con muy clara elocuencia
 a la bolsa negra sacra
 le bajó las indulgencias.
 Porque hasta cuándo nos dura, señores, la penitencia?
 Caramba y zamba la cosa!
 Que viva toda la ciencia!

Me gustan los estudiantes (Violeta Parra).
Fragmento extraído de un cancionero utilizado en
encuentros religiosos en Bahía Blanca hacia 1973.

Un espacio central de la militancia de los integrantes de la JUC fue la Universidad Nacional del Sur (UNS). La acción en el campo político partidario a través de la universidad constituyó una de las opciones de los católicos de sectores medios que habían experimentado la renovación conciliar dentro de las ramas especializadas de Acción Católica (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006: 20). En esos años, la universidad se constituyó en “caja de resonancia de nuevas formas de compromiso de los cristianos, condicionados por su extracción social y el medio en que actúan y dinamizados por la corriente posconciliar” (Habegger, 1970: 141).

Pero ¿cuál era la situación de la UNS y, puntualmente, del movimiento estudiantil en el período que nos ocupa? En dicha universidad, en 1969 se inició un período de intensa movilización estudiantil, que comenzó con actos relámpago en el comedor universitario, en los cuales se informaba sobre los hechos de violencia ocurridos en distintos lugares del país, con saldos de numerosos heridos y detenidos. En estas reuniones comenzaron a decidirse planes de acción a nivel local que contemplaban paros, movilizaciones y peticiones al rectorado (Orbe, 2007: 206). Esto significó el renacer de la actividad política luego de casi dos años en los que el

movimiento universitario se había retraído como consecuencia de la política represiva del Onganiato (Orbe, 2007).

Recordemos que ésta se tradujo en la intervención de las universidades nacionales, y en ese marco, el ataque de su autonomía y la libertad de cátedra, la prohibición de la actividad política de los estudiantes y la anulación de su derecho a participar en el sistema tripartito de gobierno universitario. Sin embargo, como ocurría a nivel nacional y en otras instituciones sociales, el autoritarismo del régimen militar y su intento de anular la política actuaron como caldo de cultivo de un proceso de “radicalización” (Gillespie, 1987) o de “politización” de los sectores medios y del estudiantado (Barletta y Tortti, 2002), produciendo, en definitiva, el efecto contrario al que se proponían.

Al mismo tiempo, la intervención fue la base de la peronización de la universidad, en tanto hito que permitió la apertura de un espacio posible de conquistar para esta corriente política, a partir del desalojo de la vieja tradición reformista de la institución. En otros términos: los peronistas parecen haber convertido la coyuntura abierta por la intervención en la identidad de origen de una presencia política partidaria peronista, primero, y de una política universitaria peronista, después (Barletta y Tortti, 2002).

En dicho contexto, se dieron una serie de debates y cuestionamientos vinculados, por un lado, al contenido de la actividad académica y científica y, por el otro, a la función de las instituciones universitarias y sus actores. Respecto de lo primero, se criticaba la concepción neutral que los intelectuales acordaban asignar a la actividad académica. Se proponía, en cambio, una ciencia social que brindara los conocimientos para ser usados por los sectores oprimidos y que contribuyera a la lucha de éstos por la modificación de las estructuras de dominación. En lo que se refiere a las instituciones universitarias, se planteaba su carácter burgués y su función como instrumento de dominación. Para los universitarios radicalizados, resultaba necesario crear una universidad al servicio de la transformación social, que encarnara un compromiso militante con los intereses “nacionales y populares”. Por último, cambió el modelo de intelectual: si antes el núcleo principal de su identidad era la actividad científico-cultural, ahora el intelectual propiamente dicho es un intelectual comprometido (Suasnábar, 2004).

Por otro lado, tuvo lugar un proceso de “partidización” de la vida universitaria, que se tradujo en el desplazamiento de las antiguas agrupaciones gremiales de los estudiantes por tendencias políticas (Barletta y Tortti, 2002; Orbe, 2007).

Así, en la UNS confluían agrupaciones que actuaban como frentes estudiantiles partidarios y eran la expresión del proceso de cambio, movilización y politización del movimiento estudiantil que tenía lugar en aquellos años. En general, estas agrupaciones compartían un posicionamiento antidictatorial y un discurso revolucionario/ combativo: los Grupos Socialistas –que seguían la línea del PRT-ERP–, el Frente de Acción Estudiantil (FAE) –ligado a los sectores más combativos de la clase obrera nucleados en torno a la CGT de los Argentinos¹⁰⁹–, la Tendencia Estudiantil Socialista Revolucionaria (TERS) –que continuaba el programa y posicionamiento de Política Obrera¹¹⁰–, el Frente Estudiantil Nacional (FEN)¹¹¹ –que militaba en el peronismo revolucionario–, la Agrupación Universitaria de Acción Liberadora (AUDAL) –adherida al Frente de Agrupaciones Universitarias de Izquierda (FAUDI) y vinculada al PCR¹¹²– y la Agrupación Estudiantil Reformista (AER) –que formaba parte del Movimiento de Acción Reformista (MOR), vinculado al Partido Comunista Argentino¹¹³.

Como señala Patricia Orbe, más allá de su manifiesta oposición a la dictadura, el movimiento universitario atravesaba una profunda crisis que lo había conducido a instancias inéditas de fragmentación y disidencias extremas e irreconciliables (Orbe, 2007: 214). De hecho, en septiembre de 1971 la *Revista Graphos* presentaba un escenario de “enorme sectarismo de las agrupaciones estudiantiles”, “apatía o debilidad del movimiento estudiantil” que explicaba el fracaso de un frente estudiantil único. Con todo, los allanamientos, persecuciones y detenciones de militantes de distintas agrupaciones políticas y la intensificación de los

¹⁰⁹ La CGTA, nacida en 1968 y liderada por Raimundo Ongaro, expresó una ruptura en la columna vertebral de la burocracia sindical peronista. Insinuaba un nuevo tipo de sindicalismo empeñado en un pacto ideológico pluralista, antiimperialista, propenso a una reconstrucción “desde las bases” y promotor de iniciativas de amplia coordinación de luchas sociales y políticas. Ejerció una importante influencia impugnadora de la dictadura de Onganía. Con el tiempo, se convirtió en un espacio central donde los grupos del peronismo revolucionario desplegaron su política de masas (Bozza, 2002: 148).

¹¹⁰ De tendencia trotskista, ligada a una estructura partidaria nacida en las urbes industriales tras la apertura del gobierno dictatorial de la Revolución Libertadora, con fuerte actividad en la provincia de Buenos Aires, fue una de las vertientes –la otra sería el Frente Revolucionario Indoamericano y Popular– que dieron origen al PRT en 1965. Su líder era Nahuel Moreno. Bahía Blanca fue uno de los espacios en que Palabra Obrera intentó insertarse dentro del movimiento obrero y ocupó un lugar importante en el desarrollo del partido (Giménez, 2008).

¹¹¹ Según Orbe, entre la multiplicidad de agrupaciones universitarias peronistas que se extendieron por todas las casas de altos estudios del país, el FEN –nacido de la alianza entre estudiantes peronistas de Buenos Aires y Rosario en 1966– fue la que mayor trascendencia adquirió antes de los años setenta (Orbe, 2007: 204).

¹¹² Siguiendo a Orbe, el PCR surgió a principios de 1968 a partir de un grupo de ex militantes del PC argentino que denunciaban que el “revisionismo” del partido había traicionado la política revolucionaria marxista-leninista. Simpatizaban con el maoísmo y estaban a favor de una estrategia insurreccionalista, pero su rechazo a formar una organización guerrillera provocó que rápidamente un grupo abandonara sus filas e iniciara algunas acciones armadas, para finalmente darse a conocer en 1970 como las FAL (Orbe, 2007: 198).

¹¹³ “El movimiento estudiantil responde”, en: *Revista Graphos*, Bahía Blanca, abril de 1971, año II, nº 5.

enfrentamientos entre los grupos estudiantiles y las autoridades policiales en la segunda mitad de ese año, conmocionaron al movimiento estudiantil y acercaron a las distintas agrupaciones en una lucha abierta contra el gobierno dictatorial y por la libertad de los presos políticos¹¹⁴. Eran tiempos de creciente participación y movilización de los estudiantes alrededor del cuestionamiento al sistema y la convicción de la posibilidad y necesidad de cambiarlo¹¹⁵.

En 1973, con la vuelta del peronismo al poder, el espacio universitario bahiense comenzó un proceso que Patricia Orbe caracteriza como “revolución peronista”. El ministro de educación Jorge Taiana designó como interventor al abogado Víctor Benamo, cercano a la Juventud Peronista. Con él se abría una etapa de gran protagonismo del peronismo revolucionario en la UNS y de reformas administrativas, académicas y curriculares que apuntaban a hacer posible la participación de la universidad en la construcción del socialismo nacional (Orbe, 2007).

Entre las medidas implementadas por Benamo podemos mencionar las siguientes: la institución pasó a llamarse “Universidad Nacional del Sur. Dr. Miguel López Francés” –diputado nacional que durante el primer gobierno peronista participó en la creación del Instituto Tecnológico del Sur–; el salón de actos del edificio del rectorado recibió el nombre de “Mártires de Trelew”; se designaron nuevas autoridades; se estableció el ingreso libre e irrestricto; se crearon comités de gestión por departamento, integrados por docentes, no docentes y alumnos que participarían en el proceso de toma de decisiones; se creó el Instituto de Estudios para el Tercer Mundo “Eva Perón”; en 1973, se aprobó el proyecto del ciclo básico universitario a implementarse en 1974 con el objetivo de promover el estudio de la realidad latinoamericana y nacional; se buscó vincular la enseñanza con la realidad social a través de programas de intervención comunitaria, tales como las “mesas de trabajo” y la “brigada universitaria de trabajo” en conjunto con la JUP (Visotsky y Gattari, 2004).

Se impulsó un plan de reconstrucción orientado a transformar la institución en una universidad “práctica y militante, comprometida con el destino del pueblo”, ligada “con el desarrollo económico regional”, profundizando, de este modo, su vinculación con el “medio”¹¹⁶. En este sentido, se definió una serie de programas de trabajo: “la Universidad al campo”, que contemplaba la puesta en producción de los

¹¹⁴ “Del movimiento estudiantil bahiense”, en *Revista Graphos*, septiembre de 1971, año II, nro. 7, pp. 16-17. Y Giménez, 2008: 53.

¹¹⁵ Entrevista a Beatriz, 23/04/09.

¹¹⁶ “UNS y Pueblo”, *El Eco*, 22/12/73.

establecimientos rurales de la UNS; "la Universidad al pueblo", que tendría como objetivo resolver necesidades populares, redefinir la situación de barrios de emergencia, realizar encuestas sobre medicamentos y salud, utilizar los laboratorios para hacer análisis gratuitos para sectores humildes; "Universidad e industria", en busca de acelerar el proceso tecnológico del país, por medio de la construcción de cohetes antigranizo e investigaciones sobre hidrocarburos; "Universidad y desarrollo", con el fin de promover el desarrollo e integración regional; "Ciencia y autonomía nacional", encargado de desarrollar líneas de investigación de base, necesarias para superar la dependencia científica (Orbe, 2007: 226).

En una conferencia de prensa realizada en el salón de actos de la UNS en mayo de 1973, antes de la designación de Benamo, fue proclamada la Juventud Universitaria Peronista (JUP), agrupación destinada a nuclear a "todos los sectores justicialistas que han venido actuando en el ámbito estudiantil"¹¹⁷. Esto ocurría en un marco general caracterizado por la profundización de la peronización de la universidad y la transformación de las agrupaciones peronistas a nivel nacional: si hasta allí rechazaban la política universitaria y se ocupaban más bien de "hacer política nacional en la universidad", esto es, de que el peronismo tuviera en la universidad un canal que le permitiera incorporar a los estudiantes en tanto uno de los sectores sociales más activos, ahora se trataba de elaborar una política universitaria peronista y combativa para hacer frente a la situación especial de la universidad y de los estudiantes (Barletta y Tortti, 2002).

Las agrupaciones

Para muchos cristianos, la opción por la militancia universitaria se hallaba justificada por la idea de que cada cual debía comprometerse en su lugar de trabajo, en su medio, idea compartida en los grupos cristianos, y discutida en la universidad. En palabras de Luis: *"el militante estudiantil debe militar en la universidad"*¹¹⁸. En este sentido, Juan Carlos recordaba discusiones sobre este tema entre los militantes de la JUP:

*"Y había dos posturas en esto, digo, a grosso modo, unos decían que se vayan de la universidad a laburar a los barrios. No, yo en esa no estuve nunca porque es así: o te quedás en la universidad y cambiás la universidad o dejabas la universidad y te ibas a laburar a un barrio [...] querés estar en la universidad, quedate, ¿ah no?, andate. Nadie se quería ir pero en los barrios sí, ninguno se quería ir ¿por qué? Porque querían hacer la carrera en la universidad"*¹¹⁹.

¹¹⁷ "JUP", *El Eco*, 16/05/73.

¹¹⁸ Entrevista a Luis, 18/12/08.

¹¹⁹ Entrevista a Juan Carlos, 01/08/08.

Los jóvenes cristianos bahienses militaron en diversas agrupaciones universitarias. Una de ellas, AUDAL, tuvo un fuerte componente de militantes cristianos que participaron en su formación y dejaron su impronta en sus principios. Según Juan Carlos, militante jucista integrante de AUDAL, éstos estaban “*sacados de los documentos de Medellín*”¹²⁰. La agrupación nucleaba a gente “de izquierda” que luego siguió diversas trayectorias en grupos trotskistas y peronistas. Por otra parte, Juan Carlos recordaba que en los primeros años de la década del ´70, un grupo significativo de los jóvenes de la JUC participaba en los Grupos Socialistas y en la TERS.

En muchos casos, desde fines de los ´60 hasta el advenimiento de la oleada represiva de las Tres A, los mismos jóvenes militaron en diferentes agrupaciones: en el PRT antes o después del V Congreso¹²¹, en AUDAL y en 1973 se incorporaron a la JUP. Muchos jóvenes de la JUC se unieron a esta agrupación en el momento inicial y algunos de ellos eran, incluso, referentes reconocidas públicamente.

Otros militantes católicos desarrollaron su actividad política en AUDAL pero se alejaron durante un tiempo de esta agrupación para formar la Tendencia Antiimperialista Revolucionaria (TAR) –integrada en parte por militantes próximos al PRT-ERP– y retornaron más tarde a la primera. Hubo también quienes comenzaron militando en Nueva Línea de Acción –que los Servicios de Inteligencia tomaban como sinónimo de los Grupos Socialistas– y luego dejaron la militancia en la universidad y pasaron a trabajar en la Juventud Trabajadora Peronista (JTP), la línea sindical del peronismo revolucionario. Por último, parte de este grupo de militantes católicos pasaron por el Peronismo de Base (PB)¹²² durante el ´71-72, antes de que un grupo confluyera en la Juventud Peronista (JP). Es el caso de Rodolfo, quien recordaba la ruptura producida en el PB de cara a las elecciones que llevaron a Cámpora a la presidencia:

“...alguna gente, eh...votamos a Cámpora, creímos que había que apoyar esa etapa y otros decían que no, que...había que votar en blanco porque no había poder suficiente para cambiar nada por vía electoral y que había que seguir haciendo trabajo de base,

¹²⁰ Entrevista a Juan Carlos, 29/07/08.

¹²¹ El PRT en Bahía Blanca tuvo dos etapas. La primera, de formación, entre 1965 y 1969. Hacia 1970, el pequeño grupo que conformaba el PRT El Combatiente se debilitaba mientras surgían nuevos grupos que protagonizarían la segunda etapa del partido. Esto confluía a nivel nacional con la celebración del V Congreso, en 1970, y la constitución del ERP. Nació el PRT-ERP en la ciudad con un nuevo programa, nuevos militantes y nuevas prácticas (Giménez, 2008).

¹²² Para Bozza, el PB era una organización política orientada al trabajo de masas, “de superficie”, que aglutinó a militantes obreros combativos, sindicatos y comisiones de base en importantes fábricas y centros urbanos del país. Fue creada luego del colapso de Taco Ralo (1968), cuando las FAP retomaron las directivas de John William Cooke de combinar la actividad armada rural con el trabajo en los movimientos urbanos de masas (Bozza, 2002: 163 y 167).

que no valía la pena dar la pelea por el gobierno...Yo me quedé de este lado, digamos...ese sector nos metimos a Montoneros...¹²³”.

Pero más allá de las trayectorias individuales cambiantes, en un proceso que Juan Carlos definía como de “encanto y desencanto”, esta diversidad muestra que en la JUC llegaron a convivir –aunque con tensiones– militantes de agrupaciones que seguían distintas líneas políticas: del PRT-ERP, del PCR, del peronismo revolucionario.

En el nuevo marco de la llegada del peronismo al gobierno, la mayoría de los jucistas bahienses que militaban políticamente se enrolaron en agrupaciones que conformaban la Tendencia Revolucionaria del Peronismo, tanto dentro como fuera de la universidad: JUP, JP territorial, JTP. Entre ellos encontramos jóvenes que no habían tenido militancia política previa y otros que habían militado en agrupaciones universitarias ligadas al PRT o al PCR y que ahora (re)descubrían el peronismo en un contexto que mostraba a quienes querían estar con el pueblo que éste era peronista y que los procesos revolucionarios partían de las peculiaridades de cada pueblo y de su historia. Si “ir al pueblo” y “estar con los pobres” significaba en Chile encontrarse con el socialismo y el comunismo, en Argentina se trataba de relacionarse con el movimiento peronista (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006: 15).

Al mismo tiempo, hubo militantes de las agrupaciones universitarias marxistas que pasaron por la JUC que siempre se mantuvieron al margen del peronismo y que profundizaron su militancia en otros espacios, como el PRT-ERP y el PCR.

Este escenario heterogéneo desde el punto de vista de las trayectorias político-ideológicas asumidas por los jóvenes católicos, complejiza la mirada respecto de la relación entre catolicismo renovador y peronismo revolucionario, que fuera objeto de reflexión por parte de diferentes protagonistas de la época y de análisis por varios científicos sociales¹²⁴. Las trayectorias personales atravesadas por el “encanto y desencanto” con distintas agrupaciones políticas y la existencia de militantes bahienses de origen cristiano comprometidos con la transformación social desde agrupaciones vinculadas al marxismo, como el PCR o el PRT-ERP, enriquece el panorama. No deja de ser interesante esta reflexión a pesar de que, por un lado, la adscripción a la línea de la JP-Montoneros haya sido, de hecho, el posicionamiento político mayoritario y que se haya manifestado de modo cada vez más excluyente entre los miembros de la

¹²³ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

¹²⁴ Entre los que podemos mencionar: Rolando Concatti, *Nuestra opción por el peronismo*, Buenos Aires, 1972. Carlos Mugica, *Peronismo y Cristianismo*, Buenos Aires, Editorial Merlín, 1973. Lucas Lanusse, *Montoneros. El mito de los doce fundadores*. Buenos Aires, Vergara, 2005.

JUC bahiense; y, por el otro, que las otras trayectorias políticas hayan coincidido con el tiempo con una mayor desvinculación de los ámbitos eclesiales.

¿A qué se debió el pasaje a la política dentro del peronismo de muchos militantes católicos? Donatello realiza un repaso de las afinidades previas entre peronismo y catolicismo que nos permite entender que la elección por el peronismo suponía una “actitud natural”. 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 el mismo se encarnaba como la realización de la nación, el pueblo y el catolicismo. Por otra parte, el rechazo del liberalismo y el socialismo profundizaba las coincidencias con el catolicismo integral de los años `30. De ahí que el peronismo no presentara grandes rupturas con una visión del mundo y un universo de significados que no era nada ajeno a las pautas de socialización de los católicos liberacionistas. “Si la opción por los pobres suponía considerar al “pueblo” como sujeto histórico, y si éste era peronista, el “hacerse peronista” significaba compenetrarse con el sentido de la historia” (Donatello, 2005b: 246).

Las prácticas

“La militancia universitaria era una militancia de todos los días”, decía Luis¹²⁵. Una práctica que atravesaba los vínculos personales, las elecciones, las actividades aparentemente desvinculadas de ella, incluso los momentos de recreación. En este sentido, la carrera estaba estrechamente unida a la actividad política para quienes asumieron esa forma de compromiso. Muchas veces los militantes buscaban alternativas que aportaran una formación teórica que iluminara su militancia –como es el caso de los que eligieron la carrera de Economía¹²⁶. Luis, al sentir que su carrera

¹²⁵ Entrevista a Luis, 18/12/08.

¹²⁶ Hacia fines de la década del '60, los estudiantes de Economía mostraban cierta disconformidad con su formación, enfatizando, por un lado, la falta de actualización de los contenidos, y por el otro, la necesidad de mayor pluralidad de enfoques. Como respuesta a estos reclamos, en 1971, una comisión de estudiantes y docentes elaboró un nuevo plan de estudios, para ser puesto en práctica a partir de 1972. La propuesta era por demás provocadora y osada: crear una nueva escuela (no limitarse a repetir las teorías dominantes), formar economistas creativos que puedan hacer aportes a la transformación de la realidad social (no estar pendientes sólo de que puedan insertarse en el mercado laboral o en programas de postgrado), y orientados especialmente al abordaje de los problemas del subdesarrollo. Una aspiración central era resaltar el carácter político de la ciencia económica. Para garantizar una enseñanza no dogmática el plan intentaba analizar las teorías desde sus propios autores, ubicados en su propio contexto histórico. Esto reconocía la existencia de distintas perspectivas para abordar un mismo problema económico, a la vez que vinculaba cada desarrollo teórico al contexto o clima de época en el cual fue gestado, admitiendo así que no existen leyes universales y ahistóricas. Asimismo, con el fin de asegurar la libertad en la transmisión del conocimiento, se buscaba confrontar fuentes originales con las interpretaciones de los docentes. Este plan resultó una excepción para la UNS. Una vez derogado, con la designación de Remus Tetu como interventor de la UNS en 1975, los nuevos

estaba desvinculada de su práctica política diaria, decidió dejar Bioquímica y empezar a estudiar Economía. Rodolfo comentaba:

“...mi propia carrera de Economía yo la veía casi como dentro de la militancia. La carrera de Economía en aquel momento no era lo que es ahora...este, entonces para nosotros, qué se yo, tenía Teoría Económica Clásica I, en Clásicos I leías el tomo 1 de El Capital...y nosotros nos juntábamos a estudiar y era casi una formación para la militancia leer a Marx...viste, entonces era todo lo mismo, todo era en función de...de una militancia, en función de algo...”¹²⁷.

Otras veces, más allá de la carrera elegida, buscaban formas de poner al servicio de la gente y de la transformación social las herramientas aportadas por su formación universitaria.

Pero ¿qué prácticas implicaba este tipo de militancia? Debemos tener en cuenta que en el marco de la dictadura inaugurada en 1966, las prácticas del movimiento estudiantil se transformaron profundamente. Uno de estos cambios consistió en el reemplazo de los centros de estudiantes por las asambleas de alumnos como nueva forma organizativa, constructora de nuevas legitimidades y nuevas jerarquías. Las asambleas se concebían a sí mismas como un modelo alternativo para ejercer el poder en las casas de altos estudios, rigiéndose por el principio de la democracia directa, en contraposición a la democracia representativa burguesa que el reformismo había consagrado desde 1918 (Orbe, 2007). De allí que la discusión constante tanto en las reuniones con los compañeros de agrupación como en las asambleas estudiantiles haya constituido una de las actividades prioritarias de la militancia universitaria.

Las actividades de la militancia política universitaria cambiaban no sólo al calor de la mayor radicalización estudiantil que había conocido la Universidad desde sus orígenes sino también, de la escalada represiva que el gobierno dictatorial lanzaba como respuesta, en la forma de allanamientos, persecuciones y detenciones de militantes de distintas agrupaciones políticas, y de represión policial en las manifestaciones callejeras. En 1971, la escalada de violencia ascendió (Orbe, 2007).

En este marco, los estudiantes levantaban los cursos y protagonizaban “actos relámpago” y movilizaciones en el centro de la ciudad, en las que era siempre esperable el enfrentamiento con la policía, que funcionaban como una suerte de “gimnasia habitual” del militante que “se iba haciendo ahí en la calle”¹²⁸ aprendiendo

planes (1976, 1989, 2002) tendrían como propósito central de la formación el ingreso al mercado de trabajo de los graduados, es decir, mimetizarse dentro del estado de cosas, no cambiarlo. Por otra parte, la pluralidad de enfoques daría paso a la estructuración de la formación en base a un paradigma único, el de la economía neoclásica (Colectivo Viceversa, 2009).

¹²⁷ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

¹²⁸ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

a ubicarse dentro de la manifestación, a defenderse de la policía, a tirar bombas molotov o bolitas de rulemanes a los caballos. Por otra parte, hacían pintadas con inscripciones del *estilo “abajo la dictadura” o “por un gobierno nacional y popular”*¹²⁹, lo que en aquellos años se volvía una actividad peligrosa que obligaba a salir armados.

Durante los actos relámpagos o las asambleas en el comedor universitario, los militantes repartían volantes. Juan Carlos recordaba que hacia 1969 la JUC bahiense consiguió traer un mimeógrafo del interior del país y decidió que su uso fuera “democrático”, de modo que se convirtió en el mimeógrafo de las agrupaciones estudiantiles¹³⁰.

Asimismo, los estudiantes llevaban adelante tomas de la universidad, que, en general, concretaban con la ocupación del edificio del rectorado (Colón 80). El trabajo de Patricia Orbe, nos permite reconstruir una crónica de las tomas durante esos años:

- en abril de 1970, “se ocuparon las dependencias de la avenida Alem para reclamar la liberación de los estudiantes detenidos en la ciudad bajo el imperio de la ley 17.401/67 de represión de actividades comunistas” (Orbe, 2007: 207).

- en septiembre de 1970, se produjo durante unas horas la toma del edificio del rectorado por parte de un grupo de alumnos que reclamaban cambios en el régimen de estudios, la expulsión y la conformación de un tribunal académico para algunos profesores. Los ocupantes fueron desalojados por la policía y algunos de ellos fueron detenidos en los días posteriores fueron detenidos por responsabilizárselos por la toma del edificio, los destrozos producidos y la manufactura de bombas molotov.

- a mediados de mayo de 1971, se ocuparon nuevamente algunas dependencias de la UNS en reclamo de la destitución de una profesora del Departamento de Química (Orbe, 2007).

Los riesgos de la militancia en tiempos de dictadura hacían necesario cuidar ciertas normas de seguridad, trabajar “tabicado”, evitar conocer información personal de los compañeros o conservar libros, volantes, fotos que comprometieran a otros y dieran una excusa a la policía para detenerlos¹³¹.

La militancia estudiantil involucraba, al mismo tiempo, actividades de menor exposición pero que resultaban fundamentales y ocupaban buena parte de su tiempo, tales como la formación teórica, basada en la lectura de bibliografía y

¹²⁹ Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

¹³⁰ Entrevista a Juan Carlos, 29/07/08.

¹³¹ Entrevista a Luis, 18/12/08.

documentos partidarios y en el análisis conjunto de la situación política nacional e internacional.

En cuanto a sus objetivos, la actividad política en la universidad apuntaba a “concientizar” a los estudiantes *“de que estamos dominados por una dictadura militar que sojuzga los derechos de la población y que históricamente ha reprimido al pueblo y no lo ha dejado expresarse”*, de que *“la sociedad está dividida en sectores sociales”* frente a lo cual la universidad no puede permanecer indiferente y *“debe tomar una postura a favor de los más necesitados”*¹³², *“abrir espacios de libertad”*, tratar de que los estudiantes se *“sumaran”* a la lucha contra la dictadura, contra la intervención de la universidad, por la libertad de los estudiantes presos¹³³, por lograr una universidad distinta, con mayor participación estudiantil y que acompañara las luchas obreras en el camino hacia la transformación social¹³⁴, en el *“proceso revolucionario”*, en el *“cambio hacia el socialismo”*¹³⁵.

Los jóvenes jucistas que militaron en la JUP desde 1973 recordaban las movilizaciones masivas y los actos de la agrupación en los que algunos de ellos se constituyeron en oradores; la participación en el cambio de autoridades; los juicios académicos y la expulsión de profesores; los viajes a Buenos Aires para fechas claves como la asunción de Cámpora a la presidencia, el regreso definitivo de Perón al país y la reunión del 1º de mayo de 1974 en Plaza de Mayo, en la que se produjo la ruptura entre Perón y la Juventud¹³⁶, o con motivo de la realización de reuniones con otros referentes del movimiento a nivel nacional. Rodolfo recordaba el viaje a la Capital de un grupo de militantes estudiantiles y gremiales de la JP y de la JTP, entre los que se encontraba José Luis Peralta¹³⁷, para entrevistarse con las autoridades nacionales y solicitarles la confirmación de Benamo en el cargo de interventor de la UNS. Otros resaltaban el contacto con el mundo sindical de la universidad y la preparación de las elecciones, que según Juan Carlos, fueron ganadas por la JUP pero

¹³² Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

¹³³ Entrevista a Juan Carlos, 29/07/08.

¹³⁴ Entrevista a Luis, 18/12/08.

¹³⁵ Entrevista a Beatriz, 23/04/09.

¹³⁶ Se suele decir que el líder del movimiento peronista “echó” a los Montoneros de la Plaza. Sin embargo, Rodolfo recordaba que, en realidad, la JP y Montoneros salieron de Bahía Blanca con la intención de unirse a sus compañeros de otros puntos del país, para “vaciar” la plaza luego de llenarla, haciendo de ello una demostración de fuerza frente a Perón y al interior del movimiento. Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

¹³⁷ Estudiante de economía de la UNS y militante de la JP-Montoneros. Fue secuestrado en Mar del Plata en agosto de 1976, trasladado a Bahía, torturado en La Escuelita y fusilado en un enfrentamiento fraguado el 18 de septiembre de 1976.

que por un acuerdo nacional *“hubo que dárselas a la Federación Juvenil Comunista”*¹³⁸.

Asimismo, recordaban la organización de mesas de trabajo, la realización de operativos conjuntos de apoyo solidario y de campamentos de trabajo. Juan Carlos mencionaba algunas iniciativas que desde cada carrera y especialidad buscaban acercar la universidad al pueblo y sumar a la transformación del gobierno “nacional y popular”, consistentes en *“hacer bancos de sangre”* para donarlos al *“policlínico”* o *“fabricar con soja”*¹³⁹. Uno de los “operativos” consistió en reparar y pintar una escuela en un barrio¹⁴⁰. En cuanto a los campamentos, uno tuvo lugar en el dique Paso Piedras, donde se trabajó en una huerta comunitaria. Sin embargo, años después Eduardo se enteraría de boca de un militar que para los servicios de inteligencia, se había hecho práctica militar. Estas iniciativas colectivas, en tanto oportunidades de encuentro, buscaban intensificar los lazos entre los compañeros. A algunos militantes cristianos les hacía acordar a sus propios campamentos. En palabras de Juan Carlos: *“ese repertorio que uno lleva a la política partidaria es el mismo repertorio que tiene en su grupo religioso”*¹⁴¹.

La actividad política de la JUP seguía una “lógica de disputar el poder” y de búsqueda de una universidad comprometida con el pueblo, que *“salga de la campana de cristal”* y contribuya desde la especificidad de cada carrera a esa transformación que llevaría adelante el gobierno nacional y popular¹⁴². La universidad que históricamente había estado aislada del pueblo y actuaba en el sentido de formar agentes que reproducían las relaciones de dominación debía comenzar a revisar su funcionalidad, jugar un rol crítico y formar *“servidores públicos”*, profesionales comprometidos con la *“transformación política de la sociedad”*¹⁴³.

Eduardo, militante universitario de distintas agrupaciones desde fines de los `60 hasta fines de 1974, reconocía dos etapas en la actividad política universitaria. La primera, anterior a 1970 y sobre todo previa a 1973, asociada a los intentos de agrupamiento para una tarea que tenía que ver, fundamentalmente, con la “concientización” del estudiantado de cara a la situación que se vivía –marcada por la dictadura, la dominación, la división de la sociedad en clases–, frente a la cual la

¹³⁸ Entrevista a Juan Carlos, 01/08/08.

¹³⁹ Entrevista a Juan Carlos, 01/08/08.

¹⁴⁰ Entrevista a Eduardo, 20/05/08.

¹⁴¹ Entrevista a Juan Carlos, 01/08/08.

¹⁴² Entrevista a Juan Carlos, 01/08/08.

¹⁴³ Entrevistas a Eduardo, 20/05 y 16/10/08.

universidad debía tomar postura. La segunda, ligada a los primeros pasos en vistas a un proyecto de transformación de la sociedad, donde aparecía una idea más clara de cómo trabajar por la organización del pueblo para construir el poder popular.

Los espacios de encuentro. El Pensionado Católico.

Durante el período dictatorial de 1966-1972, la militancia universitaria, reprimida y excluida de los canales de participación democrática, se había visto obligada a explotar otros ámbitos de sociabilidad, donde aprendió a articular estructuras políticas más horizontales y abiertas (Orbe, 2007). En este sentido, había ciertos lugares que funcionaban como espacios de encuentro y discusión política. Uno de ellos era el comedor universitario, punto central de reunión cotidiana de militantes de distintas agrupaciones –sobre todo de los que venían de la zona–, de debate y de distribución de volantes. Otros lugares de reunión frecuente eran las casas de los estudiantes de la zona, donde se combinaban peñas, guitarreadas, bailes y “reuniones revolucionarias”¹⁴⁴. Por último, el Pensionado Católico se constituyó en otro espacio significativo de la militancia política universitaria.

Según los relatos de los militantes católicos que vivieron en Zapiola 428, había sido iniciativa de la JUC de la generación anterior a la de fines de los ´60-principios de los ´70 y fue comprado gracias al dinero aportado por la organización católica Adveniat. Ángel, que fue a vivir al Pensionado en 1962, recordaba que al principio el edificio se alquilaba pero luego se logró comprar gracias al dinero conseguido por el Padre Pipo y los aportes de los estudiantes residentes.

El Pensionado fue puesto a nombre del arzobispado de Bahía Blanca y contaba con un sacerdote asesor, que era el canciller del arzobispado. Por ello, ocuparon ese lugar primero el Padre Pipo y luego, el Padre Segovia. Sin embargo, el asesor de la residencia estudiantil católica era una figura formal. En realidad, el pensionado era administrado de manera autónoma por los jóvenes jucistas.

Allí residían alrededor de 20 jóvenes varones provenientes de la zona, de los que buena parte pertenecía a la JUC mientras que otros no participaban de los grupos católicos e incluso no compartían la fe. Llegaban al Pensionado por algún contacto o recomendación de un sacerdote o propuestos por algún residente y luego se decidía la incorporación teniendo en cuenta un cierto perfil compatible con el proyecto de vida

¹⁴⁴ Entrevista a Luis, 18/12/08.

comunitaria, que implicaba compartir los espacios comunes, las comidas, los gastos para mantener la casa, el cuidado de las instalaciones, etc¹⁴⁵.

La vida en el Pensionado significó para muchos jóvenes una intensa experiencia de convivencia, el (re) descubrimiento de la fe católica, su maduración en la línea de



Medellín, la entrada en la JUC – por invitación de los compañeros de convivencia– y el comienzo de la militancia en diversos espacios

La convivencia estaba regida por un reglamento, las asambleas y un administrador. Éste era elegido por los compañeros y se ocupaba de gestionar el dinero de las cuotas de los pensionistas,

pagar el lavadero, la limpieza, el teléfono, etc. Las asambleas se hacían periódicamente para discutir cuestiones cotidianas:

“había muchos de los que uno en realidad quería que den el ejemplo que dejaban la cocina sucia, el baño sucio, las ollas sin lavar...; por el contrario, los que eran más ordenados eran los que no tenían compromiso político. Entonces, era una cosa como que yo siempre recriminaba a la gente, que debíamos ser testimonio en todo, también en la parte tan sencilla de la vida como esa”¹⁴⁶.

El reglamento era elaborado y modificado por los mismos jóvenes, como resultado de la discusión en asambleas. Así, recordaba Ángel, fue cambiando el criterio de incorporación de los nuevos pensionistas, priorizándose, en los últimos años, su compromiso, con lo cual, *“al irse produciendo vacantes, se fueron llenando con personas más comprometidas [...] La mayoría te llevaba para el compromiso político y si no te comprometías, era como una segregación, como una discriminación”¹⁴⁷*. En realidad, así como no todos los residentes del Pensionado eran católicos, tampoco todos tenían un compromiso social o político concreto. Sin embargo, el lugar es recordado como *“núcleo central de la militancia antisistémica de Bahía Blanca”¹⁴⁸*.

Los testimonios coinciden en caracterizarlo como punto de encuentro de militantes, de discusión de ideas, frecuentemente de modo espontáneo en los ratos que dejaba libre el estudio –favorecido por el ambiente estudiantil y la vida comunitaria– y de organización de movilizaciones masivas en contra de la dictadura

¹⁴⁵ Entrevista a Eduardo, 20/05/08.

¹⁴⁶ Entrevista a Ángel, 08/10/09.

¹⁴⁷ Entrevista a Ángel, 08/10/09.

¹⁴⁸ Entrevista a Juan Carlos, 29/07/08.

de Onganía. Juan Carlos explicaba que el Cordobazo en Bahía Blanca se decidió en el Pensionado, donde mientras se escuchaba la radio de Córdoba se preparaban las bombas molotov, los miguelitos, etc¹⁴⁹.

Según los Servicios de Inteligencia, los residentes “pertenecen al JUC. (sic) y a su vez están enrolados en distintas agrupaciones universitarias de izquierda (TERS. AUDAL. GRUPOS SOCIALISTAS. FEN)”¹⁵⁰. En efecto, en la residencia estudiantil vivían muchos militantes universitarios y también era centro de reunión de distintas agrupaciones, lo que se veía facilitado por su ubicación, “de paso” a la universidad y porque al no ser una casa particular daba un mayor margen de libertad para desarrollar las actividades que involucraba la militancia. Eduardo, militante jucista y estudiante de Economía que vivió en el Pensionado en el ´68 y ´69, recordaba las reuniones informales del PRT, que involucraban a unas pocas personas en una actividad “*todavía inorgánica*” y consistían en discutir y pensar “*¿qué se puede hacer?*” o “*las posibilidades de América Latina*”¹⁵¹. También Graciela, integrante de la JUC y estudiante de Economía, evocaba las reuniones en el lugar de Nueva Línea de Acción¹⁵². Juan Carlos recordaba que fueron justamente algunos jóvenes pensionistas quienes formaron AUDAL.

Por otra parte, en ese lugar se distribuían publicaciones de izquierda como *Cristianismo y Revolución* y *El Combatiente*. Era un espacio donde a fines de los ´60 se desarrollaba una importante actividad de propaganda del PRT El Combatiente, apuntalada por la presencia del militante perretista Hugo Fuentes, desaparecido desde el 15 de febrero de 1977 (Giménez, 2008: 29).

En tanto lugar de encuentro de la militancia “antisistémica”, el Pensionado Católico fue objeto de críticas por parte del obispo¹⁵³, que finalmente decidió cerrarlo, así como blanco de atentados y allanamientos. Luis recordaba situaciones que ponen de relieve que los estudiantes que vivían en el Pensionado sabían que eran vigilados por la policía, por lo que se mantenían de algún modo alertas ante posibles allanamientos policiales:

“...y fue una vez que también entró la cana, era increíble y a mí el tipo que dirigía la cosa me dijo “usted es”...me dio toda la descripción, dónde andaba, qué hacía, que esto, que el otro. “No crea que lo tenemos controlado” (sonríe), sabía todo, todo todo todo [...] eran como 20, no me acuerdo bien cuántos pero en el momento ese de

¹⁴⁹ Entrevista a Juan Carlos, 29/07/08.

¹⁵⁰ “Atentado contra el Pensionado Católico de Zapiola 428 de Bahía Blanca”. Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, “Sacerdotes del III mundo”, Tomo 5.

¹⁵¹ Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

¹⁵² Entrevista a Graciela, 31/07/08.

¹⁵³ Ángel recordaba “*el obispo estaba en contra, decía que era un nido de comunistas*”. Entrevista a Ángel, 08/10/09.

nerviosismo...a revisar todo, sacaban libros, sacaban todo. En general esos allanamientos...no ayudaban mucho [...] lo hacía la cana para intimidar y para bueno, eh, siempre hay algún boludo que deja una lista de (risas) pero son los menos esos...”

“una vez estaba yo y el Alemán [...] y me grita “¡la cana, la cana!”; ay, la puta que lo parió, estábamos yo y él y digo “no, esta vez me escapo”, así que en calzoncillos...salté un tapial que había, ya sabíamos, yo sabía cómo podía disparar...pasé por una casa que tenía una escalerita y me quedé durmiendo en un, ¿qué durmiendo? ¡Me recagué de frío! a pesar de que era verano, me recagué de frío y estuve hasta el otro día a la siete. Al otro día a la siete no sabía cómo hacer porque había pasado por un pasillo que estaba todo lleno de casas de familia, estudiantes, tenía que saltar el, el tapial devuelta para entrar al Pensionado...ay, la puta, y bueno, me pasé toda la noche ahí. Al otro día digo, yo ya calculaba: el Alemán solo ¿qué mierda lo iban a llevar si al Alemán no lo llevaban nunca?...eh, y volví, y era el Alemán que estaba obsesionado por la cana¹⁵⁴”

Los Servicios de Inteligencia registraron un allanamiento ocurrido el 22 de junio de 1971 en busca de armas robadas por el ERP en el polígono de Punta Alta, durante el cual algunos residentes expresaron que presumían haber sido denunciados por un dirigente local de la Juventud Nacional Peronista, quien ya habría arrojado allí bombas de estruendo y efectuado disparos al aire¹⁵⁵. En esa oportunidad la policía se llevó unas cadenas que encontró debajo de una cama y una colección de documentos de la JUC¹⁵⁶.

Dos meses y medio después, el frente del edificio “fue tiroteado por elementos desconocidos. Además los autores del hecho arrojaron gran cantidad de volantes con insinuaciones anticomunistas. No hubo heridos¹⁵⁷. Los Servicios de Inteligencia no descartaban que el atentado hubiera sido perpetrado por los mismos residentes “para reafirmar una presunta persecución al estudiantado y grupo católico¹⁵⁸”.

Ahora bien, ¿qué acontecimientos marcaron la experiencia de la desestructuración de la militancia católica en el espacio universitario? En febrero de 1975, con la designación de Remus Tetu –un exiliado rumano de tendencia filofascista– como interventor de la UNS por el ministro de educación Oscar Ivanissevich, la situación se transformó y marcó el inicio de la “dictadura adelantada¹⁵⁹” en la institución. Durante la gestión de Tetu, se restringió el ingreso; se suspendió la inscripción y el dictado de algunas carreras; se despidió a 225 docentes; se

¹⁵⁴ Entrevista a Luis, 18/12/08.

¹⁵⁵ “Atentado contra el Pensionado Católico de Zapiola 428 de Bahía Blanca”.

¹⁵⁶ Entrevista a Ángel, 08/10/09.

¹⁵⁷ “Tiros en un pensionado local”, *El Eco*, 01/09/71. Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, “Sacerdotes del III mundo”, Tomo 5.

¹⁵⁸ “Atentado contra el Pensionado Católico de Zapiola 428 de Bahía Blanca”.

¹⁵⁹ Este concepto es utilizado por Alcira Trinchero (2003) al abordar la intervención de Remus Tetu en la Universidad del Comahue y es retomado por Visotsky y Gattari (2004) para analizar el caso de la Universidad Nacional del Sur.

atacaron directamente las conquistas de los alumnos mediante la proscripción de los centros de estudiantes, el cierre de los Comités de Gestión, la prohibición de las asambleas de curso, las cátedras paralelas y la derogación de los juicios académicos a docentes llevados a cabo por las asambleas; se cerró temporalmente el comedor universitario –espacio de reunión de las asambleas estudiantiles–; se reformaron los planes de estudio y se terminaron las experiencias de extensión. Por otra parte, se nombró un cuerpo armado de seguridad y vigilancia que se instaló en los pasillos de la universidad impidiendo la actividad política. En este escenario, el 3 de abril de 1975 en el ala de Ingeniería fue asesinado el estudiante David “Watu” Cilleruelo –secretario de la Federación Universitaria del Sur y militante de la Federación Juvenil Comunista. El autor del hecho fue Jorge Argibay, suboficial de la Armada e integrante de la custodia de Tetu (Dominella y otros, 2009).

La implementación de estas medidas hizo que la universidad dejara de ser espacio de militancia, de estudio y de trabajo –en los casos de estudiantes que eran a su vez trabajadores no docentes–, para los militantes cristianos que, como otros militantes, sufrieron amenazas y golpes perpetrados por la “gente de Tetu”.

La militancia en el barrio

“Es evidente y muy palpable la marginación que existe en las villas: falta de agua, luz, viviendas (que más precarias no podrían ser), hambre, miseria, enfermedades, deserción escolar. Cuando se oye hablar a la gente con mentalidad burguesa, da bronca y lástima verdaderamente pues no tienen capacidad suficiente de reconocer sus propios errores al no acercarse y tender la mano y brindar apoyo para ayudarlos a salir de todo eso apoyando al que sufre...”

Compañera doméstica, “Marginación”, *El Eco*, 21/12/73

En 1972 se conocieron las definiciones públicas de la JUC respecto del conflicto por el Camino de Cintura, conflicto que sacudió al barrio bahiense de Villa Nocito durante los primeros años de la década del ´70. La nota de la *Revista Graphos* que transcribía la declaración de la JUC, explicaba que el proyecto del Camino de Cintura contemplaba la construcción de dos caminos a manera de doble anillo interdependiente: uno de circuito mayor, ejecutado por la Unidad de Vialidad Nacional, que unía las rutas 3, 33, 35 y 229; y otro más pequeño, a cargo de la Dirección Provincial de Vialidad, que es el que afectaba a las villas. El Camino

cubriría aproximadamente 30 km. y su licitación estaba pensada para principios de 1973 y contaría con la financiación del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). La realización de esta obra implicaba el desalojo de muchas familias de Villa Nocito – previo pago de una indemnización que algunos vecinos ya denunciaban como inferior al valor de sus viviendas–, e incluso arrasaría con la Escuela Nuestra Señora de la Paz¹⁶⁰.

En ese informe, la JUC planteaba que el camino había sido planificado suponiendo un crecimiento de la población y un gran desarrollo industrial que estaba muy lejos de la realidad presente y futura, teniendo en cuenta la situación económica y política de la Argentina. Agregaba que en un país dependiente como éste, el desarrollo de infraestructura “beneficia indudablemente a los monopolios extranjeros directamente relacionados con estos organismos crediticios” –la Alianza para el Progreso y el BID– y “esto, al aumentar la deuda externa agudiza nuestra situación de país dependiente”. Por otra parte, la JUC criticaba la decisión tomada por las autoridades de llevar adelante la obra “sin tener en cuenta en lo más mínimo el grupo social que resulta afectado por ella”, y lo consideraba un exponente más de la habitual política discriminatoria en detrimento de estos sectores sociales¹⁶¹.



Por su parte, los vecinos rechazaban la obra proyectada por los perjuicios que les traería en materia de vivienda y educación. En primer lugar, se negaban a perder las casas que les había costado tanto trabajo tener y quedar así en la calle. Además, a diferencia de la

opinión del municipio y de los directivos de Vialidad Nacional a favor de la viabilidad de las soluciones encaminadas a través de la Secretaría de Vivienda de la Nación¹⁶², a los vecinos no les convenía la promesa de la construcción de 208 casas en el Barrio Matadero porque no quedaba claro a quiénes se las adjudicarían. Si bien estaban de acuerdo en que no querían que les regalaran las casas y que, por el contrario,

¹⁶⁰ “Bahía Blanca ¿polo de crecimiento?”, en: *Revista Graphos*, Bahía Blanca, noviembre de 1972, nº 11.

¹⁶¹ “Bahía Blanca ¿polo de crecimiento?”, en: *Revista Graphos*, Bahía Blanca, noviembre de 1972, nº 11.

La imagen corresponde al mismo artículo de *Graphos*.

¹⁶² “Camino de cintura”, *El Eco*, 27/03/71.

estaban dispuestos a pagarlas, no podrían hacer frente al adelanto que se les exigía. En segundo lugar, la gente se resistía a que la escuela que había sido construida con sus propias manos, gracias al “esfuerzo del barrio”, fuera demolida, dejando sin educación a sus hijos que no encontrarían fácilmente lugar en las escuelas más cercanas de los barrios Maldonado o Noroeste, al tener su matrícula completa¹⁶³.

La toma de conciencia del problema, la falta de respuestas concretas a sus reclamos y las promesas de ayuda incumplidas por parte de los sucesivos intendentes y el obispo, impulsó la unión, la organización y movilización de los residentes de Villa Nocito para enfrentar colectivamente el desalojo, las presiones y los intentos de dividirlos –incluso echando mano al argumento xenófobo de que la mayoría de los vecinos eran chilenos, con el cual el intendente Fuente intentaba desentenderse del problema.

“se creen que la gente son animales o ganado, que los pueden echar de cualquier parte. Pero acá no va a suceder eso, porque acá la gente está unida. Este barrio está unido y no piensa salir hasta que no tengamos soluciones. Es una vergüenza que las autoridades contemplen más la construcción de un camino de cintura y no contemplen el problema social que eso está acarreado.”

“Es cierto que son chilenos, pero son seres humanos, yo creo que entre chilenos y argentinos no hay ninguna diferencia, son de carne y hueso como todos. Tanto chilenos como argentinos, los habitantes de Villa Nocito estamos todos unidos que no nos van a venir a barrer como si fuéramos mosquitos. Somos chilenos, pero tenemos hijos argentinos, y no por ser chilenos no nos vamos a merecer una casa digna.”

En este marco, sumado a otras necesidades que vivía la gente del barrio, en 1973 los vecinos crearon el Comité de Defensa Barrial¹⁶⁴ (Giménez, 2008).

En esa lucha contra el Camino de Cintura se involucraron diversas agrupaciones e instituciones vinculadas al barrio. Por un lado, varias reuniones se hicieron en la Escuela Nuestra Señora de la Paz. Por otro, la gente de Cáritas Bahía Blanca, las maestras y las religiosas ligadas a la escuela imprimieron volantes con el mimeógrafo de Cáritas y salieron a repartirlos por el barrio y el centro de la ciudad planteando la resistencia a la obra. Por otra parte, Cáritas elaboró un informe sobre los perjuicios que implicaba la construcción del Camino de Cintura para la gente que habitaba en los barrios afectados por el proyecto, documento que fue presentado al gobierno municipal en una entrevista personal con el intendente en agosto de 1972. En dicho informe, se planteaba que familias enteras quedarían irremediabilmente en la calle

¹⁶³ “Los barrios se organizan. Villa Nocito (BB), un barrio que desaparece”, en: *Nuevo Hombre*, 05/02/73.

¹⁶⁴ Los Comités de Defensa Barrial se formaron a partir del Frente Antiimperialista y por el Socialismo, como respuesta a una necesidad partidaria de profundizar el trabajo de inserción de masas. Éstos respondían a las demandas y luchas particulares de cada espacio y significaron para los vecinos una alternativa de militancia barrial basada en el trabajo democrático (Giménez, 2008).

ya que, en primer lugar, en el momento del desalojo, no estarían concluidas aún las viviendas proyectadas en el barrio Matadero; en segundo lugar, el número de personas desalojadas sería superior a la cantidad de viviendas (208) que se proyectaban construir; en tercer lugar, la mayoría de las familias afectadas no estarían en condiciones socio-económicas de abonar la cuota mensual para la adquisición de las viviendas. Por otra parte, no existía un relevamiento social que hiciera posible conocer el número de personas afectadas y tampoco había sido aclarado oficialmente quiénes serían los adjudicatarios de las nuevas viviendas¹⁶⁵.

Ahora bien, ¿qué vínculos unían a los jóvenes jucistas con Villa Nocito y con los grupos e instituciones con inserción en el barrio que se involucraron en este conflictos?, ¿qué características presentaba aquel escenario barrial a principios de los ´70? ¿Cuál es la historia de aquella escuela construida “gracias al esfuerzo del barrio” y cómo se vincula a las redes locales del catolicismo liberacionista?

En efecto, uno de los espacios fundamentales de acción y construcción social y política de muchos de estos jóvenes católicos fue Villa Nocito. Un informe elaborado por los Servicios de Inteligencia en noviembre de 1973 nos brinda una descripción sucinta del barrio en aquellos años. Ubicado al oeste de la ciudad, a 35 cuadras del centro, ocupaba el triángulo formado por el Canal Maldonado y las vías del ferrocarril en una extensión de 58.700 m², con terrenos de propiedad privada. Tenía una población de 376 personas, la mayoría argentinos pero con un alto porcentaje de población chilena. El 57% de los habitantes de la villa eran menores en edad escolar. Había dos instituciones educativas: la Escuela n^o 24 y la Escuela Nuestra Señora de la Paz. No existía ningún centro sanitario o asistencial, por lo que su creación era visualizada como una de las necesidades más urgentes del lugar. El barrio contaba con una Unidad Básica dirigida por el peronismo de izquierda y se encontraba dentro del radio de acción del Comité de Defensa Barrial Noroeste, del que los servicios subrayaban su “infiltración marxista y trotskista”. Se destacaba la influencia en el lugar del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo a través del Padre Néstor Navarro, director de Cáritas, y de Norma Gorriarán, hermana de la congregación Compañía de María y directora de la Escuela Nuestra Señora de la Paz. Esta última era señalada como la persona de mayor arraigo entre la gente del barrio, junto al referente peronista que dirigía la Unidad Básica¹⁶⁶.

¹⁶⁵ “Bahía Blanca ¿polo de crecimiento?”, en: *Revista Graphos*, Bahía Blanca, noviembre de 1972, n^o 11

¹⁶⁶ Archivo DIPBA, Mesa “Referencia”, Legajo 10141, Tomo 2.

La acción de los militantes jucistas en Villa Nocito se desarrolló a partir de la Unidad Básica, el trabajo en Cáritas y la Escuela Nuestra Señora de la Paz. Esta última, ubicada en Francia 2150, había surgido a partir de la iniciativa de la hermana Norma, que hacía un tiempo que visitaba el barrio para dar catequesis y apoyo escolar y acompañar a una religiosa de su congregación que atendía un jardín de infantes, y del director de Cáritas, que propusieron a Monseñor Germiniano Esorto convertir el edificio de una iglesia abandonada en escuela. Esorto aceptó, pero puso como condición que se celebrara misa los domingos, lo que se cumplió semanalmente en la galería de la escuela una vez construido el edificio. Ésta comenzó a funcionar con tres aulas de 1º, 2º y 3º grado y teniendo como representante legal al director de Cáritas¹⁶⁷. Según registraba un medio local, la escuela fue inaugurada el 14 de marzo de 1971 con una matrícula de más de 100 alumnos¹⁶⁸.

La escuela contaba con una trabajadora social, una psicopedagoga, un grado diferenciado para los alumnos que no podían integrarse a escuelas comunes porque tenían alguna discapacidad y otro para aquellos con problemas de aprendizaje que una vez superados se integraban al grado que les correspondía. Además se ofrecía la merienda a los chicos gracias a las donaciones de una planta pasteurizadora cercana llamada “Carlitos”. Por las noches funcionaba el Centro de Educación de Adultos n° 20, a cargo de la directora de la escuela y dos maestras, donde concurría gente del barrio. 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 que se acercaba a trabajar no sólo en cuestiones materiales sino de reflexión y estudio¹⁶⁹.

Norma definía el trabajo realizado desde la escuela por los docentes y grupos de apoyo como una tarea de “evangelización” entendida en términos de promoción humana y la recordaba como una experiencia de un fuerte “*compromiso con la gente*” y de gran entrega personal inspirada en la esperanza y la certeza del cambio de la sociedad. Este compromiso se tornaba en algunos casos, identificación con la gente, en tanto se buscaba compartir sus problemas y formas de vida, lo que aparece ilustrado en la siguiente anécdota de Norma:

“se enfermó una señora, tenían que hospitalizarla muy grave, el marido con ella en el hospital. Con Inés no tuvimos mejor idea que no nos llevamos los muchachitos sino nos fuimos a vivir nosotros al rancho ¿sí? La forma única que teníamos de abrigarnos era con los perros...era lo único que nos daba calor a todos ahí, todos en una cama grande,

¹⁶⁷ Este apartado referido a la escuela fue reconstruido priorizando el testimonio de Norma Gorriarán y complementando la información con la aportada por Bracamonte, Torre y Vila (2004), ya que la entrevistada encontraba en este texto algunos datos que no coincidían con su recuerdo.

¹⁶⁸ “Escuela en Villa Nocito”, *El Eco*, 10/03/71.

¹⁶⁹ Entrevista a Norma Gorriarán, 29/10/08.

todo como vivían ellos, pero con algunos agravantes. A mí toda la vida me han gustado mucho los quinotos, se me ocurrió pasar y comprar quinotos, ¡no va y les agarra diarrea a todos los muchachitos! (risas), sin baño, sin agua corriente, en un fuentón nosotros haciendo arcadas y vomitando y lavando la...la ropa de los muchachitos, vos no te imaginás...vos no te imaginás [...] mirá, acordándonos todas estas cosas, la gente debía ver qué nos pasaba porque el grito que pegábamos riéndonos, ¡¡imaginate vos! Y al otro día era levantarse y trabajar como si nada!¹⁷⁰.

En 1972, Norma y cuatro hermanas de su congregación alquilaron una casa prefabricada y se fueron a vivir a Villa Nocito. Algunas de ellas trabajaban en la escuela y las otras las acompañaban, aunque seguían realizando sus actividades en La Inmaculada, colegio de la congregación Compañía de María ubicado en la zona céntrica de la ciudad. Estos hechos se comprenden en el proceso mayor de cambio y renovación de la vida religiosa¹⁷¹ que tenía lugar en las ciudades medianas y grandes, donde varias congregaciones femeninas empezaban a descentralizar la distribución de su personal, atendiendo zonas marginadas (Gera y Rodríguez Melgarejo, 1970: 80). Vivir en el barrio implicaba para las religiosas, 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.

La actividad de las maestras en el barrio también se extendía más allá del trabajo que realizaban todas las mañanas en el aula e implicaba volver a la tarde a Villa Nocito para visitar a la gente, hablar con los padres de los alumnos, realizar un acompañamiento de sus familias e interiorizarse de la realidad de cada niño –que se veía reflejada en el aula: chicos que tenían problemas de aprendizaje, que se dormían en los bancos porque venían de trabajar vendiendo diarios, etc. –, de modo de poder llevar a cabo intervenciones adecuadas a las situaciones particulares. Marta, ex maestra de la escuela e integrante de la JUC, lo definía como *“nuestra manera de ser docentes”*¹⁷² y Patricia, también ex docente y joven jucista, como la posibilidad de canalizar el deseo de *“querer hacer con el otro”* y de realizar la utopía de ayudar a *“transformar la realidad”* *“metido”* en el barrio, entre la gente¹⁷³.

La escuela de Cáritas era un centro de referencia educativo, eclesial y de promoción humana para la gente de Villa Nocito, que frecuentemente recurría a la

¹⁷⁰ Entrevista a Norma Gorriarán, 29/10/08.

¹⁷¹ Norma recordaba una anécdota que lo ilustra: *“...lo que éramos las monjas era como...otro tipo de vida mucho más avanzado que el de ahora, más abierto, tal es así que me acuerdo que la Madre General una vez que vino de Roma me autorizó a salir con los chicos a pintar paredes. Hoy una monja no saldría a pintar pared (risas), ¿no cierto?”* Entrevista a Norma Gorriarán, 29/10/08.

¹⁷² Entrevista a Marta, 29/05/08.

¹⁷³ Entrevista a Patricia, 19/05/08. Además del trabajo en la escuela, Marta y Patricia militaban en la Unidad Básica de Villa Nocito.

comunidad de hermanas y a las maestras ante distintas necesidades y urgencias: conseguir alimentos, llevar un niño al hospital en el Citroen de las hermanas, ir a la comisaría, ofrecer la escuela en época de vacaciones como techo provisorio para una familia a la que se le había quemado su casa, organizar velorios o conseguir cajones a través de la municipalidad. También era una referencia para muchos militantes que venidos “de afuera” se acercaban al barrio para desarrollar un trabajo social o político¹⁷⁴.

La Unidad Básica “Mártires de la Liberación” de Villa Nocito fue otro lugar de construcción política por el cual los jóvenes jucistas canalizaban su compromiso cristiano. Aquel espacio se orientaba a la mejora de la calidad de vida de la gente, a resolver sus necesidades en un barrio que aparece en el recuerdo con muchas más precariedades y carencias que las que tiene en la actualidad en términos de vivienda, infraestructura y servicios. En este marco, muchos militantes barriales, como algunas maestras de la escuela, se acercaron a la militancia política como una forma de superar la impotencia que generaba el contacto con la realidad social. Trayectorias como las de Marta y Patricia ilustran la emergencia, al calor del trabajo cotidiano en el barrio, de la necesidad de incorporar el “análisis político” para comprender aquella realidad y comenzar a trabajar con otros para cambiarla. “Ir a las causas”¹⁷⁵. Para ello, se volvía urgente comprometerse en acciones concretas y puntuales.

En este sentido, Donatello, al analizar las redes del catolicismo post-conciliar y las trayectorias de militantes católicos que optaron por la acción política insurreccional, señalaba:

“Aquí la transformación más profunda en el nivel de las trayectorias se daba por la visualización de la pobreza, la exclusión, y la marginalidad como fenómenos que iban más allá de los planteos morales inmediatos. Lo cual generaba una reflexión –que llevaba a los integrantes al campo de la ética y la política– y que fundamentalmente implicaba un llamado a la acción que excede las posibilidades de las redes de las cuales forman parte” (Donatello, 2003: 108).

El compromiso social con los pobres y excluidos, que partía de un deber moral como cristianos, produjo en muchos casos la toma de conciencia de la realidad del otro y la transformación profunda de la propia percepción social, impulsando a los militantes a asumir nuevas prácticas orientadas a transformar esa realidad. En las trayectorias de los militantes jucistas bahienses este proceso se evidenció en el comienzo de la participación política y el acercamiento al peronismo revolucionario, aunque sin abandonar la militancia social ni el grupo católico.

¹⁷⁴ Entrevista a Norma Gorriarán, 29/10/08.

¹⁷⁵ Entrevista a Marta, 29/05/08.

Desde la Unidad Básica, se impulsó la lucha por la instalación de las canillas públicas, los servicios del agua potable, la luz, la gestión por la apertura de calles, la demarcación de manzanas, el reconocimiento de los terrenos para la gente que estaba asentada, etc. Para Rodolfo, integrante de la JUC y militante de la Juventud Peronista territorial, se trataba de *“acompañar a la gente en reclamos que tenían que ver con sus condiciones de vida y ayudar a la organización, promover la solidaridad entre ellos, acompañar esos procesos”*¹⁷⁶.

En ese espacio se encontraban la gente del barrio, los estudiantes universitarios que militaban en la JP o en Montoneros y algunas maestras de la escuela, como Patricia y Marta –quien a su vez era estudiante de Filosofía de la UNS.

Por último, la Agrupación Evita se constituyó en otro espacio de encuentro y de trabajo común en Villa Nocito que nucleaba, en este caso, a las mujeres en iniciativas de promoción.

*“...y nosotras, ya te digo, con las mujeres, entonces todo lo que fuera participación de las mujeres u organizar cosas para los chicos, el chocolate, el día del niño, viste, esas cosas que, que, bueno, que podían integrar [...] hacíamos algunas reuniones y...y se trataba de eso, de cómo íbamos con los chicos y con las familias, este, integrando...y cosas muy, muy cotidianas...muy cotidianas...que tenían que ver con la dignidad ¿no cierto?, con ese tratamiento que recibían en los hospitales, con aprender a reclamar...”*¹⁷⁷.

Esto se comprende en el contexto de 1973, cuando tanto el PRT-ERP como Montoneros decidieron crear sendos frentes de masas de mujeres: el Frente de Mujeres y la Agrupación Evita respectivamente. Estas iniciativas no fueron el resultado de una reflexión genérica por parte de las conducciones ni de influencias feministas. En el caso de Montoneros, 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 (Nadia Freytes (2008) citando a Karin Grammatico).

No resulta sencillo distinguir las prácticas de los militantes de la JUC en cada uno de los espacios de Villa Nocito cuando buena parte de estos jóvenes participaba simultáneamente de la escuela, ya sea a partir de Cáritas, como Nora, o de la labor docente, de la Unidad Básica y, en el caso de Marta, también de la Agrupación Evita. Además, había una especie de “conjunción de ideales” entre las distintas prácticas que hacía que muchas veces confluyeran en actividades comunes. Para Rodolfo, *“en*

¹⁷⁶ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

¹⁷⁷ Entrevista a Marta, 29/05/08.

lo que eran grupos cristianos, grupos sensibles socialmente y JP de Montoneros, había una simbiosis muy importante¹⁷⁸”. Al respecto Nora decía:

“todos estábamos como en todo, era como procesos...de poca diferenciación. Era como también, había una, una cosa ahí de que todos éramos lo mismo...No, empezamos sí como, como grupos de Iglesia y después ya...eh, digamos, la politización...se fue irradiando¹⁷⁹”.

Llama la atención la ausencia, al menos en el recuerdo de los actores, de referencias a la acción barrial del PRT-ERP o a la actividad del Comité de Defensa Barrial de Villa Nocito, dada la relevancia que, siguiendo a Giménez (2008), éstas tuvieron durante esos años. A partir de los testimonios, queda la impresión de que se hubieran desarrollado en el espacio barrial como recorridos relativamente paralelos. Y sin embargo, se involucraron en disputas comunes, como la referida al Camino de Cintura. Por otra parte, en ocasiones, los mismos Servicios de Inteligencia asociaban las prácticas de las diversas agrupaciones insertas en el barrio.

Estas trayectorias de militancia católica barrial comenzaron a apagarse al calor de la agudización de las tensiones dentro del movimiento peronista y de la irrupción de la oleada represiva de la Alianza Anticomunista Argentina. La identidad peronista compartida consolidó los vínculos entre la gente del barrio y los militantes “de afuera” pero, como contrapartida, convirtió a la Unidad Básica en escenario de las luchas que tenían lugar al interior del peronismo. Al mismo tiempo, se mezclaban cuestiones personales y políticas, y conflictos de liderazgo dentro del barrio, en el origen de una serie de incidentes y tiroteos que son recordados como confusos en tanto no quedaban claros sus motivos.

En diciembre de 1973, las autoridades de la Unidad Básica denunciaron las amenazas recibidas contra el local y sus militantes, por parte de “sectores perfectamente identificables”, que utilizaban el “matonaje” y la demagogia como método y buscaban confundir al pueblo peronista. Dichas amenazas constituían una continuidad con las agresiones que diariamente recibían los “peronistas honestos y leales, a manos de mercenarios que sólo defienden sus intereses personales y los de sus patrones”, y que habían ocasionado la caída de tres compañeros, “acribillados por los matones a sueldo de la burocracia”¹⁸⁰.

Patricia relataba un tiroteo en la Unidad Básica que significó la toma de conciencia de los riesgos que empezaba a implicar la “opción política” y la decisión de

¹⁷⁸ Entrevista a Nora y Rodolfo, 02/04/09.

¹⁷⁹ Entrevista a Nora y Rodolfo, 02/04/09.

¹⁸⁰ “Amenazas”, *El Eco*, 20/12/73.

abandonarla aunque sin renunciar al trabajo social (y político en un sentido más amplio) que se desarrollaba desde la escuela:

“yo tenía veintidós años y a pesar de que estaba muy consciente y demás, de lo que estábamos haciendo, llegamos a un límite [...] después del tiroteo ese en la, la socie, en la unidad básica que dada vuelta la mesa ¿no?, con la tapa de la mesa chocaban las balas...este, sí, fue muy bravo, estábamos adentro de la unidad básica y no nos podíamos rajarse porque era un portón, como si fuera un garage el lugar y tiraban tiros y estos otros nuestros de adentro...así que fue...nos fuimos esa noche de la Unidad Básica y dijimos “nunca más”, ahí nos borramos realmente [...] Nosotras también éramos las maestras ¿no?, entonces también preservábamos en ese sentido la tarea de docente a la tarea política...y entonces, digamos, también como llegada a la gente del barrio, eso sí lo tengo muy claro ¿no?, fue, fue realmente así...este, era más importante mantenernos cerca de la gente como docentes que en la Unidad Básica con riesgos...”¹⁸¹.

El abandono de la militancia política por parte de algunos no se concretó sin conflictos y discusiones con sus compañeros para quienes era impensable abandonar la lucha y a la gente del barrio en ese momento¹⁸². Por su parte, Marta explicaba cómo la agudización de las tensiones dentro del peronismo, la ruptura de Perón con la Juventud, tuvo su repercusión en el barrio y determinó finalmente, la “expulsión” de los estudiantes universitarios de la Unidad Básica, entre quienes los vecinos no distinguía claramente si pertenecían a la JP, a la JUC o a Montoneros; para ellos, eran “Montoneros” que “los habían engañado diciéndoles que eran peronistas”. Marta recordaba que mientras le apuntaban con un arma “una alumna, agarrada a la rodilla del padre, chiquitita, tercer grado, diciéndole: “¡a la señorita no le tires!”¹⁸³. Sin embargo, al igual que Patricia, Marta continuó con su trabajo en el barrio desde la escuela.

Durante 1975 la violencia física y simbólica comenzó a desestructurar la militancia en Villa Nocito. La persecución, las amenazas, el miedo, los allanamientos, detenciones, desapariciones y exilio sufridos por los militantes cristianos de la escuela y la Unidad Básica, cerraron por la fuerza este capítulo de compromiso católico barrial. Éste encontró su epílogo durante los primeros años de la última dictadura militar, cuando el arzobispo decidió cerrar la escuela y organizar su pase al Estado. Marta, recordaba su salida forzada del espacio de trabajo y militancia:

“a nosotros nos llama Mayer que era el obispo y nos dice que, bueno, que él va a cerrar la escuela [...] Los argumentos eran básicamente esos, que le estaba dando muchos problemas porque era un barrio muy politizado y nosotras estábamos metidas con la gente...Nosotros lo que le decíamos era que nos echara a nosotras pero que no cerrara la escuela porque realmente para los chicos significaba y para todo el barrio una presencia eclesial muy importante [...] nosotros teníamos una militancia como docentes importante ¿no?, así que hicimos un informe de cada niño, de cada familia para dejarlo

¹⁸¹ Entrevista a Patricia, 19/05/08.

¹⁸² Entrevista a Patricia, 26/10/08.

¹⁸³ Entrevista a Marta, 29/05/08.

allí, que las docentes que vinieran supieran de qué se trataba [...] los padres querían hacer un movimiento, ir hasta la curia, este, pedir por su escuela, cosa que nosotros desalentamos porque no tenían ni idea de todo esto que...que, que había, realmente la inutilidad lo único que iba a hacer era que lo agarraran a alguno de ellos y los...no teníamos fuerza para nada en ese sentido...¹⁸⁴”.

Este intento de reconstrucción de la militancia barrial de los jóvenes jucistas pone de manifiesto las dificultades de separar la historia de la JUC de la de toda una red de personas e instituciones del catolicismo liberacionista a nivel local, en este caso, integrado por la Escuela Nuestra Señora de la Paz, Cáritas y la figura de Norma Gorriarán, que como religiosa, se constituyó en referente de compromiso cristiano para muchos de estos jóvenes.

La militancia como espacio total

¿Qué significaciones encerró “la militancia” para los jóvenes jucistas, independientemente de los espacios en los que se encarnó concretamente?

En primer lugar, este período es recordado a la distancia como de mucha “aceleración” e intensidad, en el que se comprimen el inicio de la participación en los grupos cristianos, el comienzo de la militancia, el paso por distintos espacios de acción y su desestructuración como consecuencia de las persecuciones, las amenazas, los atentados, el miedo, la cárcel o el exilio. Se pasó de *“sentir que estábamos ahí de transformar al país”* a *“tener que dormir una noche en un lado y otra noche en otro porque no sabías si te iban a venir a buscar”*¹⁸⁵. Fueron años de una profunda densidad por la significación histórica y personal de los hechos y de los procesos vividos, lo que contrasta con el tiempo real, que en definitiva fue muy corto: al fin y al cabo fueron sólo dos, tres, cuatro, cinco años, no más. A pesar de eso, todos sienten que les cambió la vida irremediabilmente. Experiencia corta pero “fundante” de reflexión sobre las prácticas, de compromiso concreto, de amistad, de pareja, la militancia ligada a la fe —y para muchos de ellos precisamente por esa ligazón— selló vínculos afectivos muy sólidos en esos cortos años, a pesar de haber sido interrumpidos por la cárcel, la desaparición, la muerte y el exilio.

Justamente por su significatividad afectiva y relacional, la pertenencia a la JUC y la militancia asumida como consecuencia, se erigió en un elemento constitutivo fundamental de la identidad y de la cotidianidad de este conjunto de militantes. Tal como plantea Ana Guglielmucci para las organizaciones revolucionarias: “constituía un colectivo surcado por relaciones no sólo políticas, sino también de parentesco,

¹⁸⁴ Entrevista a Marta, 29/05/08.

¹⁸⁵ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

amistad y pareja”, “la organización conformaba para sus miembros un referente político y afectivo primordial” (Guglielmucci, 2006: 76-77). En este caso, 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 espacio de reflexión sobre esa inserción en la realidad, lecturas que iluminaban y alimentaban esas acciones, espacios celebratorios –como las misas, los campamentos, los cumpleaños, etc. –, sellaron amistades profundas y duraderas que incluso se mantienen en el presente. Por otra parte, no es casual que esos grupos cristianos hayan sido espacios donde nacieron y maduraron relaciones de noviazgo que más tarde terminarían en el matrimonio. Como parte del mismo proceso, la militancia marcó también la elección del compañero o la compañera y la vida en pareja. Esto permite comprender cómo en el contexto de la creciente violencia política desatada por las bandas paramilitares, la “decisión” de dejar el espacio de militancia social o política y de disolver la JUC fue una de las pérdidas más dolorosas que experimentaron.

La militancia aparece también en el recuerdo como una actividad “de tiempo completo” intercalada con y a la vez tiñendo el trabajo y el estudio, a costa de restarle tiempo al sueño y a la recreación. En este sentido, las sensaciones a la distancia son de “no parar”¹⁸⁶, “vivir de la mañana a la noche en función de la militancia”, “terminar reventados”¹⁸⁷, “tener tiempo para todo: estudiar, militar, ir a las marchas”¹⁸⁸. Y con todo, decía Rodolfo, “la pasábamos bien, nos gustaba”¹⁸⁹ y Norma, “vivíamos felices”¹⁹⁰. Como plantea Vera Carnovale, para la militancia revolucionaria en general, la alegría aparece como un rasgo fundamental (Carnovale, 2005: 18) ligado al sentimiento de pertenencia a un colectivo donde lo afectivo tenía mucho peso y al mismo tiempo estaba comprometido en un proyecto que valía la pena. La diversión, la celebración y la militancia caminaban juntas. Por ello, Mónica lo describía como un tiempo muy “festivo” donde la gente se acercaba a participar no por la carga sacrificial y ascética sino con la idea de “vamos acá que la pasamos bien y por añadidura cambiamos el mundo”¹⁹¹.

¹⁸⁶ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

¹⁸⁷ Entrevista a Nora y Rodolfo, 02/04/09.

¹⁸⁸ Entrevista a Marta, 29/05/08. Por su parte, Juan Carlos describía una situación que puede resultar ilustrativa de esta cuestión: “el sábado a la noche es para divertirse, irte de joda, el sábado a la noche es para la joda, no para...ah, todos los de Bahía iban ahí a la Pequeña (a misa), yo decía `es de secta´...el sábado a la noche, si no iba a bailar un sábado a la noche me moría, decían `nosotros no´”. Entrevista a Juan Carlos, 01/08/08.

¹⁸⁹ Entrevista a Rodolfo, 02/04/09.

¹⁹⁰ Entrevista a Norma Gorriarán, 29/10/08.

¹⁹¹ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

De esto resulta que la militancia era una suerte de espacio total que atravesaba la vida y la cotidianeidad en todas sus dimensiones –el estudio, el trabajo, la diversión, los amigos, el noviazgo, la familia. Además recordemos que muchos jóvenes militantes venían de la zona por lo que tenían lejos cualquier otro espacio y núcleo afectivo de referencia/pertenencia. En este sentido, Ángel clarificaba los motivos que lo llevaron a acercarse a la JUC: *“Fundamentalmente lo que me atrajo en ese momento fue la contención afectiva. Yo venía del interior, solo...”*¹⁹².

La militancia entendida como institución total hacía difícil deslindar lo público de lo privado, el discurso de la práctica. Al mismo tiempo, está presente la idea de que la militancia implicaba una entrega absoluta motivada por la esperanza revolucionaria. Cuando Norma definía el trabajo realizado desde la Escuela Nuestra Señora de la Paz como una tarea de *“evangelización”* entendida en términos de promoción humana, la presentaba como una experiencia de un fuerte *“compromiso con la gente”* y de *“entrega total”*, marcada por la *“urgencia de trabajar”* inspirada en la creencia *“de que el cambio social estaba a la vuelta de la esquina”*¹⁹³. Una actividad política marcada por la inminencia de la revolución, como explicaba Rodolfo: *“¡Había un convencimiento de que faltaba poco!”*¹⁹⁴.

La pluralidad como problema

La heterogeneidad del grupo, tanto en lo relacionado con las formas de compromiso asumidas como con las trayectorias político-ideológicas, ocasionó tensiones que marcaron a la JUC bahiense en esos años.

En cuanto a las formas de militancia, no todas eran valoradas por igual a la hora de evaluar su aporte a la construcción del Reino de Dios. Por el contrario, se constituyó una especie de jerarquía que colocaba a la militancia política por encima de las demás opciones, consideradas *“una aspirina”*¹⁹⁵ que apuntaba a los síntomas, una tarea asistencial que intentaba solucionar cuestiones inmediatas de los necesitados y no a resolver de raíz el problema de la opresión. El compromiso político era entendido en el sentido de participación en agrupaciones políticas que incluían *“un horizonte de transformación de la sociedad”*¹⁹⁶ y compartían un *“proyecto de toma del poder”*¹⁹⁷, una opción que *“se desarrolle donde se desarrolle, siempre que*

¹⁹² Entrevista a Ángel, 08/10/09.

¹⁹³ Entrevista a Norma Gorriarán, 29/10/08.

¹⁹⁴ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

¹⁹⁵ Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

¹⁹⁶ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

¹⁹⁷ Entrevista a Nora, 04/06/08.

*esté articulada a un proyecto general, no importa si es un barrio, si es en la universidad, donde sea...*¹⁹⁸. No obstante, resulta difícil separar lo social y lo político a la hora de analizar las formas que asume la militancia cristiana, en tanto estas diversas prácticas, al estar motorizadas por la esperanza de la concreción de un proyecto de construcción social antisistémica o alternativa, tenían un carácter político.

El hecho de que en la JUC el compromiso político se valorara como *“el único compromiso que valía”*¹⁹⁹, *“el nivel más alto del compromiso cristiano”*²⁰⁰, *“una categoría superior”*²⁰¹, una especie de *“meca”* a la que había que llegar si se quería transformar la realidad²⁰² o *“la opción predilecta y por excelencia”*²⁰³, y la actitud avasallante de quienes pretendían este tipo de compromiso para sus compañeros de comunidad, producía tensiones y hacía que quienes no estaban convencidos de esa opción o no podían asumirla u optaban por otras formas de compromiso, se sintieran cuestionados, presionados o de algún modo marginados dentro del grupo. Susana comentaba su experiencia personal: *“fue medio...como desgastante o no sé si desgastante pero bueno, como excluyente por ahí [...] desde lo personal yo lo vivía como eso...o te comprometés políticamente o no existís”*²⁰⁴.

En cuanto a la segunda cuestión, la existencia de una línea política más fuerte, la de la JP-Montoneros, con la que simpatizaba la mayoría, y su imposición sobre las otras de la mano de una actitud de poca tolerancia frente a las diferencias, también era motivo de tensión y hacía que los que no se identificaban con el peronismo, ya sea porque no habían definido una postura política partidaria o porque adherían a los lineamientos de agrupaciones marxistas, como mínimo, no se sintieran cómodos. Para Luis, por ejemplo, su alejamiento de la JUC tuvo que ver con diferencias políticas. Por su parte, Juan Carlos señalaba que, frente a las dificultades del grupo de aceptar la pluralidad, quienes adherían a una postura diferente a la que primaba terminaban abandonando el grupo, mientras éste se volvía cada vez homogéneo:

“El problema es que casi siempre esas experiencias, hay una dificultad en los grupos cristianos después de tolerar aquellas experiencias que tienen, eh, expresiones políticas partidarias, hay un tema

V: ¿Se discutía en la JUC?

Se discute pero los expulsa. Se expulsa como después se va a expulsar, qué se yo, los que no estén en nada, o se va a expulsar a aquellos que oohh, parezca que no tienen que ser peronistas o que no son peronistas o no quieren ser peronistas, vos vas viendo un

¹⁹⁸ Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

¹⁹⁹ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

²⁰⁰ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

²⁰¹ Entrevista a Juan Carlos, 01/08/08.

²⁰² Entrevista a Graciela, 31/07/08.

²⁰³ Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

²⁰⁴ Entrevista a Susana, 01/04/09.

*poco eso ¿no?, el seguimiento, si uno lo ve decir hay 100 se quedan 50, 40, 30, 20, aunque, el grupo mantiene una, una importancia bastante grande ¿no?, aun dentro de eso, hay una mayor gente que decide aceptar cierta pluralidad pero que no es fácil ¿no?...no es fácil la pluralidad porque bueno, la pluralidad después se hace teológica, se hace política, se hace institucional, se hace cómo se entiende la Iglesia, los curas, todo lo demás*²⁰⁵.

Para algunos protagonistas, este proceso no se manifestó en la forma de explicitación de conflictos al interior de los grupos de revisión de vida, originados en la adscripción de sus miembros a diferentes perspectivas políticas, sino más bien como una suerte de “decantamiento natural” que hacía que la gente que pensaba diferente no ingresara al grupo o bien que optara por abandonarlo al no sentirse del todo “representada”. Al mismo tiempo, se destacaban las asimetrías en cuanto a las vivencias personales que hacían que mientras algunos reconocían a otros como pares, como uno más, “de los nuestros” o “compañeros” y no hacían diferencias en el plano afectivo, otros se sentían discriminados²⁰⁶.

Con todo, la pluralidad, la diversidad presente en la JUC no era fácil de resolver o de digerir. Pareciera que el grupo tendía a homogeneizarse alrededor de la postura mayoritaria y a marginalizar, en alguna medida, a los que no encajaban en ese cuadro.

Esa homogeneización en términos políticos se habría reforzado por otra tendencia. Mencionamos más arriba que algunos de los jóvenes jucistas identificados con el PCR o con el PRT, terminaron abandonando la JUC y, como no tenían una práctica religiosa o eclesial más allá de ese espacio, eso equivalía prácticamente a alejarse de la Iglesia. Esa tendencia a una mayor movilidad de estos militantes en los grupos cristianos tal vez tuviera que ver en parte con que, si bien encontraron allí un espacio abierto e interesante de reflexión en el que tenían en común los valores y la militancia, no terminaban de compartir la fe, por los cuestionamientos que generaba la confrontación con la teoría marxista²⁰⁷. Luis decía de sus dudas respecto de la religión:

“eran cuestionamientos más bien personales, muchas veces lo charlaba con marxistas y me convencían, lo charlaba con tipos católicos, charlaba con todos, eso lo conservé siempre, este, y me, me convencían ellos pero de todas maneras, nunca me cerró totalmente, digamos, a partir de 17-18 años. Yo, eh, leí Hegel, por ahí eso me, eh, Hegel, Engels, Marx, por ahí, Marx decía que religión es el opio de los pueblos ¿entendés?, eh, consciente o inconscientemente a veces, aunque yo eso no lo aceptaba, consciente o inconscientemente eso te marca también las dudas ¿entendés? Porque vos crees en una teoría económica como la que tiene Marx, la defendés, la defendés y la defendés y decís

²⁰⁵ Entrevista a Juan Carlos, 29/07/08.

²⁰⁶ Entrevista a Nora y Rodolfo, 02/04/09.

²⁰⁷ Se trata de una hipótesis planteada a la luz de los testimonios analizados hasta el momento. Sin embargo, considero necesario profundizar la investigación, realizar nuevas entrevistas para poder repensarla y complejizarla.

“este cómo mierda pudo...-habiendo hecho una descripción tan fenomenal del sistema capitalista y su funcionamiento-, cómo, eh, dice de que la religión es el opio de los pueblos”, y empezás a dudar también, digamos, y hasta el día de hoy yo tengo por ahí mis arranques hacia la religión y mi desapego hacia la religión”²⁰⁸.

²⁰⁸ Entrevista a Luis, 18/12/08.

4. EL ESTALLIDO. DESESTRUCTURACIÓN DE LA MILITANCIA JUCISTA Y COMIENZO DEL EXILIO

“No es raro constatar que estos grupos o sectores más favorecidos, con excepción de algunas minorías lúcidas, califican de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios”.

“Algunos miembros de los sectores dominantes recurren a veces al uso de la fuerza para reprimir todo intento de reacción. Les será muy fácil encontrar aparentes justificaciones ideológicas (v.g. anticomunismo) o prácticas (conservación del “orden”) para cohonestar este proceder. (Medellín, Paz, 1-2-4-5)”.

Textos citados en declaraciones de la JUC durante la dictadura de Onganía-Levingston-Lanusse

Como fue desarrollado en el segundo capítulo, en marzo y abril de 1975 los católicos liberacionistas bahienses sufrieron el mayor embate represivo. Como consecuencia de estos hechos los referentes consagrados de los jóvenes de la JUC partieron en ese momento hacia el exilio interno o externo: la comunidad salesiana del Juan XXIII, el asesor Pepe Zamorano, la hermana Norma Gorriarán. Y más tarde, los seguirían el director de Cáritas, Néstor Navarro, y las religiosas de Nuestra Señora de los Apóstoles del centro pastoral La Pequeña Obra. En un informe elevado por los servicios de inteligencia local de septiembre de 1975 se consignaba que “como consecuencia de los hechos de violencia que se registraron” los sacerdotes sindicados como integrantes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo “optaron por ausentarse de la ciudad” con excepción de Hugo Segovia que, para los servicios continuaba “con su actividad de captación en forma solapada”²⁰⁹. El sacerdote, sin embargo, también había sufrido amenazas que lo obligaron a dejar atrás su tarea diaria en la curia y la cátedra que dictaba en el Juan XXIII y a refugiarse en una tarea exclusivamente pastoral²¹⁰. Finalmente en 1976, después de sufrir un nuevo atentado abandonó él también Bahía Blanca.

²⁰⁹ Informe sobre detención en Bahía Blanca, 05/09/75. Archivo DIPBA, Mesa Ds, Carpeta Varios, Legajo 3495.

²¹⁰ “Hugo Segovia, el amenazado que no quiso marcharse”, *La Opinión*, 25/05/75.

Al mismo tiempo, ya sea por su adscripción a un cristianismo liberacionista que cuestionaba el orden establecido, ya sea por su participación en la superficie de las organizaciones político-militares, o incluso en la misma militancia armada, los militantes católicos laicos se convirtieron en víctimas de persecución política. De este modo, las prácticas represivas provocaron la disolución de la JUC y el exilio de los jóvenes que integraban los grupos de revisión de vida y desarrollaban su militancia en diferentes espacios. Marta y Mónica, desde perspectivas distintas, recordaban ese momento:

“Yo me acuerdo acá se hizo una reunión en la parroquia y se, bueno, se discutían políticamente las posiciones encontradas y ahí fue, se abrieron las aguas también, ahí ya el grupo de JUC se disolvió...porque ya parte partía y parte se quedaba a la buena de Dios, porque también al cura, este, le ponen una bomba, eh, porque era el asesor de la Juventud Universitaria Católica y se tiene que ir, así que quedamos a la buena de Dios, así, como banda de amigos...qué se yo, en diáspora...”²¹¹.

“Bueno, en ese momento en que nosotros nos vamos, en abril-marzo, abril-mayo del ’75, [...] se va el núcleo de curas y de monjas más...más...comprometidos, y el obispo además los empuja para que se vayan...claramente [...] de ese grupo de gente, pero fue así, fue un estallido, además de la, de los...de los laicos, digamos, nos fuimos nosotros [...] fue una diáspora, viste, fue un estallido así de...de...y bueno, algunos se quedaron...”²¹².

El comienzo del exilio

Al hablar del exilio me refiero a la salida no deseada/ forzada del espacio de lo propio, del proyecto vital, del “hogar” –es decir, el espacio de los afectos, la familia, el barrio, los amigos, el estudio, el trabajo, el espacio de pertenencia constitutivo de la identidad del sujeto–, como vivencia de pérdida y ruptura de la cotidianidad, como sentimiento de extrañamiento y alienación. En este sentido, siguiendo a Silvina Jensen, la idea de expulsión no implica única o necesariamente desplazamientos geográficos porque el lugar del que el exiliado se aleja no es sólo el que tiene existencia física real, sino también un territorio simbólico cimentado en una militancia compartida, en una memoria común, una tradición política, etc. (Jensen, 2002: 3).

Por ello, entiendo el exilio en dos sentidos: como exilio externo –es decir, como movimiento de salida forzada fuera de las fronteras del país– y como exilio interno. Siguiendo a Jensen, éste último, a su vez, alude a dos situaciones. Por un lado, el exilio interno como desplazamiento geográfico o exilio residencial, bajo la forma de la migración a otra ciudad del país. Por otro lado, el exilio interno como pérdida de la

²¹¹ Entrevista a Marta, 29/05/08.

²¹² Entrevista a Mónica, 30/07/08.

militancia, ensimismamiento, silencio o alienación. En ese caso, sin mediar un desplazamiento geográfico, el individuo reprimía o censuraba aquello que lo había definido como sujeto (Jensen, 2002: 6). Se asume que en los casos de desplazamiento geográfico dentro del país o fuera de éste, el exilio aparece como colofón de exclusiones o autoexclusiones y cercenamientos de espacios de acción previos condicionados por las prácticas represivas que incluyeron amenazas, persecuciones, cesantía laboral, cárcel, tortura.

Ahora bien, ¿cómo vivieron estos militantes cristianos bahienses el dilema “irse” /“quedarse” en un contexto marcado por la violencia política de la Triple A y el gobierno militar instaurado en 1976? ¿Cuáles fueron las formas de exilio que experimentaron? ¿Qué es lo que debió abandonarse? ¿Qué implicancias tuvieron esas pérdidas?

Vivir con miedo

Difícilmente puedan comprenderse las alternativas entre irse y quedarse planteadas a este grupo de militantes sino se hace referencia a las circunstancias que los obligaron a enfrentar distintas formas de exilio. En ningún caso, el exilio –como desplazamiento geográfico y/o transformación de la cotidianeidad, sobre todo en lo que tiene que ver con el espacio de militancia o de compromiso colectivo– aparece como una “elección” o “decisión” que pueda dissociarse del clima de terror político que ponía en riesgo la vida.

Como afirma Silvina Jensen, los exilios fueron resultado de la violencia física (detención, tortura), de la violencia material (pérdida del trabajo) y/o de la violencia simbólica (amenazas, miedo), (Jensen, 2007: 33). En el caso de los militantes cristianos entrevistados, la mayoría de sus exilios –entendiendo exilio en un sentido amplio, tal como se aclaró anteriormente– se inscribió dentro de la violencia simbólica, es decir, del miedo a la represión que resultaba en algunos casos de amenazas explícitas o veladas, dirigidas a los propios actores de la diáspora (Jensen, 2007: 20).

Norma, por ejemplo, se fue de Bahía Blanca luego de haber sido buscada en varias oportunidades por la Triple A en Villa Nocito. Rodolfo y Nora se establecieron en Buenos Aires después de sufrir un allanamiento en su domicilio anterior llevado a cabo por el Ejército que portaba una foto de uno de ellos. Mientras se encontraban en la Capital, se repitieron nuevos allanamientos en el último domicilio que habían tenido en Bahía Blanca. Una noche, el timbre del departamento de Marta, quien se quedó en la ciudad, sonó insistentemente, pero ella no quiso atender. A la mañana

siguiente comprendió que la habían ido a buscar cuando escuchó por la radio que esa misma noche habían secuestrado a varios de sus compañeros de trabajo y militancia en Villa Nocito. Su marido recibió una amenaza explícita de parte de la policía y ella misma se encontró en una lista entregada por un miembro de la jerarquía eclesiástica de Bahía Blanca a un ex militar que finalmente se compadeció de ella y de sus compañeras de trabajo en Nocito por recordarle a su hija maestra fallecida en un accidente.

En otros casos, el miedo que motivó las salidas precipitadas y el alejamiento de los espacios de pertenencia era consecuencia de lo que le sucedía a personas cercanas: asesinatos, atentados, amenazas, cárcel, desaparición de compañeros de militancia o de trabajo y amigos, porque introducía incertidumbre respecto de los alcances de la represión y la idea de que “mañana te toca a vos”. Pilar Calveiro, al analizar los mecanismos de diseminación del terror por parte del Estado, plantea que:

“si bien el aniquilamiento físico tenía como objetivo central la destrucción de las organizaciones políticas calificadas como ‘subversivas’, la represión alcanzaba al mismo tiempo a una periferia muy amplia de personas directa o indirectamente vinculadas a los reprimidos, haciendo sentir especialmente sus efectos al conjunto de estructuras sociales consideradas en sí como ‘subversivas’ por el nivel de infiltración del enemigo” (Calveiro, 2004: 45-46).

Por otra parte, la exhibición de un poder arbitrario y total en la administración de la vida y de la muerte, y al mismo tiempo subterráneo, emitía un mensaje claro: toda la población estaba expuesta a un derecho de muerte por parte del Estado. Por lo tanto, esto servía como dispositivo de control, disciplinamiento y regulación de la sociedad (Calveiro, 2004: 59).

En este sentido, los atentados sufridos por los sacerdotes y la religiosa respondieron a lo que sería la lógica del aparato represivo bajo el terrorismo de Estado. En tiempos de gran protagonismo juvenil y del laicado dentro de la Iglesia, los religiosos no fueron los únicos cristianos involucrados –ni necesariamente los más comprometidos– en el proyecto de transformación social ni estaban en el lugar de “imponer” a los jóvenes una determinada línea eclesial. Sin embargo, tenían una gran visibilidad y además, de hecho, se constituyeron en referentes/testimonios para los integrantes de los grupos de revisión de vida. Por ello, los ataques de los que fueron víctimas tuvieron eficacia como mecanismos de multiplicación del terror.

Lo mismo el asesinato o la desaparición de sus amigos integrantes de la JUC y la JEC –como Horacio Russin, Elizabeth Frers, Eduardo Ricci y María Clara Ciocchini²¹³– y

²¹³ Horacio Russin, Elizabeth Frers y Eduardo Ricci eran dirigentes Scouts del centro pastoral La Pequeña Obra de Bahía Blanca. Los dos primeros participaban de los grupos de la JUC. Según el

de sus compañeros de militancia de la JUP. Muchos mencionaban en sus testimonios los rumores de la existencia de “listas” y la incertidumbre de los nombres que éstas incluían, como otro factor que generaba miedo.

Los comentarios de “algo habrán hecho” o similares, los cadáveres al costado de la ruta, los avisos en la radio y en el diario que alentaban la denuncia de “subversivos”, o actualizaban la crónica de la “lucha antsubversiva” y las caídas del “enemigo” en “enfrentamientos”, contribuían a alimentar el terror y a internalizarlo bajo la forma de autocensura.

La violencia simbólica se combinó en algunos casos con la violencia material. Rodolfo –aunque ya había partido al exilio interno y se enteró de esto ya en democracia–, fue echado de la universidad por la Ley de Prescindibilidad, de marzo de 1976, que autorizaba a dar de baja por razones de seguridad a cualquier empleado público sospechado de estar vinculado a “actividades de carácter subversivo” o “actividades disociadoras”. Graciela decidió irse cuando recibió una amenaza de la Triple A y cuando la echaron de la universidad por razones de seguridad nacional.

“Como pez fuera del agua”²¹⁴

En ese contexto, el exilio apareció como alternativa para conservar la vida. Los testimonios de militantes cristianos bahienses muestran que todos ellos vivieron diversas formas de exilio. Podemos reconocer distintas situaciones: por una parte, hubo quienes marcharon al exilio exterior, siguiendo distintos itinerarios –que en muchos casos incluyeron un tiempo de exilio interior en Buenos Aires–, y destinos, entre los que podemos mencionar Perú, Venezuela, Colombia y Francia. El resto experimentó el exilio interno bajo la forma de migración a otra ciudad del país –que en muchos casos fue Buenos Aires– o represión de aquello que había sido constitutivo de su identidad como sujetos.

Como pudimos constatar a lo largo de los capítulos anteriores, entre aquello que definía a estos jóvenes cristianos como sujetos debemos destacar principalmente la militancia, en tanto ocupaba un lugar central en sus vidas tanto desde el punto de

testimonio de Alicia Partnoy (2006), ambos fueron detenidos por el ejército: Elizabeth, en enero de 1977, cuando tenía 24 años, y Horacio, en octubre de 1976, cuando tenía 25 años. Fueron vistos por última vez en el centro clandestino de detención La Escuelita y permanecen desaparecidos. Eduardo Ricci y María Clara Ciochini eran integrantes de la JEC. María Clara fue secuestrada el 16 de septiembre de 1976 en el operativo militar conocido como “La noche de los Lápices”, cuando tenía 18 años y vivía en La Plata. Según el testimonio de Pablo Díaz fue mantenida clandestinamente en cautiverio en la Brigada de Investigaciones de Banfield junto a otros jóvenes estudiantes secundarios.

²¹⁴ Conversación con Marta, 29/10/08.

vista del tiempo que le dedicaban como de los vínculos que en torno a ella se generaban. Aunque para algunos eran relaciones orientadas fundamentalmente al compromiso, la mayoría coincidía en valorar esos ámbitos con una significatividad afectiva y relacional que lo trascendía. La pertenencia a los grupos cristianos y la militancia asumida como consecuencia, se constituyó entonces en un componente fundamental de la identidad y de la cotidianidad de este conjunto de militantes. Esto permite comprender cómo en el contexto de la creciente violencia política desatada por las bandas paramilitares, la “decisión” de dejar el espacio de militancia social o política y de disolver la JUC, fue una de las formas más dolorosas de exilio que experimentaron. En este sentido, decía Graciela: *“...era muy difícil dejar de trabajar a nivel político porque yo estaba muy marcada por esa idea de que el compromiso era el compromiso político y me parecía que...que para dejar un grupo había que pasar a otro...”*²¹⁵.

En ese clima de persecución y miedo, muchos debieron dejar también la carrera universitaria, que estaba estrechamente unida a su militancia, ya sea porque el espacio de su militancia política era la universidad o porque la formación teórica que aportaba iluminaba ese compromiso. En palabras de Rodolfo: *“mi propia carrera de Economía yo la veía casi como dentro de la militancia”*²¹⁶. Contaba Eduardo:

“Ahí dejo la JP, la JUP...y ahí se desarrolla la gran cacería humana porque ya la, la Triple A mata, todos aparece 1-2-3 muertos, todos los días...Y ahí, este, de alguna manera hacemos lo que decimos: nos escondemos...desaparecemos. Yo desaparecí de la universidad

V: ¿Ahí dejaste la carrera?

Y claro, mirá lo que le pasó al otro, un tiro en la cabeza...

V: ¿A quién decís?

A Cirigua, ¿cómo es?

V: ¿A Watu?

*A Watu, pero además había matones allí y estaban, estaban ya haciendo inteligencia para lo que iba a venir, así que yo me borré, DESAPARECÍ, esa fue la palabra...”*²¹⁷.

Ya en el exilio algunos retomaron los estudios universitarios aunque a veces cambiaron de carrera y, buscando seguridad, eligieron universidades privadas, como en el caso de Rodolfo.

El hecho de no poder continuar con el trabajo constituyó otro tipo de pérdida. Era difícil conseguir trabajo para quienes eran perseguidos. En el marco de la intervención de Remus Tetu, Ángel, director del Departamento de Ingeniería Química en la UNS, abandonó su cargo para ir a trabajar a la Universidad de La Pampa, de la que lo

²¹⁵ Entrevista a Graciela, 31/07/08.

²¹⁶ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

²¹⁷ Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

echaron al poco tiempo. Se presentó a concurso en una universidad de San Luis, donde trabajó unos meses hasta que a fines de 1976, lo echaron nuevamente. En 1977, se estableció en Buenos Aires. Así, las pérdidas de trabajo marcaron la trayectoria del exilio interno para Ángel y su familia. Por su parte, Nora era asistente social, por lo que prácticamente sólo podía trabajar en instituciones públicas, de modo que durante su exilio en Buenos Aires y hasta el advenimiento de la democracia permaneció sin trabajar ante la necesidad de invisibilizarse. En otros casos, como ocurría para la educación superior universitaria, la esfera privada funcionó como ámbito posible de trabajo para quienes habían sido cesanteados o marcados como peligrosos en la esfera pública, como ocurrió con Rodolfo que además de estudiar en la UNS era empleado no docente. Cuando, con la intervención de Tetu, el clima en la universidad “*se puso insoportable*” decidió pedir licencia por un año sin goce de sueldo en marzo del ’75 y se fue a trabajar en una empresa privada, esperando volver en unos meses a su puesto original. Eso por supuesto no ocurrió y en marzo del ’76, cuando se encontraba ya en Buenos Aires, lo echaron de la universidad por la ley 21.260 –aunque de esto se enteró muchos años después. Durante el tiempo que permaneció en Buenos Aires trabajó en empresas privadas.

El miedo y la necesidad de protegerse –a sí mismos y a los otros– obligó a perder contacto o disminuir la frecuencia de los encuentros con la familia y con los amigos que estaban lejos, ya que una carta o un número de teléfono en una agenda, en el caso de ser encontradas por las fuerzas de seguridad, podía facilitar la búsqueda de los que habían huido y poner en peligro la vida de todos. Nora explicaba: “*Después vino una dictadura que fue la dispersión, la diáspora, este, apenas si nos veíamos, por ahí si te veías en la calle no te saludabas por, por protección al otro...*”²¹⁸. De modo que pasaron de compartir mucho de su tiempo y sus espacios de reflexión, de trabajo y de recreación, a vivir en algunos casos cerca de diez años sin verse, sin llamarse, sin escribirse ni saber prácticamente nada del otro. En los casos de quienes se establecieron en Buenos Aires las noticias llegaban a través de terceros que viajaban a Bahía Blanca.

Entre lo que se dejó para salvar la vida, se encontraban una serie de objetos personales de mucho valor afectivo para los sujetos. Teniendo en cuenta su condición de estudiantes y de militantes que reconocían la influencia de ciertas lecturas y autores en la maduración de su forma de vivir la fe, ligada al compromiso sociopolítico, y de su postura político-ideológica, la necesidad de deshacerse de libros

²¹⁸ Entrevista a Nora, 04/06/08.

considerados “subversivos” fue vivida como una pérdida dolorosa. Algunos los dejaron antes de partir al exilio, otros los quemaron, otros los tiraron en algún descampado, otros se los dieron a algún familiar para que los hiciera desaparecer. Algunos libros se salvaron, fueron escondidos o enterrados, porque eran libros “buenos” o porque habían sido importantes en la formación, como los tomos de *El Capital* de Marx de Eduardo, o porque seguían siendo importantes en su vida, como la Biblia Latinoamericana de Marta, o porque sus familiares no cumplieron con el pedido de deshacerse de ellos. Con los libros, se tiraron también discos de música de artistas perseguidos. Con la misma lógica de protegerse y proteger a los amigos que se habían exiliado o habían entrado en la clandestinidad, muchos quemaron cartas y fotos, incluso fotos de casamiento.

Irse/quedarse

Este conjunto de exclusiones y pérdidas transformaron profundamente la cotidianeidad de los sujetos. En este contexto algunos se quedaron en Bahía Blanca y otros partieron rumbo a Buenos Aires, la gran ciudad que de alguna manera aseguraba el anonimato, a otras ciudades del interior del país –Santa Rosa, San Luis, en el caso de Ángel– y al exterior. En los casos de desplazamiento geográfico la expulsión y el extrañamiento fueron una confirmación o continuidad de exclusiones previas, sancionadas por la derrota del proyecto político en el que estaban comprometidos (Jensen, 2002: 3, 4). Abril del ´75 aparece en la memoria de los protagonistas como, un “estallido”, el inicio de la diáspora. Con excepción de algunos –por ejemplo, Nora y Rodolfo que dejaron la ciudad en diciembre de ese año–, los referentes consagrados de estos jóvenes y muchos de estos militantes laicos partieron en ese momento.

Este exilio, consecuencia de la persecución de la Triple A, se continuó con la llegada de los militares al poder. Hubo quienes se fueron, tratando de tomar distancia con la idea de volver al poco tiempo, “cuando las cosas se calmaran”. A partir del golpe comprendieron que su exilio se prolongaría. Mónica y Juan Carlos cayeron en la cuenta de que habían ido a Perú para quedarse cuando en agosto de 1976 leyeron en la portada de *La Nación* la noticia de la denuncia de Acdel Vilas por infiltración marxista en la UNS, con la lista de prófugos en la que estaba incluido Juan Carlos:

“...cuando fue en Bahía Blanca lo de Vilas, la denuncia por infiltración marxista en la Universidad del Sur...nos enteramos de absoluta casualidad porque, no me voy a olvidar, fue el 6 de agosto del ´76, este...nosotros íbamos (sonríe) a una librería, además

porque no teníamos un mango partido por la mitad, íbamos a una librería que traía La Nación y la leíamos de ojito, la hojeábamos ahí, no la comprábamos porque salía muy cara...y era la tapa de La Nación la denuncia de Vilas sobre la infiltración marxista en la Universidad del Sur, así que esa la compramos, este, y ahí estaba [Juan Carlos] como prófugo y qué se yo, así, ahí, ahí, ahí nos cayó la ficha que no podíamos volver...este...y...agosto del '76, el mismo día que mataron a Angelelli. En el mismo diario estaba la muerte de Angelelli y las listas de prófugos, de presos de Bahía...increíble ¿no?...²¹⁹.

El mismo hecho, sumado a la expulsión del trabajo por razones de “seguridad nacional” decidió la partida al exterior de Graciela, quien se encontraba en el exilio interno en Buenos Aires.

El exilio exterior no fue una alternativa al alcance de todos. Como plantea Silvina Jensen, existe una primera selectividad que fue la posibilidad de costearse el viaje, contar con la ayuda familiar o los contactos personales, políticos o profesionales para preparar la huida (Jensen, 2007: 37). Muchos de quienes se fueron de la ciudad rumbo al exilio interior o exterior, contaron con distintos tipos de ayuda que posibilitaron el viaje: algún contacto para conseguir pasaporte o ayuda económica familiar. Después de haber dejado la casa, el trabajo, gran parte de sus pertenencias, la familia y los amigos, *“las solidaridades que se fueron gestando”²²⁰* en el camino del exilio, en los nuevos destinos, que eran, en definitiva, espacios extraños, resultaron claves. A veces, incluso, eran hombres y mujeres desconocidas quienes ofrecían ayuda. Es necesario resaltar que en muchos casos, fueron personas y estructuras de la Iglesia las que les proporcionaron lugar donde vivir, protección e incluso facilidades económicas para sostenerse.

Juan Carlos y Mónica pudieron irse porque les ofrecieron viajar a Lima para trabajar en el Secretariado Latinoamericano del MIEC-JECI, y luego él pasó al Secretariado Mundial en París. En el caso de Norma, la congregación religiosa a la que pertenecía la protegió en todo momento, mientras estuvo en Buenos Aires e incluso permitió que ella ayudara a esconderse a un sacerdote perseguido. La Compañía le sugirió que, por su seguridad, saliera del país hacia el destino que ella eligiera y le dio dinero para concretar el viaje. En el caso de Nora y Rodolfo, antes de encontrar trabajo y poder alquilar una casa, recibieron la ayuda de Mateo Perdía, párroco de la iglesia de Santa Cruz en Buenos Aires, quien sin requerir demasiadas explicaciones de su situación les ofreció una habitación y comida. Luego, a través del contacto de una compañera de la JUC, consiguieron pasar un tiempo en una casa de un matrimonio que había partido al exilio y había dejado instrucciones a su madre

²¹⁹ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

²²⁰ Expresión de Nora. Entrevista a Rodolfo y Nora, 02/04/09.

de que ofreciera la casa a cualquiera que la necesitara. Al mismo tiempo, la falta de contactos para conseguir pasaporte imposibilitó la partida de ambos al exterior. Para Ángel, el vínculo con una chica de la JUC de La Pampa, que había surgido por iniciativa de la JUC de Bahía Blanca, le permitió conseguir un lugar para vivir y contar con un dinero inicial para establecerse en Santa Rosa.

En algunos casos, quienes se quedaron no se plantearon otra alternativa. No pensaron en irse de Bahía Blanca. En otros, la falta de disponibilidad de suficientes recursos materiales o relacionales para organizar el viaje y sostener el exilio en el tiempo, explica la “decisión” de quedarse y el hecho de que no juzgaran a quienes sí pudieron irse:

“...vos para decidir irte tenés que tener una estructura que te permita irte, decir bueno, pasaporte, guita...guita sobre todo...guita, lugar donde ir, bueno, lugar donde ir por ahí podía conseguir pero sostenerme en el tiempo ¿cómo?, si yo vivía de mi trabajo, no tenía un papá que me mantuviera o que tuviera guita como para mantenerme...”²²¹

“Pasaporte no tenías, si te ibas aparecías como sospechoso, si te quedabas, quedabas expuesto a lo que pasara, pero otra no había...”²²².

En algunos de los testimonios de los que se quedaron, aparece la idea de que los que se fueron estaban más comprometidos, que no tenían otra alternativa que irse de Bahía Blanca si querían salvar sus vidas, mientras muchos de quienes se quedaron no se plantearon la partida porque no habían tenido militancia política, sino una forma de compromiso más “liviana”:

“...no sé si nos lo planteamos todos los amigos pero que bueno, todo el mundo tenía un trabajo, este, fue, alguna gente no estuvo ni tan cerca ni de la JP ni de, este...ni de las unidades básicas, entonces también habían tenido una militancia mucho más livianita, este, lo que habían sido campamentos de trabajo y alguna otra cosa planteada... desde la JUC...en sus comienzos, [...] creo que fue natural el hecho de que esta gente que tuviese, que, que casados y demás no nos planteáramos irnos. Se fueron los que estaban más al horno [...] Me parecía perfecto que se fueran y creo que era lo que tenían que hacer...quedarse era inmolarse directamente, para que los mataran”²²³.

Sin embargo, la razonabilidad de irse o quedarse, en última instancia, resulta imposible de determinar teniendo en cuenta quiénes fueron víctimas del terrorismo de Estado. Como plantea Pilar Calveiro (2004), si bien el blanco principal de los campos de concentración-exterminio como modalidad represiva fue la guerrilla, ésta abarcó también el vastísimo espectro de la llamada “subversión”, que incluía cualquier tipo de militancia popular (sindical, política, social) que cuestionara, en palabras de Videla, los valores de la “civilización occidental y cristiana”. Pero además,

²²¹ Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

²²² Entrevista a Marta, 29/05/08.

²²³ Entrevista a Patricia, 26/10/08.

el dispositivo concentracionario incluyó víctimas casuales que aunque constituían un grupo minoritario jugaron un papel importante para diseminar el terror, probando la arbitrariedad del sistema y su omnipotencia.

Los que se quedaron utilizaron como estrategia de supervivencia “borrarse”, “hacer vida normal”, “volver a casa temprano”, “cuidarse”²²⁴, confiando en que ello fuera suficiente para escapar de la persecución y esperando retomar en tiempos mejores el compromiso abandonado a la fuerza. De alguna manera la estrategia consistía en quedarse para mostrar que no tenían nada que esconder ni necesidad de escaparse. Eduardo narraba su experiencia:

“yo aposté a desaparecer...en esto digamos, uno se juega...nosotros, eh, estábamos de novio, queríamos casarnos, eh, haber desaparecido de la universidad era, era importante porque era cuanto más recrudecía la represión, el hecho de que vos no estés, yo ya estaba trabajando, conseguí laburo, empecé a laborar, a hacer otro tipo de vida...y aposté a pasar desapercibido, aposté a eso, ¿por qué? Porque si yo me voy (golpea la mesa) “este estaba, desapareció, hay que buscarlo”²²⁵.

Llama la atención el empleo de la expresión “desaparecer”, ya que hay quienes comparan la situación de los exiliados interiores con los “desaparecidos” en tanto el temor obligó a los primeros a cambiar su proyecto de vida y a refugiarse lejos de todo lo que había dado sentido a su vida (Actis, 2001 citado en Jensen, 2002: 22).

Muchos de los que permanecieron en el país –tanto en Bahía Blanca como en Buenos Aires– encontraron en el trabajo parroquial –dando catequesis, animando grupos juveniles, etc.– un espacio de contención, refugio y resignificación de su militancia anterior, de “bajo perfil”, “llana”²²⁶, pero que canalizaba de alguna manera la necesidad de seguir trabajando y de construir nuevos vínculos que los sostuvieran.

Los que seguían en la ciudad continuaron viéndose con frecuencia aunque los encuentros eran totalmente distintos a los que habían compartido hasta el momento. En palabras de Eduardo, como “manera de mitigar la angustia, el miedo”²²⁷.

“Dejamos todo. Es más, ese grupo de amigos que estaban en la JUC y que...revisábamos la vida, el Ver, Juzgar y Actuar, nos dedicamos mucho tiempo a jugar a las cartas, al poker...y jugábamos al poker...Las mesas de los, de los comedores de todo el mundo, digamos, en la época más brava no pero después, este, salíamos, íbamos unos a las casas de los otros con los niños y jugábamos, las mujeres por un lado, los varones por el otro, nos divertíamos y era... si te pudiese decir la frialdad de la frivolidad...de un tiempo...”²²⁸.

²²⁴ Entrevista a Patricia, 26/10/08.

²²⁵ Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

²²⁶ Entrevista a Patricia, 26/10/08.

²²⁷ Entrevista a Eduardo, 16/10/08.

²²⁸ Entrevista a Patricia, 19/05/08.

No era objetivo de este apartado analizar las formas en que los militantes jucistas bahienses vivieron el exilio interno y externo durante la última dictadura militar, cuestión que merecería un tratamiento más profundo y extenso. Se trata sólo de dejar planteados los dilemas que atravesaron los comienzos de esta nueva etapa. Sin embargo, tal como el último testimonio permite imaginar, como resultado de todo este proceso marcado por las prácticas represivas estatales y paraestatales, y de las reacciones orientadas a conservar la vida, lo que los había unido, constituido sus ideales y atravesado sus prácticas comenzaba a desintegrarse. En palabras de Rodolfo y Nora:

"R...hubo una reconfiguración de identidades durante la dictadura que esas tres formas de exilio fuimos para distintos lados, como que nos bifurcamos. Habíamos compartido una historia, una identidad, un sentido de pertenencia, un SENTIDO de la vida, escala de valores...los itinerarios de esos tres exilios nos llevaron a lugares distintos, entonces cuando terminó la dictadura, y: algunos estábamos medio lejos (se ríe) de otros [...] y algunos te lo decían "el compañero se murió"...Y tal vez tenían razón, desde un cierto punto de vista, o sea, no, se había muerto el compañero que habías conocido no era, era otro. Era otro. Éramos, todos éramos otros, digamos, ¿no? [...] Éramos otras personas. Además, yo recuerdo siempre lo que dice Pepe ¿no? Cada tanto nos juntamos con, en Buenos Aires con Pepe Zamorano...Él dice: "al fin y al cabo lo que compartimos de nuestras vidas fueron tres años"...no es nada...tres años de nuestras vidas. Antes y sobre todo después hemos vivido decenas de años y esa experiencia fue una experiencia de poquito tiempo

N: Pero fue muy fundante

R: entonces, lo que pasó después, lo de la dictadura, primero fue el doble de tiempo, como 6 o 7 años, y fue muy fuerte, tuvo un efecto pedagógico! Fue como un tratamiento de shock, un tratamiento de esos de...que te hacen como para introducirte en las sectas, viste, que te hacen cambiar, una experiencia de conversión...Fue muy fuerte eso, así que eso...sí, se notó los primeros años después de la dictadura..."²²⁹.

Desde el inicio de la diáspora las vidas de quienes habían constituido un grupo de militantes cristianos tomaron múltiples caminos. Los hitos en la memoria de aquellos que integraron la JUC bahiense son distintos en cada caso y dependen en gran parte de la forma de exilio que siguieron: el exilio externo, el exilio interno en otras ciudades del país, o el exilio interno en Bahía Blanca. Para quienes se fueron de la ciudad los siguientes mojones en la memoria tienen que ver con el difícil camino del exilio: la partida, el viaje, el miedo, el desarraigo, el dolor, las dificultades materiales, la continuidad de la militancia en algunos casos. Para los que se quedaron, con el difícil camino de vivir la dictadura en una ciudad cercada. Pasarían más de ocho años para que volvieran a verse y cuando finalmente llegó ese momento no fue tan sencillo reconocerse aunque el afecto los ayudara a mirarse y a intentar comprenderse. Ya no eran los mismos aunque también hubo continuidades que les permitieron encontrarse. Pero esa es otra historia...

²²⁹ Entrevista a Nora y Rodolfo, 02/04/09.

5. CONSTRUIR EL REINO DE DIOS, CAMBIAR EL ORDEN SOCIAL. REFLEXIONES EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE FE Y MILITANCIA EN LAS TRAYECTORIAS DE LA JUC BAHIENSE

“La fuerza de un revolucionario no estriba en su ciencia; estriba en su fe, su pasión, su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito...la emoción del revolucionario...es una emoción religiosa. Las motivaciones religiosas se han mudado del cielo a la tierra. Ya no son divinas, sino humanas y sociales”.

96

José Carlos Mariátegui, citado en Löwy, Michael (1999: 29).

“Ya sé que de política no iba a hablar,
pero ahora que recuerdo
política hacemos todos al caminar”.

Ey paisano, Raly Barrionuevo.

Ahora bien, ¿de qué modos y bajo qué formas se articularon fe y militancia en las experiencias de los jóvenes católicos bahienses?

Entre los jóvenes que pasaron por la JUC es posible reconocer distintas trayectorias de fe o de relación con la Iglesia. Había un grupo que provenía de familias católicas o que al menos habían incorporado a sus hijos a la Iglesia a partir de los sacramentos. Algunos, incluso, habían estudiado en escuelas religiosas. Al momento de ingresar a la JUC y a pesar de estas trayectorias previas, no todos mantenían viva la fe. Había quienes se sentían afectados negativamente por el paso por colegios católicos y otros que a esa altura de la vida veían la pertenencia a la Iglesia como una cuestión meramente de tradición familiar. Sin embargo, para buena parte de estos jóvenes, la participación en los espacios de revisión de vida significó una nueva etapa, de maduración de su fe o del descubrimiento de una *“fe adulta muy ligada al compromiso social”*²³⁰. Eduardo narraba su “reingreso a la vida de fe” desde la JUC:

“bueno, en lo que es la relación personal con Cristo, tuvo su proceso eso porque yo iba a los encuentros pero, iba a misa pero no comulgaba [...] bueno, un día hice un vuelco, dije “no, realmente estoy negándome, en una parte soy re jodido, esto no puede ser, tengo que brindarme enteramente” y, bueno, me abrí a Jesús y me abrí a la comunión con Dios y con la comunidad...Ese día fue como de fiesta con la gente porque “[Eduardo] comulgó”, qué se yo. Claro, yo tocaba la guitarra en la misa y todo pero no comulgaba y ese día, me acuerdo de Pepe que se reía, me sonrió cuando me dio la

²³⁰ Entrevista a Nora, 04/06/08.

comuni3n como diciendo “ca3ste, gaucho” (se r3e)...porque ese fue un poco mi padre en la fe 3no?, Pepe Zamorano...²³¹.

Para Marta, la participaci3n en el grupo Scout que era acompa3ado por el Padre Zamorano, poco antes de acercarse a la JUC, signific3 atribuir nuevos sentidos a los sacramentos, distinguir lo “fundante” de “lo que no estaba de acuerdo” dentro de la instituci3n, descubrir otra Iglesia alejada de la l3gica “salve tu alma” que hab3a sido la imperante en su educaci3n religiosa, un nuevo Dios diferente al Dios castigador que le hab3an inculcado, una nueva pr3ctica de fe, e implic3 de alg3n modo, “sanar” las marcas de su paso por el colegio religioso que hab3an provocado su alejamiento de la Iglesia.

Para otros j3venes que hab3an sido bautizados pero que se hab3an alejado de la Iglesia, que cuestionaban fuertemente a la instituci3n o ten3an serias dudas respecto de la existencia de Dios, el acercamiento a la JUC no signific3 un cambio de actitud en este sentido. A diferencia de otras trayectorias, no redescubrieron la fe ni asumieron la identidad cristiana. Cuando Diana hac3a referencia a su participaci3n en algunas actividades de la JUC por invitaci3n de sus amigos, aclaraba: “no me lograron volver al reba3o”²³². Y Luis hablaba de sus cuestionamientos personales: “yo nunca negu3 en JUC que yo ten3a mis dudas, nunca lo negu3, digamos, yo entr3 a JUC con las dudas y no me las disip3 JUC tampoco”²³³. Entonces su participaci3n o su cercan3a a la JUC ten3a que ver con lo compartido: el 3nfasis en la idea de compromiso y las pr3cticas orientadas a la transformaci3n social. Beatriz, quien no integr3 los grupos de revisi3n de vida pero tuvo su paso por La Peque3a Obra, hablaba de una Iglesia con la que se sent3a identificada y destacaba que “lo fundamental es lo que nos unifica”, esto es, el cuestionamiento de un sistema, el proyecto de un mundo mejor y la lucha por construirlo materializada en una pr3ctica militante que tomaba diferentes caminos.

Si nos preguntamos por el peso de la identidad cat3lica en las diversas trayectorias pol3tico-ideol3gicas de los protagonistas de esta historia, y si hubo identidades pol3ticas m3s f3cilmente compatibles con la identidad cristiana, pareciera que 3sta era m3s fuerte u ocupaba un lugar central en las definiciones personales de los integrantes de la JUC que o bien no asumieron una militancia concreta, o bien desarrollaron una militancia social o bien llevaron a cabo su militancia pol3tica en las filas de las agrupaciones de la Tendencia Revolucionaria del Peronismo. Susana recordaba la composici3n heterog3nea y cambiante de la JUC que inclu3a la

²³¹ Entrevista a Eduardo, 20/05/08.

²³² Entrevista a Diana, 18/09/09.

²³³ Entrevista a Luis, 18/12/08.

participación de compañeros de militancia de algunos jucistas, que no tenían trayectoria ni convicción religiosa:

“...Porque en un momento fuimos muy numerosos, no te puedo decir la cantidad pero era muy numeroso para el movimiento de Iglesia...Pero era porque había gente, eh, digamos, que toda su vida había estado comprometida desde lo religioso pero con el agregado de un montón de gente de agrupaciones políticas de la universidad, de movimientos estudiantiles...que veían un, un lugar de, evidentemente de reflexión, muy abierto, y le debe haber significado mucho para ellos porque evidentemente estuvieron durante un tiempo [...] que yo creo que había algunas, no sé con seguridad pero un poco así, gente que descubrió la fe ahí, por ahí también, creo, y...y...otra gente que no, que yo no sé si llegó a tener algún contacto con la fe porque son de esa gente que te digo de los movimientos, que participaban de las misas y demás [...] había mucha movilidad te digo, iban, iban y venían pero sí, mucha gente estuvo bastante tiempo, sí [...] a mí me quedó un poco la impresión de que vinieron porque la apertura esa y como había mucha participación de mucha gente de la JUC a nivel universitario, explícita, viste, participación, había mucha gente que participaba en las asambleas, hacía sus ponencias y demás, se ve que fue atractivo para esa gente que vio un espacio ahí”²³⁴.

Ahora bien, para muchos, el redescubrimiento de la fe en la línea del catolicismo liberacionista a partir de su pertenencia a la JUC, se dio a través de una triple influencia: teórica, testimonial y experiencial.

En primer lugar, podemos mencionar un conjunto de lecturas y autores que influyeron en la maduración de su forma de vivir la fe, íntimamente ligada al compromiso sociopolítico, y de su postura político-ideológica: los documentos oficiales de la Iglesia que constituyeron hitos en el camino de la renovación eclesial, como los del Concilio Vaticano II, algunas encíclicas papales, los Documentos finales de la Conferencia Episcopal de Medellín, los de San Miguel; la Biblia Latinoamericana; trabajos de teólogos de la liberación como Gustavo Gutiérrez y materiales de esa corriente eclesial publicados por el Secretariado Latinoamericano del MIEC-JECI. En algunos casos, también fueron importantes autores como Emmanuel Mounier, Theillard de Chardin, los documentos del MSTM y revistas como *Tierra Nueva* y *Cristianismo y Revolución*. Rodolfo destacaba el valor de las fuentes eclesiales como impulso y justificación del compromiso revolucionario de los cristianos:

“Vos lees hoy lo que fue el documento de Medellín en el ´68...en el ´68, sí...el documento de los obispos argentinos al año siguiente acá...son documentos que no te dejaban muchas dudas ¿eh? respecto de la opción por los pobres, la liberación, justo ahí surge el manifiesto de los obispos del Tercer Mundo, o sea, nos sentíamos muy legitimados en las opciones políticas de transformación social por la Iglesia, y eso te daba un, de una matriz cristiana, eso te da una legitimación muy fuerte...”²³⁵.

²³⁴ Entrevista a Susana, 01/04/09.

²³⁵ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

En segundo lugar, la mayoría de los entrevistados consideraba como referentes y testimonios de una fe encarnada en la realidad, a los sacerdotes y religiosas que los acompañaban, quienes compartían esa postura eclesial. Rodolfo decía respecto de la cercanía de los consagrados:

“por supuesto fue importante para mí, porque venía de una matriz católica, eh, que hubiera curas en esto era importante, aunque uno no lo decía de esa manera pero el hecho que haya curas acompañando te daba una cierta, como que te legitima, eso es importante, cualquier cura ¿no? por la investidura (se ríe)...y así que, Emilio, Pepe, Emilio Flores que estaba en La Pequeña Obra, Pepe, bueno, eran del Carmen, mismo Néstor Navarro, bueno, Néstor un tipo, acompañaba muchísimo, muchísimo a los grupos juveniles. Y después había algún grupo de salesianos, yo me acuerdo de Benito Santecchia pero no era el único, un grupo de salesianos intelectualmente muy claros y con una posición muy, muy interesante, muy interesante... Entonces eso como que...te animaba ¿no?, todo este tipo de pensamientos cerca...”²³⁶.

Por último, es necesario considerar la impronta que dejaron, en muchos de estos jóvenes, determinadas experiencias que fueron anteriores o simultáneas a su participación en la JUC. Eduardo resaltaba la importancia de su paso por el Pensionado Católico como una oportunidad de descubrimiento de Jesús en la comunidad. Por su parte Marta y Patricia, destacaban las marcas de su labor como maestras en la escuela de Villa Nocito en sus trayectorias: para la primera esa militancia, si se quiere “social”, la dejó en los umbrales de la militancia política como forma de avanzar en la lucha por la transformación social y superar el dolor que causaba la empatía con el sufrimiento del otro; para Patricia, el paso por la escuela significó el descubrimiento de la opción preferencial por los pobres²³⁷ y la militancia política.

Un grupo importante de integrantes de la JUC compartió otra experiencia que los marcó profundamente: la de los Campamentos Universitarios de Trabajo, que se planteaban como un reto a la mentalidad del “no comprometerse”, al asistencialismo, al paternalismo y a la instrumentalización oficialista. Su pedagogía consistía en la inmersión del universitario en el mundo de los marginados. No se trataba de un conocimiento puramente intelectual sino de participar en sus vidas, convivir con ellos, trabajar en común (Habegger, 1970).

Los CUT surgieron hacia mediados de los ´60 a partir de una serie de experiencias del jesuita José María (Macuca) Llorens en el barrio San Martín, en Mendoza capital. El padre Macuca, además de participar en los Campamentos, recorría durante el año

²³⁶ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

²³⁷ La expresión consagrada años después en la Conferencia de obispos latinoamericanos reunida en Puebla, es empleada con cierto anacronismo por los entrevistados, aunque, siguiendo a Löwy puede ser utilizada para sintetizar en pocas palabras la esencia del cristianismo liberacionista.

el país visitando a los grupos promotores, incluido el de Bahía Blanca. Graciela recordaba la fuerte impronta que dejó en los jóvenes cristianos por su compromiso y opción por los pobres²³⁸.

Los Campamentos se realizaban durante el mes de enero en lugares que iban cambiando año a año: Chaco, Corrientes, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, Neuquén. Allí se trabajaba en la cosecha de productos masivos como el tabaco, el algodón o la fruta, en jornadas de trabajo que frecuentemente iban “de sol a sol”. La experiencia reunía a universitarios provenientes de distintos lugares del país –quienes participaron recuerdan entre 20 y 30 personas–, que se renovaban continuamente. Graciela explicaba que si bien podía haber sacerdotes que quisieran hacer la experiencia, era esencialmente un movimiento laico muy democrático y abierto en su funcionamiento, organización y sistema de renovación²³⁹. Por ejemplo, se procuraba que nadie hiciera la experiencia más de una vez, salvo que fuera elegido como responsable para organizar el Campamento del año siguiente, como es el caso de Nora que viajó a Chaco y a Bouquet Roldán (Neuquén) en dos veranos consecutivos. El grupo promotor estaba constituido por estudiantes de la universidad o del nivel terciario que habían hecho la experiencia y trabajan todo el año para transmitirla y convocar jóvenes que quisieran participar. A pesar de haber nacido como iniciativa de la Iglesia más comprometida con la realidad, los que iban a los Campamentos no eran siempre ni necesariamente cristianos; había estudiantes de otras religiones o directamente no creyentes. Susana destacaba el valor de la experiencia por la posibilidad de conocer e interactuar con gente muy diversa en cuanto a sus creencias e ideas, sobre todo para quienes estaban más habituados a vincularse dentro de grupos religiosos²⁴⁰.

Para los universitarios, en su mayoría de clase media, compartir las labores diarias y las condiciones de vida de la gente trabajadora y oprimida significaba dejar de lado las propias comodidades y seguridades materiales, experimentar la rudeza del trabajo manual, la incomodidad de la vivienda, las injusticias de la pobreza y la explotación. Nora relataba cómo vivió esa experiencia entre los Wichis en Chaco, durante la cosecha del algodón:

“...bebíamos agua del mismo pozo, nos bañábamos si llovía, eh...digamos, compartíamos la vida de ellos, este, y a su vez, teníamos durante ese mes, porque era una experiencia muy movilizadora, viste, porque todos veníamos, en general, de una clase media donde vos tenés acceso al gas, al agua, es decir, eh, al principio te costaba

²³⁸ Entrevista a Graciela, 31/07/08.

²³⁹ Entrevista a Graciela, 31/07/08.

²⁴⁰ Entrevista a Susana, 01/04/09.

horrores tomar agua. La gente hacía como pequeños pozos, eh, en la tierra y recogían el agua de lluvia pero era agua marrón porque ni siquiera era un piletón hecho con material porque no, no podían, no tenían para material, y tomábamos esa agua barrosa. Al principio decís “bueno, eso yo no lo tomo” pero después sí quería [...] Me acuerdo una vez que se largó un chaparrón con todo y, viste, nosotras, que el tema del pelo, y ¡ay qué alegría!, salimos para bañarnos con malla y yo me acuerdo que quedé con toda la cabeza con jabón, con champú (risas), ahí, claro, era un chaparrón de verano, viste, no te alcanzaba, y bueno, eso ¿no? Yo me acuerdo una vez que sacamos, había un pozo pero había que caminar como treinta cuadras, entonces íbamos a buscar el agua y veníamos, bueno, una de las veces que estaba sacando el agua viene el balde de agua con un sapo y otra vez el balde de agua con un trapo, y esa era el agua que había y el agua que tomaba la gente...²⁴¹.

Después de la jornada de trabajo, los fogones eran momentos importantes en los que se ponía en común lo vivido, las limitaciones personales, las reflexiones que despertaba lo que cada uno experimentaba o la realidad de la gente del lugar. Si había algún sacerdote presente, los estudiantes católicos se reunían para celebrar misa. Para Nora “*fue una experiencia muy fuerte en la misa y desde la Palabra, eh, poder reflexionar la vida...la vida nuestra, la vida...de los lugares con los que estábamos compartiendo*”²⁴².

A pesar de ser una experiencia corta y limitada fue muy movilizadora. Después de vivir en carne propia y comprender profundamente los sufrimientos de los marginados de la historia ya no se podía seguir siendo igual, “*es como que no podés volver atrás, es demasiado fuerte*”, explicaba Nora. En este sentido, los Campamentos se constituían en una propuesta de conversión, es decir, de cambio personal auténtico. En este sentido, contribuyeron a la politización de muchos jóvenes, que al volver de esta experiencia, eligieron comenzar o profundizar su militancia. Pepe Zamorano recordaba que en el mismo campamento había mucho “*adoctrinamiento*” o “*manipulación*” política por parte de los dirigentes²⁴³, lo que alimentaba este proceso de politización.

Aquí resulta necesario reflexionar en torno a un interrogante que ya se planteaba Gustavo Morello en su trabajo sobre *Cristianismo y Revolución*: ¿en qué medida la praxis revolucionaria –contestataria, en todo caso– de estos cristianos se nutrió de su fe?, ¿y en qué modo de otras fuentes de pensamiento? Siguiendo a este autor, las creencias religiosas o políticas dan significado y coherencia a la experiencia subjetiva, nutren la praxis política²⁴⁴. Si los católicos hacen la revolución desde la fe, esta

²⁴¹ Entrevista a Nora, 04/06/08.

²⁴² Entrevista a Nora, 04/06/08.

²⁴³ Entrevista a Pepe Zamorano, 19/09/09.

²⁴⁴ Entiendo que puede considerarse praxis política no sólo a la militancia en agrupaciones ligadas a partidos o movimientos políticos sino, en un sentido más amplio, a toda la militancia que, desde

integración con la política tiene una dimensión teológica. Y la religión, en tanto que implica praxis, no es sólo una interrogación en el plano teológico o moral sino que es también un problema político (Morello, 2003).

Como afirma Donatello, por las características propias de la configuración del campo religioso, al igual que por las particularidades de la política nacional, históricamente los católicos argentinos casi nunca desarrollaron fuerzas políticas autónomas. Por el contrario, gestaron afinidades positivas con diversas opciones que eran a la vez religiosas y políticas. Los militantes católicos desarrollaron su ascesis política²⁴⁵ en experiencias por demás diversas, que adquirieron rasgos propios de opciones políticas y religiosas (Donatello, 2005a: 78). Así, en los años ´60 y ´70, el catolicismo liberacionista realizaba una enérgica crítica social y moral contra la injusticia, propugnaba la liberación de los pobres y el compromiso de los cristianos en ese proyecto, pero no proponía un programa propio. Como vimos anteriormente, la JUC, por su parte, era un espacio de reflexión que interpelaba a sus miembros a comprometerse en su ámbito para la construcción del Reino de Dios en la tierra, esto es, para transformar la realidad. Eduardo explicaba:

“...la JUC como tal no ejercía ninguna presión a sus miembros en cuanto a las actitudes que debían asumir fuera de la JUC en lo que era, lo que le llamábamos “el compromiso” en general, pero sí entendíamos que había que tener un compromiso y que ese compromiso era el que se tenía que ver reflejado en las reuniones subsiguientes como espacio donde se compartía una actividad transformadora con otros, desde una actitud plural, pero había que tener un compromiso. Si vos estabas boludeando ¿de qué estábamos hablando? O ¿qué estabas haciendo allí?”²⁴⁶.

Con todo, insisto, la JUC no era en sí mismo un espacio de acción. En palabras de Mónica, “*el lugar de acción era afuera, era con otros*”²⁴⁷. Por ello, cada joven buscaba su espacio y forma de compromiso y así cobraba sentido la revisión de las propias prácticas en sus comunidades. 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 los militantes que querían proseguir su acción fuera del campo religioso, esto suponía elegir entre un abanico de alternativas político-religiosas que iban desde la participación en ámbitos sindicales,

espacios y bajo formas diversas, se orientaba a un proyecto político alternativo, que implicaba el cambio de la sociedad.

²⁴⁵ Se trata de un tipo de acción que supone intervención en los asuntos públicos fundada en motivos religiosos y en su ejercicio instala formas teológico-políticas. Éstas no son simples transmisiones de sentido, a través de la incorporación de ideas o repertorios de acción, sino que implican movimientos sociales, organizaciones y agentes que transcurren constantemente entre la religión y la política (Donatello, 2005a).

²⁴⁶ Entrevista a Eduardo, 20/05/08.

²⁴⁷ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

hasta la incursión en la política insurreccional (Donatello, 2005a: 85-86). Así, los jóvenes de la JUC militaron en el mundo universitario, en el sindical, en los barrios o en organizaciones político-militares.

Pero si bien gran parte de los jóvenes jucistas, movilizados desde la JUC a comprometerse eligieron algún espacio y forma concreta de militancia, esto no ocurrió en todos los casos, lo que no implicaba que no compartieran la actitud cuestionadora y contestataria frente a las estructuras sociales vigentes y el deseo de su transformación, inspirados en los mismos valores evangélicos. En este sentido, Alejandro Cattaruzza, al abordar la irrupción en Argentina, hacia fines de los ´60, de una cultura juvenil que asumió un tono general crítico frente al orden social y político, plantea una distinción. A partir de la crítica al “sistema” muchos jóvenes asumieron una actitud militante, buscando inscribirse en alguna tradición y recuperar líneas de reflexión que venían sacudiendo a la izquierda. Otros jóvenes no se incorporaron a la lucha política pero, a partir de un conjunto heterogéneo de autores, textos y referencias ocasionales, contribuyeron a alentar una actitud contestataria que aunque imprecisa, e incluso débil, operaba efectivamente en la conciencia de aquellos jóvenes (Cattaruzza, 1997: 106).

Las prácticas de los integrantes de la JUC en los distintos ámbitos de militancia encontraban impulso y justificación en la fe o en una determinada visión de la fe: encarnada/comprometida con la realidad. Para Rodolfo, la opción por la vía armada no era una “licencia” de su fe sino que estaba justamente fundada “en la opción de fe”²⁴⁸. En el mismo sentido, en el caso de Nora, la militancia política fue un “descubrimiento desde los grupos cristianos”²⁴⁹. Y no sólo el compromiso político surgía “muy naturalmente” de la reflexión cristiana, como planteaba Mónica, sino que era “el nivel más alto del compromiso cristiano”²⁵⁰. Por su parte, Juan Carlos planteaba que su militancia tenía como motivación central “el amor a Jesús encarnado en la historia...eso era, construir un Reino más justo”²⁵¹. Según Graciela,

*“la JUC nos unía el creer que teníamos que ser cristianos que tuvieran una opción por los pobres, que ser cristiano era vivir la fe de manera comunitaria, que eso teníamos que evangelizar de alguna manera en el medio en que estábamos y la línea de compromiso con los pobres...digamos, después cada cual veía cómo hacía eso...”*²⁵².

²⁴⁸ Entrevista a Rodolfo, 23/06/08.

²⁴⁹ Entrevista a Nora, 04/06/08.

²⁵⁰ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

²⁵¹ Entrevista a Juan Carlos, 01/08/08.

²⁵² Entrevista a Graciela, 31/07/08.

Asimismo, en sus manifestaciones públicas, la JUC en conjunto justificó su accionar a favor de los explotados y de la lucha por una sociedad nueva, como una exigencia evangélica y como la traducción en prácticas concretas de las encíclicas papales y los documentos episcopales.

Esto no implica negar la influencia de procesos históricos, ejemplos de lucha y lecturas que llevaron a la militancia a una parte significativa de la juventud setentista. Los militantes cristianos eran claramente “hijos de su tiempo” y en ese clima de época no es sólo la renovación eclesial la que explica su pensamiento y práctica antisistémica. De hecho, los protagonistas mencionaban explícitamente el influjo de acontecimientos y procesos históricos como la Revolución Cubana, la oposición que generaba la dictadura de Onganía-Levingston-Lanusse, el Cordobazo y demás insurrecciones urbanas de fines de los ´60 y principios de los ´70. También hacían referencia a la lectura de ciertos autores claves como Karl Marx, John William Cooke o los teóricos de la dependencia. Además, se reconocían formando parte de un grupo mucho más amplio y diverso de jóvenes que optaban por un proyecto social alternativo. Marta explicaba:

“...en ese entonces raro era el que no militaba políticamente, el que no estaba comprometido era rarísimo, es decir, casi todos los jóvenes estaban, este, participando de alguna manera, este, de algún tipo de, de militancia, eran, si no participaba de un, estando directamente con un accionar en barrios, participaba en la universidad...”²⁵³.

Con todo, usando las palabras de Mónica, si bien existían múltiples formas de incorporarse a la ola revolucionaria, este grupo de militantes se subió a la ola entrando por un determinado costado²⁵⁴.

Allí donde la identidad religiosa no tuvo tanto peso en el conjunto de identificaciones personales tal vez no podamos decir que aquellos jóvenes llegaron a la militancia desde la fe, pero incluso en esos casos, los protagonistas reconocían que su contacto con esa Iglesia renovada y abierta a lo social dejó una impronta significativa a la hora de asumir su militancia. Es decir, para los jóvenes jucistas o cercanos a los grupos de revisión de vida que no compartían la fe, esa participación o cercanía influyó menos en sus trayectorias de fe que en sus trayectorias militantes. Y ese influjo se dio a nivel de los valores compartidos, de algunas herramientas para analizar la realidad, del impulso a asumir un compromiso concreto en vistas del cambio social y de las actitudes personales que debían acompañar las prácticas de militancia.

²⁵³ Entrevista a Marta, 29/05/08.

²⁵⁴ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

Pero las múltiples influencias que mencionamos anteriormente permiten pensar que si la fe nutrió la militancia de los jóvenes de la JUC, no lo hizo en un plano meramente ideológico. Como plantea Donatello, en esa relación religión-política, la influencia de la primera no sólo remite a una modalidad discursiva, ideológica o simbólica, sino que se afinca en la materialidad constitutiva de las relaciones sociales. Esto es, la existencia de redes sociales creadas por el catolicismo post-conciliar, donde se gestaron vínculos que propiciaron la participación política. Los espacios de conformación y reproducción de la identidad religiosa gestaron lazos que dieron origen a grupos y actitudes que posibilitaban la generación de proyectos alternativos, y el ingreso y la adaptación de los sujetos a los mismos. La función de estas redes fue la de servir de espacios sociales de generación de solidaridades que fueron retomadas posteriormente en otros ámbitos (Donatello, 2003).

Las trayectorias personales de los militantes jucistas²⁵⁵ parecen ilustrar este planteo. Las relaciones cara a cara gestadas en alguno de esos espacios vinculados a las redes del catolicismo post-conciliar en Bahía Blanca, mediaron en la incorporación de los militantes a otros espacios dentro de la red. Asimismo, el hecho de haberse conocido en los Campamentos Universitarios de Trabajo o en el Pensionado Católico, por ejemplo, facilitó, los encuentros y las iniciativas políticas comunes. Por otra parte, el vínculo entre la JUC y la JEC propició el de la JUP y la UES en el momento constitutivo de ésta última. Mónica relataba el surgimiento de la UES en Bahía Blanca, a partir de un importante componente de militantes de la JEC, a propuesta de referentes de la JUP, entre los que se encontraban jóvenes de la JUC²⁵⁶. Esas redes posibilitaron, en muchos casos, el pasaje de la militancia social a la militancia política. En algunas trayectorias de los militantes barriales de la JUC, la participación en la Unidad Básica, resultó de un trabajo previo en Cáritas o la Escuela Nuestra Señora de la Paz.

Pero si fe y militancia fueron de la mano, se alimentaron, impulsaron y justificaron mutuamente hasta mediados de los ´70, a partir del recrudescimiento de la violencia política la simbiosis empezó a resquebrajarse. Una breve anécdota de Mónica nos introduce en esta cuestión: *“Daniel Paira decía “¿pero qué contradicciones si el día que hay la revolución no vamos a ir a misa? Obvio”, decía Daniel (risas). Y Pepe decía “y capaz que sí...”*²⁵⁷.

²⁵⁵ En el último apartado de esta tesina, dedicado a las fuentes y a la bibliografía, se incluye una breve síntesis de las trayectorias personales de los militantes católicos bahienses entrevistados.

²⁵⁶ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

²⁵⁷ Entrevista a Mónica, 30/07/08.

Si pocos años antes muchos jóvenes cristianos descubrían la militancia a partir de la reflexión de la realidad iluminada desde la fe y de la necesidad de “actuar” en la transformación de la realidad que seguía al “ver” y al “juzgar”; si la militancia política era valorada en los grupos católicos como una forma “superior” de compromiso; y si, del otro lado, los cristianos eran respetados y valorados por un cierto “estilo” de militancia en los grupos políticos, en el momento de mayor conflictividad política, la pertenencia a espacios dentro y fuera de la Iglesia dejaba de ser compatible, complementaria o fácilmente armonizable y pasaba a ser incluso contradictoria. Tal vez no internamente para quienes habían hecho sus elecciones políticas desde su identidad cristiana, pero sí para muchos de los que compartían con ellos o bien la militancia política sin pertenecer al ámbito de los grupos cristianos, o bien la comunidad religiosa sin acompañar el proceso de “radicalización” política de estos cristianos comprometidos con la transformación social²⁵⁸.

Así, mientras algunos conflictos tuvieron lugar al interior del mundo cristiano, en relación a las heterogeneidades del grupo, otros se plantearon en la vinculación de este mundo con el que lo rodeaba. Hubo tensiones originadas en la pertenencia simultánea a los grupos de reflexión de vida y a los grupos políticos, presente en los integrantes de lo que se definía como “*movimientos de frontera*”, en el sentido de que intentaban llevar la fe al medio universitario y traer a la Iglesia lo político en un sentido amplio²⁵⁹.

De uno y otro lado, comenzó a presentarse la tensión entre fe y militancia y la idea de que la pertenencia a los dos espacios amenazaba de alguna manera al propio. Para las organizaciones políticas o político-militares –la UES, la JUP y Montoneros– se trataba de la amenaza de la “doble fidelidad”, esto es: los compañeros que participaban al mismo tiempo de los grupos de revisión de vida ¿de qué hablaban en esos otros espacios?, ¿cómo manejaban la información?, ¿a qué ámbito obedecían en última instancia?

La forma de resolver la tensión emergente varió en cada caso y dependió en parte del lugar ocupado dentro de la organización política. La mayoría de los entrevistados mantuvo su pertenencia y participación en ambos espacios hasta el final de la militancia, esto es, hasta el comienzo de la represión.

Sin embargo, por razones de seguridad algunos comenzaron a censurar gradualmente lo que podían compartir de sus prácticas en el espacio de reflexión de

²⁵⁸ Si bien estos planteos no ocurrieron en la JUC, se manifestaron concretamente en la comunidad de La Pequeña Obra. Entrevista a Mónica, 30/07/08.

²⁵⁹ Entrevista a Nora, 04/06/08.

la JUC, con lo que, desde la mirada de Rodolfo, en muchos casos la reflexión comenzó a girar en torno a aspectos intimistas, de la vida personal o bien a la “*gran política de los diarios*”:

“yo seguía participando en la JUC pero...me sentía muy presionado porque del lado de la organización de Montoneros había mucha desconfianza [...] respecto de los cristianos por eso de la doble fidelidad [...] a mí no, no me generaba...gran contradicción en ese sentido. Lo que sí yo me doy cuenta que en los últimos tiempos, eh, como que nos quedaban menos cosas que hacer desde la JUC, o sea, como que no...se, era un grupo de reflexión pero cuando la reflexión vos no la hacés alrededor de una práctica es como que se seca un poco. Como las prácticas eran...

V: no se podían

claro, no se podían compartir mucho, no se podía comentar todo, entonces ahí había un límite ¿no?, de, de lo que vos podías reflexionar, porque tenías que hablar de cosas muy generales, entonces ahí ya no, no tiene tanto sentido²⁶⁰.

Ahora bien: ¿en qué medida la militancia de los jóvenes jucistas tenía peculiaridades que permitían identificarla dentro de la militancia revolucionaria bahiense? ¿Es posible pensar en un cierto “estilo” de militancia que los diferenciaba, tal como parece sugerir el calificativo “cristianuchis” con el que eran identificados por los compañeros de la JUP? Esto es, si sus compañeros de militancia los reconocían como un grupo, ¿qué particularidades los constituían como tal?

Para la mayoría de los jucistas, su “estilo” de militancia se basaba en su especial respeto o valoración de la persona que se traducían en las actitudes personales. Algunos mencionaban también su coherencia militante que alcanzaba también la esfera privada: la forma de vincularse en la pareja, de vivir la amistad, de celebrar la vida, “*de discutir de frente*”²⁶¹, de comprometerse en todos los ámbitos. Esto los llevaba, por ejemplo, a cuestionar desde el liberalismo sexual²⁶² como una forma de utilización de la persona, como medio para obtener placer personal, hasta el consumo de drogas entre los militantes jucistas de otros países: “*¿qué proceso de liberación se está alimentando cuando todo depende de la droga?...o dependemos de aquí o dependemos de allá, o dependemos de la droga o dependemos de nosotros...*”²⁶³. Otros destacaban un nivel mayor de reflexión sobre las prácticas y una especie de actitud de austeridad o ascetismo que rechazaba como una banalidad, una debilidad, una conducta individualista o un “*lujo asiático*” desde ir al cine hasta

²⁶⁰ Entrevista a Rodolfo, 02/04/09.

²⁶¹ Entrevista a Marta, 29/05/08.

²⁶² Como explican Eduardo Anguita y Martín Caparrós, la liberalización de las costumbres sexuales, hacia mediados de la década del ‘60, tuvo que ver con un cambio de moral pero también, en gran parte, con las libertades que permitían las nuevas píldoras anticonceptivas (Anguita y Caparrós, 2007: 85).

²⁶³ Entrevista a Eduardo, 20/05/08.

comprarse un collar²⁶⁴. Por último, hay quienes resaltaban en los cristianos –aunque reconocían que no era privativo de ellos– una actitud de “jugarse enteros”²⁶⁵, de compromiso total.

Pese a estas opiniones, la búsqueda de coherencia y el contenido moral y político de toda acción personal podrían pensarse como una característica de la praxis militante en general. Tal como señala Ana Guglielmucci, la militancia implicaba corresponder ideas y prácticas, “hacer lo que se dice”. En tanto se esperaba del militante una entrega total a la revolución, cuerpo y alma se plantearon como entidades inseparables, mutuamente imbricadas en la participación política, y las cuestiones individuales debían subsumirse al colectivo, a la organización. Bajo el arquetipo del Hombre Nuevo, cada militante debía ser “ejemplo de lucha”, protagonista del ideal revolucionario. De este modo, la organización intervenía en la vida privada de sus miembros, inculcando valores comunes y sancionando determinados comportamientos considerados “individualistas” (Guglielmucci, 2006: 80-81).

Asimismo, la idea de entrega total, de dar la vida por los demás hasta incluso estar dispuesto a perderla, tienen raíz en la fe, es decir, en la creencia en Jesús como un *“hombre que se despojó de todo por el prójimo”*, como sintetizaba Beatriz²⁶⁶. Sin embargo, tampoco era exclusiva de los militantes cristianos. Como plantea Carnovale, los vínculos entre la imaginaria revolucionaria y ciertos componentes de la tradición cristiana caracterizaron a las organizaciones radicalizadas de los ´70 en general y reconocen, incluso, varios antecedentes en la historia de las izquierdas. En el caso de los militantes perretistas, que es el que analiza la autora, el Hombre Nuevo que debían imitar al tiempo que construir se identificaba por ser humilde, solidario, disciplinado, estar siempre dispuesto, ser sacrificado, dar la vida, todas ellas virtudes de resonancia cristiana (Carnovale, 2005: 11 y 14).

Más allá de las percepciones de los mismos actores, creo que hay dos cuestiones objetivas que distinguen estas experiencias de militancia católica, a la vez que permiten identificar a sus protagonistas como miembros de un grupo.

En primer lugar, la mayor parte de estos jóvenes descubrieron la militancia desde los grupos cristianos y las prácticas que asumieron como consecuencia encontraron impulso y justificación en una visión de la fe encarnada en la realidad.

²⁶⁴ Entrevista a Nora, 02/04/09.

²⁶⁵ Entrevista a Rodolfo, 02/04/09.

²⁶⁶ Entrevista a Beatriz, 23/04/09.

En segundo lugar, los militantes de la JUC compartían un lugar y un ejercicio de reflexión continua de sus prácticas, que se constituyó en espacio de identificación y pertenencia paralelo al grupo de acción propiamente dicho. Y como fue mencionado, hasta mediados de los ´70, la participación simultánea en los dos ámbitos ligados a la fe y a la militancia, se alimentaba y justificaba mutuamente.

Sin embargo, por otro lado, estos jóvenes eran “hijos de su tiempo”, por lo que compartían las características de su generación. Además, como cristianos se veían compelidos a definirse, comprometerse y actuar, pero no desde una organización particular sino mezclados con los no cristianos, ya que “el cambio de estructuras deben producirlo todos los hombres” (Habegger, 1970: 169). En este sentido, Villa Nocito y la UNS fueron espacios centrales de la militancia bahiense, donde confluyeron las prácticas de militantes provenientes de diversas tradiciones, entre los cuales, mezclados y a veces confundidos con los otros, los jóvenes jucistas dejaron su impronta. De allí, que la descripción de los espacios de militancia católica, fundamentalmente en la universidad, haya sido en gran parte un aporte a la reconstrucción de la militancia bahiense en general.

A pesar de estos rasgos compartidos, que los constituían como grupo identificable entre otros militantes, no eran un colectivo homogéneo. La heterogeneidad estaba dada por la convivencia de distintas opciones en cuanto a los espacios de compromiso (la universidad, el barrio, el lugar de trabajo, la Iglesia), las modalidades de acción (la militancia social, política –si fuera posible separarlas–, armada, eclesial) y las trayectorias político-ideológicas asumidas. Y esta diversidad del grupo, tanto en lo relacionado con las formas de compromiso asumidas como con las opciones políticas, estuvo en el origen de una serie de conflictos que marcaron a la JUC durante estos años.

FUENTES

Entrevistas

Ángel, Buenos Aires, 8 de octubre de 2009

Nació en Saavedra, provincia de Buenos Aires, en 1944. Llegó a Bahía Blanca para iniciar sus estudios universitarios. A los pocos meses, en 1962, se fue a vivir al Pensionado Católico de Zapiola 428, donde residió hasta principios de los ´70. En esos últimos años, se desempeñó como administrador de la residencia estudiantil. Se acercó a la JUC en 1962, a través de un compañero del Pensionado, y participó en ese movimiento hasta 1974. Vivió la crisis de la JUC hacia 1966-1967 y fue uno de los jóvenes que se acercó a los sacerdotes Pepe Zamorano y Emilio Flores para proponerles revitalizar la JUC en Bahía Blanca. Durante ese tiempo desarrolló su militancia política en la universidad, en distintas agrupaciones: Liga Humanista, Movimiento Universitario Personalista (1965), PRT (1966-1967), AUDAL y JUP. Fue director del departamento de Ingeniería Química. En 1975 se fue a vivir a Santa Rosa, luego a San Luis y en 1977 a Buenos Aires.

José Zamorano, Moreno, 19 de septiembre de 2009

Nació en Carcabuey, España, en 1932. En 1951 ingresó al seminario, donde supo de la existencia de la OCSHA, organismo que enviaba sacerdotes diocesanos por 7 años a América Latina para fortalecer las diócesis donde faltaban sacerdotes. En vistas a brindar un servicio en Latinoamérica, culminó sus estudios de teología en el Seminario Hispanoamericano, donde se formó en una “teología histórica”, que se encontraba en la línea de renovación consagrada poco después en el Concilio Vaticano II. Viajó a la Argentina en 1962 junto a su compañero, el Padre Emilio Flores. Luego de tres años y medio de trabajo en Coronel Suárez ambos sacerdotes llegaron a Bahía Blanca, donde fueron destinados a la parroquia Nuestra Señora del Carmen. Al poco tiempo, comenzaron a atender también el centro pastoral La Pequeña Obra. En el año ´67, recibieron la visita de un grupo de jóvenes de la JUC que les plantearon la situación crítica en la que se encontraba el movimiento y les propusieron acompañarlo. El Padre Zamorano fue asesor de la JUC entre 1967 y 1975 y, una vez constituidas, de la JEC y de la JOC. En 1969 participó de un Campamento Universitario de Trabajo en Santiago del Estero. Se identificó con el MSTM, firmó documentos, participó de algunas reuniones periódicas y en 1971, de un encuentro nacional del movimiento. Se

fue de Bahía Blanca los primeros días de mayo de 1975, luego de sufrir un atentado con bomba en la casa parroquial de Villa Sánchez Elía, y ante la falta de apoyo del arzobispo Mayer y de buena parte de los sacerdotes. Después de viajar a España y Perú, regresó al país a fines del mismo año, para hacerse cargo de una parroquia en el Gran Buenos Aires.

Nora, Bahía Blanca, 4 de junio de 2008 y 2 de abril de 2009

Nació en Buenos Aires en 1946. Sus padres eran bahienses pero el trabajo de su padre en el ferrocarril hizo que durante su niñez vivieran en distintas ciudades hasta llegar a Bahía Blanca. Mientras estudiaba en la Escuela de Servicio Social conoció a un profesor, el Padre Emilio Flores, que era asesor de la Juventud Universitaria Católica y la invitó a formar parte de ese espacio, al que ingresó en 1968. Participó de un Campamento Universitario de Trabajo en Chaco y al año siguiente en Bouquet Roldán (Neuquén), como integrante del equipo que lo organizaba. Durante un tiempo acompañó a un grupo de la JEC. A partir de un trabajo en la municipalidad se involucró en la actividad sindical y se vinculó con una agrupación del Peronismo de Base. Entre 1968 y fines de 1975, desarrolló su militancia social y política en Villa Nocito, desde su trabajo en Cáritas, la Escuela Nuestra Señora de la Paz y la Unidad Básica (JP). Abandonó la ciudad, la JUC y la militancia barrial a fines del '75, luego de que el Ejército, portando una foto suya, allanara su antiguo departamento. Se exilió en Buenos Aires.

Eduardo, Bahía Blanca, 21 de marzo, 20 de mayo y 16 de octubre de 2008

Nació en Darregueira, provincia de Buenos Aires, en 1949. En 1968 se trasladó a Bahía Blanca para iniciar sus estudios universitarios, en la carrera de Contador Público. Al poco tiempo, se cambió a la Licenciatura en Economía. Durante los años 1968 y 1969, vivió en el Pensionado Católico donde conoció a algunos compañeros que lo invitaron a un encuentro de la JUC en el '68, luego del cual se incorporó al grupo. En 1970 hizo el servicio militar. Al volver, fue elegido para integrar el Secretariado Latinoamericano del MIEC-JECI, lo que implicó estar afuera del país dos años (1971 y 1972), recorriendo parte de Latinoamérica, tomando contacto con diversas experiencias del movimiento. Estos años lejos de Bahía Blanca y de la universidad dividieron su militancia política en dos momentos: antes del '70, participó del PRT El Combatiente y en los comienzos de la Agrupación Universitaria de Acción Liberadora.

A su regreso, en 1973, se unió a la JUP. Después de presenciar el Acto del 1º de mayo de 1974, y con la irrupción de la oleada represiva de la Triple A, dejó atrás la militancia y la carrera universitaria, aunque no abandonó la ciudad.

Juan Carlos, Buenos Aires, 29 de julio y 1 de agosto de 2008

112

Nació en Punta Alta en 1950. En 1965 ingresó a la Juventud de Acción Católica (JAC), donde conoció al sacerdote Hugo Segovia. El contacto entre los sacerdotes Segovia y Zamorano y Flores, facilitó el encuentro entre los jóvenes de los grupos que ellos acompañaban. Así, cuando en 1968 Juan Carlos llegó a Bahía Blanca para estudiar Ingeniería Química en la UNS, se acercó a la JUC. Además, se fue a vivir al Pensionado Católico, donde conoció a varios jóvenes jucistas. Junto a algunos compañeros del Pensionado participó en la formación de AUDAL. Por otra parte, estuvo cercano al PRT y a los Grupos Socialistas. Al volver del servicio militar, se incorporó a la JUP y se convirtió en uno de sus referentes fundamentales. En mayo de 1975, cuando la escalada de violencia paramilitar ascendía dramáticamente en la universidad y la ciudad, se fue a trabajar al Secretariado Latinoamericano del MIEC-JECI en Perú. Algunos años después, partió a Francia, donde trabajó en el Secretariado Mundial de la JECI.

Graciela, Buenos Aires, 31 de julio de 2008

Nació en Bahía Blanca en 1951. Hacia 1967 comenzó a participar en un grupo juvenil del Movimiento Familiar Cristiano coordinado por el matrimonio Vallasciani, donde conoció a Pepe Zamorano, quien era el asesor del grupo. Por otra parte, participó de un Campamento Universitario de Trabajo en la cosecha del tabaco, en el noreste argentino. A partir de los contactos generados en ambas experiencias, se acercó a una jornada de la JUC en 1969, que decidió su participación en el movimiento, que duró hasta 1975. Durante un tiempo, acompañó a un grupo de la JEC. Graciela estudió Economía en la universidad. En 1971 participó de la comisión de estudiantes y docentes que elaboró un nuevo plan de estudios en su carrera. Por otro lado, inició su militancia política en la agrupación universitaria Nueva Línea de Acción, en la que participaban otros miembros de los grupos cristianos y jóvenes que habían participado de los CUT. Muchas de las reuniones de dicha agrupación tenían lugar en el Pensionado Católico. Más tarde, tuvo militancia sindical ligada al gremio

de trabajadores no docentes de la universidad y a la JTP. Cuando comenzó la violencia política paraestatal, fue echada de la UNS y amenazada por la Triple A. Por otra parte, se disolvió el grupo de la JTP. Estos hechos decidieron la partida a Buenos Aires, en 1975. En la Capital, acompañó a un grupo de la JUC que se estaba constituyendo. En agosto de 1976, la denuncia de Acdel Vilas por infiltración marxista en la UNS, por la cual comenzaron a ser perseguidos muchos de los docentes del nuevo plan de la carrera de Economía de 1972, la obligó a exiliarse en Francia.

Luis, Bahía Blanca, 18 de diciembre de 2008

Nació en Río Cuarto, Córdoba, en 1944. Mientras estudiaba técnico químico en Córdoba, tuvo una experiencia de militancia en el centro de estudiantes. Cuando debió hacer el servicio militar le tocó la Marina en la Base naval Puerto Belgrano. Pasado ese año, llegó a Bahía Blanca para iniciar la carrera de Bioquímica. Tiempo después, se fue a vivir al Pensionado Católico de calle Zapiola, donde conoció a estudiantes como Ángel, Juan Carlos y Eduardo que lo invitaron a participar en la JUC, lo que hizo durante algunos años a pesar de mantener sus dudas respecto de la fe. Vivió el Cordobazo y sus repercusiones en Bahía Blanca. Fiel a la idea de que cada cual debe militar en su lugar de trabajo o su medio, eligió la universidad como espacio de militancia: principalmente en el FAUDI, pero durante un tiempo integró la TAR, agrupación heterogénea en cuanto a su composición pero con muchos estudiantes que luego pasarían al PRT-ERP. Al sentir que su carrera estaba desvinculada de su práctica política diaria, decidió dejar Bioquímica y empezar a estudiar Economía, que le aportó un conjunto de herramientas teóricas y un ejercicio constante de discusión. Recordaba que se alejó de la JUC por diferencias políticas. En 1975, en el contexto de persecución, asesinato, golpizas y amenazas a militantes estudiantiles, abandonó definitivamente la carrera y la actividad política universitaria.

Rodolfo, Bahía Blanca, 23 de junio de 2008 y 2 de abril de 2009

Nació en Bahía Blanca en 1951. Se acercó a la JUC en el verano de 1970, año que comenzó a cursar la carrera de Economía en la UNS. Simultáneamente inició su militancia política en el Peronismo de Base. En 1973 apoyó a Cámpora, rompiendo con la postura del PB y pasando a las filas de la JP/Montoneros. En ambos espacios del peronismo revolucionario, su actividad política se desarrolló en los barrios

periféricos de la ciudad, como Villa Quilmes y Villa 17 de agosto. Durante los últimos años de militancia, trabajó en Villa Nocito, a partir de la Unidad Básica y un grupo de apoyo en la Escuela Nuestra Señora de la Paz. Por otra parte, trabajó en Colón 80 como empleado no docente de la UNS, y desde ese lugar se vinculó con ATUNS y la JTP. En diciembre de 1975 partió al exilio interno en la Capital Federal, después de un primer allanamiento de su domicilio anterior. En ese momento abandonó la JUC y también la militancia a raíz de la negativa de quien fuera su superior dentro de la organización, de darle un contacto con algún compañero, dado que la estructura estaba totalmente infiltrada.

Norma Gorriarán, Bahía Blanca, 29 de octubre de 2008

Nació en Luis Beltrán, Río Negro, en 1944. Realizó sus estudios en el Colegio La Inmaculada de Bahía Blanca, a cargo de las hermanas de la congregación Compañía de María. Al terminar el bachillerato decidió convertirse en religiosa de dicha congregación. A fines de los ´60, comenzó a visitar Villa Nocito para acompañar a la hermana Rodríguez que atendía un jardín de infantes. Al tiempo, propuso a Monseñor Esorto convertir una iglesia abandonada en escuela. Fue directora de la Escuela Nuestra Señora de la Paz, entre 1971 y marzo de 1975, cuando debió abandonar la escuela y la ciudad después que un grupo de matones fue a buscarla y golpeó fuertemente a la persona que vivía ocasionalmente en la escuela. Norma no se encontraba en ese momento en Bahía Blanca pero vivía en Villa Nocito en una comunidad de hermanas desde 1972. La persecución contra ella continuó pero Norma ya se encontraba en el exilio. Estuvo un año en Buenos Aires donde se acercó a trabajar con los sacerdotes Yorio y Jalics en el Bajo Flores. En 1976 la situación se hizo insostenible y partió hacia Medellín, ciudad que había sido sede de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en 1968, esperando encontrar una Iglesia renovada. Sin embargo, ocurrió lo contrario a lo que esperaba. Al poco tiempo, dejó la vida religiosa después de 17 años en la Compañía de María. Se casó con Gonzalo, un ex sacerdote, y durante años trabajaron juntos en barrios populares en Colombia.

Marta, Bahía Blanca, 29 de mayo de 2008

Nació en Darregueira en 1952. A los 18 años comenzó la carrera de magisterio en el Instituto Superior Juan XXIII, en Bahía Blanca. Por otra parte, después de haber sido Scout en su pueblo, se acercó al grupo Scout de Nuestra Señora del Carmen, en Villa Sánchez Elía, que era acompañado por el párroco Pepe Zamorano. Cuando el

grupo se cerró por un año, Marta pasó a ser dirigente de las Guías de La Pequeña Obra. Como dirigente Scout participó de las reuniones de reflexión acompañadas por el Padre Zamorano. Al terminar la residencia, empezó a trabajar en la escuela de Cáritas, en Villa Nocito. Además se anotó en la carrera de Filosofía en la UNS, con lo cual entró en contacto con militantes de la universidad, especialmente en el comedor universitario, aunque nunca tuvo militancia estudiantil. Al mismo tiempo, dejó su militancia inicial en las Guías para dedicarse al trabajo barrial, que excedía las actividades de la docencia y ocupaba gran parte del día. A su vez, comenzó a tener participación política en el barrio desde la Unidad Básica y la Agrupación Evita. A raíz de una serie de incidentes y tiroteos en la Unidad Básica, en los que se mezclaban cuestiones personales y políticas, –en el marco de las crecientes tensiones al interior del movimiento peronista y la acción de la Triple A– Marta decidió terminar con su militancia política, aunque siguió siendo maestra de la escuela hasta que, ya durante la última dictadura militar, ésta fue cerrada por el arzobispo Mayer. Durante todo ese período, formó parte de la JUC. Estuvo presente en la última reunión en la que, luego de haberse concretado la partida al exilio del asesor y muchos compañeros, se resolvió disolver la JUC. Vivió la dictadura en Bahía Blanca.

Patricia, Bahía Blanca, 21 de marzo, 19 de mayo y 26 de octubre de 2008

Nació en Bahía Blanca en 1952. Mientras cursaba la escuela secundaria en La Inmaculada, se acercó a las Guías de La Pequeña Obra, junto a otras compañeras de colegio. Allí, hacia 1967, conoció a Emilio Flores y a Pepe Zamorano. Cuando tenía alrededor de 16 años participó de un grupo juvenil del Movimiento Familiar Cristiano animado por el matrimonio formado por Adelaida y Rubén Álvarez, a quien conocía por las charlas que él había dado a las Guías sobre el cuidado de niños. En La Pequeña Obra también tomó contacto con los jóvenes jucistas, que tenían su misa los sábados, y con otras Guías, fue invitada a participar de la JUC. Por otro lado, Patricia estudió el profesorado de enseñanza primaria en el Juan XXIII. Al recibirse, hacia 1973, empezó a trabajar en la Escuela Nuestra Señora de la Paz. Al igual que Marta, su actividad barrial implicó no sólo el trabajo en el aula, sino también las visitas por la tarde a las familias y la militancia política en la Unidad Básica. Después de un tiroteo en la Unidad Básica abandonó su participación política y siguió trabajando como maestra en el barrio. Al poco tiempo de nacer su segundo hijo dejó la docencia (1978). Durante todos esos años de participación en la JUC y de militancia barrial, Patricia

siguió siendo dirigente de las Guías. En los años marcados por la violencia de la Triple A y el terrorismo de Estado se quedó en Bahía Blanca.

Susana, Bahía Blanca, 1 de abril de 2009

Nació en Bahía Blanca en 1948. Cursó la escuela primaria y secundaria en el Colegio La Inmaculada, por lo cual se vinculó desde chica con grupos de Iglesia y el trabajo en barrios, por ejemplo, en Villa Rosario. Mientras seguía en la secundaria y el primer año de universidad, estuvo en la Legión de María. En esa época, participó en un Campamento Universitario de Trabajo en Catamarca, donde conoció la realidad de los hacheros. Hacia 1968, entró a la JUC, junto a un grupo de egresados del Colegio Don Bosco, descontentos con la Legión de María. En la universidad, donde estudiaba Bioquímica, tuvo alguna participación en actividades promovidas por el movimiento estudiantil (asambleas, tomas del edificio, etc.) pero no se vinculó a ninguna agrupación universitaria en particular. Susana formó parte de la JUC hasta su disolución. En los años de la dictadura, siguió viviendo en Bahía Blanca.

Mónica, Buenos Aires, 30 de julio de 2008

Nació en Buenos Aires en 1956. De niña se trasladó junto a su familia a Bahía Blanca. A los 13 años comenzó a ir a las misas de La Pequeña Obra. Un año después, entró en el grupo Scout y formó parte del núcleo de dirigentes que, en paralelo a las actividades con los niños y adolescentes, realizaba un intenso trabajo de reflexión sobre sus prácticas²⁶⁷. Durante ese período, el grupo fue acompañado primero por Emilio Flores y luego por Pepe Zamorano. Hacia 1972, este último les propuso a los dirigentes que eran estudiantes secundarios, formar la JEC. Al año siguiente, y en relación a la profundización de la reflexión en torno al compromiso cristiano, Mónica y muchos de sus compañeros de la JEC, participaron en la formación de la UES en Bahía Blanca. A fines de 1973-principios de 1974, se disolvió el grupo Scout cuando se plantearon diferencias con la hermana Kotska, quien comenzó a cuestionar la compatibilidad del compromiso cristiano con la militancia política. En abril de 1975, Mónica se fue de la ciudad. Se exilió primero en Lima (Perú), donde trabajó en el Secretariado Latinoamericano del MIEC-JECI, y tres años y medio después, en París, (Francia).

²⁶⁷ También integraron el grupo Horacio Russin, Eduardo Ricci y Ely Frers, que se encuentran desaparecidos.

Diana, Buenos Aires, 18 de septiembre de 2009

Nació en Bahía Blanca en 1951. De chica, participó de Acción Católica, donde colaboró con diversas instituciones. Cursando en las Escuelas Medias de la UNS formó parte de un grupo de estudiantes, acompañado por un trabajador social de origen cristiano, que tuvo la iniciativa de comenzar a visitar el patronato de la infancia los fines de semana. Se consideró católica hasta alrededor de los 18 años, momento en que empezó a estudiar Química en la UNS. En esos años, gran parte de sus amigos eran militantes católicos, por lo cual, se mantuvo cercana a los grupos cristianos e incluso participó de reuniones, encuentros y misas de la JUC, invitada por sus compañeros, con los que compartía valores y la militancia política. En ese espacio, conoció a su pareja, que vivía en el Pensionado Católico. A fines de los ´60, visitaba frecuentemente el Pensionado para participar de las reuniones de las nuevas agrupaciones universitarias en las que militó: TAR y AUDAL. Más tarde, se unió a la JP y comenzó a llevar a cabo una militancia de base en los barrios, a partir de la Agrupación Evita. Finalmente, se integró a la JTP y fue elegida delegada en su lugar de trabajo. A principios de diciembre de 1974 fue detenida y puesta a disposición del PEN, a pesar de la inmunidad que le correspondía como delegada. Estuvo en la cárcel hasta 1980. Cuando le fue otorgada la opción para salir del país, viajó a Francia. Entre otros trabajos, realizó tareas contables para el Secretariado Internacional de la JECI.

Julia, Buenos Aires, 17 de septiembre de 2009

Nació en Bahía Blanca. Bajo la influencia de su madre, que tenía mucha participación en la Iglesia, fue católica hasta la adolescencia, cuando entró en crisis con respecto a la religión. Durante el último año en la Escuela Normal, hizo trabajo comunitario junto a algunos compañeros –entre ellos, Gabriel Prado y Eduardo Korsusky, que se encuentran desaparecidos–, en continuidad con las prácticas iniciadas por el grupo en el estaba Diana. Iban a La Pequeña Obra donde tenían reuniones y encuentros que no estaban centrados en la lectura de la Biblia sino en la discusión política y en la reflexión sobre el trabajo comunitario y la idea de ayudar a la gente más humilde, en el encuadre de un cristianismo “en sentido muy amplio”, ligado a la obra solidaria. Paralelamente, se vinculó a un grupo de estudiantes secundarios de diferentes escuelas que se reunían en el Pensionado Católico y compartían la búsqueda de definiciones políticas en el marco general del socialismo.

En 1971, inició sus estudios universitarios en la carrera de Licenciatura en Economía en la UNS, donde comenzó su militancia en la agrupación Grupos Socialistas. En 1973, dejó la universidad, se proletarizó y comenzó a trabajar en el frente de propaganda del PRT-ERP. A fines de 1974, fue detenida y puesta a disposición del PEN.

Beatriz, Bahía Blanca, 23 de abril de 2009

118

Nació en Bahía Blanca en 1953. De madre muy católica, preocupada por ayudar a los necesitados, con los compañeros de la escuela secundaria (Ciclo Básico) empezó visitar el Hogar del Niño como voluntaria. Ese grupo comenzó a tener relación con La Pequeña Obra. Beatriz se acercó a las reuniones con “gente más grande” como Rodolfo y Nora, de las que sólo recuerda la reflexión sobre la problemática social y las causas estructurales de la pobreza, las nuevas ideas de la Iglesia y la convicción de la necesidad de comprometerse, con la que se sintió identificada, a pesar de no compartir la fe. Hoy reconoce la influencia de este breve paso por La Pequeña Obra en su trayectoria posterior. Al ingresar en la universidad, en 1972, comenzó a militar en los Grupos Socialistas. En 1974, dejó la universidad, se casó, se proletarizó, consiguió trabajo y se abocó a la militancia barrial y sindical dentro del PRT-ERP. En diciembre de ese año, fue detenida, junto a sus hermanas, y puesta a disposición del PEN. Estuvo presa hasta 1981.

Documentos de Inteligencia (Archivo DIPBA)

Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo I

Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo II

Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo IV

Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo VI

Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo VII

Mesa “Referencia”, Legajo N° 15281, Tomo VIII

Mesa “Referencia”, Legajo N° 18124

Mesa “Referencia”, Legajo N° 10141, Tomo 2

Mesa A, Estudiantil, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 47

Mesa A, Estudiantil, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 111

Mesa A, Estudiantil, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 118

Mesa A, Estudiantil, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 101

Mesa A, Estudiantil, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 119

Mesa Ds, Legajo 3495

Mesa Ds, Legajo 3137

Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3116

Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3061

Mesa DS, Carpeta Varios, Legajo N° 3066

Mesa DE, Legajo 239

Mesa DE, Localidad Bahía Blanca, Legajo caratulado "Sociedad Beneficencia La Pequeña Obra"

Mesa DE, Carpeta Entidades Religiosas, Legajo N° 236

Fuentes periodísticas

Revista *Graphos*, Bahía Blanca, Año I (1970): n° 1 (julio), n° 2 (agosto), n° 3 (septiembre), n° 4 (noviembre/diciembre); Año II (1971): n° 5 (abril), n° 6 (julio), n° 7 (septiembre); Año III (1972): n° 9 (mayo), n° 11 (noviembre).

Revista *Pablo*, Bahía Blanca, agosto de 1973.

Revista *Nuevo Hombre*, Buenos Aires, 5 de febrero de 1973.

Revista *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires., Año VI, n° 28 (abril) y n° 30 (septiembre) de 1971.

Diario *El Eco*, Bahía Blanca: marzo y abril de 1971; enero y febrero de 1973; números varios entre marzo de 1973 y enero de 1974.

Diario *La Nueva Provincia*, Bahía Blanca: noviembre y diciembre de 1969; agosto de 1971; febrero de 1973; marzo, abril y mayo de 1975.

Diario *El Sureño*, Bahía Blanca: noviembre y diciembre de 1969.

Diario *La Nación*, Buenos Aires: marzo y mayo de 1975.

Diario *La Opinión*, Buenos Aires: mayo de 1975.

Otras fuentes²⁶⁸

Fotografías

Cancioneros

²⁶⁸ Parte del material consultado pertenece a los archivos personales de los entrevistados. Quisiera agradecer a Norma, quien me hizo llegar documentos del Archivo DIPBA; a Mónica y a Eduardo, quienes me facilitaron fotografías; a Nora y Rodolfo, que me acercaron un cancionero, además de gran cantidad de libros y publicaciones periódicas significativas para los militantes jucistas en los sesenta y setenta; y a Juan Carlos, por los libros prestados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Águila, Gabriela 2008 *Dictadura, represión y sociedad en Rosario, 1976/1983. Un estudio sobre la represión, los comportamientos y actitudes sociales en dictadura*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Ameigeiras, Aldo 2008 Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos, en: Mallimaci, Fortunato (comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Colihue.

Anguita, Eduardo y Caparrós, Martín 2007, *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*. Tomo 1/1966-1969. Buenos Aires, Booket, 2ª edición.

Aróstegui, Julio 1998 Historia y Tiempo Presente. Un nuevo horizonte de la historiografía contemporaneista/Conclusión, en: *Cuadernos de historia contemporánea*, nº 20.

Barletta, Ana María y Tortti, María Cristina 2002 Desperonización y peronización en la universidad en los comienzos de la partidización de la vida universitaria, en: Pedro Krostch (Org.), *La universidad cautiva. Legados, marcas y horizontes*. La Plata, Ediciones Al Margen.

Bédarida, Francois 1998 Definición, método y práctica de la historia del tiempo presente, en: *Cuadernos de historia contemporánea*, nº 20.

Bozza, Juan 2002 El peronismo revolucionario. Itinerario y vertientes de la radicalización, 1959-1969, en: *Sociohistórica, cuadernos del CISH*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, nº 9/10,

Bracamonte, Lucía, Torre, Elena y Vila, Emma 2004 Misión Escuela Nuestra Señora de la Paz, en: *Dulcísimo Recuerdo de mi vida. 90 años del Colegio La Inmaculada. Bahía Blanca 1913-2003*. Buenos Aires, Colegio Inmaculada.

Bresci, Domingo 1994 *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, Centro Nazaret, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA).

- Burkart, Mara** 2007 La dictadura militar y su proyecto de transformación cultural, en: CD *XIª Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Tucumán, septiembre.
- Calveiro, Pilar** 2004 *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires, Colihue.
- Carnovale, Vera** 2005 “Jugarse al Cristo”: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP), en: *Entrepasados*, nº 28, año XIV.
- Cattaruzza, Alejandro** 1997 El mundo por hacer. Una propuesta para el análisis de la cultura juvenil en la Argentina de los años setenta, en: *Entrepasados*, nº 13.
- Colectivo Viceversa** 2009 Plan de estudio Lic. en Economía (UNS) de 1972, documento de trabajo presentado como material de discusión en las *II Jornadas de Economía Crítica. Crisis Mundial y Nacional: alternativas teóricas y políticas frente a la ortodoxia*. Bahía Blanca, 15, 16 y 17 de octubre.
- Del Col, José María** 1975 Rdo. P. Carlos Dorñak. Instituto Superior “Juan XXIII”, Bahía Blanca, Rep. Argentina, 27 de abril.
- Del Pino, Ponciano y Jelin, Elizabeth** 2003 Introducción, en: *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- Di Stefano, Roberto y Mallimaci, Fortunato** 2001 Los grupos religiosos frente a un mundo que se derrumba. Los imaginarios cristianos de la década del treinta, en: Mallimaci, Fortunato y Di Stefano, Roberto (compiladores) *Religión e imaginario social*. Buenos Aires, Manantial.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris** 2000 *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori.
- Dominella, Virginia, Fernández Albanesi, Florencia, Montero, María Lorena, Rodríguez, Andrea Belén, Seitz, Ana Inés, Vidal, Ana, Zapata, Belén** 2009 Marcas locales de la dictadura en Bahía Blanca, en: *II Seminario Internacional “Políticas de la Memoria”*. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, Octubre.
- Donatello, Luis Miguel** 2003 Religión y política: las redes sociales del catolicismo postconciliar y los Montoneros 1966-1973, en: *Estudios Sociales* 24, UNL, Santa Fe, año XIII, 1º semestre.

Donatello, Luis Miguel 2005a Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa, en: *América Latina Hoy*, Número 41, Universidad de Salamanca, noviembre.

Donatello, Luis Miguel 2005b Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo "liberacionista" y los Montoneros, en: *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Nº 9, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

Donatello, Luis Miguel 2008a Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los ´60 y ´70, en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*, [En línea], Puesto en línea el 12 de julio de 2008. URL: <http://nuevomundo.revues.org/index38972.html>. Consultado el 01 de julio de 2009.

Donatello, Luis 2008b La última dictadura militar como problema teológico político, en: Mallimaci, Fortunato (comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Colihue.

Feierstein, Daniel 2000 *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*. Buenos Aires, EUDEBA.

Franco, Marina y Levín, Florencia (comps.) 2007 *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires, Paidós.

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*. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, mayo.

Gera, Lucio y G. Rodríguez Melgarejo 1970 *Apuntes para una interpretación de la iglesia argentina*. Montevideo, Ediciones del Centro de Documentación MIEC-JECI.

Gillespie, Richard 1987 *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Buenos Aires, Grijalbo.

Giménez, María Julia 2008 *Ciudad de "Perros". Historias de militancia y recorridos del PRT-ERP por la ciudad de Bahía Blanca*. Tesis de Licenciatura en Historia, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Inédito.

Giménez, María Julia 2009 Revista *Graphos*, tribuna del movimiento estudiantil en Bahía Blanca (1970-1973), en: Romero, Fernando Gabriel (comp.), *Los estudiantes. Organizaciones y luchas en Argentina y Chile*. Bahía Blanca, Libros en Colectivo.

Giménez Béliveau, Verónica 2005 Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido socio-histórico, en: *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Nº 9, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

Guglielmucci, Ana 2006 Dar la vida y la muerte por la revolución. Moral y política en la praxis militante, en: *Lucha Armada en la Argentina*, año 2, nº. 5, febrero-marzo-abril.

Jensen, Silvina 2002 Cuando lo propio es una tierra extraña: la representación del exilio interno en los testimonios del exilio exterior (Argentina, 1976-1983), en: Actas del 1º Encuentro *Las metáforas del Viaje y sus imágenes. La Literatura de Viajeros como problema*. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Agosto.

Jensen, Silvina 2007 *La provincia flotante. El exilio argentino en Cataluña (1976-2006)*. Barcelona, Casa Amèrica Catalunya.

Levi, Giovanni 1991 Sobre Microhistoria, en: Burke, Peter, *Formas de hacer Historia*, Madrid, Ed. Alianza.

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, en: AA.VV. *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires, CEHILA-Centro Nueva Tierra.

Mallimaci, Fortunato, Cucchetti, Humberto y Donatello, Luis 2006 Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea, en: Colom, Francisco y Rivero, Ángel (edit.) *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*. Barcelona, Antrophos/Unibiblos.

Mayol, Alejandro, Habegger, Norberto y Armada, Arturo 1970 *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires, Editorial Galerna.

Morello, Gustavo 2003 *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba – EDUCC.

O'Donnell, Guillermo 1996 *El Estado burocrático autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.

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*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.

Partney, Alicia 2006 *La Escuelita. Relatos testimoniales*. Buenos Aires, La Bohemia.

Politi, Sebastián 1992 El catolicismo y lo popular, en: *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. 1967-1975*. Buenos Aires, San Antonio de Padua, Editorial Guadalupe/Ediciones Castañeda.

Santecchia, Benito 2008 Carta al Padre José Juan del Col SBD, sábado 12 de abril de 1975, en: AA.VV. *Homenaje a Benito Ángel Santecchia. Testimonios, crónicas, documentos, escritos, estudios*. Instituto Superior Juan XXIII de Bahía Blanca, Proyecto, Centro de estudios salesianos de Buenos Aires.

Segovia, Hugo 2008 La palabra provocadora, en: AA.VV. *Homenaje a Benito Ángel Santecchia. Testimonios, crónicas, documentos, escritos, estudios*. Instituto Superior Juan XXIII de Bahía Blanca, Proyecto, Centro de estudios salesianos de Buenos Aires.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín.

Septiembre de 1968 1969 *Documentos Finales*. III Edición. Córdoba, Talleres Tipográficos de la Pía Sociedad de San Pablo, abril.

Soneira, Abelardo Jorge 2008 Trayectorias creyentes/trayectorias sociales, en: Zalpa, Genaro y Offerdal, Hans (comp.) *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, CLACSO.

Suasnábar, Claudio 2004 *Universidad e intelectuales. Educación y política en Argentina (1955-1976)*, Buenos Aires, FLACSO Manantial.

Trincheri, Alcira 2003 Las tinieblas en la Universidad: el "adelantado proceso" en el Comahue, en: C. Kaufmann (dir.) *Dictadura y Educación. Depuraciones y vigilancia en las universidades nacionales argentinas*. Buenos Aires, Miño y Dávila editores.

Vanzini, Marcos 2008 La violencia irracional y la palabra lúcida, en: AA.VV. *Homenaje a Benito Ángel Santecchia. Testimonios, crónicas, documentos, escritos, estudios*. Instituto Superior Juan XXIII de Bahía Blanca, Proyecto, Centro de estudios salesianos de Buenos Aires.

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.

Visotsky, Jessica y Gattari, Verónica 2004 Rescate de un olvido, treinta años después...Luchas por la hegemonía, luchas por la pedagogía, participación en un panel en las *3ras. Jornadas de Innovación Pedagógica en el Aula Universitaria*, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, UNS.

Vilanova, Mercedes 1998 La historia presente y la historia oral. Relaciones, balance y perspectivas, en: *Cuadernos de historia contemporánea*, nº 20.

Zapata, Ana Belén 2008 *Páginas Manchadas. Conflictividad laboral entre los gráficos y La Nueva Provincia en vísperas de la dictadura de 1976*. Tesis de Licenciatura en Historia, Departamento de Humanidades, UNS. Inédito.