Trazos de la memoria político-religiosa en San Juan (1966-1975)

Experiencia y testimonio
del grupo de reflexión de Guadalupe

Traces of the political-religious memory in San Juan (1966-1975)

Experience and testimony
of the Guadalupe reflection group

| **Celina Aguilera**

Resumen

El Concilio Vaticano II generó un impacto renovador de las estructuras institucionales eclesiales, 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 pudo 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 clave: Concilio Vaticano II, Militancia política y religiosa, Grupo de Reflexión de Guadalupe.

Abstract

The Second Vatican Council generated a renewing impact of the ecclesiastical institutional structures, as a result of which, the **Guadalupe's Reflection Group** (1970-1975) emerged in San Juan Province, developing a relevant religious political militancy, and also participated in the fundamental topics of the progressive Christian thought and assumed in his pastoral practices the Preferential Option the Poor, inspired by the Theology of the Liberation. To do this, they established networks of links with progressive priests, sectors of the labor movement and grassroots political organizations. The *struggle for and with those who have less* was constituted as a political expression that placed lay Catholics and Third World movements close to Peronism on the same path.

Oral history allowed us to reconstruct the memory of a collective actor, so the genesis of the **Guadalupe's Reflection Group** (GRG) can be understood as a consolidated historical product in a space of shared sociabilities with other Catholic and political actors and in objective conditions conditioning factors of its subsequent development, crisis and rupture.

Key Words: Vatican Council II, Political and Religious Militancy, Reflection Group of Guadalupe.

Introducción

La presente investigación 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. Se pretende reconstruir el 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 la provincia de San Juan. Su dinámica y complejidad implica abordarla bajo dos instancias analíticas relacionadas entre sí, con basamento en la *Sociología Reflexiva* de 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 que 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 cónclave 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. Se promulgaron numerosos documentos y encíclicas que representaron diversas innovaciones eclesíásticas 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 sociales¹.

Asimismo, el Concilio Vaticano II exteriorizó su impacto sobre el campo político sentando una posición 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. Consecuente de ello, fue 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 *aggiornamento* conciliar. De esta forma, 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. Es decir, *las barreras dogmáticas que habían impedido su discusión, ahora eran historizadas y desnaturalizadas* (Zanca, 2006).

¹ La Iglesia preconiliar se caracterizó por ser 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 el sacerdote que oficiaba de espaldas a los fieles la misa dominical, los laicos católicos no leían la Biblia, porque también estaba escrito en latín, los credos religiosos eran percibidos con desconfianza. Durante la celebración de la Eucaristía se rezaba el rosario o se leía un libro piadoso. Existía entre el presbiterio y la comunidad creyente una separación física, normalmente una reja o escalinatas, de manera que sólo el sacerdote y el monaguillo podían estar en ese espacio delimitado. 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 preconiliar desde el Concilio de Trento (1545 y 1563).

Estas condiciones permitieron 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”.

Repercusiones del Concilio Vaticano II en América Latina

Las condiciones estructurales de América Latina la hacen formar parte del denominado *Tercer Mundo*, sus condiciones de pobreza, 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* (Boron, 2008). 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).

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 legitimar 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.

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. El objetivo de este documento 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.

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 plasma-

das en una *Carta a los obispos de Medellín*, enviada a la II Conferencia General del Episcopado -CELAM- en el año 1968 (Martín, 2010). Esta Conferencia tuvo como núcleo temático: *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, 1968).

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 social (Oliveros, 1990).

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 señalar que: *las estructuras actuales violan derechos fundamentales* y justifica el uso de la violencia por parte de los oprimidos (Departamento de Educación del CELAM, 1967).

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*. En este sentido, la encíclica *Populorum Progressio* justificó 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.

Las conclusiones de la Conferencia de Medellín, constituyeron 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 encíclica *Populorum Progressio*, los obispos latinoamericanos las reinterpretaban desde la perspectiva de su propia situación países latinoamericanos explotados por el imperialismo arrasador, desde sus propias condiciones históricas estructurales. 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 Löwy (1999) denomina **Catolicismo Liberacionista**. Esta nueva corriente 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, sectores periféricos a la institución eclesiástica como expresión práctica de la denominada **Teología de la Liberación**².

² Cuerpo de escritos que surgió en América Latina hacia 1970, 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. 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).

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 (Mallimaci y Giorgi, 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. Girbar Blacha (2004) caracteriza a este período 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 accionar³. 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. Así, estuvieron presentes múltiples grupos provenientes de la **Democracia Cristiana**, el **Ateneo de la República**, la **Ciudad Católica** y los **Cursillos de Cristiandad** (Mallimaci y Giorgi, 2012; Ghio, 2007).

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

³ 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

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 eclesialístico y quebrar su diversidad cuadrándolo detrás de los fieles involucrados en su gobierno, lo cual logró sólo agudizar tensiones existentes entre el nacionalcatolicismo 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 eclesialística, 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 intraeclesialísticos 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 eclesialística 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, posteriormente autodenominado **Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo** (1968).

El Movimiento de Sacerdotes para El Tercer Mundo

El **Movimiento de Sacerdotes Tercermundista** (MST) 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. (Martín, 2013)

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. Además, concentró 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 reagrupó 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. Se consolida a partir de la década del setenta⁴ a través de tres **Encuentros Nacionales**, de los cuales se anuncia un acercamiento político hacia el peronismo. Crece su

⁴ 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 instancias 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.

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**. En cuanto la composición del movimiento en su interior se desprende que de 524 sacerdotes tercermundistas el 77% pertenecieron al clero diocesano y el 23% se inscribieron en las filas del clero regular o institutos religiosos (Martín, 2010).

En los segmentos de edades que integraron el movimiento tercermundista, predominó el rango de edades 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.

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).

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 **Op-
ción 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. (Doc. del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo *Nuestra Reflexión*, 1970)

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.

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 am-

plio espectro de los oprimidos y los *condenados de la tierra* cuyo espacio sociocultural correspondía al Tercer Mundo. Según 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. (Doc. *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. Así, las líneas evangélicas no se consideraron contrarias a una solución socialista, de acuerdo al 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*. 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 peronismo y otro grupo se apegaba a la *condiciones inherentes del pueblo*.

En este contexto debe leerse la carta que Perón enviara a los STM dada 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 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 nuestras más profunda solidaridad, porque acompaña al viejo empeño de nuestros objetivos humanistas.

Así, en el III Encuentro de Santa Fe en 1970, se acerca al peronismo y sintetiza la fórmula: *Cristianismo y Peronismo*, quedando expresado 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. (*Cristianismo y Revolución*, 1970).

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.

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.

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 Luján 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 Luján? ¿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 Meiseger).

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, los cuales 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.

Aires de renovación en la diócesis sanjuanina

A fines de la década del sesenta, la diócesis de la provincia de San Juan estaba bajo el mando de Mons. Ildefonso 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.

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. (Tiempo de San Juan, 2012)

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*⁵ 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 MST ya que en sus declaraciones periodísticas se expresaron a favor del “tercermundismo” y de la militancia 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 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

⁵ Desde 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>)

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. (E.1, 2013)

Bajo esta 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.

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.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 un blanca y creo que el adorno de los banco también, y ellos dijeron no: acá todos somos iguales, sacaron las tarifas. (E.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 participaba 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 (Tiempo de San Juan, 2012) Asimismo, desde una perspectiva opuesta a las experiencias de los sacerdotes tercermundistas, el actual cura párroco de la Catedral sanjuanina, Rómulo Cámpora, 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. (Tiempo de San Juan, 2012)

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; *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 Universidad Católica de Cuyo**, 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, que abiertamente estuvo enrolado en el movimiento tercermundista, cuenta su experiencia para 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. (Tiempo de San Juan, 2012)

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.

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. (Martín, 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 contraatacados 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 apartado 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.

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 pasto-

ral 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 Cristo-céntrica 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.2, 2013).

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

Había comenzado -se refiere al Padre Diéguez- con un trabajo de homilías orientadas a los sectores más marginales de la comunidad. Cuando los feligreses eran de clase media, las homilías 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.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, 1969)

Como se puede observar, 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 y oprimidos y las necesidades y exigencias del pueblo (Martín, 2010).

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* (Cristianismo y Revolución, 1-05-1969).

Además, las oraciones comunitarias “elevadas” en la celebración de la misa dominical denunciaron las contradicciones y conflictos interclesiásticos 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* (Cristianismo y Revolución, 8 de mayo de 1969). 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 eclesiástica sino también, frente a la posibilidad de mejorar su situación socioeconómica, 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 Cristianidad 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.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. 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 homilías 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.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.2, 2013)

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.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.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.3, 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 hicie-

ron 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*.

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 conciliares, 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. Éste 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 aceiteada 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.4, 2013)

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 participa-

tivos, 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, 2006). 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. En cuanto a los canales de aprendizaje y formación se basaron 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 destacan:

- ◇ 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, se 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. Su dinámica 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 instan-

cias complementarias e interrelacionadas dialécticamente entre sí: la Instancia Reflexiva: Hermenéutica y la Instancia Práctica: Trabajo de Base Comunitario⁶. Esta modalidad de trabajo comprende una de las marcas distintivas de la Teología de la Liberación. 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)

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 preconciliar, por no admitir la discusión, el cuestionamiento o el disenso. En este sentido:

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.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

⁶ 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)

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.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 Finales*⁷. 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

⁷ Los entrevistados denominan *Reflexiones Finales* al conjunto de síntesis y conclusiones producto del debate grupal establecido en cada reunión semanal.

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* (Tiempo de San Juan, 2012)

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.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.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.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. 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 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* (Tiempo de San Juan, 2012)

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.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 dispuesto a este tipo de confesiones. (E.2, 2013)

[...]y bueno, hay que aguantarlo y estar muy preparado. Teníamos que ser muy francos, era demasiado dura. (E.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.1, 2013). 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.1, 2013).

Instancia Práctica: Trabajo de base comunitario

Hacer carne viva el evangelio
(E.3, 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.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.2, 2013).

Aunque la subversión significara romper con las estructuras instituidas por el poder eclesiástico preconiliar, porque desde la reminiscencia del grupo: *subversivo también éramos quienes nos revelábamos contra el orden eclesiástico para implementar políticas de base que estuvieran de acuerdo con los desprotegidos* (E.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.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 criaturas 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.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.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 preconciarias 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.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.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.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 eclesial, de la mano de monseñor Sansierra.

Como estrategias de acción y vinculación con la comunidad, se aplicó el trabajo en red, 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 alfabetización para adultos y con acciones pastorales, como la Catequesis para adultos.

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 habían paquetes de yerba y el niño tratando de tomar yerbeado. 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.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. 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 determi-

nantes económicos, políticos e históricos que los interpelan cotidianamente, en una palabra se trataba de *despertar un germen desde ellos mismos* (E.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, emergentes 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.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 coaptados por el régimen dictatorial, y San Juan, no constituyó una excepción, la práctica política se convirtió en “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. 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.

Durante el periodo dictatorial sucedieron grandes manifestaciones populares, sindicales, estudiantiles, que jaquearon en prolongadas y sucesivas luchas. Algañaráz y Casas (2011, pág. 179) sostienen 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**
- ◆ **Montoneros**

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)

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.1, 2013). En palabras de otro entrevistado:

nosotros, los cristianos teníamos que jugarnos 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.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, *una 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 un 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. (Martín, 2010)

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.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*. 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* (Donatello, 2005b)

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.3, 2013)

Se puede observar la toma de conciencia y compenetración con la realidad del “otro”, una crítica permanente a las prácticas católicas preconciiliar, 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)

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.

Levine (2011) 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). 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.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.3, 2013)

Así, como plantea Catoggio (2011, pág. 103), 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*.

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)

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). 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.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 Gandhi⁸. 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.2, 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.

⁸ Cuando 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. (*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

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)

La incipiente agrupación política denominada por los entrevistados como **Tendencia Revolucionaria** (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 **Montoneros**. 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.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.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 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 a Montoneros 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 recontra cagar allá y no volvían. (E.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.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.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.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 jus-

ticia 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.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, 2005b).

Crisis y ruptura de la militancia política religiosa

Cuando asume el General Lanusse al gobierno en marzo de 1971, se vivenciaba el 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 engrosado 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. 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.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. (Tiempo de San Juan, 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.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.1, 2013). Ante este contexto, se retiró el presbítero Marcial Cabón de la parroquia de San José de Jáchal, supervisado constantemente por Monseñor Sansierra. El Arzobispo de San Juan 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.

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)** 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 Próspero Camus y el abogado Francisco Aguilar, integrantes del Frente Justicialista de Liberación que nucleaba a desarrollistas, cantonistas y conservadores, entre otros.

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., 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* (Girbal Blacha, 2004).

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.1, 2013)

Sin embargo, escaso tiempo permaneció en el poder el gobierno de Cámpora, 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). 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 convoca a nuevas elecciones: 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, que más tarde, a través de los medios de comunicación, asume el episodio de violencia extrema. 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 A -Alianza Anticomunista Argentina-** quien tendrá la *función de crear anticuerpos contra la violencia organizada* y “desinfestar 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 mí 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. (E.4, 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! (E.1, 2013)

Tal como sostiene Franco (2011) 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.*

Bajo este 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 gobernador 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, 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 1 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.

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 desarrolló 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.

Sansierra no solo 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.

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.3, 2013)

No obstante, los jóvenes de Guadalupe en conjunto con otras agrupaciones, como la **Juventud Peronista**, interpelaron 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.2, 2013)

El GRG a lo largo de su génesis y participación en la estructura eclesiástica, 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 eclesiástica 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. 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 homogeneización 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. 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 Iglesia⁹. 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 eclesiológicos 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 eclesiológica preconiliar que 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.6, 2014)

El GRG se enfrentó y desafió la persona del capellán castrense Qui-

⁹ 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 eclesiológica, 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 templos, ermitas y profusión de estampas e imágenes, con no pocas derivaciones supersticiosas.* La Conferencia Episcopal Argentina, luego de declarar *ilegítimo y reprochable* 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*).

roga Marinero, y discutió la prolongación de la metodología de trabajo que aplicaron desde su génesis como comunidad. Sin embargo, los miembros 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.1, 2013)

El grupo de Guadalupe buscó diversos mecanismos para reestablecer la cotidianidad 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 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 reunirnos 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. (E.3, 2013)

El grupo de Guadalupe se fue desgastando, sus energías actuales 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 “persecuta” como le llamábamos nosotros, se acabó en el grupo y se acabó todo, el grupo era el motivo*” (E.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.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.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.1, 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 soñaron con concretizar la Iglesia Pueblo de Dios.

Al llegar el **Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)** se intensificaron las persecuciones sobre el personal eclesiástico 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 Nora Rodríguez Jurado (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. (Verbitsky, 2009)

El GRG se puede comprender como un producto histórico, que intentó ser portador de las *voces silenciadas de los más desposeídos* (E.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.

Bibliografía

- Agulhon, M. (2009). *El círculo burgués*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Algañaraz, V. y Casas, J. (2011). *Memorias de otro territorio. Genocidio y Control Social. La dictadura en San Juan*. San Juan: Editorial UNSJ.
- Archivo del CIAS (s.f.). *Colección Meiseggeier*.
- Bartoletti, J. (2010a). *Montoneros: de la movilización a la Organización. Un caso paradigmático de militarización*. Tesis Doctoral en Ciencia Política. Universidad Nacional de San Martín.
- Boff, L. (1990). "Epistemología y método de la teología de la liberación". En: Ellacuría, I., Sobrino, J. et al., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Bonavena, P. (2011). *Guerra contra el campo popular en los 70: Juan Domingo Perón, la depuración ideológica y la ofensiva contra los gobernadores*. Buenos Aires: Eudeba.
- Borón, A. (2008). "Teorías de la dependencia". *Realidad Económica*, N° 238. Buenos Aires.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas para una Sociología Reflexiva*. México: Grijalbo.
- Catoggio, S. (2011). "Mártires y sobrevivientes: figuras de la violencia política en los años sesenta y setenta". *Lucha Armada en la Argentina*. Buenos Aires: Anuario 2011.
- Canal Encuentro (s.f.). *Crónicas de archivo. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*.
- CELAM (1967). *Documento sobre la "Misión de la Universidad en América Latina"*. "Documento de Buga". Colombia: Departamento de Educación.
- Conferencia Episcopal Argentina (1976). *Declaración sobre el culto de los santos y de las almas del purgatorio*.
- Diario de Cuyo (1968). 26 de agosto.
- (1969). 1 de junio.
- (1973). 2 de noviembre.
- Donatello, L. (2005b). "Aristocratismo de la Salvación, El catolicismo liberacionista y los Montoneros". *Revista de Historia Intelectual*, N°9, pp. 241-258.
- (2008). "Sobre algunos conceptos para comprender las

- relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los 60 y 70. Debates”. *Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 12 de julio.
- (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Dos Santos, T. (1971). “La crisis de la Teoría del Desarrollo y las relaciones de Dependencia en América Latina”. En Jauribe, H. et al. *México: La dependencia político- económica de América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Franco, M. (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, N°3, pp. 23-54.
- Ghio, M. (2007). *La Iglesia Católica en la política Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Girbal Blacha, N. (2004). *Estado, sociedad y economía en la Argentina, 1930-1997*. Buenos Aires.: Universidad Nacional de Quilmes.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial universitaria, CEP.
- Izaguirre, I. (2009). *Luchas de Clases, guerra civil y genocidio en Argentina 1973- 1983: antecedentes, desarrollo, complicidades*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lanusse, L. (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*.
- Levine, D. (2011). “Camilo Torres: fe, política y violencia”. *Sociedad y Religión*.
- Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mallimaci, F. y Giorgi, G. (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.
- Martín, J. (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. . Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- - - - - (2013). *Rupturas ideológicas del catolicismo argentino, 36 entrevistas entre 1988 y 1992*. Los Polvorines.: Universidad Nacional de Sarmiento.
- Morello, G. (2003). “Los orígenes intelectuales de la guerrilla Argentina”. *Cristianismo y Revolución*, N° 243-245-248.
- Moreno, C. (1997). *Historia de una parroquia en tiempos de la dictadura militar Nuestra Señora de Andacollo y el renacimiento religioso*. San Juan, Argentina.

- Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (1969). *Nuestras Coincidencias Básicas*.
- (1970). *Nuestra Reflexión*.
- Obregón, M. (2006). *Vigilar y castigar: crisis y disciplinamiento en la Iglesia argentina en los años setenta*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Oliveros, R. (1990). *Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990)*.
- Orbe, P. (2006). "El surgimiento y la consolidación de una Universidad nueva". En Cernadas de Bulnes, M. (dir.) *Universidad Nacional del Sur, 1956-2006*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Paulo VI (1964). *Lumen Gentium*.
- (1965). *Gaudium et Spes*.
- Perón, J. D. (1970). *Carta del General Perón al Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo*. Boletín Enlace N° 16.
- Revista Aleteia (2013). *Pacificar el alma y el mundo. La lección de Gandhi*. 21 de noviembre.
- Revista Cristianismo y Revolución (1969). 1 de mayo. Disponible en ruinasdigitales.com.
- Tiempo de San Juan (2012). 28 de mayo.
- (2013). 28 de mayo.
- Touris, C. (2011). "Integrismos y profecía utópica en los imaginarios católicos de los años setenta". En Ceva, M. y Touris, C. (coord.) *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*. Buenos Aires.
- Verbitsky, H. (2009). *Historia Política de la Iglesia Católica. Vigilia de Armas. Tomo III. Del Cordobazo de 1969 al 23 de marzo de 1976*. (Vol. Tomo III). Buenos Aires: Sudamericana.
- Zanca, J. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*. Buenos Aires.: Fondo de Cultura Económica.