



Catolicismo y sociedad en Neuquén (1977-1983). Las “Marchas de la fe” y el proceso de democratización

Catholicism and society in Neuquén (1977-1983). The “Marches of Faith” and the democratization process

María Cecilia Azconegui

Universidad Nacional del Comahue

<https://orcid.org/0000-0002-1438-3415>

cazconegui@gmail.com

Resumen

La Iglesia Católica neuquina tuvo durante la última dictadura militar una trayectoria que la diferenció del resto de sus pares ya que algunos de sus miembros confrontaron con el poder militar a través de acciones concretas como la denuncia de las violaciones a los derechos humanos, la organización de los represaliados y sus familiares, y la protección a los refugiados chilenos. En este marco local de una diócesis en la que no hubo disciplinamiento interno y se sostuvo la opción por los pobres adoptada en 1976, la realización en cada Navidad de las llamadas “marchas de la fe” fue una de las instancias centrales de la acción pastoral con los jóvenes. Este trabajo reconstruye la organización de estas marchas y analiza su rol en la formación de los jóvenes católicos en una coyuntura caracterizada por la represión estatal, el cierre de los canales de expresión y participación, y por la existencia de un sistema educativo de corte autoritario. Con este fin se analizarán testimonios recabados en entrevistas orales, documentación aportada por los entrevistados y material de archivo de la diócesis de Neuquén.

Palabras clave: catolicismo, socialización, jóvenes, dictadura, democratización

Abstract

During the last military dictatorship, the Neuquén Catholic Church had a trajectory that differentiated it from the rest of its peers since some of its members confronted military power through concrete actions such as denouncing human rights violations, organizing the retaliated and their families, and the protection of Chilean refugees. In this local framework of a diocese in which there was no internal disciplinary process and the option for the poor adopted in 1976 was maintained, the holding of the so-called “faith marches” every Christmas was one of the central instances of pastoral action starring by young people. This work reconstructs the organization of these marches and analyzes their role in the formation of young Catholics in a situation characterized by state repression, the closure of channels of expression and participation, the existence of an authoritarian educational system. To this end, testimonies collected in oral interviews, documentation provided by the interviewees and archival material from the diocese of Neuquén will be analyzed.

Keywords: Catholicism, socialization, young people, dictatorship, democratization

Fecha de envío: 2 de octubre de 2023

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2023

Introducción

Tanto la movilización como la participación social y política experimentaron un profundo cambio en el marco de la crisis y descomposición interna del régimen peronista (1973-1976). Ante el avance de la represión estatal y la violencia paraestatal, los altos niveles de los primeros meses comenzaron a disminuir para reducirse a la mínima expresión en el contexto dictatorial. La normativa del régimen militar (1976-1983) trajo aparejada una nueva redefinición en la dinámica social y política. Las reglas del juego fueron marcadas desde el comienzo con la aplicación de medidas clásicas en el repertorio de las dictaduras y la utilización de dispositivos que evidenciaron la apropiación del universo ideológico de la seguridad nacional al combinar acción represiva, cívica y psicológica.¹ Así, el accionar conjunto de estas políticas gubernamentales implicó que las restricciones a la participación y la movilización fueran reforzadas por la inducción de determinadas conductas –guardar silencio, no

¹ Para una caracterización comprensiva y actualizada de la última dictadura militar argentina, ver Águila (2023).

denunciar, no expresar oposición, entre otras- y que se instalara, junto a la coerción arbitraria y rigurosa, una "cultura de miedo", no solo producto del autoritarismo, sino, simultáneamente, condición de su perpetuación (Corradi, 1996), que favorecía la pasividad y la uniformidad.

A pesar del terror sembrado por el Estado y el rol ejercido por el miedo en la determinación de las conductas, la sociedad no fue totalmente dominada o paralizada. Como García Delgado (1984) ha señalado, si bien se produjo una privatización de la sociedad y de la política, este proceso no implicó su desaparición sino la transformación de su práctica y el surgimiento de nuevos patrones de participación. Paralelamente, la falta de referentes colectivos y la situación de anomia que las personas experimentaban propiciaron el auge de las comunidades religiosas (Lechner, 1982). En ese contexto, el estrecho vínculo político-ideológico entre sectores de las jerarquías militar y eclesíastica (Obregón, 2005) posicionó al catolicismo en un lugar potencialmente estratégico, aunque no siempre fuera capitalizado. Dentro de este marco general y considerando que la Iglesia Católica estaba atravesada por profundas divisiones internas (eclesiales y políticas, en estrecha vinculación con las primeras), algunas parroquias y ámbitos católicos funcionaron como espacios de contención y de refugio (Azconegui, 2021; Catoggio, 2016; Lida, 2008). No obstante, esta contribución de carácter preferentemente defensivo y focalizada en resguardar la integridad de las personas y permitir cierta capacidad organizativa no fue el único aporte. La misma estuvo acompañada de acciones pastorales de corte proactivo que derivaron en procesos de socialización política² en los que algunos jóvenes desarrollaron una formación basada en valores y prácticas diferentes a los propuestos por el régimen militar a través de sus diversos dispositivos educativos y comunicacionales.

Esta experiencia, original para la diócesis neuquina por los actores involucrados y la coyuntura represiva imperante, no lo era en el seno del catolicismo, dado que la socialización religiosa ha jugado un importante rol en la formación política de los católicos en distintas épocas. En efecto, la pregunta por la vinculación entre el catolicismo y los jóvenes ha generado sugerentes investigaciones focalizadas en comprender los años sesenta y principios de los setenta (momento de auge y declive de las ramas especializadas de la Acción Católica) (Dominella, 2020; Touris, 2021). Sin embargo, la misma ha sido escasamente abordada durante la dictadura. Sobre este período predominan pesquisas más abocadas al rol de la jerarquía y los problemas del disciplinamiento interno y la represión estatal (Catoggio, 2016; Morello, 2014; Obregón, 2005) siendo el trabajo de Lida (2008) una de las excepciones. Su artículo fue pionero al señalar el intento de la Iglesia Católica a nivel nacional de recuperar su perfil de masas y su efectiva capacidad para realizar multitudinarias peregrinaciones bajo el

² Entiendo a la socialización política como un proceso social dinámico e históricamente situado que no consiste en la adquisición pasiva y acrítica de conocimientos sino en la generación de un intercambio donde cada sujeto interactúa con su medio y con agentes de diverso tipo (Funes, 2003).

régimen militar. Retomando sus aportes y tomando como referencia las investigaciones sobre el devenir del catolicismo en otros países también atravesados por el autoritarismo y la represión,³ esta pesquisa analiza las movilizaciones neuquinas y reflexiona sobre la socialización de los jóvenes católicos y su relación con el proceso de democratización.⁴ Por otra parte, entra en diálogo con la investigación de Luciani (2017) sobre las representaciones, políticas y experiencias juveniles en Rosario durante la última dictadura militar. La historiadora visibiliza que los jóvenes fueron sujetos no solo de represión, sino también de producción de un régimen que veía en ellos a los “herederos del proceso”. Sus reflexiones sobre los modos en que los miembros de las sucesivas Juntas se refirieron a los jóvenes y las políticas que implementaron para desarrollar sus objetivos es una referencia ineludible para este artículo. Las “Marchas de la fe” y su interpelación a los jóvenes convivieron y confrontaron con otros llamamientos, similares o no, que, proviniendo de diversos posicionamientos político-ideológicos, también proyectaban sobre el rol de los jóvenes en el futuro de la vida nacional.⁵ En particular, el elaborado por los dirigentes castrenses (y sus aliados civiles) que, habiendo vencido en el plano armado, mantenían su preocupación por la inconclusa batalla cultural que tenía por trofeo a las mentes, espíritus y corazones de los argentinos.

Entonces, partiendo de la constatación de la capacidad de la Iglesia Católica para reunir a la juventud en el espacio público durante la dictadura, este artículo tiene por objetivos reconstruir el detrás de escena de esas movilizaciones, analizar sus mensajes e identificar el rol de los jóvenes en su realización. Asimismo, considerando que el pasaje por esta instancia de socialización se dio en un mapa social más amplio, en el que los ámbitos religiosos coexistían e interactuaban con otros espacios e instituciones socializadoras, esta experiencia permite reflexionar sobre el impacto que la participación tuvo en las trayectorias personales, teniendo en cuenta el cruce entre sus historias de vida, la vigencia del contexto represivo, el carácter “subversivo” atribuido a la Iglesia neuquina por la inteligencia militar y el riesgo que asumían al participar de las mismas. Finalmente, el análisis de esta instancia de socialización permite reconsiderar la relación entre catolicismo y sociedad durante la dictadura y su incidencia en el proceso de democratización.

³ Las organizaciones católicas cumplieron un rol destacado en el proceso de democratización y recuperación de la sociedad civil en el franquismo tardío así como también en países del Cono Sur como Brasil y Chile (Martín García, 2013; Díaz Salazar, 2001). Mientras que en Chile la vía fue más institucional, a través de la Vicaría de la Solidaridad, en Brasil fueron centrales las CEBs (Lowden, 1990; Mainwaring y Levine, 2001).

⁴ Una primera versión de este artículo fue presentada en las IX Jornadas de Historia de la Patagonia. Trelew, 19-21 de octubre de 2022. Agradezco los comentarios emitidos por Luciana Lago en esa oportunidad y los realizados por los evaluadores anónimos de la revista. El artículo forma parte de una investigación más amplia, que analiza la relación entre catolicismo, política y sociedad en Neuquén en el período 1969-1984.

⁵ En el ámbito local esta experiencia convivió y compartió integrantes desde 1980 con la conformación del Seminario juvenil de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) (Azconegui, 2020a).

En términos metodológicos, la investigación se ancla en una perspectiva cualitativa, centrada en la interpretación y análisis crítico de distintas fuentes históricas. Se trabaja con prensa local, la revista diocesana, testimonios orales a integrantes de los grupos católicos y fuentes inéditas aportadas por entrevistados.⁶ El estudio busca interpretar los registros desde diversos ángulos, establecer relaciones y poner en tensión miradas y experiencias considerando las particularidades de Neuquén en el período.

Las “Marchas de la fe” y la pastoral neuquina

La diócesis neuquina fue creada en 1961. Desde sus inicios fue configurándose como un actor diferenciado en el marco de las transformaciones que atravesó la Iglesia Católica luego del Concilio Vaticano II (1962-1965) con un estilo de gobierno eclesial caracterizado por la sencillez, la accesibilidad y cierta flexibilidad, el obispo Jaime de Nevaes propició la gestación de una comunidad en la que predominaron las relaciones afectivas y horizontales entre obispo, sacerdotes y laicos en una lógica de funcionamiento dinámica y desestructurada. En ese marco de apertura, diálogo y negociación con el obispo, los sacerdotes y laicos comenzaron a participar de manera más activa y autónoma en la toma de decisiones y en las acciones pastorales.

Paralelamente, la conjunción entre el carácter novel de una jurisdicción que se fue conformando de a poco en base a la progresiva incorporación de recursos humanos y la impronta del obispo Jaime de Nevaes, quien favorecía la dinámica parroquial en detrimento del desarrollo de movimientos católicos, determinaron, por un lado, la ausencia en la región de instancias de formación extendidas a nivel nacional como las ramas especializadas de la Acción Católica y, por el otro, la configuración de agrupamientos juveniles asociados al dinamismo de cada parroquia o colegio confesional. En consecuencia, la variedad de adscripciones y posicionamientos presente en los sacerdotes se replicó en los jóvenes, reforzando la imagen de una diócesis que funcionaba internamente como un archipiélago de islas con escasos vasos comunicantes entre sí. En ese marco general, la experiencia colectiva de las “Marchas de la fe” supuso un cambio al poner en contacto y articulación a algunos de estos grupos con trayectorias diversas⁷. Empero, no habría sido un intento aislado, ya que desde que

⁶ Los testimonios fueron recolectados mediante entrevistas semiestructuradas, realizadas al sacerdote Magín Paez y miembros del catolicismo neuquino que participaron de las marchas. Los nombres de los jóvenes entrevistados mencionados en este trabajo son ficticios para preservar su anonimato.

⁷ Comunidades y grupos juveniles noveles, que se estaban configurando en torno a sacerdotes recién llegados a la región (Valentina, San Lorenzo, Confluencia), confluyeron con grupos más consolidados (Bouquet Roldán, Villa María, El Progreso, Sapere) o nuevos, pero que reunían a personas que ya tenían un recorrido juntos (Catedral). Más allá de la historia de cada grupo, también es necesario considerar que los mismos estaban atravesados por diferencias de sexo, clase, edad y militancias previas. Al inicio de esta experiencia, en 1977, algunos jóvenes comenzaban la escuela secundaria y otros la universidad, aunque el acceso a esta última fue minoritario. Las inserciones laborales eran diversas, los jóvenes

el presbiterio estableciera las normas pastorales de la diócesis en 1976, se estaba trabajando en gestionar la pluralidad en la unidad.

Las llamadas “Marchas de la fe” fueron una serie de movilizaciones callejeras que protagonizaron grupos de jóvenes católicos neuquinos todos los diciembre entre los años 1977 y 1983. Las mismas consistían en caminatas de unos 5 km que unían el aeropuerto, situado en la zona oeste de las afueras de la ciudad, y la catedral, en el centro neuquino, adonde se hacía el cierre con un pesebre viviente y las palabras del obispo Jaime de Nevares. El recorrido realizado incluía “paradas”, similares a las estaciones de un *vía crucis*, en las que se leían textos propios que buscaban interpelar a los asistentes a partir de lecturas críticas de la realidad nacional a la luz del evangelio. Organizadas desde el ámbito eclesial como una instancia más en el marco de la preparación para la celebración de la Navidad, eran el producto final de un trabajo colectivo realizado durante todo el año.

La idea de marchar surgió del ámbito clerical, específicamente, del camino personal de Magín Paez, un sacerdote recientemente llegado a la diócesis, quien había participado de experiencias similares en Rosario.⁸ Paez recuerda que la propuesta de “sacar a la juventud a la calle” fue bien recibida en el seno del presbiterio y la primera edición estuvo coordinada por tres sacerdotes. Sin embargo, la diversidad de inquietudes y visiones entre ellos motivaron que a partir de la segunda edición, en 1978, las marchas quedaran a cargo del promotor original, quien tuvo “la libertad de decidir cómo y con quiénes trabajar” y los sacerdotes restantes, de propiciar o no la participación de su feligresía.⁹

La metodología de trabajo implementada y el carácter político del contenido abordado distinguieron a estas marchas de otras movilizaciones católicas del momento que también congregaban a jóvenes en las calles, como “el *Vía Crucis* a la Barda” y “la Peregrinación a Centenario”, en el escenario local,¹⁰ y/o las procesiones en

desempeñaban oficios manuales, trabajaban en comercio y servicios, y también ejercieron profesiones variadas como docentes, ingenieros y trabajadores sociales. Por último, es importante señalar la presencia, aunque muy minoritaria, de personas cuyas trayectorias de participación socio-religiosa y política habían motivado su detención, en algunos casos, y la desaparición de personas allegadas, en otros.

⁸ Magín Paez estudió en el Seminario de Rosario – de formación conservadora- de donde fue expulsado en el último año. Luego de una estancia en La Plata para terminar su formación y un viaje a Neuquén con sacerdotes amigos, regresó a Rosario con el objetivo de ser ordenado y trabajar en una parroquia. Sin embargo, la conflictiva relación con el obispo Guillermo Bollatti demoró su ordenación. Finalmente, decidió trasladarse a Neuquén en donde el obispo Jaime de Nevares lo ordenó sacerdote en el año 1977. Entrevista a Magín Paez, realizada por la autora, 5 de marzo de 2015.

⁹ Entrevista a Magín Paez, realizada por la autora, 5 de marzo de 2015. Aunque la iniciativa estuvo abierta a todos los grupos capitalinos, algunos de ellos no formaron parte, evidenciando la diversidad de posturas dentro de la diócesis. En particular, los vinculados a la congregación salesiana (los colegios Don Bosco, María Auxiliadora y San José Obrero) y la parroquia del barrio Mariano Moreno, a cargo del salesiano Juan Gregui. Esta ausencia contrasta con su presencia en otras procesiones más multitudinarias y de carácter estrictamente religioso que se realizaban en la diócesis.

¹⁰ El “*Vía Crucis* a la Barda” y las “*Peregrinaciones a Centenario*”, realizadas anualmente desde 1969 y 1980 de forma respectiva, eran prácticas católicas en el espacio público organizadas por el clero como instancias ritualizadas de celebración para toda la familia y con un claro contenido religioso. Si bien los

otras provincias, pero desde espacios despolitizados y vinculados a la jerarquía (Lida, 2008). Asimismo, esta experiencia, que nació en dictadura y terminó junto con ella (la última edición fue en diciembre de 1983), fue la tarea pastoral destinada a los jóvenes capitalinos más importante del período y la primera de su tipo en la vida de la diócesis. Esto es, fue el ámbito inaugural en el que se hizo posible la articulación y coordinación entre jóvenes organizados pero, hasta ese momento, desperdigados por los diversos barrios de una ciudad en constante crecimiento y, al mismo tiempo, el antecedente central de la configuración de la pastoral juvenil en los primeros años de la postdictadura.

No obstante, la participación en las marchas no estaba restringida a los católicos. Promocionadas con actividades previas y publicitadas en el diario regional para invitar a un público más amplio, la misma excedió a los miembros de la comunidad católica con una asistencia que alcanzó un máximo de tres mil personas en 1980.¹¹ Entre ellas, es posible identificar la presencia de militantes jóvenes de la APDH local, que asistían para denunciar la violación a los derechos humanos y dar a conocer la organización en un espacio afín a su mensaje, cuando aún no se animaban a salir a la calle como institución (Mombello, 2003; Azconegui, 2014). Este comportamiento evidencia tanto el estrecho vínculo que existió entre la Iglesia Católica y las organizaciones pro derechos humanos en Neuquén (Azconegui, 2021) como la utilización de estrategias para manifestarse y/o expresar sus demandas y reclamos: a saber, la resignificación de las prácticas católicas (Azconegui, 2020).¹²

La pluralidad y el consenso como articuladores de la dinámica interna

A pesar del contexto represivo imperante y del disciplinamiento institucional a nivel nacional, que condicionaban las decisiones y prescribían actitudes tendientes a fortalecer la autoridad y suprimir la autonomía de los jóvenes, en general (Luciani, 2017;

jóvenes concurrían a ellas, no las organizaban. En consecuencia, su participación se limitó a la asistencia no pudiendo influir en el mensaje socializado. A diferencia de las "Marchas de la fe", estas movilizaciones siguen vigentes y en los años de la dictadura tuvieron una convocatoria muy masiva contando en todas sus realizaciones con miles de personas. Por ejemplo, mientras la primera peregrinación a la Iglesia de la Virgen de Luján en Centenario (un recorrido de 15 km) congregó a 15.000 personas en septiembre de 1980, la "Marcha de la fe" de ese año tuvo 3.000 asistentes, siendo esa la edición más popular de todas. Además del tipo de público al cual estaban destinadas, el contexto represivo de la dictadura militar, por un lado, y la naturaleza apolitizada de la "Peregrinación a Centenario", por el otro, son dos elementos centrales a considerar al momento de evaluar esta mayor masividad.

¹¹ La mayor concurrencia de ese año se explica, en parte, por la participación de jóvenes católicos de ciudades del interior de la provincia, como Cutral Có y Plaza Huinul. La cifra de 3.000 asistentes es significativa si se considera que en 1980 la ciudad y la provincia de Neuquén tenían una población joven (entre 15 y 24 años) de 16.667 y 45.480 personas respectivamente.

¹² Si bien para los católicos renovadores el mensaje religioso era político, con lo cual no estaríamos en presencia de una resignificación, no todos los miembros de las organizaciones pro derechos humanos eran católicos. Su presencia en las misas y marchas en las que se denunciaba las desapariciones de personas y la responsabilidad estatal era de hecho un acto de resignificación de esos ámbitos religiosos.

Manzano, 2017; Risler, 2018), y a favorecer la restauración de acciones pastorales más tradicionales, en el ámbito eclesial en particular (Obregón, 2005),¹³ las “Marchas de la fe” retomaron los lineamientos de la Conferencia de Medellín (1968) y los principios diocesanos de 1976, y asignaron a los laicos un rol protagónico. Si bien Paez oficiaba de responsable general, las decisiones en relación al contenido de los textos, las canciones y el pesebre, que se realizaba al final de la caminata al pie de las escalinatas de la catedral, estuvieron a cargo de la coordinadora de jóvenes, creada *ad hoc* para representar a los grupos capitalinos de las distintas parroquias.¹⁴ Planteado como un espacio de funcionamiento de carácter horizontal y asambleario, en el que todos tenían la posibilidad de hablar y la palabra circulaba, este nucleamiento constituía en sus reuniones semanales la instancia de articulación de las diversas ideas y posturas que emanaban de las bases y volvían a ellas para nuevos ajustes. De este modo, los representantes parroquiales eran los que asumían el mayor trabajo y los encargados de establecer los consensos necesarios para avanzar en la concreción del evento navideño. Esta dinámica fue posible gracias a la articulación entre la apertura de nuevos espacios y la existencia de personas ávidas por ocuparlos. Es decir, un marco de renovación y libertad a nivel diocesano, en el que fue posible la decisión de Paez de “no ponerse adelante”¹⁵ sino acompañar, por un lado, y la presencia de jóvenes que asumieron ese protagonismo, por el otro.

La llamada “revisión de vida” fue uno de los métodos utilizados para la elaboración de los materiales.¹⁶ Por medio de esta pedagogía inductiva, que se basaba en un triple proceso denominado “ver, juzgar y actuar”, los militantes analizaban la realidad (buscaban las causas que provocaban un determinado problema social), la

¹³ Siguiendo las directivas institucionales nacionales algunos sacerdotes introdujeron prescripciones morales en relación al comportamiento de los jóvenes e intentaron profundizar el trabajo espiritual. No obstante, este énfasis fue marginal en comparación con la dimensión social, evidenciando un contrapunto con la caracterización general que identifica a este período como una etapa de disciplinamiento y restauración en la que deja de existir la dinámica pastoral de los sectores renovadores y de su compromiso con la sociedad (Obregón, 2005).

¹⁴ Entrevista a Magín Paez, realizada por la autora, 5 de marzo de 2015. Entrevista a Lucas, realizada por la autora, 9 de marzo de 2015.

Lucas es oriundo de Neuquén y de familia católica. Fue detenido por su militancia universitaria y luego de su liberación integró los grupos juveniles desde Catedral. Formó parte de la pastoral social (1981) y, paralelamente, participó de la reorganización partidaria del peronismo. Entrevista a Pablo, realizada por la autora, 15 de agosto de 2008. Pablo es oriundo de Neuquén y de origen mapuche. Llegado a la parroquia de Bouquet Roldán por razones instrumentales (necesitaba el bautismo para que el colegio salesiano le emitiera su título) atravesó allí un proceso de concientización que lo llevó a reconocer la dimensión política de su identidad mapuche y confrontar con la Iglesia Católica.

¹⁵ Entrevista a Magín Paez, realizada por la autora, 5 de marzo de 2015.

¹⁶ Este método de enseñanza fue creado por los fundadores de la Juventud Obrera Católica internacional y aplicado en organizaciones de España y varios países de América Latina. Un trabajo somero y detallado para la experiencia en Argentina es el de Dominella (2020). Dada la heterogeneidad de los grupos, es probable que no todos trabajaran con esta metodología a nivel parroquial. No obstante, las fuentes documentales de las “Marchas de la Fe” analizadas (correspondientes a los años 1977, 1981 y 1983) muestran que el contenido elaborado por la coordinadora estuvo estructurado en función del “ver, juzgar y actuar”, al menos en los años 1981 y 1983.

juzgaban desde el Evangelio y la doctrina social de la Iglesia, y, finalmente, emprendían una acción concreta (en principio, la realización de la marcha aunque después varios se incorporarían a otras acciones) en la que asumían un compromiso socio-político. Esto significaba que los protagonistas reinterpretaban la doctrina católica desde un contexto históricamente situado y, *a posteriori*, actuaban desde su fe religiosa para transformar la realidad con derivaciones políticas concretas.

La apropiación de esta pedagogía y la dinámica de trabajo que se desarrollaba a lo largo del año no impactaron en todos los jóvenes por igual. Algunos lo vivieron en continuidad con actividades pastorales previas al golpe militar. Tal es el caso de los jóvenes que, nucleados en la Catedral durante la dictadura, habían realizado lecturas críticas de la realidad desde una perspectiva bíblica y acciones de promoción social en su tránsito por el Colegio Don Bosco y/o la Casa de la Juventud, por un lado, y de los miembros de la comunidad de Bouquet Roldán, por el otro. Entonces, para ellos, la novedad de la experiencia estuvo relacionada con el contexto fuertemente represivo y la posibilidad de continuar con cierto grado de acción a pesar de vivir bajo un gobierno dictatorial (para los más grandes no era el primero), es decir, interactuar con otros jóvenes, leer ciertas cosas, desarrollarse, discutir, expresarse libremente.¹⁷ Esto es, lejos de expresar una ruptura o un corte abrupto, la etapa dictatorial representó un matiz dentro de una continuidad pastoral de más larga duración.

En contraste, la diferencia de edad y/o de pertenencias eclesiales hizo que otras personas experimentaran la participación en estos espacios juveniles durante la dictadura como una marca significativa, un cambio en sus trayectorias personales. Ellas recuerdan ese tránsito como “el lugar en el cual aprendieron a pensar y actuar de otra manera”, “descubrieron y valoraron su propia identidad”, “encontraron otra Iglesia”.¹⁸ Lucas, por ejemplo, provenía de una familia muy católica, pero su mayor militancia había tenido lugar en la universidad. Su integración al grupo catedral, luego de ser liberado después de un año de detención, significó encontrar un espacio que le permitió “seguir su vida y su compromiso social y político; el proceso personal y colectivo”.¹⁹

¹⁷ Entrevista a Emanuel, realizada por la autora, 14 de junio del 2021. Oriundo de Neuquén, Emanuel inició su socialización católica en el Colegio Don Bosco y, durante la dictadura, la continuó en Catedral, trabajó con las cooperativas de productores del interior neuquino y de la reorganización partidaria del peronismo. Entrevista a Cristian, realizada por la autora, 12 de junio del 2021. Oriundo de Neuquén, Cristian integró el grupo juvenil de Catedral, integró la reorganización de la Federación Universitaria del Comahue y participó de la reorganización partidaria del peronismo. Entrevista a Ramiro, realizada por la autora, 27 de noviembre de 2015. Ramiro es oriundo de Neuquén y de origen mapuche. Detenido por su militancia religiosa en el marco del inicio de la dictadura, participó del grupo de Bouquet Roldán, de la pastoral social (1981) y, posteriormente, fue dirigente vecinal. El recorte realizado para esta investigación no permite profundizar aquí en el análisis de estas experiencias pastorales que presentan interesantes similitudes y diferencias entre sí.

¹⁸ Entrevista a Martina, realizada por la autora, 15 de diciembre de 2015. Martina se sumó al grupo de Bouquet Roldán a finales de la dictadura y desde allí participó en la militancia barrial sindical. Entrevista a Pablo, realizada por la autora, 15 de agosto de 2008.

¹⁹ Entrevista a Lucas, realizada por la autora, 9 de marzo de 2015

Luisa, por su parte, recuerda que en aquella época era “muy ortodoxa” y los “politizados” los tildaban (a ella y su grupo parroquial) de “santurriones”, y recupera, entre risas, el impacto que le provocó ver en una reunión a uno de los jóvenes discutir con Jaime de Nevaes si la verdad estaba en las escrituras o en el pueblo. “¡El mocoso cuestionándole!”.²⁰ Su testimonio rescata la accesibilidad del obispo e ilustra la diversidad de actitudes existente en el grupo. Mientras algunos laicos tenían una visión eclesial de la Iglesia y actuaban en consecuencia, discutiendo de igual a igual con cualquier miembro de la comunidad, inclusive el obispo, otros seguían más cercanos a una concepción eclesiástica, según la cual los roles estaban jerárquicamente diferenciados, las funciones prestablecidas, y la discusión con el obispo era impensable.²¹

Más allá de este impacto diferencial, la articulación entre ámbitos diversos que habilitaba la preparación de las “Marchas de la fe” los enriqueció a todos. La confrontación entre formas diferentes de concebir la Iglesia, el catolicismo y su rol en la sociedad, la actitud militante asumida por los jóvenes, quienes defendían sus posturas, y la necesidad de producir documentos (los textos que leían en el trascurso de las marchas) que los representaran a todos, favorecieron el desarrollo de sus capacidades discursivas y el ejercicio del diálogo como el mecanismo necesario para arribar al consenso. Este rol activo y protagónico que asumían los jóvenes, contrastaba con el lugar que se les asignaba en el discurso oficial y en otros ámbitos que frecuentaban.

En efecto, para las cúpulas militares, ellos eran una pieza central del proyecto de “reorganización nacional”, ya que estaban llamados a ser los “herederos del proceso” (Canelo, 2016; Luciani, 2017). Si, como ya hemos señalado, la política gubernamental tuvo el doble propósito de erradicar los comportamientos sociales y políticos considerados peligrosos –lo que incluyó en su práctica más extrema la eliminación de aquellas personas consideradas irrecuperables- y, al mismo tiempo, conformar un nuevo sujeto social acorde al orden que se estaba configurando, los jóvenes debían atravesar un proceso de resocialización para poder cumplir su rol (Luciani, 2017). Como argumenta Luciani (2017), la concreción de estos objetivos requirió, entonces, de una primera instancia, en la que la jerarquía militar tuvo que admitir la existencia del joven como sujeto político que debía ser desactivado, junto a otras en las que configuró al nuevo sujeto, disciplinado y controlado, para posteriormente poder ensayar las primeras experiencias concretas de su incorporación al entramado institucional.

²⁰ Entrevista a Luisa, realizada por la autora, 12 de abril de 2017. Oriunda de Buenos Aires, Luisa migró a Neuquén con su familia a fines de los setenta. Formó parte del grupo juvenil de Sapere. Posteriormente tuvo militancia sindical y en el movimiento de derechos humanos local.

²¹ A diferencia de la interpretación eclesiástica en donde prevalece la noción de institución jerárquica y definida jurídicamente, la visión eclesial (del griego *asamblea*) supone un énfasis en la Iglesia como una comunidad de fieles reunida en una fe y experiencia compartidas (Levine, 1981).

Entonces, dada la centralidad de los jóvenes en el proyecto militar, las máximas autoridades no los asociaron directamente a la “subversión”. Aun cuando en el marco de la avanzada represiva se configuró y se instaló en la sociedad una mirada sospechosa sobre ellos, en la que se articularon las triadas “drogadicción, delincuencia y subversión” y “juventud, universidad y subversión” criminalizando sus espacios de sociabilidad (Manzano, 2017), Luciani (2017) ha demostrado que la jerarquía militar no tuvo ese discurso estigmatizante. Muy por el contrario, la imagen sobre los jóvenes se tradujo en una apelación a la “juventud blanca” –en el sentido de pensarla como constituida por sujetos puros que iban a salvar a la humanidad-, símbolo de futuro, esfuerzo y trabajo (Luciani, 2017: 76).

Sin embargo, como la juventud era una potencialidad, requería de tutores que la hicieran realidad y evitaran que los jóvenes se dejaran llevar por los peligros que los acechaban y amenazaban su frágil esencia (Luciani, 2017: 82). Paralelamente, parte de la estrategia de legitimación del régimen militar fue, desde el inicio, exhortar a la participación de todos y cada uno de los ciudadanos con slogans que los interpelaban directamente, tales como: “Este país será como USTED lo haga” (Risler, 2018: 235). En ese marco general, que era a su vez respaldado por el discurso episcopal, tanto la familia como los educadores en las escuelas y universidades eran los encargados ideales de asistir a los jóvenes para evitar que perdieran el camino y ayudarlos a cumplir su rol (Risler, 2018). De esta manera, la mirada condescendiente y paternalista se complementaba con la visión de jóvenes pasivos y vulnerables que adolecían de capacidad de acción, de reflexión, de toma de decisiones.

La imagen de los desfiles patrios y los reiterados ensayos que los mismos demandaban para que “salieran bien”²² opera como una metáfora que condensa el cúmulo de actitudes prescriptas para los escolares: orden, obediencia, disciplina, silencio, prolijidad, sincronidad, unicidad.²³ Además de la represión y la persecución ejercida de forma directa sobre docentes, preceptores y estudiantes - que se desarrolló en el marco de una escalada represiva que inició el tercer gobierno peronista y adquirió nuevas características a partir de 1976 (Scatizza, 2016) -, la modificación del sistema educativo fue uno de los mecanismos centrales utilizados para sentar las bases del nuevo orden que se quería construir, resocializar a los jóvenes prefigurados como “los herederos del proceso” y “remoralizar” una sociedad que se juzgaba desbordada y desviada de su cauce (Kaufmann, 2006; Pineau 2014).²⁴ Así, la educación pasaba a ser el medio ideal para concretar un doble objetivo: lograr una vida espiritual y cristiana –

²² Entrevista a Daniela, realizada por la autora, 17 de junio de 2021. Oriunda de Neuquén, Daniela estudió en el Colegio María Auxiliadora en donde fue como catequistas en instancias organizadas por la institución y, paralelamente, participó de los grupos que dieron forma a la Pastoral Misionera (1985).

²³ La articulación entre una faceta destructiva y otra creativa ha sido analizada por diversos autores. Entre ellos, se pueden consultar Kaufmann (2006) y Pineau (2014).

²⁴ Otro de los mecanismos empleados fue la acción psicológica a través de la propaganda difundida por los medios gráficos, radiales y televisivos que estaban controlados por el régimen militar. Ver Risler (2018).

mediante la cual se perfeccionara la esencia del hombre- y alcanzar una armonía social que negara las diferencias ideológicas y desterrara todo foco de conflicto para el régimen dictatorial (Kaufmann, 2006).

Análogamente, la intervención de la Universidad Nacional del Comahue durante el año 1975 trajo aparejado el desmantelamiento del proyecto de “universidad popular”, la cesantía del personal que lo impulsó y la desintegración del movimiento estudiantil (Echenique, 2005).²⁵ La reconfiguración institucional conllevó un cambio en el perfil de la casa de estudios: por un lado, la articulación entre docencia, investigación y extensión dejó de tener vigencia, desbaratándose los vínculos con la comunidad; por el otro, hubo un enroque de carreras que propició la configuración de un carácter más “profesionalista”, imponiéndose la idea de una universidad relacionada con el proyecto de crecimiento económico de la región y destinada a proveer de mano de obra profesional o especializada en función de la demanda del mercado (Trincheri, 2018). Asimismo, en un clima autoritario y disciplinador, la ausencia de espacios de sociabilidad propios de los jóvenes, como el comedor o los centros de estudiantes, dificultaron la posibilidad de establecer lazos o concretar alguna acción en conjunto. En palabras de Emanuel, “en la universidad cero, ir a clases, estudiar y nada más. Te capacitaba pero la formación estaba en otro lado”.²⁶ El temor de la mayoría de los estudiantes que prefería “no hablar de política o escaparle a la política”²⁷ determinó que las primeras instancias de organización que pudieron gestar hacia 1981, junto a compañeros que no pertenecían a los ámbitos eclesiales, adquirieran la forma de cooperativas o clubes abocados a resolver necesidades cotidianas e inmediatas, un perfil que las encuadraba en alguna de las formas de “sociabilidad permitida”.

Si bien, en líneas generales, los jóvenes católicos interpretaron el papel que desde el poder y las instituciones se les asignaba, su formación diferencial emergió en algunas circunstancias con actitudes disonantes. Por ejemplo, Martina, por aquellos años una adolescente que no pertenecía a los ámbitos católicos, recuerda su sorpresa (y la del resto del curso) cuando en plena coyuntura bélica (1982), Julieta, su compañera de colegio, confrontó a la docente de historia que, “eufórica con la banderita”, les contaba sobre su participación en la movilización en apoyo a la guerra de Malvinas, y planteó su postura en contra del enfrentamiento armado argumentando que iba a ser una “carnicería” y que el régimen mandaba a los chicos como “carne de cañón”.²⁸ La

²⁵ Si bien la intervención provocó la cesantía de 121 empleados, los secuestros y las desapariciones forzadas de estudiantes y personal docente fueron cometidos durante la última dictadura militar.

²⁶ Entrevista a Emanuel, realizada por la autora, 14 de junio del 2021.

²⁷ Entrevista a Cristian, realizada por la autora, 12 de junio del 2021. Entrevista a Pedro, realizada por la autora, 10 de diciembre de 2015. Oriundo de Buenos Aires, Pedro llegó a Neuquén en busca de refugio cuando el grupo barrial en el que militaba en José León Suarez fue desarticulado por las fuerzas represivas. Se vinculó con los grupos juveniles católicos y participó en el movimiento universitario y en el movimiento por los derechos humanos. Entrevista a Victoria, realizada por la autora, 10 de febrero de 2018. Oriunda de Neuquén, Victoria participó desde adolescente en distintas instancias organizativas de la parroquia del barrio Bouquet Roldán y de la militancia vecinal.

²⁸ Entrevista a Martina, realizada por la autora, 15 de diciembre de 2015.

reacción de Julieta generó sorpresa por su carácter inesperado. Confrontar a la autoridad no formaba parte de las actitudes esperables dentro del alumnado. Con su comportamiento no solo cuestionaba a la autoridad escolar sino también a la dictadura, posicionándose con su accionar dentro del estereotipo del “traidor”, “antiargentino”, “enemigo de la patria”, según el lenguaje militar de aquellos años. Si su actitud hizo que todos dijeran “¡está loca esta piba!”, también motivó que algunas personas se preguntaran “¿de dónde saca esas cosas?”.²⁹ Martina rememora que, poco tiempo después, fue con Julieta a una reunión del grupo parroquial y ahí encontró la respuesta. La intervención de su amiga no era una actitud aislada en un escenario profundamente hostil a priorizar la paz o la democracia. La misma estaba en línea con la postura de la comunidad católica neuquina que, en clara disonancia con la dictadura y la opinión de la amplia mayoría de los actores sociales y políticos, adoptó un pacifismo político e históricamente situado en el que la demanda de paz fue acompañada por el cuestionamiento liso y llano de las motivaciones del régimen (Rodríguez y Azconegui, 2022).

Si bien la anécdota hace referencia a una militante de Bouquet Roldán, el grupo con posicionamientos más radicalizados en el escenario neuquino y, por lo tanto, su actitud no sería extensiva al colectivo de los jóvenes católicos,³⁰ la misma resulta interesante para reflejar cómo las actuaciones de algunos de estos militantes eran percibidas por sus compañeros en otros espacios, ya que, siguiendo a Luciani (2009), los modos en que las actitudes sociales fueron significadas por quienes las observaban ayudan a entender la complejidad sobre la cual los comportamientos y las relaciones se tramaban. La coyuntura bélica de 1982 es particularmente interesante en este sentido porque la conjunción entre la acción psicológica dictatorial (en base a la “argentinidad” y el “patriotismo”) y la construcción de Malvinas como un símbolo que encarnaba una causa nacional y popular (Guber, 2001) (un proceso de larga data capitalizado por la acción militar) propició el acercamiento entre amplios sectores de la sociedad y el discurso militar. Así, la mirada externa nos permite evidenciar que la reacción de Julieta distaba del comportamiento esperado en varios sentidos y que la sorpresa inicial tuvo posteriormente una explicación cuando Martina conoció al ámbito de socialización de Julieta y las lecturas y discusiones que se daban en el mismo.

²⁹ Entrevista a Martina, realizada por la autora, 15 de diciembre de 2015.

³⁰ A pesar de que la coordinadora de jóvenes adscribió a los postulados diocesanos y realizó movilizaciones en contra de la guerra, algunos testimonios reflejan la existencia de sentimientos encontrados y posicionamientos más matizados. Más allá de las “trampas de la memoria” y las redefiniciones que- desde el presente- se hacen en el marco de las entrevistas, también es posible que esta divergencia entre el discurso colectivo y el individual pueda explicarse por el mecanismo asambleario de la toma de decisiones y/o las trayectorias individuales de varios de los entrevistados que para 1982 estaban alejándose de los espacios católicos y se localizaban más cercanos a las organizaciones político-partidarias, principalmente al peronismo.

Una interpretación crítica y alternativa de la realidad

La Navidad era para estos actores la oportunidad de compartir sus reflexiones sobre los problemas que atravesaba la sociedad (ver y juzgar) y aportar una propuesta desde su compromiso cristiano (actuar). La fecha de la cita no era azarosa. El significado y la simbología religiosa del “nacimiento de Cristo” hacían de esta celebración una oportunidad ideal para ejercer la misión profética y los jóvenes neuquinos seguían en su accionar los pasos de referentes locales y nacionales.³¹ Empero, a diferencia de aquellos, pertenecientes todos al clero e identificados, en su momento, como las figuras capaces de “ser la voz de los sin voz”, los hacedores de las “Marchas de la fe” eran laicos y hablaban por sí mismos. La influencia clerical, que aparece en los testimonios asociada a la figura del coordinador (Magín Paez) o de referentes transterritoriales (como el sacerdote Galbiatti) o el propio obispo, quien a veces encabezaba las marchas y en otras ocasiones las recibía en la catedral, no quita que fueran los mismos jóvenes (con diverso grado de participación) quienes producían los textos que leían, actuaban (en el marco del pesebre) y corrían el riesgo de marchar bajo la mirada atenta de las fuerzas de seguridad. De este modo, el rol destacado de los jóvenes en la organización y realización de las marchas permite apreciar la pervivencia de relaciones renovadoras al interior de la comunidad que permitían a los laicos tomar decisiones y protagonizar prácticas católicas.

En los textos elaborados la necesidad de ponerse en movimiento y actuar estaba fundamentada en la persistencia de la injusticia y la opresión, denunciada por profetas contemporáneos de pertenencias y rangos diversos, como el Papa Pablo VI, Martín Luther King y el obispo brasileño Helder Cámara (y retomada en ese momento por ellos). Mientras que las frases y escritos de esos referentes eran presentados como fuentes de legitimación, sus trayectorias eran presentadas como modelos a seguir en una tarea que era definida por la toma de conciencia del propio lugar en el devenir de la historia (se autopercebían como agentes de cambio), la superación de los obstáculos y la decisión de trabajar desde la no violencia.³²

La definición del método de lucha es significativa en al menos dos sentidos articulados entre sí. Por un lado, establecía la inclusión del grupo dentro de un entramado más amplio de actores y discursos, tanto del pasado inmediato como del presente. En particular, hay un explícito distanciamiento de los jóvenes que “optaron por la violencia” (en alusión a las organizaciones político-militares que se habían nutrido de militantes católicos). Si bien en este posicionamiento puede interpretarse cierta

³¹ El obispo Jaime de Nevares había celebrado la misa de gallo del año 1971 en la fábrica de pilas Vidor para socializarse con la lucha de los obreros. Asimismo, los integrantes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo realizaron actos similares en las navidades de fines de la década del sesenta. Ver Touris (2021) y Dominella (2020).

³² Los jóvenes tenían una mirada crítica del propio comportamiento y expresaban la voluntad de asumir un compromiso progresivo que les permitiera superar los obstáculos y transformar la realidad. “Marchas de la Fe”. Archivo personal de Magín Paez.

pregnancia al discurso oficial y los márgenes establecidos por el régimen en el sentido de presentarse como “jóvenes buenos e inofensivos”, es necesario tener presente que el cuestionamiento a todo tipo de violencia constituía la postura del presbiterio neuquino desde 1975. Asimismo, el rechazo de la violencia planteaba, también, una separación con respecto al accionar represivo y el autoritarismo imperantes. Por el otro, los jóvenes delimitaban el horizonte al final del camino, la utopía que perseguían. Ambas dimensiones configuraron el contenido de las marchas, una interpretación propia y alternativa de la realidad, donde sobresalieron tres tópicos – la lucha por la paz, la crítica al capitalismo y la construcción de un nuevo orden social- abordados con mayor o menor profundidad según la coyuntura específica.

El mencionado posicionamiento en pos de la paz y en contra de la guerra de Malvinas que distinguió a la comunidad católica neuquina tuvo su antecedente en la actitud asumida en el marco del conflicto del Beagle entre Argentina y Chile en 1978. Al igual que en 1982, la acción de los jóvenes, quienes salieron a la calle a expresar su visión de la realidad, estuvo motivada en tratar de modificar el curso de los hechos. Retomando el planteo de la marcha de 1977,³³ la edición de 1978 fue en favor de la paz, entendida esta como producto de la acción concreta de todas las personas (autoridades y ciudadanos), es decir, la realización de actos humanos y cotidianos que incluían una especial consideración con quien era identificado desde el discurso militarista como el “enemigo” (en este caso, los chilenos) (Rodríguez y Azconegui, 2022). La escalada bélica que se vivió hacia fines del año 1978 condicionó la concreción de la marcha al generar un clima adverso, cargado de un discurso oficial belicista asociado a un arraigado nacionalismo territorial y de un profundo temor, en el que se conjugaba el miedo a los ataques de Chile (magnificados por los operativos de oscurecimiento y los rumores sobre la posibilidad de que la represa del Chocón fuera uno de los blancos de la aviación chilena y su destrucción provocara, en horas, la inundación de la ciudad) con la aprensión a las propias autoridades argentinas que comandaban una dictadura militar fuertemente represiva.

Aunque los jóvenes recuerdan la vigilancia y el control estatal sobre sus acciones como una constante (incluso por momentos con cierto humor al recuperar situaciones en las que el personal de servicio quedaba expuesto), la marcha de 1978 es rememorada especialmente por sus protagonistas por dos razones interrelacionadas. Primero, por el accionar de las fuerzas de seguridad, particularmente presentes en esa coyuntura con amenazas al obispo, un atentado a las oficinas del obispado y la detención del referente

³³ En 1977 habían señalado que la paz cristiana se diferenciaba de la paz impuesta por las armas; la paz fruto de la violencia y del más fuerte; la paz fruto del temor y del miedo que paralizan, oprimen y esclavizan; la paz de los que se despreocupan de todo, de la indiferencia, del “no te metás”, de los que se quedan cómodos en su casa sin importarles lo que pasa alrededor. En la medida en que el conflicto entre Argentina y Chile se mantuvo latente y sin resolución definitiva, la paz siguió siendo un tema importante de las marchas aunque no siempre tuvo el protagonismo de 1978. “Marchas de la Fe”. Archivo personal de Magín Paez.

católico del ACNUR en el marco de la ley de seguridad nacional (Azconegui, 2020b). Segundo, por las potenciales repercusiones del posicionamiento político asumido, es decir, la posibilidad de ser categorizados como “enemigos de la patria” o “enemigos de la nación” y recibir un tratamiento acorde a esta categorización.³⁴ Si bien la marcha se realizó sin inconvenientes,³⁵ el carácter disruptivo de la acción realizada, la juventud de los protagonistas y la emoción por los riesgos asumidos de manera compartida impactaron fuertemente en las relaciones entre los miembros del grupo, constituyéndose en un hito de su identidad colectiva en cuanto militantes católicos contestatarios y comprometidos con la defensa de la paz y del hombre, así como también en sus trayectorias de identificación.³⁶

Los jóvenes discutían a partir del estudio de la Biblia Latinoamérica,³⁷ de las encíclicas, de los documentos de Medellín y Puebla (Pedro recuerda que les gustaba más Medellín pero usaban más Puebla porque era menos cuestionada³⁸), pero también se nutrían del contacto con referentes nacionales que llegaban a la ciudad, dada la inserción del obispo y un sector del catolicismo neuquino dentro de redes cristianas, humanitarias y de resistencia a la dictadura. Así, la visita del flamante premio nobel de la paz de 1980, el cristiano Adolfo Pérez Esquivel, en 1981, los llevó a reflexionar sobre “los alcances de la Doctrina de Seguridad Nacional y la necesidad de disputar a las autoridades militares el sentido del catolicismo y recuperar el ‘verdadero’ significado de palabras como familia, justicia y participación”.³⁹ Si bien esta controversia no era

³⁴ La coyuntura del Beagle operó de manera tal que alteró el orden de prelación de las amenazas elevando al enemigo territorial sobre el ideológico y criminalizando nuevos comportamientos (Azconegui, 2020b).

³⁵ Dado que la organización de la “Marcha de la Fe” de 1978 se dio en un contexto en que la guerra con Chile se consideraba inminente e inevitable, la misma casi se suspende ante la existencia de acciones de intimidación sobre la figura del obispo. La aceptación de la mediación papal el 22 de diciembre a las 18.30 horas modificó sustancialmente el escenario, restándole peligrosidad a la concentración de jóvenes que finalmente se realizó el día 23 (Rodríguez y Azconegui, 2022).

³⁶ Sobre el impacto de la clandestinidad y la emoción por los peligros compartidos en el proceso identitario, ver Della Porta (1998). Siguiendo a Hervieu-Léger (2004), considero a la identidad como el resultado, siempre precario y susceptible de volver a ser cuestionado, de una “trayectoria de identificación” que se realiza en la duración y que está condicionada tanto por las disposiciones, intereses y aspiraciones de las personas como por las condiciones objetivas (institucionales, sociales, económicas, políticas, culturales) en las que se despliega ese recorrido.

³⁷ La Biblia Latinoamericana, que se utilizaba sin problemas en la diócesis gracias al aval del obispo, había sido cuestionada en el seno del Episcopado hacia 1975. Los debates teológicos y doctrinarios tenían una dimensión central ya que era precisamente en las diferentes interpretaciones de los textos y documentos donde se fundamentaban las prácticas que cada uno de los sectores en pugna desplegaban en el plano de la liturgia y la pastoral. Sobre el debate de la Biblia Latinoamericana, ver Cersósimo (2022).

³⁸ Entrevista a Pedro, realizada por la autora, 10 de diciembre de 2015.

³⁹ La interacción dialógica con el régimen está implícita en todas las fuentes documentales analizadas. No obstante, es sugerente el recuerdo de Alejo, quien recupera conceptualmente la conferencia de Pérez Esquivel y lo recuerda como uno de los referentes que los motivó a la acción y, en este caso, a disputar por la definición de conceptos nodales a la configuración del nuevo orden como la justicia y la participación. Entrevista a Alejo, realizada por la autora, 25 de agosto de 2015. Pérez Esquivel: Hermano dela Paz (julio 1981). *Revista Comunidad*, pp. 14-17.

nueva⁴⁰ lo interesante de la coyuntura de 1981 es que los jóvenes laicos consideraran que ellos debían participar de esa contienda y actuaran en consecuencia.

Las apropiaciones de la encíclica *Laborem Exercens* (1981) y los demás documentos que configuraban en ese momento la Doctrina Social de la Iglesia Católica fueron el basamento teológico sobre el cual elaboraron la marcha de 1981. El paso del tiempo y el progresivo involucramiento de algunos jóvenes en nuevos espacios de inserción (el quehacer vecinal, la pastoral social, la revista diocesana, la labor con comunidades indígenas) se trasladaron a los textos. Lejos de ser una enunciación abstracta de principios, los documentos de ese año llamaron la atención sobre la crisis económica y social que atravesaba el país y la región resaltando, en particular, “los contrastes y las desigualdades existentes en Neuquén entre un centro pujante y un interior abandonado a su suerte”.⁴¹ De manera similar, la definición del capitalismo como una realidad históricamente configurada frente a la cual era necesario anteponer los principios de la Iglesia que establecían los límites a la propiedad privada y la prioridad del trabajo frente al capital era un cuestionamiento anclado y articulado con la realidad que atravesaban las comunidades indígenas del interior neuquino, desposeídas de sus territorios, y los trabajadores rurales, migrantes indocumentados en su mayoría, explotados por empresarios y propietarios. Finalmente, las palabras del Papa Juan Pablo II eran citadas para legitimar la denuncia de un sistema injusto en el que el hombre no era respetado, y estaba imposibilitado de organizarse y hacer huelgas para defender sus derechos inalienables. La defensa de estos derechos, que los jóvenes consideraban responsabilidad de todos, se hacía ejemplificándose con situaciones concretas de los obreros de la fruticultura en lucha en ese momento.

Si, por un lado, hacia 1981 el régimen ensayaba instancias de participación en las que incluía a la juventud (Luciani, 2017) y, por el otro, el cuestionamiento a la política económica constituía una de las críticas habilitadas o permitidas, lo interesante de esta experiencia es que los jóvenes católicos neuquinos se movilizaban con total autonomía y definían una agenda propia, situada en y avalada por los principios defendidos por la diócesis. Aunque cuidaban el lenguaje y utilizaban términos moderados, al retomar el principio de la prioridad del trabajo sobre el capital y, en consecuencia, no admitir por razones éticas un sistema económico fundado en la separación entre capital y trabajo,

⁴⁰ A nivel local, el obispo de Nevaes ya había confrontado con el general Buasso en 1975 en relación a la autonomía institucional para determinar en materia de fe. Asimismo, En distintos puntos del país, en los años previos al golpe de estado de 1976 hubo distintos conflictos eclesiales, en los que intervinieron actores dentro y fuera de la Iglesia, como los militares, disputando la autoridad religiosa y los sentidos del catolicismo. En Bahía Blanca, se destaca el protagonismo de los laicos, por ejemplo, en la denuncia de la búsqueda de legitimidad religiosa de la dictadura de 1966-1973 (Dominella, 2016).

⁴¹ La utilización en los documentos de la consigna “Paz, pan y trabajo” vinculaba la marcha a la movilización de la CGT Brasil del mes anterior. En esa oportunidad, la entidad gremial había resignificado la tradicional procesión a la Iglesia de San Cayetano (patrono del trabajo), convirtiéndola en una manifestación en contra de la dictadura bajo ese lema.

rechazaban la estructura esencial del capitalismo,⁴² ubicándose con esa postura más allá de los márgenes de participación y disenso preestablecidos. Como los militantes católicos liberacionistas, quienes habían denunciado al capitalismo como pecado estructural y al autoritarismo del régimen militar de 1966-1973 que se pretendía “cristiano” en los años previos (Dominella, 2020), la lectura de la realidad a partir de la encíclica papal les permitía a los jóvenes neuquinos extraer conclusiones con claras derivaciones sociales y políticas: denunciar las injusticias concretas de la dictadura en materia económica, social y política, y cuestionar su autoidentificación y legitimación como un régimen defensor de los valores cristianos.

Junto a la denuncia del orden injusto, aparecía la propuesta de un nuevo tipo de sociedad y de un “hombre nuevo”,⁴³ distinto del propuesto por el esquema revolucionario. Era la contracara y la consecuencia inevitable de la actitud profética. Esta dimensión cobró mayor protagonismo en la edición de diciembre de 1983, que se abocó de lleno a reflexionar sobre el significado de la participación y de la democracia, así como la posible articulación entre ellas. El final de la dictadura y la coyuntura de la apertura política fueron identificados como una oportunidad para comenzar a transformar esa realidad de injusticia y opresión. En ese escenario, los jóvenes volvieron a puntualizar la necesidad de abandonar comportamientos que asociaban a la cultura del capitalismo (consumismo, abulia, indiferencia, comodidad, superficialidad, individualismo) y reemplazarlos por la actitud propia de un católico que “no puede amar de veras al hermano y a Dios sin comprometerse con el servicio y la promoción de los grupos sociales más desposeídos, pobres y humillados”.⁴⁴ Desde su visión, esas acciones eran las que ponían en juego los valores y las actitudes identificadas como propias del “hombre nuevo” y del orden que poco a poco debían construir.

Los opciones de compromiso presentadas eran varias (la parroquia, el grupo juvenil, las comisiones vecinales, los gremios y los partidos políticos) y, de hecho, eran los espacios de militancia que varios de ellos compartían desde hacía un tiempo. De ahí que, hacia 1983, se consideraran copartícipes y corresponsables de la caída del régimen y, desde ese lugar, plantearan que si bien habían “ganado un espacio”, les faltaba “exigir” y que les “dieran” la participación que “merecían”; y pidieran que no se les

⁴² Retomando a Rafael Belda, Díaz Salazar (2001) plantea que la *Laborem Exercens* supuso una innovación respecto a las primeras formulaciones históricas de la doctrina social de la Iglesia Católica dado que ya no se criticaban ciertas dimensiones del capitalismo sino su misma lógica y estructura.

⁴³ Concepto histórico-político de origen religioso y connotación revolucionaria, su uso está más asociado a las organizaciones político-militares, como Montoneros y ERP, que actuaron en el escenario político argentino hasta mediados de los setentas. No obstante, su utilización en los documentos evidencia un horizonte de transformación pero no de revolución. En lugar de recurrir a la figura del Che Guevara como modelo que encarnaba los valores y virtudes deseables – utilizadas por las organizaciones mencionadas y algunos sectores de la militancia católica liberacionista contemporánea a ellos, por ejemplo la bahiense (Dominella, 2020)-, los jóvenes neuquinos optaron por figuras asociadas al pacifismo como Martín Luther King.

⁴⁴ “Marchas de la Fe”. Archivo personal de Magín Paez.

negara el “derecho a la creación” y no se los obligara a “aceptar esquemas caducos”.⁴⁵ Estas últimas frases son un indicio interesante en al menos dos sentidos. Por un lado, evidencian la emergencia de tensiones de cara al nuevo escenario, ya que exponen la existencia de una insatisfacción (por no haber obtenido lo merecido) y la presencia de “otros” no explicitados (dentro del catolicismo, pero no exclusivamente, dada su inserción también en otros espacios), pero sí identificados como los responsables de los obstáculos que motivaban ese malestar. Por el otro, muestran la moderación de los jóvenes, quienes cuestionaban la falta de reconocimiento, los impedimentos para crear y trascender parámetros perimidos, pero, al mismo tiempo, aceptaban esos límites y no proponían (al menos de manera explícita) una ruptura. Es decir, si bien es posible identificar cierta radicalidad en el reclamo de los jóvenes y un intento de aprovechar la coyuntura de cambio de régimen para llevar adelante transformaciones más profundas - no limitar la discusión al lugar de las piezas en el tablero y avanzar en el debate sobre el orden mismo del tablero (recurriendo a la metáfora de los juegos de mesa)-, frente a la negativa su respuesta fue aceptar el rol asignado. En consecuencia, aunque estos militantes católicos reclamaban poder sostener en el “nuevo orden social” el protagonismo alcanzado en la lucha antidictatorial, esa disputa latente se desarrollaría dentro de un escenario democrático caracterizado por la resolución de conflictos a través del diálogo y la negociación.

Consideraciones finales

Las llamadas “Marchas de la fe” realizadas en Neuquén en el marco de la Navidad en el período 1977-1983 fueron la punta de un iceberg bajo el cual se encontraba un proceso de socialización y organización de los jóvenes que se desarrollaba a lo largo del año y se extendió durante todo el período dictatorial. En el devenir de esta experiencia, muchos de sus protagonistas fueron forjando una identidad como militantes católicos contestatarios, al tiempo que adquirieron saberes prácticos (destrezas, habilidades, know-how, etc.) y teóricos (ideológicos, discursivos, históricos, etc.), con los que generaron una interpretación alternativa de la realidad y realizaron sus primeras acciones políticas en un espacio público caracterizado por su regulación y control. Más allá de las motivaciones de su creador, la experiencia supuso una resocialización política que generó sujetos militantes abocados a la transformación social e hizo posible que muchos de los participantes devinieran “militantes de carrera” (Mc Adam, 1989), que posteriormente desplegaron su potencial en la defensa de

⁴⁵ “Marchas de la Fe”. Archivo personal de Magín Paez. Es preciso señalar que los jóvenes católicos no fueron los únicos que se sintieron protagonistas del fin de la dictadura y, al mismo tiempo, excluidos del entramado socio-político y de las políticas del primer gobierno posdictatorial. Este sentir era también compartido, por ejemplo, por los excombatientes en la Guerra de Malvinas (agradezco la información en relación a los excombatientes a Andrea Rodríguez).

derechos y en organizaciones vecinales, mapuches, cooperativas, partidarias, sindicales y universitarias.

Por otra parte, es posible ver en las “Marchas de la Fe” la configuración de un enclave democrático, un espacio autónomo de la injerencia del Estado en el que se desarrollaron hábitos refractarios a la hegemonía social de los valores autoritarios (Martín García, 2013). Así como los movimientos cristianos ayudaron a la construcción de una incipiente ciudadanía democrática en otras latitudes, esta instancia hizo lo propio en la rearticulación de la sociedad civil local, contribuyendo al proceso de democratización. Los jóvenes internalizaron valores, conductas y prácticas que llevaron consigo a las diversas organizaciones en las que se insertaron. Más aún, considerando la historia argentina del siglo XX y la reactualización casi inalterada de un escenario político-partidario caracterizado por la coexistencia de la tradición liberal (de corte electoralista) y la peronista (de carácter movilizante) que compartían elementos restrictivos en materia de participación, al apuntar a intervenciones vinculadas a la decisión entre opciones dadas y no a la elaboración de las mismas (García Delgado, 1984),⁴⁶ es posible inferir en ella los gérmenes de una manera diferente de pensar y de ejercer la participación (y al ciudadano).

Finalmente, la experiencia neuquina permite complejizar la mirada sobre el catolicismo y la sociedad en aquellos años, plantear la coexistencia de convocatorias con distinto grado de vinculación con la jerarquía y proponer que las masas católicas movilizadas escondían la existencia de una variedad de motivaciones y de catolicismos diversos, siendo posible identificar en ellas a sectores apáticos y hastiados de la politización, pero también a católicos que consideraban a la política como escindible de la religión y expresaban con sus prácticas religiosas su politización.

Bibliografía

- Águila, Gabriela (2023). *Historia de la última dictadura militar. Argentina, 1976-1983*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Azconegui, M. Cecilia (2020a). Política y Dictadura en Neuquén. La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y la formación de los jóvenes, 1980-81. *Izquierdas*, Vol. 49. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/izquierdas/v49/0718-5049-izquierdas-49-67.pdf>

⁴⁶ Velázquez (2019) plantea que la valoración del pluralismo como principio rector de la vida pública en la coyuntura de 1983 llevó a las dos principales fuerzas políticas a reinterpretar su práctica representativa con el objetivo de adaptarse a lo que consideraron un cambio en las condiciones del espacio político. No obstante, el autor señala que éste fue un proceso atravesado por límites y tensiones ya que la persistencia hegemónica siguió siendo el criterio a partir del cual las principales fuerzas partidarias de la Argentina concibieron su práctica representativa.

- Azconegui, M. Cecilia (2020b). Los refugiados chilenos residentes en Argentina como un "problema de seguridad nacional", 1973-1983, *História: Questões & Debates*. Vol. 68, N°1, pp. 171-196. Recuperado de <https://revistas.ufpr.br/historia/issue/view/2905/showToc>
- Azconegui, M. Cecilia (2021). Dictadura, represión y la defensa de los derechos humanos en Neuquén. El rol del catolicismo en la conformación de organizaciones humanitarias. *KAIROS. Revista de Temas Sociales*, Año 25, N° 47, 2021.
- Canelo, Paula (2015). La importancia del nivel municipal para la última dictadura militar argentina. Un estudio a través de sus documentos reservados y secretos (1976-1983). *HISTORIA*, N° 48, vol. II, pp. 405-434.
- Canelo, Paula (2016). *La política secreta de la última dictadura militar argentina*, Buenos Aires: Edhasa.
- Catoggio, Soledad (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Siglo XXI: Buenos Aires.
- Cersósimo, Facundo (2022). *Videla fue un liberal: los tradicionalistas católicos en tiempos de dictadura, 1976-1983*. La Plata, Posadas, Los Polvorines: UNLP-UNS-UNGS.
- Della Porta, Donatella (1998). Las motivaciones individuales en las organizaciones políticas clandestinas. Pedro Ibarra y Tejerina, Benjamín (eds.). *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta, pp. 219-242.
- Díaz Salazar, Rafael (2001). *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*. Madrid: Ediciones HOAC.
- Dominella, Virginia (2016). "Guerra de dioses". Conflictos eclesiales y disputas políticas en Bahía Blanca entre 1969 y 1975. *Sociohistórica*, (38), e011. Recuperado a partir de <https://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SHe011>
- Dominella, Virginia (2020). *Jóvenes, católicos, contestatarios: Religión y política en Bahía Blanca (1868-1975)*. La Plata, Posadas, Los Polvorines: UNLP-UNS-UNGS.
- Echenique, José (2005). El movimiento estudiantil universitario del Comahue (1969-1976). Orietta Favaro (coord.). *Sujetos sociales y política. Historia reciente en la Norpatagonia Argentina*. Buenos Aires: La Colmena, pp. 205-236.
- Funes, María Jesús (2003). Socialización política y participación ciudadana. Jóvenes en dictadura y jóvenes en democracia. *Revista de estudios de Juventud*, Número Extraordinario, Vol. 1, pp. 57-76.
- García Delgado, Daniel (1984). Nuevos patrones de participación política en procesos de transición a la democracia: el caso argentino. Oscar Oszlak (comp.). *'Proceso', crisis y transición democrática*. Buenos Aires: CEAL.
- Guber, Rosana (2001). *¿Por qué Malvinas? De la causa nacional a la guerra absurda*. Buenos Aires: FCE.

- Hervieu-Léger, Daniele (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico: México.
- Kaufmann, Carolina (Dir.) (2006). *Dictadura y educación. Los textos escolares en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Lechner, Norberto (1982). ¿Qué significa hacer política?. *Documento de Trabajo*, FLACSO.
- Levine, Daniel (1981). *Religion and politics in Latin America. The Catholic Church in Venezuela and Colombia*, Princeton: Princeton University Press.
- Lida, Miranda (2008). Las masas católicas en los años de la dictadura, 1976-1982. *Entrepasados*, N° 34, pp. 55-73.
- Lowden, Pamela (1996). *Moral Opposition to Authoritarian Rule in Chile, 1973-1990*. London: Macmillan.
- Luciani, Laura (2009). Actitudes y comportamientos sociales durante la última dictadura militar en Argentina (1976-1983). Algunas consideraciones respecto de cómo analizar la compleja trama entre régimen y sociedad. *Naveg@mérica. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*. N° 3. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/74991>
- Luciani, Laura (2017). *Juventud en dictadura: representaciones políticas, experiencias juveniles en Rosario (1976-1983)*. La Plata. Posadas. Los Polvorines: UNLP-UNS-UNGS.
- Mainwaring, Scott y Levine, Daniel (2001). Religion and Popular Protest in Latin America: Contrasting Experiences. Susan Eckstein (Ed.), *Power and popular protest: Latin American Social Movements*. Berkeley: University of California.
- Manzano, Valeria (2017). *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Buenos Aires: FCE.
- Martín García, Oscar (2013). La polis paralela. Espacios de participación política en el franquismo final. AAVV, *No solo miedo. Actitudes políticas y opinión popular bajo la dictadura franquista (1936-1977)*. Granada: Comares, pp. 195-208.
- McAdam, Doug (1989). "The Biographical Consequences of Activism". *American Sociological Review*, N° 54, pp. 744-760.
- Mombello, Laura (2003). Neuquén, la memoria peregrina. Elizabeth Jelin y Langland, Victoria (coord.). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI, 149-163.
- Morello, Gustavo (2014). *Donde Estaba Dios*. Buenos Aires: Vergara Editor.
- Obregón, Martín (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "Proceso"*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pineau, Pablo (2014). Reprimir y discriminar. La educación en la última dictadura cívico-militar en Argentina (1976-1983). *Educación en Revista*, N° 51, pp. 103-122.
- Risler, Julia (2018). *La acción psicológica. Dictadura, Inteligencia y gobierno de las emociones (1955-1981)*. CABA: Tinta Limón.

- Rodríguez, Andrea B. y Azconegui, M. Cecilia (2022). Paz y política. La comunidad católica neuquina frente al conflicto del Beagle y la guerra de Malvinas. *PolHis. Revista Bibliográfica Del Programa Interuniversitario De Historia Política*, Año 15, N° 29, pp. 68-97, Recuperado a partir de <http://polhis.com.ar/index.php/polhis/article/view/407>
- Scatizza, Pablo (2016). *Un Comahue violento. Dictadura, represión y juicios en la Norpatagonia argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Touris, Claudia (2021). *La constelación tercermundista · Catolicismo y cultura política en la Argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: Biblos.
- Trincheri, Alcira (2018). Las tinieblas en la universidad: el "adelantado Proceso" en el Comahue. Carolina Kaufmann (Dir.). *Dictadura y educación*, Buenos Aires. Fahren House. Serie Educación. Tomo 2.
- Velázquez Ramírez, Adrián (2019). Democracia y pluralismo en la transición argentina. Sebastián Reinaldo Giménez y Azzolini, Nicolás (Coords.). *Identidades políticas y democracia en la Argentina del siglo XX*. CABA: Teseo, pp. 249-278.