

AFINIDADES Y TENSIONES ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LAS TRAYECTORIAS DE LOS MILITANTES DE LA JUVENTUD OBRERA CATÓLICA EN BAHÍA BLANCA (1968-1975)

Virginia Lorena Dominella

Resumen: Este artículo se propone reconstruir y analizar las relaciones entre religión y política en la experiencia de los integrantes de la Juventud Obrera Católica (JOC) en Bahía Blanca (Argentina), entre 1968 y 1975. En este sentido, intenta reflexionar en torno a los siguientes interrogantes: ¿cómo estos trabajadores católicos bahienses vivieron su acercamiento a la acción social y, específicamente, a la militancia política?, ¿en qué medida ese proceso fue impulsado por su fe?, ¿de qué forma su paso por los grupos católicos influyó en sus trayectorias militantes? Y ¿qué tensiones emergieron a partir de las opciones político-religiosas asumidas?

Palabras-clave: Religión, política, juventud obrera católica, bahía blanca.

Abstract: This article aims to reconstruct and analyze the relationship between religion and politics in the experience of the members of the Juventud Obrera Católica in Bahía Blanca (Argentina) among 1968 and 1975. In this sense, it tries to reflect upon the following questions: How do they experience their approach to social action, as well as political militancy? To what extent this process was motivated by their faith? In what way their participation in the catholic groups had influence in their militant itineraries? What kind of tensions emerged from the religious and political options?

Keywords: Religion, politics, juventud obrera católica, bahía blanca.

Introducción

El presente trabajo¹ se propone reconstruir y analizar las afinidades y tensiones entre religión y política en las experiencias de los militantes de la Juventud Obrera Católica (JOC) en Bahía Blanca², desde el surgimiento de dicha rama especializada de la Acción Católica en la ciudad –en 1968– hasta su desestructuración –hacia 1975–, como resultado del recrudecimiento de la represión paraestatal y estatal. En este sentido, intenta reflexionar en torno a los siguientes interrogantes: ¿cómo estos trabajadores católicos bahienses vivieron su acercamiento a la acción social?, ¿qué motivos los impulsaron a unirse a agrupaciones políticas?, ¿en qué medida ese proceso fue impulsado por su fe?, ¿de qué forma su paso por los grupos católicos influyó en sus trayectorias militantes?, ¿cómo repercutió en la JOC la asunción de la opción política de los compañeros?, ¿qué conflictos emergieron entonces y cómo se resolvieron?

Para este abordaje, se utilizaron fuentes orales³ que fueron elaboradas mediante entrevistas semiestructuradas, entre 2008 y 2013. Se consideraron 17 entrevistas a 11 personas⁴ que formaron parte de la JOC, con trayectorias disímiles en cuanto a origen familiar, período de participación en el movimiento, tipos y espacios de militancia, opciones ideológico-políticas, caminos recorridos a partir del comienzo de la violencia represiva, itinerarios profesionales, políticos, eclesiales posteriores y vinculación actual con el mundo católico.

La JOC en Bahía Blanca

La JOC era una rama especializada de la Acción Católica que encontraba su ámbito de acción pastoral en el mundo del trabajo. Si bien fue una de las organizaciones que protagonizaron la renovación post-conciliar, distaba de ser nueva. Por el contrario, se enraizaba en la dinámica del movimiento católico en las décadas anteriores, y en particular, en la estrategia del “catolicismo integral” (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006). Este fenómeno, cuyo desarrollo comenzó a hacerse visible a partir de la década de 1920, constituyó la respuesta del catolicismo argentino al avance secularizador del liberalismo y el socialismo, que intentaba constreñirlo al ámbito privado. Así, buscó integrar las instancias de lo social, lo político, lo religioso, de lo público y lo privado, y avanzar sobre la sociedad y el Estado (Mallimaci, 1992). En este sentido, sin negar las transformaciones que se venían produciendo en el seno de la Iglesia Católica desde la década de 1950 y que fueron legitimadas y sistematizadas por los pontificados de Juan XXIII, Pablo VI, el Concilio Vaticano II (1962-1965), la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino en San Miguel (1969), es necesario adoptar una mirada de largo plazo y ligar esta corriente católica post-conciliar o, más específicamente, liberacionista⁵ con una determinada manera de concebir y de llevar a la práctica el catolicismo, marcada por la vocación por la intervención política, la aspiración a

moldear al conjunto social, la consigna de llevar el catolicismo “a toda la vida” (Mallimaci, 1992). De este modo, “los católicos contestatarios eran, en el sentido de la relación público-privado, tan integrales como sus antecesores” (Donatello, 2010, p. 67).

En el período que nos ocupa, la JOC en Argentina había perdido gravitación y atravesaba una profunda crisis. En 1971, la vinculación que desde fines de los ´60 habían establecido algunos ex militantes con el peronismo revolucionario⁶ decidió al Episcopado a disolver la organización a nivel nacional, quedando a criterio de cada obispo su reconocimiento en el ámbito diocesano (Soneira, 2008; Bottinelli *et al.*, 2001). No obstante, en los primeros años ´70, el movimiento todavía nucleaba a jóvenes trabajadores en Buenos Aires, La Plata, Tucumán, San Juan o Bahía Blanca. Estos grupos tenían contacto a través de correspondencia, visitas esporádicas e informales y, fundamentalmente, encuentros nacionales, celebrados con una frecuencia anual en sus distintas ciudades. Más allá de estos espacios, los intentos de articular otros canales de comunicación y coordinación entre las experiencias jocistas del país no resultaron sencillos de concretar. Por otra parte, estos militantes extendieron lazos con sus pares de otros lugares del continente, con los que compartieron un encuentro latinoamericano, realizado en Bogotá en diciembre de 1973.

En Bahía Blanca, la JOC fue (re) fundada⁷ en 1968 por un pequeño grupo de jóvenes, a propuesta del Padre José “Pepe” Zamorano, quien buscaba replicar la experiencia de la Juventud Universitaria Católica -iniciada meses antes- pero con trabajadores. Desde entonces, el núcleo original se fue haciendo más numeroso, llegando a sumar unas 18 personas. Así, para 1972, se habían constituido dos equipos de 8-9 integrantes. Se trataba de varones y mujeres, nacidos entre 1945 y 1955, con diversas trayectorias laborales. En su mayoría, eran empleados de oficinas, mercados, comercios y empresas, donde atendían al público, desarrollaban tareas administrativas, eran vendedores o viajantes, o brindaban un servicio técnico. Entre los jocistas, también había trabajadores de fábricas de productos alimenticios, textiles y ligados a la metalurgia; empleadas en hospitales; docentes de escuelas rurales o de las barriadas pobres de la ciudad; y niñeras. Frecuentemente, los mismos jóvenes tuvieron distintas ocupaciones asalariadas a lo largo del período. Estos militantes estaban fuertemente anclados en el barrio Sánchez Elía, emplazado a 30 cuadras al este del centro de la ciudad y constituido, fundamentalmente, por suboficiales de marina y trabajadores. Al momento de ingresar al grupo, muchos eran vecinos de la “loma” -como solía llamarse a Sánchez Elía- mientras el resto, aunque vivía en los barrios aledaños, estaba ligado a ella a través de la participación en las actividades de la iglesia Nuestra Señora del Carmen.

De la revisión de vida al despertar del compromiso cristiano

En sus reuniones semanales, los equipos jocistas, en compañía del asesor, llevaban adelante la reflexión mediante el ritmo de “Ver, Juzgar y Actuar”. Esta práctica se encuadraba en la revisión de vida, que comenzó a usarse en los orígenes de la JOC y fue consagrada como metodología en la encíclica *Mater et Magistra* de Juan

XXIII. Según recordaban los protagonistas, el primer paso consistía en “mirar la realidad” (*Mirta, 2008*), esto es, plantear un tema, describir “un acontecer real y vivencial” de las circunstancias históricas (*Paloma, apuntes 1, 2013*) o “ver qué había pasado en la semana” y “analizar los hechos que ocurrían” (*Bruno, 2012*), atendiendo a sus causas, su contexto y sus efectos. Le seguía la lectura del Evangelio y la reflexión orientada a dilucidar qué les decía la Palabra de Dios (*José, 2008*), de qué manera los interrogaba (*Lucy, 2013*) o “qué haría Jesús en este momento” (*Liliana, 2008*) / “en esta situación” (*Dante, 2012*), identificando “los valores y contravalores implícitos” (*Paloma, apuntes 1, 2013*) en la misma y juzgando las propias actitudes de acuerdo con las enseñanzas evangélicas (*Historia de la JOC en Bahía Blanca, s/f*). El último paso era pensar “qué se podía hacer para ayudar” (*Clara, 2012*) y decidir en conjunto las acciones destinadas a “transformar” (*Angélica, 2012*) / “mejorar” (*Liliana, 2008*) la cuestión planteada.

Los hechos del propio ambiente ocupaban un espacio central en la reflexión comunitaria. Así, se ponía en común lo vivido en la relación con el patrón y los compañeros, las condiciones de trabajo, las luchas y conflictos laborales, o la participación en el sindicato. Y, fundamentalmente, se trataba de revisar la acción/el “aporte” (*Clara, 2012*) de los militantes en su ámbito, esto es, de qué manera los jocistas se “comprometían realmente” (*Liliana, 2008*) / se convertían en “testimonio”/ eran “coherentes” con lo que predicaban o cómo podían “llevar el Evangelio al medio laboral” (*José, 2008; Dante, 2012*). Dante (*2011*) afirmaba: “eran formas de ir analizando todas las semanas cómo íbamos nosotros incidiendo en nuestro laburo concreto ¿no? Cómo nos insertábamos con los compañeros, de qué manera íbamos cambiando esa realidad del trabajo”.

Sin embargo, la reunión semanal no excluía el abordaje de otros aspectos de la vida de los militantes. Por un lado, se compartían las experiencias referidas a las relaciones familiares o de amistad (*Historia de la JOC en Bahía Blanca, s/f*). Por ejemplo, Angélica (*2012*) contaba: “mechábamos también historias de vida, de familia, de problemáticas familiares, porque nosotros en esa etapa estábamos saliendo, queriendo salir de nuestras casas”. Por otro lado, se discutían temas de la coyuntura histórica nacional o internacional. Al respecto, decían: “en este proceso de revisión no dejábamos de encuadrar los hechos cotidianos en la realidad política, social y económica que nos rodeaba” (*Historia de la JOC en Bahía Blanca, s/f*). En este sentido, Silvestre (*2012*) sintetizaba en pocas palabras los temas de reflexión: “política y relaciones laborales”.

De este modo, desde la perspectiva de los actores, su paso por la JOC implicó el (re)descubrimiento y la maduración de su fe. En palabras de Lucy (*2013*), fue el “despertar verdadero cristiano”. Y en este “nuevo cristianismo” (*Silvestre, 2012*), el mandamiento más importante era el de amar al hermano como a uno mismo, lo que significaba asumir una actitud de “servicio” (*José, 2008*), “no ser tibio” (*Liliana, 2008*), aprender a “compartir, ayudar al otro, ser un poco más solidario” (*Clara, 2012*). La reflexión “de abajo para arriba” suponía un encuentro con Dios en una realidad históricamente situada, con lo cual “no hay posibilidad de evasión” (“Pepe”, *2009*). Era en gestos concretos hacia el prójimo donde el creyente se acercaba a Dios. Y desde el

momento en que el prójimo era el pueblo explotado, “dar de comer y de beber”, como mandaba Jesús, era un acto político, exigía la transformación de la sociedad (Gutiérrez, 1971).

Asimismo, el “Ver, Juzgar y Actuar” representó para los actores el “descubrimiento de la realidad” (*Pepe*, 2009). En efecto, el punto de partida de la reflexión no se hallaba en “dogmas y verdades para ser llevadas a la acción” sino en la realidad misma, donde los militantes buscaban “cómo llevar adelante su apostolado” (Mallimaci, 1992, p. 342). Esto suponía que la doctrina católica era releída a partir de la militancia en un contexto particular y que la prioridad residía en el análisis de las problemáticas específicas del medio de acción, antes que en las directivas de la institución⁸ (Mallimaci, 1992). Así, la reunión jocista contribuyó a la toma de conciencia de los problemas sociales y el desarrollo de una “mirada crítica” (*Lucy*, 2013) de la situación del país, de la historia y del papel de cada uno en ella de acuerdo al plan de Dios (*Ema*, 2012). En particular, el grupo se constituyó en un espacio de discernimiento de su ser trabajador y de las dinámicas y dificultades inherentes al mundo de los obreros y los empleados. Se conformó en una primera instancia para pensar, objetivar y desnaturalizar las circunstancias cotidianas del trabajo, de lo que se derivaba la asunción de nuevas actitudes y comportamientos. En este sentido, Liliana (2008) decía del asesor: “nos hacía ver esas cosas, siempre le conviene al patrón que vos no te unas, entonces si vos estás dividido no podés hacer nada pero si vos te unís podés hacer algo”. En forma similar, Angélica (2012) afirmaba que la JOC les permitió “mirar dónde estamos parados”, “darnos cuenta cuál era nuestra situación”: “íbamos tomando conciencia en estas cosas, en lo que implicaba para la integridad de la persona el exceso de trabajo”.

Una de las consecuencias de esta reflexión fue el reconocimiento de las potencialidades del trabajo humano -no sólo como garante de la reproducción material de la vida sino también como actividad creadora que permitía desplegar las habilidades y saberes personales-, así como del valor del propio oficio y de la dignidad de su condición de “laburantes”. Al respecto, Silvestre (2012) enfatizaba: “nosotros en la JOC sentíamos que éramos de la clase trabajadora”. La defensa de sus derechos se volvía entonces una exigencia. Había que involucrarse en los reclamos de los obreros, participar en las asambleas del sindicato, unirse a los compañeros de la empresa o el comercio para plantear demandas al patrón. Se trataba de procurar “el respeto hacia lo que estabas haciendo y la importancia de tu trabajo, valorizar el trabajo”, “valorizarse uno mismo, hacerse valer” (*Mirta y Jorge*, 7/2012).

La dimensión de la acción estaba implícita en toda la reflexión comunitaria aunque se explicitaba en un tercer momento. El actuar daba sentido a la revisión de vida, convirtiéndose a la vez en punto de partida y de llegada de la misma. Más allá de esta pedagogía, el estudio que el asesor proponía, por un lado, de las encíclicas papales, las constituciones del Concilio, el documento de Medellín y el de San Miguel, y por el otro, de los teólogos de la liberación, apuntalaban este proceso. Como señalaba Mirta (4/2012) en cuanto a los primeros: “te metían en el caldo. No te podías quedar leyendo el Evangelio en tu casa, rezando el rosario”. Y respecto de la nueva teología, Paloma (*apuntes*, 1, 2013) aseveraba: “los planteos para una militancia activa estaban

claramente explicitados”. Así, la JOC constituyó el impulso para, en palabras de los actores, “incorporarse a la sociedad”, “involucrarse” y “meterse no solamente en la Iglesia sino también en los sindicatos” (*Angélica, 2012*). “Había que trabajar para la comunidad” (*Clara, 2012*); “zambullirse adentro” (*Paloma, 3/2013*); “estar”, “participar”, “no quedarse quietos”, “ser activos permanentemente” (*Bruno, 2012*), convertirse en “militantes” (*Paloma, 2/2013*). En este sentido, Clara (*2012*) decía: “necesitábamos hacer cosas”; y Angélica (*2012*) subrayaba: “estábamos como muy fresquitos y muy con ganas de cambiar todo y de mejorar lo que teníamos”.

El sentido del cambio era la construcción del Reino de Dios en este mundo, desde el momento en que se consideraba, con la teología latinoamericana, que la “salvación cristiana se da en la lucha real y concreta por la liberación económica, política, social e ideológica de todo nuestro pueblo” (*Paloma, apuntes, 1, 2013*). En efecto, para los cristianos liberacionistas, salvación histórica y salvación cristiana podían diferenciarse aunque no separarse. La dimensión sociopolítica era parte esencial de la historia de la salvación aunque no la agotaba. En palabras de Gutiérrez, “el hecho histórico, político liberador *es* crecimiento del Reino, *es* acontecer salvífico pero no es *la* llegada del Reino, ni *toda* la salvación” (1971, p. 228). Así, “la lucha por una sociedad justa se inscribe plenamente y por derecho propio en la historia salvífica” (Gutiérrez, 1971, p. 216). Los creyentes estaban llamados a ser hacedores de aquella construcción que, por otra parte, aparecía como posible e inminente: “la revolución estaba a la vuelta de la esquina y en una generación se lograba” (*Paloma, apuntes, 1, 2013*). “Hombre Nuevo”, “mundo nuevo”, “liberación” (*Lucy, 2013; Paloma, 3/2013*) constituían el horizonte del compromiso cristiano.

Esto se traducía en lo que más tarde se consagró como la “opción preferencial por los pobres”. Desde esta perspectiva, era prioritario ayudar y transformar la realidad del “desvalido”, “el que menos tiene” (*José, 2008*); “los más desposeídos”, “la gente que esté necesitando algo para ser consciente de su dignidad humana” (*Paloma, 2/2013*). En este sentido, “el oprimido” incluía no sólo a las personas carenciadas desde el punto de vista material sino fundamentalmente, a “todo aquel que necesita crecer como persona”, no conoce sus derechos o no sabe cómo pelear por ellos (*Paloma, 2/2013*). Si bien no se descartaba la asistencia directa, era fundamental priorizar las acciones orientadas a su promoción.

Ahora bien, semejante empresa no podía afrontarse en soledad sino con otros; la experiencia grupal de los jocistas daba cuenta de que era una cuestión colectiva. Por un lado, la comunidad era el sostén para la construcción social y política de los militantes. Los intercambios con los pares eran centrales para repensar continuamente la propia práctica y potenciarla. El “testimonio de los compañeros” (*Silvestre, 2012*) y el acompañamiento de “Pepe” se convertían en las referencias para clarificar los objetivos y fundamentos de la acción, y buscar su coherencia con los valores cristianos. Como explicaba Paloma (*3/2013*), “sabíamos que teníamos que cumplir un compromiso y en la medida en que nos apoyábamos en los demás podía ir funcionando. En ningún momento, ninguno de los militantes de los grupos sintió que el compromiso se podía hacer de manera individual”. Por otro lado, transformar el mundo y el medio suponía la unión de estos jóvenes con otros “hombres de buena voluntad” (*Cristianismo y*

Revolución, 30, septiembre de 1971), cristianos y no cristianos. En este sentido, Paloma (2/2013) aludía a una frase de uno de los teólogos de la liberación que rezaba: “es posible que el que tengas al lado sea un cristiano no creyente, a tu derecha, y el que tengas a tu izquierda sea un marxista creyente porque acompaña y sostiene y apoya a un pobre, ¿no?, y elige el cambio”. Así, como buenos católicos integrales, los jocistas también preferían sumarse a las iniciativas sociales y políticas seculares existentes, junto a otros hombres y mujeres.

Si la convicción en torno a un compromiso con el cambio del mundo motivó un camino ascendente en las carreras militantes, que en muchos casos los llevó a proseguir su acción fuera del campo religioso, la socialización católica no condujo a un sendero unívoco sino que habilitó una diversidad de opciones político-religiosas (Donatello y Catoggio, 2010). En este caso, dichos derroteros incluyeron la participación en tareas pastorales –como catequistas, dirigentes Scouts, responsables de comunidades cristianas, animadores de grupos juveniles o coordinadores de equipos de revisión de vida–; el trabajo social y barrial ligado a las anteriores; la inserción en el medio laboral a partir del vínculo con los compañeros; la acción sindical; y la militancia política (Autor, 2013). Sin embargo, en este amplio abanico de formas de inserción y de compromiso social generadas en el clima de renovación eclesial (Touris, 2011), aquí nos interesa explorar la acción política, que marcó las trayectorias de una parte de los jocistas bahienses.

La militancia política como aporte a la venida del Reino de Dios

Para los jocistas que asumieron la militancia política, esta alternativa fue vivida como el corolario de la asunción desde la fe de la exigencia de transformar la realidad. Así explicaba Jorge (4/2012) su opción: “si no intentás modificar las estructuras, te quedás en el limbo. Todo muy lindo, el amor de Jesús, Dios te va a favorecer cuando te mueras, pero la cosa tiene que ser acá, encarnado en la vida de hoy”. Desde esta perspectiva, la política se constituía en la herramienta privilegiada para cambiar el mundo (José, 2008; Dante, 2012; Jorge, 4/2012). En efecto, la eficacia de la propia acción en el entorno constituía una preocupación primordial no sólo para los bahienses (Paloma, 2/2013) sino para otros cristianos liberacionistas. Ya Camilo Torres había destacado esta cuestión en sus esfuerzos por vincular a los cristianos con la teoría y la práctica revolucionarias. Para el sacerdote, la esencia del cristianismo era el amor a los demás y éste, para ser verdadero, debía buscar la eficacia. No podía hallarla en la beneficencia, la limosna, las pocas escuelas gratuitas o los escasos planes de vivienda. En la situación que vivía su pueblo, la revolución era la única manera para hacer efectivo el amor al prójimo. En consecuencia, la lucha revolucionaria aparecía como un imperativo cristiano (Levine, 2011).

En este sentido, el compromiso pastoral, barrial o reivindicativo no era suficiente, “empezó a quedar chico” (Paloma, 2/2013), incluso para aquellos que lo llevaban adelante en paralelo a su participación partidaria. Por ejemplo, Mirta (2008) sentía: “hasta acá puedo llegar en la Iglesia pero si quiero cambiar un poco más la sociedad, me

tengo que meter más en política”. Como plantea Levine (2011) para Camilo Torres, estos militantes habían llegado a la conclusión de que ser fiel al Evangelio requería obligaciones que los llevarían más allá de los límites de la Iglesia institucional. Siguiendo a Donatello (2010), las posibilidades de acción dentro de la esfera estrictamente religiosa eran limitadas. Ni la jerarquía eclesiástica ni los movimientos laicales estaban en condiciones de dar cauce a este tipo de aspiraciones revolucionarias. En consecuencia, para algunos, lo religioso debía penetrar y constituirse en político.

De este modo, esta opción era experimentada como un paso “natural” / “normal” (*Jorge y Mirta, 4/2012*), en continuidad con el trabajo jocista. Por ejemplo, Jorge (*4/2012*) expresaba: “entrar a militar a la JOC prácticamente te llevaba como por un tubo a la militancia política”. Paloma (*2/2013*) lo vivió de modo similar: “a la militancia política caímos un poco como en un tobogán, casi sin darme cuenta, un deslizarse hacia”.

Ahora bien, si no todos los jóvenes asumieron el compromiso político, los que tomaron ese camino lo hicieron dentro del peronismo. Esta alternativa también fue vivida por los actores como la opción lógica de quienes se identificaban con la clase obrera. Desde su perspectiva, los gobiernos peronistas habían representado importantes conquistas sociales en beneficio de “la mayoría del pueblo”, devolviéndole a aquel su “dignidad” (*Liliana, 2008*). La figura de “Evita” condesaba la lucha por los humildes: “se acordó de los pobres” (*Clara, 2012*), los “entendía” y “se dedicó enteramente” a ellos (*José, 2008*). El peronismo, en cuanto “movimiento popular” (*Dante, 2011; Jorge, 4/2012*), “solidario” (*Jorge, 4/2012*) / “favorable” (*Clara, 2012*) al obrero, constituía un “movimiento de liberación nacional” (*Paloma, apuntes, 2, 2013*), el camino al socialismo, “la concreción de la revolución” (*Dante, 2011*), mientras que Perón era “el elemento que podía llegar a aglutinar las fuerzas para lograr la patria socialista” (*Jorge, 4/2012*).

Así, mientras en otros países latinoamericanos “ir al pueblo” y “estar con los pobres” significaba encontrarse con el socialismo y el comunismo, en Argentina se trataba de relacionarse con el movimiento peronista (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006). En este sentido, el peronismo no planteaba contradicciones con el ideario cristiano liberacionista. Esto puede entenderse teniendo en cuenta las afinidades previas entre peronismo y catolicismo. El primero se apropió y resignificó el mito de la nación católica, construido 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. Asimismo, el rechazo del liberalismo y del socialismo profundizó las coincidencias con el “catolicismo integral” (Donatello, 2005). Ya en los años ‘40 y ‘50, dentro del movimiento católico se encontraban quienes consideraban que peronismo y catolicismo eran doctrinas y mensajes éticos compatibles/complementarios. Por otra parte, el imaginario de Eva Perón y de su confesor, Hernán Benítez, antecedió en el tiempo la obra teológica liberacionista latinoamericana. En él se destacan: 1) la diferenciación entre clericalismo y religión, o Iglesia y Evangelio; 2) la consideración de las realizaciones del peronismo como concreción histórica del mensaje evangélico. El peronismo se proclamó continuador de la obra liberadora de Jesús y del cristianismo

primitivo, al mismo tiempo que, según los referentes peronistas, el cristianismo fue el “primer peronismo” que conoció la humanidad; 3) la afinidad “religión/pueblo” y la continuidad espiritual entre el peronismo e Iglesia en la opción por los humildes. De esta manera, la lectura peronista del “catolicismo integral” inauguró afinidades entre lucha peronista y catolicismo liberacionista que aparecieron años después (Cucchetti, 2005).

En efecto, el horizonte socialista definió a los jocistas por la izquierda peronista. Y en ese universo aún vasto y complejo, además de las coincidencias ideológicas, fueron los repertorios de acción y las redes personales los que empujaron a los actores a identificarse con el Peronismo de Base (PB)⁹. Desde su perspectiva, la militancia en este espacio apuntaba a generar “conciencia” entre los trabajadores (*José, 2008; Mirta, 2008; Paloma, apuntes, 2, 2013*) respecto de sus condiciones de vida y de trabajo y de la necesidad de luchar por sus derechos. Esta “concientización” se volvía condición fundamental para lograr el cambio y suponía un trabajo “desde abajo” (*Jorge, 4/2012*), “en el llano”, “de hormiga” (*Mirta, 2008*), cara a cara, de militante a militante. El contacto personal, respetando tiempos y posibilidades de cada uno, lo hacía “más acercado al Evangelio” (*Mirta, 4/2012*). En este sentido, Mirta (2008) señalaba: “trabajábamos tan abajo que nos decían los ‘topos’, los ‘zócalos’”. El planteo basista, entonces, era afín a la práctica que venían desarrollando en sus lugares de trabajo. En palabras de Dante (2012): “teníamos una cuestión muy de base también en la JOC, muy de trabajo de base, con los compañeros, que influyó para que el compromiso fuera con el PB”. Por otra parte, la organización era “democrática” y “federalista” (*Paloma, 2/2013*), lo que otorgaba a los distintos grupos autonomía y participación en la discusión de las políticas y acciones comunes. En consecuencia, la pertenencia a la JOC y al PB era experimentada como una misma cosa, con similares objetivos y modos de trabajo. Así, para Dante (2012) “está muy mezclada mi militancia cristiana con mi militancia política”.

Asimismo, la JOC se constituyó en un ámbito de formación, no sólo en relación a una serie de concepciones, valores y actitudes que impulsaron a los jóvenes a la acción, sino también a un conjunto de herramientas organizativas y relacionales que resultaron claves en el mundo de la militancia social y política. En cuanto a los primeros, resultan significativos el compromiso, la solidaridad, la búsqueda de coherencia, la humildad, la austeridad, la responsabilidad, la disponibilidad al servicio, la entrega y la auto-exigencia (*Liliana, 2008; Bruno, 2012; Paloma, 2013*). Entre los segundos, figuran la práctica de reflexión, análisis, interpretación, discusión, planificación y coordinación de actividades, en suma, de trabajo colectivo. Semanalmente, los jocistas hicieron ejercicio de tomar la palabra, expresar ideas y sentimientos, escuchar al otro, moderar el debate, sintetizar lo dialogado, integrar las distintas opiniones o extraer conclusiones (*Mirta y Jorge, 4/2012; Angélica, 2012; Paloma, 2013*). Sobre este tema, Bruno (2012) expresaba: “lo hacíamos con tal naturalidad que ni nos entorpecíamos [...] ¡teníamos una agilidad! Yo creo que eso fue la labor de Pepe de enseñarnos”. De esta manera, cuando los militantes cristianos se incorporaron a las agrupaciones peronistas contaban con una ética de la militancia y un cúmulo de habilidades y experiencias adquiridas en el ámbito eclesial que estaban en condiciones de aportar al grupo político. Para Dante

(2012), la JOC funcionó como una “matriz” que ofreció “una formación integral, o sea, además de tipos formados políticamente, formados humanamente. Y, como estaba toda esta cuestión de lo trascendental, el Evangelio, la fe y demás, un compromiso muy fuerte con la realidad”.

El protagonismo de la Iglesia en la formación de militantes no era nuevo, sino que estaba estrechamente unido a la hegemonía del “catolicismo integral” que buscaba católicos que dirigieran los sindicatos, los partidos y la educación (Mallimaci, 1992). Para esa tarea, fueron claves dispositivos como la Acción Católica. Miles de jóvenes tuvieron su primera actividad social, cultural, de análisis, de conocimiento de la realidad nacional a través de su incorporación a dicho movimiento, y rápidamente surgió en ellos la necesidad de llevar esos principios a la acción (1992, p. 271). Como plantean Bidegain (2009) y Catoggio (2010) para el caso de las mujeres, la Acción Católica se constituyó en un nuevo espacio de socialización que aportó una plataforma que fomentaba el aprendizaje organizativo y establecía las condiciones para un movimiento social. En otras palabras, en ese ámbito, “las mujeres católicas realizaron aprendizajes y articularon una trama asociativa que [...] sentaron las bases para la articulación de demandas llevadas más tarde a la arena social y política” (Catoggio, 2010, p. 33). Dentro de esta matriz común, uno de los objetivos pastorales de la renovación católica en la Argentina pasaba por la formación del mayor número de militantes, y ello implicaba una estrategia de inserción en la política. “Una actitud intramundana que implica, sin embargo, una visión supramundana y ecuménica de la acción política” (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006, p. 17).

Otro factor no menor que estimuló el ingreso de los jocistas al PB fue la militancia previa de otros compañeros. Paloma, Silvestre, Mirta y Jorge se acercaron a la agrupación a través de Dante: “empezó a hablar qué era el Peronismo de Base y empezó también a traer bibliografía, y empezamos a leer y dijimos que había una cierta similitud con lo de la JOC [...] era todo por volantes, por folletos, por boca a boca” (Mirta, 2008). Esto muestra que, como formula Donatello (2003), los espacios de conformación y reproducción de la identidad religiosa gestaron lazos que dieron origen a grupos y actitudes que posibilitaron la generación de proyectos alternativos, y el ingreso y la adaptación de los sujetos a los mismos. La función de estas redes fue la de servir de espacios sociales de creación de solidaridades que fueron retomadas posteriormente en otros ámbitos.

Militantes jocistas y/o activistas políticos: tensiones y dilemas

En estas articulaciones entre catolicismo liberacionista y política es posible reconocer conflictos de diverso tipo. En primer lugar, los surgidos de la heterogeneidad de las formas de compromiso asumidas y de la preponderancia de la opción política. Hemos mencionado que buena parte de los jocistas desarrollaban su acción en los ámbitos eclesial, social, barrial, laboral o sindical, y entendían que se trataba de maneras legítimas de abrazar, desde su ser cristianos, la transformación de la realidad. Sin embargo, la convicción de que, en esta empresa, la política constituía la herramienta

más eficaz llevó a colocar en un segundo plano las otras alternativas de construcción social. En este sentido, Paloma (*apuntes 1, 2013*) refería que se empezó a “insistir con mucha vehemencia que el compromiso se viviera en la inserción de la militancia activa en las estructuras de determinados partidos políticos”. Para Angélica (2012), “había personas que pensaban que el camino era el compromiso político” y terminó por instalarse la idea de que “el compromiso debía pasar por lo partidario”. En este contexto, algunos jocistas se sintieron interpelados a elegir dicho derrotero. Por ejemplo, Angélica (2012) contaba: “yo me sentí presionada, pero lo resolví”. Por su parte, Ema (2012) describía una situación planteada en una reunión en la que una compañera instaba a otra a definirse políticamente: “te ponía el dedo ahí como diciendo ‘tenés que encontrar un compromiso’. Y eso uno lo tiene que descubrir, tiene que engancharse”. Los jocistas con militancia en el PB ratificaban estas afirmaciones. Según Jorge (4/2012), el argumento era “¿dónde vas a hacer tu actuación si no participás en política?”. De esta manera, si el que se comprometía políticamente “se lo veía mejor” (Mirta, 4/2012), era “respetado” (Jorge, 4/2012; Bruno, 2012) o incluso despertaba una cierta “admiración” (Jorge, 4/2012; Ema, 2012), “el que no podía, no le daba para participar políticamente era como que él se sentía desubicado” (Jorge, 4/2012) o bien “había que respetarlo pero veías que tenía algunas limitaciones” (Mirta, 4/2012). En otros términos: “en ese momento el que no estaba en política era un gil de aquellos. Si vos no estabas militando en algo eras, no sé, un despistado total” (Mirta, 2008). De este modo, la pertenencia de los compañeros a agrupaciones revolucionarias había introducido nuevas divergencias que atravesaban la dinámica grupal.

El acercamiento a la política impactó en la JOC de otras maneras. El carácter antisistémico del PB y el contexto represivo en el que los militantes llevaron adelante sus prácticas -ligado primero a la dictadura militar de 1966-1973, luego a los enfrentamientos entre la izquierda y la derecha peronista y, por último, al desarrollo de organizaciones paramilitares-, condicionaron la revisión de vida. En dicho marco, había hechos vinculados a la militancia política que resultaban vedados a la reflexión comunitaria. El “Ver” versaba sobre un abanico de temas cada vez más acotado y marginal en la vida de los militantes, y excluía los problemas que ocupaban un lugar central en su cotidianeidad. Al respecto, Jorge (7/2012) apuntaba: “había una protección de información”, “había cosas que no se podían decir”. Y Dante (2011) indicaba: “en la política hay cuestiones que son secretas, entonces vos no las podías trasladar absolutamente al grupo cristiano”. En este punto coincidía Paloma (2/2013): “la JOC quedaba fuera de ciertas acciones y situaciones que estábamos viviendo en el grupo político, no se podían compartir, eran compartimentos estancos”.

A pesar de estas limitaciones, la JOC se constituyó en un espacio para analizar las prácticas políticas y, al hacerlo, ponía de relieve sus disonancias con los principios evangélicos. En particular, se destacaban los planteos del asesor respecto de las iniciativas partidarias que entraban en conflicto con los valores cristianos (Angélica, 2012; Paloma, 2013) o ponían en riesgo la vida de los jóvenes (Mirta, 7/2012). Estos cuestionamientos también daban cuenta de la tensión entre dinámicas de funcionamiento opuestas: si por un lado, la reflexión jocista asumía un carácter comunitario, crítico y dialéctico, donde la acción era continuamente revisada en

conjunto, evaluada a la luz de la coherencia cristiana y así potenciada, la militancia política estaba signada por la urgencia de actuar y de responder a las políticas definidas en otras instancias. Paloma (2/2013) ejemplificaba:

[...] [Pepe] por ejemplo planteaba “¿pero eso lo están considerando realmente como transformador, eso es un compromiso hacia la transformación?”. Y [Dante] saltaba como si le hubieran puesto un cuete, porque le estaba cuestionando algo que él ya estaba redactando en la próxima revista.

En este marco, el problema de la violencia revolucionaria se convirtió en fuente de debates y dilemas¹⁰. La forma particular en la que el PB concebía la cuestión armada¹¹ -que la diferenciaba de Montoneros-, fue una de las razones por las cuales los jocistas aceptaron integrarse al PB, entendiendo que dicho enfoque era más fácilmente compatible con su vivencia religiosa. En este sentido, muchos de estos jóvenes aceptaban una violencia que adjetivaban como “defensiva” mientras rechazaban otras prácticas. Mirta (4/2012) explicaba: “cuando salíamos a pintar yo sabía que venía un chico atrás con un arma, pero era por si nos llegaba a pasar algo, pero yo de ahí a agarrar un arma para hacer un atentado ni ahí”. También evocaba (2008) reuniones de la JOC en Buenos Aires donde algunos militantes iban armados como una forma de protegerse: “se sentaban en la mesa y cada uno dejaba el arma como si ahora dejás los celulares...y estaban en un movimiento católico, viste, tenían que ir a los barrios, que era necesario defensa”.

De todos modos, entre los que profundizaron su militancia política hubo quienes experimentaron tensiones frente a ciertas iniciativas en tanto sentían que impugnaban su coherencia de vida. Tal es el caso de Paloma (3/2013), quien se refería a la vía violenta: “yo no la defendí en su momento aunque tuve que plegarme a estar allí”. La portación de armas le resultaba contradictoria con la “ética cristiana” en tanto suponía estar dispuesto a usarlas, con la consiguiente posibilidad de matar a otra persona. Este dilema emergió en oportunidad de la colocación de un caño en la puerta de una fábrica:

[...] Les dije “juegan, ustedes juegan a los soldaditos. ¿Qué logran con esto, a quién movilizan, a quién transforman, a quién le dan algo? Juegan” [...] Y yo recuerdo haber llorado, que [Dante] dijo “y, está muy impresionada por lo que acaba de hacer”. ¡Miércoles! No daba en mí misma del asco por mí misma y por estar con un grupo de gente adulta.

Por su parte, Mirta (2008) argumentaba su negativa a participar de acciones armadas poniendo de relieve la disyuntiva que éstas planteaban con sus valores y prácticas cotidianas: “antes de agarrar un revólver, no sé, me dejaba matar me parece [...] nunca la vi la lucha armada justamente por eso, o sea, por mi militancia cristiana yo decía nunca podía ser catequista y a la vez andar con armas, o sea, una contradicción tan grande”. Y luego (4/2012): “cuando a [Jorge] le propusieron de agarrar las armas, eso sí que yo dije `no, esto no va con mis principios, no va con nada´, no me veía tirando un tiro”. En el fondo, emergía el problema de que “ningún fin, en el terreno de la acción, podrá ya justificar a priori medios injustificables en ellos mismos” (Hilb, 2001, p. 55).

Desde esta lógica, la liberación, la salvación histórica, el anuncio de un Hombre Nuevo no podría hacerse a través del uso de la violencia. Las armas y, concretamente, la muerte, eran rechazados como medios para “erradicar el mal” o “lograr el cambio” (José, 2008). En este sentido, las prácticas armadas no dejaban de implicar rupturas muy profundas e inquietantes con la formación moral originaria (Calveiro, 2008).

Uno de los aspectos más controvertidos fue el carácter integral que fue asumiendo el compromiso político. Éste demandaba una dedicación absoluta, por lo que no quedaba espacio para otras ocupaciones. En palabras de Paloma (2/2013): “no había tiempo material para todo”. La urgencia e inminencia de la transformación social, tal como era pensada por los protagonistas, requería una entrega total, al menos durante el período que tomara su concreción. Dante (3/2012) narra su experiencia:

[...] empecé a tener más responsabilidades dentro de la política y bueno, fui dejando la JOC...dejé mi pertenencia a la JOC, no a la fe ni a la Iglesia, pero sí...no seguí juntándome digamos [...] tuvimos que decidir. Y en esa época de turbulencia...era como un remolino, si vos estabas muy comprometido te llevaba con todo. Parecía que la revolución estaba a la vuelta de la esquina, entonces había que apurarse.

En esta disyuntiva, lo que se ponía en cuestión no era el sentimiento religioso sino la vivencia comunitaria de la fe y la revisión constante de las propias prácticas. En este punto aseveraba Paloma (2/2013): “cuando tú te metes en un grupo político la parte cristiana que te traía a comprometerte tiene que pasar a un plano diferente”. Es interesante destacar aquí la inversión de un proceso mediante el cual estos jóvenes habían experimentado, dentro de espacios y en la relación con personas ligadas al catolicismo liberacionista, un redescubrimiento de su fe que los llevó a intervenir “en el mundo”, a “salir” de la Iglesia para asumir, como cristianos, una acción social y política en su medio cotidiano. Esto es, llegaron a la militancia desde una corriente eclesial que, en tanto variante del “catolicismo integral”, entendía que lo religioso, lejos de recluirse en la sacristía, debía penetrar en la sociedad, en este caso, para transformarla, e impregnar toda la vida del militante. Ahora era la organización política la que expandía su influencia en todos los ámbitos donde se movía la persona, transformando también las prácticas de los actores que estaban vinculadas al espacio eclesial.

Por otra parte, el recrudecimiento de la violencia represiva exigía tomar medidas de prevención más estrictas, entre las que se encontraba el abandono de rutinas que involucraban a los jóvenes en ámbitos ajenos al de su organización. La actuación creciente de los grupos paraestatales hizo de la acción política una actividad cada vez más clandestina. Las medidas de seguridad se extremaron y ello implicó alejarse de los espacios cotidianos en los que estaba incluida la comunidad cristiana, al igual que el trabajo, la familia, el barrio e incluso la ciudad. Con este tipo de iniciativas, se procuraba evitar la propia exposición, así como la de los familiares, amigos y compañeros. Así, Silvestre (2012) abandonó la JOC “cuando los acontecimientos de la represión la hacían inviable”; “se estaba sintiendo un cierto peligro en la seguridad”. Paloma (2/2013) también aludía a esta cuestión: “con el asunto que teníamos que estar en la clandestinidad no podíamos estar en los lugares de siempre”. Esta situación

“dificultaba ir a las reuniones, sí...a mí me dejó descolgada del mundo...ni mis padres sabían dónde estaba”. Y Dante (3/2012) apuntaba que la “semi-clandestinidad” que se le impuso desde fines de 1974 condicionó su participación en la revisión de vida: “el problema de seguridad es un problema serio, el problema de que los que teníamos más compromiso comprometíamos también a los demás. Nunca nadie planteó eso, pero vos te das cuenta”.

Tanto los compañeros de la JOC -especialmente aquellos que no pertenecían al PB- como el asesor señalaron las dificultades de que la política llenara la vida de los militantes. Si el asesor mostraba “modestia y respeto hacia el proceso de cada uno” (Silvestre, 2012), también se ocupaba de subrayar la necesidad de no desatender la participación religiosa ni los lazos afectivos. Mirta y Jorge (7/2012) mencionaban que “Pepe insistía en el tema de no volcarse tanto a la actividad política que te coartara la parte de la fe. En eso sí. Hubo algunos compañeros que tuvieron incluso, no enfrentamiento pero sí diferencias, con la visión del sacerdote”; “él insistía mucho en el cuidado de la familia, en la protección de los hijos, viste, y había gente que se volaba totalmente, capaz que tu mujer estaba pariendo y vos estabas tirando volantes”. Fundamentalmente, la preocupación del sacerdote residía en que los activistas políticos no perdieran el contacto con la comunidad, que representaba un ámbito propio de discusión y que les daba la posibilidad de mantener una postura crítica sobre los hechos cotidianos de militancia. En este sentido, Paloma (2/2013) opinaba: “creo que Pepe esa es la sensación de temor que tenía, que la distancia se hiciera tan grande que no hubiera reconciliación”. Para Dante (2012), quien asumía mayores compromisos en la organización revolucionaria, se trataba de “celos” de la comunidad cristiana respecto de su activismo político, en cuanto ambas esferas se superponían en sus objetivos, destinatarios e iniciativas, llegando a “competir” entre sí.

De esta manera, algunos jóvenes vivieron la “doble pertenencia” cada vez con mayores dificultades y se plantearon la necesidad de elegir entre su participación en el ámbito de reflexión cristiano y su compromiso político. Un grupo privilegió entonces la acción política revolucionaria. Así lo describía Paloma (2/2013): “todo el que entró en un grupo político en un determinado momento tuvo que optar y [para] algunos, la opción política representó la verdadera militancia y la JOC era como...una cosa light que allí quedaba atrás”. En el caso de Dante (2011), “estaba claro que la cosa era ahí la política. Estaba claro, no tenía ninguna duda”.

En este proceso, el éxodo de militantes golpeó a los equipos de revisión de vida. Al decir de Jorge (7/2012): “al mezclarse con la actividad política un poco la JOC también se iba diluyendo, porque le dedicabas más tiempo a la parte política. No es que descuidabas lo otro pero...”. En este punto coincidía Silvestre (2012), quien asociaba el fin de la JOC con “la dispersión por el compromiso político junto con el ‘tsunami’ de acontecimientos”.

Este tipo de crisis tampoco era privativa del grupo bahiense en esos años sino que había marcado a los movimientos de apostolado laico en las décadas anteriores. Como plantea Cucchetti (2005), si históricamente el catolicismo vivido “integralmente” llevaba a preferir la participación en experiencias de “inspiración cristiana” a las experiencias “cristianas”, al mismo tiempo, la acción de militantes católicos que se

movían en espacios seculares de la cultura, la política y la sociedad planteaba el riesgo de la autonomía y un contacto con el “mundo” de consecuencias imprevisibles que escapaban al control eclesiástico.

Gustavo Gutiérrez (1971) enmarcaba la crisis que por entonces sufrían estos movimientos laicales en un contexto más general y la ligaba a las opciones cada vez más radicales de los cristianos. Si bien muchos descubrían en esos espacios las exigencias evangélicas de un compromiso más resuelto con los oprimidos, la insuficiencia de los esquemas teológico-pastorales antes vigentes en esos grupos y las urgencias de la acción política hacían que en muchos casos el proyecto de la revolución sustituyese el del Reino o que la relación entre ambos se desdibujase. Asimismo, la situación política de América Latina y la subversión del orden que propugnaban las organizaciones políticas revolucionarias hacía que se colocaran necesariamente en una cierta clandestinidad y asumieran la violencia como una cuestión de eficacia política. Así, la idea de comunidades de cristianos con opciones políticas diferentes, que se encontraban para una revisión a la luz de la fe resultaba inoperante, porque la “radicalización política” tendía a uniformar y a apasionar las opciones y porque el tipo de actividad que se desarrollaba no permitía expresarse con franqueza en esas reuniones.

Otros militantes, en cambio, pudieron integrar con menos contradicciones su doble condición de miembros de la comunidad cristiana y del PB. Mirta, por ejemplo, continuó siendo catequista. Mientras duró su militancia política, nunca sintió que ésta transitara por un carril opuesto a su pertenencia eclesial; por el contrario, veía “que se insertaba, que tenía algo en común” (*Mirta*, 4/2012). Paloma (2/2013), al repasar las discusiones en la JOC sobre los espacios a privilegiar, destacaba que estos compañeros: “tomaron el Peronismo de Base de otra manera, ellos no lo privilegiaron”.

En estas variadas formas de vivir la acción simultánea en los grupos de revisión de vida y en los de la militancia revolucionaria intervino, en primer lugar, el grado de compromiso que habían asumido en el PB. Dante, Silvestre y Jorge integraron la coordinadora local, y el primero, incluso, se convirtió en el referente de los peronistas de base de Bahía Blanca en 1974. Otros, en cambio, tuvieron menor participación en la agrupación o bien ésta ocupó un período más breve. También jugaron un papel importante el tipo de inserción que estos militantes tenían en el espacio eclesial y el lugar que ocupaba su identidad cristiana en el conjunto de definiciones personales. Al decir de Dante (2011): “el tipo que tenía más formación eclesial o venía de...ponía primero la Iglesia y después la actividad política, y otros, bueno, le daban más importancia a la actividad política y una menor importancia a la Iglesia”.

Reflexiones finales

El análisis de las trayectorias jocistas bahienses en el período 1968-1975 nos permite afirmar que, en el contexto de efervescencia social y política de los '60 y '70 en Argentina, el cruce entre religión y política asumió características peculiares. Por un lado, los ámbitos de sociabilidad ligados al catolicismo liberacionista influyeron en el

acercamiento a la sociedad y a la política de sus miembros de distintas formas. En primer lugar, fueron una instancia fundamental en la profundización de su compromiso “con la sociedad”, a partir de la identificación con determinadas ideas sobre la Iglesia y su relación con el mundo, y una cierta forma de vivir la fe. Esas concepciones y modalidades compartidas pueden explicarse atendiendo no sólo a las transformaciones que experimentó el catolicismo desde fines de los años ´50 -y que se plasmaron en documentos del Concilio Vaticano II, de la Conferencia de Medellín, de la Asamblea de San Miguel, del magisterio de la Iglesia, y en los desarrollos de la teología de la liberación-, sino también a una matriz católica “integral”, hegemónica en Argentina desde los años ´30. En segundo lugar, estos grupos se constituyeron en espacios de formación que les brindaron a sus militantes una serie de experiencias y prácticas ligadas al trabajo colectivo que fueron claves en el mundo de la política. En tercer lugar, grupos como la JOC forjaron lazos personales que facilitaron el pasaje de un tipo de militancia eclesial o social a otra político-partidaria y el ingreso a las organizaciones revolucionarias. En este sentido, como plantea Donatello (2003), en esa relación religión-política, la influencia de la primera no sólo remite a una modalidad discursiva, ideológica o simbólica, sino que se afianza en la materialidad constitutiva de las relaciones sociales. Esto es, la existencia de redes sociales creadas por el catolicismo post-conciliar, donde nacieron vínculos que propiciaron la participación política.

En efecto, entre los diversos caminos de compromiso de los jocistas, la política aparecía como la herramienta más eficaz para lograr la transformación social. Las afinidades previas entre catolicismo y peronismo permiten comprender la opción de estos jóvenes por dicho movimiento. Al mismo tiempo, una serie de coincidencias ideológicas y en los modos de trabajo -además de las personales- justificaron la identificación con su vertiente revolucionaria y, más específicamente, con el PB.

Por otra parte, estas experiencias no estuvieron exentas de conflictos y desencuentros. El hecho de que el hincapié estuviera puesto en la participación política condujo a subestimar las otras formas de acción. Asimismo, el ejercicio reflexivo semanal se vio limitado por las exigencias de un activismo revolucionario llevado a cabo en un marco de represión creciente. Como consecuencia de lo anterior, las prácticas en el PB tomaron un carácter cada vez más clandestino e integral, lo que no dejó a salvo a los jocistas de una serie de cuestionamientos éticos y, finalmente, colocó a varios en la disyuntiva de elegir entre sus ámbitos de pertenencia. Las formas de integrar la fe, la pertenencia eclesial y la militancia política fueron complejas y variadas en relación con el grado de responsabilidad asumido por los jóvenes en el PB, sus trayectorias religiosas previas y el contexto político inmediato.

Referencias

AUTOR, 2013

BIDEGAIN, Ana María. *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Buenos Aires: San Benito, 2009.

- BOTTINELLI, Leandro *et al.* La JOC. El retorno de Cristo Obrero. In: MALLIMACI, Fortunato y DI STEFANO, Roberto (comps.). *Religión e imaginario social*. Buenos Aires: Manantial, 2001, p. 69-116.
- BOZZA, Juan. El peronismo revolucionario. Itinerario y vertientes de la radicalización, 1959-1969. *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, La Plata, n. 9/10, p.135-169, 2001.
- CALVEIRO, Pilar. *Política y/o violencia: una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Verticales de bolsillo, 2008.
- CATOGGIO, María Soledad. Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina. *Latin American Research Review*, Pittsburgh, vol. 45, n. 2, p. 27-48, 2010.
- CUCCHETTI, Humberto. *Religión y Política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Documento de trabajo, CEIL-PIETTE, Buenos Aires, 2005.
- DE RIZ, Liliana. *Retorno y derrumbe: el último gobierno peronista*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1987.
- DONATELLO, Luis. Religión y política: las redes sociales del catolicismo postconciliar y los Montoneros 1966-1973. *Estudios Sociales*, Santa Fe, n. 24, p. 89-112, 2003.
- DONATELLO, Luis. Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo "liberacionista" y los Montoneros. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Quilmes, n. 9, p. 241-258, 2005.
- DONATELLO, Luis. *Catolicismo y Montoneros: religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- DONATELLO, Luis y CATOGGIO, María Soledad. Sociabilidades católicas y carreras militantes. *Lucha Armada en la Argentina*, Buenos Aires, p. 148-155, 2010.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: Ed. universitaria, CEP, 1971.
- LEVINE, Daniel. Camilo Torres: fe, política y violencia. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 34/35, p. 59-91, 2011.
- HILB, Claudia. La responsabilidad como legado. *Puentes*, La Plata, n. 5, p. 50-61, 2011.
- LÖWY, Michael. *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- MALLIMACI, Fortunato. El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar. In: AA.VV. *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra, 1992, p. 197-365.
- MALLIMACI, Fortunato, CUCCHETTI, Humberto y DONATELLO, Luis. Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea. In: COLOM, Francisco y RIVERO, Ángel. *El altar y el trono: estudios sobre el catolicismo político iberoamericano*. Barcelona: Antrophos, 2006, p. 155-190.
- RAIMUNDO, Marcelo. Izquierda peronista, clase obrera y violencia armada: una experiencia alternativa. *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, La Plata, n. 15/16, p. 99-128, 2004.
- SONEIRA, Abelardo. Trayectorias creyentes/trayectorias sociales. In: ZALPA, Genaro y OFFERDAL, Hans (comps.). *¿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, 2008, p. 315-337.

TOURIS, Claudia. Integrismos y profecía utópica en los imaginarios católicos de los años setenta. In: CEVA, Mariela y TOURIS, Claudia (coords.). *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*. Buenos Aires: Lumiere, 2011, p. 101-115.

Fuentes

-Entrevistas realizadas por la autora a:

Angélica, Bahía Blanca, 25/4/12. Fue empleada de comercio. Integró la JOC entre 1972 y 1975. Fue catequista y participó de asambleas del sindicato.

Bruno, Bahía Blanca, 4/8/12. Fue empleado de comercio. Integró la JOC entre 1970 y 1975. Fue scout, catequista y participó de asambleas del sindicato.

Clara, Bahía Blanca, 10/10/12. Jocista, trabajó como niñera, luego en un hospital y más tarde en una fábrica de fideos. Fue catequista y participó de reuniones del PB.

Dante, Bahía Blanca, 15/3/12. Fue periodista, obrero de la industria lechera y luego de la cervecera. Integró la JOC entre 1968 y 1975. Tuvo militancia gremial y política en el PB.

Ema, Bahía Blanca, 27/9/12. Maestra, integró la JOC hacia 1973-1974. Fue catequista y dirigente del grupo Scout “San Jorge” en Nuestra Señora del Carmen. Se acercó a algunas reuniones del sindicato docente.

José, Bahía Blanca, 19/6/08. Fue empleado de comercio y obrero metalúrgico. Integró la JOC entre 1970 y 1975. Fue dirigente del grupo Scout “San Jorge”. Participó de reuniones del PB.

José Zamorano (“Pepe”), Moreno, 19/9/09 y 2/9/11. Nacido en España (1932-2012), recibió su formación durante los años previos al Concilio, en el Seminario Hispanoamericano, donde adquirió experiencia en la revisión de vida y tuvo contacto indirecto con los movimientos especializados de Acción Católica. Llegó a Bahía Blanca en 1966, junto a Emilio Flores, a través de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana. En esos años, ambos estuvieron a cargo de la iglesia Nuestra Señora del Carmen, atendieron el centro pastoral La Pequeña Obra y, desde 1967, fueron asesores de la JUC –Emilio, hasta 1971. José, quien se identificó con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, acompañó también a la JOC y -desde 1972- a la JEC, hasta abril de 1975.

Liliana, Bahía Blanca, 25/6/08. Fue empleada de comercio. Integró la JOC en la primera mitad de los 70. Fue catequista y participó de reuniones del sindicato y del PB.

Lucy, Neuquén, 18/3/13. Trabajó en una fábrica de bombones. Integró la JOC entre 1968 y 1972.

Mirta, Bahía Blanca, 18/6/08. Fue empleada de comercio. Integró la JOC entre 1968 y 1975. Fue catequista, tuvo militancia gremial y política en el PB.

Mirta y Jorge, Bahía Blanca, 14/7/12. Jorge fue empleado de comercio. Integró la JOC entre 1972 y 1975. Tuvo trabajo parroquial, militancia gremial y política en el PB.

Paloma, vía Skype, 7/2, 11/2, 12/2, 22/2 y 1/3/2013. Trabajó cuidando niños y, en 1974-75, como docente en el barrio periférico de Villa Nocito. Integró la JOC entre 1968 y 1975. Fue catequista y, entre 1972 y 1976, militó en el PB. Paloma complementó su testimonio oral con la redacción de dos apuntes: *El por qué de mi militancia en la JOC* (1) y *Por qué y cómo milité en el PB* (2), enviados por e-mail, 1/3/13.

Silvestre, vía e-mail, 29/10/12. Fue empleado de comercio. Integró la JOC entre 1970 y 1974. Militó en el PB.

- *Historia de la JOC en Bahía Blanca*, documento elaborado por Mirta, Jorge y un grupo juvenil del barrio de Grunbein a mediados de los '80. Archivo de Mirta y Jorge.

- Declaración de la JOC, la JUC, el Grupo Misionero Bahiense, la Comunidad Universitaria Bahiense y la Juventud de Acción Católica de Punta Alta, titulada *Militante cristiano secuestrado y torturado en Punta Alta, Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, año VI, n° 30, septiembre de 1971.

- *Boletín Eclesiástico. Boletín oficial del arzobispado de Bahía Blanca*, Bahía Blanca, junio de 1949, agosto de 1949, febrero-marzo de 1950; marzo-abril de 1951; octubre-diciembre de 1972.

Notas

¹ Pretende avanzar en las reflexiones de mi investigación doctoral, dedicada a indagar las relaciones entre religión y política en las trayectorias de los militantes de la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y Juventud Obrera Católica (JOC) en Bahía Blanca, en los años '60 y '70. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada y discutida en las XVII JORNADAS DE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS, celebradas en Porto Alegre en noviembre de 2013. Agradezco la lectura atenta y las sugerencias de Daniel Lvovich y Aldo Ameigeiras.

² Ciudad ubicada en el sur de la provincia de Buenos Aires (Argentina), a 700 km. de la capital. Fundada en 1828, para los años '70 rondaba los 182 mil habitantes y tenía gran relevancia a nivel regional desde el punto de vista económico, militar y cultural. En el primer aspecto, desde fines del siglo XIX y a partir de la construcción del muelle portuario –que motivó el desarrollo de las actividades comerciales y financieras–, la llegada del ferrocarril, la instalación de establecimientos industriales medios y la revolución agrícola regional, la ciudad constituía el polo de desarrollo más importante al sur de la Capital Federal. Por otra parte, desde la misma época, se convirtió en asiento de varias unidades militares: la Base Naval Puerto Belgrano –creada en 1896–, el Comando del V Cuerpo de Ejército –erigido en 1960–, y subordinadas a éste, otras unidades establecidas en los años '60 y principios de los '70. Por último, desde mediados de la década del '50, la ciudad albergaba a la Universidad Nacional del Sur, así como a la Universidad Tecnológica Nacional y a una serie de institutos terciarios.

³ Sin embargo, en el marco general de la investigación se analizan distintos tipos de fuentes, que incluyen testimonios éditos, documentos eclesiales, prensa, informes de inteligencia, volantes, etc.

⁴ Los nombres de los entrevistados fueron cambiados –con excepción de las figuras públicas cuya identificación resulta inevitable–, obedeciendo al pedido de las personas de resguardar su identidad. Para una breve descripción de los entrevistados, véase el apartado “Fuentes”.

⁵ Se trata de una heterogénea corriente eclesial que se identificó con las propuestas del Concilio y de la Conferencia de Medellín. El término “catolicismo liberacionista”, utilizado por Luis Donatello (2005), delimita dentro del espacio de la Iglesia Católica el de “cristianismo liberacionista”. Éste fue definido por Michael Löwy (1999) como un amplio movimiento social-religioso surgido a principios de los '60 –y del cual la teología de la liberación es su expresión intelectual–, que 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, etc.); la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final; la crítica a la teología dualista tradicional y una nueva lectura de la Biblia; una aguda denuncia moral y social del capitalismo como pecado estructural; el

recurso al marxismo como instrumento social-analítico; la opción preferencial por los pobres y la solidaridad con su lucha de autoliberación.

⁶ El peronismo es un amplio y heterogéneo movimiento político surgido en 1945 en la Argentina. Su líder, Juan Domingo Perón, fue presidente de la nación en dos mandatos consecutivos entre 1946 y 1955, año en que fue derrocado por un golpe de estado. Su gobierno se caracterizó por la inclusión de los sectores populares en el plano social, político y simbólico, proceso en el que participó activamente la primera dama, María Eva Duarte. Luego de un largo exilio de 18 años, Perón volvió al país y al poder, en un contexto marcado por profundos conflictos sociales y políticos, así como por crecientes enfrentamientos entre las distintas fracciones del movimiento. Después de su muerte, en julio del '74, su última esposa y vicepresidenta, "Isabel" Perón, lo sucedió en el gobierno, consolidando el avance de la derecha peronista y del terror paraestatal.

La izquierda peronista o peronismo revolucionario incluía a la Juventud Peronista, la Juventud Trabajadora Peronista, la Juventud Universitaria Peronista, la Unión de Estudiantes Secundarios, el Peronismo de Base, los sindicatos rebeldes de Córdoba y las organizaciones armadas Montoneros, Fuerzas Armadas Revolucionarias y Fuerzas Armadas Peronistas (De Riz, 1987).

⁷ Existen indicios de la existencia de la JOC en Bahía Blanca en los años previos. Sin embargo, las referencias resultan escasas y se reducen a menciones de ciertas actividades jocistas en el *Boletín Eclesiástico* de Bahía Blanca en el período 1949-1951. Por su parte, los entrevistados aluden a la existencia de la JOC años atrás y a su posterior desaparición, para resaltar que la experiencia que protagonizaban se trataba de un relanzamiento del movimiento.

⁸ La JOC no tenía un contacto frecuente con el arzobispo, a excepción del establecido en los eventos que congregaban a los múltiples movimientos de Iglesia de la arquidiócesis. El *Boletín Eclesiástico* menciona un único encuentro oficial entre Jorge Mayer -arzobispo entre 1972 y 1990- y la JOC, a poco de que el prelado asumiera su cargo (octubre-diciembre de 1972). En este sentido, Lucy (2013) comentaba "vendría alguna misa o así pero más de eso no". De esta manera, la organización funcionó con autonomía respecto de las autoridades eclesiológicas. Como explicaba Mirta (4/2012): "Nosotros nunca trabajamos esperando el apoyo de la jerarquía". Al mismo tiempo, los jocistas cuestionaban a la institución a nivel local y le reclamaban su *aggiornamento*. En palabras de Bruno (2012): "queríamos que nos defienda o que tome posición como las que teníamos nosotros". Más aún, frente a ciertos conflictos laborales puntuales, los jóvenes reclamaron la intervención del arzobispo en la defensa de las condiciones de vida y de trabajo de los obreros. Frente a estos planteos, los actores encontraron en Germiniano Esorto -quien estuvo al frente de la Iglesia bahiense entre 1947 y 1972- una actitud más abierta y cercana que su sucesor, a quien veían como "más duro" (Bruno, 2012) y al que responsabilizaban de la ruptura del vínculo con el grupo (Paloma, 2013). En suma, para los entrevistados, la relación con la jerarquía fue escasa o, incluso, inexistente, y al mismo tiempo, tensa y difícil, marcada por su falta de acompañamiento y de interés.

⁹ Organización política de orientación clasista, creada en 1968, que aglutinó a militantes obreros combativos, sindicatos y comisiones de base en importantes fábricas y centros urbanos del país (Bozza, 2001).

¹⁰ No pretendemos agotar en pocas líneas el análisis de los mismos que por su complejidad merecen un abordaje más extenso y profundo. Aquí nos limitamos a mencionarlas en tanto constituyen un ejemplo de las dificultades que los militantes encontraron para conciliar su pertenencia al espacio eclesial y sus prácticas políticas.

¹¹ Era pensada al servicio de la construcción de poder obrero, lo que permitió esquivar la tendencia hacia una preponderancia militarista. Así, la acción armada fue tomando la forma de autodefensa de la clase obrera y consistió en el uso de bombas contra propiedades o vehículos, secuestros, amedrentamientos y palizas, llevadas adelante por comandos formados por algunos integrantes de los frentes (Raimundo, 2004).