

Título: “Trazos de la memoria político-religiosa en San Juan (1966-1975):
experiencia y testimonio del grupo de reflexión de Guadalupe”

Title: Traces of the political-religious memory in San Juan (1966-1975): Experience
and testimony of the Guadalupe reflection group

Autora: Aguilera Celina Johanna

Fecha de Defensa: 16-03-2016

Calificación: 10 (diez)

Pertenencia: UNSJ, FACSO, Departamento de Sociología

Fecha de Catalogación: 01/10/2019

Editorial Archivo Digital de Derechos Humanos y Memoria

Serie: Tesis

ISSN: 2683-7668

“TRAZOS DE LA MEMORIA POLÍTICO-RELIGIOSA EN SAN JUAN (1966-1975):
EXPERIENCIA Y TESTIMONIO DEL GRUPO DE REFLEXIÓN DE GUADALUPE”

Lic. Aguilera Celina

RESUMEN

El Concilio Vaticano II generó un impacto renovador de las estructuras institucionales eclesíásticas, como producto de ello, emerge en la Provincia de San Juan el grupo de Reflexión de Guadalupe (1970-1975) desarrollando una relevante militancia política religiosa, además participó en los tópicos fundamentales del pensamiento cristiano progresista y asumió en sus prácticas pastorales la Opción preferencial los Pobres, inspirados en la Teología de la Liberación. Para ello, establecieron redes de vínculos con sacerdotes progresistas, sectores del movimiento obrero y organizaciones políticas de base. La “lucha por y junto a quienes menos tienen” se constituyó como expresión política que colocó en la misma vereda a laicos católicos y a movimientos tercermundistas próximos al peronismo.

La historia oral permitió reconstruir la memoria de un actor colectivo por lo que, la génesis del Grupo de Reflexión de Guadalupe (GRG) se puede comprender como un producto histórico consolidado en un espacio de sociabilidades compartidas con otros actores católicos y políticos y en condiciones objetivas condicionantes de su posterior desarrollo, crisis y ruptura.

Palabras Claves: Concilio Vaticano II, Militancia política y religiosa, Grupo de Reflexión de Guadalupe.

“Porque con la memoria construimos el alfabeto democrático de la Argentina y con el olvido desintegramos, esparcimos y volatizamos en el aire las letras de ese alfabeto.

Este Trabajo de Grado está dedicado a los integrantes del Grupo de Reflexión de Guadalupe, memoria de vida presente.

Sin ellos, esta investigación no sería posible y especialmente a aquellos integrantes desaparecidos en la última dictadura militar: Rodríguez Nora, Rafael Olivera y Raúl Tellechea (desaparecido en democracia)”.

A LA MEMORIA
DEL GRUPO DE REFLEXION DE GUADALUPE (1966-1975)



INDICE GENERAL

ABREVIATURAS.....	7
INTRODUCCION	8
CAPITULO I	13
Los basamentos Teórico-Methodológicos de la investigación	13
Construyendo nuestro objeto de estudio: Historia Natural de la investigación y Estado del Arte	13
Las Perspectivas Teóricas de la investigación: aportes de la Historia Reciente y de la Religión como Hilo de La Memoria	22
Dimensión Social de la Memoria.....	24
La Religión como Hilo de Memoria	28
Memoria e Identidad	31
Los Olvidos en la Memoria.....	34
Opciones Metodológicas de la Investigación.....	37
Momento Objetivista	37
Momento Subjetivista	38
CAPITULO II.....	44
El Aggiornamiento Conciliar	44
La puesta al día de la Iglesia Católica.....	44
La Iglesia Latinoamericana ante El Concilio Vaticano II.....	50
El 39° Congreso Eucarístico En Bogotá –Colombia.....	53
La II Conferencia General del Episcopado en Medellín: “La Iglesia En La Actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II	55
2.2.4 Repensar América Latina desde la Teología de la Liberación.....	58
CAPITULO III.....	64
Impacto Del Concilio Vaticano II En Argentina.....	64

Tensiones crecientes al interior de la Iglesia Católica	64
Tradicionalistas y Conservadores	67
Renovadores: Moderados y Progresistas	68
El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo	71
CAPITULO IV.....	86
Aires de Renovacion en la Diocesis Sanjunina durante las decadas del sesenta y setenta	86
4.1. Situación de la Diócesis Sanjuanina y perfil de Monseñor Ildefonso María Sansierra ..	87
4.1.2. El Manifiesto: “Curas se Juegan en San Juan”	93
4.1.3. Monseñor Sansierra frente a la Biblia Latinoamericana	96
Radicalización de los Estudiantes Universitarios en Argentina y surgimiento del Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica De Cuyo (Meucu).....	100
Vínculo entre el Movimiento Estudiantil y las Autoridades Eclesiásticas	111
Militancia Política y Opción por el Peronismo	116
CAPITULO V	123
Reconstrucción de la Memoria Religiosa y Política del Grupo de Reflexión De Guadalupe	123
Génesis del Grupo de Reflexión de Guadalupe -GRG	127
Una Mirada Hacia Adentro Del Grupo De Reflexión De Guadalupe.....	132
Instancia Reflexiva: Hermenéutica	135
La Revisión de Vida Grupal.....	138
Instancia Práctica: Trabajo de Base Comunitario	140
Militancia Social: Opción por el Peronismo.	147
Debates en torno a la vía armada	151
Vínculos entre el GRG y la Organización Montoneros	156
CAPITULO VI	160
Militancia Política Religiosa del Grupo de Reflexion de Guadalupe en la Estructura Social.	

Crisis y Ruptura	160
Estrategias de Resguardo ante la Persecución de la última etapa de la Revolución Argentina 160	
La Vuelta de Perón al Poder	163
Crisis y Ruptura del GRG	169
CONCLUSIONES	175
Bibliografía General.....	186
Fuentes Documentales	193
Fuentes Testimoniales y Perfil de los Entrevistados.....	195
Anexo 1	196
Anexo 2.....	197

ABREVIATURAS

MEUCU: Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo.

GRG: Grupo de Reflexión de Guadalupe

MSTM: Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

CELAM: Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín

C y R: Cristianismo y Revolución

JP: Juventud Peronista

UCC: Universidad Católica de Cuyo

PRN: Proceso de Reorganización Nacional

UP: Universidad Provincial

INTRODUCCION

La presente investigación constituye el resultado de la realización del trabajo de tesis para acceder al grado de Licenciada y Profesora en Sociología de la Universidad Nacional de San Juan. La misma se ejecutó durante el periodo 2014-2015, bajo la guía Tutorial de la Mag. Riveros de Corradí Mónica.

El siguiente informe final del Trabajo de Grado es denominado, “*Trazos de la memoria político-religiosa en San Juan (1966-1975): experiencia y testimonio del Grupo de Reflexión de Guadalupe*”. El mismo, permite adentrarnos en los acontecimientos históricos acontecidos en la provincia de San Juan durante los años posteriores a la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965); acontecimiento trascendental que irrumpe sobre la cotidianeidad institucional de la Iglesia Católica, en sus más diversas conformaciones y latitudes.

Dicho Concilio, procedió como detonante de cambio renovador hacia el interior de las estructuras eclesíásticas del catolicismo, expandiéndose hacia una mayor participación del laicado en la vida eclesíástica, pero también en el ámbito político. Así, la transformación religiosa exteriorizó variados impactos sobre la política, de la misma manera que ésta expresó directa o indirectamente huellas sobre la religión. El surgimiento de nuevos movimientos liberacionistas, eclesiales y espirituales dan cuenta del pluralismo y dinamismo de la militancia católica durante las décadas los sesenta y setenta como expresiones del clima de transformación que vivenciaba la Iglesia católica.

Asimismo, el Cónclave trajo aparejado un sin número de reformas en la vida de la Iglesia institucional y en todos los ámbitos del catolicismo en general. Se promulgaron numerosos documentos y encíclicas que representaron diversas innovaciones tales como, la sustitución del idioma latín por el vernáculo en el plano litúrgico, la legitimación del ejercicio de la crítica teológica hacia un modelo de Iglesia que se consideraba en estrecha ligazón con los poderes del Estado, además, del surgimiento de una nueva tendencia evangelizadora que vinculaba la interpretación de los textos bíblicos con los procesos sociales, bajo una lectura histórica que asumía un compromiso social con los “más necesitados” en pos de combatir las injusticias sociales.

La Iglesia acompañó los desafíos contemporáneos y sentó una posición más acorde con los fenómenos de la descolonización y con el derecho al desarrollo del Tercer Mundo, reconociendo los “excesos” del capitalismo liberal, incluso, exhortando a la colaboración entre católicos y no católicos preocupados por las condiciones objetivas que instituyó la denominada Guerra Fría. La apertura hacia el otro, el camino del diálogo y el rechazo del ateísmo, formaron parte de la nueva actitud cristiana acorde al “*aggiornamento*” conciliar.

El clima posconciliar se hizo sentir en nuestro país y provincia como expresión de renovación pastoral hacia fines de la década del sesenta. En lo que respecta a San Juan, un grupo de laicos católicos motivados por la necesidad de poner en práctica el espíritu del Concilio y de concretizar la “Iglesia del pueblo de Dios”, combinaron en sus prácticas pastorales dos factores centrales en ésta investigación: “religión y política” como elementos fundamentales en la conformación de la identidad grupal de nuestro objeto de estudio. Se reunieron en la parroquia “Nuestra Señora de Guadalupe, cita en la capital sanjuanina y pasaron a denominarse, “Grupo de reflexión de Guadalupe” (GRG).

En este contexto, la diócesis sanjuanina estuvo presidida bajo el mando de Monseñor Ildelfonso María Sansierra un capuchino nacido en Santa Fe y ordenado sacerdote en Génova, Italia, que llegó a la provincia el 2 de junio de 1966, el cual presentó una postura conservadora en cuanto a las medidas reformadoras del Concilio, entablando desde entonces una tensa relación con sacerdotes y laicos tercermundistas.

Así, el objetivo general que guía la presente investigación es la reconstrucción del devenir del Grupo de Reflexión de Guadalupe, a partir de la memoria y testimonio oral de sus protagonistas, según sus experiencias como feligreses católicos y militantes políticos, durante el periodo 1966-1975 en nuestra provincia. Se procuró también complementar éste análisis a través de la indagación de fuentes de datos secundarios, tales como información estadística, periodística y recopilación documental histórica.

La dinámica y complejidad de nuestro objeto de estudio implicó abordarlo bajo dos instancias analíticas y metodológicas relacionadas entre sí, basado en el enfoque metodológico relacional vinculado a la “sociología reflexiva” de Pierre Bourdieu (1995). Así, se presenta el Momento Objetivista, el cual permite investigar las condiciones estructurales e históricas, tales como acontecimientos sociales, políticos, económicos y religiosos que condicionaron las prácticas del GRG teniendo como ejes de análisis su génesis, desarrollo, crisis y ruptura, durante el interregno en estudio. El Momento

Subjetivista, apela a la memoria colectiva -en su dimensión política y religiosa- rescatando el testimonio y la Historia Oral de los miembros del grupo en estudio.

El descubrimiento de definiciones múltiples o contradictorias sobre los acontecimientos y hechos históricos, militancia religiosa y comportamientos políticos no significan un obstáculo científico en éste trabajo de investigación, sino un componente inherente a la memoria y a la verdad testimonial. Tal como sostiene Inés Izaguirre: “la memoria es siempre un campo de conflicto, de confrontación de los sujetos entre sí, de los sujetos y la realidad, que a su vez modifican la experiencia de los sujetos y las versiones discursivas e ideológicas de la realidad que los sujetos producen” (1998: 3).

En lo que respecta al abordaje teórico-epistemológico del presente trabajo se utilizó la perspectiva de la Historia reciente y su anclaje en la memoria colectiva, como fundamento central de la “Sociología de la Memoria” de Maurice Halbwachs. Asimismo, se complementa el análisis con la mirada sociológica de Danièle Hervieu-Léger, quien analiza de una manera novedosa, la religión del mundo moderno en la perspectiva de su recomposición global, desechando todo conjunto monolítico de dogmas y máximas morales emitidos desde una institución tradicional, ello significa, la proliferación de creencias que los grandes aparatos religiosos cada vez controlan menos. De esta forma, el abordaje de la memoria colectiva -religiosa y política- permite esclarecer la dialéctica que se instaura entre la evocación efectiva y simbólica del linaje creyente y la elaboración de un cuerpo de creencias cuya aceptación constituye la condición formal de entrada y sostén del grupo religioso en estudio.

En suma, el fundamento de la presente investigación es la recuperación de ciertos trazos relevantes del pasado cercano. Procura dar cuenta de los procesos históricos políticos y religiosos que hasta ahora fueron escasamente explorados, sobre todo en nuestra provincia para el periodo en estudio. Interesa, además, adentrarnos en la significación que presentan en la memoria de sus protagonistas como forma de contribuir al aprendizaje histórico-social. Asimismo, implica indagar sobre la historia cultural, sobre los hilos de memoria en un linaje de generación creyente, pilares fundamentales en la creación de la identidad grupal y de una memoria colectiva que atestigua en el tiempo la tradicional creencia religiosa.

Finalmente, queda por mencionar la estructura organizativa del trabajo, integrada complementariamente por los siguientes capítulos:

En el capítulo I: *“Los basamentos teórico-metodológicos de la investigación”*, se presenta la perspectiva teórica sociológica y el abordaje metodológico del objeto de estudio, así como la historia natural de la investigación y el estado del arte.

El capítulo II: *“La Puesta al día de la Iglesia Católica”*, procura mostrar la impronta renovadora que estableció el Concilio Vaticano II sobre la institución eclesiástica católica, su impacto sobre la Iglesia latinoamericana y el nacimiento de una nueva cultura católica, sensibilizada por las condiciones objetivas de un capitalismo dependiente, de la pobreza masiva, la violencia institucionalizada y la religiosidad popular.

Así, el capítulo III: *“El impacto del Concilio Vaticano II en Argentina. Tensiones crecientes al interior de la Iglesia católica”*, describe las resistencias en el interior de la estructura eclesiástica argentina frente a las contradicciones que desencadenó el *aggiornamento* conciliar, teniendo como punto de referencia, por un lado, aquellos sectores que seguían aferrados a un horizonte preconiliar y por otro lado, la emergencia de sectores posconciliares, que desarrollaban sus actividades en contacto directo con los sectores populares y pregonaban la adaptación de la institución eclesiástica a las condiciones históricas, tal fue el caso del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

En el capítulo IV: *“Aires de renovación en la diócesis sanjuanina durante las décadas de los sesenta y setenta”*, se describe la coyuntura política y religiosa por la cual atravesaba la provincia de San Juan. Se describe el perfil de la máxima autoridad eclesiástica, Monseñor Sansierra y sus vinculaciones con los sectores renovadores posconciliares, particularmente, el caso del Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo.

Por su parte, el capítulo V: *“Reconstrucción de la memoria religiosa y política del Grupo de Reflexión de Guadalupe”*, se analiza la génesis del grupo en estudio, su desarrollo y prácticas pastorales en la estructura eclesiástica católica.

Asimismo, el capítulo VI: *“Militancia política religiosa del Grupo de Reflexión de Guadalupe en la estructura social. Crisis y Ruptura”*, se aborda el tipo de militancia política-religiosa que concretiza el GRG y su vinculación con organizaciones políticas de base, como fue el caso de Montoneros. Además de hacer hincapié en los principales acontecimientos que llevaron a la crisis y ruptura del grupo.

Queda por mencionar, que la naturaleza y fundamento del presente trabajo de investigación es recuperar una porción del pasado reciente de nuestra provincia, pasado que

integra correlativamente la dimensión religiosa y política, poco explorado por los investigadores de las Ciencias Sociales. Además, de dar cuenta de los hechos y de la significación que estos acontecimientos tienen en la memoria de sus protagonistas como forma de contribuir al aprendizaje histórico-social. La memoria permite incorporar como enseñanza los episodios que una sociedad experimentó, porque la memoria siempre es selectiva, no hay memoria sin olvido, aquello que se recuerda contiene un valor referencial y constituye el caudal memorial de nuestra sociedad.

CAPITULO I

LOS BASAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN

Construyendo nuestro Objeto de estudio: Historia Natural de la investigación y estado del arte

El presente trabajo toma como centro de análisis la reconstrucción de la historia oral de un grupo de laicos católicos autodenominados “Grupo de Reflexión de Guadalupe”, durante el periodo 1966-1975 en la provincia de San Juan. A fin de recuperar la memoria colectiva, en su dimensión política y religiosa del grupo en estudio se empleó el testimonio oral de los protagonistas a la vez que, se recurrió al análisis de fuentes secundarias.

Los objetivos específicos que guían la investigación son los siguientes:

1. Identificar las condiciones históricas-sociales que operaron en la génesis, desarrollo, crisis y ruptura del Grupo de Reflexión de Guadalupe.
2. Caracterizar los objetivos, propósitos, estructura organizativa y prácticas político religiosas que realizó el Grupo de Reflexión de Guadalupe.
3. Detectar el tipo de adhesión política del GRG y relaciones con otras organizaciones de base.
4. Caracterizar la relación establecida entre el GRG y la máxima autoridad eclesiástica.

El recorte espacial del objeto de investigación se elaboró principalmente al rastrear a todos aquellos laicos católicos, sin distinción de género y edad, que hayan concurrido al menos más de diez veces a las reuniones semanales que tenía como punto de influencia y referencia la Parroquia de Guadalupe, en la capital sanjuanina.

En cuanto al periodo temporal en estudio -1966-1975- remite a la intencionalidad de captar la los antecedentes históricos en la génesis del Grupo de Reflexión de Guadalupe, con el objeto de rastrear las trayectorias de sus integrantes, a fin de caracterizar su perfil identitario, además de identificar los momentos de crisis y ruptura teniendo en cuenta las manifestaciones del clima posconciliar que atravesó la diócesis sanjuanina.

Tomamos como punto de partida el año 1966, que se caracterizó por la instauración de la autodenominada “Revolución Argentina”, cuya cabeza presidencial estaba presidida por el General Juan Carlos Onganía. Durante ésta etapa histórica toman particular importancia los Movimientos Estudiantiles y su posterior radicalización política. En la provincia de San

Juan, surge el Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo (MEUCU) que actuó como motor de cambio religioso dentro de la estructura eclesial educativa y a fines de la década del sesenta, se constituyó como la antesala a la génesis del Grupo de Reflexión de Guadalupe.

A mediados de los años 1970, tras la muerte del líder del partido justicialista: Juan Domingo Perón y en un clima político cada vez más convulsionado, entre otras razones, el GRG interrumpe su militancia y entra en crisis. Sin embargo, existen factores de peso que volvieron inestable su permanencia en el seno de la institución eclesial. Entre estos factores se destaca el imperante control que ejerció Monseñor Sansierra frente a los aires renovadores que hacían eco en la tradicional arquidiócesis. Un ejemplo de ello, lo constituye la presión que ejerció sobre sacerdotes vinculados al tercermundismo, tales como la Congregación María Auxiliadora en la Parroquia de San José de Jáchal o el traslado de los presbíteros Diéguez Amadeo y Castillo Dionisio, ambos párrocos de la Parroquia de Guadalupe, entre fines de 1960 y mediados de 1970.

Al analizar las prácticas de quienes fueron miembros del GRG, se advierte la singularidad de sus experiencias como feligreses católicos y militantes políticos, que actuaron y se vincularon en diversos espacios institucionales católicos y seculares -organizaciones de base peronistas- lo cual permitió reconstruir parte de la historia reciente de la Iglesia católica, pero también, de la personalidad de quien por aquellos años fuera la máxima autoridad de la arquidiócesis: Monseñor Ildefonso María Sansierra, figura contradictoria al momento de identificar su actitud frente al proceso de renovación eclesial que contrajo la “puesta al día de la Iglesia católica”.

La necesidad de investigar sobre las prácticas del “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo” (MSTM) y su participación en la provincia, comenzó a fines del año 2012 cuando en la cátedra Sociología Argentina y Regional II, -perteneciente al plan de estudio de la carrera de Sociología- se indagaron los acontecimientos sociopolíticos enmarcados en la Historia reciente de nuestro país. En ese marco, un grupo de alumnos deciden ahondar en los procesos que desencadenaron la imposición de la última dictadura militar y el rol de la Iglesia Católica. Como resultado se procedió, a realizar una serie de entrevistas que fueron condensadas en un video documental denominado “Manifestaciones del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en la Provincia de San Juan, (1966-1976)”. El video incorporó aproximadamente dos horas de entrevistas por cada participante, con un total de

doce horas de grabación.

Desde entonces, se acrecentó el interés por la temática y se optó por constituirlo como trabajo de tesis. La investigación se centró en las experiencias y testimonios del Grupo de Reflexión de Guadalupe como protagonistas del proceso conciliar renovador.

Al analizar la historia oral de aquellos laicos que actuaron como portavoces de experiencias tercermundistas, se procedió a analizar las particularidades del GRG como feligreses católicos y militantes políticos. Ello cobra relevancia, si se tiene en cuenta que históricamente el sector seglar fue relegado a una posición marginada dentro de la institución eclesial¹.

Fue así, como se constituyó el objeto de estudio de la presente investigación, centrándose en la memoria religiosa y política de los protagonistas del GRG a la vez que se reforzó y complementó con material documental, tales como encíclicas conciliares, archivos periodísticos y estadísticos. Se condensaron y analizaron las entrevistas ya realizadas y posteriormente -durante los años 2014 y 2015- se realizaron nuevas entrevistas a informantes clave, según la técnica de bola de nieve a fin de apuntalar detalles, fechas, sucesos, procesos, no clarificados en sus primeros relatos orales. El proceso recurrente de entrada al campo de estudio permitió rectificar errores de interpretación, identificar olvidos de la memoria de los testimoniales e incluir nuevos conceptos, perspectivas teóricas durante un proceso de investigación caracterizado por ser: abierto, continuo y flexible.

En cuanto al relevamiento de investigaciones relacionadas con la temática abordada, se encontró un interesante abanico de literatura que describe nuestra problemática de estudio a nivel nacional y latinoamericano. Sin embargo, son escasos y casi inexistentes los trabajos sociológicos que presenten como ejes de análisis: política y religión en nuestra provincia, más aún en la Historia reciente. A continuación se detallan de manera general las fuentes de investigación, insumos imprescindibles al momento de construir el siguiente trabajo, las

¹El Concilio Vaticano II reivindica el rol del laicado como parte imprescindible de la misión de la Iglesia en el mundo moderno. No obstante, históricamente el sector laical ocupó una posición marginal dentro de la institución religiosa, pues su condición de cercanía a lo terrenal lo hacía ajeno a la manipulación de los bienes sagrados de la Iglesia, limitándolo sólo a sacerdotes y agentes religiosos legitimados por la Curia Romana. Véase el concepto de seglar en: MALLIMACI (2010). Religión, Modernidad y Catolicismo integral en Argentina?. Disponible en: www.redalyc.org/pdf/115/11500205.pdf

mismas se encuentran agrupadas en núcleos temáticos, según sus aportes al objeto de estudio:

- *Concilio Vaticano II y su repercusión en la Iglesia Católica Argentina*

Obregón, Martín (2007, 2006), en ambos artículos: “*La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983)*” y “*Vigilar y castigar: crisis y disciplinamiento en la Iglesia argentina en los años setenta*” realiza un interesante análisis del campo religioso católico. El cual, desde la perspectiva del autor, lejos de constituir un bloque homogéneo y monolítico, sostiene que estuvo atravesado por fuertes debates internos vinculados a diferentes concepciones teológicas y pastorales, como así también, a diversos posicionamientos frente al gobierno de la última dictadura militar.

Uno de los aspectos analizados y pertinentes para nuestra investigación es la descripción que el autor realiza de la crisis interna que desgarraba a la Iglesia argentina a partir del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín como elementos movilizados del campo católico. Ambos acontecimientos profundizan las tensiones existentes entre los sectores Renovadores partidarios de reformas en la Iglesia y los sectores Tradicionalistas anclados todavía en un horizonte tomista que concebía a la Iglesia como una “sociedad perfecta”. Estas categorías de análisis, fueron elementos fundamentales al momento de describir las tensiones y conflictos acaecidos en la Iglesia Católica Argentina en los años posteriores al Concilio.

Margaria, Paulo (2012) en el artículo “*El Concilio Vaticano II y su impacto en el campo episcopal argentino*”, explora el impacto que tuvo el Concilio Vaticano II en la Iglesia Católica Argentina haciendo especial hincapié en el campo de los obispos desde una perspectiva socio-religiosa que pretende dar cuenta de la complejidad del campo católico. Concibe al catolicismo como un espacio social dinámico y atravesado por constantes conflictos y luchas llevadas a cabo por grupos de agentes que intentan dominar dicho campo. Esto nos permitió caracterizar las diversas posturas que el Concilio acentuó en el catolicismo argentino, actuando de este modo como un propulsor y legitimador de reflexiones y conflictos que existían previamente.

Una de las consecuencias más importantes del Concilio Vaticano II para la década del setenta fue el nacimiento de la Teología de la Liberación en América Latina. Al respecto

Gotay, Samuel (1989) escribe un libro muy interesante titulado: *“El pensamiento Cristiano Revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la Teoría de la Liberación para la Sociología de la Religión”*. El autor indaga sobre el fundamento teórico del ser “cristiano revolucionario” y su justificación como práctica religiosa, producto de las transformaciones ocurridas en el ideario del pensamiento latinoamericano a raíz del Concilio Vaticano II. En este trabajo se describe el sector revolucionario de la Iglesia en América latina compuesto principalmente por laicos que vincularon fe cristiana y pensamiento revolucionario como resultado de su práctica política y su reflexión teológica. Este extenso libro contribuyó en nuestra investigación sobre la historia de la Iglesia posconciliar en América Latina y la participación de los cristianos católicos en dicho contexto.

Un libro interesante para comprender la historia de la religión católica en el continente americano es *“Historia de la iglesia en América Latina”. Coloniaje y Liberación. 1492-1973* de Dussel, Enrique (1974). Allí, el autor realiza una extensa investigación que conjuga historia, filosofía y teología a fin de analizar el trabajo pastoral de la Iglesia Católica en el continente latinoamericano, desde la etapa histórica de la colonización hasta la “liberación de los pueblos americanos”, con la llamada Teología de la Liberación. El autor analiza exhaustivamente el devenir del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer mundo en Latinoamérica y especialmente en nuestro país, en sus diversas diócesis.

El exsacerdote José Pablo Martín (2010), Doctor en Teología y Profesor en Filosofía, escribe uno de los libros de orientación sociológica más citados a la hora de indagar sobre el surgimiento del Movimiento Tercermundista en la Argentina como consecuencia del Concilio Vaticano II, titulado: *“El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”. Un debate argentino*. El autor explica minuciosamente la posición del Movimiento a partir del análisis de diversos modelos de relación entre Política y Religión a lo largo de la historia de la Iglesia Católica cuyas características preexisten aún en la actualidad, tales como el modelo basado en la relación Medioevo-Política, de distancia entre Política-Religión, el Conciliador y posteriormente, el modelo conformado por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. El autor, indaga sobre la génesis, organización, desarrollo y ruptura del movimiento a nivel nacional, además de describir sintéticamente el panorama posconciliar de cada diócesis argentina al momento de conformarse el movimiento sacerdotal.

Siguiendo al autor (2013) en su libro *“Ruptura ideológica del catolicismo argentino, 36 entrevistas entre 1988 y 1992* se recopila un caudal imprescindible de entrevistas

realizadas a sacerdotes de corte tercermundistas, tradicionalista y conservador, resultando un insumo imprescindible al momento de reconstruir la memoria religiosa y política de actores claves en nuestra investigación.

En la misma línea de análisis Touris, Claudia (2013) en su tesis de doctorado “*Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)*”, se basa en las investigaciones de José Martín y acentúa sobre la génesis y desarrollo del movimiento en la Argentina, centrándose en el período que va desde 1966 hasta fines de 1975, etapa en la que se diferencian las causas de la fractura y debilitamiento del Movimiento, prestando especial atención a los conflictos internos y externos que determinaron su crisis y desaparición.

Otro de los autores que indaga las repercusiones del Concilio Vaticano II es el exsacerdote tercermundista, Concatti, Rolando (2009), en su libro titulado: “*Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas*”. *El Movimiento Ecuménico en Mendoza 1963-1983*. El autor describe el ecumenismo a raíz de la teología propuesta por el Concilio Vaticano II durante la década del sesenta. Además, analiza el “conflicto de los 27 curas”, que se comprometieron a prestar asistencia en los sectores marginados y en las bases populares, apoyando con documentos escritos reclamos gremiales en alianza con la CGT local.

El artículo de Catoggio, Soledad (2005): “*Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970*” presenta de una manera novedosa determinados mecanismos por medio de los cuales el MSTM pasó a engrosar el catálogo de los “enemigos sociales” del orden en la coyuntura 1969-1970. La autora triangula documentos provenientes del Movimiento e informes elaborados por el Departamento de Inteligencia de la Policía Bonaerense y el Comando de Operaciones Navales Base Naval Puerto General Belgrano, para el mismo período.

- *Movimientos Estudiantiles*

Existe una amplia literatura que describe la radicalización del Movimiento estudiantil en las Universidades Nacionales más aglomeradas y con larga data histórica, como el caso de la UBA. Sin embargo, son escasos los trabajos de investigación que se centran en los intrincados vínculos entre el Movimientos estudiantiles y los sectores tercermundistas acaecidos después del Concilio.

Respecto del papel de los estudiantes en la conformación y desarrollo de las organizaciones armadas encontramos una serie de trabajos sobre el surgimiento y desarrollo de las mismas que dan cuenta del importante papel que los jóvenes universitarios tuvieron durante la década del sesenta y setenta. Así, se encuentran los trabajos de Donatello, Miguel (2005) *“Catolicismo Liberacionista y política en la Argentina: De la política insurreccional en los setenta a la resistencia al Neoliberalismo en los noventa”*, y (2008) *Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros, 1966-1973*. En ambos artículos, el autor describe ampliamente las características del Catolicismo Liberacionista en la Argentina como consecuencia del Concilio Vaticano II. Se detiene en el análisis de las relaciones entre el catolicismo post-conciliar y la agrupación Montoneros en su momento fundacional. Se ilustra el tipo de vínculo social que se generaba en estos espacios sociales y la forma en que éste impregnó la opción por la militancia insurreccional.

De esta manera, los artículos anteriormente mencionados, intentan polemizar con una serie de ideas respecto a los vínculos entre el catolicismo y Montoneros, estableciendo un marco de comprensión de las relaciones entre religión y política en la conformación de un actor colectivo.

Se halló artículos y ponencias que abordan los procesos de lucha por la restricción de la autonomía universitaria por parte del proceso autodenominado Revolución Argentina, Bonavena Pablo (2006), *“El movimiento estudiantil de San Juan y San Luis: del golpe de Onganía al Cordobazo”* y Bonavena, Califa, y Millán, (2007), *“El movimiento estudiantil argentino. Historias con presente en sus artículos”*, abordan el proceso de radicalización estudiantil en el país a partir de la década del sesenta y setenta, acentuando principalmente en los momentos previos al Cordobazo. Exploran los casos de Buenos Aires, Tucumán, La Plata, Mar del Plata, Santa Fe, Corrientes, San Luis, Mendoza y San Juan. Los autores realizan una detallada cronología de las luchas a partir de fuentes secundarias a través de relevamiento periodístico, sin embargo, no incorporan elementos tales, como los ámbitos de sociabilidad e ideologías, tampoco, avanzan en conclusiones al menos de carácter parcial. Si bien, sus producciones representan un antecedente importante para considerar, la trayectoria estudiantil argentina, no profundizan en el caso concreto de la Universidad Católica de Cuyo de la provincia de San Juan.

A pesar de la trascendencia que cobra el movimiento estudiantil en el período que abordamos, la información es relativamente escasa, en cuanto a la producción sobre este actor en la provincia. No obstante, es menester destacar, los trabajos científicos que resultaron de fundamental importancia al momento de caracterizar las condiciones objetivas en la cual se desarrolló el GRG.

Navarro, Marta (2002) en su tesis de maestría: *“Identidad y Memoria. Relatos de la izquierda revolucionaria sanjuanina”*, recupera la historicidad e identidad de los expresos políticos de los setenta que militaron en la provincia en las distintas vertientes de la denominada izquierda revolucionaria (marxista, independiente, peronista) a partir de la reconstrucción de la memoria colectiva y de sus prácticas políticas.

Se destaca también, la tesis de licenciatura en sociología de Algañaraz, Victor (2009): *“Memoria Social y Dictadura Militar. Construcción social del régimen Militar de 1976 en la provincia de San Juan, mediante el testimonio de víctimas de represión”* y el libro realizado en co-autoría junto al Dr. José Casas (2011) *“Memorias de otro territorio. Genocidio y Control Social. La dictadura en San Juan”*. Ambos, constituyen un bagaje histórico fundamental al momento de analizar el proceso histórico y la estructura económico-social de la época, develando la trama social oculta y el clima político en la que se desarrolló la correlación de fuerzas sociales en pugna durante la década del setenta en la provincia de San Juan. Además, reconstruye el pasado reciente, a partir del testimonio oral de las víctimas del proceso dictatorial, rescatando sus perspectivas, significaciones, militancia política y memoria viva que atestigua en el tiempo sobre las huellas que dejó aquellas coyunturas históricas.

Algañaraz, Victor (2014) en su tesis doctoral: *“Configuración histórico-estructural del Circuito Universitario Privado en Argentina (1955-1983): relaciones y tensiones entre la jerarquía eclesiástica, los gobiernos de facto y el sistema universitario”*, describe la estructura y la historia del sistema universitario privado del país, con énfasis en lo sucedido con las Universidades Católicas (por ejemplo la Universidad Católica de Cuyo). Toma como punto de análisis fundamentalmente los dos procesos dictatoriales acaecidos en la década del sesenta y setenta (la Revolución Argentina y el Proceso de Reorganización Nacional) así como sus consecuencias sobre la dinámica institucional universitaria, además de describir detalladamente el rol de sectores eclesiásticos en dicho interregno histórico.

Como podemos observar aún existen relativos “vacíos” por completar en la historia del movimiento estudiantil y más aun de movimientos religiosos católicos como actores políticos que participaron de la lucha contra la dictadura, -para nuestro periodo en estudio-. Esta omisión es problemática si se tiene en cuenta que la cultura y el movimiento juvenil católico fueron elementos significativos en tal proceso y que las luchas sociales que protagonizaron pusieron en jaque a la Revolución Argentina.

Por lo tanto, esta tesis pretende ampliar el campo de conocimiento sobre la historia política y religiosa católica en la provincia, arrojando luz sobre aquellas historias pasadas y presentes en la memoria de sus protagonistas que quizás por falta de acceso a la información, por desgaste intelectual y material, o ya sea por representar la otra historia no oficial, es dejada a un lado por la historiografía tradicional. En este sentido, la memoria como fuente de datos viva permite recuperar las huellas del pasado y su elaboración del presente y por lo tanto, reconstruir el futuro. Porque para una sociedad *“recuperar la memoria significa preservar su identidad, por que entender lo vivido como experiencia compartida hace que cada individuo se vea así mismo como parte de un todo”* (Barela, 2004: 9).

LAS PERSPECTIVAS TEÓRICAS DE LA INVESTIGACIÓN: APORTES DE LA HISTORIA RECIENTE Y DE LA RELIGIÓN COMO HILO DE LA MEMORIA

“Recordar es lo que le permite al hombre afirmar que le tiempo deja huellas y cicatrices sobre la superficie de la historia y que todos los acontecimientos se encienden concatenados unos a otros al igual que los seres vivientes”.

(Wiesel, 2002: 12)

La perspectiva de la historia reciente resulta pertinente no sólo para el abordaje de las condiciones objetivas históricas del periodo temporal en estudio, sino también, por su característica inherente, que se deriva de su particular régimen de historicidad, es decir, el estudio de un pasado cercano que nos obliga a remitirnos al carácter abierto e inacabado de un periodo histórico que aún no deja de acaecer (Algañaraz y Casas, 2011). Esta peculiaridad, se coloca en estrecha vinculación y complementariedad con los aportes de los estudios de la memoria y la revalorización del testimonio de vida e historia oral del grupo religioso y político en estudio.

La historia cercana permite repensar la importancia de los propios sujetos como actores sociales, prestando especial atención a la observación de sus prácticas políticas y religiosas, como así también, sobre el análisis de sus representaciones del mundo y sobre las „heridas en la memoria“, (Riccour, 1999) que esperan cicatrizar y que se proyectan de modo intenso en la creación de identidades individuales y colectivas en un continuo proceso dialéctico que parte de un presente, para forjarse hacia el pasado a partir de experiencias vividas y en proyección constante hacia el futuro. En este sentido, la perspectiva de la historia reciente constituye en ésta investigación la base de producción y reproducción de la memoria colectiva como actividad dinámica y social. Los procesos históricos que se desencadenan estructuran los contenidos de la memoria otorgándole una peculiar significatividad, historicidad y permanencia en el tiempo.

El pasado reciente, también conocido como pasado cercano, hace referencia a un pretérito de naturaleza inconclusa e inacabada, abierto a las pasiones y las luchas simbólicas de diversos actores que pugnan por capturar y edificar sus sentidos en un espacio que entreteje lo público y lo privado, lo íntimo, propio de cada experiencia subjetiva, con lo colectivo en cuanto representaciones y discursos socialmente contruidos y transmitidos de

generación a generación. Se trata de un pasado, que como sostienen Franco y Levín (2007), se encuentra en permanente “actualización”².

Este nuevo campo historiográfico aborda acontecimientos muy contiguos en el tiempo, sus producciones forman parte de la memoria de generaciones vivas. El pasado que describe y saca a relucir, hace referencia a procesos históricos traumáticos tales como guerras, masacres, genocidios, dictaduras, crisis sociales y situaciones extremas que amenazan el mantenimiento del lazo social y son vividos a su vez, por sus contemporáneos “*como momento[s] de profundas rupturas y discontinuidades, tanto en el plano de la experiencia individual como colectiva*”, cuyo duelos aún permanecen pendientes en el tiempo (Franco y Levín, 2007: 34).

La producción científica y las características del objeto de estudio de éste campo historiográfico permiten coincidir junto a investigadores de las ciencias sociales, que el punto de inflexión sobre el cual se puede construir un régimen de periodización -siempre flexible- es a partir de los acontecimientos desarrollados a mediados de la década del cincuenta, precisamente después del derrocamiento del Gral. Perón. Esta etapa se caracteriza por la lucha política en el país y por la complejidad de los procesos sociales de la década del sesenta y setenta, teniendo como punto límite el advenimiento de la democracia en el año 1983 (Algañaraz y Casas, 2011; Algañaráz, 2014; Lorenz, 2006).

De esta forma, la nueva perspectiva historiográfica deja al descubierto acontecimientos históricos políticos inconclusos que opacan el poder de diversos grupos sociales e involucran a un conjunto heterogéneo de actores ante la demanda de explicaciones convincentes y peticiones de justicia. Por lo tanto, se trata de un pasado “*que suele evocar miradas mitificadas, plagadas de juicios valorativos y posturas maniqueas que pretenden señalar dónde radica el mal, quiénes son los responsables, dónde yace el territorio de los justos*” (Levín, 2005: 1).

En este sentido, la historia del pasado reciente se comporta como un contenedor de „autobiografía colectiva“ y su función cognitiva impacta sobre las verdades contenidas en las memorias colectivas de grupos sociales, además de revelar, el trasfondo social de su

²~~Por tratarse de un campo en construcción~~, adolece de una precisión temporal que delimite cronológicamente los procesos históricos abordados, a diferencia de otras „eras o edades“, no puede ser reconocido apriorísticamente a partir de un determinado número de años. Además, en caso de resolver la problemática temporal y establecer fechas de inicio y de cierre precisas, la historia contemporánea se enfrentaría a su propia característica distintiva, es decir, ese pasado hoy considerado “cercano” dejaría de ser tal y consecuentemente, el objeto de la historia reciente tendría una existencia relativamente corta como tal

identidad lo cual como sostiene Pescader (2003): “*deja al descubierto aquellas memorias negadas pero vivas, porque sus titulares todavía sobreviven*”. De esta forma, el estudio de la memoria colectiva en la historia reciente es una de las fuentes históricas imprescindibles al momento de conocer la otra cara de la verdad, aquella no siempre abordada por la historiografía tradicional.

Asimismo, la noción de memoria mantiene una estrecha vinculación con las inquietudes, preguntas y necesidades presentes. La memoria es estructurante de identidades sociales inscriptas en una continuidad histórica que trasciende el tiempo hacia horizontes de expectativas futuras. El carácter dinámico de la memoria y la temporalidad compleja que la sostiene implica repensarla como un proceso de interpretación del pasado, que se vuelca en un recuerdo flexible y mediatizado por silencios, olvidos y contradicciones. Ello no significa la inviabilidad de acceso a la memoria como fuente histórica, por lo contrario, es dar cuenta de la complejidad y riqueza de la experiencia humana.

La memoria como documento histórico es retrospectivo y fluido, no constituye un registro fotográfico de la experiencia como datos fijos e inmutables del pasado. Asimismo, no existe pura memoria, sino recuerdo, reminiscencia de un presente que se transporta hacia el pasado, sin seguir un orden cronológico estricto, sino más bien, reglas temporales subjetivas que saltan de un periodo a otro sin una relación de causalidad lineal. Así, la memoria es eminentemente intersubjetiva, se apoya en la experiencia vivida bajo marcos sociales que condicionan e imprimen una significación simbólica a la evocación del pasado.

Dimensión social de la memoria

La memoria es toda esa parte del pasado, la porción de él que sigue viviendo en nosotros, sea gracias a la experiencia directa, vivida o como fruto de una trasmisión familiar, social o política.

(Rousso, 1999:87)

Los estudios de la memoria cobraron vigencia durante las dos últimas décadas del siglo anterior. Frente a los estudios cronológicos propios de las corrientes históricas tradicionales, la memoria se convirtió en un valioso recurso que implicó „regresar“ para comprender no sólo nuestro pasado, sino para darle sentido a nuestro presente a partir de las subjetividades que habitan en él. Bajo este contexto, indagar sobre el rol que cumple la religión en los procesos identitarios y su anclaje en la memoria colectiva del grupo religioso, constituye uno de los basamentos fundamentales de éste bagaje teórico.

El sociólogo Maurice Halbwachs fue uno de los pioneros en adentrarse en el análisis riguroso de los procesos memorialistas, poniendo el acento en la colectividad. En su obra póstuma; “La memoria colectiva”(1950), expone su preocupación por el carácter social de la memoria, postulando la inadmisibilidad e inexistencia de una memoria pura e individual ya que la memoria tiene siempre un carácter social, *“cualquier recuerdo aunque sea muy personal, existe en relación con un conjunto de nociones que nos dominan más que otros, como personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas del lenguaje, incluso cada razonamiento e ideas, es decir, con la vida material y moral de las sociedades de las que hemos formado parte”*. (Halbwachs en Huici, 1998:38)

Siguiendo al autor, existe una interrelación entre memoria individual y memoria social. De modo que, cuando hablamos de memoria social se hace referencia a procesos extremadamente complejos que anudan, articulan y retroalimentan lo más íntimo de cada experiencia con procesos compartidos, de un modo o de otro, por una colectividad. De esta manera: *“la memoria individual no se encuentra completamente cerrada y asilada. Para evocar un pasado existe la necesidad de apelar a los recuerdos de otros, se pone en relación con puntos de referencia que existen fuera de él y que son fijados por la sociedad, (...) el funcionamiento de la memoria individual no es posible sin los instrumentos que son las palabras y las ideas que el individuo no ha inventado y que son tomados de su medio. Nuestra memoria se confunde con la de otros”*. (Halbwachs en Huici, 1998: 34)

Asimismo, la memoria colectiva agrupa a memorias individuales pero no se confunde con ellas, evoluciona siguiendo sus leyes y ciertos recuerdos individuales penetran en ella, estos cambian de figura a partir de que son emplazados en un conjunto que no es ya una conciencia personal, sino social. En este sentido, se desprende el concepto de memoria colectiva como *“proceso de evocación, de recuerdo, narración, testimonio o relato histórico de un suceso vivido capaz de permanecer vivo en la conciencia de un grupo determinado”* (Lavabre, 1998:5). Así, se reconstruye constantemente un pasado simbólico, significativo y compartido intersubjetivamente.

La memoria colectiva *“no es memoria del grupo calcada del modelo de la memoria individual y tampoco es suma de memorias individuales y solitarias, sin embargo, constituye la condición misma de posibilidad de los recuerdos atesorados por los individuos”* (Lavabre, 1998:9). Consecuentemente, el individuo participa de varios grupos sociales, por lo tanto, la memoria individual se define como la amalgama de diversas

memorias colectivas y por lo tanto, como la expresión de los distintos recorridos - trayectorias de vida- que los actores van realizando a lo largo de sus vidas, irrepetibles entre sí y de carácter marcadamente social.

Cuando un sujeto “recuerda”, en el sentido de recuperar impresiones de experiencias pasadas, su recuerdo no supone un proceso mecánico de recuperación de información previamente almacenada, ni tampoco supone que las imágenes y representaciones que advienen cuando se evoca el pasado sean fieles a los sentidos experimentados durante ese pasado (ni mucho menos, por supuesto, fieles a una realidad “objetiva” en sí). Es decir, cuando un sujeto “recuerda”, en esa evocación se filtran, sentidos, representaciones e imaginarios presentes. Esta serie de elementos que se “filtran” son producto de una compleja interacción entre el sujeto y los discursos de la llamada memoria colectiva que, como señala Hugo Vezzetti (1998), pueden cumplir una función „performativa“, en el sentido de “dar forma” y estructurar a la memoria individual impregnando con valores presentes recuerdos de experiencias pasadas.

Si la “memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva”, se asume así, un proceso de yuxtaposición de las relaciones sociales que lo constituyen. Estas relaciones sociales, no pueden ser pensadas al margen de individuos concretos. No se trata, entonces, de pensar la memoria como resultado de la voluntad o la capacidad personal, pero tampoco, de imaginar las condiciones objetivas como el „contexto“ trasfondos anacrónicos donde se desenvuelve el recuerdo, sino como un producto social, como una actividad dinámica e inherentemente social (Algañaráz, 2014).

Es precisamente a ello a lo que se refiere Halbwachs (1925), cuando evoca el concepto de “*Cuadros sociales de la memoria*” definidos como “estructuras lógicas de sentido que permiten la reflexión, son representaciones de acontecimientos o personas localizadas en el tiempo y en el espacio”, contenedores de carácter normativo que definen constantemente los recuerdos de los actores sociales. (Halbwachs, 2004: 326)

Los marcos sociales de la memoria, se construyen como estructuras regladas que moldean las memorias colectivas y a su vez se inscribe en la multiplicidad de tiempos sociales y espacios diferenciados de los cuales se apropian los grupos activos en la estructura social. A su vez, se constituye como puntos de referencia de la memoria colectiva a través del tiempo y el espacio, fusionados en unidades de construcción social que condicionan la recuperación del recuerdo a partir del presente. Porque, “*el pasado no se*

conserva, se reconstruye a partir del presente, (...) la memoria del pasado sólo es posible por obra de los marcos sociales de referencia con que cuentan los individuos. (...) el pasado mitificado sólo es convocado para justificar representaciones sociales presentes” (Lavabre: 1998:8).

Así, la memoria como actividad social implica procesos de selección que se inscriben en un presente a partir de los intereses y valores predominantes. En el fondo, la selectividad de la memoria no es otra cosa que la capacidad de ordenar el sentido del pasado en función de las representaciones, visiones del mundo, símbolos o nociones que permiten a los grupos sociales pensar el presente. En palabras del autor:

“No se puede recordar más que a condición de encontrar, en los marcos de la memoria colectiva, el lugar de los acontecimientos pasados que nos interesan. El olvido o la deformación de algunos de nuestros recuerdos se explican por el hecho de que esos marcos sociales de la memoria cambian de un periodo a otro. (...) cada palabra comprendida se acompaña de recuerdos, (...) es el lenguaje y todo el sistema de convenciones sociales que le son solidarias lo que nos permite en cada instante reconstruir nuestro pasado” (Halbwachs, 2004: 327).

De esta manera, la actividad de recordar tiene su basamento en grupos espacial y temporalmente situados, lo cual mediante marcos sociales específicos otorgan sentido a sus experiencias de vida. El recordar supone siempre un acto de reflexión, condicionada por el elemento colectivo que impone los límites de significatividad. Montesperelli (2004), sostiene que la dimensión colectiva dicta los criterios de plausibilidad y significatividad de los recuerdos, donde los individuos estarían insertos en colectivos que le imponen una estructura de recuerdos estables, que operan como criterios de significación y permiten a su vez, filtrar sus recuerdos personales.

La materia memorable va cambiando con el transcurso de un colectivo a otro, es decir, el cambio dinámico de los marcos sociales es lo que explicaría la deformación de algunos recuerdos e inclusive, los olvidos. Ello se explica porque, *“la memoria colectiva es una visión del pasado siempre mediada por el presente”* (Traverso, 2007: 64). El pasado es leído a partir de un horizonte de sentido muchas veces ajeno a él mismo. La necesidad de construir la narrativa obliga a redefinirlo a partir de una significación elaborada en el presente, en el momento en el que se recuerda.

Sin embargo, éste recuerdo no siempre sigue un orden cronológico, sino más bien, reglas subjetivas en relación a la temporalidad donde los actores, saltan de un período a otro sin mediación ni relación de causalidad lineal, es éste el aspecto que lo diferencia de la Historia, pues ésta “se ubica fuera de los grupos, por debajo o por encima de ellos *“obedeciendo a una necesidad didáctica de esquematización”* Así, *“en el desarrollo continuo de la memoria colectiva, no hay líneas de separación netamente trazadas como en la historia, sino más bien límites irregulares e inciertos”*, de tal manera que *“el presente no se opone al pasado como se distinguen dos periodos históricos próximos”* (Halbwachs en Aguilar, 1991:20).

En síntesis, la historia maneja el tiempo de una manera lineal, relatando sucesos que pasaron en un mismo tiempo. Al contrario, la percepción del tiempo desde la perspectiva de la memoria es diferente. Esta representación de sentido es disímil en cada grupo social e incluso en cada individuo, en palabras del sociólogo Halbwachs, *“lo que importa es la forma en que lo interpretan, el sentido que le dan, (...) el pensamiento, cuando se dedica a recordar, puede recorrer en pocos instantes intervalos de tiempo más o menos grandes y remontar el curso de la duración con una rapidez que varía de un grupo a otro”* (Halbwachs en Huici, 1998:14). De esta manera, los actores sociales tienen ciertos límites para recordar en el pasado, y pueden variar según los grupos y según los cambios que se han generado en sus vidas. El tiempo es un marco social que genera un recuerdo, el cual está limitado a la significación del recuerdo tanto para el individuo como para los grupos sociales.

La Religión como hilo de Memoria

“Como nuestros padres han creído, así también creemos nosotros”

(Hervieu- Léger, 2005)

Uno de los aportes más destacados de la Sociología de la Religión, lo constituye la *“Religion pour mémoire”* de Danièle Hervieu-Léger (2005), socióloga francesa que analiza de una manera novedosa la religión del mundo moderno en la perspectiva de su recomposición global, ofreciendo la posibilidad de ver a la religión como articuladora de la creencia. Sin embargo, la autora precisará su conceptualización no sobre el cambio del contenido de la creencia sino sobre la mutación de sus estructuras a lo largo del tiempo. En

este sentido, propone pensar la creencia religiosa bajo un enfoque flexible que permita analizar „lo religioso“ desde sus múltiples formas a la vez que sugiere desechar todo conjunto monolítico de dogmas y máximas morales emitidos desde una institución tradicional, ello no significa el reflujo de las creencias, por lo contrario, la autora sostiene que detrás de la desregulación institucional religiosa hay una proliferación de creencias que los grandes aparatos religiosos no controlaban y consecuentemente, cada vez controlan menos.

La memoria colectiva conforma uno de los rasgos característicos del creer religioso de un grupo, generando no sólo una identidad propia que lo caracteriza sino también un modo particular de creencia religiosa. En este sentido, la autora define la “creencia” como el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, irrelevantes en la esfera de la verificación, y más ampliamente, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan al saber, sino que más bien, “*encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen*” (Hervieu-Léger, 1993:105).

Desde esta perspectiva, la religión es una forma particular de la creencia que no está condicionada estrictamente por una institución religiosa, ni con las prácticas sociales, ni con las representaciones originales del mundo sino que está definida como un modo particular de organización y funcionamiento de la creencia. Asimismo, la religión necesita de la legitimación, y ésta encuentra lugar en la *tradicción*, pues, la religión se apoya en el acto de la creencia que invoca explícitamente o implícitamente la autoridad de una tradición, produce una „memoria autorizada“ que explica y legitima el devenir del grupo al tiempo que confirma su pertenencia a una tradición religiosa determinada.

El testimonio y la experiencia de un pasado compartido son elementos fundadores en la creencia religiosa que se justifica por una adhesión reivindicada en un *linaje creyente*. El testimonio “*desprende de la huella vivida un vestigio de ese rastro y ese vestigio es la declaración de que aquello –realmente- existió, (...) el testimonio incorpora la memoria en el discurso, traslada las cosas vistas a las cosas dichas, a las cosas colocadas bajo la confianza que el uno tiene la palabra en el otro*” (Ricoeur, 2000:26). Asimismo, la experiencia es vivida subjetivamente y por lo tanto culturalmente compartida y transmitida en el relato oral, porque existe una memoria en común, una memoria colectiva y por lo tanto, una identidad religiosa en comunión.

Hervieu-Léger (2005: 119) define a la religión como *“un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia -individual y colectiva- de la pertenencia a un linaje creyente particular”*. La religión forma parte de los marcos colectivos de la memoria que según un conjunto de dogmas le permiten diferenciarse claramente de otras religiones y de otras memorias colectivas no religiosas.

La religión posibilita a los individuos agruparse según la razón de un sistema de memoria, y no tanto así de recuerdos similares para todos los individuos. Por tal motivo, este marco social es memorialista, en cuanto se refiere a dogmas y conocimientos religiosos, por ejemplo, fechas religiosas, santos, etc. Esto permite una cohesión en cada uno de los individuos o miembros de estas religiones, a la vez que permite conformar una identidad religiosa.

El estudio de la memoria religiosa permite esclarecer la dialéctica que se instaura entre la evocación efectiva y simbólica del linaje y la elaboración de un cuerpo de creencias cuya aceptación constituye la condición formal de entrada y sostén del grupo religioso. La memoria religiosa no posee un alto grado de unidad y coherencia en comparación con otras memorias colectivas pues la memoria religiosa implica una *“yuxtaposición de memorias colectivas en tensión”* y una *movilización específica de memoria colectiva en la medida en que la experiencia del presente está contenida en el acontecimiento fundador. Así, el pasado se constituye simbólicamente como un todo inmutable, situado „fuera del tiempo”, fuera de la historia”* (Hervieu-Léger, 2005).

En relación constante con el devenir del pasado-presente, es que el grupo se define, objetiva y subjetivamente, como una línea creyente. En este sentido, la religión introduce al sujeto en un linaje creyente a partir de un modo de creer vinculado al acto de hacer memoria (anamnesis). Por lo tanto, es menester, detenerse en ese lazo o hilo particular de continuidad y creatividad dinámica que la religión establece entre los creyentes de las sucesivas generaciones por medio de un encadenamiento dialéctico de memorias colectivas de un linaje creyente. Además, la intensidad afectiva y la riqueza simbólica de la evocación religiosa pueden variar de forma considerable así como el grado de explicitación y formalización de las creencias compartidas.

De esta manera, la *“tradición que se va haciendo, constituye la dinámica central de toda religión”* (Hervieu-Léger, 2005:207). Por lo tanto, la tradición presenta la función de otorgar al pasado una autoridad trascendente, además de representaciones, imágenes, saberes

teóricos y prácticos, que un grupo social acepta en el nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente. Así, el linaje creyente actúa como referencia legitimadora de la creencia y como principio de identificador y diferenciador social. La construcción de una memoria que ancle en el pasado, de sentido al presente y proyecte al grupo hacia el porvenir, constituye una tarea fundamental de las comunidades en la conformación de su identidad religiosa.

Memoria e Identidad

“Sin memoria, la identidad se desvanece”

(García, 2004)

La memoria colectiva se construye bajo un proceso complejo de devenir histórico orientado a la construcción de la identidad colectiva. La memoria, no es una escatología sino un producto cultural que construye un grupo social a lo largo de la historia. Si bien, Halbwachs no incorpora la noción de identidad colectiva en sus trabajos de investigación, el análisis de los marcos sociales, de la religión y la política como elemento constitutivo de la memoria permiten profundizar en varios aspectos de la relación estrecha y complementaria entre la memoria de un grupo social y la identidad de éste.

Los sectores sociales y grupos delimitan sus contornos y se definen así mismos al tiempo que se diferencian de „otros“ en situaciones determinadas, en tiempos y espacios estructurados. La identidad, se constituye como producción colectiva en el interior de marcos de relaciones sociales por lo tanto rebasa los límites de la individualidad y del presente temporal.

La identidad se arraiga en la conciencia que los participantes de una comunidad tienen con respecto a un pasado común, sea por experiencia o significación, se puede decir que „hay un nosotros“. Ello es posible, porque existe la memoria colectiva que garantiza que el grupo ha seguido siendo el mismo y permanece idéntico en el tiempo, porque ella fija su atención en el grupo y consecuentemente, lo que ha cambiado son las relaciones sociales o contactos del grupo con los otros, por lo tanto los cambios son aparentes. La memoria colectiva es el grupo visto desde adentro, la memoria presenta un cuadro de sí mismo, el tiempo transcurre pero el grupo perpetúa el sentimiento y las imágenes que forman la sustancia de su pensamiento (García, 2004).

Jöel Candau, en su libro *“Memoria e Identidad”* sostiene que existe una simbiosis dialéctica entre la memoria y la identidad, ya que por un lado, la memoria nos labra y nosotros, por nuestra parte, la modelamos a ella. En este sentido, memoria e identidad se engendran mutuamente y se regeneran constantemente al producir una trayectoria de vida, una historia, un mito, un relato. En palabras del autor; *“quien recuerda domestica el pasado, se lo apropia, lo incorpora, y le imprime su sello, en una suerte de etiquetaje memorialista que cumple la función de significante de la identidad”* (2001:70).

La memoria colectiva de un pueblo es fuertemente constituyente de su identidad. Esta memoria existe en forma fragmentada, en las conciencias y recuerdos individuales. No existe una “conciencia en sí misma” que se imponga a los individuos. Antes bien, coexiste como producción actual de sujetos y grupos que rememoran en base a experiencias vividas por ellos o recibidas como relatos por sus padres y que ellos transmiten a sus hijos.

El carácter relacional de la memoria y su coexistencia con los procesos identitarios permiten dar forma a las predisposiciones que van a conducir a los individuos y grupos a incorporar ciertos aspectos particulares del pasado, a realizar ciertas elecciones de la memoria, a seleccionar excluir o articular determinados hitos, con intención de darles una cierta coherencia, continuidad y reconocerse en ellos, para proporcionar de esta forma el sentimiento de identidad (García, 2004).

Las características adoptadas por el proceso de producción mnemónica en cada grupo definen de este modo los principales rasgos identitarios de este y con ello, las articulaciones de los recuerdos y los olvidos, el trabajo sobre el material que el pasado ofrece, se cumplen a partir del presente del grupo, y subrayan los hechos que la comunidad utiliza para sostener su sistema simbólico. Las representaciones de la comunidad sostienen un presente „hecho“ de ese pasado, y un pasado ya cargado del futuro comunitario. Pasado y presente no se distinguen, por otro lado, en el relato de memoria del grupo, como si se tratara de un relato histórico, ya que, la elaboración de la memoria del grupo es materia viva, constitutiva de la auto-percepción del grupo (Giménez, 2008).

Los parámetros de identidad del grupo se organizan en ciertos hitos o elementos alrededor de los cuales se organizan las memorias. Pollak (1992) señala tres tipos de elementos que pueden cumplir esta función: acontecimientos, personas o personajes, y lugares. Además, pueden estar ligados a experiencias vividas por la persona o transmitidas por otros, empíricamente fundados en hechos concretos o ser proyecciones o idealizaciones

a partir de otros eventos. Ello permite mantener un mínimo de coherencia y continuidad, necesarios para el mantenimiento del sentimiento de identidad.

En este sentido, las estrategias identitarias, movilizan un campo de lo memorable, compuesto de acontecimientos jerarquizados, bajo aquellos *“recuerdos dignos de entrar en la memoria”* (Candau, 2001:91). Este proceso de selección de luces y las sombras sobre el pasado que construyen la identidad de un grupo, implica el ejercicio y reproducción de una memoria “verdadera”, compartida por los miembros de la comunidad. Ello es posible, porque la memoria, no implica la persistencia “inmutable” del pasado; sino que es una “reconstrucción” del pasado a partir el presente. Por lo tanto, el pasado es moldeado permanentemente, a partir de las necesidades y conflictos del grupo religioso. Así, la memoria es un marco de referencia y una miscelánea de estrategias que le permiten al linaje creyente establecer sus coordenadas, definirse en el mundo y proyectarse hacia el futuro.

De esta manera, el grupo religioso se constituye mediante una práctica de anamnesis que atestigua a „propios y ajenos” su inscripción en la continuidad de una filiación que justifica la relación que mantiene con el presente. En este sentido, la normatividad específica de la memoria colectiva -en relación con las experiencias del presente- se inscribe en la estructura del grupo religioso y la mayoría de las veces, toma cuerpo en la relación desigual que vincula a los „simples fieles” usuarios ordinarios y dependientes de esta memoria con los productores autorizados de la memoria colectiva.

La producción de una *“memoria autorizada se establece, se transmite y se autolegitima de manera diferente según el tipo de sociedad religiosa que le es propia al grupo considerado y según el tipo de dominación que prevalece en él”* (Hervieu-Léger, 2005: 205). Por lo tanto, más allá de las posibles modalidades de gestión de la memoria (que no es la misma en una Iglesia, una secta o un red mística), lo relevante es destacar que lo que constituye el núcleo del poder religioso es la capacidad reconocida de establecer la „memoria verdadera” del grupo.

La construcción de la memoria colectiva define los principales rasgos identitarios del grupo religioso a la vez que permite a sus miembros reconocerse como integrantes de la comunidad. Así, las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos, sino cosas con las que pensamos. No tienen existencia fuera de la política, las relaciones sociales y la historia (Jelín, 2001).

Cada grupo define las articulaciones de los recuerdos y los olvidos, tal que se instaura en su presente configurando los hechos que utiliza para sostener un sistema de símbolos y creencias religiosas. En concordancia con Pescader (2003), la memoria colectiva cumple una función social al convertirse en un esquema identitario en la medida en que nuevos miembros del grupo asimilen ciertas tradiciones comunes, bajo un movimiento doble de transmisión y de recepción de valores y recuerdos, mediatizados por la interpretación de un presente compartido. En este sentido, la recuperación del recuerdo bajo los procesos de reminiscencia y anamnesis y su trasmisión es que se va conformando dinámicamente en permanente construcción la memoria colectiva grupal y por ende, su identidad.

Los olvidos en la Memoria

“Recordar es siempre en mayor o menor medida, olvidar algo, es desplazar la mirada retrospectiva y recomponer un paisaje distinto del pasado”

(Rousso, 1999:88)

Si la memoria humana es selectiva por naturaleza, ello significa que sólo percibimos las cumbres sobresalientes, aquellas que dejaron una huella en el recuerdo. Muchos rastros de memoria se borran, se fragmentan con el pasar del tiempo; eso es el „olvido“. Es imposible recordarlo todo, sólo hechos relevantes forman cada episodio del relato memorable. Sin embargo, viene al caso preguntar, ¿cómo se recuerda?, y ¿cuándo se olvida?

La recuperación de los acontecimientos pasados en los marcos sociales de la memoria deja de entrever que el olvido se explicaría por la desaparición total o en parte, de esos marcos. Si la memoria es una construcción intersubjetiva, entonces el olvido también es una construcción social. La memoria es una reconstrucción del recuerdo y lo que no encuentra lugar o significación en ese cuadro social es materia de olvido. Esto implicaría afirmar un primer tipo de olvido „necesario“ para el óptimo desarrollo biológico de los individuos y comunidades, Ricoeur (2000), lo denomina *olvido profundo o definitivo*, y tiene como origen toda aquella borradura de hechos y procesos del pasado, producidos en el propio devenir histórico. Asimismo, el autor realiza una tipología de los diferentes „usos“ del olvido en multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan.

En este sentido, toda borradura del recuerdo puede ser producto de la *voluntad política de olvido y de silencio*, por parte de actores que emplean estrategias para ocultar, destruir pruebas y rastros impidiendo así la recuperación de la memoria colectiva en el futuro. El caso más evidente e inmediato es la amnistía por el cual el Estado decide borrar el recuerdo

público de un conflicto anterior. En este sentido, dice Jelín, *“toda política de conservación y de memoria, al seleccionar huellas para preservar conservar o conmemorar, tiene implícita una voluntad de olvido”* (2001: 11).

Asimismo, existe también, el *olvido de tipo evasivo* y consiste en un intento de bloqueo del recuerdo para no transportar al presente aquello que puede herir. Este olvido se da especialmente en periodos históricos posteriores a catástrofes sociales, represión y genocidio, generando la voluntad de no querer recordar debido a una carga traumática contra lo intolerable y que, por lo tanto, amenaza con desestructurar el presente. El olvido *“aparece cuando ciertos grupos humanos no logran -voluntaria o pasivamente- por rechazo, indiferencia o intolerancia, o bien, a causa de alguna catástrofe histórica que interrumpió el curso de los días- transmitir a la posteridad lo que aprendieron del pasado”* (Yerushalmi, 1989:18).

La contracara de la moneda del olvido es el silencio, ya sea voluntario o impuesto, éste se instala en la memoria e impide su narrativa, bloquea el fluir de los recuerdos, ya sea porque esperan el momento propicio para ser expresados o esperan ser olvidados en un sentido „liberador de la carga“, para mirar hacia el futuro. Así, memoria y olvido se constituyen como fuentes imprescindibles de la historia reciente donde acontecimientos dolorosos e historias que aún no afianzan un desenlace final se vuelcan sobre la experiencia colectiva forjando una ruptura entre la memoria social y las prácticas grupales activadas en un presente reactualizado permanentemente.

La memoria produce una necesidad de reflexión de análisis y de reconocimiento en un conjunto de procesos históricos condicionantes de la singularidad que adquiere la experiencia vivida para intentar con ello establecer las causas, las estructuras y la dinámica subjetiva- colectiva de sus condiciones objetivas de producción y reproducción. Ello no significa, aprehender la memoria bajo una relación mecánica de causa y efecto en un pasado cercano pero aunque esta relación no sea directa, se define en el seno de contextos diferentes y por lo tanto, está sujeta a múltiples mediaciones. Por ello, es menester pasarla por el tamiz de una verificación objetiva, empírica, documental y fáctica, señalando sus contradicciones y omisiones.

Sin embargo, no se debe pensar en la memoria como un simple contingente variable en el tiempo, fragmentaria, deformada y subordinada a la historia y a las „pasiones mágicas“ de sus impresiones subjetivas, tampoco considerarla como una fuente documental inferior a la

historia como disciplina científica. Existe una intrincada relación de complementariedad entre la historia y la memoria como fuente de materia viva, ambas son dos esferas distintas que se entrecruzan constantemente frente a la elaboración del pasado.

La historia nace de la memoria, interactúan de forma permanente e inevitablemente se deriva de una relación privilegiada, *“cuánto más fuerte es la memoria -en términos de reconocimiento público e institucional- el pasado del cual ésta es un vector, se torna más susceptible de ser explorado y transformado en historia”* (Traverso, 2007: 88). De lo contrario, argumenta Alain Touraine (1998:199) *“la superioridad de la historia sobre la memoria se manifiesta sobre todo cuando nuestra representación de la vida social es de naturaleza evolucionista o historicista”*.

La memoria, como documento histórico permite reconstruir ciertos datos del pasado a los cuales es imposible acceder a partir de otro tipo de fuentes de investigación científica, sobre todo, si aún no se consuma un capítulo de la historia reciente. Las condiciones históricas de nuestro objeto de investigación implican indagar sobre el pasado cercano como marco preformativo de la memoria colectiva del grupo religioso, además de detenerse en los intrincados vínculos gestados entre la historia política reciente y la participación de la Iglesia Católica en los procesos sociales. Si bien, política y religión son dos ámbitos contenidos y finalidades específicas, ambos espacios se entrecruzaron históricamente e incluso en la actualidad con plena vigencia de múltiples interacciones que implica la yuxtaposición de valores evangélicos no indiferente a los problemas sociales.

1.3. OPCIONES METODOLÓGICAS DE LA INVESTIGACIÓN

El diseño de esta investigación, en la que se abordan aspectos escasamente trabajados de la historia reciente religiosa y política sanjuanina, asume un carácter exploratorio y descriptivo. Es exploratorio, porque intenta, “*conseguir una familiarización con una especie de hechos desconocidos o aun no comprendidos, o a generar nuevas ideas que permitan nuevas preguntas y nuevas hipótesis*”. (Samaja, 2005: 271) Además, es descriptivo porque su objetivo es describir la estructura de los fenómenos y su dinámica; identificar aspectos relevantes de la realidad a fin de comprenderlos (Marquès Graelles, 1999).

La investigación se inscribe desde un enfoque metodológico relacional vinculado a la Sociología Reflexiva de Pierre Bourdieu (2005). Con el objeto de superar la falsa disyuntiva entre subjetivismo y objetivismo, entre metodologías cuantitativas y metodologías cualitativas, Bourdieu propone una ciencia social total. En este sentido, el autor sugiere que los métodos elegidos para la investigación deben estar subordinados a los objetivos en estudio, sin otorgarle superioridad a ninguna técnica sobre otra.

Así, postula dos momentos complementarios o relacionales de la investigación: subjetivista y objetivista, que conforman la materialización de la doble existencia de lo social, producto de una relación dialéctica que expresa el carácter relacional de lo social, pues, la sociedad no consiste en individuos aislados, ella expresa la suma de las conexiones y relaciones que estructuran las prácticas de los actores (Bourdieu, 2005). En este sentido, la estrategia metodológica de la presente investigación implica recorrer dos momentos analíticos y metodológicos complementarios entre sí:

Momento Objetivista

El punto de vista objetivista, estructuralista, permite descubrir las relaciones condicionantes en la que los actores están inmersos necesariamente a fin de producir su existencia social (Bourdieu, 2005). Esta instancia representó las condiciones estructurales e históricas: acontecimientos sociales, políticos, económicos y religiosos que condicionaron las prácticas del GRG teniendo como ejes de análisis su génesis, desarrollo, crisis y ruptura.

Este momento posibilitó configurar los procesos históricos imperantes en el pasado reciente de nuestra provincia como totalidades estructurales en sus contradicciones internas; marco social de la memoria política religiosa del presente objeto de estudio.

Para describir el periodo histórico temporal adoptado en éste Trabajo de Grado se consideraron las fuentes de investigación histórica y sociológica disponibles como antecedentes imprescindibles al momento de abordar nuestro objeto de estudio, además de utilizar fuentes de datos secundarios, tales como, información estadística, recopilación documental histórica del Concilio Vaticano II, documentos de la Conferencia Episcopal para América Latina (CELAM) y archivos periodísticos como Diario de Cuyo de San Juan, Diario Tribuna, Revista Cristianismo y Revolución, videos documentales del Canal Encuentro e H.I.J.O.S (Hijos para la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) y trabajos realizados por investigadores especializados en la temática de la Sociología de la religión.

La experiencia colectiva del grupo se comporta como historias inscriptas en la memoria y por lo tanto, requieren ser comprendidas dentro de condiciones históricas objetivas concretas. Así, indagar sobre el proceso histórico reciente bajo su articulación política y religiosa resulta relevante y se impone como necesidad a la hora de recuperar parte de nuestra historia reciente nunca antes contada, además de dar cuenta de los hechos y de la significación que éstos tienen en el recuerdo de sus protagonistas como forma de contribuir al aprendizaje histórico-social.

Momento Subjetivista

En el momento subjetivista, desde la óptica bourdiana, la sociedad aparece como el producto emergente de las decisiones, acciones y cogniciones de individuos donde el mundo se les presenta inmediatamente familiar y significativo (Bourdieu, 2005). En esta instancia se procedió a la reconstrucción de la memoria político-religiosa a partir del testimonio y la Historia Oral de los miembros del GRG.

En palabras de Santamarina y Marinas, “la historia oral es un procedimiento de investigación socio-histórico basado en los relatos verbales de grupos o colectivos sobre prácticas concretas o periodos temporales acotados, incluyendo la elaboración y la memoria del colectivo o de los miembros que relatan, se concentran en la experiencia directa de la vida de los individuos, es un relato en el cual una persona se refiere, a través de sus vivencias personales, a algún suceso histórico o medio social del cual fue testigo” (Santamarina y Marinas, 1999: 258).

La historia oral como técnica de investigación cualitativa permitió recuperar las “otras voces” de la historia reciente nunca antes contada, una historia no oficial que omite

testimonios y memorias que no todos pueden contar, -algunos de los miembros del grupo en estudio, son desaparecidos de la última dictadura militar y durante el periodo democrático- por ello, mediante ésta técnica, se valoró la „otra historia“, aquella que no fue documentada, que no se encuentra plasmada en escritos de carácter histórico (Algañaráz, 2009).

La adopción de la fuente oral para el abordaje de la memoria del grupo en estudio encuentra su fundamento en las siguientes razones:

En primer lugar, y como se mencionó anteriormente, la historia oral otorga presencia histórica a aquellos testimonios oscurecidos y silenciados por la historia oficial, por que como dice Barela: *“no hay porvenir para los pueblo sin un permanente ejercicio de la memoria, la recuperación de las huellas del pasado y su elaboración desde el presente, es lo que nos permite reconstruir el futuro. Para una sociedad recuperar la memoria significa preservar su identidad, por que entender lo vivido como experiencia compartida hace que cada individuo se vea así mismo como parte de un todo”* (2004: 9).

En segundo lugar, las fuentes orales permiten relacionar lazos de las trayectorias biográficas de los entrevistados con los aspectos políticos, económicos, religiosos y de organización social de las condiciones en los que vivieron, como así también, comprender el comportamiento interpersonal psicológico y cognoscitivo. Una tercera razón, es que la historia oral nos brinda elementos para comprender las maneras en que la gente recuerda -olvida y construye la memoria colectiva, bajo su especificidad religiosa-política.

Sin embargo, los testimonios orales no son un simple registro de hechos pasados, por el contrario se trata de procesos complejos que como sostiene Dora Schwarzstein (2001), incluyen interrelaciones entre memorias privadas, individuales y públicas, entre experiencias pasadas, situaciones presentes y representaciones culturales, profundamente influidas por discursos y prácticas del presente pertenecientes a la esfera de la subjetividad.

La importancia del testimonio oral no reside tanto en su “adherencia al hecho” como en su alejamiento del mismo, cuando afloran la imaginación, el simbolismo y el deseo. En este caso, las fuentes orales basadas en las memorias individuales permiten no sólo la reconstrucción de hechos del pasado, sino también, mucho más significativamente, el acceso a subjetividades y experiencias que, de otro modo, serían inaccesibles para el investigador (Portelli, 1991).

De esta manera, la memoria colectiva y el testimonio oral constituye la base de una vertiente muy rica y en pleno auge de una historiografía que toma la subjetividad como un objeto de estudio tan legítimo como cualquier otro. Además, permite recuperar el testimonio del recuerdo histórico que legitima la historia reciente y la identidad del grupo en estudio a lo largo de su trayectoria en la estructura social. La memoria político-religiosa se ancla en la experiencia del grupo y se constituye socialmente como producto de sentido de un pasado cercano que aún no acaece en su totalidad.

La unidad de análisis la constituyen todos aquellos laicos católicos que fueron integrantes -de ambos géneros y de todos los grupos etéreos- del Grupo de Reflexión de la Parroquia de Guadalupe, cito en el departamento de Capital, Provincia de San Juan, durante el periodo histórico 1966-1975.

El tipo de muestreo cualitativo que se utilizó es Intencional. Según Valles (2000), consiste en elegir de forma selectiva todas las historias de vida que resultan relevantes al problema de investigación, siempre en función de los objetivos que rigen la misma. Este proceso de selección es dinámico, secuencial y continuo, además, presenta la ventaja de conferirle importancia a los significados, intenciones, actitudes y creencias de los actores.

La muestra intencional no busca la representación estadística, sino la diversidad de los testimonios de los protagonistas de la historia del grupo en estudio. Sin hacer hincapié en la cantidad, esta investigación se centra en la composición del grupo, en la heterogeneidad, similitud y disidencias de su experiencia colectiva. Por lo tanto, implica una muestra pequeña, no azarosa y básicamente teórica. El corte de la muestra se realizó por saturación teórica, que en Glasser y Strauss (1967) se refiere al momento en el que una información adicional no aporta nada nuevo a lo hallado en el proceso de investigación.

Con el objeto de establecer decisiones sobre la muestra intencional, se establecieron una serie de criterios de investigación propuestos por Miguel Valles, los mismos son: *“la selección de contextos y casos individuales relevantes al problema de investigación, consideraciones pragmáticas, representatividad, saturación de la muestra y cronología de la investigación -momentos o fechas del trabajo de campo-* (2000: 91).

Como estrategias de recolección de información se utilizaron entrevistas en profundidad ya que el estilo especialmente abierto y flexible de esta técnica, permitió la obtención de una gran riqueza informativa intensiva, de carácter holístico. Además de

facilitarnos el acceso a la comprensión de las perspectivas de los informantes y de sus experiencias, tal como las expresan con sus propias palabras, como testimonio en historias de vida contextualizada, como memoria viva de un pretérito cercano. En este sentido, se realizaron un total de diez entrevistas en profundidad.

Los casos relevantes para esta investigación se seleccionaron a lo largo del trabajo de campo, pues la muestra no se hallaba pre-especificada con antelación sino que en términos generales, logró evolucionar una vez iniciado el acceso al campo. En este sentido, los contactos con los informantes permitieron la puesta en práctica del sistema de bola de nieve, ya que cada uno de los informantes entrevistados recomendó al investigador una o más personas de su círculo de conocidos, generalmente compañeros de militancia política y religiosa. Así, fue posible identificar informantes clave que disponían del conocimiento y la experiencia necesaria para guiar el proceso de selección de otros entrevistados, bajo un proceso intencional, dinámico, secuencial, continuo y en dependencia de los objetivos e intereses de la investigación.

En la búsqueda de los casos relevantes a la investigación se barajaron los criterios de la heterogeneidad y la tipicidad de los entrevistados. Así, surgió una variedad de casos con características únicas y complejas ya que por un lado, se seleccionaron informantes que si bien no fueron integrantes del GRG, fueron visualizados como relevantes en función de su actuación en el ámbito religioso- político y sindical y/o del conocimiento que podían proporcionar con respecto al tiempo cronológico adoptado para la investigación en estudio. La similitud, la reiteración y la tipicidad en el relato oral de los entrevistados permitieron llegar al punto de saturación de la muestra, es decir, al momento cúlmine en el cual ya nada nuevo emerge.

En cuanto a la cronología de la investigación -momentos o fechas del trabajo de campo- en el año 2012 se procedió a identificar y a entrevistar a informantes clave, que ofrecieron sus testimonio para la producción de un video documental denominado “Manifestaciones del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en la Provincia de San Juan”. Asimismo, durante el periodo 2014 y 2015 se realizó nuevamente entrevistas en profundidad a nuevos informantes claves, como así también, se volvió a entrevistar a los mismos entrevistados que dieron inicio a la investigación, generalmente apuntando a detectar detalles, fechas, sucesos, procesos, no clarificados en sus primeros relatos orales. El proceso recurrente de entrada al campo de estudio permitió rectificar errores de

interpretación, identificar olvidos de la memoria de los testimoniales e incluir nuevos conceptos, perspectivas teóricas durante un proceso de investigación caracterizado por continuo y flexible.

La idea de análisis que en ésta investigación se despliega guarda relación con una “lógica compleja y dialéctica” que en palabras de Achilli; *“más que resumir y simplificar la información, se trata de desmenuzar el material y ampliar, contextualizar, producir descripciones cada vez más integrativas, construir anticipaciones hipotéticas, rastrear indicios”*. A su vez, es menester una “reflexividad crítica permanente de auto-objetivación del mismo proceso en sí” (2005:39).

De esta manera, se conforma una lógica sustentada en la no disyunción de los procesos de acceso, recolección, construcción y análisis interpretativo de la información, bajo un proceso dialéctico en el que se articulan las concepciones teóricas y empíricas con los procesos históricos del pasado reciente condicionante en la generación del conocimiento. Es decir, ambos momentos de la investigación -objetivismo y subjetivismo- comienzan a complementarse en un proceso de análisis recurrente, en *“donde lo real es lo relacional, lo que existe en el mundo social son las relaciones objetivas que existen independientemente de la conciencia o voluntad individual”* (Bourdieu, Wacquant, 2005:67).

Con el avance de la interpretación de los datos se produjo una simplificación del material debido al gran volumen de información disponible, de acuerdo a criterios teóricos y según los objetivos propuestos. El proceso de interpretación de los datos, se llevó a cabo repetidas veces luego de leer y releer las entrevistas, junto a ello, se procedió a apuntar todas aquellas ideas, conjeturas, preguntas, reflexiones o relaciones con elementos teóricos para construir versiones ampliadas de los registros, es decir, los llamados *“memos”*. Pérez Serrano (2003) sostiene que los memorándums son una breve referencia escrita sobre los códigos y sus relaciones entre sí, tienen la función de presentar una breve visión conceptual de algún aspecto plasmado en la información acumulada. Éste procedimiento acompañó todo el proceso de investigación hasta la redacción del informe final, logrando reunir diferentes partes de la información recogida dentro de una idea general.

Con el avance del análisis interpretativo se construyeron redes de relaciones entre los diversos fragmentos que expresaban tramas de pequeñas historias semejantes entre sí y series de situaciones entrelazadas o recurrentes según experiencias vividas, además de identificar disidencias entre los testimonios. En este sentido, fue posible separar en unidades

los conjuntos globales de la información las que resultaron relevantes y significativos para el desarrollo del análisis. Los criterios de separación fueron de tipo temático, éste se llevó a cabo siguiendo los criterios de Sautu (1999) en el cual se detecta y seleccionan aquellos ejes centrales o núcleos temáticos considerados significativos en función de los objetivos de la investigación propuesta y del material informativo emergente.

El material obtenido a partir del relato oral se sistematizó e interpretó sobre el análisis temático, arrojando información abundante y heterogénea sobre sucesos, situaciones, procesos, representaciones y prácticas. Información presentada en términos descriptivo y explicativo, que permitieron la identificación y clasificación de elementos según tópicos semejantes y diferentes, agrupadas de acuerdo con una categoría en común. En palabras de Rodríguez Gómez, *“una categoría queda definida por un constructo mental donde el contenido de cada unidad puede ser comparado, de modo que pueda determinarse su pertenencia o no a esa categoría* (Gómez, 1996: 208). En función de los criterios de selección se delimitaron como grandes ejes temáticos la génesis del grupo, su desarrollo, crisis y ruptura del mismo.

Asimismo, se procedió a codificar las unidades de información bajo un código indicativo (palabras) que refleja la pertenencia a una categoría determinada. La utilización de etiquetas verbales posibilitó utilizar nombres estrechamente relacionados con el concepto que representan a fin de recuperar más rápidamente el significado de cada unidad de información.

De esta forma las categorías y codificaciones respectivas fueron definidas a medida que se examinaba el caudal de información, es decir, siguiendo un procedimiento inductivo. Al examinar los datos fue posible reflexionar acerca del contenido de los mismos y preguntarnos sobre el tópico capaz de cubrir cada unidad. Las relaciones desarrolladas y las categorías esenciales se verifican una y otra vez frente al material conceptual y según los datos obtenidos a partir de la historia oral y en triangulación constante con fuentes de información, tales como periódicos de la época y archivos históricos documentales.

CAPITULO II

EL AGGIORNAMIENTO CONCILIAR

La puesta al día de la Iglesia Católica

La Iglesia preconiliar se caracterizó por ser netamente eurocéntrica, a pesar de la actividad misionera que había puesto en marcha Pío XI y de su extraordinaria sensibilidad hacia la importancia de las Iglesias locales. La misa se celebraba en latín, una lengua que conocía sólo el sacerdote que oficiaba de espaldas a los fieles la misa dominical, por lo tanto, los laicos católicos no leían la Biblia, porque el libro sagrado también, estaba escrito en latín los credos religiosos eran percibidos con desconfianza. Asimismo, durante la celebración de la Eucaristía se rezaba el rosario, incluso, se leía un libro piadoso.

Existía entre el presbiterio y la comunidad creyente, una separación física, normalmente una reja o grandes escalinatas, entre el presbiterio y la comunidad creyente, de manera que sólo el sacerdote y el monaguillo podían estar en ese espacio delimitado. Al momento de comulgar, los fieles se acercaban a un reclinatorio ubicado en la reja del presbiterio y recibían la comunión de rodillas. Sólo se podía comulgar bajo la especie del pan, pues el cáliz estaba exclusivamente reservado para el sacerdote. Respecto del cántico, el pueblo participaba relativamente de las oraciones de alabanza y cánticos, pues el canto era polifónico, con un coro que cantaba en latín desde la parte trasera de la Iglesia. Ello describe una larga tradición “inmovilista” en la que habían sido formada la Iglesia preconiliar³.

El 11 de octubre de 1962 comenzó el Concilio Vaticano II a cargo del Sumo Pontífice Juan XXIII, conocido como el “Papa Bueno”. El mismo contó con una importante presencia numérica de obispos y miembros expertos latinoamericanos dispuestos a coordinar sus voluntades para alcanzar “el bien espiritual del pueblo de Dios y la búsqueda de la unidad” (Dussel, 1974: 220). A partir de ese momento, se desarrolló un arduo trabajo pastoral que tuvo como fin actualizar la presencia de la Iglesia Católica al mundo moderno⁴.

³ Ese inmovilismo litúrgico arranca desde el Concilio de Trento y tuvo motivo justificado en la necesidad de terminar con los abusos litúrgicos que la Reforma Protestante había introducido, obligando a la Iglesia Católica a establecer normas rígidas de convivencia eclesiástica. Un ejemplo de ello, se ve reflejado en el misal de San Pío V, promulgado bajo las orientaciones de dicho Concilio el 14 de julio de 1570 (Dussel, 1974).

⁴ Considerando los datos cuantitativos se destaca que de los 2.908 obispos que participaron en la sesión de apertura, 601 provenían de América latina. Los obispos de Asia y África jugaron un papel prominente en las deliberaciones del Concilio. El promedio de asistencia a las sesiones fue de 2.200 personas. Como cambio radical respecto de prácticas anteriores, las iglesias ortodoxas y protestantes fueron invitadas a enviar

Entre los objetivos del Concilio se encontraba la idea de promover el desarrollo de la fe católica, lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles, adaptando la disciplina eclesiástica a las necesidades de los tiempos históricos. Se pretendió que fuera un “*aggiornamento*” o “puesta al día de la Iglesia” renovando y revisando el fondo y la forma de todas las actividades eclesiásticas, de discutir el papel de los medios de comunicación modernos, las relaciones entre cristianos y judíos, la libertad religiosa, el papel de los laicos en la Iglesia, el culto litúrgico, los contactos con otros cristianos y con no cristianos, tanto teístas como ateos, así como el rol y la educación de sacerdotes y obispos.

Las temáticas desarrolladas por el Concilio expresaron su preocupación por el comunismo, las disputas por la enseñanza del evangelio y la falta de colaboración e integración de los laicos en los ministerios religiosos. Para esos años, el clero católico presentaba un déficit numérico en relación con el número de comunidades existentes por lo que resultaba difícil ocuparse personalmente de todas las necesidades espirituales y materiales de la feligresía. Además, la curia se encontraba dedicada centralmente al culto y a la administración parroquial, por lo que, muchos católicos se sentían desatendidos por la institución eclesiástica descubriendo en otras religiones un interés particular por su salvación espiritual. Sumado a ello, los católicos no contaban con una preparación doctrinal, bíblica, espiritual y apostólica integradora, hecho que si ocurría por ejemplo en grupos evangélicos (Morello, 2008).

El Concilio trajo aparejado reformas en la vida de la Iglesia institucional y en todos los ámbitos del catolicismo en general. Si bien, la idea de „cambio” no era original del Concilio pues, varios pensadores católicos propugnaron con anterioridad cambios en la doctrina católica, tales como Lammenais y Tehilard de Chardin. Sin embargo, lo innovador del cónclave fue establecer la legitimidad en la crítica hacia dentro del seno institucional y su adaptación a las condiciones del mundo moderno (Zanca, 2006). Como si ello fuera poco, se agrega a ésta singular situación de renovación institucional, una atmósfera de exposición pública y de controversias que tenían un largo trasfondo de tiempo.

Con el objetivo de estrechar y fomentar la comunicación entre los sacerdotes y los fieles y lograr así, un conjunto de praxis religiosas -fe y acción- al servicio de la comunidad creyente, el Concilio Vaticano II introdujo innovaciones en el plano litúrgico y en un

~~delegados oficiales en calidad de observadores. Se invitó a oyentes laicos de la Iglesia católica a la sesión de 1963, durante la cual dos de ellos dirigieron la palabra al Concilio. En 1964 se sumaron mujeres oyentes a estas sesiones. (Dussel, 1974: 222)~~

cúmulo de ritos y celebraciones del culto. Un claro ejemplo de ello fue la adopción universal de la sustitución del idioma latín por el vernáculo, el giro del altar para permitir la celebración de cara al pueblo; la recuperación de la oración común u oración de los fieles y la introducción de la homilía, entre otros. Desde entonces, la Iglesia en todos los países intentó restablecer y componer las relaciones con sus miembros y realizar cambios para situarse mejor en cada realidad social.

La celebración de la „liturgia de la palabra“ contrajo un sin número de controversias y opiniones dentro del catolicismo en relación a las representaciones eclesiales que se discutían a través de la liturgia. José Zanca, expresa este debate a través de dos encrucijadas, *“por un lado, el mantenimiento de la practica vigente implicaba la reproducción del rito romano como modelo de universalidad y por el otro, la nueva propuesta aceptaba la adaptación de la liturgia a cada cultura particular, intentando una nueva universalidad”* (2006:154). De esta forma, cada institución eclesiástica elaboró un ritual particular ajustado a sus necesidades temporales, dejando a un lado el modelo cristiano de uniformidad por otro más dinámico y diverso. Es así que surgen distintas expresiones religiosas postconciliares que instauran nuevas formas de participación y experiencia en la dimensión religiosa.

Además, el Concilio proveyó a la Iglesia nuevos modelos de relación con la sociedad ya que por un lado, la reivindicación de la colegialidad episcopal -el gobierno de la Iglesia universal es ejercido por el Papa en asociación y consulta con los obispos- relativiza en la práctica la rígida estructura jerárquica existente en la institución religiosa y por el otro lado, el relevante papel que se le asignó a los laicos colocó el acento en la igualdad de laicos y sacerdotes en vocación y compromiso, lo que de alguna manera también ponía en tela de juicio el funcionamiento de la Iglesia basada en la rígida separación entre un clero que mandaba y controlaba y un laicado que obedecía (Verbitsky, 2009).

Un mayor acceso a las estructuras eclesiásticas potenció un fuerte activismo social y participativo en espacios eclesiásticos antes restringidos. La democratización de las estructuras eclesiales legitimó la creación de una opinión pública al interior del catolicismo y consecuentemente, sesgó la autoridad de la jerarquía eclesiástica, debilitó el monopolio y legitimidad de los valores instituidos avanzando sobre formas menos verticalistas, es decir, estructuras más abiertas a la integración y participación del „Pueblo de Dios“.

La apertura a nuevas claves interpretativas que inmediatamente se plegaron a la competencia por la legitimidad en un campo menos restrictivo habilitó formalmente un

„estado de concilio“ que permitió la crítica hacia adentro y hacia fuera de la iglesia. Es decir, “*las barreras dogmáticas que habían impedido su discusión, ahora eran historizadas y desnaturalizadas*” (Zanca: 2006:156). El cuestionamiento del statu quo estableció una tensa relación entre fuerzas progresistas -liberacionistas, reformistas, posconciliares- y fuerzas conservadoras -tradicionalistas, preconciliares- que disputaron la hegemonía y legitimidad de sus discursos en torno a expresiones renovadoras, que apoyaban nuevas formas de integración de la Iglesia al mundo moderno frente a discursos que se aferraban a la idea tomista y sesgada de una Iglesia aséptica de lo “mundano”.

Al repensar la relación entre la Iglesia y el mundo moderno surgió una fuerte tensión entre los valores “*institucionalmente legítimos y los valores socialmente legítimos*” que desembocó en una tensa crisis del espacio católico e implicó la pérdida del referente „normal“ de la estructura simbólica, sin que por ello, significara una mutación de valores y representaciones (Zanca, 2006). Al respecto, es ilustrativo la encíclica “*Pacem in Terris*” -A todos los hombres de buena voluntad- que establece el concepto de “cambio” en un esquema de “orden” definido en términos de derechos humanos. Este documento reconoce el derecho a la existencia, a la integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, sin embargo, aún se piensa en términos de “orden establecido por Dios”. Lo novedoso de la encíclica consiste en el derecho a la “revolución” (Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 1963).

Asimismo, las recomendaciones pastorales del Papa Juan XXIII, quebraron con las posiciones de los prelados anteriores respecto a los vínculos entre cristianos y marxistas. Si bien, reconoce la distancia filosófica entre ambos - sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y el hombre- no puede evitar su colaboración política en el „cambio social“ sosteniendo que mientras las iniciativas en el orden económico, social, cultural o político sean conformes a los dictados de la recta razón e intérpretes de las justas aspiraciones del hombre, pueden tener elementos buenos y merecedores de aprobación. La determinación de cuándo estas iniciativas sean provechosas y en qué forma y medida habrán de implementarse será potestad de aquellos cristianos que se desempeñan en asuntos concretos y en cargos de responsabilidad en la comunidad (Gotay, 1989).

En el año 1965 muere Juan XXIII, dejando como legado la renovación del pensamiento católico en confrontación con los problemas que instaló la Guerra Fría. Además de la preparación y puesta en marcha de un terreno fértil para el debate

intraeclesiástico que dejaría de entrever algunos hechos que “*contribuyeron a demostrar que en el mundo católico se estaban produciendo importantes cambios culturales y generacionales y que no siempre las cúpulas eclesiológicas eran capaces de contener o de cooptar las voces críticas*” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 475). Este espíritu conciliar constituyó la oportunidad para que las regiones e instituciones religiosas reflexionaran sobre cómo evangelizar desde sus propias condiciones históricas.

El nuevo papa designado por el Cónclave fue Pablo VI, quien tomó las riendas del Concilio en un contexto de incertidumbre y temores sobre la continuación de reformas que motorizaron a su antecesor. Fue así que en el año 1965 se promulgó: “*Gaudium et Spes*” - Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual- desencadenando disidencias y conflictos que apuntaron a problemáticas urticantes en el seno de la Iglesia católica, además de una revisión crítica sobre su desempeño a lo largo de la historia tratando temáticas como, la relación con el „otro“ religioso, político o simplemente moderno, la libertad religiosa, la renovación litúrgica y el rol activo del laico en la construcción social de la Iglesia católica.

El documento estableció el dualismo y la distinción entre las prácticas religiosas y seculares. En un intento de salvaguardar la „autonomía“ de lo secular afirmó la importancia de la historia como lugar donde comienza a construirse el reino de Dios, donde se espera una “*nueva tierra y habite la justicia y donde el reino está ya misteriosamente presente (...) y consumará su perfección*” (Pablo VI, *Gaudium et Spes*, 1965).

El dualismo “tierra-cielo” entra en crisis y el plano terrenal deberá perfeccionarse en „igualdad“ de condiciones sociales para todas las criaturas de la tierra y en relación a ello, coloca el acento sobre la „función social de la propiedad“ y sostiene:

“Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para el uso de todos los hombres y los pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa, bajo la égida de la justicia y la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las formas legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes”. (Pablo VI, *Gaudium et Spes*, 1965)

Gaudium et Spes defiende la propiedad privada como extensión de la libertad de la persona. El estado puede expropiar la propiedad que sea necesaria para el bien común, siempre y cuando sea con “compensación adecuada” y sin abolir la propiedad privada como tal. En base a esto, señala la injusticia de “los latifundios”, recomienda las “reformas” necesarias para la “expropiación” y “reparto” de tierras no cultivadas adecuadamente, pero con la debida “compensación”.

Cuando finaliza el Concilio el 8 de diciembre de 1965, se anticipó el surgimiento de una encíclica que trataría la cuestión social, el género humano y su devenir en la historia, bajo una concepción más dinámica y evolutiva. El 26 de marzo de 1967 se promulgó la encíclica “*Populorum Progressio*” -El Progreso de los Pueblos-. Esta encíclica originó una fuerte repercusión en el continente latinoamericano ya que introdujo la necesidad de promover el progreso de los pueblos subdesarrollados e incluso llegó a justificar la “violencia” en casos de “tiranía evidente y prolongada”:

“Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando a poblaciones enteras les falta lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana. (...) Sin embargo, ya se sabe: la insurrección revolucionaria, salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor”. (Pablo VI, *Populorum Progressio*, 1967)

Este documento es innovador por haber conectado con mayor evidencia valores éticos de la tradición cristiana con las condiciones económicas y políticas del momento, al mismo tiempo que desplaza la atención hacia la polaridad entre socialismo y capitalismo, hacia países desarrollados tecnológicamente y países exportadores de materia prima, deudores estructurales y con bajos niveles tecnológico, es decir, países del Tercer Mundo.

De esta manera, el clima conciliar trajo consigo la legitimidad del ejercicio de la crítica teológica hacia un modelo de Iglesia que se consideraba en estrecha ligazón con los poderes del Estado, una tendencia a vincular la interpretación de los textos evangélicos con los procesos políticos, económicos y sociales bajo una lectura histórica que se traducía en la opción por asumir un compromiso social en pos de combatir las injusticias sociales y la flexibilización de la rígida estructura jerárquica existente bajo la participación laical en una comunidad de iguales llamada “Iglesia Pueblo de Dios” (Verbitsky, 2009:25).

Asimismo, el Concilio cuestionó el concepto de la “trascendencia” y reubicó el devenir histórico celestial hacia lo terrenal en pos de obtener una mayor justicia social incorporando como idea central la “naturaleza política de la fe” a los actos de salvación de los procesos históricos. Sin embargo, no se incorporó un instrumental socioanalítico ni una ideología revolucionaria concreta, todo ello sucedió en América Latina.

La Iglesia Latinoamericana ante el Concilio Vaticano II

América Latina formó parte de lo que se denominó el Tercer Mundo, sus condiciones objetivas - incremento de la pobreza, la marginalidad de la población rural, estancamiento económico, cinturones de miseria- establecieron una relación de dependencia, opresión y „subdesarrollo“ con respecto al monopolio capitalista internacional. Esta situación sometió a los países latinoamericanos al endeudamiento con el Fondo Monetario Internacional y los obligó a formar parte de políticas „proteccionistas“, tales como, la Alianza para el Progreso, cuyo objetivo principal se basó en la “promoción del desarrollo de un capitalismo reformista en América Latina” (Borón, 2008: 22). Consecuentemente, se produjo un aumento de la deuda externa y una peligrosa situación en la balanza de pagos, además de la subordinación tecnológica y desnacionalización de la industria local.

Asimismo, surge una tendencia a la instauración de regímenes de fuerza militares que penetran en los países más industrializados de América Latina y terminan por apagar las esperanzas de lograr una plena democratización política, generando pánico social, castigo, genocidio, expropiación y exilio. Estos regímenes dictatoriales asumen la bandera de la modernización y se declaran aliados incondicionales del poder internacional, a los intereses de la burocracia estatal y a los sectores de las viejas oligarquías en un nuevo tipo de compromiso que excluye al sector popular (Dos Santos, 1971).

Al llegar los años setenta, las políticas de sustitución de importaciones entran en crisis y se estancan dejando un escenario de postergación, marginalidad, dependencia económica, tecnológica y militar, explotación y represión social, que dejaron de entrever que el camino más viable a seguir es la „Revolución Socialista de Cuba“, pues más allá de sus variantes, conduciría indefectiblemente a la liberación social y al cambio de una realidad considerada adversa.

Bajo estas condiciones históricas todos aquellos cristianos comprometidos con los designios del Concilio, se lanzaron a la „liberación del pueblo de Dios“ articulando religión y política en sus prácticas cotidianas y con el tiempo y de acuerdo a las condiciones sociales de cada país, transitaron el camino de la radicalización, además de condicionar sobre la transformación teórica de la teología como nueva historia del catolicismo en América Latina.

El aire de renovación que impulsó el Concilio Vaticano II desencadenó un efecto sísmico en América Latina, sacudiendo todos los esquemas y estructuras de la Iglesia

Católica e imprimiendo un movimiento brusco de aceleración totalmente inaudita en la historia de Iglesia latinoamericana, que la colocó de repente ante el desafío de asimilar en pocos meses los resultados de casi ochenta años de evolución de las Iglesias de Europa occidental.

Sin duda el Concilio significó una ruptura histórica para la Iglesia Católica latinoamericana. Sin embargo, no hay en la historia un comienzo absoluto y lineal pues, con antelación existieron procesos históricos condicionantes -aunque modestos y silenciados u omitidos- que quedaron expuestos al legítimar la crítica e innovación propios del *aggiornamento* conciliar. Es decir, una gran variedad de movimientos cristianos de acción social ya pre-existían por iniciativa y necesidad propia de las condiciones históricas latinoamericanas, un ejemplo ilustrativo lo constituye el surgimiento en Brasil 1958 del Movimiento de Educación de Base, cuya enseñanza aplicada fue el método de educación liberadora de Paulo Freire.

A poco tiempo de finalizar el Cónclave surgió la necesidad impetuosa de comunicar a la iglesia latinoamericana las enseñanzas y encíclicas pastorales. El primer acto de divulgación fue la reunión pastoral latinoamericana de Viamao (Porto Alegre, Brasil) que se realizó desde el 13 al 29 de julio de 1964 con participantes de todos los países del continente, donde los teólogos europeos Daniélou, Reguet, y Monseñor Colombo expusieron la teología conciliar. Desde allí en adelante, la Iglesia latinoamericana introdujo un espíritu de diálogo con la estructura eclesiástica, promocionó las prácticas evangélicas de los seglares y su apertura al mundo moderno, además de estimular la sencillez en los ritos sagrados en contraste con el formalismo religioso, la pompa litúrgica y la exuberancia devocional que desentonaban con el reformismo conciliar (Dussel, 1974).

Con el objeto de aplicar las consignas del Concilio Vaticano II y de la encíclica *Populorum Progressio*, surge el 8 de agosto de 1967, el *Manifiesto de los 18 obispos del Tercer Mundo*. Este documento presentó como destinatario a obispos de los países „subdesarrollados“ y contó con la adherencia de dieciocho obispos originarios de Brasil, Argelia, Oceanía, Yugoslavia, Líbano, China, Laos y Colombia, liderado por Hélder Câmara, obispo de Brasil.

El objetivo de este manifiesto fue la liberación de los pobres a través de la revolución social, ya que el sistema social injusto que caracterizaba a América Latina era un problema estructural y necesitaba un cambio de estructuras políticas y económicas. Además, exhorta a

los obreros y campesinos a organizarse para defenderse de la explotación. Entre las expresiones conceptuales más importante, se encuentra el término “Tercer Mundo”, aplicado a los países que no son “enriquecidos”, ni están bajo potencias comunistas:

(...) “los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en la justa participación de los bienes y la igualdad fundamental de todos. El pueblo de los pobres y los pobres de los pueblos saben por experiencias que deben contar con sí mismos (...) más que con la ayuda de los ricos”. (Manifiesto de los 18 obispos, 1967)

Se admite que la iglesia se vinculó en su larga historia con el poder temporal y el dinero y concluye con la cita bíblica del Nuevo Testamento: “*Tengan ánimo y levanten sus cabezas, porque está por llegarles la liberación*” (Lucas 21, 28).

Mientras tanto, en Argentina, los sacerdotes vinculados a la zona norteña de Chacarita, Héctor Botán, Miguel Ramondetti y Rodolfo Ricardelli-miembros ejecutores del MSTM-hacen conocer a medio centenar de prelados de todo el país el controvertido documento. Asimismo, trasciende las fronteras y llega hasta las manos de sacerdotes argentinos exiliados en París, como el caso de Oscar Bracelis, Agustín Totera, Rolando Concatti, Carlos Mugica, Antonio Echave y Rodolfo Emma (Concatti, 2009).

A dos meses de la difusión del Manifiesto de los 18 obispos del Tercer Mundo se logra adherir 270 firmas de sacerdotes argentinos, aumentando a 400 en los primeros meses de 1968. En la adhesión se expresan las ideas del manifiesto: el compromiso de actuar en esa línea y la expresión del deseo de ver a los obispos argentinos comprometidos con ella. Es menester destacar que éste documento toma impulso ascendente con la conformación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo que el mismo comienza a reunirse desde mayo de 1967 y a través del I Encuentro Nacional en la provincia de Córdoba donde encuentra diversas recepciones y apoyo a su postura.

El 8 de abril de 1968, el Comité organizador del MSTM envió una carta a los sacerdotes adheridos al Manifiesto, anunciando un encuentro de responsables zonales, con el objeto de recoger ideas y opiniones sobre el contenido del mismo y trazar líneas de acción hacia el futuro del Movimiento. Los puntos centrales fueron partir de lo que constituye el Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo, situarse frente a la realidad económica, social y política de la Argentina, centrarse sobre las verdaderas necesidades de los pueblos, sus causas, sus posibles soluciones, evitando los problemas de índole puramente internos

(clericales, eclesiásticos) y trabajar en común con las diferentes diócesis en “una seria reflexión y revisión evangélica de la realidad concreta.

De esta manera, los sectores católicos radicalizados abrazaron las reformas Conciliares e interpretaron que el sistema social injusto que caracterizaba a América Latina se basaba en un problema estructural. La utilización de ciertas categorías marxistas aplicadas al análisis teológico sirvió para interpretar la realidad latinoamericana. Estas expresiones de adhesión al manifiesto quedaron plasmadas en una „Carta a los obispos de Medellín“, enviada a la II Conferencia General del Episcopado -CELAM- firmada por más de 900 sacerdotes presentando una fuerte influencia en el encuentro latinoamericano (Martín, 2010).

El 39º Congreso Eucarístico en Bogotá –Colombia-

Desde el 22 al 26 de agosto de 1968, se desarrolló el Congreso Eucarístico en Bogotá con la presencia de Pablo VI. Este acontecimiento no significó un hecho fortuito, ya que era la primera vez en la historia del catolicismo que el continente latinoamericano era visitado por un Papa y en condiciones de extrema crisis en el interior del campo episcopal con respecto a la posición que adquirieron los diversos sacerdotes, obispos y laicos frente a la interpretación de las reformas conciliares. Numerosas cartas llegaron al Vaticano solicitando el compromiso del Papa con los pobres, así lo demuestra la carta del ex seminarista García Elorrio, de la revista Cristianismo y Revolución, en la que afirma:

“(…) Que el Papa no viaje ni a Colombia ni a ningún otro país de América, si no viene a comprometerse concretamente con la lucha de los desposeídos, de los oprimidos, de los marginados, de los hambrientos de justicia; si no viene a solidarizarse con los que luchamos asumiendo la Revolución como la única forma eficaz de realizar el amor para todo el hombre y para todos los hombres. De lo contrario, lo que resultaría sería una desautorización a los obispos, sacerdotes y laicos que siendo fieles al evangelio y al Concilio Vaticano, denuncian las injusticias sociales y la explotación económica, comprometiéndose con la lucha revolucionaria de las masas trabajadoras y campesinas. Es decir, sería como si el Papa estrechara su mano a los asesinos de Camilo Torres, del Che Guevara y de tantos patriotas que ya dieron su sangre por la liberación”. (Cristianismo y Revolución N°8, Pág. 19)

Sin embargo, llegado el 22 de agosto, el Papa Pablo VI se presenta en Bogotá con el fin de realizar la histórica misión de salvar a América de la “revolución” que ponía en peligro inminente la preservación del orden establecido, además de exhortar a la obediencia a “aquellos teólogos y pensadores cristianos que crean en el campo de la fe un espíritu de crítica subversiva, asimismo, proclama la paciencia de los pobres, debiendo entonces resignarse en paz a sufrir la violencia de la injusticia” (Dussel, 1974:230). En uno de los periódicos de la época se expresa enérgicas denuncias por parte del Papa a quienes consideró

“extremistas” dentro de la iglesia, declarándose partidario de la renovación pero no de los cambios arbitrarios:

“Hay torbellino de ideas no autorizadas en la Iglesia Católica como amenaza de la renovación vital que propició y prometió el Concilio Vaticano II, (...). La hora histórica y espiritual por la que atraviesa la iglesia, especialmente en algunos países, no es serena. Después del Concilio la iglesia disfruta de un grandioso y magnífico despertar, pero la Iglesia ha sufrido y aún sufre de un verdadero torbellino de ideas y de hecho que con toda seguridad no siguen el buen espíritu. Hay muchas cosas en la vida católica que podían ser corregidas y modificadas y muchas doctrinas que podían ser expresadas en términos superiores. Historia nueva e intensa de la iglesia, sí; historicismo que disuelve el compromiso con la dogmática tradicional, no; integración teológica acorde con las enseñanzas del concilio, sí; la teología adaptada a las teorías subjetivas libérrimas, no”. (Diario de Cuyo, 22-08-1968, Pág. 2)

En el segundo encuentro el Papa presentó su homilía ante ciento cincuenta mil campesinos latinoamericanos, les reiteró el amor de la iglesia y la comprensión de sus necesidades, sin embargo, exhortó a “no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución para cambiar esta situación de miseria. Tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social a la cual aspiráis legítimamente”. De esta manera, rechazó en forma terminante el uso de la violencia como arma para la búsqueda de la igualdad social y económica de América Latina, sosteniendo que tal objetivo solamente se puede obtener a partir de la reforma de las estructuras sociales. Sin embargo, admitió que el cambio debe ser asimilable por todos y realizado “contemporánea y unánimemente”. Asimismo, advirtió contra la violencia a las masas populares, incitando a los gobiernos a seguir afrontando con perspectivas amplias y vacilantes las reformas necesarias que garanticen un orden social más justo y eficiente (Diario de Cuyo, 23-8-1968, Pág. 2).

De este modo, el Sumo Pontífice marcó claramente una senda moderada para la Iglesia de América Latina, propiciando una línea intermedia entre el rígido conservadurismo de aquellos miembros de la alta jerarquía eclesiástica y la „impaciencia revolucionaria de un gran número de sacerdotes jóvenes“. Su posición fue interpretada por varios observadores como “un refuerzo de la actitud conservadora bajo un enfoque moderado y contradictorio ante lo expuesto en la encíclica *Populorum Progressio*”. Sin embargo, los sacerdotes y sectores volcados a las reformas eclesiásticas se sintieron respaldados por la encíclica y plantearon una salvedad justificadora de la violencia para ciertos casos extremos. De esta manera, el término „violencia“ lejos está de ser concluido y erradicado del lenguaje común, contrariamente, se retoma con mayor fuerza en la CELAM, pero ahora con un nuevo impulso legitimador, es decir, bajo el lema de la „Justa violencia de los oprimidos“.

La II Conferencia General del Episcopado en Medellín: “La Iglesia en la actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II

Al finalizar el Congreso Eucarístico, el 26 de agosto de 1968, comenzó la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en la ciudad de Medellín -Colombia- con participación de doscientos obispos latinoamericanos, la mayoría provenientes de Brasil, el país con más católicos del hemisferio y una Iglesia fuertemente arraigada a las ideas liberales y reformistas del Concilio Vaticano II que influyó decisivamente sobre las conclusiones del documento final de la CELAM.

La temática del encuentro se denominó: *“La Iglesia en la actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II”* y presentó como eje de análisis la posición que la Iglesia Católica debía adoptar en relación a las actuales condiciones sociales y económicas dependientes de países capitalistas, además, de tratar temas nucleares como, los pobres y la justicia, el amor al hermano y la paz en una situación de violencia institucionalizada; la unidad de la historia y dimensión política de la fe; las comunidades cristianas de base como el primero y fundamental núcleo eclesial (Diario de Cuyo, 26-8-68, Pág: 3).

Medellín fortaleció la opción del Tercer Mundo que emergió como categoría política distinta de occidente, que priorizaba a los pobres ya no como simples objetos de ayuda, compasión o caridad, sino como protagonistas de su propia historia, artífices de su propia liberación. El papel de los cristianos comprometidos socialmente es participar en la “larga marcha” de los pobres hacia la “tierra prometida” -la libertad- contribuyendo a su organización y emancipación sociales” (Oliveros, 1990). Asimismo, denunció la situación de América Latina de la siguiente manera:

“Esta situación, no sólo aparta a nuestro hermanos del goce de los bienes materiales, sino de su misma realización humana. Se conjuga el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el alfabetismo y la marginalidad, las profundas desigualdades en los ingresos y las tensiones entre las clases sociales, los brotes de violencia y la escasa participación del pueblo en la gestión del bien común”. (...) diariamente llega a nosotros el grito de angustia y de desesperación. (...) En este viacrucis de nuestro pueblo se presenta un hecho nuevo, una toma de conciencia rápida y masiva de la situación, sobre todo por parte de los grupos más postergados, que son los más numerosos. Este despertar se caracteriza por el deseo consciente de participar en los bienes de la civilización y de la cultura, así como en el afán de ser sujetos decisivos en su historia”. (Diario de Cuyo, 7-9-68, Pág. 1-2)

Los obispos promueven la participación de los cristianos en la vida política de la nación, al tiempo que subrayaban la importancia de la acción de la Iglesia en la formación

de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales. Se planteaba, además, la necesidad de “*defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos*” y de “*denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, favoreciendo la integración*”. Asimismo, se exhorta a la violencia institucionalizada por el capitalismo opresor, al señalarse que “*las estructuras actuales violan derechos fundamentales*” y justifica el uso de la violencia por parte de los oprimidos (Documento de la CELAM, 1968).

Bajo un contexto de violencia legítima e institucionalizada, la Conferencia Episcopal propone la aceptación de la violencia revolucionaria como medio para la toma del poder por las mayorías y la socialización de los medios de producción como un “imperativo evangélico”, que conducía a la formación del “hombre nuevo”. Sostenían que la revolución sólo podía ser pacífica si aquellos que controlaban las estructuras (la oligarquía) estaban dispuestos a permitir que ocurran tales cambios y reconocer los derechos, por tanto tiempo ignorados, de las masas pobres. Es decir, la revolución era necesaria e inminente, pero lo que generaba disidencias era la posibilidad de realizarla por una vía pacífica o por una violenta. En este sentido, la encíclica *Populorum Progressio* justificaba la “insurrección justa” al brindar la oportunidad de optar por el método de lucha que se estime eficaz de acuerdo a las condiciones sociales y económicas existentes.

De esta manera, las conclusiones de la Conferencia de Medellín, constituye una respuesta de los obispos reformadores latinoamericanos al Papa Pablo VI. Por lo tanto, se observa que mientras el Sumo Pontífice abdicaba en Colombia a los postulados del Vaticano II y a su propia encíclica *Populorum Progressio*, los obispos latinoamericanos las reinterpretaban desde la perspectiva de su propia situación de dependencia, desde sus propias condiciones históricas estructurales, desde una situación de latinoamericanos explotados por el imperialismo arrasador.

Asimismo, los obispos latinoamericanos cuestionan el mensaje de la Iglesia confiado por el Papa al sostener que a los “*hombres del continente con hambre y sed de justicia no se les puede hablar de amar a la pobreza*” e instalan la inquietud revolucionaria como “*anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre*”. Desde esa perspectiva de hombres que conocen sus pueblos responden al Papa que la violencia existente en el continente es la violencia de los poderosos, la de las instituciones y no la de los pobres, la

justicia es una condición ineludible para la paz y en América Latina existe una situación de injusticia, de violencia institucionalizada a causa de las estructuras industrial y agrícola de la economía nacional e internacional de la vida cultural y política:

“(...) poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social. (...) La Iglesia latinoamericana tiene un mensaje para todos los hombres que en este continente tienen "hambre y sed de justicia". El mismo Dios que crea al hombre a su imagen y semejanza, crea la "tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados puedan llegar a todos, en forma más justa. (...) No tenemos soluciones técnicas, ni remedios infalibles. Queremos sentir los problemas, percibir sus exigencias, compartir las angustias y descubrir los caminos”. (Documento de la CELAM, 1968)

Así, Medellín recoge a nivel jerárquico el ambiente desafiante de toda la Iglesia latinoamericana e instala todo un clima de descontento generacional, voces silenciadas desde antes del Concilio, que encuentran resonancia en un ambiente que se anima a cuestionar y a proponer otra forma de „hacer catolicismo“, desde los hechos, desde las condiciones sociales e históricas del creyente y ya no desde un credo inmutable y ahistórico. Aunque la jerarquía conservadora y el poder oficial elaboren diversas estrategias para contener este movimiento arrollador ya será tarde para detener la historia pues desde aquí en adelante, surge un proceso de radicalización de la participación política de los cristianos en consonancia con la radicalización de sus preguntas a la doctrina de la fe.

De esta manera, la Conferencia significó “el Concilio de América Latina” e implicó el pasaje en este continente del discurso del “desarrollo” a un decisivo compromiso con la “liberación” y la pastoral misionera. Es decir, el surgimiento de una nueva cultura religiosa, sensibilizada por el capitalismo dependiente, la pobreza masiva, la violencia institucionalizada y la religiosidad popular a la cual Michel Löwy (1999), denomina Catolicismo Liberacionista.

La nueva corriente liberacionista supone una radicalización de la cultura católica latinoamericana observable a través de movimientos en los que participan laicos, parte del clero, la juventud de barriadas pobres, curas extranjeros, órdenes religiosas, especialistas que trabajan para obispos y para las conferencias episcopales - economistas, sociólogos, abogados- laicos en su mayoría formados en las renovadas ciencias sociales que adherían, en particular, a la teoría de la dependencia. Constituían, en general, sectores marginales o periféricos con relación a la institución eclesiástica. La cultura liberacionista fue una expresión más abarcativa que la Teología de la Liberación.

2.2.4 Repensar América Latina desde la Teología de la Liberación

La teología de la liberación es un cuerpo de escritos (Löwy, 1999) que surgió en América Latina hacia 1970⁵, en un período marcado por transformaciones, controversias y conflictos. La situación de pobreza estructural del continente agudizada con las políticas desarrollistas, la irrupción del Tercer Mundo en la historia y la “toma de conciencia” de los pueblos latinoamericanos de su situación de dependencia, el nacimiento de los movimientos populares de liberación, la presencia activa de los cristianos en los procesos revolucionarios, el *aggiornamento* eclesial y el compromiso de la Iglesia latinoamericana en la defensa de las mayorías populares ejercieron una influencia decisiva en la génesis de la teología de la liberación.

La teología de la liberación se autodefine como una teología fundamental, global, integral, que se ocupa de repensar todo el contenido de la revelación desde su concreción histórica latinoamericana. Es una “*teología del Reino de Dios*”, su objeto central es todo lo que atañe al Reino, sólo que enfocándolo en su dimensión liberadora, se sitúa desde la opción por los pobres y tiene como finalidad la liberación. En este sentido, es “*teología*” porque su raíz última, su óptica principal y su punto de partida final es la fe, la revelación, la Palabra de Dios y es “*de la liberación*” porque su óptica particular, su punto de partida material es la experiencia del “oprimido”, la praxis y el proceso de opresión-liberación (Boff, 1990:80).

En Teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez la define como: “*reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe, reflexión, a la luz de la fe, sobre el complejo proceso de liberación deberá partir de la presencia y acción de los cristianos, en solidaridad con otros hombres, en el mundo de hoy, en particular, en la perspectiva de su participación en el proceso de liberación que se opera en América Latina*” (1971: 31-61). De ello se desprende que, la injusticia es la causa de la pobreza de las mayorías latinoamericanas, la “experiencia fundante” que vuelve a los cristianos a la causa de los pobres y empuja a la reflexión teológica “a la luz de la fe”. En este sentido, el punto de partida de la teología de la

⁵ Entre los referentes más conocidos de la teología se encuentran Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo Clodovis Boff, Frei Betto, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Rubén Dri, Enrique Dussel, Juan Luis Segundo, Samuel Silva Gotay, Camilo Torres, Carlos Mugica y toda una corriente de sacerdotes y laicos que mediante la opción preferencial por los pobres, se comprometieron con la lucha social, la eliminación de la explotación y las injusticias sociales.

liberación es la opción por los pobres y la praxis liberadora que tiende a la construcción de una sociedad nueva ante una situación de explotación e injusticia.

La teología latinoamericana se piensa a sí misma como “*acción histórica del pueblo de Dios en el seguimiento de Jesús, como fusión de comprensión religiosa, análisis social y militancia*”. Se encuentra indisolublemente unida a la praxis histórica por su intencionalidad práctica, es decir, no se limita a pensar el mundo sino que busca situarse en “*el proceso a través del cual el mundo es transformado*”. En este sentido, si su horizonte mayor es el plano de la salvación, su horizonte segundo es el proceso histórico de liberación, se dirige a la praxis de transformación social (Gutiérrez, 1971: 34).

Entre los métodos empleados por la teología⁶ predomina la “hermenéutica bíblica” que parte de la interpretación-transformación de la realidad social. Se analiza la fe en una situación de injusticia y violencia institucionalizada interpretando los pasajes bíblicos y el sentido de los textos a la luz de las condiciones sociales. Esta metodología permite explicitar y concretizar una nueva manera de entender la relación entre lo social y lo religioso, ya que, los contenidos religiosos se diseñan tamizados por el análisis de las estructuras sociales y de la historia. Por esa razón, el „hecho religioso” se entenderá sólo como una instancia inmersa en la práctica social y el compromiso con las tareas sociales, en este caso, la liberación de los oprimidos. Poner en el GRG

Esta nueva manera de formular, entender y practicar el mandato bíblico y evangélico de la opción por los pobres, en un primer momento, le generó legitimidad suficiente a la Teología de la Liberación como para que amplios sectores de la Iglesia -principalmente entre obispos y sacerdotes renovadores y progresistas- la endosaran y respaldaran, lo que permitió que las acusaciones tempranas de “contaminación marxista” no se convirtieran en un obstáculo para su vertiginoso crecimiento como movimiento, a partir de los primeros años de la década del setenta. Sin embargo, la fortaleza inicial, también, sirvió de pretexto para los duros embates y críticas que recibió en el transcurso de las décadas del ochenta y del noventa, tanto en el interior de la Iglesia católica, como desde fuera de la misma, principalmente por su confrontación directa con estructuras sociales representativas del status quo.

⁶ Otra de las marcas distintivas de la teología de la liberación es su método. Los autores reconocen tres “mediaciones” o instrumentos principales de construcción teológica: la “mediación práctica”, la “mediación socio-analítica” y la “mediación hermenéutica”.

A partir de 1972 se evidenció el carácter heterogéneo de la teología de la liberación en contraposición a un todo monolítico y uniforme. En tanto se asumió como reflexión sobre la praxis cristiana, surgieron matices y diferencias en función de las diversas experiencias históricas, situaciones regionales, coyunturas culturales y sociopolíticas y opciones ideológicas, por la cual, se hizo conveniente hablar en plural, de “teologías de la liberación” (Löwy, 1999). Aunque existen divergencias significativas entre los teólogos las temáticas más frecuentes que plantean y que constituyen una salida radical de la doctrina tradicional son:

- La opción preferente a favor de los pobres y la solidaridad con su lucha de emancipación social.
- La eliminación de la explotación, la falta de oportunidades e injusticias de este mundo. La salvación cristiana no puede darse sin la liberación económica, política, social e ideológica, como signos visibles de la dignidad del hombre.
- La liberación como toma de conciencia ante la realidad socioeconómica Latinoamericana.
- Implacable acusación moral y social contra el capitalismo como sistema injusto e inicuo.
- La situación actual de la mayoría de los latinoamericanos contradice el designio histórico de Dios de que la pobreza es un pecado social, estructural (violencia institucionalizada). Por lo que no solamente hay pecadores, sino que también, hay víctimas del pecado que necesitan justicia y restauración.
- El uso del instrumento marxista para comprender las causas de la pobreza, las contradicciones del capitalismo y las formas de la lucha de clases.
- El desarrollo de comunidades cristianas de base entre los pobres como la nueva forma de la Iglesia y como alternativa al modo de vida individualista impuesto por el sistema capitalista.
- La lucha contra la idolatría -y no el ateísmo- como enemigo principal de la religión, es decir, contra las características predominantes de “la civilización cristiana occidental”: el consumismo, la riqueza, el poder, la seguridad nacional, el estado, los ejércitos.

- El recurso al marxismo como instrumento social-analítico para comprender las causas de la pobreza.

Ahora bien, en su desarrollo histórico se distinguen diversas etapas:

-Etapa de Gestación, desde los años 1960 hasta 1971: se asistió a los primeros intentos de pensar teológicamente la realidad del continente latinoamericano. En este sentido, la elaboración de la teoría de la dependencia, la concreción del Concilio Vaticano II, la celebración en 1964 en Petrópolis (Brasil) de un encuentro de teólogos que se proponía investigar teológicamente la problemática de la Iglesia latinoamericana -en el que participaron Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y Lucio Gera- y la Conferencia de Medellín, constituyeron hitos fundamentales.

La obra de Gutiérrez (1971), encauzó los esfuerzos teológicos de los años sesenta, generando un punto de inflexión en la teología latinoamericana. Algunos aportes importantes marcaron la dirección de la teología posterior: enriquecimiento del método teológico, elaboración de conceptos fundamentales -pobreza/pobre, liberación, utopía, salvación, etc.- reorientación “desde la praxis de liberación” de los grandes temas de la existencia cristiana, etc. (Oliveros 1990).

-Etapa de Ascenso, crecimiento y decadencia: desde los años 1972 hasta 1979.

En este período, se multiplicaron las comunidades eclesiales de base y las experiencias apostólicas que apuntaron a “cambios audaces” -a los que invitaban los obispos en Medellín- al tiempo que se profundizó la reflexión en la fe de la mano de una “segunda generación” de teólogos de la liberación que se sumó a los primeros. De este modo, se avanzó en el método teológico y la hermenéutica bíblica, y en la elaboración de diversas temáticas del quehacer teológico, tales como: la cristología, la eclesiología, la opción por los pobres, la espiritualidad enraizada en la misión liberadora, la historia de la Iglesia “desde la praxis de liberación” o la escatología (Oliveros, 1990).

Al mismo tiempo, los años setenta y ochenta estuvieron marcados por las persecuciones a cristianos y no cristianos comprometidos en los movimientos populares, y por la presión y los ataques a la teología de la liberación, provenientes de ciertos teólogos, de un sector de la jerarquía y del Vaticano. En la Conferencia de Obispos Latinoamericanos celebrada en Puebla (1979) surgió un intento de tomar el control a partir de la prohibición del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de la participación de los teólogos de la

liberación -que, no obstante, ejercieron influencia en los debates por intermedio de algunos obispos- y de la matización de la expresión “opción por los pobres” mediante el adjetivo “preferencial”.

La descalificación se puso de manifiesto con especial beligerancia en la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (1984), publicada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe -presidida por el entonces cardenal Joseph Ratzinger- el silencio impuesto a Leonardo Boff y el acoso a Gustavo Gutiérrez. En 1985, una nueva instrucción, Libertad cristiana y liberación, retomó temáticas de la teología de la liberación espiritualizándolos. Al mismo tiempo, Juan Pablo II reconoció la legitimidad de esta teología latinoamericana, sin embargo, desde Roma marginó las corrientes radicales y reafirmó su control sobre las conferencias episcopales (Oliveros, Löwy, 1999).

De esta manera, la teología puede ser ubicada dentro del enfoque “teológico político”, esencialmente crítico del orden establecido desde la reserva escatológica. La teología política se mueve en un horizonte hermenéutico que considera lo político como el ámbito más abarcador y decisivo de la existencia humana. En este sentido, tiene en cuenta la dimensión política de la vida y sus condicionamientos sociales y las posibilidades de cambio de la realidad. Y desde ahí intenta comprender e interpretar el Evangelio, descubriendo en él –así como en la fe, la revelación, la salvación- su dimensión política, crítica, pública y liberadora, que es valorada como necesaria e ineludible. La política entra así en el marco hermenéutico del quehacer teológico latinoamericano y forma parte del proceso de reflexión teológica (Levine, 1996; Gotay, 1974).

La preocupación por los marginados no es nueva en la perspectiva cristiana pero ahora cambia el papel que se promueve para ellos en la sociedad, la política y la Iglesia -de objeto de acciones y programas pasan a ser pensados como sujetos activos- y el modo como la pobreza es explicada. En este sentido, la teología de la liberación plantea la distinción asumida por Medellín, entre la pobreza real como un mal, es decir no deseada por Dios y por lo tanto, inhumana, antievangélica, sinónimo de muerte, injusticia y violencia institucionalizada, la pobreza espiritual, en tanto “disponibilidad a la voluntad del Señor” y la solidaridad con los pobres y protesta por la situación que sufren, al mismo tiempo que los pobres constituyen una fuerza social y política (Gutiérrez, 1971).

En este marco de cambios, dados por el *aggiornamento* eclesial y la expansión de la teología de la liberación, así como de continuidades, ligadas a un modo particular de

comprender y vivir el catolicismo, se desplegó el accionar de los movimientos católicos, una de las expresiones liberacionistas más destacadas en Argentina lo constituyó el surgimiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo conformado en pleno proceso del régimen dictatorial de Onganía. Este movimiento exclusivamente de clérigos condicionó fuertemente el nacimiento y en algunos casos el desarrollo de grupos católicos liberacionistas en el interior de cada diócesis. En el capítulo siguiente se indagarán las principales características del movimiento, su relación con el gobierno de facto y su impacto en la conformación de grupos religiosos como es el caso de nuestro objeto de investigación, el Grupo de Reflexión de Guadalupe.

CAPITULO III

IMPACTO DEL CONCILIO VATICANO II EN ARGENTINA.

TENSIONES CRECIENTES AL INTERIOR DE LA IGLESIA

CATÓLICA

El 28 de junio de 1966, sobrevino una nueva dictadura en la historia de nuestro país: la autoproclamada “Revolución Argentina” estuvo encabezada por el presidente de facto Gral. Juan Carlos Onganía, designado por la Junta de Comandantes de las Fuerzas Armadas. Se inauguró así, un régimen autoritario de características burocráticas que entre sus objetivos centrales procuraba modernizar y reorganizar el Estado, disciplinar la sociedad y echar las bases de un orden que excluía la política partidaria de los sectores populares. Asimismo, el nuevo gobierno se maneja en un horizonte temporal indefinido para la vuelta a la democracia, bajo la convicción tecnocrática de que al reemplazarla por la “política de la administración” pondrían fin a la crisis estructural de la economía, la sociedad y el sistema político (Giorgi y Mallimaci, 2012).

Aldo Ferrer (1981) sostiene que la “Revolución Argentina” implicó un cambio de actitud política en las Fuerzas Armadas ya que en los anteriores golpes de Estado, éstas habían concebido la toma del poder como una transición hasta la asunción de otro gobierno civil. Sin embargo, en junio de 1966 al asumir plenamente el poder por un período indeterminado, las autoridades militares debieron definir el rumbo del Estado en todos los niveles: economía, educación, cultura, relaciones exteriores y política social. Esta idea ha trascendido como la tesis de los tres tiempos sucesivos: económico, social y político.

Este nuevo proceso militar debe pensarse como una variante autoritaria del desarrollismo que expresa cierto énfasis tecnocrático y materializa una jerarquización de organismos dedicados a la planificación. Blacha (2004), caracteriza a este periodo histórico por la presencia de un Estado Burocrático Autoritario, cuya base se sustenta y se organiza en un sistema de dominación burguesa oligopólica, transnacionalizada e institucionalmente compuesta por un conjunto de organizaciones coactivas dedicadas a la normalización de la economía con el objeto de restaurar el sistema económico y de excluir al sector popular.

Una de las características del nuevo gobierno de facto fue la centralidad del componente católico presente en la participación en actos públicos de altos jerarcas de la Iglesia Católica, en los discursos de los funcionarios, y en ciertas medidas orientadoras de la

política pública. En efecto, los nuevos gobernantes recurren constantemente al imaginario religioso de la Argentina católica como *ultima ratio* de su accionar⁷. Se produce así, una invocación a los valores del mito de la Nación católica en un estrechísimo vínculo a nivel institucional, gobierno e Iglesia católica (Giorgi y Mallimaci, 2012; Ghio 2007). Expresión de ello, lo constituye el Concordato⁸ establecido el 10 de octubre de 1966 entre la Santa Sede y el Estado argentino donde el nombramiento de los obispos es una decisión completamente circunscripta en la órbita eclesial poniendo fin al sistema de patronato.

Según otros autores (García Lupo, 1984; Ghio, 2007; Giorgi y Mallimaci, 2012), entre el núcleo heterogéneo de funcionarios que acompañó al gobierno de Onganía estuvieron presentes múltiples grupos provenientes de la Democracia Cristiana, el Ateneo de la República, la Ciudad Católica y los Cursillos de Cristiandad⁹. Este último grupo resulta interesante para ser abordado sociológicamente debido a su influencia en la gestación del golpe de Estado, ya que se comportó en los meses previos como un espacio de convergencia ideológica y de sociabilidades preexistentes entre grupos de poder que posteriormente se impondrán en el gobierno. Si bien, el movimiento de cursillistas se había iniciado en 1958 sin mayores éxitos, recién en marzo de 1966 tendrá lugar el primer encuentro espiritual en la Arquidiócesis de Buenos Aires en la estancia La Montonera, allí se ultimaron los detalles del golpe con presencia del General Onganía, Alejandro Agustín Lanusse y los futuros ministros del régimen, Néstor Jorge Salimei y Enrique Martínez Paz.

⁷ Las Fuerzas Armadas, como en otros momentos de la historia, se habrían visto obligadas a intervenir para “salvar a la República y encauzarla definitivamente por el camino de su grandeza”, la cual “le corresponde por la inteligencia y el valor humano de sus habitantes y las riquezas que la Providencia depositó sus objetivos políticos cobran una dimensión eminentemente religiosa, ya que apuntan a “afianzar nuestra tradición espiritual inspirada en los ideales de libertad y dignidad de la persona humana, que son patrimonio de la civilización occidental y cristiana”. Acta de La Revolución Argentina. Boletín Oficial de la República Argentina, 28/06/1966. Disponible en línea: www.ruinasdigitales.com

⁸ Según el artículo 86, inciso 8° de la Constitución Nacional, el Presidente de la Nación tenía la atribución de nombrar a los obispos. No obstante, en los hechos, las consultas y negociaciones teñían aquellos procedimientos formales. El gobierno no nombraba a un obispo sin el consentimiento de la máxima autoridad de la Iglesia. El Concordato posibilitó assimilar la situación jurídica con la real. A partir de entonces, los mecanismos de elección de los prelados no guardan ninguna relación con las autoridades políticas. (Esquivel, 2000)

⁹ Los Cursillos de Cristiandad son espacios que pretenden organizar la vida cotidiana a partir de una densa sociabilidad religiosa, una forma de organización de fieles cristianos. Consistían en retiros espirituales seguidos de la conformación de pequeños grupos de estudio, oración y acción. La metodología de los Cursillos consta de tres etapas: a) Precursillo, en los que se realiza la búsqueda y la selección de los candidatos, y su preparación; b) el Cursillo en sí mismo, un retiro espiritual de tres días, dirigido por laicos o religiosos, para vivir “profunda y comunitariamente de la Iglesia-Sacramento de la Salvación”; y c) el Poscursillo, que consiste en la participación de Grupos de Cristiandad “comunidad vital y existencia que nace de una común unidad por la fe en Cristo Jesús”, cuya principal actividad son reuniones de grupos, “instrumentos de perseverancia y crecimiento en la vida cristiana”. Movimiento De Cursillos De Cristiandad De Argentina. s/n. “Los cursillos en Argentina”. Disponible en: <http://www.argentinamcc.com.ar/historia/?c=arg>.

Durante el este proceso militar se prolongó la proscripción del peronismo, se intervinieron las provincias, los sindicatos y las universidades. En síntesis, al cabo de un par de meses de gestión, uno de los pocos lugares de participación fueron los espacios católicos, conformados por redes juveniles a cargo de sacerdotes y monjas jóvenes, posconciliares, que insistían en el compromiso con los pobres como parte medular de la identidad cristiana y en la militancia social como ámbito de testimonio evangélico. Fue en ese ambiente en el que el nuevo rol social del sacerdote cobró una importancia inusitada.

Desde el comienzo de la “Revolución Argentina” se buscó el apoyo eclesiástico incorporando a sectores católicos tradicionalistas y conservadores al gabinete de gobierno. Sin embargo, los aires de renovación se mezclaron con una atmósfera política cada vez más radicalizada que empujaba a algunos obispos y a numerosos sacerdotes a un compromiso con las luchas populares. El régimen de Onganía intentó absorber el activismo eclesiástico y quebrar su diversidad cuadrándolo detrás de los fieles involucrados en su gobierno, lo cual logró sólo agudizar tensiones existentes entre el nacional-catolicismo y el catolicismo posconciliar, situación que se tradujo en un problema público de legitimación del poder.

A pesar de la férrea disciplina con que se intentó mantener la unidad dentro de la institución eclesiástica, ésta se ve atravesada por la agudización de los conflictos de clases que se desarrollaban en la sociedad y por la postura que materializa el clero frente a las nuevas claves interpretativas que había sembrado el Concilio. Por lo tanto, comenzaron a surgir conflictos intraeclesiásticos que dividieron a la Iglesia Argentina en dos posturas fuertemente diferenciadas. Por un lado, el grupo Preconciliar compuesto por una jerarquía conservadora y tradicionalista que apoyó desde el principio al gobierno militar, y por el otro lado, un grupo formado por cuadros medios del clero que con diferencias entre sí, se fueron separando de la cúpula eclesiástica y comenzaron a concretizar la Iglesia “Pueblo de Dios” a través de la militancia política en espacios sociales antes ignorados por la institución. Este último grupo, es conocido por su tendencia renovadora, Posconciliar y formó parte del Catolicismo Liberacionista.

Con el objeto de realizar una aproximada categorización de las distintas vertientes que surgieron en el campo episcopal con respecto a la bipolaridad Preconciliar-Posconciliar,

a continuación se utilizan los esquemas propuesto por Loris Zanatta y Di Stefano (2000) y Martín Obregón (2006)¹⁰:

Tradicionalistas y Conservadores

El sector tradicionalista está compuesto por un grupo de obispos identificados por las coordenadas ideológicas del tomismo, el cual concebía a la Iglesia como una “sociedad perfecta” por oposición a los “errores” propios de una modernidad con la que se mostraban intransigentes. Consecuentemente, quedaron atrapados en un fuerte clericalismo y aislamiento social pues, el Concilio Vaticano II, “socavó en el plano teológico la matriz tomista que regía la arquitectura institucional y cultural de la Iglesia argentina” (Zanatta y Di Stefano, 2000: 479).

Los católicos tradicionalistas estrecharon vínculos con las fracciones nacionalistas y más conservadoras del mundo católico -Cursillos de Cristiandad- con frecuencia muy influyentes en algunos ambientes sociales y económicos y a su vez, mantuvieron vínculos y afinidades con las Fuerzas Armadas ya que eran consideradas como “custodios naturales de los valores inmutables de la catolicidad”. Esta dualidad fue forjando -a través de una vasta red de canales institucionales y de redes personales- un sustrato ideológico común, que se basaba en la identificación de la nación con un conjunto de elementos entre los cuales el catolicismo ocupaba un lugar central. Los referentes más importantes de éste integrista católico fueron Monseñor Tortolo y Monseñor Bonamín, principales jefes del Vicariato Castrense para las Fuerzas Armadas- ambos llevaron adelante una implacable campaña de denuncias y acusaciones cargadas de tonos apocalípticos frente a las dimensiones que había alcanzado la protesta social, la difusión de un conjunto de ideologías tributarias del marxismo y el crecimiento de la “Iglesia del Pueblo”, constituyendo las principales preocupaciones de este sector de la jerarquía católica (Obregón, 2006: 49) .

¹⁰ La identificación de los diversos sectores presenta ciertas dificultades metodológicas ya que en el transcurso del tiempo éstos actores religiosos pueden modificar -y de hecho lo hacen- sus posiciones y comportamientos, en vistas de que en los diferentes frentes convivían sensibilidades y concepciones eclesiales heterogéneas que darán lugar a reacciones diversas, con respecto a temas puntuales según las motivaciones prevalentes en cada periodo histórico. Como sostiene Zanatta, (2000: 486) la lógica de los conflictos entre las autoridades de una institución rígidamente jerárquica y aquellos que la desafiaban -pero que también tenían puntos en común que remiten a una matriz integral- tiende a acreditar la imagen cristalizada y dual de la contraposición entre dos frentes antagónicos compactos, pero esta imagen no condice totalmente con la densidad de los hechos en la realidad. En este sentido, la siguiente categorización tiene como objeto caracterizar a grandes rasgos las distintas vertientes que surgirán en el seno de la Iglesia Católica con respecto al Concilio Vaticano II, sus reformas y su implementación.

Asimismo, los conservadores conformaron la corriente mayoritaria de la jerarquía eclesiástica y su preocupación central consistió en garantizar la cohesión de la Iglesia y del cuerpo episcopal a partir, de sanciones morales a las corrientes –tanto clericales como laicales– más radicalizadas del campo católico. Algunos de los representantes del conservadurismo fueron Monseñor Aramburu, quien en 1975 sucedió a Caggiano al frente del arzobispado de Buenos Aires, monseñor Quarracino, obispo de Avellaneda desde 1968 y monseñor Sansierra, arzobispo de la diócesis de San Juan Bautista, de la Provincia de San Juan, desde el año 1966 hasta 1980.

Los tradicionalistas tenían en común con los conservadores, las preocupaciones por el crecimiento de la protesta social y el peligroso avance de las ideologías de izquierda. La denuncia del marxismo ocupó un lugar central en las homilías, mensajes radiales y cartas pastorales de los diferentes obispos. Sin embargo, los conservadores consideraban que en el contexto de una sociedad fuertemente secularizada, la Iglesia debía redefinir sus relaciones con los diferentes actores con el objetivo de ampliar el marco de sus posibles alianzas y extender su influencia ideológica y social. No obstante, ambas posiciones tendieron a acercarse y, en ocasiones, a superponerse en función de una coyuntura que favorecía soluciones basadas en las nociones de orden y disciplina, sobre todo a comienzos de la década del setenta cuando la “Iglesia del Pueblo de Dios” alcanzaba su máximo desarrollo al calor de la protesta social.

Renovadores: Moderados y Progresistas

El sector renovador estaba compuesto por aquellos obispos que habían adherido claramente al proceso de reforma suscitado por el Concilio Vaticano II. En general, se trataba de obispos jóvenes, que habían sido consagrados al frente de algunas de las numerosas diócesis creadas entre los años 1956 y 1961. Estos sacerdotes cubrieron las diócesis en un contexto de consolidación de la institución eclesiástica, donde el 60% de los integrantes del episcopado argentino estaba al frente de una sede eclesiástica con menos de 10 años de antigüedad¹¹ en el ejercicio de su gestión. Además, el 46% de éste grupo de renovadores y progresistas, poseyeron menos de 55 años al momento de estar al frente de una diócesis. Este dato permite inferir que el grupo de prelados que conforman este grupo se

¹¹ Este dato cuantitativo es esbozado por Esquivel (2001) en un exhaustivo estudio sobre el perfil y trayectoria eclesiástica de los obispos argentinos durante la década del sesenta y noventa. Los años de ejercicio de gestión en cada diócesis son extraídos independientemente de los traslados de una diócesis a otra o del ascenso de obispo auxiliar a titular o de ésta a condición de arzobispo.

ordenaron como sacerdote en un promedio de edad que oscila entre los 24 años hasta los 26 años, formando parte de toda la atmósfera de renovación conciliar lo cual como se verá más adelante coincide con la franja de edades de los miembros del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Esquivel, 2001).

Los grupos que se ubican bajo la holgada denominación de “*catolicismo posconciliar*” eran muy diversos: desde los que respetaban la naturaleza jerárquica y la moderación política anteponiendo la renovación espiritual -congregados en torno a Monseñor Pironio el padre Mejía y la revista Criterio- pasando por un sector que entendía la renovación como un modo de revitalización del imaginario nacional católico -postura que, siguiendo al entonces renovador y luego conservador arzobispo de Buenos Aires Antonio Quarracino, adoptó mayoritariamente el episcopado- hasta un grupo decididamente rupturista que planteaba una transformación institucional profunda y una participación fundamental del laicado en la pastoral y el diálogo con pensamientos contemporáneos (Di Stefano y Zanatta 2000:488). Estos debates excedían el mundo clerical y católico para ser asumido y continuados por la ciudadanía en general.

Las diferentes interpretaciones que cada obispo realizó de los documentos conciliares y de su nivel de compromiso con los mismos autorizan a introducir en el grupo de los renovadores un sector “moderado” y otro “progresista”. Un caso ilustrativo, lo constituye las experiencias que monseñor Angelelli, Monseñor Devoto y Monseñor De Nevares llevaron adelante en sus diócesis para aplicar los puntos avanzados de la renovación conciliar en pastoral popular y en la participación de sacerdotes y laicos. Sin embargo, experiencias de este tipo fueron excepcionales dentro de la Iglesia argentina y comenzaron a ser objeto de una fuerte persecución a partir de 1974. Estas líneas dentro de la jerarquía episcopal estaban fundadas en distintas maneras de concebir el lugar de la Iglesia en el mundo y sus vínculos con la sociedad.

Progresistas y Moderados impulsaron en cada diócesis procesos de renovación en el ámbito de los estudios teológicos y promovieron esquemas organizativos que favorecieron la participación de sacerdotes y laicos. A nivel del clero, una cantidad cada vez más importante de sacerdotes jóvenes que habían encontrado en la diócesis un espacio de articulación de diversas experiencias teológicas y pastorales constituyeron el sector más dinámico de la fracción renovadora. Asimismo, un nutrido conjunto de organizaciones laicales del apostolado católico que desarrollaban sus actividades en contacto directo con los sectores

populares también militaron activamente en favor de la implementación de reformas en la Iglesia, tal es el caso, de la Juventud Universitaria Católica, la Juventud Obrera Católica, el Movimiento Rural de Acción Católica y el “Grupo de Reflexión de Guadalupe” en nuestra provincia, entre otros.

El Concilio Vaticano II fue un factor catalizador de las disidencias y grietas ocurridas en el seno de la institución católica. La interpretación y la forma en que el catolicismo debía profundizar su inserción en la sociedad dieron lugar a posturas divergentes entre la cúspide eclesiástica y las bases de la Iglesia bajo un proceso de redefinición constante. Este proceso involucra grupos disidentes en pugnas internas y externas, luchas y resistencias en contra de aquello que se encontraba instituido como desfase hacia lo establecido por el *aggiornamento* conciliar. Un ejemplo ilustrativo, lo constituye el caso de los 27 sacerdotes de Mendoza, donde veintisiete sacerdotes renunciaron a sus cargos en 1965 y realizaron la primera “huelga de curas” con el objetivo de denunciar que en la diócesis, administrada por monseñor Medina -obispo auxiliar castrense- se vivenciaba un estado de preconcilio. En palabras de Concatti:

“no se vive el espíritu conciliar, pues, los sectores más progresistas y audaces, que han triunfado en la letra de los documentos conciliares, quieren pasar a la práctica esas nuevas definiciones, mientras que los sectores conservadores y autoritarios, derrotados en apariencias en aquellas letras, son sin embargo los que conservan el poder en todos los sectores importantes, porque ya lo tenían desde antes y nadie lo ha tocado. Están además asustados y exasperados, los peores consejeros para el diálogo”. (Concatti, 2009:74)

Asimismo, los conflictos internos de la Iglesia eclosionaron en la diócesis de San Isidro, liderada por un obispo que había acompañado el proceso de renovación conciliar sospechoso de simpatizar con el grupo de “rebeldes” mendocinos. Monseñor Aguirre había aprobado la creación de un equipo sacerdotal orientado hacia el mundo del trabajo, pero la dinámica de ese grupo de sacerdotes -apoyados por un sector importante del laicado- derivó a los pocos meses en un enfrentamiento con el obispo y culminó con el alejamiento de los ocho curas obreros de la diócesis.

En el año 1969, una treintena de sacerdotes de la diócesis de Rosario desafió la autoridad del arzobispo Bolatti, afirmando que *“la jerarquía es ciega, sorda y muda a los signos de los tiempos”*. En todos estos episodios se verificaba el enfrentamiento entre la jerarquía católica y jóvenes sacerdotes identificados con el proceso de renovación conciliar, que cuestionaban los principios de autoridad y jerarquía y exigían una rápida implementación “del *aggiornamento* pedido por Juan XXIII” (Obregón, 2006). La provincia

de San Juan no estuvo ajena al clima posconciliar, el 8 de mayo de 1969 aparece en la revista *Cristianismo y Revolución* un artículo que se titula “*Curas se juegan en San Juan*”, donde sacerdotes denuncian la situación de violencia institucionalizada que se vivía en la provincia, además de adherir a las líneas propuesta por el Manifiesto de los 18 obispos para el Tercer Mundo.

De esta forma, el Concilio significó un despertar de inquietudes teológicas orientadas al evangélico compromiso social. Transformó la figura del sacerdote redescubriendo un nuevo rol social en constante interacción con sectores marginados, predispuestos a conformar equipos de trabajos y células laicales con impronta en trabajos de base y militancia política. Esta innovación pastoral, los llevó esporádicamente a confrontar con sus obispos -de corte conservador y tradicionalista- exigiéndoles la conversión al Concilio. Sin embargo, algunos de estos sacerdotes renovadores pagaron con el precio de su expulsión, el traslado a otras diócesis y en algunos casos hasta la persecución del régimen militar. Ello representa, el conjunto de estrategias político-religiosas de sectores descontentos que apuntaron a recomponer el statu quo amenazado por los aires de renovación conciliar (Margaria, 2012).

La conflictividad social se agudiza a fines de la década del sesenta, y surge un terreno fértil para el crecimiento de ideologías de izquierda temidas por la Iglesia y el gobierno de facto. No eran pocos los obispos que vinculaban el desarrollo de la “Iglesia del Pueblo” con la radicalización de la sociedad en su conjunto. La manifestación más significativa de este proceso de radicalización fue el surgimiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

El Movimiento de Sacerdotes Para el Tercer Mundo

El Movimiento de sacerdotes tercermundista representó una de las expresiones liberacionistas más destacadas del país. Fundamentalmente se constituyó como una organización de clérigos que llegó a aglutinar para el periodo 1967-1968 -periodo de génesis y consolidación del movimiento- a más del 9% del clero diocesano.

El centro de sus ideas residía en la existencia de una comunidad cristiana donde no existiera la propiedad particular, -no toda forma de propiedad, sino aquella que implicara explotación del hombre por el hombre- y donde reinara la fraternidad universal, proyectadas hacia formas políticas no siempre precisas, además de contener fuertes críticas a modos políticos y sociales que exhibía la sociedad argentina. Este ideal religioso articulaba un

principio comunitario de gestión de bienes; una crítica cerrada a las formas de organización social y religiosa y un proyecto de liberación político-económico en el orden internacional (Martín, 2010).

El testimonio de uno de los principales exponentes del movimiento, Jorge Vernazza, Secretario General de movimiento durante el periodo 1968-1972, sintetiza el perfil identitario del MSTM:

“(...) Lo fundamental y específico del Movimiento fue su raíz religiosa, el deseo y la voluntad de ser fieles a Dios buscando el bien del hombre concreto. Partimos de los hechos, sobre todo de los pobres que padecen injusticia, buscamos soluciones: en esto recurríamos a ideas, a veces ya estructuradas -socialismo, peronismo-, o a otras nuevas a profundizarse -nuestro pueblo, sus leyes, su modo de ser- aquí también se daban los diferentes caminos y matices -progresistas, acentuaciones “tradicionalistas”, peronismo, antiperonismo- (...) Nosotros queríamos conocer al hombre en su pueblo, en su cultura, que es el estilo de vida y escala de valores, por ello, muchos de los que fueron miembros del Movimiento siguen hoy tratando de profundizar esa realidad del pueblo. No se trata del individuo pobre, por algún accidente de la naturaleza o de la desidia, eran pueblos pobres o grandes sectores, dentro de un pueblo rico. Repetíamos insistentemente: “Tercer Mundo” son los pobres de hoy, injustamente dominados. (...) El MSTM nunca se autocomprendió como movimiento de investigación y reflexión, siempre se preocupó de llevar a la práctica lo enseñado”. (Vernazza, en Martín, 2013: 423-427)

La génesis del movimiento tercermundista determinó la forma de estructuración del mismo ya que condicionó la participación de grupos preexistentes al movimiento, según el estado y dinamismo de cada diócesis. Así, el MSTM no surgió como una forma a la que había que encontrarle materialización, sino como una fuerza material a la que había que estructurar (Martín, 2010). Ello explica la centralidad que adquirió el movimiento dentro de la institución eclesial merced a su circulación por espacios de sociabilidad bien diferenciados, tales como los seminarios, las universidades, las parroquias, las villas y otras organizaciones ligadas a la actividad de la Iglesia católica en un contexto de apertura y acercamiento hacia la sociedad civil.

El movimiento concentró en torno suyo una serie de iniciativas dispersas que venían desarrollándose en el mundo católico desde mediados de la década del cincuenta, otorgándoles una presencia y un impacto público de alcance inusitado. Tal es el caso, del clero diocesano de Buenos Aires que venía promoviendo una serie de reuniones que tomaron una formalidad mayor en los años previos al Concilio y cuya experiencia en materia de debates y puesta en práctica de nuevas experiencias pastorales, a nivel parroquial, debe considerarse como uno de los antecedentes del movimiento que dan cuenta de una predisposición hacia nuevas prácticas asociativas por parte del clero y de la existencia de

demandas no satisfechas por parte de la institución en lo concerniente a la situación sacerdotal, la realidad parroquial, la relación con los laicos y las nuevas orientaciones litúrgicas y pastorales.

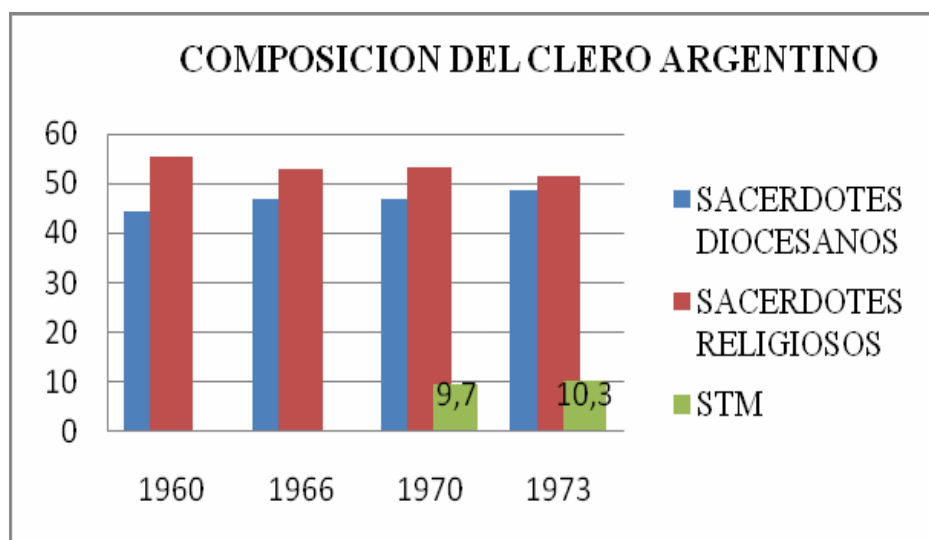
La participación de grupos preexistentes a la conformación del MSTM en cada diócesis se reagruparon en esta nueva vertiente o como en otros casos, se conformaron nuevas estructuras desde su base, siempre desde una estructura diocesana, de tal manera que, la organización resultante acompañó el proceso de disolución del movimiento según cada diócesis. El MSTM constituyó una de las experiencias más singulares de la Iglesia aglutinando a casi el 10 % del clero nacional. La siguiente tabla y gráfico muestra la composición del clero, entre los años 1960 y 1973.

Tabla 1: Composición del clero nacional en números absolutos y porcentajes, entre los años 1960-1973.

Eclesiásticos	1960	1966	1970	1973
Sacerdotes diocesanos	2243 44,50%	2471 46,94%	2534 46,92%	2469 48,54%
Sacerdotes religiosos	2798 55,50%	2793 53,06%	2867 53,08%	2618 51,46%
Subtotales	5041	5264	5401 (STM 9,70%)	5087 (STM 10,30)

Fuente: (Touris, 2013: 189)

La distribución gráfica se observa de la siguiente manera:



Fuente: (Touris, 2013: 189)

A partir de octubre del año 1967 se gesta el movimiento tercermundista en la escena nacional hasta consolidarse a partir de la década del setenta. Se produce la absorción diferenciada por parte del movimiento de casi todos los grupos renovadores y progresistas que prexistían en cada diócesis y que luego tomaron impulso o que se generaron a partir de la incidencia del movimiento. Durante esa etapa el movimiento realiza tres Encuentros Nacionales en el último de los cuales ya se anuncia un acercamiento político hacia el peronismo. Crece su presencia en la escena nacional a partir de la difusión de diversos documentos y publicaciones en medios periodísticos y revistas de alcance popular como fue Cristianismo y Revolución.

Martín (2010) sostiene que a partir de 1973 el movimiento se fragmenta, las condiciones sociales y políticas comienzan a desgastar las energías actuantes de sacerdotes y laicos comprometidos con la renovación conciliar. Sin embargo, estadísticamente le movimiento asciende lentamente. Ahora bien, la composición del movimiento en su interior también arroja cifras relevantes, la siguiente tabla y gráfico muestran la constitución del MSTM:

Tabla 2: Participación del clero argentino en el MSTM, según el periodo 1967-1973.

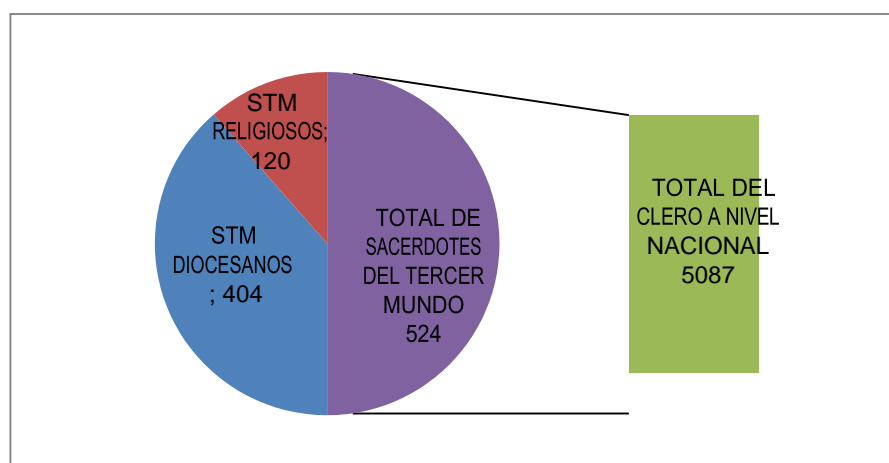
Clero tercermundista	STM Periodo 1967-1973	
	Números absolutos	Porcentajes
Sacerdotes diocesanos	404	77,10%
Sacerdotes religiosos	120	22,90%
Total del clero tercermundista	524	100% (equivale al 9,99% del total del clero)

N° 5087

Fuentes: Touris, (2013: 189) y Martín, (2010: 30-32)

De estas cifras se desprende también que aproximadamente el 77% de los integrantes del MSTM pertenecían al clero diocesano y sólo el 23% se inscribía en las filas del clero regular o institutos religiosos, siendo éste el mayoritario en la composición del clero nacional para el mismo periodo histórico -ver tabla N° 1-.

Gráficamente se observa de la siguiente manera:



Fuente: Touris, (2013: 189)

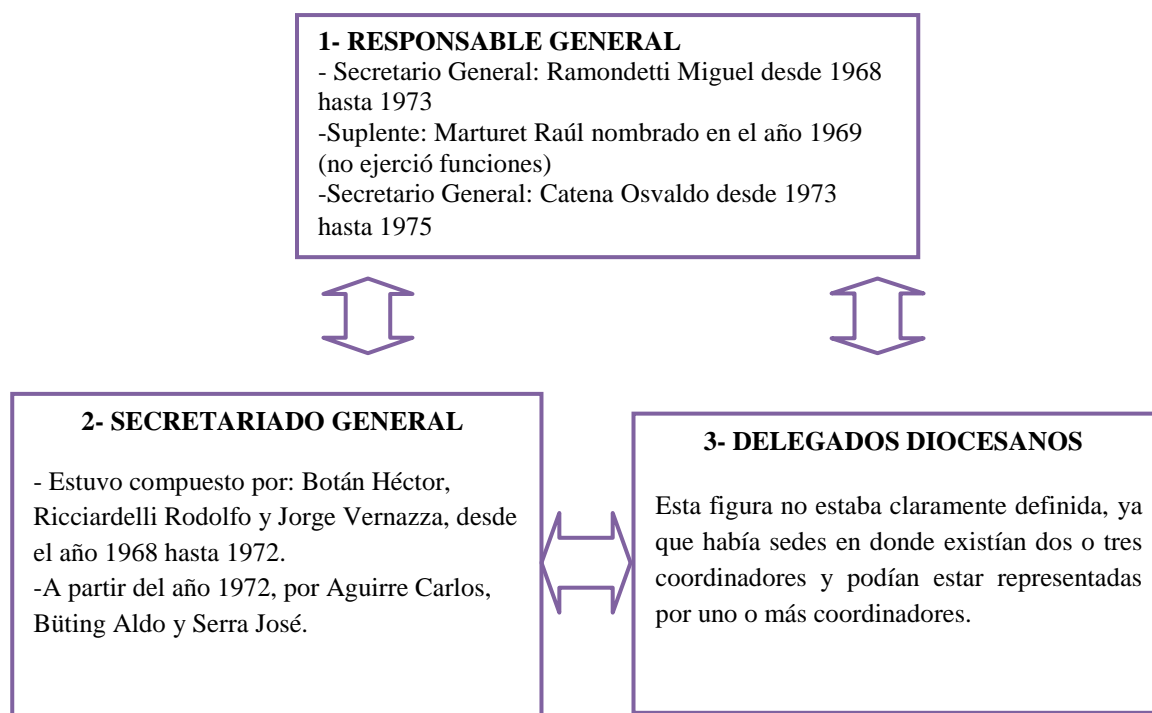
En los segmentos de edades que integraron el movimiento tercermundista, predomina el rango de edades que oscila entre los 30 y los 40 años, representando un 28.02 % del clero tercermundista.

El factor generacional resulta pertinente al momento de analizar la influencia del movimiento pues, el hecho de ser jóvenes y de haber transitado el *aggiornamento* conciliar además de encarnar un nuevo modo de vivir la fe católica involucrándose con el sector obrero y estudiantil, hace que su influencia crezca culturalmente. Estas organizaciones estaban ligadas a la vida institucional de la Iglesia Católica, como es el caso de las ramas especializadas de la Acción Católica Argentina y sus vínculos con la Juventud Obrera Católica, el Movimiento Obrero de Acción Católica, la Juventud de Estudiantes Católicos, la Juventud Universitaria Católica, la Juventud Agraria Católica y el Movimiento Rural de Acción Católica. Todas ellas funcionaban con sacerdotes propuestos por las diócesis como asesores en un nivel local, regional y nacional. Los vínculos sociales se cristalizaban fundamentalmente en encuentros nacionales periódicos que posibilitaban una interacción cara a cara entre sacerdotes y militantes sociales y políticos.

Estas redes de interacción entre los diversos actores religiosos y políticos se gestaron en un período de adaptación del catolicismo argentino a las corrientes renovadoras y su peculiaridad consiste en la espontaneidad y la dispersión, lo cual condujo a que se constituyeran y se disolvieran grupos en forma muy veloz. Esta situación, ilustra una tendencia de una búsqueda necesaria de cambios por parte de los distintos tipos de miembros de la Iglesia; sacerdotes laicos católicos y militantes políticos, siendo los clérigos quienes permitían la vinculación entre las partes (Donatello, 2005).

A partir del año 1968 se consolidó la estructura organizativa del movimiento. Se designó un “Responsable General”, un “Secretariado Nacional” integrado por tres miembros, ocho Coordinadores Regionales, Asambleas Regionales y Responsables Diocesanos, todas estas instancias fueron elegidas mediante el voto de los participantes presentes. Sin embargo, lo decisivo de su organización no estuvo concentrado en las autoridades superiores sino en el nivel de los “responsables” o “delegados” diocesanos, a partir de las cuales se realizaban encuentros, acciones y publicaciones locales y se coordinaban los encuentros nacionales. No tuvo formalidades de ingreso ni titularidad de pertenencia, su formación era flexible y dinámica, sin estructuras rígidas de conducción.

El organigrama de los respectivos representantes tercermundistas, según cada periodo histórico, toma la siguiente forma:



Fuente: Martín, (2010)

El Responsable y el Secretariado General cumplían funciones de promoción, organización, representación y enlace. Las líneas y las acciones del MSTM se definían en reuniones en las que participaban ocasionalmente algunos delegados. Es menester agregar que lo novedoso del movimiento es la forma de organización de las unidades elementales, es decir, los grupos diocesanos, quienes se reunían según diversos criterios de frecuencia y metodología, hacían declaraciones públicas, locales o con coordinación de iniciativas nacionales, ya que en los primeros tiempos del movimiento, poseían gran espacio en la prensa y en la atención de la opinión pública. El movimiento fue una organización restringida en cuanto al número de miembros invitados a cada reunión, pues sólo se admitía a sacerdotes simpatizantes y comprometidos con la ideología.

La relación entre la cúspide y la base de la organización era flexible no existía imposición, ni censura, ni obligaciones, en todo caso el secretariado informaba, promovía o sugería líneas de acción, el resto de las actividades eran encauzadas por cada diócesis según la forma de gestación del movimiento. Asimismo, los fondos para el financiamiento de la institución provenían fundamentalmente de contribuciones personales y voluntarias de los miembros, sin que se estipulara una cuota fija.

En septiembre de 1968, el MSTM editó un Boletín llamado “Enlace”, era un documento interno, llamada así, porque sirvió de “enlace” entre los sacerdotes que habían adherido al Manifiesto. Se editó en Buenos Aires hasta marzo de 1970 y luego en Goya, (Corrientes). El primer director fue Alberto Carbone, y a partir de mayo de 1971, Miguel Ramondetti. Los ejemplares estaban destinados a coordinadores o a otros miembros de las distintas diócesis para que estos los repartieran por sus zonas. No había ningún requisito de inscripción para recibir el boletín, sólo una pequeña contribución económica que era necesaria para solventar y sostener su publicación.

Enlace fue el órgano por excelencia que difundió las ideas y las posiciones del MSTM ante cada coyuntura política nacional, informaba acerca de la situación en las distintas diócesis del país, daba cuenta del panorama latinoamericano y en menor medida estimulaba los debates teológicos casi siempre bajo el signo de la política. Este boletín, comenzará a decaer a medida que el poder dictatorial acentuó la censura y la persecución (Martín, 2010).

El Concilio Vaticano II, impulsó una nueva forma de expresar y transmitir el Reino de Dios y fue desde su base un espíritu de acción pastoral, renovadora, profética y testimonial. El modo de actuar del movimiento consistía en la agrupación de fuerzas de sacerdotes que elegían como metodología, la convivencia en villas, barrios obreros¹² y la experiencia de trabajo en las fábricas, con el consiguiente compromiso de involucrarse en los conflictos laborales, lo cual llevó a muchos de ellos a actuar sindicalmente, un ejemplo relevante de ello lo constituye una de las figuras más destacadas del movimiento: el padre Carlos Mugica y su desempeño en la Villa 31 de la provincia de Buenos Aires.

¹²Los curas obreros nacen en Europa después de la II Guerra Mundial, principalmente en Alemania, Francia y Bélgica. En Francia, en 1941 se crea un seminario dentro de la Misión de Francia destinado a nuclear estas experiencias sacerdotales antes fragmentadas y aisladas. Este seminario funcionó durante diez años con un estatuto especial provisorio acordado por Roma. En 1958, la Misión Francesa tomó posiciones a favor de la independencia de Argelia en el conflicto con Francia. Aquí se inició su internacionalización, o sea, de su interés por los países subdesarrollados. África y América Latina fueron dos lugares en los cuales fueron enviados los primeros misioneros al extranjero. Primero, eso correspondió a una demanda de Roma que quería que la Iglesia católica europea ayudara de manera más importante a la población del Tercer Mundo evangelizándola. Pero, más tarde en 1959, la solidaridad y vínculos de los curas obreros con la actividad sindical y política empezó a alarmar a ciertos sectores eclesiásticos hasta que, en ese mismo año, fue prohibida por la Santa Sede la participación de los sacerdotes en un trabajo asalariado. Hubo que esperar al Concilio Vaticano II, para que Pablo VI volviera a autorizar la experiencia de los curas obreros. En la Argentina, el movimiento de los curas obreros nace a principios de la década de 1960 con la participación de sacerdotes franceses y argentinos. De este modo, se trata de una experiencia anterior y distinta de la del MSTM (Cotaggio, 2008).

Las actividades de base del movimiento se inspiran en la idea de que „la Iglesia no debía servirse a sí misma sino a los hombres, comenzando con los más necesitados“, ya que, presentaba la urgencia de modificar situaciones que chocaban con el ideal del cristianismo, por lo tanto, insistían en la necesidad de oponerse a una sociedad que busca su legitimación política en una fe que proclama pero que no deja que se extienda en sus consecuencias sociales. En palabras de Mugica:

“Hay dos modos de comulgar con el humilde y con los pobres, que es uno de ellos radical, diría yo: asumir la condición de la clase trabajadora, y realmente yo admiro a aquellos que lo han hecho, por ejemplo, sacerdotes obreros u estudiantes para vivir ellos mismos todos los sufrientes que sufre la clase trabajadora. Pero pienso que los que no tienen coraje o la valentía de hacer esto, los que no los tenemos por lo menos tenemos que asumir a nuestro pueblo con todas sus miserias y sus grandezas, sus pecados y sus virtudes, pero asumir su lucha. Entonces, en la medida en que asumo su lucha con él, por él, por amor, me voy haciendo pueblo con él”. (Crónicas de archivo. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Canal Encuentro)

Esta propuesta innovadora replicó con intensidad en un terreno perfectamente abonado por la existencia de sacerdotes que desarrollaban su accionar en villas y en zonas obreras y campesinas con el objeto de compartir las condiciones de vida de los más desposeídos y combatir la pobreza, el analfabetismo y la indiferencia social. Además, el trabajo de base se extendía a otros espacios como el ámbito educativo, fundamentalmente en secundarios y universitarios, donde la Palabra iba sembrando paulatinamente semillas, que germinarían en Movimientos Universitarios comprometidos con actividades pastorales en zonas desfavorables. Al respecto, relata su experiencia como docente universitario, Rubén Dri, uno de los impulsores del MSTM:

“El trabajo de base, no era vivir de la función sacerdotal, sino de un trabajo concreto, que podía ser naturalmente el trabajo manual, el trabajo en fábrica o el trabajo intelectual como podía ser, la docencia, tanto en el sector secundario o universitario, como era mi caso. Pero que, nuestra vida no dependiese de nuestra función religiosa y que, por lo tanto, la función religiosa fuese, realmente un servicio. Nosotros empezamos a pensar: ¿qué significa la fe?, ¿Cómo nos habla Dios?, nosotros empezamos a redescubrir a Dios, que nos habla en la historia, que nos habla en condiciones concretas, porque nos habla en una huelga, en una marcha, nos habla en un pedido de justicia”. (Rubén Dri, en Video Documental, HIJOS)

Aunque experiencias parecidas pueden detectarse por parte de sus pares del Grupo Golconda en Colombia, Onis en Perú y Sacerdotes para el Pueblo en México, el caso del MSTM significó más bien, un antecedente de lo que va a comenzar a definirse a partir de la década del setenta como la Teología de la Liberación, ya que se trató de una variante populista que prefería sumergirse en la Opción Preferencial por los Pobres.

De esta manera, la definición de las funciones sacerdotales como „pastor del rebaño“ que instaló el Concilio, condicionó fuertemente el tipo de prácticas pastorales que desarrolló el movimiento, pues la postura profética y el ejemplo de Cristo como Pastor que sale al encuentro de sus “ovejas perdidas” llevó a los sacerdotes tercermundistas a comprometerse y a servirse al Pueblo de Dios, dejando a un lado la función del sacerdote como “salvador de almas”, apegado a las tareas ritualistas. Así, el sacerdote profeta desempeñó un rol espiritual y político que tenía como objeto discernir el “imperativo divino” y su correspondiente opción política según el “plan de Dios”.

(..) “Después de Cristo no es compatible un sacerdocio que viva exclusivamente centrado en el templo y en el altar, preocupado sólo de los actos de culto, porque éste pierde su sentido si no es expresión de la práctica de la justicia y de la caridad, o sea si no se lleva a la práctica el compromiso inherente a lo profético. Porque el culto en el Nuevo Testamento no es sino la celebración de la liberación que Dios sigue realizando en la historia. Así como los profetas denunciaban la vaciedad de un culto que no se apoyaba en la justicia, el sacerdocio del Nuevo Testamento no tiene sentido si no promueve la realización de la justicia y de la caridad”. El sacerdote cristiano pertenece al pueblo, como todos los profetas que presenta la Biblia; como Cristo mismo. Debe estar al servicio del Pueblo, como lo estuvo Cristo. Pero estar al servicio del Pueblo quiere decir estar comprometido con la liberación del mismo; sólo así los actos de culto tendrán sentido”. (Documento “Nuestra Reflexión”, 1970:135)

La cuestión política fue una de las decisiones más complejas del movimiento la identificación con una postura política no sólo significaba elegir un proyecto político, económico y social del país anhelado, sino también implicaba presentar una mirada atenta y crítica del curso de la historia, de las condiciones estructurales denunciadas por el „Concilio latinoamericano de Medellín“ y un compromiso con el pueblo. La relación del MSTM con la política estuvo impregnada por una interpretación profética de su función sacerdotal, asumieron expresamente un rol profético siguiendo en parte la tradición del Antiguo Testamento en la que los líderes espirituales del pueblo judío más que entregarse a la liturgia denunciaban las contradicciones e injusticias de la situación política reinante. (Martín, 2010)

Desde la realización del I Encuentro Nacional, en el año 1967 el movimiento parte de una posición sólida en cuanto a la concepción que la Iglesia debía tener con respecto al capitalismo, pues los vientos revolucionarios que por entonces se vivían en el continente y su denuncia hecha por el Manifiesto de los Sacerdotes del Tercer Mundo, habían condicionado fuertemente su nacimiento e impregnado un tinte „socialista“ a sus principales tesis. El movimiento se va a relacionar con un viejo ideal del cristianismo: „vivir en una comunidad de bienes“, bajo un formal rechazo al sistema capitalismo vigente y una férrea búsqueda de un „socialismo latinoamericano“, que implicaba una adhesión al proceso

revolucionario. Este sector socialista fue minoritario en los comienzos del movimiento y consecuentemente, no logró consolidarse en la escena nacional. Entre sus principales exponentes se menciona a Ramondetti Miguel y a Tiscornia Belisario, ambos secretarios del MSTM del NEA.

El grupo socialista de STM desde sus inicios se basó en una constelación de ideas y representaciones cuyo mayor énfasis estuvo puesto sobre la “concientización” de un sujeto social que no se identificaba exclusivamente con el proletariado sino preferentemente sobre el amplio espectro de los oprimidos y los “condenados de la tierra” cuyo espacio socio-cultural correspondía al Tercer Mundo. Esta situación, quedó plasmada el 1 y 2 de mayo de 1969, tras la reunión celebrada en Colonia Caroya (Córdoba) durante el II Encuentro Nacional, en el que participaron 80 sacerdotes de 27 diócesis, el MSTM dio a conocer el documento “*Coincidencias Básicas*” en el que expresaban su adhesión al proceso revolucionario y a los principios socialistas que debían guiarlo:

(...) “Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese Tercer Mundo y servidores de sus necesidades. Ello implica ineludiblemente nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de cambio radical y urgente de sus estructuras y nuestro formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un Socialismo Latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí y otras partes del mundo pero sí que incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura”. (Documento Coincidencias Básicas, 1° y 2° de mayo de 1969)

Declararse solidarios del Tercer Mundo y servidores de sus necesidades significaba adherir al proceso revolucionario en marcha en Latinoamérica en búsqueda del socialismo, que implicaba necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico, político y de la cultura, y el rechazo al sistema capitalista y al imperialismo. Entendían la revolución social como un hito en el proceso de liberación y la definían en los mismos términos de Pablo VI en la *Populorum Progressio*:

“Transformaciones audaces y urgentes que renovaran radicalmente las estructuras. La socialización de los medios de producción se suponía necesaria porque el capitalismo oprimía al pueblo, por lo que había que buscar un nuevo sistema social que erradicara toda explotación del hombre por el hombre” (Documento Coincidencias Básicas, 1969).

Así, las líneas evangélicas no eran contrarias a una solución socialista, a juzgar por el mensaje de Cristo y la experiencia de las primeras comunidades cristianas.

La opción por el socialismo, expuso al movimiento a enfrentarse con los sectores más conservadores e integristas del catolicismo argentino, ya que acusaron al MSTM de asumir una posición declaradamente marxista y de encarnar el proyecto de una “Iglesia clandestina”¹³. A principio de la década del setenta, el MSTM recurre al derecho de réplica. En un momento de extrema tensión con el Episcopado, emite una declaración en respuesta a las imputaciones que le eran formuladas por la jerarquía eclesiástica, el documento se denominó „Nuestra Reflexión“ y reivindica nuevamente la opción por el socialismo.

Sin embargo, la renovación generacional del clero trajo aparejado un cambio en la actitud hacia el peronismo, que sobrevivía como identidad política pese al exilio de su líder y fundamentalmente con la base social del mismo. No obstante, dentro del movimiento las contradicciones en cuanto a la opción por el peronismo eran ambiguas, pues un grupo de sacerdotes desconfiaba de las condiciones revolucionarias del peronismo¹⁴ y otro grupo se apegaba a la „condiciones inherente del pueblo“, identificado como el „Ser peronista“, así lo declara Osvaldo Catena, cuando sostiene que:

“para los sacerdotes que han decidido compartir su destino con los habitantes de las villas marginadas, al decirse peronista más que una opción política es un aspecto de su identificación con el marginado, el cual se considera naturalmente peronista”. (Cristianismo y Revolución, 1972: 140)

En este contexto debe leerse la carta que el año anterior Perón enviara a los STM y que éstos recién dieron a conocer a la opinión pública a mediados de 1971. En este texto elogioso hacia los curas del movimiento, Perón repasaba las líneas principales de la doctrina justicialista y recordaba la oposición que el Episcopado argentino había ejercido contra su gobierno, afirmando:

(...) “En la pretendida apostasía de las masas la Iglesia tiene también una parte de culpa porque por intermedio de su Jerarquía eclesiástica olvidó a menudo al pueblo para seguir a las oligarquías y a los poderosos que no fueron precisamente los preferidos de Cristo. O la Iglesia vuelve a Cristo o estará en grave peligro en el futuro que se aproxima a velocidades supersónicas (...) Ustedes podrán comprender la satisfacción que sentimos al contemplar que los jóvenes sacerdotes del Tercer Mundo se unan a nosotros en esta larga lucha por la

¹³Entre los acérrimos enemigos del MSTM, a quienes se denunciaba como infiltrados marxistas en la Iglesia, se destaca el libro de Sacheri, Carlos. La Iglesia clandestina. Buenos Aires. Ediciones del Cruzamante, 1970. Este texto tuvo enorme prédica entre los católicos integristas como en los círculos nacionalistas de las F.F.A.A.

¹⁴Entre las razones por las cuales el movimiento de sacerdotes criticó al peronismo se destacan su identificación como “movimiento policlasista que encerraba contradicciones percibidas como errores factibles de ser corregidos, además de la ausencia de una ideología, sus rasgos de verticalismo y paternalismo observables en la estructura del Partido Justicialista y el espontaneísmo como método, que favoreció su derrocamiento en 1955”. (CyR, 1972: 140)

defensa de los desheredados y, su presencia en las Villas Miserias y las zonas de pauperización creadas por la desaprensión y el abandono de los poderes públicos, es una obra de bien que promueve nuestra más profunda solidaridad, porque acompaña al viejo empeño de nuestros objetivos humanistas (...). (Carta del General Perón al MSTM, en Boletín Enlace N° 16, 1970: 27-28)

A partir de las declaraciones del III Encuentro de Santa Fe en 1970, el movimiento se acerca al peronismo y sintetiza la fórmula: „Cristianismo y Peronismo“, ello quedó expresado en un documento que redacta Carlos Mugica y lo publica en la revista Cristianismo y Revolución, donde expone los fundamentos del intrincado vínculo:

“(...) La categoría pueblo casi coincide con la categoría pobres aunque no la abarque totalmente. Yo sé por el Evangelio, por la actitud de Cristo, que tengo que mirar la historia humana desde los pobres y en la Argentina la mayoría de los pobres son peronistas, para decirlo de manera muy simple. (...) Hoy la evangelización supone dos dimensiones: la dimensión concreta e inmediata, yo tengo que ayudar a este hermano mío que sufre hambre, o que sufre soledad, y tiene tristeza, yo tengo que acompañarlo, amarlo profundamente y ayudarlo a encontrar un sentido a su vida, que yo como cristiano sé que recién va a ser pleno cuando descubra a Jesucristo, cuando descubra la visión trascendente de la vida. Y hay otra dimensión, que es la dimensión estructural. Porque vive integrado en estructuras que pueden ser liberadoras u opresoras. (...) Los valores cristianos son propios de cualquier época, trascienden los movimientos políticos, en cambio el peronismo es un movimiento que asume los valores cristianos en determinada época. (CyR, 1970:19-21)

Los STM se encontraban disgustados con el modelo desarrollista implementado tanto por las democracias restringidas como por los militares, y se concentraron en la formulación de un discurso y en la ejecución de un accionar que privilegiaba el trabajo con los pobres y las demandas de los sectores trabajadores. El contacto cotidiano con los sectores populares permitió un acercamiento con el peronismo de base.

Entonces, el Ser peronista no significaba haberse afiliado a uno de los partidos políticos de la oferta democrática, por lo contrario, significaba la identificación con una franja social que se sintió desde siempre excluida de la participación política y del progreso económico. Concatti, Rolando ex sacerdote y principal exponente del MSTM en la provincia de Mendoza, realizó una destaca exposición -posteriormente se editó un libro con el mismo nombre- sobre el paso desde la opción por el socialismo -orígenes del movimiento- a la opción por el Socialismo Nacional revolucionario preparado por el peronismo:

“(.) El peronismo le dio fuerzas, identidad y victoria al movimiento proletario. Es obvio que Perón no creó al proletario, pero fue quien lo unificó y le dio sus objetivos y lo condujo (...) es necesario movernos hacia la organización revolucionaria del pueblo alrededor de su representatividad histórica, el peronismo, para formular una agresiva política revolucionaria, el peronismo es la vía inexorable hacia el socialismo nacional”. (CyR: 1972: 141-142)

El Socialismo Nacional fue observado como un sistema acorde con las ideas evangélicas, que en palabras de Ghio (2007) representaba una „versión Sui Generis“ del

socialismo y tenía sus raíces en la larga fidelidad de las masas al movimiento peronista. En este sentido, se caracterizó por ser “nacional, humanista y crítico”. El socialismo nacional significaba una redistribución de la riqueza y la denuncia enérgica frente a la violencia institucionalizada instaurada por el sistema capitalista. El objetivo era la liberación nacional que debía ser dirigida por el pueblo de Dios, al que se identificaba como peronista y católico.

Hacia finales de 1968, se lanzaron una serie de eventos que colocaron al movimiento al centro de la escena política nacional. El primero de ellos, tiene que ver con un acto de protesta por el „modo de la erradicación de las villas de emergencia“, según el “Plan de Erradicación de Villas” -PEVE-, donde los sacerdotes tercermundistas denunciaron la metodología de erradicación como un atropello a la dignidad humana. La forma en que éste plan representó significativamente al Otro desposeído encendió la cólera del MSTM. Esta denuncia queda plasmada en una solicitada de la revista Cristianismo y Revolución, bajo el título „Sacerdotes de villa apelan a Onganía“:

“(...) lejos de aportar beneficios se logra agudizar el problema. Esta ley no puede construir solución alguna porque pretenden combatir ciertos efectos sin atacar las causas. Ya hubo quienes no hace mucho pretendieron esconder las villas detrás de los grandes muros, ahora se va más lejos, se las erradica, (...) ¿Sr. Presidente, si lo que realmente se busca es solucionar este grave problema, o si no se oculta más bien, planes políticos para captar la benevolencia de sectores minoritarios que sólo pretenden ver obras y lograr nuevos privilegios, sin importarles los atropellos cometidos contra seres humanos. Y así, parecería que no importan los problemas humanos que esto acarrea, ni el valor de la persona, sino la imagen de la ciudad y los intereses económicos que están en juego?, con una ciudad bella y progresista, ¿no se querría dar una sensación de bienestar y orden que oculta una realidad muy distinta?” (CyR: 12/03/69).

El segundo de los eventos más significativos consistió en una protesta próxima a Navidad, dirigiendo una carta al presidente de facto General Onganía, denominada; “La Hora de la Acción”. El movimiento implementó un ayuno de protesta como gesto de penitencia y denuncia “contra el pecado cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina”:

“Cristo nace hoy en una sociedad pensada y construida para beneficiar a una minoría de privilegiados, son todos aquellos que con su egoísmo personal y colectivo impiden que la mayoría tengan acceso a los bienes de la cultura, de la alimentación, de la vivienda. A esos bienes que Dios ha creado para el uso de todos los hombres y que una minoría, los ricos se las han apropiado injustamente, (...)” (CyR: 12/03/69).

De esta manera, el movimiento procede a denunciar el hambre, el analfabetismo, las enfermedades, el problema habitacional, la discriminación, el imperialismo internacional del dinero, el capital nacional, la injusta distribución de las tierras y la desocupación, por lo

tanto, se concluye con la negación a efectuar las habituales celebraciones navideñas como señal de protesta ante la crítica situación que vivía el país. La relación entre el movimiento y el presidente de facto se agravaba a medida que éste realiza intervenciones públicas, un ejemplo de ello, lo constituye la consagración al país a la Virgen de Lujan como patrona de los argentinos en noviembre de 1969. Ante ello, el movimiento tomó estado público bajo comunicados y declaraciones que repudiaban la decisión de Onganía:

“¿Qué le va a consagrar el Sr. Presidente a Lujan?, ¿la despoblación de nuestras tierras debido a la ineficacia de la irresponsabilidad?, ¿la tierra improductiva y mal explotada en posesión de unas pocas familias?, -¿la desocupación y los bajos salarios?, ¿el estado nacional de injusticia y las torturas?, -¿la situación neocolonial que se nos quiere imponer?, -¿la falta de libertad para decidir, impuesta a la clase popular?, -¿La voluntad de los ricos de poseer más mediante la desposesión de los que tienen poco? (...) Dios rehúsa nuestros actos religiosos si falta en nuestras vidas la justicia y la fraternidad. La verdadera religión consiste en proteger a los desvalidos, liberar a los oprimidos, asistir a los hambrientos. Debemos reconciliarnos con nuestros hermanos ofendidos y humillados por nuestra injusticia y falta de amor, antes de acercarnos al altar, (...). Esperemos que el pueblo no acuda a una cita en que lo religioso amenaza con ser usado como estupefaciente en las inquietudes del mismo pueblo”. (Archivo del CIAS, Colección Meiseggeier)

De esta manera, el movimiento extendió sus actividades a distintos actos de protesta, ayunos, ollas populares, ocupaciones de fábricas y declaraciones a los medios contra el gobierno militar, lo cual marcaron el tono de una presencia cada vez más visible en la escena pública. Todas estas acciones sociopolíticas eran consideradas como “gestos proféticos” contra el régimen dictatorial. Estas expresiones fueron replicando en cada diócesis del interior, sobre todo en aquellas que compartían y legitimaban las prácticas del movimiento.

No obstante, las contradicciones entre la curia de mayor conservadurismo y el sector posconciliar se comportaron como una constante en el tiempo. Los matices que adquirieron las diversas posturas frente al Concilio estuvieron sujetos a las condiciones sociales e históricas de cada diócesis y al tipo de autoridad que representó la cabeza jerárquica. A continuación se analiza el estado la arquidiócesis sanjuanina frente al reformismo conciliar.

CAPITULO IV

AIRES DE RENOVACION EN LA DIOCESIS SANJUNINA DURANTE LAS DECADAS DEL SESENTA Y SETENTA

Este acápite pretende rescatar la experiencia de estudiantes y sacerdotes tercermundistas que protagonizaron en la provincia de San Juan las coyunturas conflictivas de los años sesenta y setenta bajo un contexto de radicalización de la cultura católica latinoamericana, signada por el denominado Cristianismo Liberacionista que desencadenó los aires renovadores del Concilio Vaticano II.

Católicos progresistas salieron al encuentro del prójimo, a la pesquisa del „hermano“ que se encontraba en condiciones de pobreza y con necesidades materiales, con el objeto de edificar una Iglesia más próxima a los problemas sociales. Los laicos convergieron, en muchos casos, con aquellos presbíteros más proclives al ejercicio de prácticas pastorales e iniciativas en clave de renovación eclesial. Sin embargo, a medida que se expandía y profundizaban las actividades pastorales, la arquidiócesis sanjuanina se constituyó en el epicentro de disputas y contradicciones.

Así, la forma en que se materializaban las directivas pontificias del *aggiornamento* conciliar, despertaba por un lado, el recelo de la cúpula eclesiástica que observaba atentamente cada movimiento que implicara alterar las estructuras instituidas por una larga generación católica tradicionalista. Y por el otro lado la emergencia de energías actuantes en diferentes espacios católicos animaban un acalorado debate de los documentos conciliares analizados a la luz de las condiciones sociales. Consecuentemente, surgen diversos grupos de laicos comprometidos con un activismo religioso y político: este fue el caso del Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo -MEUCU- y las diversas parroquias que contenían un laicado pretencioso de autonomizarse cada vez más de las esferas institucionales más conservadoras.

En este sentido, analizar el desarrollo del Movimiento Estudiantil de la Católica y su militancia política permite rastrear la génesis de los primeros pasos de quienes fueron integrantes del Grupo de Reflexión de Guadalupe, pues la mayoría -y no en su totalidad- de sus participantes, fueron estudiantes universitarios que provenían de la Universidad Católica de Cuyo -UCC- y tuvieron un fuerte activismo en el movimiento.

El significativo pasaje por el movimiento estudiantil les concedió a los integrantes del GRG una postura identitaria particular que integró política y religión en sus prácticas, una opción partidaria por el peronismo y un compromiso por la liberación del hombre a partir de la elección partidaria por los pobres, por los más necesitados y excluidos del sistema político-económico.

Situación de la Diócesis sanjuanina y perfil de Monseñor Ildelfonso María Sansierra

A fines de la década del sesenta, la diócesis de la provincia de San Juan estaba bajo el mando de Mons. Ildelfonso María Sansierra: Un capuchino nacido en Santa Fe y ordenado sacerdote en Génova, Italia. El 28 de abril de 1966, Pablo VI lo promovió arzobispo de la arquidiócesis de San Juan de Cuyo, tomando posesión el 2 de junio de 1966.

Monseñor Sansierra, representa una figura contradictoria al momento de asociarlo sin un previo análisis a una tipo de matriz de pensamiento determinada, pues su postura fue escasamente comprometida con el reformismo conciliar, discordante en sus relaciones con el laicado y con sacerdotes enrolados en el movimiento tercermundista. Asimismo, se comportó contemplativo y afín con la jerarquía conservadora, con grupos de laicos cursillistas y con el régimen dictatorial imperante en la provincia por aquellos años.

Sin embargo, en declaraciones realizadas en Diario de Cuyo, Monseñor exhortó al pueblo a *“alcanzar en todos los niveles de la Iglesia la renovación a la luz de las conclusiones del Concilio Vaticano II y determinar junto a los fieles de la arquidiócesis lineamientos de acción futura a vivir y proclamar la presencia de Cristo renovada, repensarnos como iglesia y enjuiciarnos a la luz del Evangelio, tal como nos lo presenta el Concilio”*, bajo aquello que denominó: Asamblea de Dios” (Diario de Cuyo, 21-8- 68, Pág. 2-3).

Al respecto, resulta interesarse retomar algunos fragmentos de la entrevista que José Martín (2013) le realizara a Mariano Ibáñez, ex sacerdote y partícipe de varios de los conflictos que se desencadenaron en la Universidad Católica de Cuyo, pues describe la persona de Mons. Sansierra:

“Sansierra era un hombre de palacio. No era ni conservador, ni liberal, ni renovador. Era un hombre de corte. (...) no se comprometió con las personas, ni con las ideas, él jugaba en el mar buscando aguas tranquilas, siempre a favor del viento. Contra los curas del Tercer Mundo tampoco se esfuerza demasiado. Espera que se cansen uno por uno. Era un cortesano, nunca se interesó por los problemas reales”. (Martín, 2013: 228-233)

Asimismo, y pese a las buenas iniciativas de „*vivir el espíritu del Concilio*“, monseñor presentó fuertes controversias al momento de concretizarlo. La tensa relación con sacerdotes y laicos tercermundistas, lo llevó a rechazar todo tipo de innovaciones que pudieran “subvertir” el orden existente. Diversos mecanismos de control desarrolló la cúpula eclesiástica con el objeto de frenar las expresiones y voluntades del reformismo conciliar, por ejemplo, el control ejercido sobre sacerdotes progresistas que abandonaron la Parroquia de Guadalupe, como fue el caso del padre Diéguez, Amadeo en el año 1970, reemplazado por el padre Castillo, Dionisio y posteriormente substituido éste último, por el vicario castrense Pedro Roger Quiroga Marinero en el año 1975.

Uno de los casos más emblemáticos que vivió la provincia fue la llegada en el año 1968 de la congregación Oblatos de María Auxiliadora en la Parroquia de San José de Jáchal, quienes en un marco reformista encabezaron un innovador proceso de reforma conciliar en la antigua Iglesia jachallera. En su mayoría estos sacerdotes eran de origen extranjero, tal es el caso de los sacerdotes Cabón Marcial y Fernández, Fermín posteriormente y antes de finalizar el año, acude al departamento el sacerdote Pellón Miguel.

Estos sacerdotes introdujeron una serie de prácticas innovadoras, dentro del recinto religioso que provocaron diversas reacciones encontradas en la comunidad creyente, pues, su forma de manipular los „bienes sagrados de salvación“¹⁵ y su doctrina de base, no siempre fueron aceptados por los creyentes, más aún en una comunidad de fuerte tradicionalismo católico como fue la Parroquia San José de Jáchal por aquellos años. Estos sacerdotes compartieron las experiencias del Movimiento de Sacerdotes Tercermundistas ya que en sus declaraciones periodísticas se expresaron a favor del “tercermundismo” y de la militancia

¹⁵Desde la perspectiva bourdiana, el dominio simbólico del campo religioso está marcado por la monopolización de la circulación y uso del capital simbólico referido a la especialización de los bienes de salvación (exclusividad de la consagración, la comunión, la interpretación bíblica, los santos oleos, la confesión, etcétera). Este monopolio es ejercido por un cuerpo sacerdotal de especialistas, que gozan del reconocimiento y la legitimidad social de ser los detentores exclusivos de los saberes de salvación y la salud de las almas; en contraposición, opera el despojo objetivo de los laicos a dicho capital, cuya desposesión cuenta también con el consenso y legitimidad de los actores presentes en el campo. Este proceso de posesión/desposesión tiene su eficacia simbólica en el principio de ordenación sagrado/profano. Mientras que la gestión de salvación ejercida por los clérigos adquiere la competencia de la producción de lo sagrado, la incursión de los laicos en la gestión e intermediación de la salvación es reconocida como prácticas profanas o heréticas. (Revista Universidad de Guadalajara Dossier. Pierre Bourdieu, Intelectuales del siglo XX. “El campo religioso una herramienta de duda para combatir la creencia radical, por René de la Torre. Disponible en: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>)

social, sin embargo, se desconoce por falta de información disponible, si llegaron a participar en encuentros regionales o nacionales junto a dirigentes del movimiento.

Los Oblatos de María Auxiliadora, estaban divididos en sus funciones sacerdotales en tres segmentos: el sacerdote Cabón, párroco y encargado de la pastoral de la villa de Jáchal, el padre Fermín Fernández de Huaco, La Pampa y de Mogna y el sacerdote Miguel Pellón estaba a cargo del departamento de Iglesia. Tenían como objetivo, construir la Iglesia Pueblo de Dios, desde los más necesitados, desde los más pobres e inspirados por el Concilio Vaticano II comenzaron a introducir una serie de cambios que oscilaba desde la práctica pastoral hasta la forma de transmitir y significar el credo religioso en preferencia por los marginados y desprotegidos del sistema económico y político de turno. En palabras de una entrevistada:

“Ellos tenían que volcar la nueva Iglesia porque tenían una Teología de la Liberación, una Teología del Cristo Salvador, del Dios que no castiga, del Dios que no es malo, de Dios que ama a los hombres, su opción era la opción de los pobres, una teología nueva, pero repito empezaron a hacer los cimientos con una sutileza, una dedicación, sobre esa religiosidad que tiene que haber costado, bastante”. (EN1:2013)

Como se puede observar, la entrevistada vincula el compromiso de los sacerdotes tercermundistas con los postulados de la Teología de la Liberación y su „Opción Preferencial por los Pobres“ (1970). Bajo ésta perspectiva la pobreza adquirió una nueva mirada desde el ámbito católico, pues los pobres fueron pensados como sujetos de su propia historia y liberación y no simplemente como objetos de atención caritativa. La condena del capitalismo y la aspiración de un socialismo adaptado a las experiencias históricas del Tercer Mundo fueron sólo algunas de las temáticas que desarrollaron y originaron concomitantemente la radicalización de buena parte del cristianismo católico de la década del sesenta en América Latina.

Según las declaraciones de un laico en Diario Tiempo de San Juan, se refiere a la Congregación María Auxiliadora, de la siguiente manera:

“Eran un curas comprometidos con los pobres, defendían a los pobres. A los dueños de la tierra iba y les exigía que pagaran lo justo. Parecía más abogado laboralista que cura, hablaba en serio de la „Teología de la Liberación“ y no venían con este verso de que tenés que ser pobre para ganarte el cielo y asumir la pobreza y seguir pobre. Bueno, hicieron todo lo posible por sacarlo de Jáchal”. (Eloy Camus, en Diario digital Tiempo de San Juan,: 28-05-2013)

La celebración de la Liturgia era participativa, reflexiva e invitaba al diálogo y al debate público durante la celebración de la misa. Estas reformas, apuntaban a la enseñanza

práctica del evangelio y a la apropiación de una doctrina hecha cuerpo, en comunión con el todo social. Propagaban la idea de un Dios cercano a los problemas sociales, con rostro humano y a semejanza del „otro“, un Dios que „no castiga“, sino que invita a la integración y apertura del Pueblo como rebaño en busca de su Pastor.

“Bueno ellos apuntaban a crear una nueva teología a través de las lecturas bíblicas y de esa conversación con la gente, de eso de intervenir que se sienta la gente parte de esa lectura”. (E.N.1:2013)

Los celebrantes dialogaban el evangelio y permitían la participación de los celebrantes en la interpretación de la liturgia bíblica a través de tres partes interrelacionadas: *“qué me dice a mí el evangelio, qué me dice de la persona que está al lado mío, y qué me dice del pueblo”.* (E.N.1:2013)

Además, implementaron reformas institucionales que dejaron admirados a la comunidad creyente, tales como la implementación de la guitarra como forma de alabanza y expresión de oración comunitaria que aglutinaba jóvenes ansiosos por compartir esa nueva experiencia religiosa. En palabras de la misma entrevistada:

“Cuando llegaron los curas de Jáchal, fue una conmoción, todos estaban admirados, unos a favor otros en contra por el trabajo que hacían los sacerdotes. El domingo fui con mis padres a misa, con mi hermana, y cuando llegué un sacerdote tocaba la guitarra, cantaba muy alegre, seguidores de la juventud, muy de vanguardia. Eran sacerdotes, ya me di cuenta del Tercer Mundo, eran sacerdotes posconciliares, y bueno llegaron ellos en el momento en que Jáchal tenía y creo que aún tienen una religiosidad muy grande, espantosa, (...)”. (E.N.1:2013)

Una de las medidas que tomaron, los STM de Jáchal consistió en retirar a todas las imágenes de yeso de todos los santos y advocaciones de la Virgen María que se encontraban en las naves laterales del templo y dejaron solamente el denominado „Cristo Negro“. Asimismo, se dejó de cobrar por los servicios religiosos, pues se consideraba más un mecanismo de exclusión que de integración social y se extrajeron toda ornamentación que simbolizara una distinción social al momento de celebrar la misa sacramental, tal es el caso del color de las alfombras, identificados por los entrevistados como un signo de diferenciación y de status socioeconómico del creyente. Así, lo relata la entrevistada:

“(...) ellos consideraban que era un fetichismo, porque la iglesia es Cristológica y Cristocéntrica, tal es así, que el Cristo de cuero, hecho por los indios de Jáchal, quedó en un costado de la Iglesia y después lo colocaron en el medio, entonces estos chicos sacaron los santos y lo pusieron en el coro. Bueno sacaron las alfombras, las alfombras eran las que ponían de acuerdo a la categoría de la novia, si la novia no tenía plata, ponían una roja, si la novia tenía más dinero colocaban una roja y una blanca y creo que el adorno de los bancos también, y ellos dijeron no: acá todos somos iguales, sacaron las tarifas. (E.N.1: 2013)

Los sacerdotes tercermundistas trataron de instalar un nuevo rol en la comunidad donde su intervención sólo significaba un “medio” para la ejecución de sus funciones otorgándole mayor espacio significativo a la comunidad creyente en cada actividad pastoral y sacramental. Sin embargo, pronto entraron en conflicto con el sector de la comunidad resistente a los cambios y posteriormente con monseñor Sansierra, quien optó por quitarle la licencia ministerial a Miguel Pellón, mientras que Marcial Cabón y Fermín Fernández permanecieron en la parroquia hasta que fueron trasladados a nuevas diócesis. No sin antes, encontrar resistencia y manifestaciones de descontento en la feligresía.

Llegado los años setenta, en la Parroquia San José de Jáchal ya no participaban ningún clérigo tercermundista, sólo la presencia en la memoria colectiva de los creyentes aún permanece el recuerdo de aquellos tres sacerdotes carismáticos e innovadores deseosos de *aggiornar* la Iglesia a las necesidades del „Pueblo de Dios“. Consecuentemente, “*el padre Alejandro Farías se hizo cargo de la zona y de sus 124 capillas, con sotana roída y militancia social, pero siempre en comunión con el Arzobispado*” (Pezzini Luis en Diario digital Tiempo de San Juan. 28-05-2013).

Asimismo, desde una perspectiva opuesta a las experiencias de los sacerdotes tercermundistas, el actual cura párroco de la Catedral sanjuanina Cámpora Rómulo ofrece otra explicación distinta sobre la formación religiosa y desempeño parroquial a la vez que rectifica la expulsión de la Congregación por orden de Monseñor Sansierra, al sostener que:

“Hubo varios sacerdotes tercermundistas en San Juan. Cuando asume Monseñor Sansierra, los obispos en esa época se encuentran con esta actitud de rebeldía y de poca obediencia. ¿Y qué significa esto? La obediencia en la Iglesia no se entiende como la quieren hacer entender los periodistas y los artistas de cine. La obediencia es un camino que nos lleva a los religiosos a la unidad. Porque si cada uno hace lo que se le da la gana, entonces compromete la vida de muchos”, (...). Muchos de los sacerdotes que monseñor Sansierra tuvo que acompañar en todos estos procesos no tenía una recta intención en lo que estaban haciendo. Es decir que ellos se proyectaron en la realidad social y su resentimiento, su falta de equilibrio emocional en el momento, hicieron que se pusieran a contrapunto. Y bueno, tomaran actitudes que el obispo tuvo que terminar pidiéndoles que se fueran. (...) muchos de ellos (sacerdotes tercermundistas) en una formación espiritual poco sólida, cayeron en una cierta trampa de politizar el Evangelio. Tal es así que, terminan dejando su ministerio sacerdotal”. (Sacerdote Cámpora Rómulo en Diario digital, Tiempo de San Juan: 27-05-12)

De esta forma, queda expuesto el carácter revolucionario que gestó el Concilio dentro de la diócesis sanjuanina al redefinir la autonomía de la esfera temporal y de la realidad social y económica como un campo en el que la Iglesia debía intervenir para solucionar los problemas del mundo. Así, la intervención era posible a partir de una lectura crítica del mensaje evangélico y su concretización en prácticas políticas religiosas que apunten a

reformar la sociedad, ya que: *“la Iglesia no debe servirse a sí misma sino a los hombres, comenzando con los más necesitados”* (*Lumen Gentium*, 1964 y *Gaudium et Spes*, 1965).

La iniciativa del MSTM encontró en la provincia grupos clericales previamente nucleados en distintas instituciones, como es el caso del llamado “Movimiento de la Católica”, dado por un grupo de sacerdotes, en su mayoría profesores, asesores de pastoral universitaria y estudiantes universitarios, comprometidos en sus prácticas con el sector más desprotegido. Así, los sacerdotes tercermundistas se nuclearon principalmente en instituciones educativas religiosas, como la escuela del Tránsito, la escuela Inmaculada Concepción, la escuela Santa Rosa de Lima. Asimismo, participaron en distintas parroquias como es el caso de la Iglesia de San José de Jáchal y de la Parroquia de Guadalupe.

Los clérigos tercermundistas realizaron reformas en la organización, ornamentación y sobre todo en la Liturgia de la Palabra, al momento de celebrar la misa. Estos aires de renovación, no siempre fueron bienvenidos en la comunidad católica, pues había reticencia a lo nuevo y desconocido, despertando recelo y rechazo, sobre todo si esos cambios no estaban institucionalizados y pautados como parte de la cultura religiosa y legitimada por la autoridad eclesiástica máxima. Ello explicaría, en muchos casos, las contradicciones que se generaban en las parroquias en cuanto al momento de la redefinición de normas y principios pre-instituidos, quienes se oponían, quienes adherían y por otro lado, la postura de Monseñor, ambiguo ante la renovación eclesiástica.

Al respecto, Enrique Pochat, un sanjuanino que completó su formación sacerdotal sin llegar a la ordenación y que abiertamente estuvo enrolado en el movimiento tercermundista, cuenta su experiencia en el Diario Digital, Tiempo de San Juan:

“La presencia del movimiento del Tercer Mundo fue providencial en la Iglesia argentina. Fue una expresión muy importante de renovación y llevó mucha luz y mucha esperanza a mucha gente. Después las consecuencias fueron muy duras. (...) Es un rasgo común a todos los que militaron en esta corriente, no queda ninguno en San Juan, había una voluntad o un deseo de vivir los ideales evangélicos. Estos sacerdotes, de este movimiento, le daban una concreción en el testimonio de sus vidas, no solamente en el discurso teórico. Yo estuve muy vinculado por razones de amistad y de aprendizaje por ejemplo a sacerdotes que fueron en ese momento muy notables como José Luis Parisí, Víctor Falanti en el año ‘63, Godoy, Orlando Martín anteriormente”. (Diario Tiempo de San Juan, versión digital: 27/05/12)

Estos sacerdotes progresistas ganaron rápidamente adeptos, en cuanto su carácter carismático y sus cortas edades, despertaron simpatía y compromiso en jóvenes católicos de la comunidad y estudiantes universitarios centralizados en agrupaciones políticas. Las

actividades pastorales prenden raíz rápidamente, en sectores sociales motivados por un ideal de país más igualitario y coherente con lo propuesto por el Concilio Vaticano II.

El manifiesto: “Curas se juegan en San Juan”

En el año 1969, la diócesis sanjuanina es atravesada por una fuerte polémica alrededor de un manifiesto que es publicado en el N° 16 de la revista Cristianismo y Revolución, sin previa supervisión y autorización de la máxima autoridad eclesiástica. El documento trascendió en un periódico de la provincia de Mendoza y desde allí tomó impulso a nivel nacional. El título expone: “*Curas se juegan en San Juan*” y realiza una enérgica denuncia de las condiciones de pauperismo y precariedad laboral que vivía por entonces la provincia, además de adherir con entusiasmo a las líneas de reflexión y de acción propuesto por la CELAM. (Ver anexo 1)

Los sacerdotes firmantes¹⁶ del documento, sostienen que: “*ninguna reforma estructural se puede justificar si ella se hace a costa del hambre y la desesperación de hombres y familias concretas*” por lo tanto sienten la urgencia de denunciar públicamente el estado de mordaza en el que se encuentra la sociedad, debido al “*miedo y de amenaza explícita que se ha instaurado en San Juan*”, bajo un panorama de desesperación e injusticia social que caracterizan, un “*verdadero estado objetivo de pecado*” (C y R: 8-05-69). (Ver anexo 1)

Este manifiesto, debe interpretarse en base a las condiciones políticas, económicas y sociales imperante durante la década del sesenta en San Juan. Una vez impuesta la „revolución“ encabezada por el presidente de facto, el Gral. Onganía, se designó el 27 de julio de 1966, como interventor de la provincia al Dr. Edgardo Gómez, -después de un breve mandato y por renuncia voluntaria del Capitán Arturo Cerdón Aguirre- se ordenó la disolución de los Consejos Deliberantes de las Municipalidades, destituyendo a los intendentes y designándolos “Comisionados municipales” quedando al frente del Ejecutivo Municipal, además de intervenir las Universidades por considerarlas el epicentro del desorden y del comunismo.

Las organizaciones que se pronunciaron a favor del golpe, fueron la Federación Económica de San Juan y la Federación de Viñateros, además de contar con el apoyo de

¹⁶ Firmaron al pie de la nota los siguientes sacerdotes: Martín Illanes, párroco de Villa Marini; Pablo López Soler, párroco de Concepción; Teodoro Marchetti, párroco de Marquezado; Antonio Ricardo Maggi, párroco de Trinidad; José Ramón Manrique, párroco de Albardón; Juan Godoy, párroco de 25 de Mayo; Marcial Cabón, párroco de Jáchal; Miguel Pellón, Jáchal; Fermín Fernández, Jáchal; Orlando Martín, de la capilla de Capitán Lazo; Víctor Hugo Falanti, capellán del colegio La Inmaculada; Federico Maggio, párroco de la Catedral; Alejandro Blanco, párroco de La Merced, y Eliseo González, párroco de Santa Lucía.

medios gráficos como el Diario Tribuna¹⁷. Así, una vez más, las organizaciones sociales más influyentes y los medios de comunicación social se expresaron a favor de la intervención militar, justificando su accionar bajo la urgente necesidad de *“paz, orden y de bienestar económico, aún si ello significa oponerse a las leyes constitucionales”* (Diario Tribuna, 29-06-1966, Pág. 2).

En materia económica, nuestra provincia se caracterizó por una estructura económica minifundista y una fuerte dependencia de la actividad de base vitícola cuyo producto resultante es un bien de demanda inelástica y con poco valor agregado, generando una economía de comportamiento cíclico, que dependía del volumen demandado de uva y de los precios que la misma tenía en el mercado. Por lo tanto, la provincia se integra a la tercera fase del modelo de sustitución de importaciones, con una baja tasa de industrialización respecto del país y estuvo casi ausente de los planes nacionales de promoción y de los préstamos de los bancos nacionales (De la Torre, 2011).

Además, la provincia atravesó durante los años 1969 y 1970 por una de las crisis hídricas más grave de toda su historia, situación por la cual, llevó al gobierno de facto a declarar el estado de emergencia por sequías. El departamento más azotado fue Jáchal donde no sólo hizo estragos la escasez de agua sino que también, imposibilitó el cultivo, generando insuficiencia de alimentos y migraciones a la ciudad en búsqueda de mejores condiciones de vida, además de un elevado ausentismo en el sector educativo alcanzando el 40% en las zonas urbanas y un 55% de disminución en las zonas rurales, tal fue el caso de Huaco. (Diario Digital, Tiempo de San Juan, 27-09-13)

Bajo este contexto, se realizó el día 6 y 7 de mayo de 1969 en la ciudad de Alta Gracia (Córdoba), una reunión con presencia de todos los gobernadores interventores de las provincias y de altos funcionario del gobierno presidencial. El interventor de la provincia, expuso la situación económica y social exaltando un panorama de *“alegría y tranquilidad social”*, argumentando que:

¹⁷ “Los términos claros y definitorios de la proclama revolucionaria no dejan lugar para equívocos: estamos en presencia de un movimiento de fondo que va más allá de la asonada o golpe militar. (..) Hemos advertido sobre la necesidad de cambiar sustancialmente las estructuras sociales y económicas para que se advengan el progreso y las justicias sociales, sobre la urgencia de contar con una línea política internacional con perfiles de grandeza que nos mueva espiritualmente a los 22 millones de argentinos para ser caminos de liberación en un mundo ávido de ideales colectivos, de liderazgos liberatorios, de fijar objetivos de progreso económico y cultural para que Argentina recupere su nivel mundial. (...) hemos de ir en busca del derecho de los pueblos de vivir en libertad, en justicia y en bienestar, aun cuando para ello, sea menester hacer a un lado la ley, (...)” (Diario Tribuna, 29-06-1966. Pág. 2).

“Todos los sectores de la comunidad muestran un espíritu de integración y de colaboración hacia el gobierno. (...) no hay deserciones que desvirtúen la compatibilidad de los diferentes sectores puesto que tanto la Iglesia como las Fuerzas Armadas, obreros y empresarios trabajan mancomunadamente para afianzar las perspectivas de desarrollo. (...) El presupuesto del año 1969 refleja un superávit, aunque el endeudamiento que viene de arrastre y la consiguiente satisfacción de los compromisos contraídos dificulte la marcha del programa de obras públicas que impulsaría definitivamente el progreso de la provincia” (Diario de Cuyo, 07-08-6. Pág. 1-9).

Las anteriores declaraciones del gobernador sanjuanino en contraste con el paisaje desalentador que atravesaba la provincia, encendió la cólera de los sacerdotes progresistas y como respuesta escribieron el mencionado documento, *“Curas se juegan en San Juan”*, generando acaloradas discusiones en la institución eclesiástica pues a pocos días de trascender el comunicado, la prensa local difundió el manifiesto ocasionando fuertes repercusiones¹⁸. Consecuentemente, el arzobispo Mons. Sansierra, reunió a todo el clero de la diócesis en el Colegio Don Bosco, departamento San Martín, en una jornada de más de ocho horas de trabajo, donde se debatió el formato y el contenido del documento original.

Según los medios gráficos locales, se produjo un acalorado encuentro a puertas cerradas con opiniones disidentes por el contenido del texto, consiguientemente, el clero presente decidió volver a reunirse una semana después, con el objeto de generar un documento definitivo¹⁹. Sin embargo, se desconoce si se llegó a un acuerdo entre los firmantes del manifiesto y Monseñor Sansierra, ya que, no se encontraron datos periodísticos ni testimoniales que den cuenta del desenvolvimiento final del documento.

De esta manera, el manifiesto sacó a la luz un panorama de contradicciones, descontentos y disidencias dentro de la institución eclesiástica ya que para un grupo de sacerdotes se consideraba obligatorio, según declaraciones periodísticas, *“defender el mandato evangélico, los derechos de los pobres oprimidos, urgiendo a nuestro gobierno y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruye la paz social: injusticias, inercias, inestabilidad”* (CyR, 8-05-69, Pág.1-2).

¹⁸ Las declaraciones del titular de la Federación Económica, sostuvo que: “nos ha sorprendido porque siempre hemos estado dispuestos a colaborar y compartir inquietudes con quienes han concurrido a la Federación y ninguno de los firmantes vino jamás a explicarnos sus inquietudes. (...) durante años nos han criticado por que no nos entendíamos con los obreros, ahora nos critican por que trabajamos juntos”. En contraste con estas declaraciones. El Centro de estudios sociales Juan XXIII extiende su apoyo a los sacerdotes y sostuvo que “en estas circunstancias no podemos ocultar nuestra satisfacción ante una sana, justa y necesaria presencia sacerdotal que ayuda a sacudir el silencio existente frente a los problemas que afectan a nuestro pueblo” (Diario de Cuyo, 13-05-69. Pág.1-2).

¹⁹ Según el relevamiento de datos periodísticos el clero decidió reunirse el 20 de mayo, -una semana después de lo acaecido- sin embargo, no se encontró datos en los diarios locales sobre el desenlace final de dicho encuentro en caso de que se hubiera realizado. (Diario de Cuyo, 13-05-69. Pág. 1-2)

Al respecto, las declaraciones del máximo exponente de la diócesis representó un punto de objeción en dos sentidos: *“por un lado, el texto no coincidía con su pensamiento, ni consideraba apropiado su redacción, y por el otro lado, es aprovechado por el comunismo para infiltrar elementos cuyo único principio y motivo era buscar la destrucción de la Iglesia e instituciones en su aspecto social”* (Diario de Cuyo, 13-05-69 Pág. 1-2). Se puede observar en esta sintética declaración como Monseñor, identifica al comunismo como el mal peligroso y destructivo que amenaza con romper la integridad de la institución eclesíástica.

Monseñor Sansierra frente a la Biblia Latinoamericana

Instalado el Proceso de Reorganización Nacional -PRN- el 24 de marzo de 1976, la postura de Monseñor Sansierra comienza a tomar estado público, sobre todo cuando encabezó una fuerte polémica ante la circulación de la nueva traducción de la “Biblia Latinoamericana” al sostener públicamente en el Diario La Razón, que la misma, se caracterizaba por ser *“satánica, sacrílega y mortal”*. (Diario La Razón: 5-9-76)

El periódico La Razón, fue uno de los medios gráficos que se comprometió con la circulación de la crítica de la Bíblica Latinoamérica desde que se desencadenó la controversia. Además, constituyó una de las herramientas al servicio de la dictadura militar, y por lo tanto, fiel difusor del discurso militar desde sus inicios, caracterizado por la censura, la vigilancia y el control de la lectura (Blaustein y Zubieta, 1998).

La polémica desatada ante la circulación de la nueva traducción de la Biblia Latinoamericana se inscribe en un contexto de fuerte censura, persecución, tortura y genocidio. Cabe destacar que a lo largo de la primera mitad de la década del setenta la jerarquía avanzó en un proceso disciplinario del espacio católico cuyo objetivo consistía en producir el retroceso y la desmovilización de los sectores progresistas, además de desarticular las actividades de base para restablecer la ortodoxia doctrinaria y paralizar las innovaciones litúrgicas y pastorales.

Sin embargo, la represión iniciada desde el año 1975 a partir del gobierno de Isabel de Perón, utiliza la tendencia ya existente a vincular a católicos progresistas con el *“enemigo peligroso y subversivo”*. Al considerar a la “subversión” como un fenómeno global, los militares ubicaban en el campo enemigo a las corrientes progresistas del catolicismo algunas de las cuales estaban efectivamente vinculadas a los grupos y organizaciones que protagonizaban la lucha político-social. Bajo este argumento, se llevó a la práctica un

verdadero genocidio sobre miles de militantes revolucionarios, pertenecientes a organizaciones político-militar y de diversa índole (Obregón, 2007).

Una vez instalada la polémica alrededor de la Biblia Latinoamericana, altos funcionarios del gobierno militar y miembros de las Fuerzas Armadas, tales como el Ministro del Interior, Albano Harguindeguy y José Ruiz Palacios, Secretario de Información Pública, realizaron una investigación detallada sobre el contenido del ejemplar bíblico, identificándolo con “*el accionar del enemigo y de alto grado de peligrosidad que va desde lo marxista-secular hasta lo marxista-religioso*” (Cotaggio, 2007:12-13).

En el primer informe de inteligencia elaborado por la Dirección General de Asuntos Policiales e Informaciones del Ministerio del Interior acerca del caso de la “Biblia Latinoamericana”, el 6 de septiembre de 1976, apela al discurso del Obispo de San Juan, para asegurar el respaldo “teológico- institucional” de su denuncia. Uno de los fragmentos citado dice así:

“Ruego a los fieles que de buena fe la adquirieron que la destruyan y estimaría mucho si las librerías y kioscos, sorprendidos en su honestidad devolvieran a su origen sus ejemplares que son un insulto a Dios”. (Citado en Cotaggio, 2007:14)

En el informe de Inteligencia de las Fuerzas Armadas, Memorándum Reservado N° 239, emitido el 13 de Octubre de 1976, se sostiene explícitamente la tergiversación de los textos eclesiásticos al servicio de la praxis marxista desde larga data constituyendo un „estado de peligro para la juventud creyente“:

“La llamada Biblia Latinoamericana constituye, en suma, un miserable abuso de la buena fe y las necesidades del lector. (...)Si bien la tergiversación de los textos eclesiásticos se viene haciendo de tiempo atrás, la que motiva este trabajo pareciera anunciar el fondo de lo herético, poniendo la Palabra de Dios al servicio de la „praxis marxista“. Su libre circulación y en algunos casos, su obligatoriedad de adquisición y estudio por parte de los alumnos de colegios religiosos, constituye un grave peligro para la Seguridad Nacional”. (Citado en Cotaggio, 2007: 15)

De esta forma, la palabra de monseñor Sansierra se establece como discurso autorizado y legitimado por la estructura eclesiástica, además, expone la imbricación existente entre religión y política en medio de un clima convulsionado por el genocidio y la desaparición física de todo aquello que significara disentir con el accionar del régimen militar. Una de las declaraciones que realizó el arzobispo expone abiertamente la supuesta „infiltración marxista en el catolicismo latinoamericano, donde se utiliza la biblia para fines políticos“, en palabras de monseñor:

“Esa Biblia es una exaltación del marxismo y que sus autores son marxistas disimulados al servicio de un plan establecido por el comunismo internacional, que desde hace muchos años resolvió como táctica ganar a los pueblos latinoamericanos, no bajo el signo de la hoz y el martillo, sino bajo el signo de la cruz”. (Diario La Nación, el 16-10- 1976. Pág. 4-5)

De esta manera, el obispo sanjuanino ordenó que “en ningún establecimiento o asociación católica de la provincia se tenga en modo alguno el volumen señalado”, por la exaltación marxista que la misma contiene (Obregón, 2007:17).

La traducción bíblica constituyó el eje de la polémica, ya que interpretaba los problemas sociales y políticos de la realidad latinoamericana. Los obispos en disidencia hicieron hincapié en la exigencia de fidelidad del texto denominado „meta“ respecto del texto fuente, sosteniendo que la traducción no es fidedigna. En palabras del obispo sanjuanino:

“la intención aviesa y sacrílega queda de manifiesto en los caracteres tipográficos diferentes, de modo que los pasajes que equivocadamente pueden ser interpretados para la revolución, son los más legibles, (...) La única revelación es la que hemos tenido siempre, la escritura del Evangelio tal cual es”. (Diario La Nación, 15-10-1976. Pág. 4)

Surge así, alrededor de la controversia un grupo de obispos críticos a la traducción del nuevo ejemplar evangélico, que por lo general, se trató de miembros de la jerarquía eclesiástica de corte conservadora y tradicionalista, que prestaron un férreo apoyo a la dictadura militar desde su imposición en el gobierno, tales como Monseñor Tortolo, arzobispo de Paraná y vicario castrense; Monseñor Plaza, obispo de La Plata, y Monseñor Derisí, obispo auxiliar de esa ciudad y rector de la Universidad Católica Argentina.

En este sentido, monseñor Tortolo, sostuvo que *“la traducción no es del todo fiel, vale decir, no transmite íntegramente lo que Dios ha revelado”* y que *“tergiversa el texto evangélico”* (Revista Somos 5-11-76). Por lo tanto, desapruaba el ejemplar bíblico y prohíbe la difusión en su arquidiócesis. Asimismo, monseñor Derisí²⁰, realiza un sintético análisis de los puntos más controvertidos de la biblia en el Diario La Nación, concluyendo que:

“la Biblia Latinoamericana es desaconsejable por que quien lee ésta edición seguidamente crea una atmósfera política izquierdizante y hasta por momentos subversiva y entiendo que todos estos elementos constituyen una profanación a la palabra de Dios”. (Diario La Nación, 15-10-1976, Pág. 4)

En realidad, las críticas de los obispos nombrados y del diario La Razón demostraron que para ellos el peligro mayor radicaba en las formas materiales a través de las cuales el texto sagrado iba en busca de sus lectores. El texto bíblico estimulaba la construcción de

²⁰Octavio Derisí, combatió fuertemente al Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. Alrededor de su postura, se fue conformando un núcleo duro de intelectuales católicos contrarios a las reformas conciliares.

nuevas fuentes de significación bajo „*ideologías marxista*“ proclives a la „*subversión*“ del cristiano. Por lo tanto, los especialistas religiosos²¹, tenían la misión de alertar al laicado, considerado sensible en cuanto a su posición dentro de la esfera eclesiástica, ya que se encontraba en un estado de „mediocridad“ que lo excluía de la administración y manipulación de los „bienes sagrados de la Iglesia“ y por su cercanía a lo seglar se encontraba expuesto a la tentación de los pecados terrenales, como por ejemplo considerar la Palabra de Dios como la única fuente de revelación inspirada a través de una traducción bíblica considerada „*apócrifa y marxista*“ (Diario La Razón: 14-10-1976).

Sin embargo y pese a las negativas de la traducción bíblica, un grupo de sacerdotes progresistas vinculados al movimiento tercermundista, recomendaron y hasta difundieron públicamente en cada homilía y en periódicos locales la Biblia Latinoamérica, además de refutar la tesis de „*errónea traducción*“ denunciada por el grupo conservador. Así, Monseñor de Nevaes, arzobispo de la diócesis de Neuquén, sostuvo públicamente durante la celebración de la misa dominical:

“(…) ¿Es una mala traducción?, No, ¿Qué es lo que molesta?, ¿las notas?, las notas que casi todas las biblias las tienen, que siguiendo la tendencia de la Iglesia, hoy las aplica a la realidad de América Latina y pone al descubierto muchas cosas que molestan. Yo les quiero decir que en la diócesis de Neuquén recomiendo la lectura de esta Biblia, ¡ojala la tuvieran todos!, mientras el Papa que es el único que me lo puede decir no diga lo contrario, la Biblia Latinoamericana la recomiendo calurosamente”. (Diario La Nación, 15-10-1976, Pág. 4)

Asimismo, ante los fuertes cruces que generó en Argentina la traducción bíblica, la Conferencia Episcopal de Chile elaboró un documento escrito en defensa del imprimátur del Arzobispo de Concepción, Mons. Manuel Sánchez, al sostener que: „*la bíblica pastoral es una traducción que no tiene interpretaciones contra la fe moral*” y por lo tanto, recomendó “leer y meditar la palabra de Dios” (Diario La Nación, 15-10-1976, Pág. 4).

Como consecuencia de la permanente presión que ejerció las Fuerzas militares y la exposición mediática que expuso las contradicciones internas dentro de la institución eclesiástica, la Conferencia Episcopal Argentina decidió elaborar un informe dado a conocer

²¹ Bourdieu (2000) reinterpreta la perspectiva Weberiana al sostener que un „cuerpo de especialistas religiosos“, es un conjunto de un clero que ejerce el monopolio de la producción y gestión de los bienes de salvación, teniendo como función particular satisfacer las necesidades de los fieles; quienes responden a ciertas demandas ideológicas de grupo, según las condiciones presentes. Los especialistas en la gestión de los bienes sagrados proporcionan al creyente justificaciones de “existir como existen”, según una posición social determinada dentro de la estructura social, planteando una visión coherente del mundo y de la existencia humana, como así también, otorgándoles los medios para realizar la integración sistemática de sus prácticas cotidiana. En este sentido, el laico es definido de forma negativa, por encontrarse exento del poder sagrado que otorga la institución.

el 30 de octubre, donde se expone una conclusión definitiva al controvertido ejemplar bíblico, en líneas generales se sostiene:

“(…) la Biblia misma, en cuanto tal, es independiente de sus distintas versiones y ediciones”. La traducción es considerada sustancialmente fiel; las fotografías, en cambio, merecen la desaprobación en dos casos, y en los otros son percibidas en “una línea temporalista, por lo menos equívoca”. Respecto de las notas, se valoran las explicativas que, con fidelidad y respeto, adaptan al lector menos culto verdades de la fe, pero se afirma que otras “son ambiguas, no exentas de peligros y algunas, referidas especialmente a la Iglesia, por su carácter desorientador, son ciertamente inaceptables”. (Conferencia Episcopal Argentina, XXXIV Asamblea Plenaria, San Miguel, 30 de octubre de 1976)

Así, el Episcopado adopta un tono moderado ante la “Biblia Latinoamericana”, a la que nunca califica de “marxista” y a la que le reconoce “muchos aspectos positivos”. Manteniendo esta posición, se aleja tanto de la perspectiva considerada „marxista“ como de los sectores tradicionalistas y conservadores. Así, el carácter colegiado, obliga necesariamente a priorizar la unidad por sobre el disenso, para garantizar la integridad de su cuerpo colectivo (Bonnin, 2005).

La forma en que se saldó la discusión en torno de la Biblia latinoamericana confirma que el objetivo central de la jerarquía conservadora era asegurar la cohesión institucional de la Iglesia mediante una rígida supervisión de la ortodoxia doctrinaria. Para ello era necesario penalizar a aquellos sectores que habían hecho una interpretación “abusiva” en un sentido “temporalista” del magisterio de la Iglesia, al tiempo que se buscaba dejar paulatinamente de lado las posiciones del tradicionalismo más exacerbado (Obregón, 2007).

De esta forma, la diócesis sanjuanina es constantemente atravesada por conflictos intraclesiásticos, que no sólo involucran a un clero contestatario con raíces progresistas, sino también, a laicos que se sumaron a la lucha por abrir mayores espacios participativos dentro del recinto católico institucional en un “urticante” activismo religioso y político que desafiaba la autoridad conservadora del máximo exponente de la arquidiócesis.

A mediados de la década del sesenta, Monseñor Sansierra debió afrontar una de las crisis institucionales más graves en la Universidad Católica de Cuyo, pues sus estudiantes comenzaron a transitar el camino hacia la radicalización en un clima progresista conciliar.

4.2. Radicalización de los estudiantes universitarios en Argentina y surgimiento del Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo (MEUCU)

Los años de 1960 presenciaron la radicalización de buena parte de los jóvenes del mundo occidental, camino que tomó como guía la Revolución Cubana de 1959. Similar

fenómeno se vivió entre los estudiantes de las universidades católicas latinoamericanas, que protagonizaron movilizaciones en distintas ciudades del continente solicitando la democratización de las universidades confesionales y la modernización de la ciencia. Se profundizaron las disputas políticas ya que una gran parte de los académicos junto con los estudiantes, cuestionaban el carácter „cientificista“ de la Universidad en rechazo a la idea de que la ciencia pudiera contribuir a modificar la realidad social por sí misma; se sostenía a cambio que la Universidad debía formar parte de los procesos revolucionarios y no quedar aislada (Mendoza, 2014).

Asimismo, el clima de *aggiornamento* conciliar que vivía la Iglesia Católica, legitimó la movilización, demandas y discursos de estudiantes universitarios de renovar el pensamiento de la Iglesia y someterlo a la confrontación con los problemas del mundo de posguerra como así también, asumir los problemas del Tercer Mundo. Todo ello signado en un clima de renovación conciliar que proponía denunciar la pobreza masiva y la violencia institucional del capitalismo periférico.

En nuestro país, la autoproclamada „Revolución Argentina“ tomó como suya la „problemática universitaria“ y ante el objetivo de „normalizar la casa de estudio del país“ comenzó a diseñar un plan de represión y autoritarismo frente a todo aquello que pudiera ser identificado como „infiltración marxista“. Ello se explica, si se tiene en cuenta que el aumento explosivo de la matrícula y la posterior politización de la masa estudiantil emergente desde mediados del año 1950, constituyeron una de las mayores preocupaciones del régimen de facto.

Así, en sintonía con la lucha a nivel mundial contra el comunismo, propulsado principalmente por países capitalistas, como EE.UU, las universidades fueron vistas como el lugar de propagación del desorden y la violencia por excelencia. Por lo tanto, “*la extirpación de cualquier germen subversivo, debía realizarse en primer lugar, dentro de los institutos de educación superior*” (Mendoza, 2014: 26).

Consecuentemente y a un mes de instalarse en el poder, el 28 de julio el Gral. Onganía sancionó un régimen provisorio por medio del decreto-Ley 16.912, cuyo objetivo residía en restringir la autonomía universitaria mediante un “Gobierno provisional de las Universidades Nacionales”. Esta ley reducía la libertad de las funciones de los rectores y decanos de las facultades, asumiendo sólo tareas administrativas. Mientras que el Ministerio de Educación nacional ejercería directamente las funciones atribuidas y reservadas por el

Estatuto Universitario. Asimismo, se prohibió a los centros de estudiantes realizar cualquier tipo de actividad política, so pena de disolución (De Luca, 2006).

Sin embargo, la lucha frente a la restricción de la autonomía universitaria, no fue ni unánime ni homogénea en todo el país. Mendoça (2014) sostiene que de las ocho Universidades Nacionales, sólo acataron las medidas y reanudaron sus actividades en total normalidad -e incluso antes del periodo previsto- las Universidades del Sur, Cuyo y Nordeste, mientras que las Universidades de Buenos Aires, Tucumán, Córdoba, Litoral y La Plata no acataron la Ley.

Uno de los casos más emblemáticos de nuestra historia fue la experiencia de la UBA, ya que no sólo renunciaron a convertirse en meros administradores sino que además, realizaron asambleas, debates y se manifestaron en contra de las medidas impuestas. Frente a este panorama el gobierno de facto, advirtió que no toleraría protestas universitarias y esa misma noche la Guardia de Infantería irrumpió el recinto universitario y reprimió a los alumnos y docentes golpeando con sus cachiporras. Esta jornada es conocida como “La noche de los bastones largos”.

Un total de 1.378 docentes²² renunciaron y otros se fueron del país exiliados, entre ellos, docentes científicos e investigadores de distintas áreas, lo cual significó un fuerte golpe para todas las entidades científicas. Los cargos universitarios vacantes fueron ocupados por grupos tradicionalistas, clericales y autoritarios, que existían y predominaban antes de 1955, pues, la mayoría estuvieron comprometidos con el golpe y pertenecían a distintos sectores del catolicismo conservador e incluso algunos de ellos fueron “cursillistas” (Algañaraz 2014, Blacha 2004).

En las Universidades Católicas, la noticia de las intervenciones fue recibida con calma, pues desde su creación el objetivo siempre fue mantener cierta asepsia y distancia con relación al mundo político. Al respecto, es ilustrativo de ello, la postura que presentó Mons. Octavio Derisi²³, rector de la Universidad Católica Argentina -UCA- al celebrar la intervención de las Universidades públicas, asegurando que:

²² “En total emigraron 301 profesores universitarios; de ellos 215 eran científicos; 166 se insertaron en universidades latinoamericanas, básicamente en Chile y Venezuela; otros 94 se fueron a universidades de los Estados Unidos, Canadá y Puerto Rico; los 41 restantes se instalaron en Europa” (Algañaraz, 2014: 50).

²³ En el año 1969 Octavio Derisi escribió “Naturaleza y vida de la Universidad”, libro que fue publicado por Eudeba- editorial intervenida por el “onganiato”-, y reeditado en 1972. En él resumía el modelo de universidad que era deseable para el país, al que contraponía con el de las universidades públicas. Afirmaba que los estudiantes no debían tener participación en el gobierno de la universidad o en la elección de sus autoridades.

“Los gobiernos de América Latina después de la dolorosa experiencia de 50 años buscan liberar sus universidades de la política universitaria, para orientarla a sus fines específicos de investigación y docencia”. (Zanca, 2006: 128)

El 25 de abril de 1967, se concretó la Ley Orgánica para las Universidades Nacionales (Nº 17.245)²⁴, otro intento del régimen Onganiato de frenar definitivamente la radicalización de la juventud y el estudiantado, así como regular la actividad de las universidades argentinas bajo un marco de “renovación universitaria” adecuada al proyecto de “revolución” nacional, según los principios imperantes de “autoritarismo, jerarquía, planificación y coordinación” (Mendoza, 2014: 34). El objetivo principal era mantener las universidades libres de política, por lo tanto, se establecía según dicha Ley, la abstención de realizar cualquier actividad política -militancia partidaria-o actitudes que comprometieran la seriedad institucional.

Además, en los órganos de gobierno universitario sólo participaban rectores, decanos y profesores, mientras que los estudiantes universitarios sólo podían tener un delegado con voz, pero sin poder de decisión en las sesiones del Consejo Académico de cada Facultad, y era elegido por los alumnos regulares con más de la mitad de la carrera aprobada. Sin embargo, el ataque hacia los estudiantes no se detenía allí; la condición de alumno podía perderse por el simple hecho de no aprobar, como mínimo, una materia en todo un año lectivo o en el mejor de los casos, cada facultad podía reglamentar la pérdida de la regularidad si los alumnos no aprobaban una cantidad determinada de materias. Surge un criterio mercantil entorno a los exámenes y trabajos prácticos repetidos o recursados, pues ante repetidas desaprobaciones, el alumno debía abonar un arancel, con el pretexto de que todos esos ingresos se destinarían a becas y ayudantías estudiantiles.

En la provincia de San Juan, la resistencia no se hizo esperar, el movimiento estudiantil -compuesto por alumnos de la Universidades Católica e Institutos de Educación Superior- que desde junio del 1967 encabezó movilizaciones y repudios al régimen dictatorial junto a movimientos estudiantiles de San Luis, quienes en común acuerdo, decretaron la suspensión de clases por dieciséis días. En contraste a ello, una reacción de pasividad asume el movimiento mendocino, *“donde los estudiantes ligados al Partido*

Sostenía que por su edad carecían de los conocimientos, prudencia y madurez necesarios para el buen gobierno. Asimismo, creía que por su generosidad y sentido de justicia, los jóvenes eran fácilmente influidos por intereses ideológicos extremistas del marxismo- comunismo, intereses “espurios y ajenos a la vida de la universidad”. (Rodríguez, 2013)

²⁴ Boletín Oficial (25-IV-67). Ley Orgánica de las universidades nacionales Nº 17.245. Disponible en: www.ruinasdigitales.com

*Conservador y al Integralismo*²⁵ manifestaban tener buenas expectativas con el decreto-ley” (Bonavena, 2006: 4).

Unos trescientos estudiantes protagonizaron “*La primera manifestación del alumnado cuyano*” que terminó, aunque no hubo incidentes, con dos detenidos. De esta forma, el repudio a la medida castrense y a la obediencia a ley por parte de las autoridades universitarias sanjuaninas, fueron creciendo y se prolongaron en menos de tres meses, más de trece huelgas y concentraciones en cuyo punto de inflexión eran los recintos de gran concurrencia como la Plaza 25 de Mayo, la Plaza Aberastaín, calles y Avenidas principales de la ciudad de San Juan, agrupando a estudiantes de la Universidad Provincial y Católica, además de contar con la participación de alumnados de Escuelas capitalinas como el Colegio Monseñor Dr. Pablo Cabrera, Rogelio Boero y la Escuela Normal Mixta Sarmiento. En cada intervención policial se registraron disturbios, detenciones y violencia hacia la libre expresión²⁶.

La Ley Orgánica fue acompañada, unos meses más tarde, por la sanción de la Ley N° 17.401 de “Represión del comunismo”. Allí se establecía que la calificación de cualquier persona -ya fuera su existencia real o ideal- como “comunista” por parte de la Secretaría de Informaciones de Estado, inhabilitaría para la obtención de la ciudadanía, la ocupación de cargos públicos y el ejercicio de la docencia, entre otras cosas. El objetivo no sólo era identificar sino también reprimir: si esa persona realizaba actividades políticas, subversivas, intimidatorias o conformaba “centros de adoctrinamiento” sería encarcelada de 1 a 8 años (Decreto N° 5.319, 25 de julio de 1967).

De esta forma, los movimientos estudiantiles de todo el país se transformaron en un potente dinamizador de luchas opositora a la dictadura de carácter popular, pues, fueron los

²⁵La crisis del liberalismo originada en la primera posguerra y potenciada durante los años „30 del siglo XX, disparó una multiplicidad de proyectos alternativos que buscaron disputarle a este su hegemonía como ideología modeladora de la sociedad. En este contexto, el catolicismo jugó un papel preponderante. En Argentina, tanto el clero como los fieles crecieron numéricamente desde la primera posguerra. Conjuntamente con este proceso, la Iglesia se planteó un objetivo integralista que implicaba ampliar su campo de influencia hacia todos los espacios de la vida pública. A pesar de la diferencias en el seno del mundo católico, este trabajo parte de la idea de que en los primeros años de la década del „40 puede delimitarse una corriente política mayoritaria y hegemónica dentro del mismo. Avanzada la segunda guerra mundial, la línea marcada por el papado y profesada ampliamente por sus fieles mostró una distancia con los totalitarismos nazi-fascistas, que no era tal durante la década del „30. Ubicándose como una opción política y social diferente a la de aquella ideología, y manteniéndose en una posición que se consideraba alternativa al liberalismo y al comunismo, la Iglesia elaboró y difundió un sistema de valores que implicaban una cultura católica integral. (Piliponsky, 2012)

²⁶ Durante la segunda semana de mayo se producen diversas manifestaciones que involucra a estudiantes del nivel secundario de escuelas céntricas y universitarias de la UCC, de la facultad de Ingeniería y de institutos privados. (Ver Diario de Cuyo a partir del 25 de abril de 1967)

más tempranos opositores a la “Revolución Argentina” e incluso, en varios momentos y lugares, ha sido el único sujeto que luchaba activamente contra ella.

Bajo éste clima contestatario y de convulsión estudiantil surge en la Universidad Católica de Cuyo de la provincia de San Juan, un movimiento católico universitario con definida militancia política y compromiso revolucionario. Constituyó un claro antecedente en nuestra provincia de la puesta en marcha del “espíritu conciliar” y de la necesidad modernizar las estructuras eclesíásticas en pos de una mayor apertura a la sociedad.

El Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo -MEUCU- germina a partir del año 1966, de la mano de un grupo de estudiantes de las carreras de Ciencias Económicas, Psicología, Derecho, Psicopedagogía y Filosofía. Por aquellos años, la Universidad funcionaba en el Colegio del Tránsito. A partir del año 1970, el arzobispado de la provincia le concederá el edificio ubicado en la calle Ignacio de Roza, departamento Rivadavia, donde desempeña sus actividades actualmente.

Por aquel entonces, la máxima autoridad eclesíástica universitaria fue el Rector Monseñor Manfredi, de corte tradicionalista, conservador y allegado al Movimiento Familiar de Cursillos de Cristiandad y al Opus Dei, ambos grupos estructurados en la ideología católica preconiliar.

Los alumnos de la UCC en sintonía con el movimiento estudiantil que se gestaba a lo largo del país pedían por el derecho de ejercer su propio gobierno, fijar métodos propios en su quehacer científico y señalar las líneas de su desarrollo académico, adaptando su bagaje teórico a las problemáticas que acontecían en América Latina, con el objeto de realizar una pedagogía crítica que estimulara la participación del alumnado y la integración interdisciplinaria.

A medida que el movimiento tomaba conciencia de los acontecimientos que se iban gestando en el seno de la Iglesia latinoamericana, surge la necesidad imperiosa de interpretar y debatir los documentos conciliares a la luz de los signos de los tiempos. Para ello, comenzaron a reunirse en distintos núcleos de encuentro, como fueron la Escuela Santa Rosa de Lima y la Parroquia de Trinidad. Un claro ejemplo de ello, lo constituyó el controvertido “Documento de Buga” que motivó al movimiento estudiantil y forjó en él una actitud desafiante frente a las estructuras eclesíásticas.

Surge así, en Buga -Colombia- (1967) como parte de la discusión que abrió el Concilio, el documento denominado; “*La misión de la Universidad Católica en América Latina*”, elaborado por obispos del Departamento de Educación y de la

Pastoral Universitaria de la CELAM. Este documento criticó fuertemente la política de restricción militar sobre la autonomía de las universidades, a la vez que, reivindicó el rol de los estudiantes universitarios frente a las condiciones históricas que atravesaba el continente latinoamericano.

Este escrito, posee un lenguaje crítico liberador, que le concede a las Ciencias la misión de ayudar a la búsqueda del desarrollo integral, pues las universidades deben ser consideradas como el *“foco de concientización de la realidad histórica, la desalienación de la cultura colonialista”*, en otras palabras, *“ejercer una función crítica de la mentira social y política que desgraciadamente caracteriza a más de algún país de América Latina. Es natural y laudable que los estudiantes se adelanten en el cumplimiento de esta función. No pueden ser desautorizados, ya que el denunciar toda mentira es propio de su ser, pese a que, con o sin razón, se interprete esta acción políticamente. (...) aunque las ciencias sociales sean, en ciertos medios oficiales de América Latina, consideradas como subversivas, corresponde, no obstante, a la Universidad Católica asegurar un ámbito para su libre y plena investigación”*. (Documento de Buga, 1967:5)

En la sección denominada; *“Recomendaciones para mejorar la vida de las universidades existentes”*, los obispos latinoamericanos se mostraban de acuerdo con *“revisar las estructuras de poder, dando participación en el gobierno de institución y en la elección de sus autoridades, a los profesores y estudiantes en todos los niveles”*. Además, afirmaban que había que defender celosamente la autonomía de la universidad, *“frente a presiones estatales, a grupos políticos y empresariales. Esta autonomía, sobre todo en el aspecto académico, ha de mantenerse también en las relaciones de la Universidad con la Jerarquía eclesiástica y los Superiores religiosos”* (Documento de Buga, 1967:6).

De esta manera, se busca un diálogo institucionalizado que se encarne en las estructuras concretas de la Universidad. Concretamente esto supone que *“no pocas Universidades deben cambiar su estructura de poder. Todo monarquismo, sea estatal, eclesiástico o de cualquier otro género, contradice el ser mismo de la Universidad”* (Documento de Buga, 1967:3). De esta manera, se puede observar, la propuesta de integración participativa de profesores y estudiantes en las decisiones universitarias y en la elección de sus autoridades, lo cual suponía revisar la estructura de poder universitario y una fuerte crítica a las políticas autoritarias de los regímenes militares.

La reacción al documento, en América Latina, no se hizo esperar. Un claro ejemplo de ello lo constituye las universidades de Valparaíso y Santiago de Chile, donde se produjeron

enfrentamientos violentos por la prohibición de la participación del estudiantado en la elección de autoridades universitarias, a causa de ello, los estudiantes entraron en para modificar los estatutos de las universidades católicas de ambas ciudades (Dussel, 1974).

Asimismo, los rectores de las Universidades Católicas argentinas, se mostraron coléricos frente al informe, sobre todo la curia conservadora, y como respuesta al documento de Buga, se da conocer en la revista Universitas, la “Declaración de los rectores”, en líneas generales el mismo expresa:

“Ha causado extrañeza que un grupo de expertos se anime a recomendar a las universidades católicas, un sistema preterido en las universidades estatales latinoamericanas, que durante cincuenta años ha sido la causa de distorsión, de perturbación política y de orientación izquierdista, y en los últimos años, marxista, de las universidades de América Latina. Estimamos que la falta de originalidad en el esquema, no podría hacer mejores recomendaciones para desarticular y desintegrar, en un futuro próximo las universidades católicas. Finalmente, los rectores entienden que el Departamento de Educación del CELAM no debería haberse abocado al estudio de este tema sin la participación de la ODUCAL (Organización de Universidades Católicas de América Latina) y sus respectivas autoridades”. (Revista Universitas, N° II, 1967: 92 en Rodríguez, 2013:69)

En la provincia de San Juan, los estudiantes e intelectuales de la UCC, reciben el controvertido documento de Buga, como guía legitimadora que los impulsará a luchar en pos de la defensa de los derechos de los estudiantes, bajo la libre expresión y participación en la vida electoral universitaria, la reforma de los planes de estudios adaptados a las problemáticas de la comunidad y asumirán la militancia política como medio para concretizar la “Iglesia Pueblo de Dios”, bajo la “Opción Preferencial por los Pobres” como compromiso cristiano. Así, nos cuentan los entrevistados sus primeros pasos por el Movimiento:

“Cuando se hizo el Concilio y se difundieron documentos que mostraban a esta (la Iglesia Católica) como una organización más progresista, mucho más consustanciada con los problemas de la gente, mucho más comprometidos con la gente. Esto generó en los que éramos jóvenes en ese tiempo que nos comprometíamos y que había que construir desde lo que nosotros creíamos que era el plan de Dios un mundo mejor. Ese mundo mejor se hacía con una tarea política. (...) Se fueron difundiendo documentos como el de Colombia, donde hubo un Congreso de todos los obispos de América Latina, el documento de Buga, que es un documento sobre el rol de las Universidades Católicas, cómo deberían ser, qué intereses tenían, qué necesidades tenían que desarrollar” . (E.N.8: 2014)

Este grupo de alumnos, comenzó a involucrarse con la realidad que los interpelaba día a día y pusieron en práctica un compromiso cristiano hacia los sectores más desfavorecidos. Ello implicó, un profundo cambio en la forma de concebir la relación entre la universidad y la sociedad, semilla que cultivó el Concilio y sus encíclicas, pero además, y como

observamos anteriormente, como germen que instaló el documento de Buga de la CELAM. Sin embargo, en la medida en que ésta militancia se vaya inclinando hacia una opción política definida, pronto se convertirán en „estudiantes subversivos“ para el régimen dictatorial de Onganía. Este activismo estudiantil, no será recibido con agrado por la jerarquía eclesiástica conservadora, sobre todo por la máxima autoridad, el arzobispo Monseñor Sansierra y el Rector de la UCC, Monseñor Francisco Manfredi, quienes enfrentaron fuertes conflictos con el alumnado.

“Muchos de nosotros conformamos el MEUCU, movimiento estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo y era un movimiento antiliberal que criticaba la enseñanza en la UCC y que quería protagonizar cambios en la sociedad como lo señalaba el Documento de Buga que precedió al de Medellín. El documento de Buga tenía que ver con el compromiso de los cristianos universitarios en el plano social, o sea, ese documento planteaba la necesidad de que el cristiano tuviera su realización en el mundo, fundamentalmente el compromiso de los intelectuales con su propio pueblo a partir de su inserción en el mismo pueblo”. (E.N.4: 2013)

De esta manera, se va gestando paulatinamente un modelo de Universidad, denominado por Enrique Dussel como: “Crítico-Liberadora”, por el carácter contestatario que lo identifica. Es ésta una “Universidad naciente, colectora de recientes experiencias, crítica frente a la opresión colonialista, liberadora como tarea técnico-humanista” (Dussel, 1974: 335).

Así, los estudiantes universitarios no sólo desafiaban el “orden modernizador” impuesto por el ongiato sino también, declararon partidario de una Universidad más democrática y cercana a los problemas de la comunidad. No obstante, el camino para la liberación comenzaría por cuestionar las estructuras conservadoras eclesiásticas y el sistema de enseñanza-aprendizaje imperante en la Universidad por aquellos años. En palabras del entrevistado:

“El movimiento dentro de la universidad fundamentalmente se centró en cuestiones más bien que tenían que ver con problemas universitarios, qué rol tenía el universitario en todo esto, para eso teníamos que cambiar los programas, que dejáramos de tener una economía liberal y un derecho como el que teníamos. Nos cuestionábamos muchas cosas de la educación dentro de la universidad que por ejemplo, la gente que estudiábamos Ciencias Económicas empezamos a cuestionarnos todas las cuestiones del Liberalismo, porque los contenidos los referidos a la parte económica, contable eran referidos a la parte liberal, entonces elaboramos un documento, derecho elaboró el suyo, y lo presentamos ante las autoridades de la universidad, que en ese momento era el rector, Monseñor Manfredi, por supuesto que nos rechazaron de plano, a pesar de que reconocían de manera muy implícita a los gremios estudiantiles, no nos pasaron ni cinco de piola”. (E.N.4: 2013)

Los siguientes entrevistados detallan las jornadas cotidianas dentro del recinto universitario haciendo alusión a lo que perciben como medidas preconciarias.

“(...) entre la primera hora y la segunda hora teníamos un recreo de media hora que teníamos una misa en la Iglesia, no era obligatorio pero teníamos que ir a la misa. En esa hora no había clase para que la gente pudiera ir a misa habían algunos profesores que les hacían rezar el Padre Nuestro o el Ave María antes de empezar a dar la clase y esto les empezó a algunos a molestar medio como que les querían meter la religión de prepo” (E.N.8: 2014)

“(...) y bueno nuestra universidad no estaba preparada para eso o en sintonía con lo que ese documento de Buga trataba o sea empezamos nosotros una tarea para tratar que nuestra universidad que tenía un régimen bastante cerrado, todos los días teníamos misa, no se podía fumar, las chicas no podían ir con faldas cortas, había un régimen bastante severo que era incompatible con lo que proponía el „espíritu universitario” que era un poco más libre, no sólo en lo estético sino también en la manera de pensar y de formar su propias opiniones” (E.N.7:2014) .

Como fuentes de formación, el movimiento se nutrió de un amplio bagaje de literatura crítica y con fuerte peso hacia una mirada „nacional-populista”, en sintonía con las corrientes anti-imperialistas que surgían en Latinoamérica. Como ejemplo de ello, se encontraba la revista Cristianismo y Revolución, que desde sus comienzos se presentó como una forma radicalizada del catolicismo. Esta revista, denunció enérgicamente la complicidad de la jerarquía eclesiástica con el gobierno de Onganía. Posteriormente, desplazó su interés hacia el reclamo de la transformación revolucionaria del país, canalizando la voz de las organizaciones político-militares revolucionarias, especialmente de la corriente peronistas. En palabras de un entrevistado:

“(...) nosotros incursionábamos en el Movimiento la Católica, yo estaba en Ciencias Económicas, verdaderamente activismo y discusiones y de ahí afloraba el pensamiento cristiano y en contraposición con la lectura obligatoria que existía en aquella franja de la juventud que era el marxismo, el leninismo y todos los ismos que se podían encontrar. Cuando realmente nos tirábamos de los pelos se trataba de buscar afuera lo que acá realmente no teníamos, un bagaje denso y rico de movimientos populares y discutíamos sobre todo lo que era „extranjerizante” porque realmente ahí surgió mucho la palabra „esnobismo”, que erano querer lo importando. Me acuerdo que empezamos en aquella época a tratar de formarnos con Cristianismo y Revolución y con la necesidad del espacio físico había que ampliarse, juntarse, reunirse y empezamos por la Parroquia de Trinidad. (E.N.3: 2013)

Asimismo, los jóvenes de la Universidad Católica se unieron en la misma lucha con otros movimientos estudiantiles tales como la Juventud Universitaria de Córdoba y la Juventud Universitaria de La Plata. Un ejemplo ilustrativo de ello lo constituyó la participación del movimiento en el “Congreso Nacional de estudiantes de las universidades católicas en Santa Fe” celebrado desde el 4 al 6 de octubre de 1967, donde se debatió sobre “Análisis del sistema vigente, Nueva Sociedad, Nuevo hombre, Cristianismo nueva visión, y la finalidad de la Universidad Católica”²⁷. También, interactuaron con sacerdotes

²⁷ Diario de Cuyo, 10/07/67. Pág. 4

progresistas tales como el Obispo Jerónimo Podestá y Monseñor Pironio que frecuentemente venían a la provincia y realizaban seminarios a la luz del Concilio Vaticano II. Así lo expresa un militante del movimiento que por aquellos años fue presidente de la Juventud de la Universidad Católica y del Centro de Estudiantes de Derecho:

“En esa época yo era presidente de la Juventud de la Universidad Católica y del centro de estudiantes de Derecho y empezamos a contactarnos con otros universitarios del país, con gente de la Universidad Católica de Córdoba con gente de Buenos Aires, que armaron ciertos congresos y de alguna forma se fueron armando estructuras no burocráticas pero sí apuntadas a que distintos problemas del país, se pusieron a analizar, a criticar el funcionamiento de la iglesia según lo que proponía el Concilio Vaticano II (...). Teníamos una fuerte relación con los sectores más progresistas de la Iglesia, con los sacerdotes del Tercer Mundo, una línea interna que buscaba sobre todas las cosas darle otra dinámica a la tarea evangelizadora, se mezclaban con la gente, como misioneros, trabajando en diferentes oficios como los demás. Inclusive algunos curas vestían como carpinteros o plomeros. Querían vivir exactamente igual como vivía cualquier hijo de vecino”. (E.N.7:2014)

Como se puede observar, el documento de Buga, dejó en claro que el compromiso era parte fundamental del Ser Universitario y por lo tanto, una forma de tomar parte de la realidad que lo circundaba fue a través de la militancia social, pues, *“el universitario que se dedique sólo a sus estudios, sin ninguna razón de orden mayor, „ipso facto” deja de ser universitario aunque siga estando en la universidad”* (Seibold, 1964). Así el movimiento tendió puentes que unían „el nuevo rol del universitario” con la tradición evangélica fundamentando su compromiso político en un compromiso con Dios que se traslada a los otros en cuanto personas y con los otros en cuanto comunidad. En palabras de un entrevistado:

“Esto de la conducción del mundo mejor de hacer cristianos serios el sentido de la caridad el sentido de la solidaridad y no perdíamos de vista la religión de ningún modo descubrimos que había un plan de Dios que el mundo no se había creado porque sí, sino que, había un plan y que ese plan implicaba una construcción de una sociedad a partir de la libertad y de la inteligencia que tiene el ser humano que un poco esa era la tarea de la política y que había que compatibilizar la perfección del universo en su aspecto natural con una instalación de una sociedad también justa en un ambiente que había todas las cosas naturales eran correctas”. (E.N.2:2013)

De esta manera, se forja una concepción de „Iglesia como Pueblo de Dios” que integra a los pueblos pobres y los pobres de los pueblos. Es decir, *“nace una nueva-vieja Iglesia desde el pueblo, los pobres, los oprimidos; la cual es nueva en relación con las jerarquías eclesíásticas, pero es vieja debido a que retoma ciertos elementos de las primeras comunidades cristianas, siendo que la misma nace del pueblo porque Dios no está fuera del mundo, sino que está en él, en la historia y en la sociedad, y dentro de ésta se encuentran*

los pobres, por lo cual la verdadera Iglesia no puede nunca nacer de los opresores”

(Dri, 1996: 125). Los integrantes del movimiento lo relatan de la siguiente manera:

“la Iglesia es el Pueblo de Dios en marcha, y bueno entonces vamos a marchar por el pueblo, la Iglesia es compromiso, la Iglesia es terrenal, la Iglesia son los Pobres, la Iglesia no puede quedarse en lo ritual, en los púlpitos dentro de sus caparazones, la iglesia tiene que salir a la sociedad y entonces eso es lo que empezamos a cuestionar. El compromiso era bajar la Iglesia al pueblo, si nosotros decíamos: la Iglesia era el pueblo de Dios en marcha y bueno el pueblo de Dios no son los intelectuales de la Católica son todos los pobres, porque es la Iglesia de los pobres entonces vamos con esos pobres, si ellos son el pueblo de Dios en marcha, vamos a marchar con ellos (...)”. (E.N.4: 2013)

Por aquellos años, comenzaba a conformarse el MSTM, sin embargo, nuestra provincia ya contaba de antemano con sacerdotes y religiosas que se unieron a la causa de renovación eclesial del catolicismo posconciliar. Ellos supieron formar vínculos directos e indirectos, guiaron y canalizaron esas energías actuantes de jóvenes universitarios encauzándolas hacia un mayor activismo social. Un ejemplo de ello, lo constituyó el trabajo universitario en el B° Bardiani, éste estaba conformado por casillas que se habían instalado después del terremoto que azotó a nuestra provincia en el año 1944, el guía pastoral fue el padre Maggi, Antonio sacerdote posteriormente enrolado en el MSTM.

“(...) no sabíamos muy bien que hacer mucha idea pero sabíamos que teníamos que luchar con esa gente acompañarlos en la posibilidad de que tuvieran una vivienda digna, un trabajo estable, porque muchos de ellos eran trabajadores golondrinas y visitar casa por casa, charlar con la gente, tratar de evangelizarla en el mejor sentido de la palabra y ahí estuvimos mucho tiempo trabajando”. (E.N.4: 2013)

De esta manera, a la orden del Concilio, el cual exhortaba a *“comprometernos con los más humildes comprometernos con los pobres tratar de igualarlos para arriba mejor calidad de vida”* (E.N.7: 2014). Los integrantes del Movimiento comenzaron a concretizar la Iglesia Pueblo de Dios hacia los sectores más desprotegidos, realizando tareas de alfabetismo y hasta colaboraciones con asistencias de viviendas

Vínculo entre el movimiento estudiantil y las autoridades eclesiales

A medida que el movimiento debatía en los órdenes filosófico, religioso, educativo y político las formas de la enseñanza universitaria, las estructuras democráticas dentro de la Universidad y el cómo concretizar la anhelada „Iglesia de los pobres“ de la mano de una militancia social, entraron en conflicto directo con las autoridades eclesiales, quienes fueron acusadas de presentar una postura „conservadora y preconiliar“, reticentes a los cambios urgentes reclamados por el alumnado.

“(...) el rector era Manfredi, pero el que realmente maneja la universidad era el obispo de la provincia y ese era Sansierra, le hicimos los planteos y como era un obispo preconiliar desoyó todos nuestros pedidos, nosotros también seguimos luchando y no quedó dentro del recinto de la Universidad sino que salimos a la calle, salimos con aerosoles a pintar en contra del obispo y de otro tipo de educación universitaria, etc. Eso molestó mucho a las autoridades de la Universidad, se fue de alguna manera politizando a la sociedad se fue viendo que la Iglesia como institución era injusta, era una Iglesia que desoía hasta sus propios fieles universitarios, todo eso trajo como consecuencia que se produjo un enfrentamiento total con el obispo y con Manfredi”. (E.N.4:2013)

Los entrevistados sostienen que las estructuras eclesiásticas de la Universidad remiten al periodo histórico de la Edad Media, ya que se les obligaba a rezar las oraciones tradicionales del catolicismo como el Padre Nuestro y a participar de misas diariamente. Además, de contener espacios académicos exclusivamente destinados al conocimiento de la religión, como eran las materias de Cristología I y II.

“Manfredi, tiene un papel fundamental en todo esto, en crear la universidad Católica de Cuyo, él era un hombre dedicado un cien por ciento a la Universidad, él salía a pedir plata para poder pagarle a los profesores de la universidad, una tarea admirable, el tesón la preocupación por la universidad, pero su pensamiento político-social era un poco ubicado hacia la derecha, por eso choca con ese grupo de alumnos que se comienza a gestar dentro de la universidad, (...). Manfredi, tenía un pensamiento conservador y por eso entró en conflicto con éstos jóvenes, se plantaba hasta el hecho de la minifalda que usaban las chicas, en la universidad había que entrar y había que ponerse a rezar el Padre Nuestro en el curso, éstas cosas un poco se critica, porque se decía que era parte de la Edad Media, cuando el Concilio decía otra cosa”. (E.N.8:2014)

Las contradicciones se agudizaron cuando el 5 de julio de 1967 el Movimiento de la Católica y agrupaciones derivadas de la Universidad realizaron una huelga general, paralizando el dictado de clases y el normal funcionamiento del establecimiento. Además, contó con el consentimiento y la participación de sacerdotes, en su mayoría profesores y asesores de pastoral universitaria, como el ex sacerdote Mariano Ibáñez y el padre Pepe Parisí, ambos vinculados al sector progresista católico. Los alumnos de la Universidad escribieron un manifiesto y lo repartieron a los transeúntes expresando la razón de la medida de fuerza, en líneas generales el comunicado expresa lo siguiente:

“Por pensar que la UCC, institución cultural, científica, social y de la iglesia debe estar al servicio de la comunidad, patrimonio de todo el pueblo sanjuanino, nos sentimos obligados a dirigirnos a la opinión pública manifestándole las anomalías de orden institucional y de justicia que desvirtúan la finalidad expresada precedentemente: a) bajo nivel científico que perjudica a todo el estudiantado, b) separación de profesores que constituyen una real garantía académica y moral en el dictado de las cátedras, c) falta de libertad de expresión y de derecho legítimo de defensa para los estudiantes de la universidad, d) medidas disciplinarias abusivas, (...) varias suspensiones a los alumnos por manifestar su pensamiento y adherir a aquello que en conciencia creen justo, (...) Hacemos contar que no luchamos contra persona determinada, ni desconocemos el principio de autoridad y orden. Nuestros

objetivos son más altos: luchamos por la justicia y la verdad, valores fundamentales que deben primar en toda obra e institución humana”. (Diario de Cuyo, 5-07-67. Pág. 2-3)

Al día siguiente, el Ateneo Universitario de la Facultad de Ingeniería -UNC- sacó una solicitada en el diario local, expresando su apoyo a la medida de fuerza estudiantil a la vez que realizó una enérgica denuncia hacia el Consejo Superior de la UCC sosteniendo que:

“Se reconoce el méritos personal del actual rector a cuya iniciativa se debe la creación de la Universidad Católica de Cuyo que podría ser ejemplo en el país, pero (...) no puede quedar sometida a los arbitrios de una sola persona. Opinamos que como universitarios y como cristianos que esa casa de estudios debe transformarse en una real y verdadera comunidad, donde impere no el „orden” provocado por el miedo. Si no aquel que fruto del respeto mutuo, donde las distintas posturas de tipo ideológico puedan ser debatidas con la libertad, altura y serenidad necesaria y donde sobre todo autoridades, profesores y alumnos respetando la jerarquía correspondiente tengan derecho a opinar sin temor y aportar en bien de la Universidad que debe dejar de ser de una sola persona para pasar a ser patrimonio de todos”. (Diario de Cuyo, 6-7-67, pág. 5)

El documento hace referencia al clima de limitaciones por las que atraviesa el alumnado en el recinto universitario, ya que se los considera „elementos pasivos”, debido a que las actividades de sus centros de estudiantes se encuentran limitadas por las estrictas reglamentaciones impuestas y al hecho de que se les impida la participación en los consejos directivos; a ello se les suma el castigo cuando publican sus protestas. Por último, se argumenta la falta de democracia al momento de elegir el personal académico pues, “casi la totalidad de los profesores son nombrados sin concurso previo, perdiéndose las garantías de idoneidad profesional, como así también, prestándose este sistema a la posibilidad de nombramientos por amistad o coincidencia ideológica” (Diario de Cuyo, 6-7-67, pág. 5).

Así sintetiza las contradicciones entre los estudiantes y las autoridades eclesiásticas, el siguiente entrevistado:

“Nosotros como católicos progresistas chocábamos contra la estructura de la Universidad y de la Iglesia, ambas muy conservadoras. El Obispo Sansierra era muy conservador (...) la Iglesia estaba cambiando, él entendía que había que crear estrictamente la Iglesia y quería ser de la Universidad Católica una entidad exclusiva en la Iglesia católica era muy conservador. Nosotros, entendimos que era una estructura de servicio que tenía que estar junto a la sociedad, tenía que ser el motor de este cambio que el Concilio de alguna manera decía y que nosotros entendíamos como la obligación de los cristianos”. (E.N.7:2014)

Consecuentemente, luego de las huelgas estudiantiles, el Consejo Superior consideró que la actitud adoptada por los alumnos “atenta contra el régimen disciplinario de la Universidad, que los fundamentos de los alumnos carecen de validez y seriedad, que la publicidad solicitada para referido acto y concretado en un diario local, induce a la confusión y al desmérito de la Universidad frente a los alumnos y a la opinión pública y resuelve sancionar con suspensiones en

asistencia a clase por términos de 30, 20, 10 y 5 días a los alumnos de la Facultad de Filosofía y Psicopedagogía, a excepción de aquellos que justifiquen la asistencia” (Diario de Cuyo, 10-07-67).

Sin embargo, los alumnos no dieron tregua y en discrepancia con las medidas adoptadas por el Consejo Superior, aprovecharon la visita del Inspector de las Universidades Católicas, Monseñor Eduardo Pironio²⁸. Se encontraba en la provincia con motivo de celebrarse el décimo tercer Encuentro de Jóvenes de la Acción Católica, a quien entrevistaron y expusieron su malestar junto a los padres y docentes de los alumnos perjudicados por las medidas disciplinarias adoptadas. Ante ello, Mons. Pironio *“prometió plantear el problema en la Comisión encargada de atender los casos de esta índole y pidió calma y confianza para alcanzar la solución”* (Diario de Cuyo, 11-07-67. Pág. 6).

Al conocerse la noticia de la suspensión y en algunos casos la expulsión de alumnos comenzaron a multiplicarse en las páginas centrales del Diario de Cuyo y Diario Tribuna las solicitudes en adhesión a los estudiantes damnificados con la medida disciplinaria²⁹. Como puede observarse, el clima de rebelión estudiantil por la demanda de una urgente reforma y democratización en el seno de la institución estaba instalado. Si a ello se suma, la gran concurrencia de fieles que llegaban a la provincia en esos días por la puesta en marcha del Encuentro de Jóvenes de la Acción Católica, la presencia de Mons. Pironio y la presión de la prensa local que exponía los descargos del Consejo Superior de la UCC frente a las „acusaciones” del Ateneo, se pondría sintetizar que éste ambiente de exposición pública dejaba de entrever que la diócesis sanjuanina y sus instituciones reclamaban un preciso *aggiornamento* conciliar sobre estructuras conservadoras.

Al sentir la presión de la exhibición pública, el Consejo Superior estableció dejar en „suspenso” las resoluciones disciplinarias, hasta la creación de varios cargos universitarios con el objeto de considerar la problemática estudiantil, tales como la Dirección de Estudios,

²⁸ Secretario general del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), ejerció marcada influencia en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), y colaboró en la definición del perfil de la Iglesia latinoamericana posconciliar.

²⁹Un ejemplo de ello, lo constituye la nota denominada “Confrontación de problemas de las Universidades Católicas” del Diario de Cuyo, donde se expone la similitud de los conflictos universitarios de los estudiantes de la UCC con lo acontecido en la Universidad de Santiago de Chile y del Valparaíso. Se manifiesta una situación de crisis universal, donde la “universidad no puede mantenerse ajena a éste proceso de revisión, los estudiantes parte vital dentro de la comunidad universitaria de ningún modo deben permanecer indiferentes, más aun tratándose de la Universidad Católica donde debe reinar el más amplio clima de diálogo y fraternidad entre directivos, docentes y alumnos”. Se concluye la nota con la frase: „oíd el Concilio” (Diario de Cuyo, 28-07-67).

de Relaciones Estudiantiles, una Comisión de Programación Orgánica de la Universidad con representación Estudiantil y una Comisión para que proyecte un reglamento orgánico con las normas disciplinarias vigentes en la Universidad integrada por el Vicerrector Antonio Lloveras y el Contador Nacional Raúl Olázbal. Al respecto el Arzobispo, expresó en una nota su complacencia por las medidas adoptadas *“como inicio de todas las decisiones que deben tomar a fin que ésta prestigiosa casa de altos estudios continúe siéndolo conforme a las exigencias conciliares”*. (Diario de Cuyo, 27-07-67)

Sin embargo, es historia conocida que las suspensiones y expulsiones finalmente fueron impuestas a aquellos alumnos con destacada militancia y participación en su mayoría del movimiento de la Católica. Consecuentemente, se vieron obligados a abandonar sus estudios y a emigrar a otras universidades a fin de continuar sus carreras, tal es el caso del siguiente entrevistado:

“Bueno terminó todo con bastante dureza nos sancionaron, nos echaron, nos hicieron acciones judiciales, suspendieron a la mayoría de los que integrábamos el movimiento. Nos fue bastante a ver, bien, si uno entiende que hubo que se yo 200, 300 jóvenes de todas las facultades de la Universidad que integraban este sector que cuando nos sancionaron algunos, yo era muy chico, el presidente de la Facultad de Derecho se solidarizaron con nosotros y dejaron de ir a la universidad [alumnos de la Universidad] (...). Nos hicieron una suspensión y al año siguiente nos hicieron un sumario para echarnos de la Universidad, hasta que me obligaron a renunciar a mi condición de alumno, nos fuimos, dos o tres. Nos recibimos en la Universidad de Morón en Buenos Aires y tuve que hacer todos los trámites fue una odisea importante, allí finalmente egresé”. (E.N.7:2014)

Al concretarse las medidas disciplinarias el movimiento comenzó a decaer en sus actividades y pronto se ve obligado a desintegrarse y a seguir cada quien con su futuro. Sin embargo, su paso por la universidad dejó fuertes huellas memorables no sólo en aquellos que increparon contra el alumnado „insurrecto“³⁰ sino también, en aquellos que quisieron poner en práctica los cambios conciliares. Así, la UCC conformó un ámbito de interacción social, donde sacerdotes, profesores y alumnos reformistas adoptaron la práctica de la militancia social en pos de construir la Iglesia Pueblo de Dios, creando diversos espacios de disponibilidad para la generación de vínculos que propiciaron la participación política en pleno régimen militar.

³⁰ Sin ningún dato en la prensa local y sólo por testimonio de uno de los miembros de la UCC, se sabe que a posteriori de establecer las sanciones y expulsiones se llevó a cabo un “Juicio eclesiástico”, promovido por Manfredi contra los curas que actuaron en la Universidad, bajo la acusación de desempeñarse como sacerdotes „marxistas“. El mismo obispo Sansierra era el juez y quien defendía a los curas fue el ex sacerdote Ibáñez Mariano. Sin embargo, el por faltas de pruebas y de méritos, el juicio quedó sin efecto. Para ampliar el testimonio puede consultarse a José Pablo Martín, “Rupturas ideológica del catolicismo argentino, 36 entrevistas entre 1988 y 1992”. Los Polvorines. Universidad Nacional de Sarmiento. 2013

Militancia política y opción por el peronismo

Los estudiantes universitarios empezaron a transitar el camino de la radicalización ideológica y política, abierto en parte, por las políticas restrictivas que encabezó el régimen Onganiato. Asimismo, la idea de transformación social ya no pasaba por la Universidad como espacio autónomo donde los estudiantes desde una especie de distanciamiento intelectual podían pensar al país. Por el contrario, y como ya lo había anticipado el documento de Buga, una posible metamorfosis social implicaba no sólo el cuestionamiento del sistema político sino también, la necesidad de un compromiso militante con los intereses nacionales y populares. Ello llevaría a romper con el carácter separado y artificial de la Universidad frente al pueblo alejada de los problemas del hombre común.

Ahora bien, el hecho de desafiar a las autoridades de la UCC dejó sin espacio físico al movimiento para continuar con el debate y la militancia social, ello llevó a que muchos de sus integrantes siguieran su militancia en distintos lugares y organizaciones de base. Sin dejar de ser estudiantes universitarios, sus caminos se volverían a unir en la participación política, bajo la opción por el peronismo. La identificación con el peronismo se explica si se tiene en cuenta que para fines de la década del sesenta y principio de los setenta surge un proceso de radicalización y vinculación con el peronismo de los movimientos universitarios estimulado en gran medida por el autoritarismo del régimen militar, sobre todo por los ataques que encabezó la Universidad considerada un “nido de comunistas”.

Así, la adopción del peronismo, como táctica política o como sentimiento real de pertenencia, opera como modo de identificación con el pueblo, un pueblo que ha permanecido leal a Perón desde 1945. Al decir de Pontoriero (1991:17), *“estos católicos radicalizados acordarán que no se puede evangelizar al pueblo sino a través de sus problemas concretos y ese pueblo - van a descubrirlo- es peronista”*. En palabras de un ex militante del movimiento y adherente peronista:

“Empezamos a reflexionar siempre desde el punto de vista religioso la necesidad de cambiar estructuras una sociedad con mejores condiciones de vida desde lo que nosotros entendíamos que era el plan de Dios para los hombres y así fuimos accediendo a criterios que entendiendo que era la forma de encontrar esa manera operativa de encontrar un mundo mejor en la política y entonces nos fuimos acercando a la política y entramos a convertirnos de alguna manera en peronistas (...). Nos afiliamos con el partido planeamos juntos al peronismo, conocimos a Don Eloy Camus que era quien conducía el peronismo local, nos pusieron a trabajar”. (E.N.7:2014)

Como se puede observar, la opción por el peronismo se homologa al pueblo, porque éste es el que menos tiene. El cristiano universitario se vuelca al pueblo a la clase obrera, a

los desposeídos compromete su propia vida por los más desprotegidos y es esta actitud de desclasamiento, de resignificación de lo individual en lo colectivo es lo que se presenta legitimando la propia existencia y dando sentido a la acción política (Navarro, 2006).

Conformada la Juventud Peronista -JP de la UCC- el compromiso cristiano significó para el estudiante universitario encarar su militancia desde el peronismo ya que el pueblo, la clase obrera argentina en su gran mayoría adscribía al mismo pero además, como expresión del pueblo que busca la justicia.

Desde la percepción de los entrevistados el universitario se acerca al peronismo sin embargo en la “*lucha por su vuelta*” los caminos se bifurcan en dos sentidos opuestos. Por un lado, existe un grupo que alegan a la lucha por el regreso del General Perón “*en las urnas*” y por otro lado, emergen movimientos que “*buscaron a través de la militarización armada la vuelta del General*”. Éste último grupo conformó a fines de la década del sesenta la Tendencia Revolucionaria de San Juan y posteriormente aglutinó varios grupos insurrectos, conformando a fines de la década del sesenta la organización de Montoneros³¹.

El siguiente entrevistado cuenta como se bifurcan los caminos, según las formas de „luchar“ por el regreso de Perón“.

“En San Juan de todo ese grupo que surge de la Universidad Católica se forma un grupo de Juventud Peronista que después se inclina por la Tendencia Revolucionaria Peronista. Otro grupo que sale a militar de la Católica es el que comienza a participar con el partido Justicialista con Eloy Camus a la cabeza, él era un dirigente peronista más bien ortodoxo, no estaba con la guerrilla, un dirigente que estuvo al lado de Perón siempre, tan es así, que Perón lo nombra dirigente personal de él en San Juan, es decir, el representante de Perón era Don Eloy Camus y él le abre los brazos a todos los grupos de juventud. La mayoría de los que venían de la Católica, se dividen, se discute mucho de política y se discute mucho cuál es la salida política para el país y se divide por la lucha armada y otros se vuelcan por la lucha electoral”. (E.N.8: 2014)

En el año 1968 se produce la fractura de la CGT y del sindicalismo peronista, conformándose la CGT de los Argentinos (CGTA) con Raimundo Ongaro como Secretario General. Se estableció de esta manera, un espacio a través del cual diversos sectores en conflictos expresaron sus demandas y convirtiéndose, en el punto de confluencia de varios opositores al gobierno militar de Onganía.

³¹ En el siguiente acápite no se pretende realizar un análisis detallado de las diversas corrientes que componen Montoneros, menos aún detenernos en sus estrategias y tácticas de combate y sus vínculos con otras organizaciones, pues ello requiere de otra investigación igualmente relevante para comprender éste periodo histórico en la provincia. Sin embargo, es pertinente ahondar en sus raíces, pues varios de sus integrantes serán posteriormente miembros del GRG, ello le concederá a nuestro objeto en estudio un perfil particular en cuanto a su militancia religiosa y política.

El 12 de junio de 1968 la provincia recibe la visita de Raimundo Ongaro a la Delegación Regional de la Confederación General del Trabajo allí se suscitaron una serie de reuniones entre los diferentes gremios confederados, denominados por la prensa local “*gremios rebeldes*”, el comité de huelga de la central obrera y la fracción universitaria peronista -estudiantes de la UCC y del Ateneo Universitario-. En su discurso el dirigente nacional criticó duramente a Onganía y a sus “colaboracionistas”, calificándolos de “*viles instrumentos de la burguesía nacional y de los intereses internacionales que tratan de someter al país y al coloniaje*”. Asimismo, exhortó a los dirigentes a “*mantenerse unidos y a iniciar los contactos con la ciudadanía de la provincia para iniciar la movilización para derrocar al gobierno e imponer en el gobierno al presidente que sea elegido democráticamente*” (Diario de Cuyo, 12-6-68. Pág. 3).

“Participábamos en las reuniones y armamos un grupo político éramos cristianos esa era la definición que nos daban dentro del peronismo y dentro de las relaciones de sectores obreros habían muchos que estaban con los milicos nosotros estábamos con la CGT de los Argentinos”. (E.N.7: 2014)

De esta forma, se entretejen alianzas entre los estudiantes universitarios y fracciones obreras personificadas en la CGTA, ello quedará explícito hacia fines de junio cuando se lanzó el Primer Paro Nacional contando con gran apoyo estudiantil, no sólo en adhesión a la medida de fuerza y vaciando las universidades, sino también movilizándose y engrosando las columnas de la fracción obrera menos numerosa al calor de una creciente radicalización del movimiento estudiantil y de un progresivo encuentro obrero-estudiantil. Así, lo expresan los entrevistados:

“(...) empezamos a comprometernos con la CGT de los Argentinos y a concurrir al gremio de los gráficos que ahí estaba la sede central de la CGTA y llegamos justamente cuando se estaba desarrollando una huelga de hambre que la desarrollan dos personas: una que está desaparecida (el negro Arias) y el Chino Ortiz. La CGTA estaba compuesta por varios gremios y nosotros tomamos contacto ellos, nosotros coincidíamos mucho con ellos y los acompañamos en toda su lucha que era una lucha antiburocrática contra el vanderismo (...). Los acompañamos mucho con todo esto de la huelga de hambre” (E.N.4:2013)

Desde la división de la CGT, nació un espacio en el que confluyeron expresiones opositoras al régimen militar y sus aliados. Así, en el interior del sindicalismo, se produjeron conflictos entre regionales que adhirieron a la “CGT rebelde”, en nuestro caso, la regional local negó autoridad alguna a Raimundo Ongaro y sostiene que “*la regional de San Juan de la CGT se ha caracterizado por su labor al servicio de los trabajadores y a la comunidad, no le teme al dialogo y al enfrentamiento, por considerarlo un signo de madurez sindical y de auténtica democracia*” (Diario de Cuyo, 10-6-68. Pág. 4).

Llegado el año 1969, surge una combinación particular de circunstancias: por una parte se registraba una creciente agitación obrera y estudiantil en todo el país y por la otra las políticas nacionales de la dictadura y sus iniciativas locales se combinaban produciendo en medio de un proceso de creciente movilización, un alza mayor de esta.

Así, el 29 de mayo, el descontento social llega a su límite cuando estalla un movimiento de protesta en la ciudad de Córdoba, liderado por estudiantes universitarios y obreros principalmente de las industrias automotrices. La represión del Ejército provoca más de una veintena de muertos y más de quinientos heridos. En concordancia con Blacha (2004:160): “este hecho inicia una serie de protestas que caracterizan a un nuevo activismo sindical, cuyos reclamos no se limitan a un aumento salarial, sino también a las condiciones de trabajo. Este nuevo movimiento inaugura una era de violencia que incluye la ocupación de plantas industriales, la toma de rehenes y una importante movilización de la sociedad”.

Bajo estas condiciones en San Juan, se realizaron diversas marchas en contra de la privatización de los servicios públicos y en solidaridad “*con los estudiantes en su lucha por reivindicaciones estructurales de la Universidad*”. En este marco, las autoridades anunciaron que las clases se reanudarían el 29 de mayo, a pesar del paro convocado. Sin embargo, la huelga fue casi total en el nivel universitario. Así, nos cuenta un entrevistado:

“Llevamos adelante una lucha en contra del aumento de las tarifas del precio del colectivo, del precio de la boleta de las luz, siempre habían movilizaciones que se hacían con los sectores estudiantiles, con los sectores trabajadores que adherían a la CGT de los Argentinos, un grupo de dirigentes sindicales que van al frente y los estudiantes acompañábamos sobre todo en esa época. (...) estaba el Sindicato de los telefónicos, el de Vitivinícola, estaba Pablo Rojas, el sindicato Gráfico, este tenía una fuerte participación porque a nivel nacional en la CGTA estaba Raimundo Ongaro que era Gráfico y continuaba en la misma línea”. (E.N.8:2014)

Los entrevistados denominan las manifestaciones y enfrentamientos acaecidos en la provincia como el “*Sanjuaninazo*” en concordancia con los movimientos estudiantiles nacionales y su ligazón con el sector obrero, denominado “*azos*”³², sin embargo, manifiestan que su repercusión fue menor de la esperada. Además, sostienen que la autodefensa de las masas, básicamente se planteaba en los procesos de lucha, en las manifestaciones, en una toma de una fábrica, de una facultad, en un corte de calle, organizándose grupos donde estuviesen. El entrevistado E.N.3, sostiene:

³² La denominación “Azos” hace referencia a insurrecciones que dan cuenta de un momento particular del conflicto de clases en la Argentina y que se distinguen por la centralidad que en ellos tuvieron sectores proletarios con altos niveles de conciencia y con tendencia hacia un tipo de acción independiente de la clase obrera” (Ramírez, 2008: 2).

“(...) le llamamos El Sanjuaninazo, y teníamos que llegar a la casa del Dr. Gómez Centurión en la calle 25 de mayo y sarmiento por el aumento de la boleta de la luz que fue una cosa exorbitante y se armó un apagón, y bueno pudimos llegar y terminamos por el canal Benavidez allá discutiendo la táctica y la estrategias que no nos sirvió para nada, pero bueno eran las incursiones que hacíamos dentro de los conocimientos que teníamos y quizás digno de destacarlo lo que teníamos claro era el compromiso”. (E.N.3:2013)

En la villa cabecera de Jáchal, varios grupos de estudiantes de la Escuela Normal Fray Justo Santa María de Oro realizaron una marcha de silencio. Unos doscientos estudiantes recorrieron las calles del centro de la ciudad, hasta el Santuario Arquidiocesano de San José. Allí, se sumaron más manifestantes e iniciaron una marcha encabezada por el presbítero Miguel Pellón -sacerdote tercermundista-. Defendieron la justicia del reclamo estudiantil, en defensa de *“los ideales de lucha del movimiento estudiantil y en homenaje a los mártires caídos bajo el plomo policial”*. (Diario de Cuyo, 27-05-69. Pág.1-2)

Al día siguiente, la policía allanó el local de la CGT local, deteniendo a unos treinta dirigentes estudiantiles y obreros, entre ellos, dirigentes de la Asociación Minera Argentina (AOMA). Un entrevistado nos cuenta su experiencia:

“El 30 de mayo, el día que empezó la revuelta, casi me metieron en cana estábamos en una reunión, en la calle General Acha, antes de Brasil, donde funcionaba la sede de los telefónicos y la CGT de los Argentinos. De pronto me llamaron porque iba a nacer mi primera hija, entonces salgo a atender los requerimientos del parto y justo llega la policía y meten en cana y ponen presos a los que estaban adentro estaba José Luis ahí, estaba el Negro Miranda, Fausto Ortiz, dirigente de la Asociación Minera Argentina (AOMA), al Negro Pelliza y a otros dirigentes, estuvieron detenidos por dos o tres días.” (E.N.7: 2014)

La onda expansiva del Cordobazo repercute en todo el país, crece la adhesión estudiantil a la huelga en todos los niveles educativos. El caso de renovación eclesial y movilización estudiantil que encabezó el Movimiento de la Católica deja al descubierto la complejidad de redes de vinculación que desarrolló el estudiantado; en el accionar y/o discursivamente; entramado de solidaridades con otros estudiantes, sacerdotes tercermundistas, trabajadores, particularmente los nucleados en la CGTA, integrantes de organizaciones barriales y parroquiales. Las demandas exhiben coincidencias con las de estudiantes movilizados en otras ciudades del país, y se observan semejanzas en el repertorio de la acción colectiva. El documento de Buga, se dirigió estrictamente al estudiantado universitario concientizándolos sobre los problemas sociales e instó a trabajar en lo temporal en pos de hacer vivir a los pobres de los pueblos su dignidad fundamental.

Algunos de estos estudiantes universitarios que militaron en el Movimiento de la Católica, eligieron la opción por peronismo y se nuclearon en la Tendencia Revolucionaria, buscaron un nuevo espacio para concretar su activismo, pues, la represión policial cada vez

acechaba más de cerca a aquellos estudiantes universitarios que participaron en huelgas en comunión con el sector obrero nucleado en la CGTA.

El gobierno de Onganía cerró toda posibilidad de participación política ciudadana y abortó cualquier chance de salida dentro del sistema, ejemplo de ello, lo constituyen los ataques reiterados contra la libertad universitaria. La militarización de la política no dejó espacios institucionales por donde canalizar los conflictivos debates de la década. Sin embargo, estos jóvenes encontraron cobijo en la Parroquia de Guadalupe cuya estructura provisoria era una casilla de madera realizada en el año 1944. El testimonio de un miembro del GRG, describe el momento de trayectoria hacia la Parroquia de Guadalupe:

“Allí [Parroquia Ntra. Sra. De Guadalupe] un sacerdote hablaba con un lenguaje nuevo que llegaba al alma de los que lo escuchaban. Hablaba de compromiso, de un mundo nuevo, denunciaba injusticias y señalaba un camino a seguir. Pronto la parroquia se llenó de jóvenes que ansiaban no solo escuchar sino participar en los grupos de reflexión y acción que se fueron formando. Estos jóvenes sabían que ellos no eran los únicos: en todo el país, en toda América Latina grupos similares se formaban para reflexionar los documentos conciliares y analizar su aplicación”. (Corradí, 2013: 4)

De esta manera, los integrantes del MEUCU transfieren sus experiencias y memoria de lucha estudiantil a la agrupación religiosa denominada Grupo de Reflexión de Guadalupe de aquella antigua capilla. Entre los pocos espacios abiertos para la discusión, la Parroquia de Guadalupe fue receptora de jóvenes y estudiantes universitarios dispuestos a comprometerse con los más desprotegidos, con aquellos olvidados, con el hermano, con el „otro“ silenciado bajo una militancia que integró religión y política en sus prácticas cotidianas.

A raíz del impacto producido por este tipo de experiencias, la mayoría de los grupos cristianos coincidieron en la necesidad de un cambio de sistema. No se trataba de un hombre o un régimen político, sino que se cuestionaban valores y estructuras de explotación. Para estos cristianos posconciliares estaba claro que la pobreza era contradictoria con el mensaje evangélico. El enemigo del catolicismo era la injusticia, no el marxismo. Se planteaban cómo crear una sociedad que permitiera desarrollar al hombre nuevo y el trabajo creador. Todo ello, se plasmará en temáticas de debates y praxis política-religiosa bajo una nueva etapa de la militancia que éstos jóvenes emprenderán.

Los espacios católicos que vivenciaban un „estado de Concilio“ (Zanca, 2006) legitimaron la crítica hacia el interior de la estructura eclesial, a la vez que estimularon un debate propicio para la formación política y la radicalización ideológica de los creyentes

católicos. Así, los círculos cristianos se transformaron en un ámbito de participación y activismo para aquellos jóvenes con deseos de emprender el camino hacia la militancia.

En este sentido, la Parroquia de Guadalupe, en la Provincia de San Juan, se constituyó en motor que aglutinó a jóvenes y a estudiantes universitarios y los impulsó a concretizar el „deseo de renovación“ a través de un profundo cambio social que llevaba a pensar que una revolución sería posible en aquellas viejas estructuras eclesíásticas. En el capítulo siguiente, se analizará la génesis del Grupo de Reflexión de Guadalupe.

CAPITULO V

RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA RELIGIOSA Y POLÍTICA DEL GRUPO DE REFLEXIÓN DE GUADALUPE

En nuestro país, el movimiento laical se acopló a la acción carismática de los sacerdotes tercermundistas y convergieron en la elaboración de grupos de trabajos pastorales, pese a que la autoproclamada “Revolución Argentina” clausuró todos los canales tradicionales de participación sociopolítica por ser considerados el “epicentro para la infiltración comunista”. Cuando en 1970, el general Marcelo Levingston sucede a Onganía en la presidencia de facto, enfrenta al MSTM y a agrupaciones laicales renovadoras con una metodología más drástica: solicita al episcopado una enérgica condena a grupos activistas católicos, por considerarlos lisa subversión.

Martin, (2010) sostiene al respecto que desde la óptica militar se abordó a los movimientos católicos, entre ellos Sacerdotes del Tercer Mundo, con excesiva condescendencia, pues se piensa que la jerarquía católica y otros sectores sociales tratan con debilidad un “cáncer” que subvierte la sociedad al aflojarle su contextura religiosa tradicional.

Surge así, una tensa situación entre los sacerdotes del movimiento y el régimen militar. Los sacerdotes, que con su accionar contribuyen a minar el sustento político de los militares, son contratados por los militares en el terreno de la ortodoxia. Por su parte, sectores del catolicismo antiliberal, que veían perder su influencia en el espacio eclesiástico por las circunstancias creadas después del Vaticano II, dirigen sus esfuerzos intelectuales hacia una parte de la sociedad que considera todavía inmune a los oleajes disolventes, la sociedad militar. Estas tensiones confluirán sobre la espiral de violencia vivida en la Argentina durante la década del sesenta y setenta.

En éste capítulo se pretende rescatar la reconstrucción de la memoria colectiva del Grupo de Reflexión de Guadalupe, según la dimensión subjetiva de su creencia religiosa concretizada en la militancia pastoral y política a partir de la historia oral. Asimismo, se realizará un recorrido histórico sobre sus principales objetivos, imaginarios religiosos, características de su militancia política y vinculación con otras organizaciones de base,

desde una mirada desde “adentro del grupo”, sin descuidar las condiciones objetivas históricas que permiten interpretar dialécticamente la doble existencia de lo social: en sus condiciones objetivas y subjetivas desde la memoria colectiva de quienes fueron miembros del grupo en estudio.

La trayectoria del Grupo de Guadalupe en la estructura eclesial estuvo atravesada por procesos no lineales de tipo social, político y religioso que condicionaron su desarrollo y desenvolvimiento. Sus etapas históricas responden a la dinámica de los acontecimientos provinciales, nacionales y latinoamericanos, como fue el nacimiento de la Teología de la Liberación y su repercusión en la institución católica.

Dentro del apretado lapso en el que actuó el GRG es posible realizar una síntesis periódica con el objeto de vislumbrar sus diversas etapas históricas³³. Estos procesos históricos son dinámicos y se interrelacionan entre sí dialécticamente por lo que no debe comprenderse como unidades de tiempo fragmentados o periodos cerrados. Se puede observar las siguientes etapas históricas:

Periodos históricos	Etapas del GRG
1° periodo: 1969-1970	Génesis del Grupo de Reflexión de Guadalupe.
2° periodo: 1970-1971	Consolidación y desarrollo: hermenéutica y trabajo de base comunitario.
3° periodo: 1971-1972	Militancia política: opción por el peronismo
4° periodo: 1972-1973	Mecanismos de resguardo ante la persecución del régimen dictatorial.
5° periodo: 1974-1975	Crisis y ruptura del GRG.

Primero periodo 1969-1970: Génesis del GRG.

Durante este periodo se consolida el MSTM y su influencia se expande a las diversas diócesis del país. En la provincia surge un conjunto de iniciativas renovadoras posconciliares que tiene por protagonista a laicos, estudiantes universitarios, sacerdotes,

³³Esta periodización es producto del análisis de las entrevistas realizadas a los miembros del GRG y tiene como criterios de demarcación los cambios observados en las prácticas de sus integrantes en relación a las condiciones históricas, políticas, sociales y religiosas durante el periodo en estudio. Cabe mencionar, que cada etapa histórica se encuentra interrelacionada, contrariamente se debe analizar como compartimientos estancos.

docentes y asesores de pastoral universitaria adherentes al movimiento tercermundista. Tal fue el caso del Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo (MEUCU) y la Congregación de María Auxiliadora del departamento de Jáchal.

A fines de la década del sesenta crece la efervescencia política y surgen diversas expresiones de agitaciones estudiantiles, marchas y protestas en todo el país, desembocando en el memorable Cordobazo.

El gobierno de Onganía cerró toda posibilidad de participación política ciudadana y abortó cualquier chance de salida dentro del sistema, crece la represión y la violencia política. Los espacios católicos fueron unos de los pocos lugares de expresión juvenil que quedaron abiertos a la participación, conformados por redes juveniles a cargo de sacerdotes y monjas posconciliares que insistían en el compromiso con los pobres como parte medular de la identidad cristiana y en la militancia social como ámbito de testimonio evangélico. En este sentido, la Parroquia de Guadalupe se constituyó albergó a jóvenes de diversas trayectorias políticas y religiosas, como el MEUCU y en sintonía con el *aggiornamento* conciliar que vivenciaba la institución eclesiástica se conformó a partir de 1970 bajo la tutela del presbítero Dionisio Castillo, el Grupo de Reflexión de Guadalupe.

Segundo periodo 1970-1971: Consolidación y desarrollo: hermenéutica y trabajo de base comunitario.

Durante esta etapa el GRG se consolida en sus prácticas pastorales, religiosas y políticas. Bajo dos instancias dinámicas e interrelacionadas entre sí: la instancia reflexiva, hermenéutica y la instancia práctica o trabajo comunitario. En este sentido, aspira al análisis de la realidad social a través de la Palabra de Dios para llegar finalmente a la práctica concreta: acción por la justicia, conversión, transformación de la sociedad. Elige como opción la liberación de los pobres como centro del compromiso cristiano y se apoya en la concepción Teocéntrica propuesta por la Teología de la Liberación³⁴. De esta forma, el objetivo motivacional consistió en reconocer la invención social del concepto “pobre”, desde el punto de vista evangélico, pastoral y político como producto y efecto de estructuras históricas de injusticia, exclusión, opresión y explotación.

³⁴“La Opción preferencial por el pobre viene de Dios, (...) La opción por el pobre es una opción Teocéntrica, centrada en el pobre, que es amado por Dios no porque sea bueno sino porque es pobre, porque viene de una condición contraria a su voluntad y esa debe ser nuestra posición preferencial no porque sea más buena, moral sino porque es pobre” (Gotay, 1989:175).

3º periodo: 1971-1972: Militancia social: opción por el peronismo.

El GRG descubre las conexiones entre el amor cristiano y la política. Las creencias religiosas daban significado y coherencia a la experiencia subjetiva, nutriendo la praxis política. El “deber cristiano” de intervenir en la lucha por la liberación de los pobres desde su realidad histórica tenía un carácter político. En este sentido, política y religión estaban estrechamente unidas en la misión de denuncia profética y en las acciones en favor de la justicia y la transformación del mundo. Para ello, el GRG establece una militancia política comprometida con el peronismo de base.

Un subgrupo del GRG, se identificaron con la ideología insurreccional y comienzan a compartir espacios de sociabilidad con organizaciones de base popular, principalmente con Montoneros.

4º periodo: 1972-1973: Mecanismos de resguardo ante la persecución del régimen dictatorial.

Durante esta etapa histórica se agudiza la tensión política y religiosa en todo el país. MSTM ocupa frecuentemente el centro de la escena pública argentina y se discute su vinculación con hechos de guerrilla, como fue el secuestro de Pedro E. Aramburu. Surgen procesos judiciales y cárcel para algunos de sus miembros, se hace público el conflicto doctrinal y práctico con algunas instancias de la jerarquía episcopal y con el Gobierno militar. Mientras tanto, el GRG desarrolló diversos mecanismos de resguardo ante la persecución del régimen Onganiato. Como estrategias de sobrevivencia grupal, decidió realizar un proceso de rotación de espacios físicos, con el objeto de dispersar la atención y control del gobierno militar, uno de los lugares elegidos fue la Escuela Inmaculada Concepción, caracterizada por poseer sacerdotes y religiosas con orientación progresista y posconciliar.

5º periodo: 1974-1975: Crisis y ruptura del GRG

El último periodo histórico que atravesó el GRG se da entre los años 1974-1975, cuando surge un proceso de desequilibrio -crisis- debido a los mecanismos de control desarrollados por el arzobispado de la provincia, ante el traslado del presbítero de la Parroquia de Guadalupe, Dionisio Castillo, reemplazado posteriormente por el vicario castrense del ejército RIM 22 –Regimiento de Infantería de Montaña- Quiroga Marinero. Asimismo, ante la imposibilidad de seguir con las actividades pastorales debido a la

persecución del ala derechista del gobierno de Isabel de Perón -Triple A- y toda su impronta terrorista, el GRG se fractura y posteriormente, se desintegra.

A continuación se analiza cada una de las etapas históricas del GRG disgregados en diversos ejes temáticos

Génesis del Grupo de Reflexión de Guadalupe -GRG-

Al consolidarse el Movimiento de Sacerdotes Tercermundistas en la escala nacional, reabsorbió las energías actuantes de grupos activistas católicos de distintas instituciones en nuestra provincia. Uno de los grupos que se constituyó dentro de este marco reformista, durante la década del setenta, fue el Grupo de Reflexión de Guadalupe (GRG).

La Parroquia de Guadalupe estuvo atravesada por una serie de acontecimientos previos a la génesis del GRG, los cuales condicionaron su desarrollo, impregnado un perfil renovador y posconciliar. Así, el nueve de abril de 1967 Monseñor Sansierra anunció a la feligresía la presencia del Presbítero Diéguez Amadeo como Superior y Párroco de la Parroquia de Guadalupe. Sacerdote español que pertenecía a la Congregación Vicentina. Encabezó un proceso de renovación conciliar dentro de la institución eclesial apuntando a fortalecer los vínculos con la feligresía y a vigorizar el trabajo pastoral a partir del servicio “desinteresado por el hermano”. Como expresión de ello se dejó de cobrar impuestos y diezmos por la prestación sacramental, tales como el bautismo, la celebración del matrimonio, las comuniones y confirmaciones.

Otra de las medidas posconciliares que llevó a cabo fue *“poner la imagen de Cristo caído en la cruz, como emblema en el altar mayor”*, dejando entrever que la Iglesia era Cristocéntrica y que Jesucristo había muerto para el perdón de los pecados de la sociedad y por lo tanto, simbolizaba el amor perfecto hacia el otro. Esa entrega abandonada, llevó a los creyentes a trabajar por los más necesitados, sin ser por ello, *“voluntarismo”, sino más bien, era como una búsqueda individual en cada uno de nosotros hacia un objetivo común*” (E.N.2: 2013).

Las palabras de un miembro del GRG expresan el recuerdo evangélico de aquellas homilias que dejaron huellas en su memoria:

“Había comenzado –se refiere al Padre Diéguez- con un trabajo de homilias orientadas a los sectores más marginales de la comunidad. Cuando los feligreses eran de clase media, las homilias iban dirigidas a la acentuación de esas diferencias en las exigencias del Evangelio. Por ejemplo, había críticas muy duras respecto a cuánto se les debía pagar al servicio doméstico. ¿Se lo estaba explotando o no?, ¿Cuál era el trabajo que en conciencia debía

hacer el cristiano? Si uno tenía una persona trabajando tenía que pagarle el salario que corresponde no el mínimo, mínimo. Es decir, aplicaba el Evangelio a prácticas más concretas, dando respuesta a lo cotidiano”. (E.N.2: 2013)

La preparación y buena formación teológica del sacerdote, además de su carisma, provocó la aceptación generalizada de la comunidad de feligreses, promoviendo el compromiso con el sector marginado. Simpatizó con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. El 1 de julio de 1969, Diéguez afirmó su posición frente a lo que denominó una “*Teología de la Revolución*” y denunció abiertamente el régimen militar y la posición que adquirió la Iglesia en la sociedad antes de Cónclave. En palabras de Amadeo Diéguez:

“La Teología de la historia se va convirtiendo en Teología de la Revolución. (...) la Iglesia se ha insertado en el dinamismo de la vida haciéndose solidaria de los hombres. Antes pertenecíamos a una religión que permitía a la salvación individual parar después de la muerte. Es ahora esa misma religión, la que nos urge la liberación de la miseria y la incultura, porque el cielo empezó aquí o no empezó nunca. Hace unos años, Dios era interpretado como un Ser remoto y reservado, ahora se descubre y se acentúa al Dios humanizado. (...) Escuchen cómo se habla de revolución social, económica, política, violenta, marxista, universitaria, obrera. De una revolución que cambia de un nombre por otro al cual llamamos relevo o golpe de estado, de lo que ofrece reformas y concesiones para acallar a los descontentos y que no es otra cosa que un reformismo o revisionismo de lo que simplemente cambia de una clase por otra”. (Diario de Cuyo, 1-06-1969)

Como se puede observar en la cita, el presbítero Diéguez se pliega al rol profético del MSTM, denunciando el sentido de la revolución impuesto por el régimen Onganiato y marca un punto de ruptura entre la Iglesia preconiliar y los nuevos aires renovadores. De esta manera, el compromiso político radicó en asumir la realidad de la Iglesia en el mundo bajo la opción por los “oprimidos”. La conciencia de la necesidad de ese compromiso desde la misión sacerdotal surgió de varias vertientes, a saber: una renovada concepción de las mutuas relaciones entre la Iglesia y el mundo; el descubrimiento de la misión profética de la Iglesia y del sacerdote, como denuncia de toda clase de injusticia, apoyo concreto a las iniciativas que significaban pasos en el camino de liberación y participación real en la construcción del hombre nuevo, la vigencia de la contradicción radical entre “opresores- oprimidos” y las necesidades y exigencias del pueblo (Martín, 2010).

Así, para los sacerdotes tercermundistas asumir una actitud política prescindente contradecía el Evangelio y se tornaba, de hecho, en apoyo al sistema político-económico. Por el contrario, el movimiento declaraba estar comprometido con el pueblo en su proceso de liberación. La acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se presentaba claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, de la misión de la Iglesia.

El 1 de mayo de 1969 la Parroquia de Guadalupe celebró el “Día del trabajador” junto a la feligresía, se reunieron varios dirigentes sindicales y obreros, participaron en talleres y oraciones comunitarias. Como resultado del trabajo reflexivo se dio a conocer a la comunidad las plegarias de protesta y denuncia ante lo que denominaron: “*Un Primero de mayo en esclavitud*”. Estas oraciones y salmos, expresaron un clima de descontento popular ante la falta de justicia social frente a la marginación y desocupación del sistema laboral, denunciando un estado de “*violencia, tortura y persecución por parte del régimen militar de Onganía frente a los justos reclamos de la sociedad*”. Enfatizaron sobre los vínculos estrechos entre el gobierno de facto y el sector jerárquico de la Iglesia, caracterizándolo como “*episcopado insensible y traidor*” (Ver anexo 2).

Además, las oraciones comunitarias “elevadas” en la celebración de la misa dominical denunciaron las contradicciones y conflictos Intraeclesialísticos entre la jerarquía y el sector progresista posconciliar de la Iglesia católica, exhibían las relaciones asimétricas y de descontento entre Monseñor Sansierra y el laicado sobre todo, a partir de la publicación que éste realizó en las puertas de la Catedral San Juan Bautista, cuya frase principal expresó un imperativo mandato social: “*sacrificate y comerá tu hermano*” (Ver anexo 2).

Las oraciones y salmos proclamados en honor al día del trabajador fueron publicadas en la revista Cristianismo y Revolución N° 17. Así, se puede vislumbrar el nacimiento de un laicado contestatario y desafiante de la autoridad eclesialística que expresó y denunció abiertamente su malestar “*espiritual y material*”. Por primera vez, una porción de la feligresía sanjuanina se animó a proclamar la “*hora de la liberación*” y a exhortar a las organizaciones populares a llevar a cabo la lucha revolucionaria como “*deber de todos los cristianos y forma de concretizar el amor al prójimo*”. Estas frases son más que elocuentes a la hora de caracterizar la grave crisis de credibilidad que vivió la comunidad católica no sólo dentro de la institución eclesialística sino también, frente a posibilidad de mejorar su situación socio-económica, en este caso, obreros, jefes y jefas de familia denunciaron un pauperismo generalizado y se adelantaron a una situación de descontento que estalló en concomitancia con en el denominado Cordobazo.

Este documento, fue uno de los detonantes que marcaron una tensa relación entre el presbítero Diéguez y Mons. Sansierra, tal fue así, que a principios de los años setenta, comenzó a incomodar a la jerarquía y finalmente por orden de monseñor es apartado de la comunidad, debido a que su discurso resultaba agresivo e incómodo para determinado sector

de la comunidad católica, tal es el caso del Movimientos de Cristiandad Familiar - cursillistas- que por aquellos años incursionaba en la estructura eclesiástica. Las palabras del entrevistado explican los motivos de la decisión de monseñor:

“cuando plantea que los servicios religiosos no se cobran, sino que eran los aportes que cada uno hacía libremente, que la iglesia estaba para servir y no para ser servida, empezó con varias consignas muy claras que las pegó en la puerta de la iglesia para que todos las sepan. Era un tipo con una facilidad de palabras, era muy ameno en el relato, en la forma de ser, en lo evangélico, muy claro y concreto en las cosas. Esto le molestó a Sansierra de una manera terrible y lo saca”. (E.N.2: 2013)

La decisión de Sansierra de apartar al máximo referente del núcleo institucional, se puede interpretar como mecanismo de control que habitualmente impuso sobre el laicado con aspiraciones reformistas. Despertó la angustia y desazón en la comunidad e interpelaron al arzobispo en búsqueda de alternativas que lo hicieran revertir su sentencia. Sin embargo, lejos de retrotraerse, Monseñor mandó a pedir ligeramente un reemplazante.

“En ese momento empiezan los primeros grupos que fuimos a Sansierra a convencerlo de que no era esa la tarea que le correspondía a él, no es sacar los curas sino al revés aprovechar el enviñón. (...) y bueno no hay otra se agarró la cabeza y nos dijo: que él, la tiene clara, yo sé que hacer, discúlpenme pero por aquí no va y lo separó definitivamente”. (E.N.2: 2013)

El Superior Provincial, Ventura Sarasola, representante de la Provincia Argentina Vicentina, viajó a San Juan y trajo consigo todos los legajos de los vicentinos radicados en el país, con motivo de presentarle los perfiles de aquellos sacerdotes que reemplazarían a Diéguez. Luego de haber evaluado los legajos, monseñor Sansierra elige como sucesor al presbítero Dionisio Castillo, quien toma posesión de la Parroquia Guadalupe el 3 de mayo 1970, su compañero de misión fue el padre Simeón Domeño.

Una vez instalado Dionisio Castillo como párroco de la Parroquia de Guadalupe, los feligreses se desencantan por sus diferencias respecto al padre Diéguez, pues se acostumbraron a un tipo de lenguaje posconciliar y al liderazgo carismático que aglutinaba una gran mayoría de adeptos a la pequeña Iglesia. En palabras de un entrevistado:

“(...) si bien, las homilias eran comprometidas, este cura tenía un perfil muy paternalista, dócil, respetuoso de las jerarquías y de las tradiciones, muy clásico, aunque siempre había realizado un trabajo solidario de base con grupos marginales. Es decir, era un hombre formado a la antigua, no era un renovador”. (E.N.2: 2013)

Este malestar es manifestado al párroco y ante las presiones por parte de la comunidad para restar importancia a los rituales tradicionales y comprometerse más con la realidad local y con las necesidades del sector vulnerable, condicionaron al nuevo párroco a pensar

en la formación de un grupo de reflexión donde los feligreses pudieran analizar los hechos cotidianos a la luz de la Palabra de Dios.

“Nosotros estábamos en otra con lo del Concilio Vaticano II, que nos venía dando vuelta en la cabeza, entonces era como que esto no iba, el pobre cura no sabía qué hacer con nosotros y llegó un momento en que Dionisio sufrió horrores”. (E.N.2: 2013)

De esta manera, se estructura el pensamiento del sacerdote y se concretiza en un grupo de jóvenes inquietos por estudiar, analizar y debatir las encíclicas conciliares y documentos de los STM bajo las condiciones históricas imperantes. Así, el presbítero Castillo sembró un terreno fértil donde comenzó a germinar la creencia de que por primera vez, una revolución pastoral en la pequeña capilla era posible.

Como forma de atraer a los jóvenes a la creencia cristiana y evacuar sus necesidades espirituales, el sacerdote Castillo organizó la denominada, “Misa Universitaria”, donde una vez a la semana, se esperaba la concurrencia de estudiantes y adolescentes para vivir en comunión el evangelio dominical. Allí, se dialogó la Palabra de Dios y se abrió un espacio de integración y participación ante la inquietud de analizar y estudiar los documentos conciliares.

“Allí comenzamos a asistir a la Misa Universitaria de los domingos a la tarde, conocimos cristianos comprometidos de distintas extracciones y experiencias y que teníamos los mismos ideales inspirados el Concilio Vaticano II y en Medellín”. (E.N.4: 2013)

La misa dominical destinada a los jóvenes universitarios creó un espacio de participación y debate, cuyo objetivo principal fue otorgar un “*contenido empírico al compromiso evangélico*” (E.N.3: 2013). Además, la misa universitaria se comportó como un espacio de confluencia de diversos estratos sociales que transportaron sus trayectorias de vida al cálido recinto, generando diálogos distendidos y críticos frente a la realidad cotidiana. Algunos de estos jóvenes militaron en el Movimiento de la Católica, Juventud Peronista y otro grupo provenía del Ateneo Universitario. Así, lo relata un entrevistado:

“habían distintos matices, porque algunos militaban en el Movimiento Familiar Cristiano, otros no teníamos una orientación política bien definida donde sentar cabeza, en aquella juventud que vivíamos y otros estaban radicalizados políticamente en el peronismo de base o cual había sido su origen”. (E.N.3: 2013)

En cada canción de alabanza se expresó el compromiso cristiano por los más necesitados, se denunciaba en cada nota musical el malestar de una juventud inquieta por *aggiornar* la Iglesia pueblo de Dios y de ser escuchados por la máxima jerarquía eclesial ante los reclamos de jóvenes estudiantes ávidos de una sociedad más justa. En palabras de un entrevistado:

“la Misa Universitaria, la forma de la misa, las canciones, todas eran canciones de protestas (...) Era una praxis de todos los días, desde esas canciones se denunciaba lo que sucedía en el mundo, desde el cristianismo y lo tenían que escuchar los que les gustaba y los que no les gustaba”. (E.N.4: 2013)

Por iniciativa de la feligresía que concurría a la Misa universitaria nace la idea de hacer un documento para leer los domingos en la misa a partir de las reflexiones que surgían de los animados debates. Desde este momento, todas las corrientes ideológicas y partidarias se hicieron presentes con en el objetivo común de poner en marcha la puesta al día de la Iglesia posconciliar. Así, toma cuerpo el conjunto de iniciativas actuantes y se conforma el Grupo de Reflexión de Guadalupe, en aquella casilla de madera restaurada después del terremoto de 1944.

Una mirada hacia adentro del Grupo de Reflexión de Guadalupe.

Trayectorias políticas-religiosas de los miembros del GRG y estructura organizativa interna.

El Grupo de “Reflexión”, tal como fue denominado por sus integrantes albergó a diversos jóvenes de ambos género. Estuvo compuesto esencialmente por laicos provenientes de distintos puntos de la provincia, la cantidad de integrantes fluctuaba entre 30 y 40 laicos estables. El grupo de Reflexión de Guadalupe, como otros tantos grupos reformadores conciliares³⁵, compartía la idea de la necesidad y de la posibilidad del cambio social, la crítica al orden establecido y una visión de la Iglesia cercana a los “oprimidos” en su lucha por la “liberación”. No obstante, en la pluralidad de las agrupaciones, también existieron matices que diferenciaron a los grupos en su interior y entre sí, a partir de las formas concretas en que cada uno entendió y se identificó con la renovación eclesial.

El GRG no se constituyó como un todo monolítico y uniforme en su interior, pues la diversidad de sus edades, caracteres personales de sus miembros, sus trayectorias familiares, educativas, laborales, religiosas, afinidades ideológicas-políticas y experiencia en militancia social, permitieron la diversidad de formas de ligazón bajo la conformación de subgrupos de trabajo en el interior de su conformación estructural. Según el relato de un entrevistado:

“Teníamos una organización muy aceitada y una división de las tareas y los roles, era un grupo muy democrático centrado en la tarea propuesta pero que también tenía su componente socio afectivo, éramos todos amigos”. (E.N.4: 2013)

³⁵En la estructura eclesial existió una diversidad de agrupaciones políticas –religiosas posconciliares con formas organizativas especializadas tales como el Ateneo Universitario y la Acción Católica Argentina de la diócesis de San Juan bajo sus diversas ramas: adultos, juveniles y aspirantes.

Agulhon (2009) sostiene que una asociación grupal se conforma a través de lazos de empatía y amistad, antes de llegar a ser un grupo organizado. Así, los diversos subgrupos de trabajo del GRG estuvieron unidos por vínculos personales basados en relaciones familiares, afectivas o de trabajo en común y por trayectorias similares en cuanto a experiencias de militancia política y eclesial previas. Tal es el caso de los integrantes del Movimiento estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo -MEUCU- que llegaron a la Parroquia de Guadalupe en búsqueda de nuevos espacios participativos, sobre todo después del Cordobazo. Ello se explica, si se tiene en cuenta que durante el período dictatorial de 1966-1972, la militancia universitaria, reprimida y excluida de los canales de participación democrática, se ve obligada a explotar otros ámbitos de sociabilidad, donde aprendió a articular estructuras políticas más horizontales y abiertas (Orbe, 2007).

En este sentido, la Parroquia de Guadalupe se conformó como un espacio participativo, de encuentro y discusión política. Además, algunos de sus integrantes pertenecieron paralelamente a otras agrupaciones activistas tales como, en primera instancia la Juventud Peronista, la Tendencia Revolucionaria y posteriormente, Montoneros.

La forma de organización del GRG se caracterizó por poseer estructuras abiertas y democráticas con canales fluidos de comunicación entre sus miembros. Se reunían según diversos criterios de frecuencia y metodología de trabajo, realizaban trabajos de reflexión bíblica, también denominados hermenéutica y actividades comunitarias.

Canales de aprendizaje y formación

Los canales de aprendizaje y formación del GRG, se basaban fundamentalmente en fuentes de pensamiento cristiano tales como las encíclicas papales *Populorum Progressio* y *Gaudium et Spes*, de tono crítico hacia la expansión y el efecto del capitalismo, además de analizar y debatir los documentos finales de Medellín y de los Sacerdotes del Tercer Mundo, publicaciones en el boletín Enlace que por lo general eran de escasa difusión en la provincia.

Ante la necesidad de interpretar las condiciones históricas de los países del Tercer Mundo y de la realidad en la que el GRG se encontraba inmerso, se va abriendo el juego para un diálogo con el marxismo que lo acerca a tener contacto con una serie de ejemplares denominados SEP, elaborados en Córdoba, con el objeto de enseñar marxismo a las clases populares. Asimismo, el grupo tomó contacto con la revista Cristianismo y Revolución, analizando sus publicaciones e incorporando su lenguaje bajo un proceso de re-significación reflexivo y práctico.

Del contenido de Cristianismo y Revolución se destaca: la difusión del pensamiento posconciliar; la defensa de la lucha armada; el apoyo a la tendencia revolucionaria del peronismo; la oposición a la conducción oficial del movimiento peronista. Además, publicó material sobre la Iglesia en Argentina y América Latina. Las notas sobre la Iglesia argentina se refieren, al principio, a los grupos comprometidos; pero luego se hacen más generales ya que a partir del Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo el MSTM y teólogos afines tienen una columna permanente; y una marcada coincidencia con la CGT de los Argentinos. Esta revista fue decisiva en la radicalización ideológica y política de laicos y sacerdotes (Morello, 2003).

Comienza a instalarse la idea de que una revolución sería posible como respuesta a la violencia institucionalizada del sistema político y económico instalado en el país. Por lo tanto, GRG manifestó haber analizado, “Conducción política y Doctrinaria” del Gral. Perón, el libro de Rolando Concatti, “Nuestra Opción por el Peronismo”, como fuentes de conocimiento que forjaron una determinada adhesión partidaria y militancia política.

Asimismo, el GRG emplea como fuente legítima y autorizada, la Biblia en su versión y traducción Latinoamericana -censurada y prohibida su venta en todas las librerías y santerías por Monseñor Sansierra en el año 1976-. La peculiaridad de la estructura del contenido del texto y su lenguaje narrativo, bajo la articulación de palabras con sentidos subyacentes fueron interpretados con hechos históricos significativos, bajo un constante ejercicio crítico y dialéctico.

Durante el periodo que se extiende entre los años 1970-1971, el GRG consolidó sus prácticas pastorales de tipo reflexivo unido indisolublemente al trabajo de base comunitario. A lo largo su trayectoria histórica desarrolló una militancia social orientada hacia los sectores vulnerables de la comunidad, sin embargo, estuvo condicionada al desenvolvimiento de los acontecimientos políticos y religiosos de la provincia y a nivel nacional.

La dinámica del GRG se expresó en la forma de proceder y actuar dentro de la institución eclesial y en la estructura social con el objeto de lograr sus objetivos comunes. En este sentido, la metodología adoptada se expresó en dos instancias complementarias e interrelacionadas dialécticamente entre sí: la Instancia Reflexiva: Hermenéutica y la Instancia Práctica: Trabajo de Base Comunitario. Esta modalidad de trabajo comprende una de las marcas distintivas de la Teología de la Liberación.

Desde la perspectiva de la Teología de la Liberación de Leonardo Boff, la instancia Reflexiva-hermenéutica contempla el mundo terrenal, procurando ver el proceso de opresión-liberación a la luz de la fe católica, mientras que la instancia Práctica-trabajo comunitario, contempla la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo al plan de Dios. Aspira al análisis de la realidad del pobre a través de la Palabra de Dios para llegar finalmente a la práctica concreta: acción por la justicia, conversión, transformación de la sociedad. En este sentido, se propone una teología militante y comprometida porque entiende, en palabras del autor que la forma actual de la fe en el Tercer Mundo, “*es también y sobre todo política*” (Boff, 1990: 112). A continuación se analizará cada una de ellas y su recíproca interrelación en las prácticas del GRG:

Instancia Reflexiva: Hermenéutica

“(…) en la forma de rezar se manifiesta la forma de creer, se pone el dogma en movimiento: uno reza como cree (…)” (Morello, 2003:37)

El GRG utilizó la “hermenéutica bíblica”³⁶, método teológico latinoamericano, empleado por los ideólogos de la Teología de la Liberación con el fin de interpretar y transformar la realidad social a partir de una lectura crítica de la Biblia, basada en el abordaje de la memoria histórica de las primeras comunidades cristianas. En este sentido, el espíritu de renovación del grupo, estuvo signado por la fidelidad al Evangelio -como Palabra de Dios- expresada por la intención de retorno a los valores básicos del cristianismo primitivo y por la urgencia de transformación social a partir de la opción por los más necesitados.

La instancia reflexiva-hermenéutica que desarrolló el GRG se concretizó ante la inquietud de indagar y formular ideas y conclusiones, pero además, para darse a conocer cómo grupo reflexivo a la comunidad de creyentes, pues desde allí emana su denominación como “Grupo de Reflexión de Guadalupe”. En este sentido, el proceso de evangelización que experimentó, se caracterizó por ser crítico, innovador y opuesto a las prácticas tradicionales de la Iglesia preconiliar, por no admitir la discusión, el cuestionamiento o el disenso. En este sentido:

³⁶En la instancia de reflexión se reproduce el ritmo del *Ver, Juzgar y Obrar*, propuesta por el Concilio a través de la constitución *Gadium et Spes*, como manera distinta de enfocar teológicamente la realidad. Además, supone la re-interpretación conceptualización y sistematización de las afirmaciones centrales de la fe desde la opción por los pobres y las mediaciones práctico-pastorales.

“Guadalupe fue un movimiento político religioso, desde el evangelio que dábamos desde el testimonio cristiano a todas las acciones que nosotros vivimos, desde el compromiso de vida”. (E.N.2: 2013)

Surge así, una lectura de realidad histórica y política concreta a la luz de la Palabra, en la que se desvela el sentido trascendente de la acción liberadora, la dimensión salvífica de los acontecimientos políticos, la relectura de la Biblia desde la praxis histórica, en la que se redescubre el sentido histórico, político, conflictivo y transformador del mensaje cristiano bajo un proceso de análisis y reflexión aplicado al estudio de las encíclicas conciliares y a los documentos finales de la CELAM y del MSTM, además de utilizar como emblema cabecero, la Biblia Latinoamericana.

La hermenéutica asume como principio dinámico la interpretación de los pasajes bíblicos, los cuales son reflexionados y profundizados, junto con otros exégetas, el sentido de los textos. Sin embargo, la tarea no finaliza allí, sino que, las intuiciones y reflexiones son contrapuestas a la luz de las condiciones sociales, económicas y políticas imperantes en la provincia, a fin de lograr una transformación de la realidad social.

“lo que hacíamos es, lo que hoy llamaríamos Hermenéutica, interpretar eso que estaba escrito hace miles de años, en función de nuestra situación, de lo que estaba, o que queríamos, anhelábamos y nos pasaba, también leíamos los diarios de la semana y además estábamos siempre atentos de los problemas políticos que estaban presentes en la provincia y en el país (...) cada uno iba dando su opinión sobre los tres textos de la Iglesia: el Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Salmos, que eso viene ya de la liturgia armada, lo que cambiábamos era el significado, es decir, el re-significado de los textos que leíamos, a ¿la luz de qué?, a la luz de nuestra experiencia, de los diarios, de lo que sucedía”. (E.N.4: 2013)

Se establecieron reuniones semanales donde se leyeron y analizaron los documentos conciliares y las lecturas bíblicas correspondientes a cada domingo del mes además, se discutían sus reflexiones a la luz de las condiciones sociales vivenciadas. Para ello, se concentraron en subgrupos de trabajos con tareas asignadas por rotación de turnos, por ejemplo, surgieron subgrupos encargados de la redacción y la publicación de las Reflexiones Finales³⁷.

El líder y coordinador del grupo era el presbítero Dionisio Castillo, quien tenía la tarea de modular las discusiones del grupo y en última instancia decidir sobre los contenidos de las Reflexiones Finales, pues se consideraba que *“el cura Castillo no conducía el grupo, pero la última palabra en la interpretación bíblica la tenía él”* (Carlos Candino, en Diario Tiempo de San Juan, 27-05-12).

³⁷Los entrevistados denominan Reflexiones Finales al conjunto de síntesis y conclusiones producto del debate grupal establecido en cada reunión semanal.

El sacerdote Castillo era un guía que forjaba aprendizajes y enseñanzas doctrinales a los militantes, pero además les impartía la percepción de un mundo distinto, por lo tanto, estimuló el contacto con la alteridad, ante la búsqueda de la salvación colectiva. La mayoría de las veces, se plegó a la par de los creyentes compartiendo sus dudas, sus búsquedas e intereses, sin ninguna preparación política que los distinguiese de los convocados. La prédica intentaba comprometer a los jóvenes con la realidad de pobreza e injusticia que los rodeaba, a través de misiones populares en zonas desfavorables o en tareas de colaboración en las villas de emergencia, conformando el motor principal de la militancia.

El análisis sobre los textos religiosos se enriquecía a través de interrogantes que realizaba el GRG con el objeto de discernir y contemplar la Palabra, como sostiene un entrevistado, *“la luz de las noticias que se publicaban en los diarios locales y de todos los partidos políticos, o sobre hechos que habían pasado en nuestras propias experiencias”*(E.N.1: 2013). Asimismo, esta actividad, estaba subdividida en pequeños grupos internos que meditaban la lectura fuera del recinto religioso y posteriormente lo exponían en las reuniones semanales en la Parroquia, con el objeto de enriquecer la reflexión y por otra parte, había comisiones encargadas de la redacción y publicación del mismo.

La interacción y reflexión grupal permitió crecer en aprendizajes testimoniales y en conocimiento catequístico, los debates dejaban al descubierto las diversas personalidades de los creyentes y con ella, todo su trayectoria e historia de vida. Algunos de las temáticas polémicas que surgían en los debates expresaban fuertes contradicciones en el grupo, por ejemplo, la propiedad privada y el concepto de su derivación en la pobreza, los movimientos revolucionario, entre otros. Estos temas, derivaban en un examen de contricción público donde los integrantes del grupo además de reflexionar sobre las condiciones históricas, reflexionaban sobre sí mismo y su relación con la comunidad. En palabras de los entrevistados:

“Para mí la propiedad privada es un mito y sigue siendo un mito porque hoy es de usted y mañana no sabe de quién es, pero la respetábamos (...) era un tema realmente. También, lo que nos preguntábamos era si éramos capaces de dar lo económico, la parte económica”. (E.N.1: 2013)

“Se hablaba de movimientos revolucionarios, se hablaba de movimiento político, habían diferencias dentro del grupo, a partir de esas diferencias habían debates, pero primaba un clima de libertad. Había voces más apasionadas dentro del grupo que trataban de imponer lo propio, pero fundamentalmente todos éramos escuchados dentro del grupo”. (E.N.6: 2014)

Las conclusiones finales redactadas semanalmente fueron denominadas: *Hoja de Reflexión* y constituyó el resultado de debates e interacciones entre los diversos miembros

del grupo, además era publicada y leída por un integrante del grupo después de la homilía en cada misa dominical. No obstante, siempre existieron grupos de corte más conservador que se escandalizaban por las reflexiones que se daban a conocer, por ejemplo, miembros del Movimiento Familiar Cristiano:

“No te das una idea de la riqueza que sale de todo esto, entonces hay vino la hoja de reflexión que empezamos a sacar, porque nos salía una verba, una bronca de ver todas las cosas contradictorias entre el evangelio y la realidad”. (E.N.2: 2013)

Este mecanismo permitió el debate entre la comunidad creyente que asistía a la misa sacramental, el sacerdote y el GRG. La Hoja de reflexión expresaba públicamente la situación contradictoria que se vivencia en la provincia caracterizada como *“estado objetivo de pecado”* denunciado por el evangelio. La reflexión teológica, será entendida desde la fe cristiana y su interrelación en la praxis social, desde la creencia religiosa puesta en práctica, en yuxtaposición con los más necesitados, con el Otro vulnerable. En este sentido, la creencia religiosa existe como una experiencia mediada por la realidad social y su comprensión se expresaría a través de la práctica pastoral concreta, es decir, a través de la *“opción preferencial por los pobres”*; donde el centro de la evangelización será el *“Reino de Dios”* basado en la solidaridad y la confraternidad humana. Finalmente, la misma debe llamar a la construcción anticipada de ese Reino *“aquí en la tierra”*, mediante la lucha liberadora por una sociedad más justa (Gutiérrez, 1971).

La Revisión de vida grupal

La reflexión de las lecturas y su identificación con los jóvenes del GRG, produjo un cambio profundo en el rol del párroco logrando un enriquecimiento en su interpretación del evangelio, alineándose, aunque no explícitamente en la postura del movimiento de sacerdotes tercermundistas. La ruptura de la obediencia con la jerarquía eclesiástica se manifestó, por ejemplo, en que no obligaba a los feligreses a confesarse para recibir la eucaristía, sino que bastaba simplemente con un acto de constricción personal. *“Esa era una cuestión de fe muy profunda, que el cura aceptaba”* (Carlos Candino, en Diario Tiempo de San Juan, 27-05-12).

Asimismo, se realizaba la *revisión de vida*, una especie de confesión comunitaria donde democráticamente se elegían por turno a un miembro del grupo para expresarle en comunidad sus pecados hacia ésta. Se consideraba el pecado como una acción social que trasgrede el orden moral de la sociedad. Por lo tanto, *“si el pecado se comete en la sociedad, es la sociedad la que perdona* (E.N.1: 2013).

Esta modalidad de contrición se realizaba en un clima de reflexión y meditación del evangelio, por lo que generaba un clima de confianza y fraternidad, además de un diálogo profundo que dejaba vislumbrar la imperfección humana. Se omitían los pecados íntimos y sólo se exhibían aquellas actitudes y acciones que dañaban la cohesión e integridad del grupo. Esta actividad era fuerte y contradictoria, pues no siempre era aceptada con complacencia. En palabras de los entrevistados:

“(...) fue un poco difícil, porque no todos estaban dispuestos a este tipo de confesiones”.
(E.N.2: 2013)

“(...) y bueno hay que aguantarlo y estar muy preparado. Teníamos que ser muy francos, era demasiado dura”. (E.N.1: 2013)

Sin embargo, los entrevistados apelan a la virtud de la templanza como actitud receptora y de autoconocimiento del sujeto en comunidad, porque al final, *“trata uno de ir creciendo, hay que abajarse uno y ser lo suficientemente humilde para poder recepcionar el dicho de los demás porque sabíamos que lo hacían con amor, con cariño nuestros compañeros”* (E.N.1: 2013).

Como se puede observar, la revisión de vida en comunidad implicaba una nueva modalidad de confesión, no siempre aceptada por la Iglesia Católica, ya que es el sacerdote, la figura legitimada y autorizada por el credo religioso y la comunidad creyente para “mediar” entre un Dios perdonador o castigador de los pecados del hombre, además el clérigo, dispone del poder sagrado de excomulgar al pecador en caso de graves faltas y sin previo arrepentimiento.

De este modo, se vislumbra a través de la memoria del grupo, que Dios está presente en la figura del Pueblo, pues se percibe como un Ser con rostro humano que invita a la conversión y a la liberación del hombre e implica volver a re-nacer desde el interior hacia fuera de sí mismo, liberarse de los ropajes que afectaban el crecimiento personal y esclavizaban el cuerpo y el espíritu. Es decir, *“la libración es liberarse de todo aquello que se consideraba pecado, de todo aquello que castigara y liberarse de la pobreza, no solamente de la pobreza espiritual de la pobreza física que vivíamos”*(E.N.1: 2013).

Instancia Práctica: Trabajo de base Comunitario

*“Hacer carne viva el evangelio”
(D.M, militante del GRG,
2013)*

El Concilio Vaticano II y toda su impronta generó una verdadera “revolución copernicana” dentro de la institución católica, pues ahora, la redención de los Pobres ocupaba el centro de la agenda institucional, pues de ellos deriva el “Reino de los Cielos”, su naturaleza es contraria a la voluntad de Dios -pecado social- lo hacía vulnerable y dependiente, por lo tanto, era necesario ir en su búsqueda y redimir su situación a partir de acciones que potencien sus capacidades creadoras y que permitan subvertir el orden de opresión generalizado en el Tercer Mundo. En este sentido, el GRG se identificó con la “opción por los pobres”, afirmada y definida con precisión en Medellín, pilar fundamentales de la Teología de la Liberación y comenzó a realizar trabajos de base, comunitarios en zonas marginales.

En palabras de un entrevistado:

“El evangelio era muy clarito sobre lo que teníamos que hacer, sobre el compromiso social, darle forma a los ideales del joven, es que quizás no sabíamos de lo que queríamos hacer en término de proyecto, pero sí estábamos seguros de lo que no queríamos, que era ese estado de injusticia, entonces, nos parecía que íbamos a tocar el cielo con las manos, por un mundo mejor éramos partícipes de un mundo mejor (...)” (E.N.3: 2013).

El trabajo de base comunitario significó reconocer las capacidades y aptitudes de cada integrante, bajo un proceso gradual de integración e identificación de elementos comunes, tales como valores, ideologías, prácticas culturales que los unificó en metas colectivas posibilitando la creación de una identidad grupal, a la vez que posibilitó diferenciarse de otros grupos religiosos, por ejemplo de la los grupos cursillistas, que realizaban periódicamente los denominados Eslabones, retiros espirituales de orientación católica ortodoxa. La coordinación de metas comunes y la fluida circulación de la comunicación permitieron lograr la participación y un compromiso grupal en pos de transformar la realidad social.

A medida que el grupo fue creciendo en experiencia comunitaria surgen lazos de vínculos basados en la confianza, en las emociones y sentimientos de pertenencia que despierta la comunidad. La motivación grupal emergió como producto de los ideales cristianos compartidos al considerar la valiosa tarea de “*subvertir el orden establecido aglomerante, antipopular, subvertir ese orden hacia un movimiento popular* (E.N.2: 2013).

Aunque la subversión significara romper con las estructuras instituidas por el poder eclesialístico preconiliar, porque desde la reminiscencia del grupo: *“subversivo también éramos quienes nos revelábamos contra el orden eclesialístico para implementar políticas de base que estuvieran de acuerdo con los desprotegidos”* (E.N.3: 2013). En este sentido, la misión del GRG como motor que encendía sus prácticas cotidianas, se constituye en la lucha por obtener la *Justicia Social* (proveniente del imaginario peronista) definida por los entrevistados como:

“el compromiso con el pueblo (...) los bienes que Dios nos ha regalado a toda la humanidad, eran para todos y no para que los acaparen algunos, entonces es como que viene el compromiso en que todos tenemos que hacer solidarios, en el buen uso de todos los bienes que dispone el hombre” (E.N.2: 2013).

La justicia Social fue percibida por el GRG como la condición vulnerable de los pobres que fueron burlados por poderes de dominación y que históricamente se apropiaron de los bienes dispuestos por derecho natural para todos las creaturas de la tierra. La Iglesia no debe servirse a sí misma, sino a los hombres comenzando por más necesitados, bajo un compromiso real por la justicia que emana del desarrollo humano.

En palabras de los entrevistados:

“Nosotros éramos cristianos y teníamos que dar testimonio de ello, ¿cómo?, de distintas maneras, el eje era el testimonio cristiano, nosotros queríamos que la justicia se diera acá en la tierra y que los pobres dejaran de ser pobres”. (E.N.4: 2013)

“Uno ve la justicia como hombre, pero también la ve a través del evangelio, por ejemplo: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, el ser honesto el no permitir que a otra persona la maltraten, injusticia es maltratar a una mujer”. (E.N.1: 2013)

La concepción, de Justicia social y la Opción preferencial por los pobres, como punto de reflexión crítico adoptado por el GRG, traslada el análisis al concepto de *Caridad Cristiana*, considerado más allá de criterios ahistóricos, asistencialistas, de socorro o de beneficencia, lo lleva a tomar distancia de las nociones preconiliares de indigencia y mendicidad.

Así, la caridad ya no será percibida como actividades de tipo asistencialista o paternalistas, pues era asociado *“a la gente de fomento de dar, de dar cosas, de no tratar de solucionar a los problemas de raíz”* (E.N.1: 2013). Consecuentemente, se potencia a través de una nueva manera de vivir la evangelización y establece la caridad cristiana como compromiso con los más necesitados:

“hay mucha gente que quiere ayudar, pero tener vocación de ayuda, paternalista. Pero sabemos que eso al final termina despersonalizando las personas, entonces es mucho peor el

remedio que la enfermedad. El tema es que toda la comunidad viva ese testimonio desde el conjunto, no de otra forma, entonces el paternalismo, se tiene que acabar, y ese es un poco el mensaje que daban los sacerdotes del tercer mundo". (E.N.2: 2013)

La caridad es vinculada con los derechos sociales y económicos del individuo y con la lucha por su reivindicación permanente, frente a la crítica profunda del orden social establecido o status quo. Así, la Iglesia como Pueblo de Dios en marcha hacia un mundo mejor llevó a que el GRG, participara activamente en actividades pastorales, de promoción y desarrollo social brindando herramientas que posibilitaran el crecimiento intelectual y la concientización de que un mundo mejor era posible.

"(...) Nosotros queríamos despertar en la gente la conexión, la potencia para que ellos mismos buscaran un mejor nivel de vida adecuado a sus necesidades que resurgieran sujetos de derecho, de una vida distinta acorde las necesidades que ellos teníamos, nosotros no queríamos traer todo servido, sino que queríamos que surgiera desde ellos el desarrollo de esa conciencia". (E.N.6: 2014)

La agrupación de éstas fuerzas jóvenes con espíritu de renovación conciliar permitieron establecer un modo de operación pastoral basado en la convivencia o la protesta -o ambas casos- en el medio de sectores marginados, obreros o juveniles, además, se manifestaba públicamente con declaraciones, por ejemplo, las reflexiones que se realizaban en cada homilía, o con actos de significación política, criticando frontalmente el modelo social que se intentaba imponer en el país, bajo el régimen militar de la Revolución Argentina, y al mismo tiempo, criticaban y se enfrentaban con la jerarquía eclesiástica, de la mano de monseñor Sansierra.

Como estrategias de acción y vinculación con la comunidad, se aplicó el trabajo en red³⁸, ello le permitió tomar contacto íntimo con las necesidades de los integrantes de la comunidad y forjar respuestas a las problemáticas en común acuerdo. La inserción en los sectores populares y las comunidades de base crece con el desarrollo del grupo, y con el tiempo se consolida una original modalidad de trabajo que propone la producción de una mística colectiva, basada en el intercambio de las experiencias de compromiso entre el grupo de Guadalupe y la comunidad.

Las actividades de los participantes del GRG se desarrollaron a partir de subgrupos de trabajo donde los fieles se integraban siguiendo sus intereses personales o comunitarios. Así, podemos percibir actividades relacionadas a los problemas de salud, con la

³⁸Las redes son un grupo de personas, miembros de una familia, vecinos, amigos e instituciones capaces de aportar una ayuda o apoyo a un miembro de la comunidad. La razón de ser de la red social se concreta y explicita en la atención de los problemas del contexto social, para la cual se articulan esfuerzos, conocimientos y capacidades que se movilizan en función de dar respuesta a la población. (Biaggini, 2011)

alfabetización para adultos y con acciones pastorales, como la Catequesis para adultos.

A continuación se hará una breve caracterización de las mismas:

- *Problemáticas de Salud*

El GRG se constituyó como un medio de articulaciones posibles entre la comunidad y los recursos disponibles para hacer frente a las condiciones adversas demandadas por la comunidad. Se comportó como nexo entre diversos organismos institucionales, actores, necesidades y demandas que fueron surgiendo a medida que se insertaba en las problemáticas sociales. En este sentido, la participación comunitaria que el GRG desarrolló frente a la problemática de la salud tuvo como finalidad crear estrategias de integración y promoción de la salud, actuando como vínculo entre diversos organismos institucionales como la Universidad Nacional de San Juan a través de la Facultad de Ingeniería y de la Secretaría de Salud Pública.

Las actividades que desarrollaba el GRG, oscilaban desde la realización de peñas folclóricas para recaudar dinero y equipar los centros de Salud de la Villa Hipódromo - departamento de Rawson- y Villa Lourdes, -departamento de Rivadavia- hasta la creación de un dispensario con recursos donados por familias de la comunidad.

“(…) hacíamos peñas, porque el folclore era el momento, eran nuestro trabajo de base, lo que se pudiera recaudar para los puestos sanitarios, comprábamos descartables y cosas, todo era un placer para los jóvenes de aquella época porque realmente se necesitaba”. (E.N.3: 2013)

El GRG extendió redes participativas a instituciones dispuestas a colaborar en la misma causa, como fue la prestación de servicios que brindó la Facultad de Ingeniería, a través de la reparación de equipos tecnológicos indispensables para optimizar el servicio de salud y la Secretaría de Salud Pública a través de la prestación de profesionales de la salud. En palabras de un entrevistado:

“En el departamento de Electrónica reparamos todos los equipos que estaban tirados en el Hospital Rawson, rescatamos los equipos rotos, compramos los repuestos y con eso se hizo 20 dispensarios nuevos, hasta con aparatos de Rayos X incluidos y todo rescatándolo de la basura. Rescatamos ambulancias a través de Salud Pública. Estructurábamos todo como convenio entre la Universidad Nacional de San Juan y los recursos lo puso al Facultad de Ingeniería y a veces Salud Pública ayudó comprando repuestos. Así, (...) la facultad ponía los dispensarios junto a Salud Pública, era todo un trabajo en equipo”. (E.N.2:2013)

El contacto cercano con la comunidad permitió generar lazos de amistad y de solidaridad, además de vislumbrar la problemática de salud desde la óptica de la comunidad, respetando valores culturales y sociales, además de contemplar y promover actividades

desde las necesidades de la comunidad, formando sujetos activos con verdadero protagonismo para lograr la transformación social.

- *Actividades Pastorales*

Las actividades pastorales se basaban generalmente en la evangelización a partir de la enseñanza de la Biblia y de la catequesis para adulto. Para ello, se asentaron en el *aggiornamiento* conciliar que impregnaba todos los ámbitos de la Iglesia Católica y en un tipo de enseñanza que apunte a despertar el conocimiento y la inquietud de los creyentes.

La catequesis se inspiraba en la Palabra de Dios, bajada a la situación social de la comunidad, estimulando en ellos una actitud crítica frente a las contradicciones que germinaban al analizar el estado de “violencia institucionalizada” que generaba el sistema capitalista legitimado por un estado militar opresor de los derechos constitucionales. En este sentido, una de las actividades que efectuó el GRG, fue la realización de un “Belén Viviente” donde se expresó artísticamente la particular situación de opresión que vivía la sociedad sanjuanina. La escritura de los guiones y producción del evento fue de total responsabilidad y empeño de la comunidad de Villa Hipódromo. En palabras de una entrevistada:

“hicimos un belén dramatizado, fue tan lindo, porque todas las cosas las escribían los mismos chicos, que eran obreros, las chicas eran empleadas del servicio doméstico y nosotras éramos catequistas”. (E.N.5: 2013)

El contenido de los guiones representaban las situaciones cotidianas de cada miembro de la comunidad, donde se expresaban, *“situaciones de injusticia, de situaciones, que sufría la chica que era empleada doméstica con su patrona, los chicos con su patrón problemas de familia, todos lo escribieron ellos”* (E.N.5: 2013).

De esta forma, se iba concibiendo un modelo catequístico que expresaba las condiciones de vida de la comunidad, dónde sus protagonistas denunciaban sus historias de vida, como estados de injusticia social. Así, el “*niño Jesús*”, nacería en el seno de la villa, con el pobre, bajo las condiciones de vulnerabilidad que los envolvía.

- *Alfabetización para adultos*

El GRG tomó como guía la concepción de la Educación Popular³⁹ propuesto por el destacado pedagogo, Paulo Freire. La misma hace referencia a las prácticas pedagógicas

³⁹ Paulo Freire (1921-1997) fue un filósofo brasileño cuyas doctrinas pedagógicas revolucionaron el ámbito de la educación en nuestro continente. Su «Pedagogía del Oprimido» se sostenía como una teoría del aprendizaje

dirigidas al crecimiento de los sectores populares en sus capacidades de participación real en las decisiones que afectan su vida cotidiana, para ello se busca estimular la participación de las comunidades vulnerables en la toma de decisiones frente los obstáculos que afectan su vida.

La alfabetización está destinada al pueblo que se encuentra en situación de opresión por fuerzas de dominación socio-económicas que domestican su cultura y dosifican su conciencia, por lo tanto imposibilita la liberación del pueblo. En este sentido, Freire propone una Pedagogía para los Oprimidos (1970) con una visión crítica del mundo cotidiano en el que vive y por lo tanto, se busca la liberación y lucha contra sus estructuras opresoras, con el objetivo de alcanzar una sociedad de armonía en la justicia social y donde el bienestar de la gente no esté basado en la dominación y explotación que hacen unos pocos sobre otros. Así, la educación para la liberación propone *“la transformación de la realidad y la estimulación de una conciencia crítica que lleve al educando al resurgimiento del Hombre Nuevo”* (Freire, 1970:36).

Teniendo en cuenta estas premisas, el GRG recorrió la comunidad de Villa Hipódromo, departamento de Rawson, con el objeto de desarrollar una educación que apuntara a la liberación de los oprimidos y optimizara sus capacidades intelectuales en pos de transformar su realidad social y cultural.

“Nosotros en ese momento no queríamos tener una actitud depositaria diría Paulo Freire, sino que nosotros queríamos despertar en la gente la conexión, la potencia para que ellos mismos buscaran un mejor nivel de vida adecuado a sus necesidades que resurgieran sujetos de derecho, de una vida distinta acorde las necesidades que ellos tenían”. (E.N.6: 2014)

Asimismo, los integrantes del Grupo de Reflexión apuntaron a crear una praxis de conocimiento de acuerdo a sus condiciones sociales de existencia. La alfabetización como punta pie para la liberación buscaba *“crear sujetos de derechos”* y no objetos-depositarios de conocimientos básicos y vacíos de significado. Por ello, era imprescindible la reflexión de sí mismos y su identificación y toma de conciencia sobre su situación real, para así poder tomar posición sobre ella y llegar a ser un creador de cultura desde sus necesidades históricas como comunidad:

“Bueno yo les daba clases a los adultos, gratis, era hermoso dar clase ahí. Porque mire, en un afiche dibujábamos una mamá que daba de mamar a un chico y sobre una mesa había dos

que entendía a la educación como un proceso de dos instancias. La primera, de concientización, implicaba una toma de conciencia de los sujetos de la opresión. La segunda, de la praxis revolucionaria, implicaba la transformación de la sociedad y el Estado. Freire fue un militante católico activo, protagonista y representante del catolicismo post-conciliar a nivel latinoamericano.

paquetes de yerba y el niño tratando de tomar yerbiado. Entonces nosotros poníamos la lámina y empezábamos a decodificarla con ellos. ¿Qué veían?, ¿les parecía bien que un niño que tome yerba y no leche?, y ahí empezábamos la concientización y con el Método Generador enseñábamos las vocales que las poníamos de un lado y de otro, después las consonantes y la empezábamos a unir y formábamos como palabra generadora la palabra „leche” y al lado las vocales y las consonantes y nosotros le decíamos que juntaran las letras unas con otras y formaban palabras, por supuesto nosotros ya le enseñábamos a pronunciar”. (E.N.1: 2013)

Como se puede observar en la entrevista, la palabra generadora: “leche” se la somete a un proceso de reflexión crítica y se la vincula a la realidad objetiva de los educandos. Este proceso de enseñanza y aprendizaje es continuo, gradual, recíproco, humanitario y transformador de las estructuras mentales del educando pero también del educador, pues a medida que el GRG se inserta en la historia de vida de la comunidad toma como suya la cusa y lo modifica así mismo como entidad grupal, en un proceso que tiene como finalidad la liberación del educando a fin de alcanzar la justicia social.

A partir del diálogo sencillo y constante con el „otro” desprotegido y vulnerado se descubre y comprende su realidad a partir de un proceso de socialización que no se detiene en contenidos abstractos de la gramática sino que busca potenciar las habilidades del educando en pos de obtener una actitud crítica frente a la vida y obtener así, sujetos artífices y partícipes de su propia realidad:

“Me acuerdo que al tercer día cuando llegué, un señor me dijo que estaba muy contento porque ya había empezado a leer los títulos de una revista, el „Gráfico”, y ya empezábamos a hablar con la gente: y bueno acá en la villa cómo andamos, como están las jubilaciones, que hace el intendente, como es la gestión, y de esa forma llegamos a la gente”. (E.N.1: 2013)

De esta manera, se va construyendo un diálogo participativo con la comunidad, desarrollando procesos de reflexión crítica, intentando abarcar la complejidad que presenta la realidad e identificando los determinantes económicos, políticos e históricos que los interpelan cotidianamente, en una palabra se trataba de “*despertar un germen desde ellos mismos*” (E.N.6: 2014).

Las sociabilidades del GRG se construyen, entonces, a partir de la integración entre lo que la comunidad propone y los aportes de los participantes. La apertura hacia otras realidades, nacidas del intercambio de experiencias diversas, es fuertemente incentivada y es precisamente en el cruzamiento de estas experiencias comunitarias y plurales donde nace la producción teológica-reflexiva, uno de los ejes centrales del grupo.

El GRG articuló constantemente reflexión crítica y trabajo de base comunitarios como modalidad política y filosófica de vida, que implicó un modo de ser, de pensar y hacer del

grupo. La relación íntima y dialéctica entre el dogma religioso y la práctica política apunta a la creatividad y a la identidad del grupo en estudio. Asimismo, el compromiso por el “hermano” desde sus necesidades espirituales y materiales generó nuevos vínculos de relaciones en red con otros actores políticos que compartían semejantes experiencias, tal es el caso de la organización Montoneros de la Provincia de San Juan, a fines de la década del sesenta y principios de los setenta.

“Villa Hipódromo era muy trabajadora, muy movilizadores y muy politizado. Era lindo trabajar en la villa Hipódromo pero era muy peligroso porque la policía había puesto mucha vigilancia. Eran partidista, ahí habían Montoneros, peronistas, estaban muy bien organizados”. (E.N.1: 2013)

Los diversos ámbitos geográficos donde el GRG interactuaba directa o indirectamente, se constituyeron como ámbitos de militancia donde se fueron creando distintos espacios “en disponibilidad” para la generación de vínculos que propiciaron la participación política y una opción partidaria inclinada hacia el peronismo. Sin embargo, en la lucha por su regreso y por reestablecer la justicia social anhelada, los caminos se bifurcarían en cuanto a la táctica política adoptada.

Militancia social: opción por el peronismo.

Durante el tercer periodo histórico (1971-1972) del GRG se puede observar como elemento preponderante el compromiso adquirido frente a la militancia social y política, una definida línea de acción en complementariedad con sus actividades pastorales en sectores desfavorables de la provincia. Ahora bien, todos los espacios de participación políticas estaban coactados por el régimen dictatorial, y San Juan, no constituyó una excepción, la práctica política se convirtió en lisa “subversión”, sin embargo, el GRG incursionó en el campo político adhiriendo al peronismo como opción cercana al pueblo que busca justicia social. De esta manera, interrelaciona política y religión en sus prácticas cotidianas bajo un síntesis praxiológica que buscó la liberación nacional.

El 26 de marzo de 1971 asume el último gobernador impuesto por la “Revolución Argentina”, en San Juan, el Dr. Carlos Gómez Centurión, luego de superar más dos años de gobierno, entrega el mando el 25 de mayo de 1973 al electo gobernador peronista, Eloy Camus. El intervencionismo militar que caracterizó a la provincia estuvo atravesado por lo que Daniel Illanes (1999) denominó “Dominación Concertada”⁴⁰. Este concepto describe el

⁴⁰ El concepto propuesto por Illanes (1999) hace referencia a la alianza monopólica de los medios de comunicación local, encabezado por el medio gráfico Diario de Cuyo de la Provincia. En este sentido, la

conjunto de alianzas, relaciones y tensiones entre diversos grupos de poder actuantes en la estructura política-económica de la provincia durante la década los años 1970-1985.

Durante el periodo dictatorial sucedieron grandes manifestaciones populares, sindicales, estudiantiles, que jaquearon en prolongadas y sucesivas luchas. Algañaraz y Casas, sostiene que para los años 1970 siete organizaciones armadas político-militares incursionaban en la estructura política: Fuerzas Armadas revolucionarias (FAR): peronistas-marxistas, Fuerzas Armadas para la liberación (FAL): marxistas-leninistas, Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP): trotskistas-guevaristas, Guerrilla para el Ejército de liberación (GEL): chinoístas-nacionalistas, Fuerzas Armadas y Peronistas (FAP), Descamisados y Montoneros. (2011:179)

Bajo este contexto y desde la perspectiva liberacionista la política era pensada como el medio exclusivo a través del cual podían impulsarse los proyectos transformadores. Los cristianos debían ser críticos de la sociedad como servicio a la liberación del hombre. La denuncia emergía como exigencia de la Iglesia en el contexto de la lucha contra la opresión en América Latina e implicaba el rechazo al uso del cristianismo para legitimar el orden establecido. En este sentido, el catolicismo tercermundista se desplazó hacia la órbita secular, pues la política era el único medio a través del cual podía trazarse un proyecto colectivo transformador. En la convicción de que la participación católica debía estar presente en todos los espacios sociales, se produce así, el rechazo a la autonomización de la religión y la política.

Entonces, si las posibilidades de acción dentro de la esfera estrictamente religiosa eran limitadas, porque ni la jerarquía ni los movimientos laicales estaban en condiciones de dar cauce a las aspiraciones revolucionarias, consecuentemente, lo religioso debía penetrar y constituirse en político (Donatello, 2010).

dominación concertada se constituyó en poder de elite compuesto por los siguientes actores: un partido político clientelístico local con una dirección personalizada fuerte, Una tecnoburocracia organizada y con experiencia de funcionamiento continuo durante aproximadamente una década, El grupo propietario de medios de comunicación concentrados, contratistas y proveedores del Estado, Grupo opositor político con débil fuerza política de estructuración, Alta jerarquía religiosa católica, Políticos y sindicalistas con bajas aspiraciones de poder y con militancia políticas individualistas (Illanes, 1999, en Algañaráz; Casas, 2011).

Diversos sectores dentro del cristianismo -tanto religiosos como laicos- realizaron una relectura de los documentos conciliares, llegando a posiciones sumamente relevantes en cuanto al rol que la Iglesia y los cristianos deberían cumplir en el mundo moderno y ello, remite a dos síntesis fundamentales, en primer lugar, si las estructuras social imperantes en los países del Tercer Mundo generan una situación de injusticia social que constituye un “pecado estructural” y en segundo lugar, los cristianos deben evitar incurrir en el pecado y combatirlo, pues deben luchar por lograr el cambio de dichas estructuras, lo que implica pelear por la *revolución social*.

En este sentido, la revolución se convierte en un imperativo cristiano que tiene como objetivo la liberación objetiva y subjetiva del oprimido, donde su fuente es la solidaridad cristiana, la realización integral de las personas a partir de la justicia social, y el amor al prójimo. Porque desde la memoria colectiva del grupo de Guadalupe, *“la revolución es cuando uno trata de cambiar las cosas, negativas por lo positivo, no son las balas son los cambios que uno hace”* (E.N.1: 2013).

En palabras de otro entrevistado:

(...)“nosotros, los cristianos teníamos que jugar por los hermanos acá en la tierra y el hermano está sufriendo y el prójimo es este, no es ninguna cuestión para estar resolviendo nada más que con la oración sino con acción tenías que tener una acción concreta para solucionar los temas de todo y una también involucrada en ese todo y bueno la definición tenía que ser política, era como que no tenías otra salida que comprometerte políticamente (...) entonces no es saliendo de la misa y dando una monedita una caridad así, o si te golpean la puerta darle un pedazo de pan a una persona que te pide, sino una acción concreta y comprometerte con todo, comprometerte la vida, era un compromiso total, no es para comprometerse de boquita los domingos, sino todo el tiempo, era dejar todo lo que tengas, era dejar todo en función de eso de esa acción concreta hacia los hermanos que la estaban pasando mal. (E.N.5: 2013)

Los sacerdotes tercermundistas desde sus comienzos ya anunciaban una revolución social, en un sentido más evocativo que una revolución política, como ellos sostenían, “un verdadera revolución” como un hecho ineludible y una exigencia de la fe. *“Una revolución que genere un cambio, un paso radical y urgente de un orden antiguo a una orden nuevo, un cambio de estructuras (...) No basta con retocar lo existente, introduciendo correctivos exteriores al sistema a partir de sus factores y como lógica del mismo, sino contra el sistema, introduciendo factores nuevos y extrínsecos que lo destruya”* (Gera, en Martín, 2010:177).

Ahora bien, una revolución no implicaba desde el lenguaje tercermundista el “caos”, sino el cambio a un nuevo orden estructural. A partir de 1972, el MSTM incorpora al

concepto de revolución la idea de un Socialismo Nacional y su vía para la concretización es la opción por el Peronismo y nuestro grupo en estudio, no constituye una excepción, por lo tanto, caminará por la senda hacia la revolución de la mano de Perón.

De esta forma, una de las particularidades de los integrantes del grupo fue su activismo político como experiencia previa, sabiendo que la mayoría de los integrantes del GRG pertenecieron al MEUCU y marcaron en él un carácter decididamente político y partidario. Los diversos espacios de sociabilidad que fueron forjando estos jóvenes en sus interacciones diarias, le permitieron tener un acercamiento con sacerdotes tercermundistas de la provincia y con organizaciones políticas de base con orientación hacia el peronismo.

En este sentido, recordemos la sintética simbiosis del pueblo y su identificación con el peronismo, pues, estar con el pueblo significó para muchos cristianos liberacionistas, encarar su militancia desde un peronismo de base, ya que el pueblo, la clase obrera argentina era peronista.

La gente era peronista y si nosotros queríamos estar con la gente, teníamos que partir de los que la gente era, lo que la gente quería y la gente tenía un sentimiento peronista. (...) realmente queríamos materializar el amor al prójimo, y eso es lo que queríamos hacer con nuestro testimonio en los barrios, pero bueno sabíamos que la política era importante, a medida que te ibas comprometiendo con la sociedad, cuando de la iglesia y el púlpito pasas a la calle y a la calle cruzas la calle Larga como le decían y cruzas a la Villa Hipódromo y cuando te enterrabas de tierra hasta la rodilla con esa tierra venían los peronismo, todo con esa gente, entonces bueno nos fuimos haciendo peronista porque leíamos algo pero fundamentalmente porque la gente era peronista. (E.N.4:2013)

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). En este sentido, el peronismo era la concreción argentina del proletariado en la lucha de clases y una etapa de la construcción del socialismo. Sin embargo, para que el peronismo pudiera cumplir su responsabilidad como eje del esfuerzo liberador hacía falta superar una serie de deficiencias profundas, a saber: la ausencia de una ideología -de una teoría y proyecto revolucionario- una organización equívoca y el espontaneísmo como método. Con todo, para los actores, no se podía ser revolucionario y antiperonista. El peronismo "es la memoria viva de una Revolución que fue. Y a nivel de pueblo es la honda esperanza de la Revolución que debe venir, la Revolución que hay que hacer".

En palabras de otro entrevistado:

“Si Cristo te decía tenés que jugarte aquí y ahora por tu hermano que está sufriendo, (...) porque había una situación de pobreza, entonces el jugarte así, ese compromiso que tenés que tener no había otra forma que teniendo una acción concreta y la acción es política entonces en esa búsqueda lo más parecido a la doctrina social de la iglesia era el peronismo, entonces la definición política venía por añadidura”. (E.N.3: 2013)

Se puede observar la toma de conciencia y compenetración con la realidad del “otro”, una crítica permanente a las prácticas católicas preconiliar, principalmente frente al asistencialismo cristiano, por lo tanto sería necesario un cambio de estructuras objetivas y subjetivas de las condiciones de existencia del pobre vulnerado por un sistema político-económico dominador, ello deviene de una revolución como proceso de liberación nacional. Si la opción por los pobres suponía considerar al “pueblo” como sujeto histórico, y éste era peronista, y si además “ser peronista” se integraba en un código ya estipulado, en el cual una forma de catolicismo ya tenía un rol constitutivo, la elección por el peronismo se convertía en algo que suponía una “actitud natural” (Donatello, 2008).

En palabras de un entrevistado:

Yo aprendí política desde el evangelio, para mí el evangelio tiene que ser la fiel respuesta que nosotros demos como testimonio de todos los días, desde que salimos a trabajar como obreros, salimos a trabajar nuestra tarea es que tiene que ser servicio, nosotros nos comprometemos profesionalmente ayudar a todos los que nosotros podemos dedicando horas de trabajo por fuera de nuestro trabajo y obligaciones a servir a la gente. Esto era un poco el compromiso que teníamos cada uno de nosotros y ese fue el aprendizaje desde la política, yo cada vez que había un compromiso político y había que hacer algo, yo decía: y eso es lo que sale en evangelio. (E.N.2: 2013)

Los argumentos que respaldaban la opción del GRG por el peronismo se repetían: cuando la Iglesia se acercaba al pueblo se encontraba con que éste era peronista, entonces *“ser peronista es ser pueblo”*. El peronismo era históricamente la representación del proletariado nacional, asumiendo conscientemente su capacidad combativa, el movimiento que había encarnado las aspiraciones populares y producido su triunfo y Perón era la única representación real y auténtica de estos sectores. La función de aquel movimiento era incorporar a las masas al proceso de liberación. Su tendencia revolucionaria buscaba, justamente, recuperar ese papel histórico y era el pueblo trabajador peronista quien conduciría el proceso (Morello, 2003).

Debates en torno a la vía armada

Durante la década del sesenta y setenta el debate en torno a la opción por la lucha armada se convirtió en la discusión política por excelencia. No dejó indiferentes a los militantes cristianos, pues existía un amplio consenso sobre la legitimidad de la violencia

insurgente, además de asumir diversos matices en función del contexto histórico y de las concepciones ideológicas y enfoques estratégicos de las organizaciones de pertenencia. La violencia como alternativa necesaria para la toma del poder y la realización de la esperanza revolucionaria era aceptada, comprendida y llevó a algunos de los integrantes del GRG a elegir como opción personal la lucha armada.

Levín (2010), sostiene al respecto que durante los años setenta se produjo una suerte de autonomización de la violencia. Se asistió entonces al vuelco de la política hacia un escenario que despreciaba las formas institucionales de la democracia, acompañada de la exaltación de las formas bélicas que empalmaban, a su vez, con una concepción de la política como una cuestión de fuerza y de confrontación entre dos campos, es decir, entre quienes detentaban el poder y las armas -que no iban a renunciar fácilmente- y entre quienes reprimían a la clase obrera, así, la violencia del pueblo resultaba legítima.

A lo anterior se suma la proscripción del peronismo y los movimientos de liberación que afloraban en América Latina y el mundo, especialmente en Cuba, que constituía la prueba de que una revolución popular sería posible. La identificación con figuras como “el Che” Guevara y Camilo Torres desde la óptica del catolicismo liberacionista, ambos eran signos de la aspiración a construir el Hombre Nuevo, ejemplos de revolucionario auténtico y mártires que inmolaron su vida por la redención humana. A pesar de que “el Che” no era creyente, reconocían en su sed de justicia, su entrega y su amor al prójimo, un *“heroísmo cristiano”*. Al mismo tiempo, el legado del sacerdote colombiano radicaba en haber señalado que la revolución era una lucha cristiana, *“la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos”* (Morello, 2003: 156). En palabras de los entrevistados:

“[Camilo Torres] comienza a trabajar mucho con los movimientos populares y finalmente se pone a luchar en la guerrilla por sus ideales cristianos y es esto lo que nosotros hemos percibido de él y de que él era un verdadero ejemplo de lo que nosotros teníamos que hacer. Cristo nos pide ser Fermento en el mundo, en cada lugar de trabajo con el testimonio de cada uno no hace falta ser el „mandamás“, hay que ser testimonio de boca en boca desde abajo, es la forma de transformar la sociedad”. (E.N.2:2013)

“El hombre nuevo era el Che Guevara por ejemplo, el tipo que daba testimonio de vida aproximándose a Cristo, para lo cual primero debía estar en contra del orden preestablecido, subvertir la cuestión del consumismo propio de lo que veíamos en aquella época y fundamentalmente tratar de ser el mejor ejemplo para el ideal político de la época y del mundo nuevo con Hombre nuevo”. (E.N.3:2013)

Así, como plantea Catoggio, una vez muerto en combate, fue reivindicado como un *“mártir religioso por razones políticas”*. La figura del mártir permitía, por un lado, *“secularizar figuras ejemplares de origen religioso a partir del énfasis puesto en la*

dimensión política de su acción” y por el otro, integrar “en un imaginario religioso a individuos que provienen de otros campos de actividad” (2011: 103).

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. Además, se esforzó 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. De este modo, la lucha revolucionaria aparecía como un imperativo cristiano.

Asimismo, los documentos eclesiales parecían reforzar el diagnóstico de la realidad y la necesidad de transformarla. Como se mencionó en los capítulos anteriores, Pablo VI admitía la legitimidad de la violencia popular *“siempre y cuando ésta sea empleada como último recurso ante una situación de tiranía prolongada y evidente”* (26-03-1967), además los obispos reunidos en Medellín afirmaron que el cristiano creía en la paz y en la justicia como condición para la alcanzarla, y veía que América Latina se encontraba ante una situación de *“violencia institucionalizada”*.

La idea motora de la violencia armada revolucionaria suponía que era plenamente legítimo y moralmente necesario oponer a la *“violencia de los de arriba la violencia de los de abajo”*. De acuerdo a los documentos redactados en Medellín, la situación vivida por los pueblos del Tercer Mundo -subdesarrollo, miseria, analfabetismo, explotación- constituye un pecado objetivo, dado que éste se define como una situación culpable, iniciada por el egoísmo humano, en la ausencia de justicia y amor, producida y mantenida intencionalmente.

Desde la revista Cristianismo y Revolución apoyaron en todo momento explícitamente la lucha armada, justificándola como *“(…) la verdadera democracia, la interpretación y expresión fiel del sentir popular, no se logrará nunca sin un poder social efectivo. Cuando el pueblo no tiene ni el poder político, ni el económico, el único recurso que le queda, para acceder al poder social, es el armado (...). Es la continuación de la política por medios más eficaces (...)*”. Al mismo tiempo sostienen que *“no se trata de acciones aisladas, sino de comenzar una guerra revolucionaria”*. (Morello, 2003: 243-245).

De todas formas, el camino a transitar para lograr el triunfo de la revolución, la violencia será necesaria, dado que las clases dominantes no renunciarán al poder sin oponer resistencia. Por lo tanto, era necesario conducir técnicamente y encauzar la violencia revolucionaria popular por los medios más efectivos, ya que *“la lucha armada es un hecho técnico y hay que determinar el modo científico y riguroso de hacerla (...)”* (Morello, 2003: 248). Es interesante remarcar el hecho de que se consideraba que con darle inicio a la lucha armada primero y luego lograr el apoyo popular bastaba, en virtud de lo cual con el correr del tiempo se asistió a una militarización de la política.

Al decir de Touris (2011), en la corriente liberacionista, la noción del martirio fue resignificada con un acento fuertemente político. La defensa de la verdad y la justicia llevó a incluir en ella no sólo aquellos que dieran su vida por causa de Dios sino a los que sin poseer una adscripción religiosa se hubieran comprometido con la misma lucha. El sentido sacrificial de las acciones religiosas se tradujo en los cristianos revolucionarios en la legitimación de la acción armada.

Al respecto, surgen dos alternativas dicotómicas en el GRG que tienen como centro de discusión el concepto de violencia y su adherencia a la opción por la lucha armada. Por un lado, se encuentran quienes justifican la violencia y en su militancia política se vinculan con la organización Montoneros. En palabras de un entrevistado:

“yo sí creía en la violencia, cuidado, yo entendía la violencia quizás un poco primitivamente y era que se yo, el castigo a alguien que no hacía las cosas como deberían ser”. (E.N.4: 2013)

La participación de los cristianos en la revolución viene dada por el deber moral, principista que considera -a la luz de las encíclicas papales- a la Iglesia como Pueblo de Dios, ya que si se trata de una revolución llevada a cabo por los pueblos pobres y los pobres de los pueblos y Jesús siempre estuvo del lado de los pobres y los oprimidos, en consecuencia había que tomar parte en la misma. Además, a diferencia del catolicismo preconiliar y en consonancia con las ideas de inspiración marxista, los pobres, los obreros, no son tomados como meros objetos de caridad sino como sujetos de liberación, por lo tanto la revolución no se hace *por* el pueblo, sino *junto* al pueblo.

Así, quienes eran antievangélicos y anticristianos en realidad eran quienes oprimían y explotaban al pueblo, quienes lo sometían al hambre, a la miseria, al analfabetismo y la enfermedad y quienes teniendo conciencia de la existencia de esta situación pecaminosa y conociendo los medios para terminar con ella, decidían o bien mirar hacia otro lado y traicionar la lucha, o bien limitarse a condenarla sin jugarse del todo.

Asimismo, surge otra postura dentro del GRG que condena la lucha armada argumentando que la violencia, sea ésta del origen que fuera, va en contra de la voluntad de Cristo y del Evangelio y se adscriben a una posición política de resistencia pacífica identificada con la figura emblemática de Gandhi⁴¹. Así, lo manifiesta un entrevistado:

“Para mí la violencia es muy similar a la de Gandhi, vos tienes que tener la fuerza política, de poner todos los movimientos de trabajadores y hacer presión por algo por algo que verdaderamente le interesa a la sociedad en sí misma. Yo creo que la violencia no nace por la necesidad de ser violento, sino en ser violento y ejercer la fuerza para decir esto no se hace así, sino no vamos a trabajar, paramos el país y de alguna manera lo vamos a cambiar, desde ése ángulo yo asumo la violencia. Desde el punto de vista donde hay deterioro de personas, donde se hace daño, la violencia siempre genera más violencia a la larga, (...) y de ahí viene la necesidad de ser violento con las ideas pero no con las personas, o sea cuidar la vida humana, porque cuando se llega a los extremos volver para atrás para ir borrando todas las ideas que se han ido dando puede ser muy tarde”. (E.N.2:2013)

Otros militantes del grupo en estudio exhiben contradicciones en cuanto al concepto de violencia y sus creencias religiosas. Así, lo manifiestan los siguientes entrevistados:

“Estábamos politizados, yo al menos estaba politizada me gustaba estaba seducida por la doctrina montoneros lo que no aceptaba yo era pensar que podía matar a alguien, eso no lo soportaba, en eso no estaba de acuerdo, con eliminar a la gente no”. (E.N1:2013)

“sinceramente hubo una violencia engendrada desde los estamentos superiores y de abajo había todo una efervescencia que daba lugar a todo el discurso muy propio de aquella época, entonces afloraba desde el orden familiar, desde el orden cristiano, de la Iglesia, entonces la cuestión de la violencia (...) y bueno después estaba la metodología el cómo, es como empiezan a dividirse las aguas y algunos toman posturas mucho más radicalizadas y otros se abstienen dentro de la situación hasta que se aclare la cuestión”. (E.N.3: 2013)

De esta forma, se puede observar una tendencia dentro del GRG que no apoyó la ideología de la lucha armada, contrariamente la condenó argumentando que la violencia, sea ésta del origen que fuera, va en contra de la voluntad de Cristo y del Evangelio. Sin embargo, quienes sí eran partidarios de la misma sostenían, que la violencia popular no era ni antievangélica ni anticristiana, sino que tenía como finalidad construir un mundo mejor, el cual posibilitaría la realización del Reino de Dios en la Tierra. Esta violencia no se basaba en un sentimiento emocional de odio, sino en la solidaridad y en el amor al prójimo hacia los humildes por los cuales Cristo había dado su vida.

⁴¹Cuando hablamos de la no violencia nos referimos generalmente a la teoría y al método que Mahatma Gandhi practicó y sistematizó, convirtiéndolo en un poderoso movimiento espiritual y social y en un instrumento de paz capaz de alcanzar objetivos, incluso políticos, tan significativos como el de la misma independencia de la India. El concepto de no violencia (“ahimsa”) no es, para Gandhi, un concepto sólo negativo, sino también una concepción positiva, una especie de benevolencia hacia todo lo que existe, tesis que está presente ya en el hinduismo y muy especialmente en el jainismo. La no violencia va más allá de la resistencia pasiva, del no hacer daño, y exige, incluso, la compasión que auxilia activamente a los seres que sufren. Gandhi elabora una teoría y un método que aplicará, de manera sistemática, en el ámbito de las estructuras sociales, políticas y económicas. (Revista, Aleteia, Pacificar el alma y el mundo. La lección de Gandhi, la práctica de la no violencia es el camino hacia la pacificación del mundo, 21-11-2013)

Vínculos entre el GRG y la organización Montoneros

Una vez identificados políticamente con el peronismo de base, los cristianos progresistas, se encontraron con que los modos democráticos de participación estaban clausurados y desprestigiados, a la vez que, el triunfo de la Revolución Cubana hacía de la opción insurreccional⁴² un ambiente de época irresistible.

Si a la presión moral que provocaba en los jóvenes la situación de injusticia y pobreza le sumamos la incapacidad del sistema político argentino para dar canales institucionales a los conflictos, veremos que el pasaje a la acción política revolucionaria estaba allanado. El recorrido comenzó en los grupos del catolicismo posconciliar, siguió con la experimentación de la injusticia social y la convicción religiosa de la necesidad de un cambio continuo con la identificación afectiva con el peronismo, la adopción de un compromiso político revolucionario y terminó en la militancia insurgente (Morello, 2003).

Montoneros nació como una organización armada formada por jóvenes de formación nacionalista y cristiana, que ante un clima de opresión política e injusticia social, encontraron en la lucha armada la vía para generar un cambio social. Amparados en el catolicismo radicalizado, les dolía la injusticia social producida por el sistema, y actuaban en consecuencia, creyendo que la palabra de Cristo se efectuaba en los hechos, en la ayuda a los pobres, los oprimidos, los olvidados. Sus deseos de transformación social se asemejaban al patrón de sociedad socialista. Obrando según la palabra de Cristo, indignados ante la opresión social, trabajando junto a los pobres, se encuentran con el peronismo. Decepcionados ante el constitucionalismo democrático, indignados por la injusticia social e impacientes del cambio social, Montoneros aparece en 1970 como una organización armada formada por una docena de jóvenes de clase media, con formación nacionalista y católica que consideraban al socialismo como su objetivo, la lucha armada como el camino y al peronismo, su identidad (Lanusse, 2005).

En este sentido, se puede vislumbrar en el GRG dos tendencias fuertemente marcadas en relación a la opción por el peronismo y sus sucesivas acciones políticas futuras. Por un lado, surge un subgrupo mayoritario que adscribía al peronismo desde el trabajo de base, en términos nominales, sin comprometerse en una acción política insurreccional, con postura

⁴² Siguiendo el esquema analítico de Donatello, la utilización del concepto política insurreccional es útil para caracterizar una serie de opciones políticas que poseen como horizonte de sentido último la toma del Estado, a través de la conformación de una fuerza política y militar de masas, para cambiar de plano las estructuras sociales (Donatello, 2008, 2005).

pacifista inspirada en Gandhi y por otro lado un subgrupo que adscribía al peronismo, militaba en el grupo y elige la acción política insurreccional, bajo la participación en Montoneros.

La incipiente agrupación política denominada por los entrevistados como: Tendencia Revolucionaria⁴³ (reflejo de la multiplicación de un movimiento que aparece en todo el país) nacida en la Universidad Católica de Cuyo de la provincia, volvió a estar presente en la escena política de nuestro grupo en estudio y tomó participación bajo una nueva modalidad de organización que aglutinó a otras corrientes peronistas y conformó a fines de los sesenta, la Organización Montoneros⁴⁴. Esta formación, interaccionó en su actividad política y social con organizaciones católicas laicales y en nuestro caso con el GRG.

“El Grupo de Reflexión de Guadalupe era un grupo que trabajaba en Guadalupe que se relacionaba con otros grupos políticos de la provincia, por ejemplo el Movimiento cooperativo y el PC, pero desde lo político se estaban formando un partido de lo que después se llamó La Tendencia, porque nosotros pertenecíamos a la Tendencia dentro del Peronismo”. (E.N.4: 2013)

Los miembros del grupo que adhirieron a la organización Montoneros comenzaron a trabajar identificados con su militancia política por considerarla “*peronista y antisindicalista*”. Así, lo relata una entrevistada:

“A mí me seducía la parte teórica, su doctrina. La doctrina planteaba lo que yo soñaba, que los pobres tuvieran trabajo, que salieran de la miseria, que tuvieran escuela, por eso nosotros le llamábamos expropiación (...) porque si se le quitaba aquel se les daba a los que realmente necesitaban, que los niños tomaran leche, que los hospitales fueran considerados como tal, la salud y la educación tiene que ser lo principal”. (E.N.1: 2013)

Los integrantes del GRG que simpatizaron y adhirieron a la conducción de Montoneros ocuparon los “*niveles más bajos*” en la escala del organigrama de la organización estructural, ello significaba que sólo debían acatar las órdenes íntegramente de

⁴³ Todo el sector juvenil del peronismo de izquierda confluyó en dos estructuras principales: Juventud Peronista de las Regionales como estructura territorial, Juventud Universitaria Peronista (JUP) en las universidades, con su estructura sindical (Juventud Trabajadora Peronista-JTP), estructura femenina (Agrupación Evita) y una estructura a nivel de la educación secundaria (Unión de Estudiantes Secundarios - U.E.S.), con fuerte presencia en los Centros de Estudiantes de los colegios secundarios más importantes de la Argentina. Posteriormente se crearían: Movimiento Villero Peronista y Movimiento de Inquilinos Peronistas, entre otras, aunque ninguna tuvo la relevancia cuantitativa de las dos primeras. Todas ellas respondían orgánicamente a las organizaciones FAR y Montoneros, y globalmente se denominaban la "Tendencia Revolucionaria del Peronismo". Sitio oficial de la Secretaría de Juventud del Partido Justicialista Disponible en <http://www.jp.org.ar/la-gloriosa-jp/nuestra-historia/>

⁴⁴ En el siguiente acápite no se pretende realizar un análisis detallado de las diversas corrientes que componen Montoneros, menos aún detenernos en sus estrategias y tácticas de combate y sus vínculos con otras organizaciones, pues ello requiere de otra investigación, igualmente relevante para comprender éste periodo histórico en la provincia. Sin embargo, es pertinente ahondar en sus raíces, pues varios de sus integrantes fueron miembros del GRG, ello le concede a nuestro objeto en estudio un perfil particular en cuanto a su militancia religiosa y política.

aquellos que se encontraban en estratos superiores y por lo tanto, con poder de mando y de ejecución. Así, lo relata otro entrevistado:

“A nosotros montoneros a nunca nos subieron, gracias a Dios, porque éramos de Guadalupe, a fin de año hacían un balance y decían: usted sube, usted baja a nosotros nos mantenían en la base y otros lo bajaban, no nos tenían confianza, que no era y que decía a vos sí, iban a parar a Córdoba y lo hacía re contra cagar allá y no volvían”. (E.N.4: 2013)

Esta organización herméticamente cerrada, exigía que quienes adherían a esta postura debían aportar comprometidamente un porcentaje de dinero para el sostenimiento del mismo. Por lo tanto, algunos integrantes del Grupo de Reflexión colaboraron económicamente a través de una cuota mensual. En palabras de los entrevistados:

“Yo militaba en el grupo y ayudaba a montoneros, poníamos económicamente”. (E.N.1: 2013)

“yo les alquilaba un lugar (...) que era donde funcionaba el Comando Superior de los Montoneros, que lo pagaba yo, bueno nosotros aportábamos mucha plata, como el 20% de mi sueldo al movimiento. Cada uno ponía lo que podía pero debía comprometerse”. (E.N.4: 2013)

Sin embargo, cuando la organización acentúa su métodos de lucha hacia la militarización armada, a principio de la década del setenta sobre todo a partir del asesinato del ex presidente General Pedro Eugenio Aramburu, surgieron fuertes contradicciones en relación a la forma de operar en cada accionar y la perspectiva que el GRG, tenía frente a la metodología de combate empleada. Es allí, cuando comienza a condicionar el ideario católico y el perfil identitario del GRG, ya que éste prioriza la lucha pacífica y no adhiere a las exigencias de la formación armada. Así lo expresa el entrevistado:

“(...) empezó a pesar la cuestión de los fierros, allí estaban los que eran fierros y los que no eran fierros, porque al principio surgen como organizaciones políticas militar y después se transforman en organizaciones militares, cosa que nosotros disentíamos con esa postura”. (E.N.4: 2013)

Así, el GRG se había forjado como un tipo de agrupación con capacidad de conducción y libre toma de decisión, pese a los mecanismos de restricción que monseñor Sansierra impartía. El grupo se definía como un grupo pensante, motivado por el anhelo de obtener la justicia social evocada para la liberación del hombre. Sin embargo, la estructura jerárquica de Montoneros pronto entró en disidencias con los integrantes del grupo adherentes y se vieron obligados a desertar sobre todo cuando la organización decide el año 1974 dar el paso a la clandestinidad. Así, lo relata el mismo entrevistado:

“La gente de Guadalupe pensaba y ellos querían militantes montoneros que en su nivel más bajo no pensarán, actuarán, eso era lo que querían la obediencia total, como un soldado. (...) Nosotros éramos más políticos, nosotros íbamos a los barrios, cuando se produce el paso a la

clandestinidad, dicen: todos los montoneros pasan a la clandestinidad, ¿cómo nos íbamos a ir a la clandestinidad si nosotros éramos gente pública, donde trabajábamos nos conocían todo el mundo?, para pasar a la clandestinidad nos teníamos que ir, como hicieron con mucha gente, nosotros no podíamos pasar a la clandestinidad". (E.N.4: 2013)

Así, en la organización Montoneros se cristaliza gran parte de los vínculos del catolicismo liberacionista con la política insurreccional. No tanto por la comunión de ideas o por los paralelismos organizativos que podían existir entre ambos términos, factores ligados a las coyunturas políticas, sino más bien, por las redes sociales que creaban, en una interacción dinámica sacerdotes, activistas católicos y militantes políticos y, fundamentalmente, por el tipo de subjetividad que se creaba dentro de esta organización político-militar, de la cual gran parte de sus fundadores y de sus primeros miembros habían pertenecido a ámbitos pastorales (Donatello, 2005).

A continuación se analizarán los mecanismos de resguardo que empleó el GRG ante la persecución del régimen dictatorial durante el gobierno transitorio del General Lanusse (1971-1973), no sin antes atravesar por el punto máximo de militancia política y religiosa abocada enérgicamente en la lucha por el regreso de Perón y el retorno de la democracia. Además se analizará la etapa de crisis y ruptura que atravesó el Grupo de Guadalupe.

CAPITULO VI

MILITANCIA POLÍTICA RELIGIOSA DEL GRUPO DE REFLEXION DE GUADALUPE EN LA ESTRUCTURA SOCIAL. CRISIS Y RUPTURA

Cuando asume el General Lanusse al gobierno en marzo de 1971, se vivenciaba agravamiento de las condiciones económicas, el crecimiento de la guerrilla y las presiones de los partidos políticos, encuentra su campo de acción cada vez más condicionado. Su desafío será lidiar con los actores políticos que lo acorralan con sus demandas, para lograr una salida airosa del régimen militar. La estrategia para lograrlo será otorgar un tratamiento de relación diferenciado a los diferentes actores según su grado de radicalización. Combinará la represión con la negociación política, es decir, “la espada y la palabra”. A los sectores guerrilleros y al sindicalismo clasista, que habían engrosados sus filas, apoyos y capacidad de acción, sufrirán la cárcel y la represión. A los sectores menos radicalizados y sectores más participacionistas del sindicalismo, les otorgará la posibilidad de negociar una salida electoral compatible con sus intereses (Bartoletti, 2010).

El Grupo de Guadalupe continuó con sus actividades políticas y religiosas hasta mediados de la década del setenta, sin embargo se suscitaron una heterogeneidad de acontecimientos que expusieron al desnudo al grupo en estudio, pues el avance de la dictadura impuesto por el General Lanusse arrasó sobre todos los sectores radicalizados. La provincia de San Juan, no constituyó una excepción, el hombre elegido para esta etapa de transición “hacia la salida democrática” fue Carlos Enrique Gómez Centurión, quien asumió el cargo el 4 de mayo de 1971 y permaneció hasta las elecciones presidenciales de 1973. Durante esta etapa el GRG, prosiguió con sus prácticas, no sin antes experimentar los efectos de la persecución, los allanamientos y hasta las detenciones de algunos de sus miembros.

Estrategias de resguardo ante la persecución de la última etapa de la Revolución Argentina

Como estrategias de sobrevivencia grupal, se decidió realizar un proceso de rotación de espacios físicos, con el objeto de dispersar la atención y control del gobierno militar, uno de los lugares elegidos fue la escuela Inmaculada Concepción, caracterizada por poseer

sacerdotes y religiosas, como la religiosa Amalia de Sant, (quien abandonó los votos religiosos a mediados de la década del setenta) con orientación progresista y posconciliar, lo cual valió como apoyatura y refugio del grupo de Guadalupe ante la persecución de la dictadura de Lanusse. En palabras de unos entrevistados:

“Uno de los lugares también donde podíamos coordinar, también porque había persecuciones, había denostaciones, tipos de cosas para la militancia y la política...bueno dentro de lo que se venía conformando dentro de la democracia partido liberal les disgustaba directamente que los jóvenes o quienes a la luz del cristianismo podían abrir mente, porque de eso se trataba y nos vinculábamos con el colegio Inmaculada, porque había que tener lugares alternativos de reunión digamos”. (E.N.3: 2013)

Además, uno de los centros de aglutinamiento de cristianos activistas durante la década del setenta fue la Iglesia Metodista, cuyo pastor a cargo fue Samuel Ponce. Allí, se integraba el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos y en 1973 recibió en su templo del departamento de Capital, a los exiliados chilenos que escapaban de la dictadura de Augusto Pinochet, post derrocamiento del presidente democrático Salvador Allende. Este refugio se extendió hasta los últimos años de la última dictadura militar en el país. (Diario Digital, Tiempo de San Juan, 28-05-2012)

El centro pastoral metodista también acobijó a los miembros del GRG, quienes encontraron seguridad y respaldo al momento de analizar y discutir temáticas relacionadas con la persecución y la situación de resguardo a la cual debían someterse, pues los entrevistados arguyen que debían realizar un proceso de depuración de las personas con las cuales se vinculaba el grupo e interaccionaban en sus actividades cotidianas, ya que se percibía la existencia de “infiltrados” a disposición del servicio de inteligencia del gobierno militar. El mismo entrevistado relata la experiencia del GRG:

“en aquella época era bien claro, como amigo o enemigo o los aliados o todo ese tipo de cosa, o de tener gente conocida también el pastor de la Iglesia Metodista, que comulgaba como si fuera uno más de nosotros, Samuel Ponce, eran gente realmente que para lo que necesitáramos ya sea cosas para llevar a los hogares más pobres o reunirse clandestinamente para tratar temas álgidos, clandestino porque realmente había que seleccionar compañeros, la gente conocida, porque no sabíamos los servicios donde estaban y ya a esa altura la cuestión política venía muy embromada”. (E.N.3: 2013)

La persecución de la última etapa de la dictadura de la “Revolución Argentina”, marcó e identificó a todos los grupos activistas calificándolos, en el caso de los sacerdotes como “curas rojos a los cuales se debían poner límites”. (E.N1: 2013)

Ante este contexto, se retiró el presbítero Marcial Cabón de la parroquia de San José de Jáchal, supervisado constantemente por Monseñor Sansierra. En este sentido, una de las

entrevistadas, miembro del GRG, cercana a la Congregación Oblatos de María Auxiliadora, de dicha parroquia, afrontó la persecución de la dictadura y comenta su experiencia:

“Cabón yo trabajaba en la Iglesia, en Rodeo, y me vine en un camión que trasladaba fardos de pasto, porque no tenía en que venir, cuando llego a mi casa mi padre me dijo: „tiene que presentarse en la policía, porque tiene una denuncia, está intervenido el teléfono todo, usted vaya con mucha tranquilidad, tiene que ser algo de la parroquia algo”. Me tuvieron como tres horas encerradas, hasta que me hicieron pasar a una pieza llena de hombre ahí, yo al primero que identifiqué fue al jefe de policía, Viciteli. Bueno me presenté y el comisario de esa policía, me comenzó a presentar el jefe de la comisaría, el jefe de zona, el representante del policía federal y me dijeron porque me citaron. Me citaron porque había una denuncia de un alto cargo de Jáchal, una persona con alto cargo, (...) la denuncia decía que yo le quería hacer una conspiración a Sansierra, pero primero le vamos a leer su currículum, me nombró todas las huelgas y manifestaciones acá, los trabajos con el padre Parisi’”. (E.N1: 2013)

Así, el Arzobispo de San Juan, Idelfonso María Sansierra, frenó el auge renovador que caracterizó los años posteriores al Vaticano II, provocando que un gran número de sacerdotes dejaran sus hábitos. Al respecto Moreno (1997), sostiene que el año 1972 se conoció como el año de los 27, ya que fue este el total de clérigos que se secularizaron, consecuentemente, San Juan quedó constituido en una diócesis con sacerdotes de edad superior a los cincuenta años y por lo tanto, en ese periodo de tiempo no se crearon nuevas parroquias. Sumado a ello, crecían las persecuciones y detenciones, el surgimiento de “*las listas negras*”, la sospecha y desconfianza de posibles infiltrados y represión en cada manifestación, era una constante diaria.

Mientras tanto, en la escena nacional el Gran Acuerdo Nacional -GAN- suponía la materialización del intento de poner en palabras un acuerdo nacional con los actores del sistema político menos radicalizados, a fin de aislar a los revolucionarios. Perón era considerado un actor fértil de palabra y negociación, pero Montoneros, se percibía como un actor alejado y ajeno a la negociación, a quien había que aislar de los sectores menos radicalizados del Movimiento Justicialista. Esta era una tarea difícil de realizar, pues, para éste periodo de tiempo, Montoneros había construido numerosos lazos de relación y simpatía en las filas del peronismo y contaba con el apoyo del General desde el exilio, que imponía sus exigencias y daba guiños de complicidad a “la juventud maravillosa”, con el objeto de preparar el camino para su llegada.

Así, lo manifiesta un entrevistado:

“Ante este escenario de discursos contrapuesto por corrientes políticas aún puesto dentro del movimiento siempre en el exilio Perón ya armaba los paraguas, entonces largó el Socialismo Nacional, y para que nos prendimos nosotros en la juventud y en las movilizaciones y la

consigna era Socialismo Nacional como quiere el General que lo quiso o no lo quiso no lo sé

realmente, pero los discursos que llegaban desde España, siempre era muy hábil, muy diplomático, nunca se le escapaba nada, todo abajo del paragua, y bueno sindicalistas ¡se va a acabar, se va a acabar la burocracia sindical!, a armarse uno contra otros y demás, pero siempre el líder cubría a todos". (E.N.3: 2013)

El crecimiento de la vertiente peronista de este proceso fue alentado por Perón desde fines de los años sesenta, quien consideró a esas organizaciones político-militares como “formaciones especiales” dentro del movimiento, con significativas funciones de presión política extra institucional sobre la dictadura militar y como forma de reunión creciente de energías juveniles dentro del peronismo. Efectivamente, estas organizaciones estaban integradas por los sectores juveniles del movimiento y grupos de izquierda trasvasados al peronismo por considerar que se trataba de la opción política hegemónica de las “masas argentinas” (Franco, 2011: 26).

Por otra parte, la identificación que los Montoneros realizaban de su organización como peronista, en un contexto donde el peronismo estaba proscripto, se transformaba en un nodo de legitimación en sí mismo. Es decir, la lucha emprendida por Montoneros por el regreso de Perón y el fin de su proscripción como actor político, a través del lema “Perón Vuelve”, pueden analizarse como una de las estrategias de legitimación a las que la agrupación recurría en su propósito de generar consenso dentro del Movimiento Peronista.

La vuelta de Perón al poder

El malestar creciente que numerosos actores políticos manifestaban frente al Gobierno de la Revolución Argentina facilitaría el regreso del líder peronista al país, tal fue así que, el 17 de noviembre de 1972, Perón regresa al país luego de casi 18 años de exilio. El ala más conservadora y el ala más radicalizada del peronismo esperaban con expectativas contradictorias su regreso. A pesar de eso, Perón logró continuar articulando con ambos sectores por medio de la propuesta electoral, que cada uno de los sectores del peronismo llenaba de sus propios sentidos. Para los sectores revolucionarios, la elección era un paso temporal para instaurar el Socialismo Nacional. Para los sectores gremiales, era un paso para recuperar los derechos y el poder político perdidos.

Más allá de estas diferencias, Perón logró mantener la unidad del Movimiento con el objetivo electoral como brebaje de una unión forzada. Mientras tanto, Montoneros no abandonó sus acciones militares, pero las disminuyó a medida que avanzaba 1972; dando un giro decisivo y estratégico hacia la actividad política, orientaron entonces sus energías hacia

una labor de masas en la campaña de retorno de Perón y después en la propia campaña electoral (Bartoletti, 2010).

Asimismo, este periodo histórico se caracterizó por la fuerte presencia del MSTM en la escena política, pues su inclinación hacia el peronismo era un hecho fáctico. El 6 de Diciembre de 1972, por iniciativa del sacerdote Carlos Mugica, sesenta integrantes del MSTM fueron recibidos por Perón en su residencia de Vicente López. El encuentro -de enorme repercusión en la prensa- se dividió en dos partes, en la primera de ellas, Perón expuso sobre diversos temas: el imperialismo, el socialismo, la democracia integrada y la misión de la Iglesia, entre los más relevantes, en la segunda, respondió a las preguntas planteadas por los STM. El grado de generalidad, indefinición y ambigüedad de las respuestas proporcionadas por el líder permitió que muchos de los participantes se sintieran defraudados. Sin embargo, ello no torció el rumbo de la opción política asumida por la mayoría (Martín, 2010).

A pesar de que Lanusse se vio obligado a ceder, permitiendo el regreso de Perón al país, se mostró intransigente en la negativa de que líder Justicialista se presentase como candidato a presidente. Superando estas restricciones formales, el General Perón dio uso a su poder de hecho y se concentró en la constitución de un frente electoral que le garantizara al peronismo un triunfo seguro en las elecciones de marzo de 1973, surgiendo así, el Frente Justicialista de Liberación (FREJULI)⁴⁵, encabezada por Héctor Cámpora al gobierno - delegado personal de Perón- y Vicente Solano Lima de la línea conservadora que se llevó un poco más del 50 % de los votos.

Franco (2011) sostiene, que la violencia creciente y el clima general de movilización popular y protesta social empujaron la decisión militar de abrir paso a un nuevo período constitucional. En ese escenario, la vuelta de Perón era vista como la “valla de contención”, tanto de las acciones armadas como del conflicto social en ascenso, aun al precio de aceptar la integración del peronismo al sistema político y restituirle su legitimidad.

En la provincia de San Juan, después de una segunda vuelta entre los candidatos del peronismo y del bloquismo, resultaron electos el profesor Eloy Prospero Camus y el

⁴⁵ La fórmula peronista incluyó ministros cercanos a la Juventud Peronista (JP), “el ala juvenil y más radicalizada hacia la izquierda del peronismo como Esteban Rigui -Interior-, representantes del sindicalismo “ortodoxo” como Ricardo Otero -Trabajo- y otras figuras del peronismo “histórico” como José Gelbard -Economía-o Jorge Taiana -Educación-, incluyendo a un estrecho colaborador de Perón y representante del peronismo de raíz más fascista, José López Rega -Bienestar Social-”. (Franco, 2011:25)

abogado Francisco Aguilar, integrantes del Frente Justicialista de Liberación que nucleaba a desarrollistas, cantonistas y conservadores, entre otros. (Bataller, 2008)

Las elecciones son celebradas como un gran paso hacia el logro de una solución política, pues las dudas que existieran frente a la disposición de los militares a entregar el gobierno, se disipan, pues se creían, que habían, llegado demasiado lejos, poniendo en marcha un proceso que ya no se puede revertir. Noemí Blacha, sostiene que la actitud general es de “reconciliación, pero exige claramente una suerte de participación directa en el poder, se crea así, un verdadero clima de entusiasmo, como una súbita explosión de demandas sofocadas por largos tiempo, se propone toda una suerte de proyectos y surge la idea de que una vez en el poder las fuerzas populares, superarían los obstáculos”. (2004: 164)

Así, vivenció una entrevistada la anhelada democracia y la vuelta del peronismo a las urnas:

“nosotros soñábamos con la participación, con votar, yo soñaba con votar porque es una forma de participar, pensé que íbamos a estar unidos con los compañeros de la fábrica, los compañeros rurales, (...) la democracia es lo más maravilloso, nos imaginábamos, la democracia es lo más hermosos que hay, ustedes no se imaginan lo que es vivir en un gobierno militar, que uno sube al colectivo y la palpan de arriba abajo, si uno no tenía los documentos, marche presa, que no podíamos hablar eso fue tristísimo, y yo creo que todos esperábamos la democracia”. (E.N.1: 2013)

Sin embargo, escaso tiempo permaneció en el poder el gobierno de Cámpora⁴⁶, pues pronto surge una fricción natural con el líder del partido justicialista por la nueva orientación política que asume el gobierno constitucional. Se retorna así, inevitable el conflicto con la circunstancial coalición formada por la pequeña y mediana empresa, los sindicatos y el ala derecha que domina el círculo íntimo de Perón. Además, el fantasma de los movimientos revolucionarios continuó, lo cual ocasionó fuertísimas reacciones de los sectores políticos dominantes -gobierno peronista incluido- que consideraron que la restauración de la democracia cancelaba las razones de la lucha armada de los movimientos revolucionarios (Franco, 2011).

⁴⁶ De ningún modo puede definirse el gobierno de Cámpora como izquierdista, sino más bien tibiamente nacionalista y distribucionista. No se trata de un programa socialista, pues no contempla un aumento del sector de la propiedad pública, pero es notoriamente intervencionista, porque se basa en la acción estatal y demuestra en general una suerte de desconfianza respecto de los mecanismos del mercado. Uno de los elementos esenciales de este programa es el Pacto Social, aspecto central de la ideología peronista, supone un acuerdo sobre la manera de distribuir el ingreso nacional entre los trabajadores, representados por los sindicatos y los sectores empresariales (Blacha, 2004).

De esta forma, Perón impone en julio de 1973 la renuncia de Cámpora -sólo ejerció su poder constitucional en el gobierno 49 días- y la presidencia es confiada transitoriamente a Raúl Lastiri, presidente de la Cámara de Diputados y miembro del grupo derechista liderado por José López Rega. Durante este breve gobierno interino comenzó a producirse la “limpieza” dentro del peronismo, asumiendo dos objetivos tendientes a preparar la llegada de Perón, uno de ellos, era la depuración de todo elemento peronista cercano a una tendencia marxista y el otro objetivo consistió en garantizar las nuevas elecciones del peronismo de manera rápida, pero además avanzando sobre una serie de políticas de seguridad de nivel nacional.

En septiembre de 1973 se convocan a nuevas elecciones donde Perón fue ungido presidente por el 62% de los votos. María Estela Martínez de Perón, su esposa, completaba la fórmula como vicepresidenta. Ella está profundamente comprometida con el ala derecha del partido, hecho que habría de manifestarse de manera clara en los posteriores conflictos de su presidencia (Franco, 2011). A días de asumir el gobierno es asesinado el secretario General de la CGT, Jorge Ignacio Rucci -sucesor de Vandor- uno de los principales dirigentes sindicales e influyentes en el apoyo de los gremios a la política económica del gobierno. Este asesinato es atribuido a la organización Montoneros, quienes más tarde a través de los medios de comunicación, asumen el episodio de violencia extrema⁴⁷, este suceso es percibido por el presidente de la Nación, como un hecho de provocación y pocos días después de los acontecimientos, el Consejo Superior Peronista presenta ante los gobernadores y delegados justicialistas de las provincias un “Documento Reservado” en el que se plantea con total nitidez el proceso de depuración “ideológica” del Movimiento Nacional Justicialista de todo rastro del “marxismo”.

Ahora bien, en línea con lo anterior estas medidas operativas de depuración tomaron cuerpo en un sistema de inteligencia que estuvo al servicio de esta lucha, la llamada Triple A⁴⁸, -Alianza Anticomunista Argentina- quien tendrá la “función de crear anticuerpos

⁴⁷ El crimen fue atribuido a Montoneros y la organización peronista lo utilizó como una forma de presionar a Perón en la interna partidaria. El espiral continuó: sólo 26 horas después de Rucci, fue asesinado un militante de la JP, Enrique Grynberg. Ambos crímenes desataron una ola de acusaciones cruzadas entre diversos sectores del peronismo. (Franco, 2011)

⁴⁸ Inés Izaguirre realiza un interesante análisis de las estadísticas de las bajas de la Guerra Civil abierta, donde sostiene que durante el periodo de gobierno de Perón hasta su muerte, las bandas armadas reunidas bajo la denominación de Triple A se lanzan sin tregua y sin reparo a la liquidación del enemigo subversivo, obteniendo un 41% de bajas de todo el primer trimestre de 1974 sobre todo después del 1º de mayo. El enemigo de los cuadros de la derecha estaban principalmente presididos por la fuerza revolucionaria –peronista

contra la violencia organizada y “desinfectar a tiempo” para evitar que la enfermedad y la infección avanzaran sobre el cuerpo del movimiento peronista.

La explicitación final de la ruptura entre Perón y los sectores juveniles del movimiento llegaría durante el acto del 1° de mayo de 1974, cuando aquel, ejerciendo sus funciones presidenciales, expulsó de la Plaza de Mayo a los “imberbes que gritan” haciendo alusión a Montoneros. Los grupos juveniles se van de la emblemática Plaza dejando vacía la mitad de ella. Esta es la primera oportunidad en la que se manifiestan públicamente contra él aquellas formaciones especiales. En palabras de integrantes del GRG, que vivenciaron ese momento como una desilusión hacia el peronismo, a la cual no encontraban una explicación contundente:

“Yo me di cuenta que la cosa venía mal cuando Perón hizo lo que hizo en la plaza, yo dije a mi Perón no me agarra más de pelotudo, yo dejo de ser peronista en este mismo momento y se acabó, yo me acuerdo que eso fue el 1° de mayo, (...) y después de los discursos de Perón, estábamos en un enamoramiento de Perón y después ver que sus discursos eran una cosa totalmente diferente, y de dar vuelta e interpretar sus discursos, de decir no está diciendo está cosa pero en realidad quiere decir esta otra cosa, nos estábamos engañando nosotros en realidad”. (M.R, 2013)

“yo miraba con expectativa la política de Perón. No sabía cómo él iba a manejar Montoneros, siendo consciente de que él había formado Montoneros, pero yo me acordaba de los sindicalistas democráticos que tal vez él iba a exigir, yo creo que en eso la tuve clara, no confiaba mucho en él. Él tenía sus años, sabía que le quedaba muy poco y los aprietes iban a existir y existieron, no solamente de López Rega sino también por parte de los gremios que exigían que decapitara montoneros, por eso les dijo: imberbes retírense de la plaza!”. (N.A, 2013)

Tal como sostiene Franco, las directivas de “depuración”, aunadas a la verticalidad del peronismo, desataron una auténtica represión dentro del movimiento, que terminó por expulsar a los sectores cercanos a la Tendencia Revolucionaria de todos los espacios de poder político partidario y gubernamental. Esta lucha se dio, en particular, *“en las estructuras partidarias y de gobierno provinciales, donde la acusación de infiltración marxista fue utilizada para dirimir las disputas entre sectores internos del peronismo por espacios de poder en el Estado -especialmente entre el sindicalismo ortodoxo y la Tendencia-, pujas sectoriales en los poderes provinciales y hasta para resolver conflictos personales”* (2011: 34).

y no peronistas- considerados “traidores”, la izquierda gremial y los cuadros de la izquierda marxista. (Izaguirre, 2009:94-98)

Bajo éste proceso de depuración, se intervinieron universidades y sindicatos, se colocaron interventores normalizadores en todos los partidos justicialistas provinciales y, por último, se recurrió al empleo abierto de la violencia parapolicial y paraestatal.

En este sentido, se establece desde noviembre de 1973 un ciclo de cuestionamiento de las autoridades provinciales que se inició con la intervención de los tres poderes de la provincia de Formosa. Luego vinieron la renuncia forzada del gobernador de Buenos Aires en enero de 1974; poco después fue la provincia de Córdoba con la renuncia de su gobernador y la intervención federal aprobada por el Congreso en marzo de 1974; en junio, la renuncia de Alberto Martínez Baca, gobernador de Mendoza, a raíz de un pedido de juicio político y, semanas después, la intervención federal; ese mismo mes, la destitución de Jorge Cepernic, gobernador de la provincia de Santa Cruz y la intervención federal; y, finalmente, en octubre de 1974, la destitución del gobernador de Salta, Miguel Ragone y luego la intervención federal. (Franco, 2011; Bonavena, 2011; Izaguirre, 2009)

En la provincia de San Juan, se delimitan diversas disputas políticas en el marco del proceso de depuración ideológica donde la CGT, denunció “infiltración marxista” en la administración del gobernados Eloy Camus. El sindicato ATSA -Trabajadores de la Sanidad- denunció que en la función pública se nombraba gente “*con objetivos extraños al movimiento y para quienes la palabra CGT es mala*”, mientras que la CGT reclamó por la poca atención que le prestaba el gobernador al movimiento obrero e insistieron en que fuera necesario “*que se tomen medidas con la infiltrados que son conocidos por la policía*” (Diario de Cuyo de San Juan, 02-11-1973). De esta forma, se combina, el reclamo sectorial con la iniciativa de las purgas por causas políticas, poniendo al descubierto diversas acusaciones entre los sectores estatales.

Perón muere el 1º de julio de 1974, y su muerte intensifica la incertidumbre sobre el futuro. Su presencia había ejercido un papel de arbitraje que permitió mantener la cohesión de una alianza excepcionalmente amplia y heterogénea. En este contexto Isabel, con pleno apoyo de López Rega y bajo su poderosa influencia trata de conducir al gobierno y lleva adelante un programa de extrema derecha y de línea autoritaria. Mientras tanto, en la escena provincial el GRG entra en una etapa de crisis de cohesión y de desintegración en su interior, sumado a la persecución que se expuso en esta nueva etapa de represión y terrorismo de Estado.

Crisis y Ruptura del GRG

El GRG entra en un proceso de crisis cuando monseñor decide sacar de la diócesis al sacerdote Dionisio Castillo desarticulando de esta manera, la integridad del grupo y su posterior debilitamiento ya que el presbítero se desenvolvió durante su estadía en la Parroquia como líder religioso, que estimuló al grupo a reflexionar sobre la situación social y a incursionar en actividades pastorales y actividades de base, animando al compromiso con el sector más desprotegido. El sacerdote, no sólo aglutinó a su alrededor a jóvenes deseosos de hacer realidad sus convicciones políticas y la impronta renovadora eclesial, sino también, actuó como legitimador de las prácticas religiosas y políticas que el grupo desarrollaba, pues su palabra se manifestó como un discurso autorizado y legítimo para la comunidad creyente.

Monseñor Sansierra, no sólo controló el grado de autonomía de los laicos católicos cuando éstos reclamaron nuevos espacios de participación, sino que también, y con frecuencia coartó sus energías actuantes bajo diversos mecanismos de vigilancia y en este caso utilizó uno de los más extremos: el traslado nuevamente de otro clérigo de la feligresía. Esta medida significó cortar de raíz la actividad del GRG, desarticular su organización y perder gradualmente su espacio de participación institucional.

Fue así como el 31 de diciembre de 1974, la Congregación de la Misión deja la parroquia de Guadalupe. El padre Dionisio Castillo fue enviado a realizar un curso de Sociología a Panamá y luego a formar parte de la comunidad misionera de la Casa Misión de Córdoba.

La repercusión de la medida tomada por monseñor, fue devastadora para el grupo, lo cual frases como “*nos quedamos sin aire, sin respiración*” (E.N.1: 2013). Ilustran el estado de desazón que vivenciaron los miembros del GRG. La salida de su líder religioso, desmoralizó y condicionó la continuidad de sus acciones. Un entrevistado nos cuenta como concebían la relación con la máxima autoridad de la diócesis:

“eran situaciones diametralmente opuesta estábamos con respecto a la pastoral de él en las antípodas, por ejemplo el caso típico de opresor oprimido, sentándose siempre en la mesa de los poderosos, obviamente el estado de injusticia era muy grande, la complicidad de la dictadura, de los gobiernos de turno, y como si no pasaba nada para la iglesia, y por el otro lado, estábamos todos los de la militancia que era el baluarte de la iglesia de Guadalupe y terminó todo aquello sacándolo a Dionisio. (E.N.3: 2013)

No obstante, los jóvenes de Guadalupe en conjunto con otras agrupaciones como fue la Juventud Peronista, interpellaron a Monseñor en búsqueda de revertir su medida y ante la

negativa del mismo, decidieron tomar la Catedral San Juan Bautista, corazón de la arquidiócesis sanjuanina. Así, lo relata un entrevistado:

“Tomamos la Catedral, no apoyaron todos los curas, nosotros veníamos con una fe una fuerza en el cristianismo indestructible, en ese aspecto estábamos convencidos de que estaba bien lo que hacíamos, desde el pueblo y para el pueblo”. (E.N.2: 2013)

El GRG a lo largo de su génesis y participación en la estructura eclesial, debió atravesar por un doble golpe de desvinculación de las funciones sacerdotales de sus guías espirituales, primero el presbítero Amadeo Diéguez, quien impulsó tímidamente las primeras semillas que germinarían en la conformación del grupo a futuro y luego desafectando al sacerdote Dionisio Castillo de la Parroquia de Guadalupe. Esta situación de pérdida prolongada desmotivó al grupo comenzando a perder su cohesión.

La arbitrariedad de la jerarquía eclesial encendió la ira en el grupo de Guadalupe, y sin obtener ningún resultado deseado, el padre Castillo fue reemplazado por el capellán del ejército Quiroga Marinero. Un sacerdote de perfil religioso opuesto al aire de renovación conciliar, con tinte tradicionalista, vicario castrense y guía espiritual del regimiento militar, adquirió funciones de vigilancia estricta de las actividades del grupo.

“Quiroga Marinero, que era un cura botón del ejército, que iba a botonear lo que nosotros estábamos haciendo allá adentro para pasárselo al ejército, era un espía”. (E.N.4: 2013)

La relación con el nuevo vicario castrense de Guadalupe no fue del todo amena, más bien, se caracterizó por ser tensa, contradictoria y de desconfianza generalizada, pues el perfil identitario del grupo, su militancia política y su vinculación con la organización Montoneros, expusieron a sus integrantes a sufrir persecución y seguimiento por parte del nuevo programa de gobierno de Isabel de Perón.

En concomitancia con la nueva política autoritaria de Isabel de Perón, la jerarquía católica se plegó al giro hacia la derecha y estableció como objetivo central la reorganización de la Iglesia sobre bases claramente conservadoras, lo que implicaba disciplinar los sectores católicos más radicalizados. Así, se explica las medidas que adoptó Monseñor Sansierra al aislar a todo cuerpo subversivo que altere el orden instituido.

Si para los católicos progresistas era evidente que la función de la Iglesia era la de intervenir en el proceso histórico a favor de los sectores más desposeídos, los grupos conservadores y tradicionalistas respondieron acentuando de las cuestiones espirituales por sobre las materiales, al plantear la distinción entre el reino terrenal y el reino de los cielos y acusando frecuentemente a los católicos comprometidos con una pastoral popular de tener

vínculos con el marxismo, sobre este contexto comenzó a surgir, -como lo analizamos anteriormente- la censura y prohibición de la Biblia Latinoamericana, por parte del arzobispo Sansierra y su círculo de obispos de carácter conservador. Emerge así, un proceso de disciplinamiento del espacio católico en todas sus dimensiones con el objeto de establecer la “ortodoxia doctrinaria” y evitar todas aquellas “interpretaciones abusivas” (Obregón, 2006).

Además, la cúpula eclesiástica, desarrolló un proceso de homogenización que consistió en uniformar las prácticas litúrgicas en un sentido amplio, que iba desde la vestimenta de los sacerdotes hasta la música y las letras de las canciones que se interpretaban en las ceremonias religiosas. En este sentido, recordemos que el GRG editaba las letras de sus canciones de alabanza, las cuales eran cantadas con instrumento musicales en cada misa dominical, algunas de ellas expresaban reclamos al gobierno militar frente a las situación de vulnerabilidad que vivían ciertos sectores marginados.

La jerarquía católica puso especial énfasis al momento de advertir las “desviaciones” que suponían ciertas prácticas bastante generalizadas entre la feligresía, tales como el culto o la adoración de figuras que no eran reconocidas por la Iglesia. Se cita en este sentido la adoración a la Difunta Correa en nuestra provincia⁴⁹.

Así, al tiempo que se aislaba y controlaba a los sectores más dinámicos, se privilegiaba un tipo de pastoral que apuntaba a recuperar posiciones en el terreno de las ideas y de la cultura, como así también, en el plano de la moral sexual y familiar, es decir, el restablecimiento de la ortodoxia cristiana. En este sentido, el GRG, representaba para la jerarquía católica sanjuanina un peligro a la ortodoxia doctrinaria por interpretar los documentos eclesiásticos y los textos sagrados desde una perspectiva “progresista”, por conjugar en actividades dinámicas la política y la religión y por intentar subvertir un orden preconiliar el cual no estaba preparado aún la estructura eclesiástica preconiliar que

⁴⁹ El caso de la adoración a la llamada “Difunta Correa”, al que el episcopado se refiere de manera explícita en el citado documento, constituye un ejemplo significativo de las políticas adoptadas por la jerarquía tendientes a preservar la ortodoxia de la Iglesia: “Hay casos concretos en que, sin que conste históricamente su existencia y al margen de la autoridad eclesiástica, se rinde culto a determinadas personas. Tal es el caso de la llamada Difunta Correa, cuyo culto ilegítimo se ha extendido desde Vallecito, en San Juan, a lo largo y a lo ancho de la República, a través de temples, ermitas y profusión de estampas e imágenes, con no pocas derivaciones supersticiosas”. La Conferencia Episcopal Argentina, luego de declarar “ilegítimo y reprobable” dicho culto pedía a los “verdaderos católicos” que se abstengan de practicarlo. “Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre el culto de los santos y de las almas del purgatorio”, Documentos finales, pág. 276-278. 46

caracterizó a nuestra diócesis durante la década del sesenta y setenta. En palabras de una entrevistada:

“Y viste esas cosas que no son lineales, si yo te tengo que resumir, queríamos manifestarnos y no podíamos, lo que queríamos decir, no lo podíamos hablar, entonces se fue desvaneciendo eso y no lo podíamos decir porque nos tapaban la boca, ¡no eso no se puede decir, no eso no se puede leer!!, y nos fuimos preguntando para que estamos acá y nos extrañaríamos pensar que una vez fuimos y no nos abrían la puerta, por ejemplo, viste esas cosas explícitas e implícitas que nos fueron echando y nos dijeron este ya o es n nuestro lugar. Las reuniones grupales ya no eran permitidas, eran disueltas, hacia adentro nos saludábamos y nos dábamos la mano en todo lo que necesitábamos, por ejemplo, con los libros y bueno, „dame yo te los tengo, yo te los guardo” o con este tipo de colaboración entre nosotros no”. (E.N.6: 2014)

El GRG se enfrentó y desafió la persona del capellán castrense Quiroga Marinero, discutió la prolongación de la metodología de trabajo que aplicaron desde su génesis como comunidad, sin embargo fueron calificados por el presbítero como subversivos y se preocupó concretamente en desarticular la agrupación. Así, lo manifiesta una entrevistada:

“cuando nos enfrentamos con Quiroga Marinero fue una discusión una pelea. Él nos dijo que este grupo era subversivo, no podía existir, la iglesia lo iba a desarmar, nos ofendió con palabras muy duras”. (E.N.1: 2013)

El grupo de Guadalupe buscó diversos mecanismos para reestablecer la cotidianeidad de sus prácticas, sin embargo las peleas con el capellán Quiroga Marinero, los dejó sin espacio físico para debatir, analizar los documentos conciliares y reflexionar sobre los mismo. Asimismo, la persecución por parte de la Triple A y toda su impronta terrorista hicieron estragos en los integrantes del grupo, pues el desconcierto el desconcierto por no saber quién estaba “marcado” ponía en peligro al compañero de militancia. En palabras de un entrevistado:

“Hubo un tiempo en el que no hubo contacto porque era marcarlo al otro, no sabíamos quienes estaban marcados entre nosotros, entonces era muy difícil, contactos formales no podíamos tener. (...) Cuando nos pone el capo del ejército de la iglesia, denunciando a uno por uno, no pudimos, se nos acabó el lugar físico de reunión y se nos acabó la posibilidad de re unirnos entre nosotros porque estábamos todos marcados, presos o desaparecidos. (...) nos quedamos sin estructuras, y cuando hablo de estructuras es que no teníamos un lugar físico adonde juntarnos, con el riesgo de que nos hicieran bolsa en el camino, estaba muy complicado” (C.G, 2013)

Otro entrevistado cuenta su experiencia:

La cosa empezó a ponerse fea en el país y decidimos disolver el grupo porque olíamos el peligro que corríamos con el párroco Quiroga Marinero y con el Gobierno de Isabelita. (E.N.4: 2013).

El grupo de Guadalupe se fue desgastando, sus energías actuantes se canalizaron en la supervivencia y comenzaron como tanto otros grupos activistas a resguardarse de la

persecución, tortura y desaparición del gobierno de Isabel, pues “*entró el miedo y el terror, la „presecuta“ como le llamaba a nosotros, se acabó en el grupo y se acabó todo, el grupo era el motivo*” (E.N.4: 2013).

La Triple A funcionó de manera articulada y solidaria con las políticas partidarias y gubernamentales de persecución ideológica, procediendo a la eliminación física de toda manifestación “rebelde”, “revolucionaria” o de “izquierda” dentro del peronismo y fuera de él, bajo un proceso de depuración ideológica pero también física. Así, miembros del GRG debieron exiliarse, esconder, quemar libros y elementos que pudieran identificarse como “subversivos” para el gobierno de Isabel de Perón. En palabras de los entrevistados:

“Muchos libros se quemaron acá como venían en los allanamientos día por medio, se quemaban un montón de cosas, toda la colección de la biblioteca popular que hizo Rolando García en Buenos Aires, cuarenta y pico de libros para trabajar con los jóvenes, bibliografía que leí, todos los documentos de Medellín y del Concilio Vaticano II. (E.N.2: 2013)

“A mí me allanaron la casa dos veces, una vez me allanó la Isabel y otra vez me allanó los militares, y ese terror no te lo puedo explicar, yo estuve fugado en Buenos Aires”. (E.N.4: 2013)

“La última etapa de Perón fue un adoctrinamiento, fue espantoso, las personas que no se afiliaban al partido peronista quedaban cesantes, mis padres quedaron cesantes, y yo no sabía que la derecha estaba actuando así, es más yo no sabía que habían pedido que yo desaparezca. Yo tenía en mi legajo tres A y me allanaron tres veces, me dijo un compañero: tienes tres A rojas, no sé qué vas a hacer, estas a punto de desaparecer”. (E.N.1: 2013)

De esta manera, se puede observar el estado de temor y de inseguridad por el que debieron atravesar los integrantes del GRG. Así expresan sus sensaciones los entrevistados:

Hay mucha gente que tiene miedo por muchas cosas que han pasado, miedo porque habían compañeros que estaban trabajando en el grupo, al hermano cayó en el camino y han tenido que dar la cara, los han secuestrado la policía y han ido generando una actitud de terror y miedo que no lo han podido sacar más. La fuerza la tiene uno mismo en Cristo, las veces que he estado al borde. (E.N.2: 2013)

“Yo siempre en los primeros momentos yo me quise ir, pero no tenía nada preparado en ese momento, todo esto me sorprendió en el sentido de que no tenía las cosas preparadas como para exiliarme”. (E.N.4: 2013)

De esta manera durante el año 1975, el grupo de Guadalupe decide optar por el resguardo de sus vidas y dejar atrás las prácticas religiosas y políticas que acompañaron su génesis y desarrollo durante la convulsionada década del setenta⁵⁰. Sin embargo, el recuerdo de haber transitado por el grupo, dejó huellas imborrables en la memoria colectiva de quienes alguna vez soñó con concretizar la Iglesia Pueblo de Dios.

⁵⁰ En la provincia de San Juan surge un proceso de represión, secuestro, tortura y desapariciones con anterioridad al Golpe de Estado de 1976. Tal es el caso del secuestro y desaparición del matrimonio Verd el 2 de julio de 1975, ambos pertenecientes a la organización FAR -Fuerzas Armadas Revolucionarias- de la provincia (Algañaraz y Casas, 2011:179).

Al llegar el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983) se intensificó las persecuciones sobre el personal eclesial y los militantes laicos. Mons. Enrique Angelleli, Orlando Yorio, las hermanas Alice Domon y Léonie Duquet, y laicos como la catequista Mónica Mignone integrarán la larga lista de detenidos, desaparecidos, torturados y en la mayoría de los casos, ejecutados. Dentro del Grupo de Guadalupe, desaparecieron militantes tales como Rafael Olivera (Director del departamento de Sociología de la Universidad Nacional de San Juan) y su esposa Rodríguez Jurado Nora, (Socióloga) en la provincia de Mendoza, ambos integrantes de la agrupación Montoneros.

Asimismo, después de atravesar diversas persecuciones y hostilidades, sólo un tercio de los Sacerdotes del Tercer Mundo dejaron “el sacerdocio para casarse o abrazar alguna militancia, lo cual refuta la idea de un movimiento primordialmente político o social que difundieron sus adversarios. Casi medio centenar debieron exiliarse y dieciséis desaparecieron o fueron asesinados. Sólo veinte de quienes debieron emigrar no regresaron al país” (Versbitsky, 2009: 318).

El GRG se puede comprender como un producto histórico, que intentó ser portador de las “*voces silenciadas de los más desposeídos*” (E.N.2:2013). Tuvo su origen ideológico en la preocupación por la cuestión social, apostando por “una nueva Iglesia”, vinculada a las transformaciones del Concilio Vaticano II. Se constituyó como parte de un movimiento renovador, que expresó una forma diferente de militancia dentro de la Iglesia Católica.

CONCLUSIONES

Desde el desarrollo teórico, epistemológico y metodológico del trabajo de investigación presentado se pretendió reconstruir los trazos históricos de nuestra Historia reciente a partir de la memoria religiosa y política de los miembros del Grupo de Reflexión de Guadalupe de la provincia de San Juan para el periodo de 1966-1975, permitiendo obtener un testimonio oral cuya validez se funda en el carácter de protagonistas de quienes narraron los sucesos y en la significación otorgada por ellos. Asimismo, las fuentes históricas, documentales y estadísticas complementaron las perspectivas de los entrevistados, a la vez que, permitieron identificar y explicar las coyunturas históricas presentes en la provincia.

En esta investigación, el abordaje de la memoria colectiva significó un ejercicio de producción de significados. Evocar el pasado reciente implicó no sólo brindar información sobre los hechos, sucesos y prácticas sociales sino también, reconstruir el sentido atribuido a los mismos. La reconstrucción del pasado guarda en la memoria de los protagonistas del GRG un contenido de denuncia y condena hacia el régimen dictatorial de la “Revolución Argentina” y un anhelado deseo de concretar aquella revolución que los llevaría a obtener la liberación nacional y forjar así el Hombre nuevo. En este sentido, religión y política jugaron en espacios de co-implicancia ideológica bajo un proceso praxiológico en concordancia con las condiciones objetivas de nuestro objeto de investigación.

La metodología relacional adoptada para esta investigación permitió desentrañar las condiciones objetivas y subjetivas del GRG bajo un proceso dialéctico que posibilitó reconstruir permanentemente los “marcos sociales” de la memoria en un espacio social y tiempo determinado, desentrañar las condiciones objetivas que estructuraron el recuerdo socialmente compartido y objetivar las relaciones intersubjetivas, producto de las interacciones históricas-sociales.

Asimismo, el análisis de las prácticas sociales del GRG generó núcleos condensados de información agrupados por semejanzas y diferencias en relación a los condicionamientos históricos, lo cual posibilitó estructurarlos en etapas históricas a fin de analizar matices

relevantes para los objetivos de esta investigación, tales como: tipo de militancia, debates ideológicos, puntos de inflexión, retrocesos, crisis y rupturas, entre otros.

Ahora bien, el abordaje histórico de este trabajo no significa una historia abarcativa y definitiva de la Historia reciente más aun, comparte con ella y por ser parte de ésta, una permanente proceso de actualización del pasado-presente sujeta al devenir de los acontecimientos históricos. Esta investigación es “una representación del pasado cercano” fundada en la memoria de sus protagonistas, por lo tanto, lejos de buscar en ella la exactitud y aplacar las controversias en un sentido lineal y evolucionista, nuestro objetivo principal giró en torno a la reconstrucción histórica dinámica y compleja de una porción de la historia católica y política de la provincia de San Juan desde el testimonio y el recuerdo de los miembros del GRG, abierta a ser complementada o reforzada por nuevas investigaciones.

De este modo y para sintetizar el enfoque epistemológico y metodológico de este trabajo se apela al argumento de Ferrarotti sosteniendo que: *“no se trata de colgar mecánicamente los jirones de experiencia humana vivida y fechada como un hipotético horizonte histórico, sino más bien la posibilidad de captar el nexo de condicionamiento recíproco que intercorre entre los diferentes niveles de experiencia y entre éstos y el plano macro sistemático estructural, de modo de fijar los primeros elementos de la dialéctica relacional (...) necesaria y apriorística no exactamente cuantitativa previsible”* (1999:100).

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) legitimaron y sistematizaron una serie de cambios internos de la Iglesia Católica que comenzaron a evidenciarse a principio de la década del sesenta. La renovación eclesial se concretó en diversos ejes: una apertura al mundo, una atención preferencial a los pobres y un espíritu más horizontal y participativo, que remitieron al compromiso histórico por la “liberación nacional y social”, convirtiéndose en el ideario de la juventud argentina.

A partir del Concilio se manifestaron 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, reacio de aplicar las recomendaciones conciliares, surgió un heterogéneo conjunto de tendencias renovadoras, vinculadas con el replanteo conciliar. En este sentido, el credo católico se manifestó como un fenómeno

dinámico y complejo que no se redujo a una perspectiva unívoca, más bien, estuvo condicionado por la realidad sociopolítica que le concedió un nuevo sentido de interpretación sobre los hechos sociales.

De este modo, durante las décadas del sesenta y setenta se vivenció una doble dinámica, por un lado, un *aggiornamento* en lo teológico y pastoral de sectores eclesiásticos y por otro lado, resistencias y reacciones dentro de la institución. Se evidenciaron tensiones emergentes frente a la coexistencia de perspectivas eclesiológicas y formas de acción socio-religiosas diversas en relación a la forma de concretar la “puesta al día de la Iglesia” en la sociedad y el lugar que debería ocupar la religión y política en dicho proceso.

En cuanto a la Iglesia Católica Argentina las producciones teológicas y su posterior desenvolvimiento guardaron estrecha vinculación con las Encíclicas Conciliares y las directrices que se “bajaron” desde la Santa Sede. Los discursos y los comportamientos de la jerarquía eclesiástica estuvieron considerablemente orientados por el Vaticano II, con relativos niveles de flexibilidad en el marco de la rigidez de sus principios doctrinarios. No obstante, al momento de concretizar la Iglesia entorno al “Pueblo de Dios” sobrevino un centenar de contradicciones sobre la “forma” en que se aplicó dicha premisa. Entendiendo que cada diócesis representa un estado de particularidades históricas que le imprimen un carácter propio y diferenciado a cada institución. Además, el perfil del arzobispado y la personalidad de quien detente en ese momento la autoridad eclesiástica máxima generan un espacio de reducción o autonomización de la feligresía.

La corriente renovadora posconciliar incluyó una infinidad de organizaciones, grupos, experiencias e intereses disímiles, así como caminos dispares de búsqueda intelectual, reflexión teológica, compromiso político y social. En América Latina surgió la tendencia Liberacionista, movimiento social del cual la Teología de la Liberación (1970) se constituyó en su expresión intelectual. Se identificaron con una serie de principios básicos, en relación a la lucha contra los “nuevos ídolos de la muerte” -el mercado, la civilización occidental y cristiana, la seguridad nacional- la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final, la crítica a la teología dualista tradicional -que separaba la historia humana de la divina-, una nueva lectura de la Biblia, una aguda denuncia del capitalismo como pecado estructural, el recurso al marxismo como instrumento social-analítico, la “opción preferencial por los pobres” y la solidaridad con su lucha de autoliberación.

En este marco, emergieron en nuestro país grupos liberacionistas que entablaron un diálogo fluido con el marxismo, expresión de ello lo constituyó la revista Cristianismo y Revolución, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y grupos eclesiales tales como los movimientos especializados de Acción Católica y en la provincia de San Juan, el Grupo de Reflexión de Guadalupe.

Bajo éste clima de efervescencia, la diócesis de la provincia de San Juan constituyó un caso emblemático. El comportamiento contradictorio de Monseñor Sansierra frente a la “puesta al día de la Iglesia” impulsó medidas renovadoras que implicaron una apertura a los “nuevos aires” conciliares, sin embargo, a medida que surgieron corrientes católicas liberacionistas, entró en plena tensión y conflicto con ellas. Ejerció diversos mecanismos de control frente a la autonomización de un laicado tercermundista ansioso de ocupar nuevos espacios participativos.

Pese al perfil conservador y tradicionalista del arzobispo de la diócesis sanjuanina, la emergencia de laicos comprometidos con el Concilio se constituyó como detonante a la espera de ser activado y ello, se concretó a partir de las manifestaciones del MSTM que alimentó un proceso de radicalización sobre los estudiantes universitarios de la Universidad Católica de Cuyo (1966-1970), posteriormente enrolados en el Grupo de Reflexión de Guadalupe.

El GRG participó en los tópicos fundamentales del pensamiento cristiano progresista y asumió en sus prácticas pastorales la Opción preferencial los Pobres, inspirados en la Teología de la Liberación. Para ello, establecieron redes de vínculos con sacerdotes progresistas, sectores del movimiento obrero y organizaciones políticas de base. La “lucha por y junto a quienes menos tienen” se constituyó como expresión política que colocó en la misma vereda a laicos católicos y a movimientos tercermundistas próximos al peronismo.

El estado conservador-tradicionalista de la diócesis sanjuanina, no significó abordarla en esta investigación, como una red institucional cerrada y separada de las peculiaridades de la política nacional, ya que las fuerzas posconciliares no se desarrollaron autónomamente, por lo contrario, gestaron afinidades positivas con diversas opciones que eran a la vez religiosas y políticas. Al mismo tiempo, la militancia católica se movió en espacios seculares de la cultura, la política y la sociedad planteando el riesgo de la autonomía y un contacto con el “mundo” de consecuencias imprevisibles que escaparon al control eclesiástico.

En este sentido, la génesis del GRG se puede comprender como un producto histórico consolidado en un espacio de sociabilidades compartidas con otros actores católicos y políticos y en condiciones objetivas condicionantes de su posterior desarrollo, crisis y ruptura. Las etapas históricas sucesivas y dinámicas que diferenciaron el continuum temporal de su trayectoria pueden sintetizarse en las siguientes fases: a) una fase de unidad, de movilizaciones, de trabajo de base, de militancia política y compromiso con el peronismo de base en oposición al gobierno de la “Revolución Argentina”; b) un tiempo de conflicto y radicalización político ideológica, vinculación con la organización Montoneros, c) fase de retroceso, crisis y ruptura. A continuación, se sintetizan cada una de ellas:

a) Fase de unidad, de movilizaciones, de trabajo de base, de militancia política y compromiso con el peronismo de base en oposición al gobierno de la “Revolución Argentina”.

Las trayectorias de los integrantes del GRG mostraron que la formación religiosa tradicional y la participación en grupos eclesiales previos o paralelos a la participación en el Grupo aportaron a su consolidación un conjunto de experiencias adquiridas en particular, la capacidad, el ejercicio de trabajar en grupos, de organizar planificar, coordinar actividades, de reflexionar, y en particular, de observar la propia práctica, de analizar críticamente e interpretar hechos sociales y políticos. Tal fue el caso de aquellos integrantes que actuaron en el Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo que otorgaron su experiencia y testimonio de militancia política a nuestro objeto de investigación. Además, de contribuir a la heterogeneidad y pluralidad del grupo, ya que no se debe interpretar éste como un conjunto monolítico y compacto, sino más bien, flexible en su interior y dinámico en cuanto a realidad social cambiante de la cual participó. Sin embargo, su unidad se explica por una identidad religiosa y política de identificación y diferenciación común.

En este sentido, se desprende el concepto de “afinidad electiva” que el GRG desarrolló a lo largo de sus prácticas en la estructura social, para elucidar la relación entre religión y política, basada en una matriz común de creencias en torno a las prácticas de transformación social, matriz que otorgó significado y coherencia a la experiencia subjetiva de los protagonistas. Este concepto, lejos de hacer referencia a una relación causal, permitió comprender las interacciones entre fenómenos sociales desde una perspectiva que rescata su

carácter dinámico. Ello se explica por ejemplo, en los trabajos de reflexión hermenéutica y en su praxis práctica, en trabajos de base y su posterior compromiso político.

La lectura de las encíclicas conciliares y fundamentalmente, la interpretación que estos actores liberacionistas realizaron sobre la Teología de la liberación los llevó a involucrarse en la estructura social, considerada “escenario del plan divino” y espacio propicio para la “transformación y liberación nacional”. La creencia religiosa del GRG, buscó traducirse en la praxis cotidiana, que tuvo como base la comunión con el Otro, con la finalidad de “*bajar hacia lo terrenal y descubrir que el verdadero Reino de Dios estaba con los más olvidados*” (E.N.2: 2013). De allí, que encontraron apremiante la tarea de identificar, denunciar y cambiar las situaciones sociales, políticas y económicas que contradecían el Evangélico, abrazaron la “opción por los pobres” y asumieron un rol protagónico que descubrió en la militancia política y su relación con la fe, una dimensión teológica.

En cuanto a la militancia política del GRG, se pudo observar una relación de co-implicancia entre un ideario revolucionario -núcleo ideológico central- motor que impulsó al grupo a involucrarse con la realidad a “transformar” bajo el imperativo de obtener la anhelada “justicia social” y un compromiso con el peronismo de base popular. La opción partidaria por el peronismo se explica como “fenómeno de peronización” que atravesó la juventud militante durante la década del sesenta y setenta interpretada como proceso de homologación entre el líder y el pueblo, las masas desposeídas (Navarro, 2002).

El peronismo fue históricamente la representación del proletariado nacional, asumió su capacidad combativa, encarnó las aspiraciones populares y en la figura de Perón se depositó la única representación real y auténtica de estos sectores. La función de aquel movimiento era incorporar a las masas al proceso de liberación y su tendencia revolucionaria buscaba, justamente, recuperar ese papel histórico. Por lo tanto, era el pueblo trabajador peronista quien conduciría dicho proceso (Morello, 2003). En este sentido, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo abrazó la bandera peronista y se unió a la causa de la liberación. De esta forma, se puede observar que el proceso de peronización se reproduce con matices diferentes en cada coyuntura histórica en la mayoría de los grupos activistas renovadores posconciliares y nuestro objeto de estudio no constituyó una excepción.

b) Fase de conflicto y radicalización político ideológica, vinculación con la organización Montoneros.

Se observó grados de compromisos dispares entre subgrupos del GRG, en relación a la “lucha” por el regreso de Perón a las urnas. Es decir, el avance y posterior hegemonía de la izquierda peronista en el escenario político sumado al imperioso deseo de obtener la liberación nacional, sedujo a algunos integrantes del grupo a la vinculación y participación con la organización Montoneros.

Como eje central de análisis, la vinculación con Montoneros, presentó como fondo de discusión ideológica, el concepto de “violencia”. Percibida y legitimada por los entrevistados como la *“justa violencia de los oprimidos producto de una situación de injusticia estructural”*, sumado a la represión de la “Revolución Argentina”, se produce una simbiosis que describe la *Populorum Progressio* (1967) y luego retoma Medellín, bajo la consigna: *tiranía evidente y prolongada*. El pueblo no elige la violencia, lucha por la justicia, se homologa la violencia del pueblo a la justa violencia de los “de abajo” que no es violencia sino justicia y representa un derecho frente al opresor. Como figura idealizada éste subgrupo apeló a la figura del sacerdote Camilo Torres y al “Che” Guevara como emblemas de lucha y entrega por el prójimo. No obstante, otra tendencia dentro del GRG, concibió la violencia desde una posición pacifista inspirada en la persona de Gandhi y su metodología de resistencia.

La violencia como alternativa necesaria para la toma del poder y la realización de la esperanza revolucionaria fue aceptada y comprendida por el GRG. Pero esta convicción llevó sólo a algunos de estos jóvenes a la opción personal por la lucha armada asumiendo diversos matices en función del contexto histórico y de las concepciones ideológicas y enfoques estratégicos de la organización de pertenencia. Ahora bien, ciertas temáticas quedarían por investigar en profundidad, pues se escapan de los objetivos de éste trabajo, tales interrogantes abren un abanico de posibilidades de una próxima investigación: ¿qué representaciones sobre la violencia contestataria circulaban –y qué prácticas concitaban esas representaciones- entre estos jóvenes?, ¿cómo vivieron estos actores la posibilidad de involucrarse personalmente en la lucha armada?, ¿qué razones los llevaron a aceptarla y/o ejercerla?, ¿en qué medida las posturas frente a la violencia se justificaban desde la fe y la doctrina católica?, ¿existieron espacios de sociabilidades compartidos entre la agrupación

Montoneros y otras organizaciones insurrectas?, ¿Cómo se complementa el credo católico y la ideología política de la lucha armada?

De esta manera se observa en éste trabajo que, aunque la lucha armada no fue practicada por todos los militantes del GRG y que muchos de ellos hicieran una opción explícita por no ejercerla, no se rechazó de plano más aún, lejos de repudiar a las organizaciones armadas, se le reservó un importante reconocimiento por los objetivos perseguidos. Esta síntesis preliminar vuelve más complejo el problema de la violencia insurgente y señala los matices en las posturas asumidas.

c) Fase de retroceso, crisis y ruptura.

Durante el periodo 1972-1973, se agudizó un estado tensión política y religiosa en todo el país. MSTM ocupó frecuentemente el centro de la escena pública argentina y se discute su vinculación con hechos de guerrilla, como fue el secuestro de Pedro E. Aramburu. Se imponen procesos judiciales y cárcel para algunos de sus miembros, se hace público el conflicto doctrinal y práctico con algunas instancias de la jerarquía episcopal y con el Gobierno militar. Mientras tanto, el GRG desarrolló diversos mecanismos de resguardo ante la persecución del régimen del presidente de facto Alejandro Lanusse. Como estrategias de sobrevivencia grupal, decidieron realizar un proceso de rotación de espacios físicos, con el objeto de dispersar la atención y control del gobierno militar, uno de los lugares que eligieron fueron la Escuela Inmaculada Concepción, caracterizada por poseer sacerdotes y religiosas con orientación progresista y posconciliar y la Iglesia Metodista a cargo del pastor Samuel Ponce.

El año 1972 se conoció como el año de los 27, ya que fue este el total de clérigos que se secularizaron, consecuentemente San Juan se constituyó en una diócesis con sacerdotes de edad superior a los cincuenta. El abandono de la Congregación Oblatos de María Auxiliadora del departamento de Jáchal, la ruptura de los votos religiosos de monjas y sacerdotes de la provincia, sumado a la posibilidad de encontrar espacios religiosos de resguardo ante la última etapa de la dictadura de la “Revolución Argentina”, abren un abanico de temáticas por analizar, ejemplo de ello surgen los siguientes interrogantes: ¿por qué se eligieron estos espacios religiosos para resguardarse de la dictadura?, ¿qué puntos de conexión o redes de vinculación existieron entre los actores?, ¿cuál fue el rol de las religiosas en el proceso de *aggiornamento* eclesial y por ende, cómo fue su militancia?,

¿cuáles fueron los principales contradicciones y conflictos que existieron ante la decisión de abandonar los votos religiosos?

Durante la última etapa histórica (1974-1975) del GRG se observó una relación multicausal de determinación de las condiciones objetivas sobre las decisiones y prácticas del grupo. La ruptura de las relaciones entre el General Perón y Montoneros a partir del 1º de mayo de 1974, el paso a la clandestinidad como táctica política- militar, sumado al proceso de depuración y represión por parte del ala derecha del Peronismo, provocó en los integrantes del Grupo de Guadalupe contradicciones y conflictos internos pues, el tipo de militancia y su relaciones de afinidades con la comunidad los expuso al accionar represivo de la Triple A.

Si durante la década del sesenta y setenta, los espacios participativos elegidos por la militancia juvenil fueron los sectores eclesiásticos, la Parroquia de Guadalupe se comportó en este sentido como un espacio abierto, dinámico y animado al clima tercermundista inspirado en la personalidad del presbítero Amadeo Castillo, sin embargo los mecanismos de control que ejerció Monseñor Sansierra, hicieron estragos en la cohesión y continuidad del grupo. El reemplazo de un sacerdote carismático que animó a la feligresía a sumarse al aggiornamento conciliar fue reemplazado por una personalidad totalmente opuesta, pues ahora se trató del capellán del ejército, quien por su proximidad al sector dictatorial y represivo de la provincia, generó desconfianza y deserción en el grupo. La crisis ya estaba dada y su ruptura emergió paulatinamente al priorizar la supervivencia de la vida personal y a la vez, colectiva ante un escenario de inseguridad, represión, tortura que llevarían a la desaparición de los primeros militantes sanjuaninos.

Así, la postura conservadora de Monseñor Sansierra, lejos de atenuar el ímpetu del clero y del laicado progresista, no hizo más que exasperarlo y aumentar la virulencia de sus críticas. La tensión eclesial se debió (entre otras causas) a cierto grado de intolerancia por parte de la jerarquía para generar espacios participativos y encauzar las propuestas renovadoras del Concilio Vaticano II, entre las cuales se encontró el GRG.

De esta manera, la reconstrucción de la memoria de los protagonistas del Grupo de Reflexión de Guadalupe, sumado al relevamiento de documentación histórica y periodística, permitió redescubrir un nuevo concepto de religión más dinámico y flexible, el cual lejos de constituir una influencia ideológica determinante para el grupo en estudio, se extiende a

otras dimensiones de la vida cotidiana, remitiendo no sólo a una modalidad discursiva, a una “estructura de sentimiento” o a una forma de representación, sino más bien como el fundamento del linaje de una comunidad creyente que guardó en su memoria los recuerdos vivos de su militancia religiosa y política.

Trabajar con la historia Oral de los miembros del grupo de Guadalupe, no sólo permitió recuperar un pasado escasamente conocido por la comunidad sanjuanina, sino también, revelar y dejar al descubierto un intricado vínculo entre espacios “aparentemente diferentes entre sí” entre las esferas de la religión y política. Se pudo observar que las modalidades de su vinculación -según el periodo en estudio-convivieron en permanente tensiones, si bien sus yuxtaposiciones conforman realidades históricas, es a partir del Concilio Vaticano II y su “puesta al día de la realidad de la Iglesia en el mundo moderno” que se evidenció una mayor participación política y pastoral, surgiendo un nuevo tipo de militancia social en compromiso con los sectores anegados de la provincia.

En este sentido, la historia oral de los integrantes del Grupo de Reflexión de Guadalupe proporcionó una descripción particular de los acontecimientos, del imaginario y de las prácticas de un sector significativo de la militancia de la década del setenta y setenta, reflejando a su vez, lo que deseaban hacer, lo que creían estar haciendo y lo que ahora piensan y significan que hicieron. Historias de vidas, que a través del ejercicio de la memoria, se revelaron como instancias eficaces para develar los procesos de constitución y transformación de identidades políticas personales y colectivas, que permitieron reconstruir la forma en el que los sujetos configuraron su relación con el Otro, y simultáneamente su relación consigo mismos en un permanente proceso dialéctico que ponen en evidencia el carácter dinámico de la realidad social.

Los relatos de memoria viva posibilitaron reconstruir un fragmento de la Historia reciente, aún no explorada de fondo, abriendo luz hacia posibles puntos de investigaciones futuras tales como el surgimiento de otros actores religiosos en la misma coyuntura histórica e indagar sobre redes de vinculaciones con organizaciones de base política. Así, una visión más abarcadora y matizada de los movimientos especializados de juventud en los años sesenta y setenta en el cruce con la política permitirá dar cuenta del fenómeno en su conjunto como de sus especificidades locales y regionales, requerirá de nuevos estudios, así como de comparaciones sistemáticas.

Finalmente queda por decir que el proceso de producción de conocimiento de éste trabajo de investigación permitió repensar la práctica investigativa y los procesos construcción y de comprensión, en un diálogo intersubjetivo y cooperativo permanente, en el que permitió la transformación de los sujetos involucrados en ella.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- ACHILLI, Elena (2005). Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio. Laborde Editor. Rosario. Argentina.
- AGULHON, Maurice (2009). El círculo burgués. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- ALGAÑARAZ, Victor y CASAS, José (2011). Memorias de otro territorio. Genocidio y Control Social. La dictadura en San Juan. Fundación Universidad. Universidad Nacional de San Juan
- ALGAÑARAZ, Victor (2014). Configuración histórico-estructural del Circuito Universitario Privado en Argentina (1955-1983): Relaciones y tensiones entre la jerarquía eclesiástica, los gobiernos de facto y el sistema universitario. Tesis Doctoral no publicada, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- BARTOLETTI Julieta, (2010). Tesis Doctoral en Ciencia Política, Montoneros: de la movilización a la Organización. Un caso paradigmático de militarización Universidad Nacional de San Martín.
- BIAGGINI, Gabriel. (2011). Trabajo en equipo, redes y participación. Ministerio de Salud de la Nación. Buenos Aires. Argentina.
- BLAUSTEIN, Eduardo y Zubieta, Martín (1998). Decíamos ayer. La prensa argentina bajo el proceso. Colihue. Buenos Aires.
- BOFF, Clodovis (1990). Epistemología y método de la teología de la liberación, en: Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon et al., *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Editorial Trotta.
- BONAVENA, Pablo (2006). El movimiento estudiantil de San Juan y San Luis: del golpe de Onganía al Cordobazo. Razón y Revolución, N° 15. Buenos Aires.
- BONNIN Juan, (2005). Iglesia y democracia. Táctica y estrategia en el discurso de la Conferencia Episcopal Argentina (1981-1990), Maestría en Análisis del Discurso, UBA,
- BORON, Atilio (2008). "Teorías de la dependencia". En Realidad Económica N° 238. Buenos Aires.
- BOURDIEU Pierre y Loïc Wacquant (1995). Respuestas para una sociología Reflexiva. Grijalbo. México.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant (2005). Una invitación a la sociología Reflexiva. -1a ed. - Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Argentina,
- CANDAU, Jöel (2001). Memoria e Identidad. Ediciones del Sol. Buenos Aires Argentina
- CATOGGIO, Soledad (2011). Mártires y sobrevivientes: figuras de la violencia política en los años sesenta y setenta. Lucha Armada en la Argentina, Anuario 2011, 100-110.

- CATOGGIO Soledad (2007). Control, Censura y Gobierno en el caso de la llamada Biblia Latinoamericana. Una perspectiva foucaultiana. Facultad de Ciencias Sociales-UBA
- CATOGGIO, Soledad (2005). Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y Servicios de Inteligencia: 1969-1970. Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político, Córdoba.
- CONCATTI, Rolando (2009). Testimonio cristiano y Resistencia en las dictaduras argentinas. El movimiento ecuménico en Mendoza (1963-1983). Centro Nueva Tierra. Buenos Aires. Argentina.
- CORRADI, Mónica (2013). Religión e Historia: una experiencia universitaria. La Sociología frente a los nuevos paradigmas en la construcción social y política. Mendoza, Argentina y América Latina en el despunte del siglo XXI. Interrogantes y Desafíos. Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la U.N.Cuyo.
- DE LA TORRE Delia, (coordinadora) (2011). Estado, Sociedad y economía en la Provincia de San Juan 1950-1976. Historia Regional. Universidad Nacional de San Juan.
- DE LUCA, Romina (2006). La reforma educativa de Onganía. El tercer momento de una estrategia, en Razón y Revolución, N° 15.
- DI STÉFANO Roberto y Loris Zanatta (2000). Historia de la Iglesia argentina. Buenos Aires: Editorial Grijalbo-Mondadori,
- DONATELLO, Luis (2010). Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto. Buenos Aires: Manantial.
- DONATELLO, Luis (2008). Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70, en revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, 12 de julio de 2008, Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/index.38972.html>
- DONATELLO, Luis (2005b). Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo liberacionista y los Montoneros. Prismas. Revista de Historia Intelectual, 9, 241-258.
- DOS SANTOS, Theotonio (1971). La crisis de la Teoría del Desarrollo y las relaciones de Dependencia en América Latina. En Jauribe, Helio y otros. La dependencia político-económica de América Latina. Siglo XXI, México. 3ª edición.
- DRI, Rubén (1996). Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia, Editorial Biblos. Buenos Aires:
- DUSSEL, Enrique (1974). Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación 1492- 1973. Editorial Nova Terra. España
- ESQUIVEL, Juan (2000). Iglesia Católica, política y sociedad: Un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica. Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO. Disponible en: <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

ESQUIVEL, Juan (2001). Aportes para la interpretación de la diversidad episcopal: un análisis a partir de los orígenes, la formación y las trayectorias de los obispos en la Argentina, en *Sociedad y Religión*, N° 22/23.

FERRAROTI, Franco (1991). *La historia y lo cotidiano*. Centro editor de América Latina, Buenos Aires.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial universitaria, CEP.

LORENZ, Federico y otros (2006). El lugar de las fuentes orales en la comprensión del pasado reciente *Historia, memoria y fuentes orales*, Buenos Aires, Cedinci Editores-Memoria Sociohistórica, N° 19-20. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Investigaciones Socio Históricas. Disponible en: <http://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/>

FRANCO, Marina (2011). La “depuración” interna del peronismo como parte del proceso de construcción del terror de Estado en la Argentina de la década del 70. *Revista de Historia Social y literatura de América Latina*. Vol. 8, No. 3, Spring 2011, 23-54. Disponible en: <http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente>

FRANCO, Marina (2009). La “depuración” interna del peronismo como parte del proceso de construcción del terror de Estado en la Argentina de la década del 70. Universidad Nacional de San Martín/CONICET. Vol. 8, Disponible en: www.ncsu.edu/project/acontracorriente

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

FREIRE, Paulo. (1970). *Pedagoga del Oprimido*. Montevideo, Tierra Nueva.

FUNDACIÓN BATALLER (2008). *San Juan en el Mundo*. Enciclopedia Visual. San Juan. Disponible en: <http://www.fundacionbataller.org.ar>

GARCÍA, Jorge (2004). El transcurrir de la memoria colectiva: La identidad. Disponible en www.difusioncultural.uam.mx/.../casa_del_tiempo_eIV_num17_59_68...

GARCÍA, Rogelio (1985). *Mercenarios y monopolios en la Argentina; de Onganía a Lanusse: 1966-1973*. Buenos Aires: Legasa, 6ta ed.

GHIO, María (2007) *La iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

GIMÉNEZ Beliveau, (2008). *Identidad, Memoria y Emoción. Representaciones de los setenta en comunidades católicas en la Argentina Contemporánea*, en Fortunato Mallimaci, *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires, Colihue Centro de Altos Estudios en Ciencias Sociales.

GIORGI Guido y Mallimaci, Fortunato (2012). *Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)*. *Revista Cultura y Religión*, Vol. VI, N° 1)

GIRBAL-Blacha, Noemí; Zarilla, Adrián; Balsa Juan (2004). Estado, sociedad y economía en la Argentina, 1930-1997. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires.

GLASSER Barney y Strauss, Anselm, El Muestreo Teórico, en *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New York: Aldine Publishing Company, 1967. Disponible en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/ginfestad/biblio/1.9.%20Glaser%20y%20Strauss.%20El%20muestreo.pdf>

GOTAY, Samuel (1989). El pensamiento Cristiano Revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la Teoría de la Liberación para la Sociología de la Religión. Puerto Rico. III Ed.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993) Secularización y modernidad religiosa. En francés *Sécularisation et Modernité Religieuse*, trad. por Javier de Bistue y publicado en Revista Sprit,

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005) La Religión, hilo de Memoria. España: Herder.

IZAGUIRRE, Inés (1998). La memoria de la política y la política de la memoria en la Argentina. En NACLA. *Reporto n the Americas*. Vol. XXXI. N° 6. Mayo-Junio.

IZAGUIRRE, Inés (2009). Luchas de Clases, guerra civil y genocidio en Argentina 1973-1983: antecedentes, desarrollo, complicidades. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Sociedad de Economía Mixta. Buenos Aires Argentina.

BONAVENA, Pablo (2011). Guerra contra el campo popular en los '70: Juna Domingo perón, la depuración ideológica y la ofensiva contra los gobernadores. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Sociedad de Economía Mixta. Buenos Aires Argentina.

JELIN, Elizabeth (2001). ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? En Los trabajos de la *memoria*, Siglo Veintiuno editores, España. Disponible en: www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/JelinCap2.pdf

LANUSSE, Lucas (2005). Las Unidades Básicas Revolucionarias en Montoneros: un nivel intermedio entre la vanguardia armada y los frentes de masas. Ponencia presentada en las X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia.

LAVABRE, Marie-Claire (1998). "Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria", en *Anne Pérotin- Dumon Historiar el pasado vivo en América Latina*. Disponible en http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.ph

LEVINE, Daniel (2011). Camilo Torres: fe, política y violencia. *Sociedad y Religión*, 34/35, 59-91.

LEVINE, Daniel (1996). Voces populares en el catolicismo latinoamericano. La nueva cara pública de la religión. *Sociedad y Religión*, 26/27, 7-29.

LEVÍN, Florencia (2005), Arqueología de la memoria. Algunas reflexiones a propósito de Los vecinos del horror. Los otros testigos, *Revista Entre pasados*, Año XIV, N° 28

Los cursillos en Argentina. Disponible en: En: <http://www.argentinamcc.com.ar/historia/?c=arg>. Consultado el 15 de mayo de 2011

LÖWY, Michael, (1999). Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina. Siglo XXI. México.

MALLIMACI, Fortunato (2010). Religión, Modernidad y Catolicismo integral en Argentina. Disponible en: www.redalyc.org/pdf/115/11500205.pdf

MARGARIA Paulo (2012) El concilio Vaticano II y su impacto en el campo episcopal argentino N° 18. Trabajo y Sociedad Sociología del trabajo. Estudios culturales – Narrativas sociológicas y literarias. Vol. XV. Santiago del Estero, Argentina. (Caicyt-Conicet). Disponible en: www.unse.edu.ar/trabajosociedad

MARQUÈS, Graelles (1999). Ciencia y metodologías de investigación. Diseño de una investigación educativa, Departamento de Sociología Aplicada, Facultad de Educación, UAB, Disponible en: <http://peremarques.pangea.org/edusoft.htm>

MARTIN, José (2010). El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino. Universidad Nacional de General Sarmiento. Buenos Aires

MARTÍN, José (2013). Rupturas ideológicas del catolicismo argentino, 36 entrevistas entre 1988 y 1992. Los Polvorines. Universidad Nacional de Sarmiento.

MONTESPERELLI, Paolo (2004). Sociología de la Memoria. Traducción de Heber Cardoso. Nueva visión. Buenos Aires. Argentina.

MORELLO, Gustavo (2007). El Concilio Vaticano II y su Impacto en América Latina: a 40 Años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, XLIX, 199, enero-abril 2007

MORELLO, Gustavo (2003). Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla Argentina, Universidad Católica de Córdoba. Córdoba.

MORELLO, Gustavo (2008). El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos, en LIDA, Clara, et al. (Comp), Argentina 1976: estudios en torno al golpe de Estado, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: El Colegio de México.

NAVARRO, Marta (2002). Las construcciones de la memoria. Génesis y circulación de las ideas políticas en los años sesenta y sesenta. Encuentro Internacional Política y Violencia. Programa de Estudios sobre la memoria. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

OBREGON, Martín (2005). La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico (1976-1983).

OBREGÓN, Martín (2006). Vigilar y castigar: crisis y disciplinamiento en la Iglesia argentina en los años setenta. Universidad Nacional de La Plata, Argentina

OLIVEROS, Roberto, (1990). Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990). Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm>

- ORBE, Patricia (2006). El surgimiento y la consolidación de una Universidad nueva, en: Cernadas de Bulnes, Mabel (dir.), Universidad Nacional del Sur. 1956-2006. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- PESCADER, Gustavo (2003). Cuando el pasado se y hace historia. Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Nacional del Comahue. Año 8, n° 9, Gral. Roca, 2003,
- POLLAK, Michael. (2006). Memoria, olvido y silencio. La producción social de las identidades frente a situaciones límites. Traducción Chirstian Gebauer. Ediciones Al Margen. Buenos Aires. Argentina
- PONTORIERO, Gustavo (1991). Sacerdotes para el Tercer Mundo: “el fermento en la masa” (1967-1976), vols. 1 y 2, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- RICOEUR, Paul (2000). La Memoria, la historia y el olvido, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- RICOUER, Paul (2007). Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado, en *AnnePérotin-Dumon* (dir.). Historizar el pasado vivo en América Latina. http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php
- RODRÍGUEZ, Gabriela (2013). Los católicos en la universidad: Monseñor Derisi y la UCA. Investigaciones Socio Históricas Regionales Unidad Ejecutora en Red – CONICET Publicación cuatrimestral Año 3, Número 7. Disponible en: <http://www.revista.ishir-conicet.gov.ar/index.php/revistaISHIR>
- SAMAJA, Juan (2005). Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica. Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- SANTAMARINA, Cristina y Marinas, José (1999). Historia oral. En Gutiérrez (coordinadores). Método y técnicas cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales. Síntesis Psicológica.
- SAUTU, Ruth (1999). Estilos y prácticas de la investigación biográfica. En el método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores. Editorial del Belgrano, Argentina.
- SCHWARZSTEIN, Dora (comp), (2001). La historia oral, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- PORTELLI, Alessandro (1991). Lo que hace diferente a la historia oral. En la historia oral. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina.
- TOURIS, Claudia (2013). Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Ponencia en la UNQui, Programa de Historia Intelectual, Jornadas Católicos en el Siglo.
- TOURIS, Claudia (2011). Integrismos y profecía utópica en los imaginarios católicos de los años setenta, en: Ceva, Mariela y Touris, Claudia (coords.), Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur. Buenos Aires: Lumiere.

URMENETA Huici, (1998). Traducción directa de la versión original de HALBWACHS, Maurice, *La Mémoire Collective et le Temps" Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. II, 1947, pp. 3- 30. *La mémoire collective*. Paris, 1950 y 1968.

VALLES, Miguel (2000). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Síntesis Sociológica. Madrid.

VERBITSKY, Horacio (2009). Historia Política de la Iglesia Católica. Vigilia de Armas. Tomo III. Del Cordobazo de 1969 al 23 de marzo de 1976. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

VEZZETTI, Hugo (1998). Activismos de la memoria: el escrache, Punto de Vista, N° 62.

WIEISEL, Elie. (Comp) (1998). Academia Universal de las Culturas- ¿Por qué Recordar?. Foro Internacional. Memoria e Historia. Editions Grasset y Fasquelle. Buenos Aires. Argentina.

HENRY Russo, Antoniene Garapón, Julia Kristeva. (1998). Academia Universal de las Culturas- ¿Por qué Recordar?. Foro Internacional. La necesidad del olvido. El estatuto del olvido.

RICCOUR Paul (1998). Academia Universal de las Culturas- ¿Por qué Recordar? Foro Internacional. Memoria y olvido. El olvido en el horizonte de la descripción.

TOURAINÉ Alain (1998). Academia Universal de las Culturas- ¿Por qué Recordar? Foro Internacional. Memoria y Futuro. Memoria, Historia y Futuro.

YERUSHALMI, Yosef (1989). "Reflexiones sobre el olvido" en: A.A.V.V. Usos del Olvido. Nueva Visión, Buenos Aires.

ZANCA, José (2006). Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Ramírez, Alejandro (2008). Tucumán 1965-1969: movimiento azucarero y radicalización política. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/38892>.

FUENTES DOCUMENTALES

- Cristianismo y Revolución, 12-03-1969.
- Cristianismo y Revolución, 08-05-1969.
- Cristianismo y Revolución, 1970.
- Cristianismo y Revolución, 1972.
- Diario de Cuyo, 5-07-1967. Pág. 2-3.
- Diario de Cuyo, 6-7-1967, pág. 5.
- Diario de Cuyo, 10-07-1967. Pág. 4.
- Diario de Cuyo, 11-07-1967. Pág. 6.
- Diario de Cuyo, 27-07-1967.
- Diario de Cuyo, 28-07-1967.
- Diario de Cuyo, 10-6-1968. Pág. 4.
- Diario de Cuyo, 12-6-1968. Pág. 3.
- Diario de Cuyo, 13-05-1969. Pág. 1-2.
- Diario de Cuyo, 27-05-1969. Pág.1-2.
- Diario de Cuyo: 1-06-1969.
- Diario de Cuyo, 21-08- 1968, Pág. 2-3.
- Diario Digital Tiempo de San Juan, 27-05-2012.
- Diario Digital Tiempo de San Juan, 28-05-2012.
- Diario Digital, Tiempo de San Juan, 27-09-2013.
- Diario La Nación, 15-10-1976, Pág. 4.
- Diario La Nación, el 16-10- 1976. Pág. 4-5
- Diario La Razón: 14-10-1976.
- Diario La Razón: 5-9-1976.
- Diario Tribuna, 29-06-1966, Pág. 2.

- “La Tendencia Revolucionaria”. Sitio oficial de la Secretaría de Juventud del Partido Justicialista Disponible en <http://www.jp.org.ar/la-gloriosa-jp/nuestra-historia/>
- Boletín Oficial (25-IV-67). Ley Orgánica de las universidades nacionales N° 17.245. Gobierno de la Revolución Argentina del General Juan Carlos Onganía.
- Boletín, Enlace N° 6, “Carta del General Perón al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, 15 de Julio de 1969.
- Conferencia Episcopal Argentina, XXXIV Asamblea Plenaria, San Miguel, 30 de octubre de 1976.
- Documento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. “Nuestra Reflexión”. 1997.
- Documento sobre la “Misión de la Universidad en América Latina”. Departamento de Educación del CELAM, Buga, Colombia, 1967. “Documento de Buga”.
- Documento. Coincidencias Básicas. 1° y 2° de mayo de 1969.
- Documentos Finales de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1968). Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Encíclica de Juan XXIII, *Pacem in Terris*, 1963.
- Encíclica de Pablo VI, *Gaudium et Spes*, 1965.
- Encíclica de Pablo VI, *Populorum Progressio*, 1967.
- Encíclica de Pablo VI, *Lumen Gentium*, 1964.
- Ley N° 17.401 de "Represión del comunismo". Gobierno de la Revolución Argentina del General Juan Carlos Onganía.
- Manifiesto de los 18 Obispos para el Tercer Mundo, 15 de agosto de 1967.
- Revista Estudios, Núm. 557. SEIBOLD (1964). Compromiso actual del universitario cristiano.
- Revista Universidad de Guadalajara Dossier. Pierre Bourdieu, Intelectuales del siglo XX. “El campo religioso una herramienta de duda para combatir la creencia radical, por René de la Torre. Disponible en: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>
- Revista, Aleteia, Pacificar el alma y el mundo. La lección de Gandhi, la práctica de la no violencia es el camino hacia la pacificación del mundo, 21-11-2013
- Biblia Latinoamericana. Nuevo Testamento: (Lucas 21, 28).

FUENTES TESTIMONIALES Y PERFIL DE LOS ENTREVISTADOS

- Entrevista (E.N.1:2013): Maestra de nivel Primario. Durante el periodo en estudio fue Catequista en la Parroquia San José de Jáchal. Entrevista realizada por: Carrizo, N. Flores M., y Aguilera C. San Juan, septiembre del 2013.
- Entrevista (E.N.2:2013): Durante el periodo en estudio fue decano de la Facultad de Ingeniería de la Universidad Nacional de San Juan. Entrevista realizada por: Carrizo, N. Flores M. y Aguilera C. San Juan, septiembre del 2013.
- Entrevista (E.N.3:2013): Durante el periodo en estudio fue estudiante de la carrera de Ciencias Económicas de la UCC, militante de la JP y posteriormente de la organización Montoneros. Entrevista realizada por: Carrizo, N. Flores M., y Aguilera C. San Juan, septiembre del 2013.
- Entrevista (E.N.4:2013): Durante el periodo en estudio fue estudiante de la carrera de Ciencias Económicas de la UCC, militante de la JP y posteriormente de la organización Montoneros. Entrevista realizada por: Carrizo, N. Flores, M. y Aguilera C. San Juan, septiembre del 2013.
- Entrevista (E.N.5:2013): Durante el periodo de investigación estudió Profesorado en Catequesis en la Escuela María Auxiliadora. Militante de la JP y posteriormente de la organización de Montoneros. Entrevista realizada por: Carrizo, N., Flores M. y Aguilera C. San Juan, septiembre del 2013.
- Entrevista (E.N.6:2014): Durante el periodo en estudio fue estudiante de la carrera de Psicología de la UCC. Entrevista realizada por Aguilera C. San Juan, marzo del 2014.
- Entrevista (E.N.7:2014): Durante el periodo en estudio fue estudiante de la carrera de Abogacía de la UCC y presidente de la JP. Entrevista realizada por Aguilera C. San Juan, marzo del 2014.
- Entrevista (E.N.8:2014): Durante el periodo en estudio fue estudiante de la carrera de Ciencias Económicas de la UCC. Militante de la JP. Entrevista realizada por Aguilera C. San Juan, marzo del 2014.

ANEXO 1

Revista Cristianismo y Revolución: 8 de mayo de 1969.

IGLESIA. CURAS SE JUEGAN EN SAN JUAN.

IGLESIA

Curas se juegan en San Juan

"Los sacerdotes firmantes, conscientes de la realidad actual imperante en nuestra provincia, que en mucho difiere del panorama alentador de la situación comunitaria sanjuanina, trazado por el señor gobernador en sus declaraciones a la prensa en Alta Gracia, nos dirigimos a la opinión pública para expresar lo siguiente:

1°) En San Juan existe una deplorable situación de justicia que como pastores sentimos la urgencia de denunciar. Este estado de cosas está caracterizado por:

a) Cesantías cada vez más numerosas de trabajadores de la administración pública y de empresas privadas.

b) Una racionalización administrativa que no tiene en cuenta a los hombres concretos y sus situaciones. Ninguna reforma estructural se puede justificar si ella se hace a costa del hambre y la desesperación de hombres y familias concretas. Por otra parte, la racionalización afecta de hecho a los más pobres e indefensos que son los necesitados.

c) La desocupación que progresa cada día causa una inmigración de nuestra provincia de población activa y mano de obra calificada; de San Juan se van los más jóvenes y los más capaces y de este modo el futuro se torna cada vez más incierto.

d) Una de las consecuencias de esta situación es la desintegración de la familia, con todos los problemas morales y sociales que ello implica.

e) Esta realidad angustiante se agrava por algo que nos duele en carne viva: el silencio culpable de responsables y dirigentes sindicales que deberían denunciar y enfrentar honestamente la situación imperante. De este silencio nosotros también nos sentimos culpables.

f) Consideramos como violatorio de la paz y de las personas el clima de inseguridad, de miedo y de amenaza explícita o velada que se ha instaurado en San Juan.

g) El deterioro económico de las familias humildes tiene como causa fundamental los sueldos de hambre existentes: algunos obreros de nuestras viñas no han cobrado más de trescientos pesos diarios y, en cuántos lugares la gamela se pagó con moneda de diez pesos la última cosecha! La violación de las leyes laborales: ¡quién no sabe que es un hecho cotidiano y que se da en todos los ámbitos!

h) ¿Y qué decir de la práctica de la usura que se generaliza y acrecienta cada día a costa del necesitado y del desesperado?

i) Esta situación —tenemos que señalarlo— no se debe solamente a la actuación del gobierno nacional sino también a la inoperancia e ineficiencia del gobierno provincial y al egoísmo de los responsables y las llamadas "fuerzas vivas sanjuaninas".

2°) El análisis presentado es limitado, pero lo suficientemente claro como para calificar la realidad sanjuanina como una situación de injusticia que constituye un estado objetivo de pecado; las actitudes y decisiones que crean esta situación son inhumanas y por eso mismo antievangélicas. Por ello los sacerdotes firmantes nos vemos ante el deber de conciencia de denunciarlas públicamente. Cumplimos así con nuestra misión pastoral. En efecto:

a) "La Iglesia tiene un mensaje para todos los hombres que tienen hambre y sed de justicia... Dios envió a su hijo para que hecho hombre venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que lo tiene sujeto el pecado, el hambre, la miseria, la opresión y la ignorancia, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano" (Medellín, dto. Justicia 2.1).

b) "La Iglesia, pueblo de Dios, prestará su ayuda a los desvalidos de cualquier tipo y medio social, para que conozcan sus propios derechos y sepan hacer uso de ellos" (idem 3.3).

c) No queremos hacernos responsables con nuestro silencio de la injusticia reinante, según señalan los obispos de Medellín: "Son también responsables de la injusticia todos los que no actúan en favor de la justicia en la medida de los medios de que disponen y permanecen pasivos por temor a los sacrificios y a los riesgos personales que implica toda acción audaz y verdaderamente eficaz" (idem dto. 2.2.4).

d) Queremos hacer nuestro el compromiso tomado por los obispos del continente: "A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde denunciar todo aquello que al ir contra la justicia destruye la paz. Defender según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a nuestro gobierno y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruye la paz social: injusticias, inercia, inestabilidad". "Denunciar enérgicamente desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles" (idem, Paz: 3L; 3.3.2.2 y 3.2.3).

e) No pretendemos hacer demagogia. Nuestra intención es ponernos al lado de los que sufren, tienen hambre y se encuentran esclavizados por el miedo y la impotencia. Así lo hizo Jesús. Y en la medida de nuestras posibilidades tenemos la voluntad de asumir nuestro compromiso como lo pide la Iglesia en América latina.

f) La presente es una actitud que tomamos como sacerdotes, encarnando en nosotros lo que los obispos latinoamericanos tomaron como decisión propia en la conferencia de Medellín: "Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas. Saber hablar por ellos. Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones". (Idem, Pobreza de la Iglesia: 3-2). En San Juan, 8 de mayo de 1969.

Martín Illanes, párroco de Villa Marini; Pablo López Soler, párroco de Concepción; Teodoro Marchetti, párroco de Marquezado; Antonio Ricardo Maggi, párroco de Trinidad; José Ramón Manrique, párroco de Albarcón; Juan Godoy, párroco de 25 de Mayo; Marcial Cabón, párroco de Jáchal; Miguel Pellón, Jáchal; Fermín Fernández, Jáchal; Orlando Martín, de la capilla de Capitán Lazo; Víctor Hugo Falanti, capellán del colegio La Inmaculada; Federico, Maggi, párroco de la catedral; Alejandro Blanco, párroco de La Merced, y Eliseo González, párroco de Santa Lucía.

CRISTIANISMO Y REVOLUCION • 3

ANEXO 2

Revista Cristianismo y Revolución: 01 de mayo de 1969

DESDE SAN JUAN AL PAIS. ORACION PARA UN PRIMERO DE MAYO EN ESCLAVITUD.

DOCUMENTOS I

Desde San Juan al País

Con motivo de la celebración del 1º de mayo, los compañeros militantes de San Juan participaron en la Misa del Trabajador que se realizó, con la asistencia de numerosos obreros, en la Parroquia de Guadalupe. En esta ocasión se leyeron las oraciones de protesta que se publican a continuación. Se destaca la situación de escándalo producida por las actitudes del obispo de San Juan que ha hecho poner en la Catedral el siguiente cartel: "Sacrificate y comerá tu hermano"... mientras mantiene su veloz Torino último modelo y sigue viviendo en la "humilde morada" que es una mansión de ricos.

También, con motivo del 1º de mayo el Centro de Estudios Juan XXIII dio a conocer su posición de apoyo a la lucha de los trabajadores y, por su parte, la regional San Juan de Acción Sindical Argentina dirigió una carta al obispo Sansierra en la que señalan su discrepancia con un documento del Arzobispo que califican de "sectario mensaje que contradice la misión apostólica hacia todos los trabajadores sanjuaninos".

ORACION PARA UN PRIMERO DE MAYO EN ESCLAVITUD

Hoy 1º de mayo nos reunimos nuevamente a fin de denunciar, con claridad y firmeza, la situación de la clase trabajadora argentina.

No estamos aquí para festejar con alegría esta fecha. Por el contrario, una gran carga de angustia nos aqueja y nos obliga a luchar inmovilmente al lado de los que sufren y tienen hambre y sed de justicia, a fin de que una vez por todas los trabajadores dejen de ser bueyes que arrastran, bajo el látigo infame del explotador, la carreta de riquezas de la oligarquía y el imperalismo.

Nuestros hermanos TUCUMANOS, los del norte de SANTA FE, el CHACO y los de los pueblos que desaparecerán irremisiblemente como BELLA VISTA, VILLA OCAMPO, VILLA QUINTEROS, etc., los desocupados de SAN JUAN y del país nos exigen, a través de su lucha, una definición clara y concreta: NOS SOLIDARIZAMOS EN LA LUCHA LIBERADORA AL LADO DE ELLOS, O NOS PONEMOS AL LADO DE LOS EXPLOTADORES, TRAICIONANDO A CRISTO, A LOS POBRES Y AL EVANGELIO. Nuestro VIRREY ONGANIA nos dice que se construirá, "una gran Nación"; la realidad nos muestra que hay pueblos que desaparecen bajo el azote del hambre y la miseria. ASI NO SE CONSTRUYE NINGUNA NACION NI GRANDE NI PEQUEÑA, SOLO SE DESTRUYE. Los cristianos no podemos ni debemos clemencia al gobierno ni a los poderosos. Lo que reclamamos es JUSTICIA. Vemos a diario que ante reclamamos JUSTOS de pueblos enteros, el "cristianísimo gobierno" hace gala de su prepotencia desatando la violencia más cruel, traducida en palos, tiros, gases, torturas y muertes. La situación es clara: la MISERIA DE LOS HOGARES OBREROS, LA FALTA DE ALIMENTOS, DE EDUCACION, DE FUTURO, nos demuestra la urgente necesidad de emprender la lucha definitiva contra el sistema actual. La solución de los problemas no debemos esperarla de nuestros verdugos, de los sostenedores de la violencia, de los que hipotecan a la Patria, de los causantes de la miseria, sino que VENDRA por la acción organizada de las mayorías populares.

Dijo, a propósito, ISAIAS: "NO SABEN QUE LO QUE ME AGRADA CONSISTE SOBRE TODO EN ROMPER LAS CADENAS INJUSTAS, DESATAR LOS LAZOS DE OPRESION, Y LIBERTAR A LOS OPRIMIDOS...".

Por todo esto, y porque la hora de la LIBERACION SE ACERCA, exhortamos a todos los cristianos para que se incorporen a la LUCHA REVOLUCIONARIA

como única forma eficaz de realizar el AMOR PARA TODOS, como lo afirmara sabiamente el cura guerrillero CAMILO TORRES.

EL DEBER DE TODOS LOS CRISTIANOS ES SER REVOLUCIONARIOS.

EL DEBER DE TODOS LOS REVOLUCIONARIOS ES HACER LA REVOLUCION.

SAN JUAN, día del trabajador, 1969.
SALMO CINCO PARA UN PRIMERO DE MAYO EN ESCLAVITUD

Escucha mis palabras ;Oh Señor!

Oye mis gemidos

Escucha mi protesta

Por que no eres Tú un Dios amigo de la dictadura [militar]

Ni partidario de su política

Ni te influencia la propaganda

Ni estás en sociedad con los explotadores

Hablan de "Paz social", de "Orden", de "Justicia"

mientras planean matar al ARGENTINO

Hablan de paz en sus discursos mientras compran

[tanques y fusiles.

Sus mensajes de mentiras rugen por radios y diarios

Pero a nadie engañan

Sus escritorios están llenos de "listas negras"

de los que tienen hambre y sed de justicia

Pero Tú nos salvarás de sus "listas negras"

Castígalos ;Oh Dios! MALÓGRA SU POLITICA DE

[HAMBRE Y OPRESION

Confunde sus "informes", impide sus programas

A la hora de salir de frente

Tú estarás con nosotros

Al que no cree en las mentiras de sus anuncios,

ni en sus campañas publicitarias,

ni en sus campañas políticas

Tú le bendices

LO RODEAS CON TU AMOR

COMO CON TANQUES BLINDADOS.

OREMOS AL SEÑOR para que lo más pronto posible

desaparezca de la faz de la tierra el escándalo ocasionado por la mayoría de nuestros obispos.

OREMOS AL SEÑOR para que la Iglesia renuncie al presupuesto del culto, a todas las prebendas y privilegios de feudo con que es favorecida y maniatada a la dictadura militar de Onganía y al imperalismo

OREMOS AL SEÑOR PARA QUE EL "SACRIFICATE Y COMERA TU HERMANO" le haga dar vergüenza al sinvergüenza que lo puso frente a su "humilde morada".

OREMOS AL SEÑOR, para que el hipócrita y falso del Obispo Sansierra se marche con su Torino, lo más pronto de San Juan.

CRISTIANISMO Y REVOLUCION • 7

ORACION PARA UN EPISCOPADO INSENSIBLE Y TRAIADOR

Señor; ellos se llaman tus representantes
No queremos que despedacen Tu Palabra
Porque la traicionan
Porque con reuniones episcopales
tranquilizan su corazón
Su compromiso llega a la altura de un papel
donde escriben declaraciones
que nadie lee
que nadie cree
que el régimen utiliza
Porque les falta decidirse a dejar sus vidas cómodas
A entregarse a tus pobres, a su liberación
Ellos son los fariseos de que hablas
Porque nuestro Obispo "dice que quiere a los obreros"
¿Y qué hace por ellos?
Y en sus reuniones episcopales
¿Qué tratan?
La mejor forma de evadirse de un compromiso concreto:
Tu Palabra Señor, "El que ama es aquél que da la vida
por el hermano"
Señor: QUEREMOS OBISPOS POBRES, sin honores
oficiales, sin privilegios, sin torinos, sin compromisos
con las clases adineradas, sin compromisos con los
empresarios, sin compromisos con los dirigentes obreros
traidores. Obispos que sirvan y no que sean servidos.

Señor: QUEREMOS OBISPOS LIBRES, sin ninguna
clase de ataduras con el Estado, con una permanente
fidelidad a la VERDAD y no en el permanente juego
político de la Iglesia Argentina.

Señor: QUEREMOS OBISPOS VALIENTES, arma-
dos del coraje necesario para predicar el EVANGE-
LIO, especialmente cuando el evangelio condena al
Dios de las riquezas, cuando señala a los que explotan
y tratan con injusticia a sus hermanos, cuando de-
nuncia a los que pretendiendo ser cristianos, tranqui-
lizan su conciencia con una caridad limosnara.

Señor: QUEREMOS OBISPOS FIELES: a Tu Pa-
labra, a las directivas del Concilio, a lo que ellos mis-
mos escribieron y firmaron en Medellín y luego se
olvidan de llevarlo a la práctica.

Nuestra Iglesia nos duele, nos duele saberla identifi-
cada económicamente con los ricos, socialmente con los
poderosos y políticamente con los opresores. Nos duele
porque la sentimos en la carne y en la sangre de todos
los pobres, de los indefensos, de los sumergidos que —a
pesar del dolor y el escándalo que les causa la jerar-
quía— se aferran todavía con esperanza a la liberación
anunciada por el Evangelio y se incorporan decidida-
mente a la LUCHA REVOLUCIONARIA, en la que
quisieran ver jugarse a la Iglesia, para realizar en este
mundo la felicidad de los que tienen hambre y sed de
justicia.

SAN JUAN, día del trabajador, 1969.

CUADRO HISTORICO CRONOLOGICO

Periodo hco.	Acontecimientos socio-políticos	Acontecimientos del Catolicismo	Acontecimientos políticos y religiosos en la provincia de San Juan
1962	*Guerra Fría	11/10: Comienzo del Concilio Vaticano II Sumo Pontífice Juan XXIII	
1965		8-12: Finaliza el Concilio Vaticano II Sumo Pontífice Pablo VI	
1966	28/6: Nueva dictadura militar en el país autoproclamada “Revolución Argentina” encabezada por el presidente de facto Gral. Onganía, C. 29/7: “Noche de los bastones largos”	10/10: Concordato entre la Iglesia Católica Argentina y el Estado Argentino.	22/6: Toma de posesión de la arquidiócesis de San Juan de Cuyo, Monseñor Idelfonso María Sansierra. 27/7: Se designa interventor de la provincia al Dr. Edgardo Gómez *Surgimiento del Movimiento Estudiantil de la Universidad Católica de Cuyo –MEUCU-

<p>1967</p>	<p>25/4: Ley 17245: ley orgánica de las Universidades Nacionales</p> <p>*Promulgación de la Ley 17.401 represión contra actividades comunistas</p>	<p>26 /03: Se promulgó la encíclica <i>Populorum Progressio</i>.</p> <p>15/08: Publicación del Manifiesto de 18 Obispos del Tercer Mundo.</p> <p>*Conformación del MSTM en el país.</p> <p>12-18/2: Documento de Educación de la CELAM. Buga, Colombia: la Misión de la Universidad Católica en América Latina.</p>	<p>9/4: Se anuncia como nuevo Superior y Párroco de la Parroquia de Guadalupe al presbítero Diéguez Amadeo.</p> <p>*Repercusión y discusión del documento de Buga en la UCC.</p> <p>*Desde el mes de junio hasta septiembre: movilizaciones de estudiantes universitarios, secundarios e institutos privados en repudio al régimen dictatorial. Represión, Incidentes y detenciones.</p> <p>5-10/7: Conflicto estudiantil entre el MEUCU y autoridades eclesiásticas de la UCC. Huelgas y manifestaciones.</p> <p>10/7: Medidas disciplinarias establecidas por la máxima autoridad de la UCC.</p> <p>11/07: XIII Encuentro de Jóvenes de la ACA. Llega a la provincia el Inspector Mons. Pironio.</p>
<p>1968</p>	<p>*Se consolida la CGT de los Argentinos liderada</p>	<p>*Se profundiza la reforma litúrgica y el canon se puede decir en lenguas modernas.</p>	

	<p>por Raimundo Ongaro.</p>	<p>1-2/03: I Encuentro Nacional del MSTM</p> <p>22-26/08: Congreso Eucarístico en Bogotá, con la presencia de Pablo VI, seguido de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín.</p> <p>6/9: Conclusión de la Conferencia de Medellín y aprobación de los documentos.</p> <p>20/11: Plantón del MSTM frente a la Casa Rosada entrega de una carta para el presidente Onganía.</p> <p>23-24/11: Protestas del MSTM frente a las “contradicciones en la celebración navideña”.</p>	<p>*A fines del año 1968 y principio de 1969: Toma posesión de la Parroquia de San José de Jáchal la Congregación Oblatos de María Auxiliadora.</p> <p>*Conformación de la Juventud Peronista en la UCC.</p> <p>12/6: Visita de Raimundo Ongaro a la Delegación Regional de la Confederación General del Trabajo. Alianza estudiantil con la CGTA.</p>
--	-----------------------------	--	--

<p>1969</p>	<p>15/03: Conflicto en Corrientes y en el Litoral. Muerte del estudiante Cabral, J.</p> <p>29/05: Cordobazo.</p> <p>30/6: Asesinato de Augusto Vandor. El ministro Francisco Imaz comunica la declaración del Estado de sitio.</p> <p>30/11: El presidente Onganía con la presencia de algunos obispos, consagra la nación a la Virgen de Luján.</p>	<p>17-03: veintiocho sacerdotes renuncian a sus cargos eclesiásticos en Rosario.</p>	<p>8/5: Sacerdotes de la diócesis de San Juan adhieren al MSTM y denuncian la situación socioeconómica de la provincia. Documento, “Curas se juegan en San Juan”</p> <p>13/5: Mons. Sansierra convoca al clero para debatir el documento, sin obtener un acuerdo.</p> <p>27/5: En la villa cabecera de Jáchal, varios grupos de estudiantes de la Escuela Normal Fray Justo Santa María de Oro realizaron una marcha de silencio, encabezada por el STM Pellón Miguel.</p> <p>*Sanjuaninazo: movilizaciones de estudiantes secundarios y universitarios en contra de la privatización de los servicios públicos por reivindicaciones estructurales de la Universidad.</p> <p>*Conformación de la Tendencia Revolucionaria. Integrantes del MEUCU participan en ella.</p> <p>*Crisis hídrica. Declaración de estado de emergencia.</p>
--------------------	--	---	---

		<p>*El MSTM recibe una carta de Juan D. Perón, enteramente favorable a la línea adoptada.</p> <p>1-03/05: II Encuentro Nacional del MSTM EN Córdoba. Declaraciones de STM sobre las coyunturas sociales en Corriente, Chaco, Santa Fe, Rosario, Tucumán, Buenos Aires y San Juan. Se aprueba el documento “Nuestras Coincidencias Básicas”.</p> <p>30/11: Documento del MSTM que denuncia una manipulación política de la devoción a la Virgen de Luján por parte de Onganía.</p> <p>Participación del MSTM en huelgas y protestas masivas.</p>	
1970	<p>29/05: Secuestro del Gral. Aramburu, P.</p> <p>8/06: Destitución del presidente Onganía, C.</p>	<p>1-5/05: III Encuentro Nacional del MSTM en Santa Fe. Emisión de un importante documento que ve en el peronismo una expresión del pueblo que busca justicia.</p> <p>14/9: Los sacerdotes Mugica, C. y Benítez. H. son detenidos por sus expresiones en el funeral de los guerrilleros abatidos.</p>	<p>*A fines del mes de abril el presbítero Amadeo Diéguez viaja a España y la Parroquia de Guadalupe queda sin párroco.</p> <p>3/5: Dionisio Castillo, toma posesión de la Parroquia Guadalupe.</p>

	16/06: Jura del presidente		
--	-----------------------------------	--	--

	<p>Levingston, M.</p> <p>7/9: En un enfrentamiento con la policía mueren los montoneros Medina, F. y Ramus, C.</p>		<p>*Génesis del Grupo de Reflexión de Guadalupe, GRG. Participación de los integrantes del MEUCU.</p> <p>*Crisis hídrica. Declaración de estado de emergencia.</p>
		<p>A partir del mes de agosto intensa campaña periodística contra el MSTM.</p> <p>Declaraciones de sacerdotes conservadores y tradicionalistas contra el MSTM firmada por más de 500 eclesiásticos.</p> <p>Condena de algunas expresiones del MSTM por parte de la Comisión Permanente del Episcopal.</p> <p>20/09: El MSTM publica Nuestra Reflexión como respuesta al documento de los obispos.</p>	
<p>1971</p>	<p>22/05: Destitución del presidente Levingston, M</p> <p>23/05: Asume al poder Lanusse, A.</p>	<p>8-9/7: IV Encuentro Nacional del MSTM en Córdoba.</p> <p>Se publica la carta de Perón a los STM enviada en marzo de 1969.</p> <p>*Secuestros y detenciones de STM. Resistencia y protesta.</p> <p>*Se publica en Perú “Hacia una Teología de la Liberación” de Gutiérrez, G.</p>	<p>*Consolidación del GRG y desarrollo de actividades pastorales y comunitarias.</p> <p>*Espacios de sociabilidad compartidos entre miembros del GRG y organizaciones de base: Montoneros.</p>

1972	17/11: Regreso de Perón desde el exilio. Es acompañado por los STM Mugica, C. y Vernazza, J.	4/11: inicio de las actividades del Movimiento de Sacerdotes para el Pueblo en México. *Perón recibe en su casa de Vicente López a 60 STM *Se agudizan la tensión religiosa y política en todo el país. Bajas en el MSTM y abandono del estado clerical.	*El GRG acentúa la militancia política, en su mayoría se elige la opción por el peronismo. *Secularización y abandono del estado clerical de sacerdotes y religiosas.
1973	11/3: Elecciones nacionales. El candidato de FREJULI es Cámpora, H. supera el 49% de los votos. 13/7: Renuncia de Cámpora. Presidencia transitoria de Lastiri, R. 23/9: Perón es elegido presidente por tercera vez.	*Varios sacerdotes del MSTM aceptan cargos ejecutivos en el gobierno nacional y provincial. *Algunos STM son liberados de la cárcel de Devoto por la Ley de amnistía. 15-17/8: VI Encuentro Nacional de MSTM en Córdoba. Fractura del movimiento.	*La Iglesia Metodista, precedida por el pastor Ponce, Samuel. Se desempeña como centro de aglutinamiento de cristianos activistas. *Mecanismos de resguardo ante la persecución del régimen dictatorial. 25/5: Asume el gobernador peronista Camus. Eloy.
1974	12/6: Última manifestación en la Plaza de Mayo que Perón concurre por última vez.	11/5: Asesinato de Mugica, C.	31/12: El presbítero Dionisio Castillo deja la Parroquia de Guadalupe. Su lugar es

	1/7: Fallecimiento del presidente Perón.		reemplazado por el Capellán del Ejército, Quiroga Marinero. *Persecución y detenciones a militantes políticos y religiosos. *Crisis en el GRG.
1975	27/9: Es nombrado Jefe del Ejército Videla, J.	31/12: concluye el año con más de 1.645 informes periodísticos de muertes en el marco de la lucha política, sin contar los desaparecidos y muertes dudosas.	*Ruptura y fractura del GRG. Persecución y detenciones a militantes políticos y religiosos. Primeras desapariciones en la provincia.