
**Afectividad, fe religiosa y militancia contestataria en las ramas especializadas de
Acción Católica en Bahía Blanca (1967-1975)**

Virginia Lorena Dominella

Centro de Estudios Regionales, Departamento de Humanidades,
Universidad Nacional del Sur, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas, Argentina
v_dominella@yahoo.com.ar

Recibido: 08/03/2019

Aceptado: 11/06/2019

Resumen

El artículo aborda los cruces entre religión, política y afectividad en las experiencias de los integrantes de la Juventud Universitaria Católica, la Juventud Obrera Católica y la Juventud Estudiantil Católica en Bahía Blanca en el período 1967-1975. Se interroga sobre el papel que desempeñaron las emociones en las trayectorias militantes de estos jóvenes; en particular, el lugar del amor en la sociabilidad católica y en el paso a la militancia contestataria. En este sentido, reflexiona en torno a los siguientes interrogantes: ¿qué rol jugaron diversos tipos de amor en la militancia eclesial y en el activismo social y político de los actores? ¿Cómo se moldeó el vínculo de amistad al interior de los grupos cristianos? ¿Qué significados asignaban al amor y de qué manera edificaban relaciones de pareja los jucistas, jocistas y jecistas? ¿Cómo funcionó el amor en relación a la política y frente a los desafíos que ésta planteaba?

Palabras clave: amor, religión, política, Bahía Blanca, años setenta

**Affectivity, religious faith and anti-establishment militancy in specialized branches
of Catholic Action in Bahía Blanca (1967-1975)**

Abstract

The article addresses the intersections of religion, politics and affectivity in experiences of the members of Juventud Universitaria Católica, Juventud Obrera Católica and Juventud Estudiantil Católica in Bahía Blanca, from 1967 through 1975. The role that the emotions of the militant trajectories of these young people had is questioned; particularly, the role of love in the catholic socialisation and how did it lead to an anti-establishment militancy. In this sense, it reflects over the following questions: what role the diverse types of love in the ecclesiastic militancy and the

social and political activism of the parties played? How was the friendship bond formed on the inside of the Christian groups? Which meanings were assigned to love and how partnerships were built by the Jucists, Jocists and Jecists? How did love work in relation to politics and facing the challenges presented by it?

Keywords: love, religion, politics, Bahía Blanca, 1970s

Afectividad, fe religiosa y militancia contestataria en las ramas especializadas de Acción Católica en Bahía Blanca (1967-1975)

El presente artículo¹ focaliza la mirada sobre la afectividad en el cruce entre la religión y la política en las experiencias de los integrantes de la Juventud Universitaria Católica (JUC), la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Juventud Estudiantil Católica (JEC) en Bahía Blanca² en el período de desarrollo de esas organizaciones (1967-1975). Se interroga sobre el papel que desempeñaron las emociones en las trayectorias militantes de estos jóvenes; en particular, el lugar del amor en la sociabilidad católica, en el paso a la militancia contestataria y en la vida militante. ¿Qué rol jugaron diversos tipos de amor (familiar, de pareja, de amistad) en la militancia eclesial y en el activismo social y político de los actores? ¿Cómo se moldeó el vínculo de amistad y el de pareja al interior de los grupos católicos? ¿Cómo funcionó el amor en relación a la política? Estos son algunos interrogantes que vertebran la reflexión. Para ello, se utiliza una metodología cualitativa y se analizan distintos tipos de fuentes. Se trata de una primera aproximación a una temática emergente de los testimonios.

En las últimas décadas, las emociones y la afectividad comenzaron a ser atendidas como objeto primario de análisis desde diversas ciencias sociales. Esto dependió no sólo de ciertas condiciones analíticas sino también sociales, entre las que se destacan el incremento de la importancia de las emociones en la esfera pública, la nueva valoración cultural de éstas, así como su representación como una vía de acceso fundamental a los individuos y sus relaciones. Este viraje posibilitó la aparición de vertientes de investigación distintas (como el estudio de las emociones y los *affect studies*), y los cruces y debates conceptuales entre las mismas (Cedillo Hernández, García Andrade y Sabido Ramos, 2016; Zaragoza y Moscoso, 2017).

¹ Agradezco enormemente la lectura atenta y los comentarios sobre la primera versión del texto de Alejandra Oberti en las IX Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente, así como de mis compañeros del PGI “La historia sociocultural hispanoamericana contemporánea en clave regional, transnacional y comprada”, dirigido en la UNS por Silvina Jensen y Andrea Pasquaré. Quiero agradecer también especialmente las sugerencias de los evaluadores anónimos de *Pasado Abierto*.

² Ubicada al sur de la provincia de Buenos Aires. Fundada en 1828, para los años '70 rondaba los 182 mil habitantes y tenía gran relevancia a nivel regional desde el punto de vista económico, militar, cultural y eclesial.

La historia, por su parte, ha llegado tardíamente a ocuparse de las emociones³, configurando un campo de indagación que, desde principios del siglo XXI, ha tenido un desarrollo exponencial, alcanzando un notable grado de institucionalización, que se evidenció en la creación de centros, grupos y redes en Europa, Estados Unidos (de donde surgieron los estudios pioneros), Australia y, en menor medida, América Latina. En este giro de la historia hacia las emociones influyeron los estudios feministas y la renovación de la sociología y la antropología de los años ochenta, que pusieron en tela de juicio el universalismo de las emociones, la existencia de emociones básicas y su independencia de los estados cognitivos, y cuestionaron su naturaleza psíquico-fisiológica e individual. El construccionismo social fue central en este nuevo entendimiento porque las concibió como objetos sociales y culturales específicos, que se transforman, e incluso, desaparecen con el tiempo. En los últimos años, numerosos historiadores han buscado otros modelos de interpretación de la experiencia humana. Su interés se orienta hacia la relación entre el cuerpo y la expresión de las experiencias emocionales, al tiempo que repiensen la dicotomía naturaleza/cultura. En este marco, las investigaciones que intentan descifrar sentimientos a través de la vida material permiten adoptar una definición de emoción centrada en la interacción social, que la entiende no como una entidad discreta que se pone en juego en dicha interacción, sino como el resultado de ese proceso que ayuda a constituir. Otros planteos han revalorizado la palabra de los actores, con su percepción y su experiencia de la realidad, a la hora de revisar las fuentes de la historia de las emociones (Bjerg, 2019).

En esta historiografía, Barbara Rosenwein acuñó el concepto de “comunidades emocionales” a finales de los noventa, para pensar el papel de las emociones en la vida humana, más allá de los límites de la modernidad. Para la autora, en gran medida, las comunidades emocionales eran lo mismo que las comunidades sociales –familias, barrios, sindicatos, instituciones académicas, monasterios, fábricas. Para estudiarlas, proponía una reducción de la escala que permitiera acceder a los sistemas de sentimientos que rigen la vida de los individuos en las comunidades, a las emociones que valoran, subestiman o ignoran, a la naturaleza de los lazos afectivos y a las formas de expresión emocional que sus integrantes esperan, alientan, toleran o deploran. Se le ha objetado el alcance del concepto para explicar la existencia y funcionamiento de comunidades más amplias, así como su rigidez, de forma que la relación individuo-comunidad parecía ser unívoca.

³ Sus antecedentes se encuentran en la primera mitad del siglo XX en textos de Lucien Febre y su llamado a escribir una historia que diera cuenta de los sentimientos (Zaragoza y Moscoso, 2017; Bjerg, 2019).

Rosenwein reconoció estas limitaciones e intentó subsanarlas en escritos posteriores. Más allá de la evolución de su pensamiento, las comunidades emocionales se han convertido en una de las formas elegidas por diversos académicos para hablar de las emociones compartidas en contextos bien dispares y para ampliar la comprensión sobre el cambio social (Bjerg, 2019; Zaragoza y Moscoso, 2017).

En cuanto al amor como objeto de estudio en las ciencias sociales, éste ha crecido exponencialmente en los últimos 30 años. El amor ha sido pensado, primordialmente, como una construcción social e histórica, privilegiando el análisis del discurso y la práctica individual. Sin embargo, recientemente se ha abordado el amor incorporando las condiciones materiales que lo hacen posible –entre ellas, el cuerpo–, la perspectiva relacional y diversas nociones de amor que incluyen no sólo las representaciones sociales sino también la actuación en situación y la experiencia mental-corporal, para pensar cómo una pareja construye su mundo de significados (García Andrade y Sabido Ramos, 2017; Sabido Ramos y García Andrade, 2017).

Las emociones y los afectos también han comenzado a ser explorados para interpretar los procesos de violencia política en la historia reciente de América Latina (Carrillo Padilla, 2017). En Argentina, una serie de estudios han llamado la atención sobre el papel de los lazos afectivos en las experiencias militantes de los años setenta, resaltando los modos de construcción de vínculos amorosos en las organizaciones revolucionarias (Andújar, 2009), su relevancia en el acercamiento a la militancia y, en menor medida, su posterior incidencia en la socialización dentro de las organizaciones, en la vida política, en las prácticas colectivas partidarias, en las decisiones de los activistas (Guglielmucci, 2006; Carnovale, 2012; Oberti, 2014, 2015; Viano, 2015). La experiencia del amor también ha sido abordada en el cruce con las memorias del proceso de violencia y radicalización política (Saporosi, 2018).

El giro emocional moviliza la discusión sobre la productividad o no de establecer un corte conceptual entre emociones y afectos. Para quienes esta distinción es productiva, las emociones conformarían un sistema comunicativo integrado por elementos expresivos, fisiológicos, conductuales y cognitivos, construido culturalmente. En su construcción, por lo tanto, habría que tomar en cuenta la intersección de múltiples variables sociales (género, sexualidad, raza, clase, etc.) y condiciones espacio-temporales que explican las gran diferencia sincrónica y diacrónica de experiencias de, por ejemplo, miedo o alegría. Mientras que la afectividad implicaría un sistema comunicativo con una inscripción cultural mucho más difusa (López González, 2015). Las discusiones teóricas

en la sociología de las emociones y los estudios del *affect* están marcadas por la indefinición de los contenidos de estas palabras (Cedillo Hernández, García Andrade y Sabido Ramos, 2016). En cuanto a la historiografía de las emociones, Bjerg (2019) señala la falta de una definición precisa del objeto de estudio como una de sus debilidades de origen todavía no resuelta. Los investigadores admiten que afecto y emoción pueden ser tomados como sinónimos, o que la emoción apenas constituye un término organizador a la hora de historizar el miedo, la ira, el odio o el amor.

Aquí se recupera la perspectiva de Ahmed (2015), para quien la preocupación central es reflexionar sobre qué hacen las emociones/afectos. Ahmed analiza las “economías afectivas”, cómo los afectos/emociones registran una acumulación de valor que no reside en los objetos sino que son efecto de su circulación y contacto, y en ese proceso moldean los cuerpos individuales y colectivos, sus superficies, sus límites y lo que pueden hacer. Desde esta perspectiva, ningún afecto es por sí mismo opresor o emancipador, sino que su operación social y política debe analizarse según el modo en que circulan y construyen zonas de contacto con otros discursos y prácticas sociales. Las emociones se asumen como una forma de política cultural, con incidencia en las normas, discursividades, imágenes e identificaciones sociales. Así, los individuos llevan adelante formas de circulación y reapropiación singular de los afectos en un contexto histórico y social determinado.

Las asociaciones católicas que aquí se analizan, la JOC, la JUC y la JEC eran ramas especializadas de la Acción Católica que desarrollaban su acción pastoral en ámbitos particulares. Se trataba de grupos de jóvenes que se reunían semanalmente, en pequeñas comunidades y con la compañía de un sacerdote asesor, a reflexionar mediante el ritmo de Ver, Juzgar y Actuar - práctica encuadrada en la metodología de la “revisión de vida”, que comenzó a usarse en los orígenes de la JOC (1924), y que la encíclica *Mater et Magistra* (1961) del Papa Juan XXIII (1958-1963) constituyó en el modo fundamental de analizar la realidad enmarcada en la Doctrina Social de la Iglesia.

En Argentina, la JOC fue fundada oficialmente en diciembre de 1940, con la aprobación de sus estatutos por parte del Episcopado, y reconocida como organización autónoma de la Acción Católica Argentina (ACA). En ese momento, se oficializaron experiencias jocistas preexistentes y se formaron otras en distintos puntos del país. La evolución de la organización se vio fuertemente marcada por el peronismo y sus relaciones con la Iglesia. Así, la JOC apoyó al gobierno militar de 1943-1946 y a la primera presidencia de Juan Domingo Perón, e intentó constituirse como asesora del

gobierno en iniciativas relacionadas con los sectores trabajadores. En la segunda presidencia de Perón y hasta 1954, la JOC siguió mostrando una clara predisposición al gobierno, aunque las críticas cobraron mayor espacio. En este marco, muchos militantes se involucraron con el peronismo. En consecuencia, el conflicto entre la Iglesia y Perón produjo en la JOC tensiones entre dirigentes y asesores, y entre éstos y la jerarquía, y dificultó cualquier apostolado católico en el movimiento obrero durante años. A fines de la década de 1960 y principios de la siguiente, algunos ex militantes y dirigentes jocistas se sumaron a las organizaciones del peronismo revolucionario. Esto decidió a la jerarquía a quitar a la JOC todo apoyo, disolviéndola como organización a nivel nacional en 1971, y quedando a criterio de cada obispo el reconocerla en el ámbito diocesano (Soneira, 1989, 2002; Mallimaci, 1992; Caimari, 1994; Zanatta, 1999; Bottinelli, *et al.*, 2001; Blanco, 2010, 2012).

Por otra parte, la JUC se originó en la década de 1940 en el seno de la ACA tradicional y sujeta a sus estatutos. En 1958 comenzó una renovación que culminó con su reconocimiento como AC especializada. En la primera mitad de la década de 1960, la JUC definió la universidad como su campo de acción y reflexionó sobre el compromiso estudiantil y político, así como su participación en el proceso de transformación social. En consecuencia, se establecieron frentes de acción con agrupaciones reformistas y marxistas, se introdujo el diálogo católico-marxista y se produjo el ingreso de jucistas en organizaciones de izquierda. Así, en 1965 comenzó una etapa de “radicalización política” de los militantes, que tuvo como contracara el alejamiento de los jóvenes del movimiento, lo que sumió a distintos grupos del país en una crisis terminal, a la que contribuyó la situación de los asesores que dejaban el ministerio. En ese escenario, la JUC también protagonizó enfrentamientos con la jerarquía (Mayol, Habegger y Armada, 1970).

Por último, la JEC surgió en 1953 como parte del plan de especialización. Su expansión se produjo de la mano de la renovación de la cúpula eclesiástica y los gobiernos posteriores a la “Revolución Libertadora”. Fue entonces reconocida por la Iglesia y contó con una estructura de asesores a nivel nacional, provincial y local. La mayor parte de los colegios católicos y parroquias contaba con un asesor y un grupo jecista. Sus actividades consistían en jornadas de reflexión y encuentros pastorales. Con la renovación conciliar, se incorporaron campamentos en zonas postergadas del país que buscaban el conocimiento de la realidad de los pobres y que marcaban el avance hacia un mayor compromiso (Donatello, 2010).

En Bahía Blanca, la JOC funcionó a fines de la década de 1940 y comienzos de la siguiente.⁴ La AC universitaria, por su parte, se conformó en los años cuarenta a partir del Centro de Universitarios y del Círculo de Universitarias de la AC, más tarde conocidos como JUC y Asociación Universitaria de Acción Católica (AUDAC) respectivamente. En el período 1955-1966, buena parte de los jucistas eran militantes de la Liga de Estudiantes Humanistas del Sur, uno de los dos grandes grupos en los que se articuló el movimiento estudiantil bahiense en esos años –enfrentados a los reformistas, representados por la Federación Universitaria del Sur– (Orbe, 2007). En 1964, en el marco de la profundización de la reflexión sobre las implicancias del compromiso cristiano y la opción política, algunos jucistas pasaron a militar en el Movimiento Universitario Personalista (MUP), un desprendimiento de la Liga Humanista que, pocos meses después, anunció el abandono de “la línea de pensamiento de inspiración cristiana” para asumirse como vanguardia revolucionaria. En los años 1965 y 1966 se produjo el éxodo abrupto de militantes que optaban por agrupaciones de izquierda y el abandono del ministerio sacerdotal por parte del asesor, causando la desestructuración de esta primera experiencia jucista.⁵

En el período que nos ocupa, la JUC bahiense comenzó a constituirse en 1967 y llegó a agrupar unos 40 estudiantes de la Universidad Nacional del Sur (UNS) o de institutos terciarios, siendo algunos residentes del Pensionado Católico.⁶ La JOC se formó en 1968 con trabajadores, en su mayoría empleados de comercio, que vivían en el barrio Sánchez Elía⁷ o alrededores y participaban en las actividades de la capilla Nuestra Señora del Carmen. Con el tiempo, llegaron a sumar 16 integrantes. La JEC, constituida hacia mediados de 1972, reunió a 30 estudiantes secundarios que provenían de los Scouts “San Pío X” –fundado en 1961, reunía a niños y jóvenes varones– y las Guías “Santa Juana de Arco” –constituidas en 1963, agrupaban a las niñas y las jóvenes– del centro pastoral La

⁴ Encontramos sólo referencias aisladas en el *Boletín Eclesiástico* (Bahía Blanca, junio de 1949, febrero-marzo de 1950 y marzo-abril de 1951).

⁵ Entrevista a Alberto (JUC, Liga Humanista), agosto de 2012; a Ángel (JUC, Liga Humanista, MUP, y desde 1968 JUC, agrupaciones universitarias ligadas al PRT y al PCR), octubre de 2009; a Zulma (AUDAC, Liga Humanista), agosto de 2010. Entre paréntesis se consignan los espacios de pertenencia de los entrevistados, en la segunda mitad de la década de 1950 y comienzos de la siguiente en el caso de Alberto y Zulma, y en el período 1968-1975, en el resto de los entrevistados. Sus nombres fueron cambiados, a pedido de los actores, a excepción de las figuras públicas cuya identificación resulta inevitable. Todas las entrevistas fueron realizadas por la autora.

⁶ Fue una iniciativa de la JUC de fines de los años '50. Allí residían jóvenes varones, que en algunos casos pertenecían a la JUC y desarrollaban un compromiso social o político. El lugar se constituyó en espacio significativo de la militancia antisistémica de Bahía Blanca.

⁷ Barrio de trabajadores y suboficiales de marina, emplazado a 30 cuadras del centro de la ciudad.

Pequeña Obra,⁸ o de los grupos juveniles de Nuestra Señora del Carmen, como los Scouts “San Jorge”. La JUC, la JOC, la JEC eran grupos mixtos. Los asesores eran José Zamorano y Emilio Flores, curas españoles que habían llegado a Bahía Blanca en 1966 por medio de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana.⁹ Durante su permanencia en la ciudad (Flores, hasta 1971, y Zamorano, hasta 1975), estuvieron a cargo de la capilla del Carmen y acompañaron a los Scouts-Guías de La Pequeña Obra. Zamorano integró, además, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

Estos movimientos se identificaron con la renovación eclesial de los años sesenta y, más aún, con el catolicismo liberacionista,¹⁰ pero –como vimos a partir de sus antecedentes– estaban enraizados en el desarrollo del movimiento católico en las décadas previas, ligándose a un modo particular de concebir y de vivir el catolicismo, el catolicismo integral.¹¹ Así, a partir del paso por la JUC, la JEC y la JOC, sus integrantes asumieron diversas formas de acción que incluyeron un tipo de militancia de carácter contestatario, en un contexto histórico marcado por la movilización social y la esperanza revolucionaria.

En concreto, estos jóvenes se comprometieron en tareas pastorales, el trabajo social y villero, la militancia estudiantil, la organización sindical, y el activismo político en distintas vertientes de la izquierda peronista –Peronismo de Base (PB), Juventud Peronista (JP), Juventud Trabajadora Peronista (JTP), Juventud Universitaria Peronista (JUP), Unión de Estudiantes Secundarios (UES), Montoneros– y no peronista –Partido

⁸ A cargo de las Misioneras Cruzadas de la Iglesia, entre las que se destacaba “Kotska”, impulsora de diversos grupos Scouts, haciendo de ellos un método de evangelización de niños y jóvenes. El centro pastoral se ubicaba en el barrio Pedro Pico, de clase media, que distaba 15 cuadras de la plaza central de Bahía Blanca.

⁹ Organismo creado a fines de los años cuarenta y patrocinado por el episcopado español, que institucionalizaba el envío de misioneros diocesanos durante un tiempo a América Latina para fortalecer las Iglesias que se enfrentaban a la escasez de vocaciones sacerdotales (Mayol, Habegger y Armada 1970). Para ello, entre 1957 y 1961, Zamorano y Flores completaron su formación en el Seminario Hispanoamericano de Madrid, que se encontraba en la corriente de renovación eclesial. Llegaron a la Arquidiócesis de Bahía Blanca en 1962 y tuvieron como primer destino una parroquia del centro de Coronel Suárez. Tres años después, pidieron que se les asignara un “lugar más misionero”, y el entonces arzobispo, Germiano Esorto, los dejó a cargo de la naciente capilla Nuestra Señora del Carmen.

¹⁰ Amplio movimiento social-religioso del cual la teología de la liberación es expresión intelectual. Se caracteriza por una serie de principios básicos, a saber: la lucha contra los nuevos “ídolos de la muerte” (el mercado, etc.); la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final; la crítica a la teología dualista tradicional y una nueva lectura de la Biblia; una aguda denuncia del capitalismo como pecado estructural; el recurso al marxismo como instrumento social-analítico; la opción por los pobres y la solidaridad con su lucha de autoliberación (Löwy, 1999).

¹¹ Este fenómeno, hegemónico desde los años treinta, constituía la respuesta del catolicismo argentino al avance secularizador del liberalismo y el socialismo, que intentaba constreñirlo al ámbito privado. Buscó integrar las instancias de lo social, lo político, lo religioso, lo público y lo privado, y avanzar sobre la sociedad y el Estado (Mallimaci, 1992).

Comunista Revolucionario (PCR) o el Partido Revolucionario de los Trabajadores–Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP). Los grupos de “revisión de vida” locales se prolongaron hasta 1975, año en el que los sectores liberacionistas comenzaron a sufrir la represión estatal y paraestatal.

El trabajo se estructura en cuatro partes. En la primera, se explora el modo en que funcionaron el dolor, la repugnancia, la indignación y el amor en la acción social y política de los militantes católicos. En el segundo apartado, se reconstruye cómo se configuraron las experiencias del amor, fundamentalmente de amistad y pareja, en los grupos laicales bahienses. En la tercera parte, se analiza el papel que jugaron los vínculos amorosos en el paso de los actores a la militancia contestataria. Por último, se abordan las afinidades y tensiones entre amor y política en el período de recrudescimiento de la represión y de profundización del activismo político.

Las emociones y el llamado a la acción

Las trayectorias militantes de los actores aparecen surcadas por la indignación, el dolor, la repugnancia, la tristeza, el miedo, la alegría o el amor. En el origen de sus prácticas sociales y políticas encontramos diversas impresiones emocionales.

El dolor de los pobres y “oprimidos”, vivenciado en el contacto directo con ellos en experiencias de trabajo social, los conmovió, enfrentándolos a las emociones negativas de la tristeza o la indignación, e impulsándolos a alinearse con sus víctimas y emprender la acción política. En los documentos públicos de la JUC, la JOC, la JEC y otros grupos laicales liberacionistas (Dominella, 2015), en los que se proponían denunciar los escenarios considerados de injusticia, el sufrimiento de los otros era evocado como algo que requería una respuesta colectiva e individual. Allí se expresaba la urgencia de actuar para transformar esas situaciones y evitar convertirse en sus cómplices.¹² En una declaración de julio de 1971, los firmantes afirmaban: “en la medida en que como cristianos no nos comprometemos, detenemos la historia y perdemos a Dios, que actúa en ella”.¹³ Así, el dolor ingresa en la política. El “conocimiento” de historias de dolor puede funcionar como una forma de involucramiento, un llamado a una escucha atenta y a una

¹² JUC, volante s. f., Mesa A, Estudiantil, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 111, Archivo DIPPBA, La Plata.

¹³ Militante cristiano secuestrado y torturado en Punta Alta. *Cristianismo y Revolución*, N° 30. Septiembre de 1971.

manera diferente de habitar; un llamado a la acción y una demanda de una política colectiva. En este sentido, el sufrimiento es una instancia capaz de producir intervenciones sociales y políticas sobre la esfera pública y vincularse con otras formas de afectividad (Ahmed, 2015; Saporosi, 2018).

De forma similar, la repugnancia frente a la marginalidad, la explotación, la desigualdad, el hambre o la violencia represiva, motorizaban la profundización del compromiso con los pobres y sus luchas, afianzando los vínculos entre los católicos liberacionistas. Como afirma Ahmed (2015) la repugnancia puede ser también un elemento en una política que busca cuestionar “lo que es”. Ésta funciona para alinear a la persona con el colectivo en el mismo momento en que se generan ambos. Compartir la repugnancia, la condena a los sucesos, se transforma asimismo en la rabia o indignación compartidas.

Asimismo, el amor tuvo un papel preponderante en el salto a la acción social y política. El amor a Dios, al Reino de Dios –que, desde la perspectiva liberacionista, la construcción de una sociedad más igualitaria venía a anticipar–, al prójimo y, especialmente, a los pobres y oprimidos, se narraba como la emoción que había energizado el trabajo en los grupos cristianos y en los espacios de activismo contestatario. Por ejemplo, al preguntarle a Juan Carlos sobre las motivaciones que lo habían llevado a militar en los años setenta, él respondió: “El amor, el amor a Jesús...el amor a Jesús, no, no...Jesús encarnado en la historia...eso era, construir un Reino más justo”.¹⁴ En efecto, como plantea Ahmed (2015), el amor nos mueve hacia algo en la delimitación misma del objeto de amor. En este proceso, el amor se vuelve una manera de vincularse con otros en relación con un ideal, que toma forma como efecto de dicha vinculación.

La afectividad en la comunidad religiosa

El paso por la JUC, la JOC o la JEC resulta, en muchos casos, inescindible de la pertenencia a los Scouts y las Guías, o de modo más amplio, a la parroquia o el centro pastoral. Desde la vivencia de los militantes, esta constelación de grupos y actividades constituía una única experiencia colectiva. La participación en el ámbito eclesial encontraba en los vínculos de amistad y compañerismo uno de sus impulsos centrales. Además, aquel conglomerado de grupos y acciones brindaba la oportunidad de interactuar

¹⁴ Entrevista a Juan Carlos (JUC, militancia universitaria en agrupaciones del PCR, PRT y JUP), agosto de 2008.

con jóvenes del otro sexo. Así lo señalaba Francisco: “lo que más me enganchaba de todo eso eran esas dos cosas: un protagonismo entre mis pares, como cualquier chico, los campamentos que tenían una magia, los fogones, querer ser como mis referentes dentro de los Scouts [...] y estar en un lugar donde había chicas”.¹⁵

Debe tenerse en cuenta que el carácter mixto de las actividades y asociaciones católicas era un fenómeno muy significativo pero relativamente nuevo. En el caso de las organizaciones de la ACA, desde sus orígenes siguieron la lógica de la división por sexos. En efecto, las ramas especializadas de AC que se desarrollaron previamente en la ciudad contemplaban la militancia separada de mujeres y varones. Sin embargo, a fines de la década de 1950 y principios de la de 1960, al calor de la renovación eclesial, la JUC y la AUDAC comenzaron a trabajar en conjunto.¹⁶ Por otra parte, las Guías y los Scouts de La Pequeña Obra, si bien eran dos movimientos diferentes, desde la creación de “Santa Juana” fueron frecuentes las actividades compartidas.

En ocasiones, los estímulos que mencionaba Francisco se imponían al interés que despertaban las propias iniciativas. Pedro evocaba un encuentro de la JEC al que fue porque era una oportunidad para pasar unos días con quien había sido su dirigente Scout: “iba fascinado de poder (se emociona)...viste que vos vas de campamento como un chico y después el flaco que te lleva que es tu ídolo, tu referente, te dice, ‘no, vamos solos a Mar del Plata’, y yo, no me importaba ni para qué, estaba absolutamente extasiado con la relación personal”.¹⁷

Los vínculos afectivos habían tenido una importancia fundamental en la misma conformación de la JUC, la JOC y la JEC. En efecto, el modo común de ingreso era a través de los “acercados” que los jóvenes reclutaban entre sus amigos, hermanos, compañeros de trabajo, de estudio, del Pensionado Católico, etc.

El afecto y la confianza mutua eran la condición y la consecuencia de compartir sus vidas en las reuniones semanales. Ahora bien, los actores experimentaron diversos modos de vivir la amistad. Rodolfo decía: “los vínculos eran de fraternidad pero muy orientados también al compromiso. Yo no me animaría a decir amistad porque te sentías como compañeros, parte... [Nora] no, pero yo personalmente, no era de tener así una intimidad de charlar con los compañeros de sus problemas personales”.¹⁸ Como explica

¹⁵ Entrevista a Francisco (Scouts LPO, JEC, UES), noviembre de 2012.

¹⁶ Entrevista a Alberto, agosto de 2012.

¹⁷ Entrevista a Pedro (Scouts LPO, JEC), noviembre de 2012.

¹⁸ Entrevista a Rodolfo (JUC, PB, JP-Montoneros), junio de 2008.

Viano (2015) al analizar la amistad en Montoneros, los amigos no siempre remiten a una relación uno a uno, con sus singularidades e intensidades, sino a un vínculo más general y hasta grupal, más indefinido en su extensión.

La vivencia de una fe comunitaria, la idea de compromiso, y las actitudes y los valores comunes también dieron origen y sentido a nuevas relaciones amorosas. Paloma se refería a su participación en la JOC y su significación a la luz de su noviazgo y matrimonio con Dante: “yo lo vivía como un proyecto de pareja. Y eso un poco consolidaba la relación de pareja, con lo cual también era muy importante ¿no? Porque luego cuando empezamos a tener hijos ya era un proyecto de familia”.¹⁹

En efecto, cuando hablaban de pareja, los actores tenían como horizonte los vínculos militantes en el marco de una relación heterosexual, monogámica, sólida, definida como única y especial para toda la vida, con miras a la construcción de una familia constituida por medio del casamiento, y genéricamente diferenciada, en la que hombres y mujeres tienen roles característicos. Se trata de la noción de “amor romántico” que ha marcado la “semántica amorosa” en nuestra sociedad, esto es, las imágenes, representaciones, discursos y significados referidos al amor de pareja que son históricos, se vuelven parte de la memoria social y generan un mundo de sentido, expectativas, valores y normas que orientan las formas de actuación del afecto, la sexualidad, las crisis de pareja, el lugar dado a los proyectos individuales, etc. Esta semántica es retomada/ reformulada/ actualizada/ negociada en la vida cotidiana de cada “nosotros”, en un tiempo y espacio específicos, en cada situación y desde las experiencias de los amantes, llenándose de matices y de “dosis de individualidad” (García Andrade y Sabido Ramos, 2017; Sabido Ramos y García Andrade, 2017).

Pero si en general, los jóvenes optaban por casarse por Iglesia, el matrimonio, como el resto de los sacramentos católicos, no era vivido como obligatorio. Tampoco eran exigidas la reconciliación o la comunión en estos grupos ligados a la renovación eclesial. En este sentido, para los actores, estas asociaciones católicas implicaron una nueva forma de vivir su fe, en ruptura con lo experimentado en los colegios católicos, el catecismo o los movimientos laicales de la niñez o la etapa anterior. Si aquella experiencia religiosa aparecía como formal, rígida, rutinaria, basada en el cumplimiento de preceptos y obligaciones, el miedo al castigo o la participación en ritos lejanos, la integración a la JUC, la JEC, la JOC o a la comunidad Guía-Scouts suponía la resignificación de su ser

¹⁹ Entrevista a Paloma (JOC, catequista, militancia barrial, PB), marzo de 2013.

católico –o “cristiano” como preferían llamarse identificándose con la propuesta evangélica y manteniendo incluso una actitud crítica respecto de la institución o jerarquía católica–, la participación activa en prácticas religiosas que se llenaban de sentido, al tiempo que el mensaje cristiano se volvía cercano y vivencial.

Por otra parte, es necesario tomar en consideración que, en la época, la noción del “amor romántico” estaba siendo complejizada y emergían otras “semánticas” culturales que rompían con la idea de monogamia o la durabilidad y el compromiso de aquél. Como plantea Andújar (2009), convivían en tensión los imaginarios tradicionales sobre el amor y nuevas propuestas de amar. El “mundo tradicional” seguía ejerciendo un influjo significativo en el terreno de los vínculos afectivos e íntimos. Al mismo tiempo que circulaban declamaciones en torno al “amor libre”, pervivían con fuerte arraigo limitaciones al ejercicio libre de la sexualidad –en general y de la femenina, en particular. Las relaciones momentáneas, fugaces, en las que no se precisaba del amor como permiso para el placer no eran fáciles de aceptar dentro de algunos espacios de militancia, incluidos los católicos. En esta línea, Eduardo contaba:

“había un compañero del pensionado que se quería voltear a una piba y me decía ‘yo me la voy a clavar’...Le digo: ‘sí, lindo ejemplo el tuyo...haciendo uso de una mujer...por placer nada más, no porque la quieras’, ‘¿y qué problema hay?’ decía él. ‘¿Y cuál es el tipo de revolucionario que vos estás proponiendo?, ¿cuál es la capacidad de entrega del revolucionario que vos proponés?’”.²⁰

Estos militantes católicos, con sus prácticas, comenzaban a romper nociones fuertemente enraizadas con el ideario católico sobre el amor, tales como el ejercicio de la sexualidad mediado por el matrimonio o la exigencia de la virginidad de las mujeres (Andújar, 2009). Sin embargo, las relaciones sexuales prematrimoniales no siempre eran vividas con naturalidad. Por ejemplo, Francisco evocaba la fuerte “moralina” de la UES, la vinculaba al hecho de que algunos de sus responsables eran militantes de la JEC, y la ilustraba con una anécdota: “en un encuentro de la UES...no sé dónde, afuera, se castigó a una pareja porque él se había cambiado de cama, se había ido a acostar con la novia”.²¹ Debe tenerse en cuenta la existencia de un contraste en el seno del catolicismo liberacionista, señalado por Löwy (1999), entre los posicionamientos sociales y políticos

²⁰ Entrevista a Eduardo (JUC, militancia universitaria ligada a PRT, PCR y JUP), mayo de 2008.

²¹ Entrevista a Francisco, noviembre de 2012.

radicales y las posturas tradicionalistas en materia de ética sexual, métodos anticonceptivos o aborto.

Otras opciones vitales también se vieron marcadas por el peso de la afectividad en los grupos cristianos. La elección de la carrera universitaria estuvo influida por la voluntad de seguir el ejemplo de los referentes y la necesidad de mantener los vínculos con los compañeros.

De esta manera, la militancia eclesial se constituyó en una experiencia “integral”: la fe, el compromiso, la formación, la amistad, la pareja, la familia se entrelazaban. Así, Mario definía al grupo Scout como “una pequeña comunidad donde están cubiertas todas las necesidades”.²² Por su parte, Mirta planteaba su pertenencia a la JOC: “estaban todas tus relaciones, tus amistades, todo estaba ahí, viste. No, fueron años muy intensos, muy lindos. Nos casamos todos ahí, la mayoría, [...] yo una vez que empecé acá, a militar en la JOC y eso, ya fue todo para mí”.²³

Los militantes compartían gran parte de su tiempo. La intensidad de estos vínculos multiplicaba las oportunidades de encuentro: reuniones, misas, campamentos, cumpleaños, casamientos, bautismos, comidas, guitarreadas, etc. Al respecto, Bruno contaba de la JOC: “siempre estábamos juntos”²⁴. Y Aída decía de los jucistas: “sólo nos faltaba dormir juntos”²⁵. Las actividades recreativas completaban y consolidaban el trabajo en común. Así, esta participación se erigió en un elemento constitutivo fundamental de la identidad de estos jóvenes. Juan sostenía: “nosotros éramos una familia” y definía a sus compañeros como “hermanos”, como también lo hacían María o Carlos.²⁶ Para los jóvenes, estos espacios comunitarios constituían su “casa”.²⁷

Siguiendo a Ahmed (2015), la identificación puede ser pensada como una forma de amor, que involucra el deseo de acercarse a los otros volviéndose como ellos. El amor a los otros se desliza fácilmente hacia el amor por un grupo, que ya se imagina en términos de semejanza. En ocasiones, como en las narrativas de amor familiares, la proximidad en un sentido espacial, como efecto del contacto, se fusiona con la proximidad como postura ideológica (nos parecemos a partir del carácter, la genética o las creencias y esta similitud

²² Entrevista a Mario (Scouts LPO, JEC), enero de 2013.

²³ Entrevista a Mirta (JOC, catequista, PB), junio de 2008.

²⁴ Entrevista a Bruno (JOC, catequista, militancia sindical), agosto de 2012.

²⁵ Entrevista a Aída (JUC, militancia barrial, JP), mayo de 2013.

²⁶ Entrevista a Juan (Scouts “San Jorge”, catequista, JEC, UES, JTP), mayo de 2011; a María (JUC, catequista, militancia barrial, PB), febrero de 2013; a Carlos (Scouts LPO, JEC), mayo de 2011.

²⁷ Garbiero, Susana (octubre de 2011). A corazón abierto. *Esapi de Oro. Publicación de la Comunidad Guía-Scout de la Pequeña Obra de Bahía Blanca*, N° 7. Entrevista a Mónica (Scouts LPO, JEC, UES), julio de 2011; a Liliana (JOC, catequista, PB), junio de 2008.

se vuelve una “herencia”). Así, el amor puede llegar a importar como una manera de describir el afecto mismo de solidaridad con otros en el trabajo que se hace para crear un mundo diferente.

De forma similar a las comunidades católicas analizadas por Giménez Béliveau (2016) en períodos más cercanos, el compromiso activo e intenso fue transformado por la comunidad en un imperativo que se impuso a los sujetos cargándolos de responsabilidades respecto del grupo. La comunidad apareció como el lugar privilegiado de construcción de la pertenencia al catolicismo. Al mismo tiempo, ocupó un lugar central en la cotidianeidad de sus miembros e implicó la incorporación a un modo de vida, reforzado a través de rasgos identitarios propios. Así, la comunidad religiosa se convirtió en el espacio de las relaciones “naturales” entre los integrantes, tornándose la familia, con toda la carga de preceptos y obligaciones que esto conlleva. Esta naturalización de los lazos comunitarios los volvió inviolables y sacralizados. De este modo, la comunidad se constituyó como nuevo territorio de transmisión de valores y costumbres, producción y reproducción de normas y sujetos, redefiniendo sus núcleos de pertenencia.

El amor y el acercamiento a la militancia contestataria

Las experiencias afectivas de los actores actuaron como puntapié para el acercamiento a la sociedad y a la política. Éste aparecía a la vez como elección personal y como fruto de una formación y de, en palabras de Juan, un “crecimiento” grupal.²⁸ En particular, los lazos amorosos tuvieron un peso significativo a la hora de elegir los espacios donde canalizar la urgencia por cambiar el mundo. Por ejemplo, la presencia de compañeros del Pensionado Católico en el PRT-ERP decidió a Pablo a sumarse a sus filas.²⁹ También los jocistas y jucistas explicaban su ingreso al PB, entre otros factores, a partir de la presencia de sus parejas y amigos.³⁰ Y para Gabriel o Francisco, unirse a la UES significaba seguir a sus amigos o referentes.³¹ En este sentido, Juan Carlos reflexionaba: “esta importante presencia de grupos cristianos en Bahía y su fuerte presencia en la JP logra una cierta unidad ideológica basada quizá más en afecto, vínculos personales que en la discusión

²⁸ Entrevista a Juan, agosto de 2011.

²⁹ Entrevista a Pablo (JUC, militancia universitaria, PRT-ERP), marzo de 2013.

³⁰ Entrevista a Mirta, junio de 2008; a Roberto (JUC, PB, JP), abril de 2013.

³¹ Entrevista a Gabriel (Scouts LPO y “San Jorge”, JEC, UES), octubre de 2012; a Francisco, noviembre de 2012.

que se daba aquí, por ejemplo, sobre Perón, Montoneros, porque era discutir con tus mismos amigos”.³²

El elemento afectivo ha sido subrayado por diversas autoras para dar cuenta del ingreso de las mujeres en las organizaciones político-militares. La amistad ha atravesado, acompañado o posibilitado esos acercamientos y también las decisiones posteriores. La familia, la pareja, los amigos y los compañeros en el estudio, el trabajo, la iglesia o el barrio emergían como vínculos propicios para el ingreso a la militancia revolucionaria (Viano, 2015). Indudablemente, los lazos de sangre y afinidad han surcado esas primeras decisiones como ocurrió también en el ingreso a la militancia eclesial. Esto marcó más tarde el desarrollo de ese activismo en los espacios partidarios. El grupo “constituía un colectivo surcado por relaciones no sólo políticas, sino también de parentesco, amistad y pareja”, y conformaba para sus miembros un referente afectivo primordial (Guglielmucci, 2006: 76-77).

Para los actores, el paso a las agrupaciones políticas significó una continuidad de la militancia católica con sus compañeros. La acción de los laicos en el espacio político se vio facilitada por las relaciones afectivas cimentadas en el espacio eclesial. El nuevo ámbito de acción, a su vez, consolidó esos vínculos. En efecto, las actividades partidarias ponían en juego a la vez que estrechaban lazos de solidaridad, confianza y fidelidad entre los militantes (Carnovale, 2012; Guglielmucci, 2006).

El peso de los afectos se pone de relevancia en las actitudes de quienes considerándose sólo simpatizantes de la izquierda peronista, o incluso, sin estar identificados con ella, acompañaron la acción de sus amigos militantes repartiendo volantes y publicaciones partidarias, participando de charlas, reuniones o movilizaciones, prestando el auto, relevando paredones para futuras pintadas o sumándose a éstas. Más aún, en tiempos de recrudescimiento de la represión, estos jóvenes ofrecieron a los compañeros lugar en sus casas para esconder sus publicaciones o pasar la noche, o les facilitaron la salida de la ciudad. Este tipo de actividades eran consideradas una forma de ayudar a sus amigos.³³

³² Entrevista a Juan Carlos, agosto de 2008.

³³ Entrevistas a Angélica (JOC, catequista), abril de 2012; a Bruno, agosto de 2012; a María del Carmen (Guías y Scouts LPO, JEC), mayo de 2011; a Carlos, mayo de 2011.

La amistad y la pareja en tiempos de militarización y clandestinidad

Ahora bien, ¿qué ocurrió con la afectividad consolidada en el ámbito religioso cuando “la política lo cubrió todo”? Gran parte de los actores mantuvo su pertenencia simultánea al espacio eclesial y al de la acción social/ política hasta la desestructuración de la JUC, la JOC y la JEC, pero los jóvenes que asumieron mayores niveles de responsabilidad en las organizaciones político-militares acabaron abandonando los grupos cristianos, al tiempo que cambiaron de trabajo, interrumpieron los estudios y se mudaron de barrio o ciudad.

En efecto, para que el universo ideológico revolucionario pudiera ser puesto en práctica se requería la subordinación de toda la vida a la revolución. La clandestinidad, en particular, implicó un impacto sobre el conjunto de sus lazos sociales, involucrando los familiares y de pareja. En este marco, donde además la militancia comprometía todo el tiempo vital, se tendían a fortalecer los vínculos entre quienes compartían ese nivel de compromiso militante y a quebrarlos por fuera de las organizaciones político-militares (Guglielmucci, 2006; Viano, 2015). En el PRT-ERP, por ejemplo, los militantes estaban unidos por un vínculo total, que representaba su único lazo social; hacia adentro del grupo había identidad pura; hacia fuera, la diferencia absoluta y la amenaza (Carnovale, 2012). En suma, como afirma Oberti (2014), la militancia de los años setenta actuó para producir transformaciones en las relaciones personales como parte indisociable de la lucha revolucionaria, pero lo hizo con una lógica que terminó por subordinar la esfera de la afectividad a la lógica de la militancia armada.

En las propias decisiones en torno al pase a la clandestinidad de los militantes de la JP-Montoneros, la amistad tuvo un papel significativo. Como explicaba Marta, estas opciones: “no fueron solamente desde un discernimiento o estrategia política; se jugó todo el ser joven, lo emocional, lo afectivo”.³⁴

Por otro lado, este proceso fue vivido con preocupación y temor por parte de los referentes y compañeros cristianos. En varias oportunidades, ellos alertaron a los activistas de los peligros que suponía la militancia en tiempos de represión creciente e insistieron en que mantuvieran el vínculo eclesial y los lazos afectivos, que ampliaban el espacio personal y actuaban como instancia crítica de las prácticas políticas.³⁵ Estas

³⁴ Entrevista a Marta (JUC, militancia barrial, JP, Agrupación Evita), mayo de 2008.

³⁵ Entrevista a José Zamorano, septiembre de 2009; a Gabriel, octubre de 2012; a Francisco, noviembre de 2012; a Mónica, noviembre de 2011; a Gustavo (Scouts “San Jorge”, JEC, UES, Montoneros), agosto de 2012.

cuestiones emergían como problemas comunes a los equipos de estudiantes católicos del continente. En 1970 se señalaba el “desequilibrio personal” como una de las consecuencias del compromiso asumido: la vida del militante se iba complicando, surgían nuevas tareas y diversos campos de responsabilidad, al tiempo que aparecían “incomprensiones” y choques generacionales e ideológicos a nivel familiar, de la pareja, etc., cuando ese compromiso no se producía “al unísono con los que nos rodean”.³⁶

Así, los jóvenes que no tenían militancia política se vieron marginados de los espacios de sus amigos e, incluso, perdieron contacto cotidiano con ellos. En este sentido, Mario decía: “las reuniones de la UES eran secretas. Entonces vos no podías saber lo que tu amigo ni tu amiga pensaba. O sea es como que vos hasta entonces con tu amiga o tu amigo hablabas de cualquier tema pero después esos temas eran tabú y quien no participaba no podía compartirlo”.³⁷

Sin embargo, la ayuda brindada por los militantes católicos a sus amigos del PB o la JP-Montoneros en las tareas propias de la militancia política o las acciones orientadas a protegerlos, muestra, tal como señaló Viano (2015), que hubo lugar para el sostenimiento de vínculos por fuera de las organizaciones revolucionarias.

La dinámica de la acción político-militar también afectó a los noviazgos que se habían constituido en el ámbito cristiano, al calor de la militancia social y política. La crisis sobrevino cuando una de las partes decidió profundizar su militancia política, mientras la otra no lo hizo. En algunos casos, se desencadenó la ruptura seguida, más tarde, de la formación de nuevas parejas en el marco de las organizaciones.

El caso de Nora y Rodolfo resulta aquí ilustrativo. Nora era trabajadora social y una activa militante de la JUC. En 1970, invitó a Rodolfo a unirse al grupo. Él había empezado a estudiar Economía en la UNS. Por entonces, se pusieron de novios y más tarde, se casaron. Desde 1970 hasta las elecciones de 1973, militaron en el PB. Ella tuvo actividad sindical como empleada municipal y él, trabajo barrial. En 1973, se unieron a la JP. Su espacio de militancia fue Villa Nocito, tanto desde el ámbito eclesial como del político. Para 1975, Rodolfo estaba dispuesto a tomar las armas mientras Nora no quería hacerlo. Ella estaba dispuesta a separarse de Rodolfo, a sacrificar su pareja en pos del proyecto revolucionario asumido desde la fe religiosa, pero que no podía continuar personalmente desde la militancia armada porque, desde su perspectiva, ponía en riesgo

³⁶ Pascua y evangelización. *Spes*, N° 6-7. Abril-mayo de 1970.

³⁷ Entrevista a Mario, enero de 2013.

su otro gran proyecto: la maternidad. Para Montoneros, la compañera se volvía “no confiable” y la situación constituía un riesgo para la organización.

Como plantea Andújar (2009), para algunas organizaciones llegó a ser un objetivo de acción incorporar a las esposas de los activistas a partir de la visión que se tenía de su influencia en la vida familiar y sus integrantes o para que no obstaculizaran la participación de los varones. Por otra parte, se cuestionaban las “debilidades” devenidas de actitudes “pequeño-burguesas”, esto es, comportamientos individualistas o demandas vinculadas a la vida personal que pudieran poner en segundo plano la entrega total a la militancia. Nora contaba:

“yo digo “sé de su honestidad, de su entrega, de su convicción”. [...] “[Rodolfo], yo no voy a ser un impedimento, hasta acá llegamos, yo quiero criar a [nuestro hijo]” [...] nuestra primera crisis de pareja fue respecto de estos temas de tanta densidad, que era la vida por los demás, la vida...digamos, dar la vida por los demás/ preservar tu vida por el hijo”.³⁸

El tema tomó largas horas de charla entre ellos, con los compañeros y con alguno de los sacerdotes de la corriente liberacionista. Esto muestra, una vez más, cómo la construcción de relaciones de pareja abandonaba el ámbito de la intimidad y podía suscitar fuertes controversias dentro de una organización, en cuanto toda la vida de los militantes estaba atravesada por su involucramiento político (Andújar, 2009). A esto se sumaba, en este caso, la opinión de los compañeros y referentes católicos, dada las dinámicas afectivas de los grupos cristianos.

En la renuncia que Nora estaba dispuesta a hacer, como ha analizado Andújar (2009) para otros referentes empíricos, entraban en contradicción el amor de pareja y el amor a la revolución, estrechamente ligado para los liberacionistas—como hemos visto—con el amor a Dios/a los pobres. El primero podía actuar como freno para el amor hacia los otros. Este último adquiriría un lugar de mayor relevancia manifiesta en la cuestión de “estar dispuesto a dar la vida”. Así, el “pueblo”/los “pobres”, merecían un amor mucho mayor que un individuo. Por otra parte, este amor podía conducir a la muerte, mientras que el sentido por los hijos y la mujer aferraba a la vida. De este modo, el vínculo amoroso ingresaba en la arena de las oposiciones colectivo-individual, muerte-vida. En estos sentidos asignados al amor, resonaban tanto el mandamiento cristiano del “amor al prójimo” y de “dar la vida por los amigos”, como el paradigma del Hombre Nuevo—cuyas virtudes tenían claras resonancias cristianas, tal como ha analizado Carnovale (2005).

³⁸ Entrevista a Nora (JUC, militancia barrial, PB, JP), junio de 2008.

Sin embargo, en la decisión de Nora el amor maternal aparecía priorizado. Esto muestra el carácter tensionante del vínculo entre política y vida personal y el sintagma complejo, fragmentario y dividido que constituyó la identidad de mujer, madre y militante, aun cuando la pareja y los hijos fueron gestados al calor del activismo revolucionario y, entonces, lejos de ser concebidos como un proyecto estrictamente personal, se entrelazaban con el objetivo mayúsculo de la construcción de una sociedad nueva (Oberti, 2014). Fue Nora y no Rodolfo la que, en ese momento de fuerte conflictividad política, vivió como una contradicción irresoluble su maternidad y su entrega a la causa revolucionaria. Debe considerarse, nuevamente, la coexistencia de viejas y nuevas concepciones en torno a la familia, el papel de la mujer o la crianza de los hijos y el fuerte arraigo social de las “cualidades femeninas” que vinculaban a las mujeres con su capacidad cuidadora. Estas tensiones y construcciones fueron parte del mundo de la militancia y, como tal, del mundo de la política (Andújar, 2009).

Finalmente, la disyuntiva vivida por Nora y Rodolfo como sin salida, fue zanjada a fines de 1975 por la fuerza de los acontecimientos. El Ejército allanó su domicilio anterior, cuando Nora estaba circunstancialmente en Buenos Aires con el bebé de la pareja. Rodolfo viajó para reunirse con ellos en la Capital pero sin contactos para reinsertarse en Montoneros, al negárselo su responsable con el argumento de que la “orga” estaba toda “infiltrada”. Ese fue el fin de la acción orgánica del militante.³⁹

Reflexiones finales

Las emociones compartidas tuvieron un papel fundamental en las trayectorias militantes de los jóvenes cristianos bahienses, impulsándolos a la acción colectiva. La JUC, la JOC, la JEC compartían un conjunto de normas acerca de las emociones y una valoración común de éstas. En este sentido, podría pensarse en la conformación de una “comunidad emocional” particular de las asociaciones católicas estudiadas, donde ciertas emociones estructuraron no sólo la forma de sentir, sino de actuar en consecuencia, contribuyendo a la consolidación de prácticas políticas contestatarias (Zaragoza y Moscoso, 2017).

Entre estas emociones, el amor en sus diversas formas –a Dios, a los pobres, a la revolución, a los amigos, a la pareja, a los hijos– ocupó un lugar primordial en las

³⁹ Entrevistas a Nora, junio de 2008; a Rodolfo, junio de 2008; a Nora y Rodolfo, abril de 2009.

decisiones individuales de los militantes, así como en las prácticas colectivas, dentro del ámbito eclesial y más allá de éste.

La comunidad religiosa era el espacio de vivencia de la fe pero, además, era el lugar para compartir con los referentes de vida y los pares. Esas convivencias establecieron un tipo de sociabilidad en la que los compañeros eran también los amigos, las parejas, los hermanos. Se construyeron relaciones de amistad que funcionaron tanto en la dimensión interpersonal como colectivamente, con distintas intensidades. Al mismo tiempo, nacieron relaciones de pareja que privilegiaban una concepción del amor duradero que incluía la unión por Iglesia. Asimismo, los grupos cristianos fueron, para los jóvenes, un ámbito que reforzaba o reemplazaba a la familia. Al igual que otras comunidades católicas, el espacio religioso otorgaba un sentido de pertenencia y una identidad colectiva, ocupando un lugar central en la vida diaria de los militantes. Los grupos respondían de una sola vez a diversas demandas juveniles, afianzándose un tipo de sociabilidad endogámica, cerrada, al calor de esa participación “integral”, que no dejaba mucho lugar a la intimidad ni a las pertenencias paralelas.

En este marco, el ingreso conjunto a las organizaciones político-militares y el desarrollo posterior de esa militancia encontraron en lo afectivo una de sus motivaciones centrales. Por otra parte, las prácticas políticas de los cristianos afianzaron sus vínculos. La tendencia “totalizante” también caracterizaba la sociabilidad y el modo de construir la afectividad en las organizaciones revolucionarias. Cuando los jóvenes católicos se sumaron a esos espacios encontraron fuertes continuidades.

El carácter integral de ambos espacios acabó por ponerse en tensión en tiempos de represión, debilitándose, en consecuencia, la sociabilidad católica juvenil y los lazos afectivos ligados a ella. Los militantes que profundizaron su activismo político excluyeron a sus amigos de sus prácticas por motivos de seguridad y de tiempo cotidiano, a excepción de que compartieran sus derroteros. Al mismo tiempo, al calor de los diversos caminos que tomaron los jóvenes en relación a la vía armada o la clandestinidad, las parejas gestadas en el ámbito eclesial entraron en crisis o se rompieron. Sin embargo, también sobrevivieron afectos construidos en la comunidad religiosa, que fueron los que respondieron para ayudar a los militantes en una práctica política cada vez más riesgosa.

En suma, en estos grupos cristianos los jóvenes construyeron vínculos de amistad y de pareja de un modo particular que estuvo moldeado por el cruce de diversos factores, a saber: la época, su juventud, el carácter católico de los espacios de sociabilidad, las características de la militancia política, un escenario de represión estatal y paraestatal. El

amor, bajo sus distintas formas, le dio sentido a su militancia eclesial, primero, y al activismo social y político, más tarde. El amor formó parte, de diversas maneras, de la política y entró en tensión con ella, marcando recorridos disímiles.

Bibliografía

Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Andújar, Andrea (2009). El amor en tiempos de revolución: los vínculos de pareja de la militancia de los 70. Batallas, telenovelas y rock and roll. En: Andújar, Andrea; D'Antonio, Débora; Gil Lozano, Fernanda; Grammático, Karin y Rosa, María Laura (comps). *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en Argentina* (pp. 149 – 170). Capital Federal: Ediciones Luxemburg.

Bjerg, María (2019). Una genealogía de la historia de las emociones. *Quinto Sol*, Vol. 23, N° 1, pp.1-20.

Blanco, Jessica (2010). Los diversos orígenes de la Juventud Obrera Católica en Argentina y su inserción en el campo católico. En: Vidal, Gardenia y Blanco, Jessica (comps.). *Catolicismo y política en Córdoba, siglos XIX y XX* (pp. 111-132). Córdoba: Ferreyra editor.

Blanco, Jessica (2012). La Juventud Obrera Católica y la política: entre la lealtad peronista y la identidad católica. *Prohistoria*, N° 17, pp.101-128.

Bottinelli, Leandro *et al.* (2001). La JOC. El retorno de Cristo Obrero. En Mallimaci, Fortunato y Di Stefano, Roberto (comps.). *Religión e imaginario social* (pp. 69-116). Buenos Aires: Manantial.

Caimari, Lila (1994). *Perón y la Iglesia Católica*. Buenos Aires: Ariel.

Carnovale, Vera (2012). Lazos de sangre. Afectividad y totalidad en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP). *Páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia. Universidad Nacional de Rosario*, Vol. 4, N° 6, pp. 81-99.

Carnovale, Vera (2005). “Jugarse al Cristo”: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP). *Entrepassados*, N° 28, pp. 11-26.

Carrillo Padilla, Ana Lorena (2017). Afectividad y espacio biográfico en Centroamérica. Dos cartas de guerra y exilio. *Revista de Historia*, N° 76, pp. 85-103.

Cedillo Hernández, Priscila, García Andrade, Adriana y Sabido Ramos, Olga (2016). Afectividad y emociones. En: Moreno, Hortensia y Alcántara, Eva (coords.). *Conceptos claves en los estudio de género*, Volumen 1 (pp. 15-33). México: UNAM.

Dominella, Virginia (2015). Espacios de sociabilidad, redes sociales de la renovación católica y militancia contestataria en Bahía Blanca (Argentina), entre 1968 y 1975. *Revista Cultura y Religión*, Vol. IX, N° 1, pp. 102-128.

Donatello, Luis (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.

- García Andrade, Adriana y Sabido Ramos, Olga (2017). El estudio sociológico del amor corporeizado: la construcción de un objeto de estudio entrelazando teorías y niveles analíticos. *Estudios Sociológicos XXXV*, N° 105, pp. 653-675.
- Giménez Béliveau, Verónica (2016). *Católicos militantes: sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Guglielmucci, Ana (2006). Dar la vida y la muerte por la revolución. Moral y política en la praxis militante. *Lucha Armada en la Argentina*, N° 5, pp. 72-91.
- López González, Helena (2015). Prólogo. En Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Löwy, Michael (1999). *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Mallimaci, Fortunato (1992). El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar. En AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina* (pp.197-365). Buenos Aires: CEHILA-Centro Nueva Tierra.
- Mayol, Alejandro, Habegger, Norberto y Armada, Arturo (1970). *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Oberti, Alejandra (2014). Testimonio, responsabilidad y herencia. Militancia política y afectividad en la Argentina de los años setenta. *Meridional, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, N° 2, pp. 63-88.
- Oberti, Alejandra (2015). *Las revolucionarias. Militancia, afectividad y vida cotidiana en los 70*. Buenos Aires: Edhasa.
- Orbe, Patricia (2007). *La política y lo político en torno a la comunidad universitaria bahiense (1955-1976). Estudio de grupos, ideologías y producción de discursos* (Tesis doctoral). Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Sabido Ramos, Olga y García Andrade, Adriana (2017). El cuerpo de los amantes. El amor como experiencia sensible en jóvenes universitarios. En: Domínguez Ruiz, Ana Lidia y Zirión Pérez, Antonio (coords.). *La dimensión sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en México* (pp. 243-270). México/ Unidad Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana/ Ediciones del Lirio.
- Saporosi, Lucas (2018). *La experiencia del amor en las producciones estéticas de hijos e hijas de militantes detenidos/as desaparecidos/as: La construcción de un archivo afectivo* (Tesis de maestría inédita). La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Recuperada de www.memoria.fahce.unlp.edu.ar
- Soneira, Abelardo (1989). La Juventud Obrera Católica en la Argentina: de la secularización a la justicia social. *Justicia Social*, N° 8, pp. 76-88.
- Soneira, Abelardo (2002). La Juventud Obrera Católica en la Argentina (y notas comparativas con su desarrollo en Brasil y México). En: Puente Lutteroth, María Alicia (ed.). *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base* (pp. 29-54). México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Viano, Cristina (2015). Amistad y militancia en Montoneros. Apuntes generizados. *Contenciosa*, N° 4, pp. 1-12.
- Zanatta, Loris (1999). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Buenos Aires: Sudamericana.

Zaragoza, Juan Manuel y Moscoso, Javier (2017). Presentación: Comunidades emocionales y cambio social. *Revista de Estudios Sociales*, N° 62, pp. 2-9.



Virginia Lorena Dominella. Profesora y Licenciada en Historia por la UNS y Doctora en Historia por la UNLP. Es becaria postdoctoral del CONICET. Su investigación indaga las relaciones entre catolicismo y política en Bahía Blanca en los años sesenta y setenta, haciendo foco en las trayectorias, las sociabilidades, las experiencias y las identidades de los integrantes de organizaciones laicales juveniles. Es docente en el nivel terciario y Asistente de Docencia en “Historia Argentina III” del Profesorado y la Licenciatura en Historia, en el Departamento de Humanidades de la UNS. Allí es miembro del Centro de Estudios Regionales “Prof. Félix Weinberg” e investigadora de varios grupos de investigación. Integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia.