

¿Sólo de la parroquia a la unidad básica? Repensando las vinculaciones entre catolicismo *liberacionista*, política revolucionaria y sociedad en la Argentina de los años '60 y '70.

Por Natalia Gisele Arce[□]

(CONICET- UNMdP- UDTT)

Resumen

El presente artículo indaga en las contribuciones del catolicismo *liberacionista* a la conformación de la cultura juvenil revolucionaria de fines de los sesenta, centrándose en los vínculos que el primero tuvo no sólo con el mundo de los militantes sino también con los católicos “comunes y corrientes”. De esta manera, se buscarán los indicios en la política y la vida cotidiana de una *sensibilidad* en común que aunaba a todos estos sujetos, la cual se tradujo en una *ética* y *estética* eminentemente antiburguesas.

Palabras clave: Catolicismo- Política revolucionaria- Clases medias- Sociedad de masas- Juventud

Summary

This article inquires into the contributions of *liberationist* Catholicism in the creation of revolutionary youth culture of late sixties, focusing in the relations that the first had both with the political world as the “ordinary” people. With this objective, we'll look for the signs of a common sensibility in politics and everyday life, which expressed in an anti bourgeois ethic and esthetic.

Key words: Catholicism- Revolutionary politics- Middle classes- Mass society- Youth

[□] Licenciada y Profesora en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Becaria doctoral de CONICET (postgrado tipo II) y doctoranda de la Universidad Torcuato Di Tella, su investigación doctoral se centra en los cambios y continuidades en la religiosidad de las clases medias católicas entre las décadas de 1950 y 1970. Ha sido expositora en diversos encuentros de académicos y ha publicado en revistas y libros compilatorios, siendo algunos de ellos “Ni santos ni pecadores. Notas sobre catolicismo y vida cotidiana, Buenos Aires, décadas del cuarenta y cincuenta” en M. Lida y D. Mauro (2009) *Catolicismo y sociedad de masas, 1900-1950*. Rosario: Prohistoria y “De soldaditos a compinches de Jesús. Discursos y prácticas católicas sobre infancia, 1940-1970” -*Res Gesta* (47), 2009-.

I.

-Nuestro planeta es una encrucijada: el Tercer Mundo, sacerdotes obreros, curas en las guerrillas, en la subversión... ¿Cuál es el camino? ¿Lo pensó alguna vez?

-No, yo no... no es un problema mío. Mire, yo soy un cura del campo, soy un cura rural, todavía voy de sotana... Como dicen ahora, de maxifalda, jajaja.

Este diálogo, entablado entre un joven obispo auxiliar y un sacerdote de pueblo ya entrado en años interpretado por el popular actor Luis Sandrini, es parte de la película de 1971 *Pájaro Loco*, en la que a través de una trama cándida y costumbrista es posible observar el conflicto generacional que asolaba tanto al catolicismo como a la Argentina de esa época.¹ Más allá del tono moralizante y conciliador de la historia, que busca integrar de una manera no disruptiva con el orden social la politización de numerosos laicos y religiosos, este film estrenado en pleno *boom* mediático del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) es un buen canal para detectar algunas de las percepciones que circulaban a principios de los setenta sobre el *liberacionismo* católico.² En este sentido, temas como la “opción por los pobres”, el abandono del celibato sacerdotal o la prioridad que muchos curas daban a la política por sobre la religiosidad eran recurrentes en las diversas representaciones sobre la Iglesia que cundían dentro del arco cultural e intelectual.

El interés por estos tópicos no se limitó a los contemporáneos, sino que perduró en el tiempo hasta llegar a nuestros días. Desde el regreso de la democracia en 1983, han sido cuantiosas las investigaciones sociológicas e históricas que se han centrado en los discursos y prácticas en común de los militantes revolucionarios y agrupaciones religiosas como la revista *Cristianismo y Revolución* o el MSTM. A pesar de la amplia variedad temática que cubre desde biografías a análisis de redes, en muchas de estas producciones el objetivo de máxima era el mismo: poder detectar en el convulsionado escenario postconciliar señales que permitieran explicar la génesis y el posterior devenir de la ética de Montoneros. Una de las explicaciones que prevaleció al respecto atribuye la “radicalización” católica al cierre del canal democrático de 1966, suscribiendo a la diferenciación entre formas de participación propias del ámbito público y otras del ámbito privado propia del paradigma de la secularización.³ La otra, más reciente, destaca los lazos del *liberacionismo* con el

¹ “Pájaro Loco” (1971), dirigida por Lucas Demare y protagonizada por Luis Sandrini. Allí se narran las aventuras de un cura atolondrado y con pocas pulgas que deberá demostrar que el casino que se está construyendo en su empobrecido pueblo no es más que una estafa ideada por un modernísimo financista porteño.

² En su análisis global del caso latinoamericano, Michael Löwy ha caracterizado al “cristianismo liberacionista” como un vasto movimiento social que surgió a principios de los sesenta en el clima propiciado por el Concilio Vaticano II, y que además de proponer una nueva teología incluía “tanto la cultura religiosa, como la red social, la fe y la praxis” basadas en lo que llama una “ética de fraternidad”. Löwy, M. (1999) *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.

³ A modo de ejemplo, Soneira, J. (1989) *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica: 1880-1976*. Bs. As.: CEAL; Pontoriero, G. (1991) *Sacerdotes para el Tercer Mundo: “el fermento en la masa*. Bs. As.: CEAL; Touris, C. (2000) “Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada”. *Todo es Historia* (401); Padilla, N. (2001) “La Iglesia católica (1961-1983)”, en Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina* (Tomo 8). Bs. As.: Planeta; Morello, G. (2003) *Cristianismo y Revolución: Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: EDUCA.

integrista de los años treinta: la conjunción entre religión y política, así como el nacionalismo y autoritarismo montonero, se deben a la particular cultura política católica.⁴

Sin embargo, la contribución del catolicismo a la candente realidad social de fines de los sesenta y principios de los setenta admite muchas más miradas que la estrictamente ideológica. Tal como sugiere la presencia (y resignificación) de ciertos componentes del discurso *liberacionista* en una película pasatista y en muchos aspectos conservadora como *Pájaro Loco*, los grupos religiosos postconciliares y su mensaje también tuvieron su impacto en la cotidianeidad de los millones de argentinos que no asistían frecuentemente a la Iglesia ni participaban activamente en política. En este sentido, es posible hallar indicios de una *sensibilidad* en común que aunaba a estos sujetos con los distintos sectores del universo revolucionario de fines de los años sesenta: fueran católicos, peronistas o marxistas, todos habían hecho suyas una *ética* y *estética* eminentemente antiburguesas, las cuales trascendían el campo militante y se hallaban diseminadas en elementos de sociabilidad juvenil como la música o la indumentaria.

Como bien ha demostrado Roger Chartier para los orígenes de la Revolución Francesa, la historia cultural permite no sólo explicar el devenir de un nuevo tipo de ideas en una sociedad, sino también las razones por las cuales éstas se volvieron aceptables como formas de entender el mundo para gran parte de una población.⁵ En las páginas que siguen nos gustaría precisamente poder reivindicar la validez de este tipo de análisis para pensar los nexos entre el vuelco de miles de jóvenes a la política a fines de los sesenta y la influencia que el catolicismo tenía dentro de la sociedad argentina de esa época. Sin embargo, ello requiere una serie de redefiniciones tanto en el objeto como en los materiales a utilizar, tarea a la cual nos abocaremos en el primero de nuestros apartados.

Luego, y a través del análisis de los orígenes y alcances de la *ética y estética antiburguesa*, buscaremos sugerir que la influencia del *liberacionismo* católico excedió la dimensión político-ideológica en los términos que normalmente se le atribuyen. Por un lado, la presencia de la mística cristiana del sacrificio y el martirologio en una agrupación marxista como el ERP hace parecer como mucho menos exclusiva la usual vinculación entre catolicismo y peronismo revolucionario. Por el otro, la aparición de tópicos morales del catolicismo en la política no se debe meramente a una afinidad intelectual: tal como sugiere Hervieu-Léger, la influencia de esta religión en la modernidad tiene, además de la dimensión religiosa, una importante peso cultural al existir una impregnación de sus estructuras simbólicas y morales tanto entre quienes se consideran ajenos a ella como en las instituciones laicizadas del Estado y la política.⁶

II.

Se despreciaba por estar en esa quinta. Todavía lo estaba viendo al Coco, no hacía demasiado tiempo, hablando de los “negritos” y poniendo aquel gesto irónico de menosprecio cuando él les decía que esos negritos habían dejado sus huesos a lo largo y ancho de la América Latina, luchando en aquellos ejércitos de

⁴ Entre otros, Gillespie, R. (1987) *Soldados de Perón. Los Montoneros*. Bs. As.: Grijalbo; Mallimaci, F. (1993) “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos” en A. Frigerio, *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. Bs. As.: CEAL; Altamirano, C. (2001) “Montoneros”, en *idem*, *Peronismo y cultura de izquierda*. Bs. As.: Temas; Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000) *Historia de la Iglesia Argentina: Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Bs. As.: Mondadori; Donatello, L. (2005) “Aristocratismo de la salvación: El catolicismo ‘liberacionista’ y los Montoneros”. *Prismas* 4.

⁵ Chartier, R. (1995) *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona: Gedisa.

⁶ Hervieu-Léger, D. (2008) “Producciones religiosas de la modernidad”, en F. Mallimaci, *Modernidad, religión y memoria*. Bs. As.: Colihue.

liberación, que iban a miles de leguas a combatir, en territorios desolados, por objetivos tan ideales como la libertad y la dignidad. Y ahora convertido en un furioso peronista de salón.

Ernesto Sábato, *Abaddón el exterminador*, 1974.

Pensar los vínculos entre *liberacionismo*, sociedad y política desde una perspectiva cultural implica no obstante sumar otras dimensiones al análisis de los discursos o las redes de sociabilidad. El recorte de clase ha de ser ineludiblemente una de ellas, ya que a la hora de analizar los modos de circulación y apropiación del discurso *liberacionista*, es insoslayable el protagonismo de los sectores medios en su consumo y resignificación.⁷ Estos atravesaron un proceso llamativo en tales años: por un lado, la modelización en la primera mitad de dicha década de sus valores y su estética en distintos medios de comunicación; por el otro, y ya a la vera de los setenta, una crítica feroz por muchos de sus miembros a su carácter “pequeñoburgués”. Tal vuelco, personificado por el flamante peronismo de Coco en el fragmento de *Abaddón, el exterminador* que abre este apartado, ha sido caracterizado por Carlos Altamirano como una operación simbólica que, a partir de la “literatura sociopsicológica” de autores como Jauretche o Hernández Arregui, estigmatizó a la oposición al justicialismo de gran parte de la clase media como una “traición” a los trabajadores. De este modo, la adhesión de muchos jóvenes profesionales y universitarios al ideario de izquierda actuó como “mortificación” y “expiación” de dicha culpa, la cual debía completarse con la conversión a la causa obrera.⁸

Sin embargo, no debe restringirse el análisis a las llamadas “vanguardias” intelectuales y/o militantes de las clases medias. Para poder percibir el impacto social y cotidiano de la cultura política *liberacionista*, es necesario incluir en la ecuación a esa vasta y anónima legión de personas que, por diversos motivos, se identificaban como parte de la grey católica: según los Censos Nacionales de 1947 y 1960 (últimos en los que se preguntó por la confesión religiosa), estos ascendían al 93,6 % y 90,4 % de población respectivamente. De esta manera, el historiador ha de ir tras la pista del católico “común y corriente”, quien si bien distaba de asistir a misa todos los domingos (cifras de 1960 y 1969 coinciden en que sólo entre el 7% y el 10% de los habitantes lo hacía), sí cumplía en alto número con otros sacramentos de cariz social: en 1960, el 70% de los matrimonios civiles eran corroborados por el rito católico. Ese porcentaje se mantuvo a finales de la década, cuando además la cantidad de bautismos y primeras comuniones seguían siendo elevados con respecto al total de la población del país (del 90% y 70% respectivamente).⁹

Esta ampliación de los sujetos a escudriñar lleva a la vez a percibir lógicas culturales que exceden la mera coyuntura de fines de los sesenta. Es así que se vuelve necesario extender la mirada hacia fines de la década del cincuenta, cuando además de comenzar el proceso de “expiación” de las clases medias al que hacíamos referencia, también se alzaron las bases de la “modernización cultural” sesentista y de las modificaciones estructurales que la Iglesia atravesó para recuperar la cohesión perdida tras el conflicto con el peronismo. Tal conexión secuencial, bien señalada en lo que refiere a la evolución de las ideas por Terán, Sarlo y Sigal, permite a su vez

⁷ Pocos han sido los estudios culturales sobre los sesenta en los que se ha explicitado este aspecto. Cosse, I. (2010) *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Bs. As.: Siglo XXI; Adamovsky, E. (2008) *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Bs. As.: Sudamericana; Bartolucci, M. (2006) “Juventud rebelde y peronistas con camisa. El clima cultural de una nueva generación durante el gobierno de Onganía”. *Revista de Estudios Sociales*, Año XVI- primer semestre.

⁸ Altamirano, C. (2001) “La pequeña burguesía, una clase en el purgatorio”, en ídem, *Peronismo y cultura de izquierda*. Bs. As.: Temas.

⁹ Al respecto, Frías, P. (h), “La situación actual del catolicismo en Argentina”, *Criterio*, N° 1360, 28/07/1960; “¿Argentina católica o país de misión?”, *Palabra*, N° 18, mayo de 1969.

ver con claridad la existencia de diversas franjas generacionales en juego.¹⁰ La entronización de la juventud como modelo a seguir estética y culturalmente cruzará desde bien temprano los sesenta, apareciendo el rostro fresco y feliz de la “nueva ola” en las publicidades, la televisión o con “ídolos” musicales como los de “El Club del Clan”. Tal protagonismo iba de la mano de un progresivo descrédito de los adultos, el cual muy bien retrató Bioy Casares en su novela fantástica de 1969, *Diario de la guerra del cerdo*, en la cual de la noche a la mañana los ancianos comienzan a ser atacados sin explicación alguna por hordas de jóvenes. Sin embargo, la brecha cada vez mayor entre “imberbes” y mayores no fue la única diferencia al respecto que alumbró el período, ya que también es posible hallar diferencias intrageneracionales. María Matilde Ollier y Sergio Pujol, por ejemplo, coinciden en distinguir entre una forma de subjetividad y de participación política propia de aquellos nacidos en los años cuarenta y otra perteneciente a quienes lo habían hecho en la década siguiente: los “sesentistas”/ “setentistas” y los “jóvenes viejos”/ “viejos jóvenes”, como los denominan respectivamente cada uno de estos autores.¹¹ Mónica Bartolucci, a su vez, esboza una caracterización similar basada en los tipos de militancia juvenil a lo largo del período: mientras entre 1955 y 1966 primó una movilización anclada en las identidades barriales y partidarias, a partir de la segunda mitad de los sesenta se iniciaría el difuso proceso de “peronización” entre una vasta porción de los sectores estudiantiles.¹²

Dar cuenta del catolicismo *liberacionista* a partir de todas estas variables implica ineludiblemente para el historiador un nuevo espectro de fuentes con las cuales trabajar. La inclusión del ciudadano “común y corriente” en la circulación y resignificación de *liberacionismo* como propuesta política insta a abrir el prisma más allá de los discursos y sociabilidades de las elites intelectuales y los grupos militantes, para incluir la literatura, las revistas de interés general o los distintos tipos de cine. En este sentido, no es casual el uso que hacíamos en la introducción del film *Pájaro Loco*, dado que más allá de su peculiar lectura del proceso, actuó como canal para que el discurso de la “nueva” Iglesia llegara indirectamente a muchas personas que no tenían acceso a él. Como decíamos, la prensa femenina y la de interés general también es de suma utilidad ya que a través de ambas podemos vislumbrar cómo eran representadas estas ideas fuera de la órbita de medios de comunicación dirigidos a las vanguardias: la lectura de revistas modernizantes como *Primera Plana* y *Claudia* pueden ser complementadas con otras de igual popularidad pero distinto estilo como *Para Ti*, *Gente* o *Así*. La historia oral, utilizada frecuentemente por las investigaciones sobre las organizaciones revolucionarias, también brinda un caudal de información más que interesante con las nuevas preguntas que surgen acerca de la sociabilidad de la época.

III.

Te alabamos,/ porque luchamos para que nuestros niños/ hambrientos coman.

Te glorificamos/ porque queremos destruir ya/ los instrumentos de tortura.

Te damos gracias,/ porque hay hombres que dan su vida/ en la revolución.

¹⁰ Sigal, S. (1991) *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Bs. As.: Puntosur; Terán, O. (1993) *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1955-1966*. Bs. As.: El cielo por asalto; Sarlo, B., *op. cit.*

¹¹ Ollier, M. (1998) *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*. Bs. As.: Ariel; Pujol, S. (2003) “Rebeldes y modernos. Una cultura de los jóvenes”, en D. James, *Nueva Historia Argentina. Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*. Bs. As.: Sudamericana.

¹² Bartolucci, M. (2010) “La contestación de los hijos peronistas, 1966-1969”, ponencia presentada en *VI Jornadas de Sociología de la UNLP “Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales”*, Universidad Nacional de La Plata.

Catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos

Te damos gracias, Señor,/ porque no sos un Dios espectador,/ sino un Dios hecho hombre/ que padece el padecimiento de los hombres.

Misa para el Tercer Mundo, Carlos Mugica, 1974.

A partir de las premisas recién esbozadas, la correspondencia entre catolicismo *liberacionista* y peronismo cobraría un nuevo significado, dado que al analizarla en su dinámica con los sectores no involucrados activamente con la militancia se hace patente la presencia hacia fines de los sesenta de una manera específica de ser, pensar y actuar, a la cual ya nos hemos referido como una *ética* y *estética* eminentemente antiburguesas. De este modo, aparece una sensibilidad de nuevo tipo que iba más allá del mundo académico y político, cuyo eje era una mordaz crítica a las costumbres de la clase media, paradójicamente llevada a cabo por muchas personas pertenecientes a ella. Tales ideas no fueron un producto aislado de la época, sino que existe una relación de continuidad entre ellas y el afán modernizador de principios de los sesenta, siendo los jóvenes que alzaban las banderas de la justicia social y la revolución socialista continuadores del ánimo de renovación en las costumbres de muchos de los adalides del desarrollismo.

El catolicismo también actuaría como caja de resonancia de esta tensión generacional y de conciencia de la clase media. Tanto las propuestas de la desarrollista “Alianza para el Progreso” como los nuevos vientos doctrinales y litúrgicos que soplaban desde el Vaticano se tradujeron a principios de los sesenta en varias iniciativas católicas que buscaban la “modernización” social y el predominio de una fe más “madura”. Varias fueron las experiencias en ese sentido, llevadas a cabo tanto desde el seno de la Iglesia (como la creación de diócesis en las áreas más empobrecidas del país o las actividades misionales de la Juventud Católica en los barrios carenciados) como por iniciativas autónomas de sacerdotes y laicos.

A su vez, es innegable la existencia de un clima generalizado a favor de la distensión en las acartonadas normas de comportamiento: *Para Ti*, una revista usualmente identificada como tradicionalista, insistía a sus lectoras a principios de la década en los perjuicios de una excesiva moral timorata y del carácter *demodé* de costumbres “de otra época”, como el luto. Las películas “pasatistas” tampoco se quedaban atrás, ya que el omnipresente tono melodramático del cine nacional de los años cincuenta había sido reemplazado en las listas de lo más visto por comedias ligeras en las que la principal protagonista era una juventud que, sin romper con el orden establecido, tenía como principal meta el pasarlo bien y enamorarse, como en las películas del Club del Clan u otros ídolos juveniles.

En definitiva, en todos estos espacios se hallaba presente en diversos grados una impugnación a la moral asfixiante de la clase media y a su estilo de vida, calificado por muchos como “rutinario”, creando de este modo el escenario en que vería la luz la cultura política *liberacionista* de finales de la década. Sin embargo, esta última iría mucho más allá de la crítica de las costumbres, ya que al ánimo modernizador de principios de los sesenta se le sumaría la subversión de la estructura social: la inspiración ya no estaba en los países del “Primer Mundo” sino en el Interior del país y en lo más bajo de la escala social. De esta manera, tanto el joven despolitizado que renegaba del traje y la corbata como los militantes del peronismo o el guevarista PRT/ERP compartían una mirada del mundo que

estigmatizaba a la pequeñoburguesía y a la democracia parlamentaria como obstáculos para la concreción del socialismo, en un proceso que Ollier ha denominado como “radicalización ideológica”.¹³

Esta “sensibilidad antiburguesa”, como Miranda Lida ha caracterizado este proceso dentro de las filas católicas,¹⁴ comprendía tanto un lenguaje como una ética específicas que hundían sus raíces en una mixtura ecléctica que combinaba la reciente reivindicación del peronismo, conceptos propios del marxismo en cualquiera de sus raigambres y la noción de sacrificio y amor a los pobres del catolicismo *postconciliar*. Este amplio repertorio de influencias se traduciría en un lenguaje de conceptos vagos y polisémicos cuya significación variaba según quien los enarbolará: la popularidad a principios de los setenta del par opuesto “opresión”/ “liberación” era tal que aparecía en los discursos de la nueva teología postconciliar, el peronismo revolucionario e incluso el Frente de Liberación Homosexual.

En el caso de muchos católicos enarbolarados en el *tercermundismo*, la “liberación” era entendida como un proceso que no se limitaba al mero trastocamiento de las jerarquías sociales, sino que el “hombre nuevo” sólo podía alcanzarse mediante una transformación “integral” que suponía una espiritualidad libre de egoísmo y materialismo como la expuesta en la oración del cura Mugica del inicio de este apartado. Tales nociones, junto a la labor social que desde principios de los sesenta venían llevando a cabo muchas parroquias y grupos de la Acción Católica, crearon las condiciones para que cientos de jóvenes laicos sintieran el impulso de llevar su fe más allá del ámbito personal para proyectarla en el público. Dentro de este nuevo contexto, el ser un “buen cristiano” ya no era únicamente cumplir con los sacramentos, sino también participar en la construcción de un mundo sin diferencias sociales.

IV.

La liberación ya se siente cerca/ vibra con la causa peronista./ Curas en el tercer mundo junto al pueblo/
luchan por la paz justicialista./ La revolución con la iglesia nueva...

Canción interpretada por Marilina Ross y Leonor Benedetto en un
festival del Sindicato Luz y Fuerza, 1973.¹⁵

El grupo político que más se benefició del despertar de esta nueva conciencia *liberacionista* dentro del catolicismo fue sin lugar a dudas el peronismo, siendo ya conocidas las vinculaciones entre el grupo fundador de Montoneros y el sacerdote Carlos Mugica, situación que se repite en numerosos testimonios de otros actores.¹⁶ Sin embargo, una mirada atenta a tales trayectorias sugiere no

¹³ Ollier no obstante diferencia dos formas de radicalización, la “ideológica” y la “política” a la “vocación de intervención pública”, que se tradujo en la militancia activa en cualquiera de las organizaciones de la izquierda revolucionaria. Ollier, M., *op. cit.*

¹⁴ Lida, M. (2007) “Por una historia social del catolicismo argentino (siglos XIX-XX)”, en *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social* (cd-rom), La Falda.

¹⁵ Citado en Varela, M. (2010) “Cuerpos nacionales. Cultura de masas y política en la imagen de la Juventud Peronista”, en I. Cosse, K. Felitti, y V. Manzano, *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*, *op. cit.*

¹⁶ Sólo a manera ilustrativa véase Anguita, E. y Caparrós, M., *op. cit.*; Lanusse, L. (2005) *Montoneros, el mito de sus doce fundadores*. Bs. As.: Vergara; Donatello, L., *op. cit.*

obstante que el peso iniciático de la militancia eclesial no se dio únicamente entre los adherentes al justicialismo, siendo quizás el caso más paradigmático el del líder del ERP, Roberto Santucho, cuya familia se hallaba vinculada a la Acción Católica santiaguense.¹⁷

A su vez, la presencia de tópicos de origen cristiano como la exaltación del sacrificio y el culto al héroe mártir en la ética de las organizaciones revolucionarias no debe atribuirse únicamente a la existencia de tales redes de sociabilidad primigenias. La diseminación de estas ideas entre quienes no habían tenido ningún contacto importante con el *liberacionismo* mucho nos dice acerca de la influencia del catolicismo tanto en la cultura política como en la vida cotidiana de los argentinos. Manuel, uno de los entrevistados por María Matilde Ollier señala al respecto que “yo reivindicaba la figura de Cristo, que había luchado por la igualdad y en defensa de los pobres. Pero (...) nadie me *bajó línea* sobre la doctrina social de la Iglesia. Nadie influyó en mí con fuerza en ese sentido, desde temprana edad no soy creyente.”¹⁸

“Ser parte” del mundo militante no era solamente compartir algunos componentes de la *ética antiburguesa*, sino que también implicaba una dimensión *estética*, o un “estilo” como lo llama Mirta Varela para el caso de la Juventud Peronista.¹⁹ Este proceso, en estrecha relación con el uso más espontáneo de los cuerpos que se experimentaba desde principios de los sesenta, fue otro de los aspectos en los que se dio la ruptura generacional: a diferencia del rictus serio y los cabellos engominados con los que sus padres e incluso hermanos mayores atravesaron sus años mozos, los varones de esta época presentaban un aspecto bien juvenil con cortes de pelo más descontracturados que osaban llegar a la altura de los hombros. Lo mismo ocurría con la indumentaria, en donde el ideal de sencillez y pobreza tuvo mucho que ver con la divulgación de un *look unisex* de vaqueros y pulóveres que desterraba el traje con corbata y el excesivo uso de maquillaje, siendo este último aspecto una diferencia entre las mujeres militantes y el nuevo prototipo de “joven liberada” de la época.²⁰

La música era otro de los espacios en donde también se construía este tipo de estética, ya que en plena expansión del mercado discográfico juvenil el escuchar artistas como Atahualpa Yupanqui o Daniel Viglietti era toda una declaración de principios. Una vez más, vemos al catolicismo involucrado en el *boom* que a mediados de los sesenta tuvo el folklore, no sólo a través de las peñas organizadas por los grupos laicales, sino también por el hecho de ser el género en el que compusieron muchas de las nuevas canciones religiosas *postconciliares*. La defensa de los valores autóctonos y la perspectiva popular de las corrientes progresistas tendría de este modo uno de sus mejores exponentes en el éxito arrollador del disco de 1964 *La Misa Criolla*, la cual sería el puntapié para innumerables iniciativas del mismo estilo.²¹

Pero en donde la *ética* y *estética* antiburguesas tuvieron su mayor consustanciación fue en la “proletarización”, mediante la cual muchos jóvenes pertenecientes a las clases medias abjuraron de sus orígenes para vivir en barrios humildes en pos de ir al encuentro con el “pueblo”. Con distintas variantes, esta fue una experiencia que se dio tanto en el peronismo como en el ERP, y que se

¹⁷ Seoane, M. (1991) *Todo o nada. Biografía de Mario Roberto Santucho*. Buenos Aires: Planeta; Lida, M., “Por una historia social del catolicismo argentino (siglos XIX-XX)”, *op. cit.*

¹⁸ Ollier, M., *op. cit.*, pág. 77. La cursiva es del original.

¹⁹ Varela, M., *op. cit.*

²⁰ Este concepto ha sido desarrollado por Cosse, I. (2009) “Los nuevos prototipos femeninos en los 60 y 70: de la mujer doméstica a la ‘joven liberada’, en AAVV, *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina*. Buenos Aires: Luxemburg; Cosse, I., *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, *op. cit.*

²¹ Fundación Padre Osvaldo Catena (1988) *Padre Osvaldo Catena. El pueblo escribe su historia*. Buenos Aires: Bonum; “La juventud canta la Navidad”, *Informativo de la vida de la Institución* 16, noviembre de 1973.

suponía esencial para la conquista de las masas. Sin embargo, la dificultad en la adaptación a los nuevos códigos sociales fue moneda corriente: tal como le dice en un fragmento de *La Voluntad* Mercedes Depino a su primo Carlos Goldenberg a la hora de explicar por qué ya no iba a militar a una villa miseria, “Eso de ir por las casas tomando mate y hablando con las vecinas me rompe las bolas. Me deprime. Prefiero la militancia en la facultad, conozco más el terreno, me parece que ahí soy mejor...”.²² En muchos casos, además, la incapacidad para mimetizarse con el ambiente obrero delató a muchos ante los ojos de las fuerzas represivas, como señalan varios miembros del PRT/ERP entrevistados por Vera Carnovale.²³

V.

Mirá muchacho, antes de irme quería decirte que tenías razón, los sermones ya no se estilan. Ahora se estila esto...

Pájaro Loco, 1971.

En esta escena, una de las últimas del film, el sacerdote encarnado por Sandrini se acerca a la celda policial en la que se encuentra preso el “malo” de la película y le propina una trompada tras decirle esta frase. Más allá de la comicidad de la situación, lo que llama la atención es justamente el argumento que el protagonista utiliza para justificar el golpe al malhechor: la naturalización de la violencia (y más aún en manos de un sacerdote) como parte de la moda de la época.

Esta es una de las cuestiones sobre las cuales hemos querido llamar la atención a lo largo de estas páginas, en las cuales fuimos detectando una serie de núcleos problemáticos que consideramos más que interesantes para enriquecer el debate sobre el catolicismo *liberacionista* y la política revolucionaria. Más precisamente, hemos querido reivindicar la validez de fuentes usualmente no tenidas en cuenta para comprender cómo el *tercermundismo* se filtró más allá del campo militante y se convirtió en un elemento más del sentido común de muchos ciudadanos a la hora de concebir el compromiso social y político. De ahí que el título de este ensayo se inicie con la pregunta sobre si la única trayectoria posible desde el *liberacionismo* fue en dirección al peronismo, ya que la amplia divulgación de la *ética* y la *estética* antiburguesas sugiere la existencia de otros canales e itinerarios posibles para nociones de origen católico como el sacrificio o el culto al héroe mártir. En este sentido, los mismos límites de la moral revolucionaria en sus distintas versiones señalan una vez más la influencia que muchas premisas de origen cristiano, tal como se ve en las condenas al adulterio y a la homosexualidad realizadas por gran parte de la izquierda.

²² Anguita, E. y Caparrós, M., *op. cit.*, pág. 538.

²³ Carnovale, V. (2006) “Postulados, sentidos y tensiones de la proletarización en el PRT-ERP”. *Lucha Armada en la Argentina* 5; Carnovale, V. (2005) “‘Jugarse al Cristo’: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)”. *Entre pasados* 28.