UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA
TESINA DE LICENCIATURA

"Con los Pies en la Tierra y el Grito en el Cielo"

Del Movimiento Rural de Acción Católica a las Ligas Agrarias: militancia cristiana y ruralidad en la construcción de un proyecto político pedagógico junto a las familias rurales del nordeste argentino (1960-1976)

Tesista: Julieta Peppino
Directora: Luciana Brugé

Rosario
Marzo 2021

Fue tan sólo un punto de partida, una especie de compromiso. Mascaró tenía que madurar dentro de mí. Eso me llevó su tiempo. […] Sucede que llega un momento que la historia empuja tanto dentro de uno que sale afuera por sí sola. Así fue. Mascaró me hacía señas desde un costado de mi vida llamándome a su loco camino. (Haroldo Conti, *Mascaró el cazador americano*)

A quienes integraron el Movimiento Rural y las Ligas Agrarias durante las décadas de 1960 y 1970, y en ellxs a todxs los que luchan por un mundo de mayor justicia, amor e igualdad.

A los trabajadores y trabajadoras rurales y militantes católicxs asesinadx y/o desaparecidxs por el Terrorismo de Estado, y *a lxs sobrevivientes de aquella tragedia*, a 45 años de la última dictadura cívico militar.

A mis compañeros y compañeras de militancia, por no claudicar en la construcción de la mujer y el hombre nuevo. Por las convicciones y las pasiones compartidas en ese andar.

A Nacho Amaya, por su insubordinación constante. En homenaje a los debates que pudimos compartir.

A mi familia, por enseñarme el valor de lo colectivo y a construir desde el amor.

A Valentín, Ramiro y Diego, por un futuro de justicia y libertad para todxs lxs niñxs del mundo.

Índice

AGRADECIMIENTOS **5**

GLOSARIO **6**

CAPÍTULO 1: EN BUSCA DE *CORAZONAR* LA(S) EPISTEMOLOGÍA(S). CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DEL PROCESO DE INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA **9**

1.1 SURCANDO "CAMPO ADENTRO". EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO INVESTIGADOR(A) **15**

1.2 "GAJES DEL OFICIO" ANTROPOLÓGICO: LA EMERGENCIA DEL SUJETO DE LA PROBLEMÁTICA EN EL ENCUENTRO CON LOS/AS OTRO/AS. **28**

CAPÍTULO 2: CLAVES POLÍTICO CULTURALES CONSTITUTIVAS DEL SUJETO POLÍTICO RURAL EN LATINOAMÉRICA. **37**

2.1 "*LATINOAMÉRICA BULLÍA*". EN LOS UMBRALES DE UNA (NUEVA) HORA *NUESTROAMERICANA* **37**

2.2 "*DETRÁS DE TODA CULTURA ESTÁ EL SUELO".* LA CUESTIÓN DE LA TIERRA EN LATINOAMÉRICA Y LA CONFIGURACIÓN DE UN SUJETO POLÍTICO RURAL EN UNA HISTORIA DE DESPOJOS Y RESISTENCIAS. **44**

2.3 "*IGLESIA ¿QUÉ DICES DE TI MISMA?"* **81**

CAPÍTULO 3: UN PROYECTO POLÍTICO PEDAGÓGICO PARA LA FORMACIÓN DE DIRIGENTES/AS JUNTO A LAS FAMILIAS RURALES DEL NORDESTE ARGENTINO. **112**

3.1 EL INICIO DE LOS GRUPOS RURALES EN EL NORDESTE. **112**

3.2 *VER, JUZGAR Y ACTUAR*. UNA PROPUESTA POLÍTICO PEDAGÓGICA JUNTO A LOS TRABAJADORES Y TRABAJADORAS RURALES. **127**

3.3 *"ERA UN MOVIMIENTO ´DEL IGUAL POR EL IGUAL´, DE CAMPESINOS DIRIGIDO POR CAMPESINOS"* **145**

3.4 "ESTA SE HA TORNADO YA, CON DRAMÁTICA URGENCIA, LA HORA DE LA ACCIÓN". **162**

CAPÍTULO 4: *¡VAMOS TEODORA, QUE LLEGARON LOS SOLDADOS!* DEL ASCENSO DE UN PROYECTO POPULAR DE RAIGAMBRE LATINOAMERICANA A LA REINSTALACIÓN DE UN PROYECTO LIBERAL OLIGÁRQUICO **167**

4.1 LOS "DORADOS" AÑOS ´70 Y EL ACELERAMIENTO DE LOS TIEMPOS POLÍTICOS. **169**

4.2 LAS LIGAS AGRARIAS EN LA TENSIÓN ENTRE LO PARTIDARIO-APARTIDARIO Y EL EJERCICIO DE LA VIOLENCIA POLÍTICA **192**

4.3 *"LOS MILICOS TE CORTARON LA POSIBILIDAD DE SEGUIR"*. DESAFÍOS Y TENSIONES EN EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE MEMORIAS SOCIALES. **225**

PALABRAS FINALES …O ACERCA DE UNA GENERACIÓN PARA LA CUAL LA MEMORIA SE VUELVE URGENTE. **253**

REFERENCIAS **260**

Agradecimientos

Esta tesis constituye una producción colectiva. Por ello agradezco profundamente:

A *Luciana Brugé*, por su dedicación, compromiso y respeto. Por asumir conmigo este desafío y acompañarme a escribir desde el disfrute. Por ayudarme a "mirar con el corazón".

A *Maris Rébora, Benjasmín Chiapino, Pedro Gigena, Ana Olivo, Carmen Dalmazo, Moncho Enríquez, Marilú Babín, Nicolás Barreto, Luis María Babín y Beatriz "Tudy" Noceti*, por compartirnos sus historias de vida y militancia, y transmitir sentidamente las memorias sobre los "mejores años de sus vidas". A ellxs mi profunda admiración y respecto.

A *Silvia Bianchi*, por zambullirme en el apasionado mundo de "los 70". Por invitarnos a "dudar de lo dado" y convocarnos a hacer antropología para-desde y con el Pueblo. Por la lectura atenta y aportes a este trabajo.

A las *compañeras del primer equipo de antropología sobre Ligas Agrarias* –Paula Lagraña, Delfina Goñi, María Victoria Montú y Agñes Bofelli- por asumir el desafío de producir conocimiento desde lo colectivo; por las problematizaciones, entrevistas y rutas compartidas.

A las *Escuelas de la Familia Agrícola* de la provincia de Corrientes, por habilitar el encuentro con las comunidades rurales y posibilitar la realización de las entrevistas.

También agradezco por haber sido parte de este largo camino:

A mis viejxs, por su amor y apoyo incondicional. Por transmitirme su sensibilidad ante lo injusto y la vocación de servicio por lxs Otrxs.
A mis hermanxs, por quienes daría la vida. Por ser parte de aquella primigenia experiencia de compartir el pan.
A Roque, por transmitirme el *saber* del *hacer*, y por el sentido de la política compartido.
A mi abuela Mari, porque sus comidas siempre traen a la memoria tiempos felices.
A mi Abuela Victoria, por transmitirme la humildad de los que "menos tienen". Por las oraciones de cada día.
A mis abuelos, Aldo y Almilcar, por enfrentarme al sentido de la trascendencia.

A Cami, mi compañera de vida, por elegirme y bancarme a pesar del fantasma de la tesis. Por recordarme cada día que nos mueve el desear. Por el amor que construimos, subversivo en los tiempos que corren.

A Malcon, hermano de la vida, por ser mi gran complemento en este transcurrir universitario. Por los momentos compartidos juntos y a la par. Por la intensidad de cada abrazo que borra la distancia.
A Vicky Montú por ser una gran amiga y compañera de proyectos. Por su compromiso inclaudicable con el Pueblo.
A Juan Irigoitia, mi gran amigo peronista, por ser un gran compañero de batalla dentro y fuera de los claustros académicos.
A Yamila Luna, por su sentido de la amistad y el abrigo cotidiano. Por su *estar siendo* desde el Pueblo.
A mis compañeros y compañeras de la generación 2009, por las alegrías y los dolores compartidos. Por fagocitar colectivamente el individualismo y el liberalismo reinante en el ex convento.

Glosario

AAA: Alianza Anticomunista Argentina
ACA: Acción Católica Argentina
AJAC: Asociación de Jóvenes de la Acción Católica Argentina
APAC: Asociación de Profesionales de la Acción Católica
CCD: Centro Clandestino de Detención
CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano
CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CGT: Confederación General del Trabajo
CGT-A: Confederación General del Trabajo de los Argentinos
CIA: Agencia Central de Inteligencia
CIAS: Centro de Investigación y Acción Social
COEPAL: Comisión Episcopal de Pastoral
CONINTES: Conmoción Interna del Estado
EFA: Escuela de la Familia Agrícola
ERP: Ejército Revolucionario del Pueblo
ERP: Ejército Revolucionario del Pueblo
FAA: Federación Agraria Argentina
FAP: Fuerzas Armadas Peronistas
FAR: Fuerzas Armadas Revolucionarias
FFAA: Fuerzas Armadas
FREJULI: Frente Justicialista de Liberación Nacional
INCUPO: Instituto de Cultura Popular
INTA: Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria
JAC: Juventud Agraria Católica
JEC: Juventud de Estudiantes Secundarios Católicos
JOC: Juventud Obrera Católica
JP: Juventud Peronista
LAC: Ligas Agrarias Correntinas
LACH: Ligas Agrarias Chaqueñas
LAER: Ligas Agrarias de Entre Ríos
MAM: Movimiento Agrario Misionero
MCP: Movimiento Campesino Paraguayo
MIJARC: Movimiento Internacional de la Juventud Agraria y Rural Católica
MR: Movimiento Rural
MRAC: Movimiento Rural de Acción Católica
MSTM: Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo
NEA: Noreste Argentino
NOA: Noroeste Argentino
ONG: Organización No Gubernamental
PRT: Partido Revolucionario de los Trabajadores
PUCAM: Por un Campo Mejor
SIDE: Secretaria de Inteligencia del Estado

SRA: Sociedad Rural Argentina
UCR: Unión Cívica Radical
ULAS: Unión de Ligas Agrarias Santafesinas
ULICAF: Unión de Ligas Campesinas de Formosa
UPCA: Unión Popular Católica Argentina
URSS: Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas

En medio de esta tormenta es propicio respirar profundo
Jugar como nunca
mojarse entero,
será indispensable reír de asombro,
tomar distancia y saltar de nuevo
Soltar pesos pesados,
hablar con viejos quebrachos
buscar huellas de caminos,
ver cuánto pesan ciertos fantasmas.
Agarrarse al cielo con uñas y dientes
soplar las brasas, boxear bailando, mirar de frente,
no hacerse pegar al pedo.
Poner la piel a disposición del viento
proteger de los rayos a los pichones.
En medio de esta tormenta será propicio arrancarse la máscara
Temblar de asco, nadar los charcos
bañarse en vino, sembrar abrazos.
Porque cuando este boomerang se detenga
y empiece a pegar la vuelta
nos miraremos al espejo
nos cruzaremos en ochavas
y nos susurraremos triunfantes:
No nos convirtieron en ellos.
(Kurt Lutman, *Tormenta,* 2019)

Capítulo 1: En busca de *corazonar* la(s) epistemología(s). Consideraciones teórico-metodológicas del proceso de investigación antropológica

> El viejo Antonio cazó un león de montaña […] con su vieja chimba. […] nos sentamos a participar juntos de esa ceremonia de fumar […] el viejo Antonio va hilando la historia:
>
> […] "El león no mata con las garras ni con los colmillos. El león mata mirando […] El pobre animalito que va a morir se queda viendo nomás, mira al león que lo mira. […] mira que, en su mirarlo del león, es pequeño y débil […] mira el miedo. Y entonces el animalito se rinde así nomás, se deja, y el león se lo zampa sin pena. Así mata el león. Mata mirando.
>
> Pero hay un animalito que no hace así, que cuando lo topa el león no le hace caso y se sigue como si nada. Y este animalito no se deja del león porque no mira que lo miran… es ciego […] "El topo se queda ciego porque, en lugar de ver hacia fuera, se puso a mirarse el corazón, se trincó en mirar para adentro […] Y ahí está de necio el topo en mirarse el corazón y entonces no se preocupa de fuertes o débiles, de grandes o pequeños […] Y por eso el topo no le tiene miedo al león".
>
> "El hombre que sabe mirarse el corazón no ve la fuerza del león, ve la fuerza de su corazón y entonces mira al león y el león lo mira que lo mira al hombre y el león mira en el mirarlo del hombre que es sólo un león, y tiene miedo, y se corre" *¿Y usted se miró el corazón para matar a este león?* […] (Subcomandante Marcos[1], *El León mata mirando*)

El siguiente trabajo integra un conjunto de vivencias y teorizaciones individuales y colectivas. Aquí se entrelazan preguntas, lecturas, miedos, ausencias, creencias, experiencias pedagógicas, viajes, pasantías rurales, proyectos frustrados, victorias y derrotas colectivas, historias de militancia, memorias sobre los últimos 60 años de nuestra[2] historia: una multiplicidad de sentires y pensares colectivos que atravesaron y nutrieron (por más de seis años) este proceso de investigación. Recomendamos a los lectores y lectoras -para una mejor aproximación- estar dispuestos a "mirarse el corazón".

En este primer capítulo nos proponemos acercar algunas claves constitutivas del andamiaje teórico-metodológico, a partir del cual fuimos construyendo este proceso de investigación antropológica. Se trata de un esfuerzo por teorizar y sistematizar un trabajo continuo en el tiempo, pero no exento de "rupturas" que produjeron –en diferentes momentos- importantes "virajes" en la investigación. Rupturas epistémicas que en algunos casos demandaron detener la marcha, "desensillar", y recomenzar desde otro lugar.

[1] Alves, R. (2008). Cuentos: El león mata mirando. *Revista Vinculando*.

[2] A lo largo de estas páginas quien escribe –en primera persona- se balancea entre el singular y el plural (Yo-Nosotros). Esto no responde a un error gramatical, ni a una tradición propia de la escritura académica, sino a la necesidad de reconocernos y enunciarnos como parte de una historia colectiva.

Otto Maduro (1992) propone pensar al conocimiento como un "esfuerzo de *reconstrucción* de la experiencia, de *puesta en orden* de nuestra experiencia", de construcción de "mapas para la fiesta". Aproximándonos, entonces, a los "entretelones" del oficio antropológico –buscando reconstruir aquellos "mapas"- daremos cuenta de las decisiones metodológicas que hilvanaron la construcción de esta tesina, así como de los cimientos "epistemológicos" que la(s) sostuvieron.

De acuerdo a su origen griego "lo epistemológico" (*episteme*: ciencia / *logia:* estudio) remite al "estudio de la ciencia". Alejándonos un poco del lenguaje "académico", podemos definir "lo epistemológico" como una *concepción* respecto de la producción de conocimiento; de los sujetos que participan de ese proceso; del modo en que es producido el conocimiento y desde qué intencionalidad política (para qué y contra quién) se produce.

En palabras de Maduro: "el conocimiento podría entenderse como la construcción de mapas mentales de la realidad, basados en la experiencia pasada (tanto personal como colectiva) para orientarnos en el presente hacia el logro futuro de la buena vida" (1992, p. 26). Entonces, si todos y todas construimos nuestros "mapas para la fiesta" ¿Qué valores legitiman esos diversos modos de reconstruir "la realidad"? ¿Desde qué "variables" se establecen jerarquías entre los mapas? ¿Por qué solemos reducir "el conocimiento" a "La ciencia" o a los claustros universitarios? ¿Qué representaciones son constitutivas del imaginario social acerca de "La Universidad"?

"Ser universitario o universitaria" significa para muchos y muchas de nosotros/as -y nuestras familias- alcanzar un "privilegio" social al que no muchos pueden acceder. "Ingresar a la Universidad" suele indicarnos un camino seguro para "subir" un peldaño más en las jerarquías de saberes. Ser parte de las "altas casas de estudio" pareciera ser condición para participar de "El" conocimiento "socialmente legitimado". Pero ¿dónde quedan aquellos otros saberes que portábamos minutos antes de atravesar las puertas de la Facultad? ¿En nombre de qué "razón" accedemos a despojarnos de gran parte de nuestra historia, creencias, deseos, valores? Reflexionando sobre las enseñanzas del Viejo Antonio ¿nos paralizamos ante la inmensidad de aquellos edificios que nos hacen vernos pequeños y débiles?, para ser reconocidos/as en-por el mundo de "La Ciencia" ¿es condición necesaria "dejar de mirarse el corazón"? Si perseguimos la neutralidad valorativa pregonada por los claustros académicos ¿no corremos riesgo de ser "comidos por el León"?

> Una de las expresiones más perversas de la colonialidad del poder, del saber y del ser, ha sido erigir la razón como el único "uni-verso", no sólo de la explicación de la realidad, sino de la propia constitución de la condición de lo humano […]
>
> Se hizo necesario **legitimar la hegemonía de la razón, y silenciar la voz del corazón**, por ello no podía haber lugar en el conocimiento racional para la afectividad, para la ternura, por eso se consideró que los sentimientos pertenecían a la esfera de la animalidad, de lo instintivo, y por lo tanto debían ser negados, marginalizados, reprimidos y conducidos a espacios subterráneos. (Guerrero Arias, 2010, pp. 10 y11. El subrayado es nuestro)

Este trabajo es producto de un proceso constante por desatender los mandatos "positivistas"[3] hegemónicos en la producción de conocimiento, que llevan al cercamiento de lo que (en parte) somos en nombre "La verdad" de la ciencia. Asumimos, entonces, un posicionamiento epistemológico que busca "rescatar" las emociones de aquellos espacios subterráneos, y reconocerlas como constitutivas del proceso de investigación. Aun sabiendo que no es posible despojarse del todo del paradigma positivista, que nos constituye como sujetos de la "pura razón", "recuperar la afectividad y empezar a c*orazonar* las epistemologías hegemónicas" resulta -al menos- un acto de insurgencia (de)colonial (Guerrero Arias, 2010, p.11).

> […] para reconocer que las vivencias constituyen una manera de conocer […] fue necesario atravesar (no armónicamente) un proceso de *crisis* con algunos de los valores que nos han constituido como generación (el individualismo, la deshistorización), romper con la racionalización como clave regente del pensamiento, situarnos históricamente, sabernos sujetos políticos. Transitar un proceso de *ruptura epistemológica.* (Bianchi et al., 2018, p. 85)

Retomando el sentido de esta última reflexión generacional -construida junto a compañeros y compañeras en el marco de una experiencia de trabajo antropológico colectivo- nos proponemos comenzar desenredando, cual hilo de Ariadna, los sentires y pensares constitutivos de este proceso de investigación que fueron contribuyendo a dichas "rupturas" epistemológicas.

Quizás todo empezó en aquel invierno del año 2012 cuando los versos del Padre Julián Zini -"*la tierra no tiene dueño*"- resonaron en la guitarra de Sebastián "el Chino" Fernández, en el aula 12 del aquel antiguo "convento profanado"[4]. El "Chino", maestro rural de la EFA

[3] El positivismo como proyecto político cultural, nacido al calor del iluminismo europeo, se asienta en nuestro país a través de la llamada "Generación del 80", que consolida el Estado nacional. Se establece un posicionamiento para conocer al "otro" y para ordenar "lo social" bajo los valores de la racionalidad occidental, la homogeneidad cultural (siguiendo el estereotipo del hombre blanco moderno y occidental), la neutralidad valorativa, la deshistorización-despolitización de los sujetos, el disciplinamiento social. Se universaliza una forma de conocer el mundo, bajo los parámetros de la cultura eurocéntrica. (Bianchi et al., 2018, p. 84)

[4] El edificio de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad de Rosario, institución donde cursamos la carrera de Antropología, pertenece a un antiguo convento del siglo XIX. La metáfora fue creada por la antropóloga Silvia Bianchi, y luego apropiada y popularizada por parte de la comunidad universitaria.

Guayquiraró[5], había sido invitado para compartir una charla sobre "el joven rural", en el marco del Seminario Extracurricular de Educación Rural, y eligió cerrar el encuentro cantando: "El Himno de las Ligas Agrarias".

Allí fue donde escuché hablar por primera vez acerca de las "Ligas Agrarias". Esa historia contada a través de la música no formaba parte del relato histórico que se recitaba en las aulas de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Aulas de paredes descascaradas por el tiempo que, en su andar, no conservan la mampostería, pero si las hegemonías. Aquella canción capturó nuestra atención por unos minutos, no solo por la pasión con que era enunciada sino por el mensaje que transmitía: las injusticias cometidas, el vínculo con la tierra, el sentir popular.

Tiempo después me pregunté:

> *¿Fue la transmisión de una sentida expresión popular lo que más me llegó? ¿Por qué antes no había pensado en el campo como un escenario de "revolución"? ¿Será que no esperaba encontrar un sujeto revolucionario "sin overol"?* (Problematización individual, Diario de Campo, junio 2014)

El Seminario de Educación Rural constituía una propuesta política y pedagógica que fuimos construyendo durante largos años desde la Agrupación Independiente "Mate Cocido", (agrupación política donde comencé mi militancia) junto a las Escuelas de la Familia Agrícola del Taragüí (EFAs), de la provincia de Corrientes. Representaba una experiencia de *articulación social*[6], que proponía un conjunto de talleres teórico-prácticos y una instancia de pasantías de tres días en las escuelas rurales. Se propiciaba el diálogo entre sectores sociales diversos, habilitando a la comunidad universitaria a transitar "otras" realidades no académicas.

Recuperamos esta experiencia, pequeña en cuanto a su alcance, pero de un gran potencial político -en tanto instancia de intercambio de una diversidad de saberes político culturales- entendiendo que allí estaban implícitos los mismos fundamentos epistemológicos que sostienen la producción de conocimiento en el marco de este trabajo.

[5] La Escuela de la Familia Agrícola "Guayquiraró" se encuentra en el Departamento de Esquina, Provincia de Corrientes. Forma parte de las "EFAs del Taragüí", una organización educativa que nuclea a un conjunto de Escuelas Rurales de gestión privada (creadas y administradas por las propias familias de trabajadores y trabajadoras rurales de escasos recursos económicos) de la Provincia de Corrientes, que mantienen un sistema pedagógico de "alternancia".

[6] Hacemos propia la idea de Articulación Social, frente a la tradicional concepción de "Extensión" para hacer referencia al modo en que se construyen vínculos y proyectos desde la Universidad con otros sectores de la sociedad. (Antequera et al., 2015).

> Desde el paradigma dialéctico-critico -paradigma desde el cual nos posicionamos- todo proceso de construcción y de producción de conocimientos posee dos dimensiones, a saber: una epistémica y una política. Esta dimensión epistemológica enuncia la relación más densa en el proceso de construcción de conocimiento, constituida a partir de la relación sujeto-objeto […] lo cual constituye el sustento que le permite preguntarse permanentemente acerca de "qué conoce", "cómo conoce", "con quién conoce" y por lo tanto "contra quién conoce" […] es aquí donde se hace evidente la dimensión política que atraviesa toda la investigación (Bianchi et al., 2009, pp. 401-402)

Estos últimos interrogantes orientan un profundo debate acerca de la responsabilidad y la intencionalidad política de aquello que se produce desde cada paradigma de investigación y, en gran medida, se legitima en las Universidades.

Aquella humilde experiencia del Seminario de Educación Rural constituía una disputa por el sentido político de aquello que se produce -con quién y para qué- desde la Universidad. Haciéndose eco de una conocida proclama política, buscaba contribuir a que "La Universidad se pinte de pueblo", "de negro, de mulato, de obrero y de campesino"[7], entendiendo que la misma no pertenece solamente a los universitarios/as, sino al Pueblo en su conjunto.

En este trabajo la categoría de *Pueblo* es retomada para pensar al sujeto histórico político latinoamericano, desde un horizonte filosófico-antropológico propio. Podemos pensar la categoría Pueblo como una "unidad histórica y sintetizadora, conflictiva y compleja, múltiple y contradictoria, una totalidad abierta creativa" (Casalla, 1975). Pueblo -en ese sentido- se distingue de otras categorías teórico-políticas que remiten a totalidades cerradas como "individuo" o "clase" (propias del liberalismo y el materialismo histórico, respectivamente) a la vez que las integra. Asimismo, se distingue del concepto de "masas", utilizado por movimientos fascistas durante la primera mitad del siglo XX y resignificado por los movimientos revolucionarios de izquierda, a la luz de las corrientes teóricas críticas. La categoría *Pueblo* no sigue "leyes universales" e integra tanto la materialidad del sujeto -contenida en el concepto clásico de "clase"- como la dimensión político cultural constitutiva de cada realidad socio-cultural. Abrevando en una *matriz teórico política de pensamiento popular latinoamericano* (Argumedo, 2009) permite comprender lo inescindible de "lo cultural" y "lo político" en esta América en permanente proceso de descolonización.

En este mismo sentido, resulta una categoría *relacional,* en tanto se constituye a partir del antagonismo frente a los sectores dominantes; "[…] es el punto de partida para entendernos

[7] Guevara, E. (1959). *Discurso en ocasión del recibimiento del Doctorado Honoris Causa de la Universidad Central de las Villas*. http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/reforAboit/31che.pdf

en una existencia situada, mestiza, diversa, propia […] (Bianchi et al., 2019, p. 91) en tanto remite a un sujeto histórico colectivo que se reconoce en un legado histórico común, en un patrimonio político cultural constitutivo y aspira a construir un destino común. La categoría de *Pueblo* se aproxima al ámbito de lo inexplicable desde la fría mente racionalista, porque reviste el carácter de *lo pasional,* y desde allí "irrumpe como categoría fundante para pensar desde una epistemología de la resistencia y de la liberación" (Bianchi et al., 2019, p. 91)

Siguiendo ese posicionamiento político-epistemológico, el Seminario de Educación Rural habilitaba la articulación "Pueblo-Universidad". Partiendo del reconocimiento de un mismo *status* para esa diversidad de saberes en circulación, se proponía construir un proceso de *diálogo* entre los y las estudiantes universitarios/as y las comunidades rurales, para -desde allí- problematizar las desigualdades sociales y construir una propuesta colectiva para contribuir a su transformación.

Asumiendo dicho posicionamiento respecto de la tarea de investigar, aproximarnos hoy a las memorias de los sectores populares actualiza ese propósito de producir conocimiento *junto* al pueblo, desde una concepción político pedagógica que se funda en la construcción de una relación dialógica entre los sujetos. Esto significa que nos proponemos comprender la experiencia político-pedagógica desarrollada por los y las ruralistas católicos/as, recuperando la centralidad metodológica que asume "lo dialógico" como núcleo fundante de dicha experiencia.

Canta Atahualpa Yupanqui que "*para el que mira sin ver, la tierra es tierra no más"*[8]. Retomando el sentido que le imprime a sus versos el cantor popular, compartimos que no existe una realidad *a priori* del sujeto; así como tampoco visiones "relativas" sobre la realidad como entidad abstracta. *Lo real,* desde nuestra perspectiva, emerge como construcción de un sujeto (histórico-colectivo) en un contexto socio-económico y político-cultural determinado. En ese mismo sentido, concebimos a la producción de conocimiento(s) como una construcción social e histórica. El conocimiento -desde este posicionamiento- nunca puede ser neutral en tanto es producto de sujetos históricos que "miran" y "crean" desde un determinado posicionamiento que -esté o no explicitado- involucra un conjunto de valores y concepciones respecto de "la sociedad" y "el poder", es decir, involucra un posicionamiento político particular.

[8] Atahualpa Yupanqui. *Para el que mira sin ver*.

Entendemos la producción de conocimiento como un producto social e histórico que emerge a partir del *diálogo* entre el sujeto investigador y el sujeto de la problemática: no como la suma de ambos sino como *síntesis* que condensa aquella *totalidad*. Lo que, en términos metodológicos, se traduce en un *quehacer* antropológico que centra el proceso de investigación en la construcción de una *relación social* con el Otro/a.

Asumiendo esa perspectiva dialéctica, la **problemática de investigación** no puede explicitarse "a priori" del proceso porque resulta –justamente- de la relación construida durante el trabajo de campo antropológico. Es en ese sentido que aquí nos proponemos: **comprender y problematizar la relación entre militancia cristiana y ruralidad, en la construcción de un proyecto político pedagógico junto a las familias rurales del nordeste argentino, durante el período histórico comprendido entre 1960 y 1976**, como producto de ese movimiento permanente entre esta investigadora que ahora escribe y los sujetos entrevistados: varones y mujeres que en su juventud formaron parte del Movimiento Rural (MR) y/o de las Ligas Agrarias. Movimiento que resulta transversal al abordaje de la problemática a lo largo de este escrito, recreándose en torno a la problematización de cada núcleo de sentido.

Considerando lo anterior, a fin de promover el acercamiento de los lectores y lectoras al proceso de investigación, intentamos dar cuenta a continuación de dos niveles de este camino metodológico: la construcción del sujeto investigador (investigadora en este caso) y la construcción de la problemática de investigación.

1.1 Surcando "campo adentro". El proceso de construcción del sujeto investigador(a)

Hace ya casi 10 años atrás, durante el inicio de la cursada de "Metodología de la Investigación II", nos propusieron desde la cátedra, como primer ejercicio del año, que comencemos por preguntarnos: *¿Quién soy yo?* Sin saberlo, allí comenzaba el tránsito por un camino sinuoso pero apasionante que me habilitaba a cuestionar –desde la vivencia- la pretensión de "neutralidad" que hegemoniza la producción científica.

Preguntarse por uno/a mismo/a, por nuestra historia familiar, por nuestros valores, por nuestras creencias, por nuestros proyectos, más que reducirse a un simple ejercicio de "introspección" formaba y forma parte de la propuesta de un paradigma de investigación cuyos supuestos epistemológicos confrontan con la concepción cartesiana de "sujeto" propia de la "modernidad", que fragmenta su totalidad separando razón y emoción (mente y cuerpo),

promoviendo el dominio de la primera sobre la segunda. Paradigma que disputa con la concepción hegemónica en el campo científico que refuerza la "a-historicidad" y el "individualismo" de investigadores e investigadoras, inhibiendo la posibilidad de asumirnos como parte de una historia política y colectiva.

> Corazonar es una respuesta insurgente para enfrentar las dicotomías excluyentes y dominadoras construidas por Occidente, que separan el sentir del pensar, el corazón de la razón. Implica senti-pensar un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonialidad. En el razonar, la sola palabra connota la ausencia de lo afectivo, la razón es el centro, y en ella la afectividad no aparece ni siquiera en la periferia. Corazonar busca reintegrar la dimensión de totalidad de la condición humana, pues nuestra humanidad descansa tanto en las dimensiones de afectividad como de razón. (Guerrero Arias, 2010, p. 11)

Hoy podemos comprender que aquel ejercicio metodológico constituía el primer paso para reconocernos como sujetos "histórico-políticos". Cada "Quién soy yo" (individual) expresaba la concepción de un sujeto histórico-colectivo, producto y productor del contexto histórico-político en el que nace, vive, piensa, siente, lucha y muere.

> […] un sujeto de la totalidad cuyo saber deviene no sólo de haber obtenido un título universitario, tiene que ver -además- con haber vivido en un barrio, ser padre o madre, ser amigo o amiga, pareja, militante, tener amores, odios, deseos, pasiones, dudas, frustraciones. Solo el reconocimiento de esa totalidad en mí me permite construir al otro de igual manera. Ubicarlo desde un saber que le otorga haber nacido en una cultura y en una sociedad, vivir y estar en relación con otros […] lo constituye en un "sujeto de saber". (Bianchi y Silvano, 2001, p. 27)

Partimos desde un posicionamiento epistemológico que concibe al sujeto como un *sujeto de la totalidad*: un sujeto que es emoción, razón, espíritu, relaciones, historias, contradicciones. Cuerpo-mente. Mitos-logos. Entendemos que de lo contrario "todo intento de separar los sentimientos de los pensamientos deviene en un cercenamiento de uno mismo en tanto sujeto y por lo tanto del otro; así como en la negación de su carácter de humano, confinado y reducido ahora a un objeto a conocer" (Bianchi et al., 2009, p. 547).

En ese sentido, el modo en que concebimos al "sujeto" resulta la primera dimensión insoslayable de todo posicionamiento epistemológico, ya que en ese movimiento de reconocernos y reconocer al "Otro" como sujetos de la totalidad, nos aproximamos a poner en valor nuestra historia, como historia significativa. En otras palabras, inscribirnos en una historia colectiva, y reconocernos como sujetos políticos nos permite posicionarnos como productores y productoras de un "saber" tan válido y contradictorio como el del Otro.

El conocimiento, desde esta perspectiva, ya no puede ser pensado como propiedad exclusiva de una "elite" de intelectuales, sino como una condición propia de lo humano. Si

reconocemos que existe un saber que trasciende el ámbito académico advertimos también que todos poseemos una concepción del mundo, es decir, "categorías lógico-míticas" (Bianchi y Silvano, 2001) para estar-en-el-mundo que otorgan sentido a nuestra existencia. Desde este posicionamiento concebimos tanto al *sujeto investigador* como al *sujeto de la problemática*, comprendiendo la relación constitutiva que ambos establecen *en-con* su contexto.

El sujeto de la totalidad intenta derrumbar -entonces- los cimientos del "castillo positivista": paradigma que nos invita a despojarnos de lo propio, a permanecer cercenados/as en nombre de una supuesta neutralidad valorativa, a fin de alcanzar ese último peldaño de la jerarquía de saberes que constituye "La Ciencia". Sin embargo, cuestionar la pretensión de neutralidad no lleva implícita la negación de un proceso de objetivación. Entendiendo que lo epistemológico no se escinde de lo metodológico, consideramos que la rigurosidad epistemológica del proceso de producción de conocimiento (con el Otro), radica en la posibilidad de transitar dicho proceso desde un movimiento dialéctico de *subjetivación-objetivación-subjetivación*: otorgar a las vivencias estatus de "conocimiento" da lugar a la posibilidad de *subjetivar* el proceso, así como la reflexión y la problematización sobre aquellos sentidos emergentes de la relación con el "otro" permite *objetivar* un corpus de conocimientos sobre una problemática concreta; que retornan -luego- para implicarse con las intrigas propias que delinean la búsqueda y motorizan el deseo de investigar.

Estos supuestos epistemológicos son constitutivos del *posicionamiento* que orienta la construcción de este proceso de investigación, o lo que en términos metodológico-epistemológicos enunciaremos como *Paradigma.* Siguiendo a Lores Arnaiz -quien reelabora el concepto hegemónico de la tradición khunniana, en función de pensar su pertinencia para el campo de las ciencias sociales- entendemos que todo Paradigma refiere al:

> Conjunto de concepciones […] acerca de la realidad y del hombre mismo, de los métodos que deben emplearse para abordarlas y de las maneras legítimas de plantear las cuestiones, conjunto que contiene elementos de los que el científico es consciente y aspectos inconscientes o difusos, previos siempre al desarrollo de las investigaciones efectivas y particulares que pueden llevar a cabo, especie de tierra germinal de la que crecen luego teorías y diseños de investigación […] (Lores Arnaiz, 1986, pp. 136-137)

Siguiendo esta propuesta, el paradigma -en tanto conjunto de valores y concepciones compartidas por un grupo social- no refiere exclusivamente a la comunidad científica, sino a la sociedad toda; ya que es fruto tanto del conocimiento técnico o profesional, como del proceso de socialización de todo grupo humano. En términos de Lores Arnaiz (1986), el paradigma "parece afectar la percepción" (p. 139), constituyendo el marco de lo expresable, de lo

conceptualizable, de lo fáctico. Así entendido constituye "las anteojeras" (a decir de Arturo Jauretche), el "cristal con que miramos". Es lo que habilita a que percibamos ciertos hechos y no otros; que comulguemos con ciertas teorías sociales y no otras, que nos veamos interpelados/as por determinados comentarios, gestos, acciones. Lo cual nos permite reconocer que todo paradigma se nutre de aspectos "subterráneos" de la propia experiencia personal y colectiva, "constituyendo tramas profundas de las que luego surgirán concepciones específicas, hipótesis, teorías" (Lores Arnais, 1986, p. 137)

Desde esta concepción, la categoría *paradigma* resulta fundamental como parte del andamiaje metodológico al permitirnos identificar y conceptualizar la presencia de diferentes concepciones acerca de "lo rural", "el cristianismo", "lo pedagógico", "lo político", entre otros núcleos de sentido que se articulan en nuestra problemática, emergiendo como posicionamientos en disputa.

Entendido de esta manera, nos posicionamos desde un paradigma que asume una perspectiva "crítica" y "dialéctica" de las problemáticas socio culturales. "Crítica" en el sentido de aproximarnos a lo real partiendo del gesto metodológico de dudar de "lo dado" como "realidad"; asumiendo la intencionalidad de desentrañar las relaciones de poder que sostienen lo que en "La" realidad socio cultural emerge como injusto o desigual. Concibiendo -al mismo tiempo- que no hay "denuncia del mundo" verdadera sin compromiso de transformación, ni compromiso sin acción. (Freire, 2009, p. 98). "Dialéctico", en tanto posibilita la construcción de un proceso que dé cuenta de la interrelación permanente entre sujeto-objeto; "cuya premisa epistemológica consiste en construir la noción de totalidad, no descuartizar el objeto de conocimiento", entendiendo que la "sociedad es una totalidad en la cual hay que incluir las distintas miradas que permiten aproximarnos a la complejidad de la totalidad, para superar la tendencia a la particularidad fragmentada y compartimentada" (Bianchi, 2011, p. 6).

> La realidad socio-histórica es siempre una construcción de una variada gama de sujetos […] de ahí que para dar cuenta de cualquier problema social, económico, político o cultural no se pueda prescindir del ángulo de lectura conformado por el par sujeto-conflictividad, ya que alude a las dinámicas constituyentes de la realidad social (Zemelman, 2000, p. 109)

Para ello es menester sostener aquello que emerge como "contradicción", como diferencia, concibiendo al conflicto como motor de las relaciones sociales, y -por ello- de la producción de conocimientos. Por el contrario, la dicotomización de los procesos y/o la anulación del conflicto por medio de la negación de uno de sus términos, implicaría la invisibilización de lo diverso y la imposibilidad de integrar las diferencias en un movimiento

espiralado y permanente. Sólo acercándose a la complejidad de los procesos socio culturales es posible aproximarse a la construcción de un pensamiento crítico que no nacerá, en cambio, del fragmento.

Posicionadas desde este paradigma, la primera pregunta del proceso de investigación se orienta hacia el sujeto investigador como un sujeto de la totalidad, que recupera aquella pregunta inicial acerca de *¿Quién soy yo?* como primer paso metodológico. Pregunta que habilita a explicitar cuáles son -en términos de Alvin Gouldner (1971)- los *Supuestos Básicos Subyacentes.* En otras palabras, qué experiencias cognitivas-afectivas -constitutivas de un conjunto de valores- nutren nuestras concepciones "del mundo", de "la sociedad", del "Otro"; y se encuentran implícitas en las teorías que estructuran los cimientos de nuestra investigación.

¿Por qué una tesis sobre la organización rural? ¿Que tenía que ver las "Ligas Agrarias" con nuestra historia? ¿De dónde nace el interés por conocer dicha experiencia histórico-política? Y a lo largo del proceso ¿cómo llegamos –a partir de "Las Ligas"- a interesarnos por la experiencia del Movimiento Rural?

Un año después de aquella edición del Seminario de Educación Rural a la que remitimos más arriba, volvimos a encontrarnos con el "Chino" Fernández, el marco institucional era el mismo, pero ahora compartía la mesa con una antropóloga: "La Bianchi". Una docente que nos enseñó que una antropología comprometida con las problemáticas del pueblo era un camino apasionante, sinuoso, pero posible. Fue quien habilitó la pregunta y encendió la chispa.

Así comenzó esta aventura de convertir una inquietud personal (acerca de las Ligas Agrarias) en un proyecto colectivo. Entonces, con otras compañeras de la carrera de Antropología comenzamos a preguntarnos y a indagar sobre esta experiencia política "perdida" (para nosotras) allá en el nordeste de nuestro país durante los "dorados años ´70". Nos motivaba en aquel momento la posibilidad de "recuperar" desde la Academia esas voces "silenciadas", que relataban memorias de lucha y organización popular. Inferíamos que se trataba de organizaciones campesinas y que algún vínculo tenía con los sacerdotes tercermundistas. Sin embargo, no contábamos con mucha más información, sólo buenas intenciones, un par de "contactos" y muchas preguntas.

> *¿De qué se trataba? ¿De organizaciones campesinas de base? ¿De un sindicato de los productores del ámbito rural? ¿De un proyecto político que reclamaba el reparto justo de la tierra? ¿Cómo se articulaba esto con su fe cristiana? ¿En qué se distinguía de otras*

> *experiencias de organización campesina?* (Problematizaciones colectivas, Diario de campo, junio 2014).

Nos interrogábamos también acerca de la transmisión generacional de esta experiencia:

> *¿Qué representación tienen hoy los jóvenes del sector rural de aquella experiencia de lucha y organización? ¿Qué imagen nos llega a nosotras, estudiantes de antropología, urbanas, de clase media, de esta forma de expresión y acción política? ¿Qué lugar ocupa en la historia que nos cuentan? ¿Por qué este vacío absoluto al buscar respuestas académicas ante la pregunta: qué fueron las Ligas Agrarias? ¿Qué lugar queremos que ocupen en la memoria colectiva?* (Diario de Campo, junio 2014).

A su vez, la problematización colectiva de nuestros supuestos disparó preguntas sobre la ruralidad… ¿qué entendíamos por "lo rural"?

> *Para muchas de nosotras el campo, lo agrario, lo o La rural siempre estuvo ligado a aquella identidad del "medio pelo" de la pampa húmeda; la de la gente "de" campo… pero también para muchas de nosotras el campo representaba parte de nuestra historia como nietas y bisnietas de inmigrantes, aquellos "gringos" que vinieron a NuestraAmérica en busca de la tierra prometida. Herederas de ambas concepciones. ¿Cuánto tenía que ver aquel "campo" con este campo? ¿Cómo pensar la ruralidad en relación a las LLAA?* (Problematizaciones colectivas, Diario de Campo, junio 2014)

Aquellos supuestos y esas primeras preguntas orientaron los inicios del proceso de investigación y -fundamentalmente- las primeras entrevistas realizadas (reflexionando desde el presente) desde un enfoque diferente desde el cual luego fueron "re trabajadas". Hoy podemos reflexionar que mucha agua corrió bajo el puente después de los primeros interrogantes. No solo las Ligas Agrarias han dejado de ser la pregunta central de este trabajo de investigación. El "tema" y nosotras nos fuimos transformando en ese proceso. De allí la "necesidad" metodológica de historizar(nos), a la vez que historizamos la problemática de investigación.

> Internarse en las sendas de la memoria –de la memoria colectiva e individual- es algo que conmociona, que nos hace preguntarnos sobre las infinitas combinaciones de azares cuyas redes entrelazan las vidas personales con las historias sociales. La historia popular de América Latina y nuestra propia historia (Argumedo, 2009, p. 7)

De acuerdo a lo propuesto desde este paradigma, historizar me permitió reconocer que detrás de esa identidad de "joven urbana" yacía una historia constitutiva vinculada a "lo rural", y a partir de allí, pensar la ruralidad de otra manera. Hoy, después del camino recorrido, comprendemos que adentrarnos en la senda de las *memorias político culturales*, memorias rurales, memorias de lucha, nos había llevado "campo adentro" a las profundidades de nuestra historia constitutiva.

Canta la murga:

> ¿Cuáles son nuestras raíces? … si soy un árbol podado… si somos canto rodado, ¿Cuáles son las tradiciones de nuestros antepasados? ¿Cuál será nuestra cultura? si fuimos colonizados... si somos nietos de emigrados. (La Tabaré, *Las raíces desteñidas*)

Como un collage de recuerdos, las imágenes se solapan. Las Ligas nos llevan a resignificar "lo rural" desde el sentido que le imprimen "los campos" -geográficos y subjetivos- que cada una habitó. Entonces vuelve ese olor, a leche recién ordeñada. Mi tío abuelo, un hombre alto y fornido que apodaban el "Tavi", ordeñaba una de las pocas vacas que iban quedando en el campo. Mis primos, mi hermana y yo lo rodeábamos, haciéndonos parte del ritual. En ese sencillo acto nos transmitía su saber: el ordeñe. Esta técnica ancestral constituía en ese momento su más preciado conocimiento. Nosotros, niños y niñas de no más de 10 años, mirábamos expectantes sin entender bien cómo ocurría ese milagro. Mi tío sacaba un vaso y nos convidaba ese "oro blanco". Esa leche era tibia, sabía a pasto y -hoy- huele a memoria.

Esa pampa húmeda es el campo de mi infancia. El campo que vio llegar a uno de mis bisabuelos –Ángel- desde tierras lejanas: "La América" para aquel inmigrante catalán. Tierras que pudo comprar gracias a los créditos del primer gobierno peronista. Donde formó su familia, junto a mi bisabuela, Dominga.

> *Cuenta siempre mi abuela, que su padre se había subido al barco junto con uno de sus hermanos en tiempos de la Primera Guerra Mundial. Este último después regresó a España, pero Ángel se negó a volver a su tierra natal. Sabía que si subía nuevamente al barco jamás volvería. Dicen que mi bisabuelo era republicano, que había sido cooperativista rural y miembro de la Federación Agraria Argentina. Algunos aseveran también su cercanía al peronismo, ya que gracias a los créditos de Perón pasó de peón de campo a convertirse en chacarero: dueño de su tierra. Esas tierras en las que corríamos surcando girasoles con mis primos, niños de piel curtida y cachetes rosados* (Diario de Campo, julio 2017)

En mi recuerdo, ese campo de girasoles tiene al fondo un molino. Era territorio de las carreras en pony, las casas del árbol y las cavernas; de la mesa larga que reunía a las mujeres de la familia a tomar mates bajo la glorieta mientras los hombres dormían la siesta. Ese campo formaba parte de mi "campo adentro".

> *Esas tierras quedan en Canals, provincia de Córdoba, casi al límite con Santa Fe. La historia de la familia de mi vieja se fue tejiendo por esos pagos. Hoy minados de soja, de un verde uniforme que se extiende a lo largo de la llanura cuando -en el mejor de los casos- no están inundados por el derroche de las lagunas. Esos campos antes lucían otros colores, otras texturas. Mi abuelo también se había criado en esas tierras, a pocos kilómetros de allí. Cuando recorríamos la ruta indicaba, uno a uno, a quiénes habían pertenecido los campos, y contaba cada rebaño de vacas… arriesgando: "habrá unas cincuenta…", al ver el montón de animales rumiando pasto, hasta que mi abuela lo retaba para que vuelva a prestar atención a la ruta. Para él esos campos estaban llenos de historia*. (Diario de campo, julio 2017)

Mis tatarabuelos por parte materna, los "Maurino", habían llegado de Italia y se habían instalado en Benjamín Gould, otro pequeño pueblo de la provincia de Córdoba. Tuvieron 11 hijos. Uno de ellos, mi bisabuelo, Alfredo Maurino nacido en tiempos del Grito de Alcorta, devino en estanciero y formó su familia allí. Siempre vivió en el campo. Mi bisabuela en cambio, venía de una familia criolla, los "Rivarola", también criados en otros campos cercanos. Cuando mi bisabuelo muere, las tensiones familiares llevan a que los Maurino abandonen el campo. Mi tío abuelo, Aldo Maurino, lo recuerda entre lágrimas como una de sus vivencias de mayor desarraigo:

> *Vivieron toda la vida en el campo, hasta que un día… cuando mueren los abuelos, con todo el quilombo de la sucesión… eran 11 hermanos… eran 250 hectáreas… había un contrato, ponele que quedaban 8 años o 10 para entregar el campo a los herederos. Yo era chico. Papi ya estaba un poco enfermo […] En ese momento el Banco de la Nación daba créditos a los campesinos […] el tío Osvaldo saca el crédito y lo compra. […] Yo fui el último que me fui… no me acuerdo bien en qué fecha fue…nos mudamos todos del campo…estuvimos un año a fiado, cuando papi no había cobrado nada, una feria del carancho fue… tenía unas vacas, venden todo, el tambo, remató todo a un año de plazo. Y ahí es cuando fuimos a vivir a Canals a una casa alquilada. Había vendido todo y alquiló una casa en vez de haber comprado a un año una casa. Yo fui el último chico, yo tendría 12 años, 13, me resistí. Dije; "yo soy el último que me voy…", me fui de a caballo del campo hasta Canals, todo un día… me fui cagando llorando desde que salí, el último en salir del campo […]* (Registro Nº 9, Aldo, entrevista marzo 2016, Panaholma, Córdoba)

Traigo a cuenta este relato familiar porque la problemática que trabajamos en esta tesis también se vincula a historia(s) de resistencia al desarraigo. El desarraigo y los procesos de resistencia político cultural que emergen de los Pueblos, son considerados claves teórico políticas constitutivas de este proceso de investigación. Al fin de cuentas, todos y todas pertenecemos a algún lugar, echamos raíces en alguna tierra, sembramos y esperamos cosechar los frutos. Poder advertir nuestras experiencias al respecto, metodológicamente, habilita ese primer movimiento de *subjetivación* al que aludíamos más arriba.

A partir de la experiencia política desarrollada junto al Movimiento Rural de Acción Católica las familias rurales reconocieron -como reza el chamamé[9]- que "*eran suyas las tierras que trabajaban"*, y que la organización popular constituía la posibilidad de resistir y sobrevivir en ellas. La experiencia liguista da cuenta de ese impulso de supervivencia colectiva ante el avance de un capitalismo monopólico que arrasa y despoja al sujeto rural de su tierra de origen. En otro contexto, las Escuelas de la Familia Agrícola también fueron creadas para evitar que los y las jóvenes de las familias rurales abandonen el campo. Generación tras generación, los

[9] Julian Zini y Jorge Suligoy, *La tierra no tiene dueño.*

mecanismos de resistencia se actualizan y lo político emerge como mecanismo de construcción con otros y otras, para transformar esa realidad injusta. Sobre eso también reflexionamos en estas páginas.

Problematizando nuestros supuestos, hoy reflexionamos que la insistencia en preguntar cómo era concebido "lo político" desde las Ligas Agrarias -dimensión que desarrollaremos en el trabajo- llevaba implícita una pregunta acerca de la militancia política en el presente, a la que pertenezco como parte de esta generación. En ese sentido "lo político" representa en este trabajo una dimensión constitutiva e identitaria tanto para quien investiga, como para los sujetos entrevistados/as.

Las tranqueras de "lo político" se abren para mí cuando llego a estudiar antropología, a una ciudad que varias décadas atrás vio al Pueblo levantar barricadas en los "Rosariazos". Estas tierras no tenían vacas ni girasoles, pero también olían a memoria.

Ese "campo militante" me había capturado allá por el 2009, cuando nos sumamos con Malcon -compañero de la carrera y hermano de la vida- al Grupo de Educación Popular. En este espacio de construcción colectiva realizábamos talleres y apoyo escolar en barrios periféricos de la ciudad de Rosario. Sin entender bien de qué se trataba, leíamos a Paulo Freire y nos embarcamos en el camino de la "Educación Popular".

Los ruralistas -del MRAC- que llegaron al campo en 1958 se enfrentaron con un campo desconocido (para un grupo de jóvenes católicos/as de la ciudad) que interpeló y transformó su propia práctica. Escuchando el relato de los entrevistados y entrevistadas no podemos evitar espejarnos, recordando aquel grupo de jóvenes que pisamos por primera vez en 2009 un barrio popular, una "villa" de la zona noroeste de la ciudad de Rosario. El cemento ardiendo ante el sol del verano, el aroma a torta asada al bajar del colectivo, el frío que paspaba las mejillas de los niños y niñas desarropados que participaban del taller, el olor a cloaca que se iba haciendo cada vez más familiar a medida que nos adentrábamos al barrio por las calles que unían la avenida con el Puente Sorrento, dibujando un triángulo como el de las Bermudas.

Dos rubios en medio de "la negrada". Cada mirada, cada olor, cada diálogo compartido nos afirmaban esa otredad. Allí conocimos a Roxana Burgos, referente del barrio. Roxana era oriunda del norte santafesino, no sabía leer ni escribir, y su historia también era una historia de desarraigo. El desarraigo de muchas familias de "peones golondrinas", que en busca de trabajo comenzaron a engrosar las márgenes de las grandes ciudades. Aprendiendo a construir desde la

diferencia, nos propusimos aportar algo, lo más mínimo que pudiéramos desde nuestra condición de privilegio, para hacer de este mundo un mundo más justo y habitable. Lo que no sabíamos era todo lo que nosotros/as íbamos a aprender de ellos y ellas: de ese sujeto popular que se enfrenta al despojo, y que refunda una y otra vez sus patrimonios político culturales de resistencia. La "Educación Popular", como paradigma de construcción de conocimiento con el "Otro", era la herramienta que habilitaba ese diálogo entre dos formas de *estar en el mundo*. Pienso que en ese primer desafío ya estaban presentes muchas de las preguntas que guían esta tesis.

Persiguiendo la misma intencionalidad política en la que se fundamentaba el Seminario de Educación Rural, este proyecto reconocía una dimensión política a lo pedagógico como campo de relaciones que admite la problematización de la realidad cotidiana y la construcción de un horizonte de libertad, que ponía en valor el saber popular:

> El saber popular alude así a realidades múltiples y participa, con distinto alcance y profundidad, de las particulares maneras que el pueblo tiene para dar sentido a su existencia. Todo lo que expresa […] resulta sustancial para la definición de lo que es real, creíble, realizable en sociedades y momentos históricos determinados (Martinic, 1985, p. 159)

En ese sentido, el saber popular no expresa sólo el conocimiento de la realidad cotidiana sino también la posibilidad de sistematizar una mirada crítica sobre una realidad (que se presenta de forma "natural") atribuyéndole su carácter histórico y político. El encuentro entre sectores sociales provenientes de realidades económico sociales diversas -que se condensan por lo general en las experiencias de "Educación Popular"- reviste un gran potencial político. Por una parte, enfrentarse a una realidad "no académica" permite a los universitarios "sensibilizarse" ante las desigualdades del sistema. Como contraparte, los sectores medios quizás tengamos la tarea de habilitar la emergencia de esos saberes, forjados en las vivencias del Pueblo, e integrarlos en un proceso de emancipación económica, social y cultural.

Entendemos desde este paradigma que el movimiento de otorgar a las vivencias estatus de "saber" no debe reducirse sólo al ámbito de los sujetos populares. En decir, la "Educación Popular" no debería pensarse exclusivamente asociada a experiencias educativas destinadas a los sectores más marginados. En esa dirección, consideramos que el paradigma dialéctico-crítico expresa una actualización de ese proyecto político pedagógico, destinada a pensar también desde esa concepción nuestra formación de grado en el ámbito académico, considerando que también nosotros/as somos "silenciados/as" al interior del propio mundo universitario como portadores de un saber popular.

Como mencionamos más arriba, las preguntas vinculadas al "campo" de "lo político", fueron y son preguntas elaboradas desde un *nosotros generacional.* Al retomar la escritura de esta tesis algunos años atrás, me preguntaba:

> *¿Existe un mandato histórico generacional? ¿Que tiene para decir mi generación sobre las experiencias políticas pasadas?* (Diario de Campo, junio 2017)

> *¿Para qué recurrir a lo que pasó en un territorio tan ajeno a nuestra realidad, más de 40 años atrás? ¿Qué hay detrás de esa búsqueda? El contexto sin dudas es otro. Se torna necesario crear nuevos medios, hacernos nuevas preguntas, construir nuevas respuestas. Pero en post de sentirnos sujetos inmersos en una historia colectiva, nos mueve también una necesidad generacional de encontrar "referencias" de dónde agarrarnos. Tal vez para imitarlas, tal vez para destruirlas, tal vez simplemente para comprender de donde salimos, y por qué hacemos lo que hacemos.* ***Lo que me motiva es una pregunta por lo político, en el presente, pero en clave histórica****. Preguntas que surgen desde este aquí y ahora en que nos tocó nacer y elegimos luchar.* (Diario de Campo, julio 2017)

Los interrogantes, las motivaciones y las preocupaciones que recorren este trabajo están situadas desde este contexto histórico que como generación vivimos y heredamos.

> Hasta 1976 el mundo, para la generación 60-70 pasaba por la militancia política, no había otra cosa, esa era su filosofía de vida. El ideario heredado de la revolución cultural-social y la construcción de un nuevo proyecto político de liberación nacional, junto a los sueños y deseos que el mismo encarnaba, parecieron desvanecerse con la noche trágica y oscura que cubrió a nuestro país, entre 1976 y 1983. […] Poco a poco se fue haciendo presente, descarnadamente, la primera huella simbólica dolorosa de lo indecible, de ese trauma histórico: aquello que enunciaba lo político en el lugar de lo degradado, descalificado y contaminado […] La dictadura se volvió un objeto sin sujeto, impidiendo reconocer en el otro, quienes compartían nuestra mesa, nuestras aulas, plazas y bares, en los cuerpos, voces y silencios, rastros de aquel proceso trágico que nos constituía (Bianchi et al, 2019, pp. 36-37)

Esa historia es la que heredamos como parte de una generación que nació o transitó su infancia allá por los fatídicos años noventa; que escuchó golpear las cacerolas pisando la segunda década de vida, y comenzó la escuela secundaria en los inicios de una larga "década ganada"[10]. Un contexto histórico que parió a una generación de jóvenes que entendió que "política" era cosa de "corruptos" y que un futuro de mayor dignidad dependía del esfuerzo y el mérito propio. Para muchos y muchas, recién fue posible -junto a Hugo Chávez, Néstor Kirchner y Cristina Fernández- avanzando hacia el nuevo milenio, volver a "creer" en "lo político" como herramienta de transformación, a resignificar "viejas banderas" y a construir "nuevas referencias" donde hacer pie para tomar impulso.

[10] Modo en que fue resignificado el período que comprende los gobiernos sucesivos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández de Kirchner (2007-2011; 2011-205).

Mediante las reflexiones compartidas con mis compañeras, tras la problematización de nuestros supuestos, pudimos reconocernos como parte de una generación que heredó el miedo como núcleo constitutivo de la subjetividad política. Nietas de un proceso de ruptura radical de los lazos colectivos. Hijas de los noventa: la década de la deshistorización y la banalización de lo político y la política. Y asimismo pudimos advertir que sosteníamos una fuerte idealización de la militancia política de los años 70, de la cual el sujeto rural no formaba parte.

> *Partimos de una "gran" idealización de los 70. Idealización que se correspondía muchas veces con ciertos sectores de la militancia universitaria, así como con las ideas que circulaban en boca de muchos sobre "revolución", "hombre nuevo", "liberación nacional", impulsados por grandes acontecimientos de la historia latinoamericana de aquellas décadas. […] Pero es una idealización que intentamos cuestionar en función de poder repensar la "derrota" de los movimientos setentistas, con el objetivo de volver a construir aquellos proyectos […] Una de las críticas al respecto, es la concepción vanguardista que atravesó a muchas de estas organizaciones. Pero reconocemos que detrás de esta lectura, subyace nuestra incomodidad al repensar el "lugar" que ocupamos como clase media-universitaria, al momento de construir un proyecto de emancipación política junto a los sectores populares*. (Problematización colectiva, Diario de campo, 2014)

Partiendo de estos supuestos previos, enraizados en un cuestionamiento hacia las posturas vanguardistas, empezamos a pensar la experiencia de las Ligas como una expresión "genuina" de "lo popular", fundada en la organización política comunitaria y horizontal. Así, fuimos "reemplazando" al ideal de "militante revolucionario setentista", por otra nueva idealización-romantización: la del "sujeto político rural".

> *¿Por qué esta necesidad de idealizar, de construir héroes inalcanzables? Hijas/os del neoliberalismo ¿buscamos como generación héroes que nos representen un modelo a seguir?* (Diario de campo, junio 2017)

Con esa "mochila" cargada de preconceptos y valores comenzamos a abordar esta problemática. Como parte de una generación que no tuvo la oportunidad de meter las patas en la fuente un 17 de octubre; ni vio salir a Perón y a Evita al balcón de la Casa Rosada; no resistió 18 años de proscripción ni protagonizó el Rosariazo; pero que se siente parte de ese patrimonio histórico-cultural y se reconoce en otros procesos en tanto Pueblo. Para muchos de nosotras y nosotros, el "2001", marchar cada 24 de marzo, la muerte de Néstor Kirchner, el "conflicto del campo"[11], las "Plazas de Cristina", y la marea verde de la ola feminista, tienen que ver con eso.

[11] El "Conflicto del campo" refiere a la confrontación política desatada en el año 2008, por los sectores de la llamada "Mesa de Enlace" (representativa de la Federación Agraria Argentina, la Sociedad Rural Argentina y otros sectores vinculados al modelo agroexportador), durante el gobierno de la Presidenta Cristina Fernández de Kirchner. La confrontación se desencadenó a partir del tratamiento de la Resolución N°125 en el Congreso Nacional, que establecía un incremento al sistema de retenciones móviles de las exportaciones agropecuarias. Se extendió durante 127 días durante los cuales se realizaron "huelgas" de producción y comercialización de granos y otros productos agropecuarios (*lock out* agropecuario), cortes de ruta, actos, movilizaciones y cacerolazos en

Reflexionando sobre el sentido de "lo político" para aquella generación de los años sesenta y setenta, la experiencia del Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC) nos presentaba la singularidad de ser una experiencia política vinculada al catolicismo. De allí que uno de los núcleos fundamentales de este trabajo se vincule a la relación entre **"lo político" y "el cristianismo".** Conocer las historias de vida de estos "viejos/as" "jóvenes militantes" católicos/as, y el modo en que concebían esa relación, nos devolvió una pregunta sobre nuestra propia fe, o sobre la creencia en algo que nos trasciende. Esto significó reencontrarnos con los valores cristianos que nos constituyen y problematizar ese vínculo desde nuestra condición de estudiantes universitarias resistentes -entonces- a toda creencia religiosa.

> *¿Cómo se "combina" la Fe en Dios y en el Evangelio con la fe en la política como herramienta de transformación? ¿Por qué creo que estas pueden ser excluyentes? ¿Es porque yo elijo creer en la política y no en Dios? ¿Con eso cubro mi cuota de fe, la necesidad de creer en algo? Las "ideologías políticas" para nuestro sector ¿representan nuevos dogmas en que creer? ¿Por qué me resulta contradictorio ser cristiano y revolucionario? ¿Acaso la religión no es el "opio de los pueblos"? […] Si, a todos y todas, el cristianismo nos constituye como parte de un patrimonio político cultural que compartimos, ¿de qué manera me fueron transmitido esos valores? ¿Y mi primera comunión? ¿Y la confirmación? ¿Y los domingos de misa con mi abuela? Por más que había decidido renunciar a aquellos sacramentos ¿podía deshacerme del amor por el prójimo, del humanismo cristiano, de la culpa cristiana, que seguían siendo parte de mí? ¿Estaba en condiciones de reconocer que gran parte de los valores que sostenían mi militancia tenían que ver con eso?* (Diario de Campo, junio 2017)

Indagando en mis propias vivencias comenzaron a aflorar recuerdos de mis primeros pasos en el catolicismo: ir con mi abuela de niña a las misas de la parroquia "San José Obrero"; el "gracias a Dios" que suele rematar frecuentemente las conversaciones con mi otra abuela, quizás como modo de aferrarse a un sentido supra terrenal para hacer más amable una vida de trabajo duro que no alcanzaba para paliar la pobreza; mi derrotero por las diferentes Iglesias de la ciudad de Venado Tuerto, en las que fui cumpliendo con muchos de los sacramentos, entre otras. Sin embargo, gran parte de los valores cristianos más profundos, aquello de "amar al prójimo", "compartir el pan", "dar sin esperar nada a cambio" me fueron transmitidos de múltiples maneras en mi familia, primero por mis viejos, a través de un conjunto de prácticas cotidianas que me inculcaron el respeto por el otro, por la diferencia, la solidaridad con el más vulnerable; y la necesidad de acercarse de algún modo (por el arte, la política o la religión) a la construcción de un sentido de trascendencia.

En el 2006, mi -ya escasa- creencia en Dios se vio cuestionada tras la muerte de uno de mis abuelos. Entonces, me empecé a preocupar más por la vida "terrenal" que por otras vidas

diferentes regiones del país. La resolución fue aprobada por la Cámara de Diputados y finalmente rechazada en el Senado, gracias al voto "no positivo" del entonces vicepresidente Julio Cobos.

"futuras" sobre las que no tenía demasiada certeza. Después la Facultad y la militancia hicieron lo suyo reforzando el ateísmo bajo el imperio de la razón. Aunque, por otra parte, "la política" apareció para "salvarme" de la "agnosis", ofreciendo(me) la posibilidad nuevamente de reconocerme como parte de algo trascendente.

Acercarnos a las memorias del Movimiento Rural y las Ligas Agrarias, por su imbricada relación con el cristianismo, nos aproximaba a una "reconciliación" con esa matriz constitutiva de nuestra historia, haciendo emerger la contradicción.

"Reconocer las contradicciones e incoherencias de todo conocimiento […] puede servirnos para analizar, criticar y transformar con otras personas y comunidades el impacto del conocimiento sobre nuestras vidas" (Maduro, 1992, p. 42). En ese sentido, problematizar nuestros valores y concepciones, sosteniendo ese *conflicto* en lugar de anularlo, nos permitió -por un lado- reconocernos como sujetos de la contradicción, y asimismo reconocer al Otro/a de igual manera.

Partiendo de concebir al conocimiento como "una forma de ver el mundo en relación con otros y de vernos a nosotros mismos en medio de ese mundo" (Maduro, 1992, p. 54), las *vivencias* (entendidas aquí dentro de la categoría de "supuestos básicos subyacentes") toman estatus de saber y son consideradas desde este paradigma como la primera teoría que portamos acerca de "lo real". Su explicitación y problematización nos permite comprender que no somos meras *tábulas rasas*, y que la elección de un determinado "tema" no se trata de un hecho azaroso, y mucho menos racionalmente apriorístico, ya que todo abordaje de lo real, así como el acercamiento a las teorías construidas por Otros serán recibidas, aprehendidas y comprendidas desde aquello ya "sabido" o "conocido".

1.2 "Gajes del oficio" antropológico: la emergencia del sujeto de la problemática en el encuentro con los/as Otro/as.

Con esta *mochila cultural* (Rubinich, 1998) cargada de saberes, vivencias, prejuicios y preguntas fuimos al encuentro con los Otros y Otras durante el "trabajo de campo", concebido desde este paradigma como abordaje fundamental del oficio antropológico.

> La antropología, desde un hacer y una práctica profunda se vive diferente a la lectura de los libros'; porque la antropología entonces, puede pensarse como un oficio, como un artesanado, donde se van uniendo piezas, como relaciones permanentes que todo el tiempo se mueven, se arman, se desarman. Un juego donde nunca se tienen grandes certezas, sino algunas preguntas acerca de pequeñas certezas (Bianchi y Silvano, 2001, p. 5)

En función de la problemática construida, el *sujeto de la problemática* tomó cuerpo en las memorias de varones y mujeres que en su juventud habían formado parte del desarrollo del Movimiento Rural y/o de las Ligas Agrarias, en diferentes provincias del nordeste argentino. En un comienzo, como mencionamos, primó un enfoque que privilegiaba la búsqueda de sujetos que hubieran formado parte de "la experiencia liguista". Destacamos esa impronta ya que constituye una huella que signó tanto la "elección" de los y las entrevistado/as, como las preguntas y ejes orientadores de las entrevistas realizadas durante la primera etapa del proceso de investigación.

La estrategia metodológica privilegiada para aproximarnos a esas memorias fue la entrevista en profundidad, desde el enfoque de la historia de vida.

> La Entrevista es un territorio y una condición que se comparte […] generada por la palabra y generadora de palabra […] Es un espacio de negociación bajo el cual subyacen los sentidos pre-construidos, las matrices de significación, que en buena medida son el blanco de la investigación; pero además, se constituyen sentidos que comprometen al par en juego. (Giobellina Brumara, 1994, p. 22).

Durante la entrevista -solemos decir los y las antropólogas- ocurre esa "mística" experiencia de enfrentarnos a la "Otredad". En términos metodológicos, ese encuentro expresa la posibilidad dialógica de construir con el Otro/a una *relación social*. Pero para que esto sea posible es preciso, primero, reconocer que el Otro posee un saber, en tanto sujeto histórico y político, cargado de un conjunto de valores y concepciones diferentes a las mías.

> Lo que una persona cuenta al narrar una historia está mediado por los significados disponibles en los ámbitos culturales en los que se ha desenvuelto, no sólo porque los hereda de una tradición, sino fundamentalmente porque participa cotidianamente, junto con sus semejantes, en su recreación (Muñoz Onofre, 2003, p. 97)

Durante las entrevistas fuimos construyendo un diálogo intergeneracional que nos permitió ir hilvanando y tejiendo un proceso de construcción de memorias y narrativas del pasado reciente. De esta manera, a partir de los relatos de los entrevistados y entrevistadas fuimos aproximándonos al entramado de una historia colectiva, que nos fue despertando nuevos interrogantes.

> (En) esta fascinación por la vida de las personas, más que de personajes, cataliza la ambición por penetrar en los circuitos donde cristaliza, se construye y reconstruye la cultura. En efecto, con las historias de vida […] se intenta volver la mirada hacia el fundamento del orden social: el terreno del sentido común, donde nacen y mueren las significaciones y representaciones compartidas. (Piña, 1986, p. 20)

Aproximarnos a las historias de vida de campesinos, campesinas y militantes católicos rurales, respondió a la decisión metodológica de priorizar el abordaje de las narrativas del "sujeto anónimo" (Piña, 1986). Decisión que se funda en la convicción de que las "grandes historias" son obras de "gente común"; en la creencia de que todo sujeto es portador de un saber significativo; y en la concepción de que toda "subjetividad" debe ser entendida como exponente de un conjunto de valores y concepciones colectivas.

Patricio Guerrero Arias -así como otros exponentes de una perspectiva decolonial- señala que tras la conquista "se construyó un patrón de conocimiento profundamente articulado al ejercicio del poder, sustentado en una razón colonial" […] que "nos construyó imágenes deformantes de la realidad y […] nos usurpó la palabra, para que seamos un simple eco de otras voces, que autoasumieron la hegemonía de la enunciación" (Guerrero Arias, 2010, p. 9). De acuerdo a esa "razón universal" lo propio fue sub-estimado, denigrado, reducido -en términos epistémicos- a un "objeto a conocer". En ese proceso miles de voces populares fueron *silenciadas* (Argumedo, 2009).

Asumir la tarea de sistematizar narrativas "anónimas" de los sujetos populares -postergadas tanto por la "historia oficial" como por corrientes "críticas" de la Academia- da cuenta de una intencionalidad política que busca aportar a la revalorización de "lo propio", de aquellos patrimonios político culturales que constituyen saberes forjados al calor de las luchas y las resistencias de los sujetos populares, y abrevan en una matriz teórico política autónoma de pensamiento desde un horizonte latinoamericano.

> Afirmar la existencia de una matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano supone interrogarse acerca del potencial teórico inmerso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas, que constituyen más de la mitad del continente. Implica reconocer la legitimidad de las concepciones y valores contenidos en las memorias sociales que, en el transcurso de cientos de años, fueron procesando "la visión de los vencidos" (Argumedo, 2009, p.18)

Retomando los aportes de Alcira Argumedo, ese intento por pensar "desde América Latina", expresa la situacionalidad de nuestros esquemas de pensamiento, no sólo en términos geográficos, sino fundamentalmente epistémicos. "Mirar la realidad" desde el cristal de las voces populares constituye un "lugar epistemológico" (Argumedo, 2009).

> El pensar desde América Latina requiere un instrumental teórico conceptual que recupere las resistencias culturales, las manifestaciones políticas de masas, las gestas, la literatura, el ensayo, las formas de conocimiento y las mentalidades populares; los testimonios, las microhistorias, las fiestas, los pequeños y grandes episodios de dignidad; los saberes que están en las "orillas de la ciencia" (Argumedo, 2009, p. 136)

Asimismo –abrevando en este posicionamiento- asumimos la elección metodológica de respetar la "textualidad" de las narrativas construidas por los sujetos entrevistados/as incorporando los registros textuales -valga la redundancia- de esas voces a la escritura de este trabajo. En ese sentido, consideramos que los relatos de los entrevistados y entrevistadas constituyen voces válidas que dialogan -de igual a igual- con la voz de la investigadora, que no se reducen a meras de "fuentes de información" para la investigación, subsumidas al lenguaje de quién investiga. A nuestro entender, esto no encubre cierta presunción de "verdad" respecto de la voz del "sujeto anónimo" (que quizás sí sostuvimos en un primer momento), ni inhibe la reflexividad del investigador/a, sino que reconoce un estatus igualitario de los saberes en juego en el proceso de producción de un "nuevo" conocimiento.

El "trabajo de campo" producido, articuló la realización de 13 entrevistas – de diferentes grados de profundidad-, instancias "informales" de encuentro con los sujetos entrevistados, permanencia en las zonas rurales, asistencia a congresos, "re-encuentros" de militancia y presentaciones de libros vinculados a la problemática. Además, ese trabajo fue complementado con la lectura y análisis de material bibliográfico, fuentes documentales del Movimiento Rural y las Ligas Agrarias, documentos oficiales de la Iglesia Católica, pronunciamientos de organizaciones políticas, producciones audiovisuales sobre la temática, artículos periodísticos, entre otros.

Reflexionando hoy sobre el proceso realizado, creemos necesario explicitar también que las primeras instancias de "campo" coincidieron con el cursado de las asignaturas "Metodología de la Investigación III" y "Taller de Tesina", por lo cual, las exigencias propias de dichas propuestas de cátedra así como el aporte de las reflexiones colectivas construidas durante las clases permearon y condicionaron –en alguna medida- la realización del trabajo de campo y el proceso de construcción de la problemática en una primera instancia. Advertimos sobre este aspecto, y señalamos que, al momento de comenzar con la escritura de esta tesina, el trabajo de campo realizado -en aquel contexto- fue luego (re)leído, (re)trabajado, y teorizado desde nuevas "claves" del proceso de investigación. Incluso siendo complementado con nuevas entrevistas realizadas a partir del año 2018, ya desde un nuevo enfoque teórico y metodológico.

Realizamos la primera entrevista en Julio del 2014, en Paraná, con Maris y Benjasmín, dos "*militantes de la vida*", que habían sido parte de las primeras experiencias del Movimiento Rural en el nordeste y luego fundadores de las Ligas en la provincia de Entre Ríos. Llegamos a ellos a partir de una de las compañeras del equipo, oriunda de esa localidad.

Maris Rébora y **Benjasmín Chiapino** ambos entrerrianos, son hijos de familias campesinas. Maris nació en Gualeguaychú en 1940. Allí pudo terminar la escuela y formarse como maestra. En su juventud formó parte de los grupos rurales que organizaba el Movimiento Rural de Acción Católica. En el MR participó activamente en el sector *Maestro*, trabajando en diferentes regiones del país. También formó parte del Equipo Nacional del Movimiento. Se define como una "militante de la vida". Benjasmín Chiapino, su esposo, nació en Paraná en abril de 1939. En 1961 se integró el equipo arquidiocesano del MRAC. Fue extensionista entre los años 1962 y 1966; responsable del Secretariado Pampa Central del Comité Nacional. Integró el Equipo Nacional representando al sector campesino entre 1968 y 1970. Participó de diferentes experiencias de integración de las juventudes rurales a nivel internacional. Junto con Maris y otros compañeros y compañeras llevaron adelante el desarrollo de las Ligas Agrarias en la provincia.

A través del contacto con docentes de las EFAs, en agosto de 2014, realizamos las primeras entrevistas en la provincia de Corrientes. Allí conocimos a **Ana Olivo** y **Pedro Gigena**, dos vecinos cercanos a la localidad de Goya, que habían participado de las Ligas Agrarias Correntinas. Ana Olivo nació en 1952 y había sido criada en una pequeña chacra de Goya, junto a su padre -peón, tropero de estancia, y peluquero-, su madre, huertera, y sus once hermanos, que también ayudaban en las labores del campo. Hacia 1968, con 16 años, comenzó a integrar junto a su hermano los Grupos Rurales, que se reunían en la Escuela del paraje "Palmita", en Perrugoitía. Allí conoció al padre Julián Zini y al obispo Alberto Devoto. Formó parte de la conformación de las Ligas Agrarias Correntinas y fue delegada en varias oportunidades. En ese mismo viaje a Corrientes entrevistamos a Pedro Gigena, en su chacra de Santa Lucía. Pedro nació en 1950, es "nacido y criado en el tabaco. En los 60 ("tal vez allá por el '68") participó primeramente de los Grupos del Movimiento Rural y fue un activo protagonista en la conformación de las Ligas Agrarias Correntinas. Algunos meses después en octubre de 2014, complementamos los relatos de la provincia, al entrevistarnos con **Marilú Babín**, en la ciudad de Corrientes. Ella había sido parte de la Acción Católica desde niña, formando parte de la Juventud Agraria Católica. Su esposo, José "Pepe" González, había sido extensionista del Movimiento Rural durante los primeros años de la década de 1960 y uno de los iniciadores y referentes de su desarrollo en la provincia de Corrientes.

El trabajo de campo concluyó ese año con un viaje –junto a mis compañeras- a la ciudad de Concordia dónde conocimos a **Carmen Dalmazo.** Ella es oriunda de Chajarí, Entre Ríos.

Nieta de inmigrantes italianos y eslovenos e hija de una familia campesina, de 12 hermanos. Junto a su marido, fueron parte del Movimiento Rural de Acción Católica desde fines de los años sesenta e impulsaron la creación de las Ligas en Entre Ríos junto a las y los productores citrícolas de la zona de Chajarí, hacia los primeros años de 1970. En esa misma instancia, camino a Entre Ríos nos detuvimos en la ciudad de Santa Fe a entrevistar a **Mario Bianchini** y **Nora Cullen**, quienes habían vivido en la localidad de Fortín Olmos en 1976 y 1982. Los registros de esta última entrevista no fueron incorporados en este trabajo.

Al año siguiente, en febrero de 2015, participé por motivos de la militancia universitaria en un encuentro multisectorial realizado en la localidad de Apóstoles, Misiones. Allí tuve la oportunidad de conocer a "**Chicho"** y a "**Moncho" Enriquez**, miembros del Movimiento Agrario Misionero (nombre que llevaron las Ligas Agrarias en Misiones). Allí tomamos registro en una de las charlas sobre el Movimiento Agrario Misionero (MAM) y de una breve entrevista que pudimos realizar, posteriormente, con Moncho. Él no provenía del sector rural, pero se acopló al movimiento campesino tras su paso por la Universidad Nacional del Nordeste. Fue detenido durante la última dictadura, y fue uno de los impulsores del renacimiento del MAM luego del retorno democrático. Esta instancia de campo –sin advertirlo en aquel momento- significó el cierre de una primera etapa de la investigación, que en los años siguientes sería retomada en diferentes circunstancias de forma menos sistemática. Por otra parte, el trabajo colectivo que habíamos comenzado con un grupo de compañeras fue resignificado desde experiencias individuales, en los procesos de elaboración de tesina de algunas de nosotras.

En 2016 **Luis María "Luicho" Babín**, hermano de Marilú, vino a la ciudad de Rosario a presentar su libro "Historia de la EFA Ñande Roga". En esa oportunidad, junto a otras compañeras, pudimos entrevistarnos con él y su compañera, Marta Chanquía. "Luicho" nació en Itatí, Corrientes. Se ordenó como sacerdote en 1964 y fue parte integrante del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Fue expulsado de la Iglesia por el arzobispo de Corrientes Francisco Vicentín en 1970. Desde 1987 integró el Movimiento EFAs.

Al año siguiente, entrevistamos a **Nicolás Barreto**, referente del Movimiento Campesino Paraguayo (MCP), en oportunidad de su convocatoria para participar de una actividad organizada por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Humanidades y Artes (UNR). Dada la imbricada relación del MSTM con las organizaciones campesinas en el NEA, y el antecedente de la organización liguista en Paraguay, ambas entrevistas permitieron complejizar el abordaje de nuestra problemática de investigación.

En 2018, concluido el cursado de la carrera, retomamos la iniciativa, otorgando nuevamente sistematicidad al proceso de investigación. Con este nuevo impulso, retomamos junto a Victoria, una de mis compañeras, una vieja iniciativa que había quedado trunca algún tiempo atrás: entrevistar a **Beatriz "Tudy" Noceti**. Tudy comenzó a participar del Movimiento Rural de Acción Católica entre los años 1962 y 1963, siendo parte de la generación de militantes que conformó el Primer Equipo Nacional del Movimiento. Supimos de ella a través de Maris y Benjasmín. Nació a comienzos de 1932 en la provincia de Buenos Aires. Fue la cuarta hija de una familia de estancieros, de una fuerte impronta católica. Su primer acercamiento al Movimiento Rural fue a través de un cura rural cercano a la familia. Participó en 1963 del primer encuentro realizado en "Las Delicias", Entre Ríos, y fue una de las impulsoras del desarrollo del Movimiento en el nordeste. Se destacó por su labor vinculada al trabajo con las mujeres campesinas. Realizamos una primera entrevista en agosto de 2018 y volvimos a encontrarnos en abril del año siguiente con nuevos interrogantes.

Menciona Giobellina Brumara que "de la entrevista no se sale, no se puede salir, indemne" (1994, p. 22). La entrevista misma se construye como un ámbito específico en el cual el/la entrevistado/a recuerda, crea y recrea su propia historia. En ese contexto, la posibilidad de que emerja de dicha relación un "nuevo conocimiento" dependerá también de la capacidad -y la disposición- del antropólogo o antropóloga para dejarse interpelar por los sentidos emergentes de las narrativas "ajenas".

Darío Muñoz Onofre (2003) argumenta que "en contraste con la concepción del "antropólogo como autor" que nos propone Geertz (1989) […] la trama narrativa […] es el resultado de una vasta coautoría, de la que los investigadores formamos tan solo una parte" (p. 101) Recuperando este aporte teórico-metodológico, podemos reflexionar sobre el proceso de construcción de nuestro "objeto de estudio". Un "objeto" que -lejos de ser definido "a priori" de los sujetos- fue reformulándose a partir de la *praxis* antropológica, mediante un proceso dialéctico entre la teoría, las fuentes bibliográficas y documentales, el trabajo de campo y (nuevamente) la reflexión teórica.

En los inicios de la investigación nos proponíamos: "reconstruir las memorias sobre la experiencia política desarrollada por las Ligas Agrarias en el nordeste argentino". Pero, tras un largo proceso metodológico -que incluyó la problematización de nuestros supuestos previos, una nueva lectura de los registros del trabajo de campo y su articulación con nuevas fuentes y documentos- y fundamentalmente, a partir de la problematización de nuevos enunciados de

sentido que emergieron durante las entrevistas con Tudy, fuimos haciendo énfasis en un proceso político anterior al del surgimiento de las Ligas Agrarias, otorgando centralidad al proyecto político pedagógico impulsado por el Movimiento Rural de Acción Católica durante la década de 1960.

> *Yo creo que era muy importante el MR como formador de dirigentes. No hubieran sido posible las Ligas sin el MR* (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

> *[…] te diría que era un Movimiento que en Argentina debe haber sido uno de los Movimientos más formadores de líderes que tuvo el sector rural, por no decirte casi el único.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Hoy comprendemos que la interpelación de enunciados como el de Tudy y la resignificación de "viejos" enunciados como el de Benjasmín, fueron habilitando un proceso de reflexión que nos llevó a priorizar otros núcleos de sentido, propiciando un nuevo "giro dialéctico" en la construcción de nuestra problemática. Arribando a esta nueva síntesis, nos proponemos en este trabajo **aproximarnos a la comprensión del proceso político pedagógico desarrollado por el Movimiento Rural de Acción Católica y las familias rurales del nordeste argentino durante el período 1960-1976 -período que incluye la conformación de las Ligas Agrarias en 1970- indagando en las relaciones entre militancia católica y ruralidad.**

Tomando como punto de partida la construcción de dicha problemática, los capítulos siguientes sistematizan un conjunto de reflexiones y teorizaciones construidas a partir de los siguientes interrogantes: ¿De qué manera la Iglesia Católica contribuyó a la formación de cuadros políticos en el sector rural durante la década de 1960 y 1970? ¿cómo caracterizar ese contexto histórico político en el que dichas experiencias fueron posibles? ¿Qué propuestas metodológicas se construyeron desde el MRAC para llevar adelante este propósito en el nordeste argentino? ¿Cuál fue su singularidad respecto de otras experiencias políticas de organización del sector rural? ¿Cuáles fueron las continuidades y las rupturas -con el proyecto del Movimiento Rural- en la transición y consolidación de la organización liguista? ¿Qué posiciones emergieron al interior de las Ligas Agrarias en relación a las vías y estrategias políticas que darían continuidad -en la década de 1970- al proceso de formación y construcción política iniciado durante los años sesenta? Y, finalmente, ¿Qué procesos llevaron a la configuración de este sujeto político rural como sujeto de la represión del terrorismo de Estado?

Partiendo del posicionamiento epistemológico-metodológico fundamentado en este capítulo, concebimos que en todo proceso de producción de conocimientos emerge -como "requerimiento" metodológico- la historización de la problemática de investigación. ¿Por qué remontarnos 500 años para abordar un proceso político desarrollado no más que sesenta años atrás? Parafraseando a Benjamin (1933) ¿"Acaso dicen los moribundos palabras perdurables"? ¿Hay huellas de nuestra historia constitutiva que se siguen "actualizando" generación tras generación? ¿Qué núcleos político-culturales fundantes del sujeto histórico en Nuestra América nos permiten comprender los procesos políticos de nuestra historia reciente? Desde estos interrogantes nos abocamos en el próximo capítulo a la tarea antropológica de "rastrear" en el pasado aquellos núcleos político culturales constitutivos de la dimensión simbólica, que nos permitan aproximarnos a la comprensión de nuestra problemática, en su complejidad.

Capítulo 2: Claves político culturales constitutivas del sujeto político rural en Latinoamérica.

2.1 "*Latinoamérica bullía*". En los umbrales de una (nueva) hora *Nuestroamericana*

> […] *de cualquier manera, yo creo que todos rescatamos que* ***fueron los mejores años de nuestra vida.*** […] *fueron años muy intensos y de mucha convicción de que ese era el camino* […] *era un momento muy especial, porque no pasaba solo acá.* […] ***Latinoamérica bullía*** […] *se vivía lo del Che, lo de Nicaragua, se vivía, muchas cosas, y bueno en otros países también.* […] *el Mayo Francés* […] *había toda una Revolución en muchos lados, que llegaban los ecos. Y que no eran (solo) Revoluciones armadas… creo que se vivía también esa incomodidad de una cosa injusta que* ***no podía ser que trabajaras y que no pudieras vivir de tu trabajo, y de lo que producías*** *[…] y creo que* ***fue muy importante Medellín. Porque los campesinos enseguida lo leyeron y les dio fuerza, les dio respaldo a lo que ellos querían reclamar***. (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

Desde mediados de los años ´60 hasta los primeros años de la década de 1970, pequeños y medianos productores/as rurales y en -menor medida- asalariados rurales precarizados, desarrollaron un proceso de formación y organización política en diferentes provincias del nordeste argentino, que –confluyendo con otras experiencias- sentó las bases para la conformación de las "Ligas Agrarias" hacia la década de 1970. En este trabajo nos proponemos conocer, interrogar y problematizar dicha experiencia político-pedagógica impulsada por las juventudes católicas del Movimiento Rural, que contribuyó a gestar un proceso de organización entre las familias de trabajadores y trabajadoras rurales[12].

Partiendo de considerar el carácter social e histórico de la producción de conocimiento, la historización de la problemática de investigación resulta una condición teórico metodológica del paradigma desde el cual nos posicionamos. *Historizar*, en ese sentido, permite *contextualizar*, reconocer los procesos político culturales constitutivos del sujeto histórico-político particular que emerge de nuestra problemática de investigación.

En ese sentido, entendemos que el proceso de formación política de los y las jóvenes rurales contribuyó a gestar (y fue posible en) un "clima de época" signado por la emergencia

[12] A lo largo de este trabajo haremos referencia al sujeto de la problemática utilizando la categoría *trabajadores y trabajadoras rurales*. Dicha conceptualización busca contener la heterogeneidad constitutiva del sujeto rural en la región, integrando a todo ser humano cuya "fuerza de trabajo" sea explotada en el marco de la producción agropecuaria. Incluimos bajo este concepto a los pequeños y medianos productores rurales, arrendatarios, asalariados en relaciones estables de dependencia, trabajadores golondrinas, trabajadores precarizados, entre otros, sin dejar de reconocer la diversidad de realidades que ello supone.

de los movimientos de liberación y procesos de descolonización en todo el "Tercer Mundo", tiempos en que "Latinoamérica bullía".

Iniciamos este primer apartado con un fragmento de la entrevista realizada con Beatriz "Tudy" Noceti, quien nos compartió su historia -casi a modo de "legado"- sobre las experiencias de "*los mejores años de su vida"* (Registro N°12). Su relato nos interpela: ¿Qué experiencias vitales hicieron que estos varones y mujeres rememoren aquellas décadas como "los mejores años de sus vidas"? ¿Cómo se va entretejiendo esa relación inescindible sujeto-contexto? ¿Qué procesos histórico-políticos llevaron a que esta generación de jóvenes sepa que "*había toda una Revolución en muchos lados"*? ¿Cuáles fueron los acontecimientos que atravesaban el debate y la construcción política en Latinoamérica, en ese contexto?

> ***Hay que ubicarse en el año '70, donde podríamos decir que teníamos las cosas al alcance de la mano.*** *Esa sociedad nueva, que tanto aspiramos de justicia, de dignidad, de orden, de respeto, de valoración, se centraba en el retorno del General Perón y en que el peronismo gobernara el país* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)
>
> *[…] para este periodo histórico tenemos la lucha que significó* ***la Revolución Cubana****, donde muchos de los jóvenes de aquella época nos veíamos como una forma de gesta libertaria en contra el imperialismo y como un ejemplo de* ***la lucha de un pueblo que resistió todo tipo de embate para sostener su soberanía política, y sus intereses nacionales***. (Registro Nº 8, Moncho, entrevista febrero 2015, Apóstoles, Misiones)

Partiendo de comprender el vínculo constitutivo *sujeto-contexto* estos enunciados de sentido nos permiten identificar algunos acontecimientos histórico-políticos significativos de un tiempo histórico de "ebullición", de un conjunto de experiencias políticas que proponían llevar adelante procesos de liberación y emancipación de los Pueblos, en diferentes países del Tercer Mundo. Contexto en el cual, a su vez, se habilitaron importantes debates y transformaciones al interior de la Iglesia Católica, que llevaron a la reconfiguración de las prácticas de los y las ruralistas católicos. Entendemos que estos procesos generaron un escenario de favorable para la emergencia de este sujeto histórico-político rural desde las raíces profundas del campo argentino y latinoamericano.

Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, el siglo XX presentaba un mundo signado por las condiciones geopolíticas impuestas por la "Guerra Fría": modalidad que adoptó la disputa inter-imperialista. En este marco, se dio lugar a la división del mundo en dos grandes polos: "Oriente", bajo el dominio de la URSS y sus aliados; y "Occidente" bajo la hegemonía de los capitales norteamericanos.

> Eran tiempos en que se reiniciaba la lucha contra el sistema y se planteaba en forma incipiente otra sociedad alternativa. Eran momentos de profundas alteraciones en la base material, de grandes reacomodamientos del capital por los nuevos repartos del mundo, y donde la fuerza social proletaria se planteaba los problemas del poder político y del Estado. (Balvé, 1989, p. 91)

De esta manera, las tensiones entre los grandes imperios por un "nuevo" reparto del mundo, generaron un escenario de *oportunidad* para el ascenso de las luchas insurreccionales de liberación en diferentes países del mundo: se produjeron acontecimientos relevantes a nivel internacional como el triunfo de la Revolución cubana en 1959; la resistencia y la victoria del pueblo vietnamita; los procesos de liberación en Argelia y otros países de Asia y África, las revueltas de estudiantes y trabajadores/as del "Mayo Francés"; los procesos de liberación en Checoeslovaquia que estallan en la "Primavera de Praga"; la Revolución Negra y el movimiento hippie en EEUU; y la irrupción de la llamada "segunda ola del feminismo" en Europa y EEUU, entre otras movilizaciones y experiencias organizativas que permiten comprender la *situacionalidad* en que se constituye el sujeto político de los años sesenta.

En relación a la problemática de este trabajo creemos necesario destacar dos aspectos relevantes de este contexto: las transformaciones producidas al interior de la Iglesia Católica y el protagonismo de los trabajadores y trabajadoras rurales en los procesos de liberación, en diferentes países del mundo.

Respecto a las transformaciones que emergen al interior de la Iglesia Católica, reconocemos como acontecimiento fundante la realización del Concilio Vaticano II: el 25 de enero de 1959 Juan XXIII convocó al Concilio Vaticano II con el objetivo de *renovar* las estructuras tradicionales que cimentaban la institución, profundizar la conciencia que la Iglesia tenía sobre sí misma, promover un mayor diálogo con todos los hombres de "buena voluntad" y la reconciliación y unidad entre todos los/as cristianos/as. El Concilio constó de cuatro sesiones que iniciaron en 1962 bajo el mandato de Juan XXIII y concluyeron en diciembre de 1965, bajo el papado de Pablo VI.

No solo se apelaba a una mayor socialización en la lectura del Evangelio, sino también a importantes modificaciones en la liturgia[13], y en el rol y compromiso social de la Iglesia. Se buscaba realizar una serie de transformaciones estructurales, llevando al interior de la

[13] Este aspecto es desarrollado en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia, promulgada por el Papa Pablo VI el 4 de diciembre de 1963.

institución un conjunto de debates y problemáticas emergentes de un contexto de ebullición de procesos revolucionarios y movimientos de liberación en distintos países del Tercer Mundo.

Por otra parte, en relación al segundo aspecto mencionado, destacamos que -en ese contexto- los sujetos populares del sector rural asumieron un rol protagónico en los procesos de liberación nacional.[14] Ejemplo de ello fueron los procesos revolucionarios de Vietnam, Cuba, Paraguay y Nicaragua, tanto como otras experiencias en que el sujeto rural protagonizó las luchas de liberación. Además, en Latinoamérica, muchos de estos procesos estuvieron vinculados al trabajo político de las comunidades eclesiales de base desarrolladas por los grupos cristianos y sacerdotes tercermundistas. Se destaca en ese último sentido, la fuerte raigambre cristiana de las luchas campesinas en Paraguay y Brasil y en el proceso revolucionario en Nicaragua, así como la experiencia política impulsada por el sacerdote Camilo Torres, miembro del Ejército de Liberación Nacional en Colombia, entre otras.

"Moncho" Enriquez, miembro del Movimiento Agrario Misionero, durante la entrevista realizada intenta situarnos en aquel contexto:

> *Tenemos en aquella época, un gran movimiento dentro de* ***la Iglesia Católica****, que normalmente tiene y tuvo mucha influencia dentro de la sociedad argentina. Todo lo que fue el* ***movimiento tercermundista****, donde surgen los curas obreros, la* ***teología de la liberación*** *[…] Y* ***todo lo que significó este surgimiento de la solidaridad y del rescate de los más humildes dentro del movimiento de la iglesia****. Todo ese contexto indudablemente tuvo que ver con muchas cosas acá en la Argentina, como el* ***Cordobazo****,* ***la resistencia peronista*** *y también tuvo que ver con la organización de los productores, en este movimiento que tuvieron las Ligas Agrarias acá en el nordeste* (Registro Nº 8, Moncho, entrevista febrero 2015, Apóstoles, Misiones)

Es preciso tener presente aquel contexto para comprender las posibilidades y potencialidades del proyecto iniciado por el Movimiento Rural de Acción Católica. Un trabajo pedagógico que resultó clave en la construcción de herramientas metodológicas para la formación política y la visión estratégica de estos sujetos, potenciando su organización política. Consideramos que la organización de las Ligas Agrarias en el nordeste argentino -desde 1970- se nutre y, al mismo tiempo abona al conjunto de experiencias políticas de organización de los trabajadores y trabajadoras rurales, fuertemente vinculados al trabajo de base de las pastorales católicas. Su irrupción en la escena política confluye con otras organizaciones gremiales, políticas y sociales en un contexto de gran movilización popular en nuestro país y Latinoamérica.

[14] Hay que considerar que las familias rurales representaban un sector mayoritario de la población mundial para 1960.

La "Argentina de los ´60" se veía sumida en una profunda crisis política e institucional, desencadenada a partir del Golpe de Estado de 1955 que pone fin al gobierno constitucional de Juan Domingo Perón. De allí en adelante, la vida política estuvo signada por la proscripción del peronismo[15], y el inicio del período conocido como "la resistencia peronista".

La Dictadura que asumió el poder mediante un nuevo Golpe de Estado en 1966, encabezado por el Gral. Onganía, se proponía transformar profundamente la sociedad argentina sin intenciones de restituir en el corto plazo un gobierno civil. "En esta oportunidad las Fuerzas Armadas se hacían responsables de un proyecto político, económico y social […] para constituirse como institución en el núcleo mismo del Estado" (Calveiro, 2013, pp. 26-27). Las Fuerzas Armadas ya no establecían "plazos" sino "objetivos". Así lo anunció el Presidente de Facto en su discurso de asunción:

> El camino que hemos elegido no logrará contentar a los impacientes. Es con toda seguridad el más penoso, pero es lo único seguro para evitar que la democracia sea construida sobre bases endebles. **Esta Revolución no tiene plazos dados; tiene objetivos que cumplirá en el tiempo**, entre ellos, fijar las bases sobre la cuales una auténtica comunidad nacional puede elaborar un programa de vida para alcanzar sus objetivos sin violencias físicas ni morales para nadie. (Onganía, 1966. El subrayado es nuestro).

El objetivo ya no era solamente "desperonizar" a la sociedad argentina (como se habría propuesto la dictadura encabezada por Pedro Eugenio Aramburu) sino "despolitizarla", desactivar los núcleos de organización que comenzaban a gestarse. Para ello se requería la instauración de una mayor *disciplina social* (Calveiro, 2013), y se configuraron nuevas estrategias de censura y represión.

Sin embargo, las organizaciones del Pueblo lejos de sumirse a nuevo proceso de colonización, profundizaron sus luchas y fortalecieron las organizaciones. Junto a la histórica resistencia del Pueblo Peronista, se asistió dentro del sindicalismo a la creación de la CGT de los Argentinos -el 30 de marzo de 1968- en el marco del "Congreso Normalizador de la CGT, Amado Olmos". El 1ro de mayo de ese año, la CGT-A lanzó su "Mensaje a los trabajadores y al Pueblo", un programa político que significaba la continuidad de los lineamientos esgrimidos

[15] El 9 de marzo de 1956, la dictadura de Aramburu firmó el Decreto-Ley Nº 4161, estableciendo: "[…] que queda prohibido en todo el territorio de la Nación: La utilización con fines de afirmación ideológica peronista o de propaganda peronista –de las imágenes de símbolos, signos, expresiones significativas, doctrinas, artículos y obras artísticas, que pretendan ese carácter o pudieran ser tenidas por alguien como tales, pertenecientes o empleados por individuos representativos y organismos del peronismo. Se considera violatorio de esta disposición, la utilización de la fotografía, retrato o escultura de los funcionarios peronistas o de sus parientes, el escudo y la bandera peronista, el nombre del presidente depuesto, el de sus parientes, las expresiones peronismo, justicialismo, justicialista, tercera posición […] las composiciones musicales denominadas "Marcha de los muchachos peronistas" y "Evita Capitana". (Decreto-Ley 4161, 1956)

por el movimiento obrero en La Falda (1957) y Huerta Grande (1962). Entre los principios básicos se proclamaba que:

> - La propiedad sólo debe existir en función social
> - Los trabajadores, tenemos derecho a intervenir en la administración de las empresas y la distribución de los bienes
> - Los sectores básicos de la economía pertenecen a la Nación. El comercio exterior, los bancos, el petróleo, la electricidad, la siderurgia y los frigoríficos deben ser nacionalizados.
> - Solo una profunda reforma agraria, con las expropiaciones que ella requiera, puede efectivizar el postulado de que la tierra es de quien la trabaja. (Federación Gráfica Bonaerense, 2017, p. 162)

Ese mismo día más de 30 mil trabajadores y trabajadoras se movilizaron a lo ancho del país.

> El 28 de junio se convocó a repudiar el segundo aniversario del golpe militar de Onganía. Mientras en Tucumán, Raimundo Ongaro expresaba su respaldo a la lucha de los ingenios tucumanos, los estudiantes y obreros cordobeses ocupaban unas 30 manzanas de la ciudad y rechazaban la acción policial durante 6 horas, en tanto que alrededor de la CGT, más de 800 manifestantes eran detenidos al enfrentar la represión. En Rosario, por primera vez desde el golpe gorila de 1955 aparecían las barricadas en las calles […] En los alrededores de Plaza Once […] más de mil policías intentaban impedir una concentración. Las revueltas estudiantiles en La Plata y Mendoza dejan un saldo de 1500 detenidos […] La huelga encabezada por los 7000 petroleros en Ensenada se desarrolló desde septiembre hasta diciembre de 1968. El 9 de abril de 1969 la policía tucumana reprime a los pobladores de Villa Quinteros. Dos días después […] en Villa Ocampo, en el norte santafecino los vecinos se levantan desafiando las balas, toman la Municipalidad y obligan al intendente a renunciar […] En Chaco la policía disuelve con gases y palos una asamblea estudiantil. En Tucumán los azucareros ocupan el ingenio Amalia. (Federación Gráfica Bonaerense, 2017, pp. 64-65)

Estos hechos ilustran el modo en que va intensificándose el enfrentamiento entre dos proyectos de sociedad y de país: "Liberación o Dependencia". Las singularidades de los conflictos en cada región dan cuenta de la emergencia de un sujeto histórico en lucha. Después de 14 años de resistencia peronista, confluyeron en 1969 una serie de movilizaciones y protestas de trabajadores y estudiantes que se cristalizan en significativas insurrecciones populares: el Rosariazo, el Cordobazo y el segundo Rosariazo sentencian el fin de la llamada "Revolución Argentina".

Beba Balvé sostiene que 1969 significa un "hito en el proceso histórico económico-social argentino, porque refiere al espacio-tiempo en que se han creado las condiciones de una situación revolucionaria" (Balvé, 1989, p. 15). En tanto, siguiendo a la autora, se combinan una serie de factores objetivos: la imposibilidad de mantener el dominio por parte de las clases dominantes, el incremento de la miseria de las clases oprimidas, y una intensificación considerable de la actividad de las masas.

En este contexto -de aceleración del *tempo* político- comenzó a producirse el pasaje de un momento formativo –protagonizado por el trabajo de los Grupos Rurales del MRAC- hacia otro de "movilización" y "acción directa", que condujo a la conformación de las Ligas Agrarias, el 15 de diciembre de 1970, tras una movilización histórica en la ciudad de Roque Sáenz Peña, provincia de Chaco. Según Francisco Ferrara (2007 [1973]) se trató de organizaciones "independientes" y *apartidarias* que agruparon a más de 45 mil familias de trabajadores y trabajadoras rurales.

La construcción liguista tomó como referencia a las Ligas Agrarias Cristianas que se habían conformado en Paraguay de la mano de la Juventud Obrera Católica (JOC) en 1960, confluyendo en 1962 en la Federación Regional de las Ligas Agrarias (Telesca, 2010, p. 62). Tras el nacimiento de las Ligas Agrarias Chaqueñas, esta experiencia alcanzó progresivamente las provincias de Formosa, Norte de Santa Fe, Misiones, Corrientes y Entre Ríos. Además, llegaron a desarrollarse las Ligas Tamberas en el Sur de Córdoba y Santa Fe, así como también incipientes núcleos de organización en Santiago del Estero, La Pampa, y el norte de la provincia de Buenos Aires (Lovey, 2018). De acuerdo al proceso de investigación realizado, consideramos que el *sujeto histórico liguista*[16] (Ferragut, 2015) emergió –fundamentalmente- a partir del proceso de formación política impulsado desde el Movimiento Rural de Acción Católica, presente en la región desde 1958[17]. De allí que otorguemos centralidad a ese proceso en el trabajo de esta tesina.

Creemos que el desarrollo de aquel proceso (pedagógico) de formación y organización política de los trabajadores y trabajadoras rurales en el nordeste argentino -hacia la década de 1960- fue producto de la confluencia de dos importantes procesos histórico-políticos: por un

[16] Hacemos propia y extensiva la categoría propuesta por Javier Ferragut (2015), quién realiza un acercamiento a las condiciones objetivas de los productores tabacaleros correntinos, atendiendo a sus diferencias socio-económicas, con el fin de aportar una concepción de las Ligas Agrarias como expresión política de una alianza social. El autor cuestiona que "nominaciones tales como «campesinos tabacaleros», «campesinado» y «masa campesina», para aludir al sujeto colectivo representado en la organización liguista correntina, conlleva dos dificultades: por un lado, alimentan la "ficción real" fundada en el «objeto preconstruido», por parte de los protagonistas y los activistas del MR; por el otro, "ejercen un efecto homogeneizante en la tarea de concebir la formación del sujeto colectivo" (Ferragut, 2015, p. 6). En contraposición, propone introducir las nociones de "sujeto histórico liguista", "productores tabacaleros" y "productores liguistas". "El concepto de sujeto histórico liguista pretende ser utilizado para referir al sujeto colectivo que resultó de la identificación de una porción de los productores tabacaleros (nunca la totalidad) con la corporación que había instituido las Ligas Agrarias Correntinas" (Ferragut, 2015, p. 4).

[17] La centralidad otorgada al MRAC como antecedente necesario para la conformación de las Ligas Agrarias, constituye un punto en común transversal a todas las investigaciones sobre el tema: Bartolomé, 1977; Archetti, 1988; Roze, 1992; Ferro, 2005; Galafassi, 2005b y 2006; Rodríguez, 2009; Masin, 2009; Adobato, 2011; Vommaro, 2011; Calvo y Percíncula, 2012; Servetto, 2013; Moyano Walker, 1991, 2013 y 2020; Ferragut, 2015; Contardo, 2017; Vázquez, 2020, Daldovo, 2018, entre otras. En el caso del sur santafesino advertimos que no existió esta mediación en el proceso de conformación de las Ligas Tamberas. (Masin, 2009)

lado, experiencias organizativas, políticas y gremiales de las familias rurales, en su lucha histórica por defender la propiedad de su tierra y el producto de su trabajo; y por otro, el trabajo realizado por un conjunto de jóvenes católicos y católicas -laicos y clérigos- en las zonas rurales, que resignificaron sus prácticas a partir de las transformaciones ocurridas al interior de la Iglesia Católica, principalmente luego del Concilio Vaticano II (1962-1965). Nos proponemos en este capítulo dar cuenta de ambas trayectorias, historizando los procesos político-culturales vinculados a la *cuestión de la tierra,* en relación al *cristianismo*, en esta región, a fin de comprender la constitución del sujeto histórico político que protagonizó la construcción de un proyecto político pedagógico hacia los años sesenta en el nordeste argentino.

2.2 "*Detrás de toda cultura está el suelo".* La cuestión de la tierra en Latinoamérica y la configuración de un sujeto político rural en una historia de despojos y resistencias.

2.2.1 "*Somos un país porque no pudimos ser una Nación*".

Suena la tierra en cada pisada. Suena y se quiebra en nuestro andar. El sol intenso de octubre abre surcos en los caminos que conectan ranchos aislados del campo profundo. ¿Quiénes habrán pisado estas tierras antes que yo? ¿Cuántos cuerpos campesinos se han hincado a surcar la tierra bajo este sol? Me dirijo a lo de Pedro Gigena, campesino de la (ya) histórica zona tabacalera de Santa Lucía, y pienso en la tierra que nos ve nacer; en nuestro modo de arraigarnos a ella, en la resistencia de quienes se enfrentan al domino foráneo de nuestras tierras... en la herida aún abierta de este continente arrasado.

La problemática de la tierra y la lucha por nuestra soberanía se hilvanan en el trabajo que aquí presentamos, a partir de las memorias de un sujeto histórico que resistió y resiste a la expropiación del fruto de su trabajo. *Memorias del saqueo, memorias de la resistencia*, memorias que emergen campo adentro. Un pequeño granito de arena a una historia que llevamos escribiendo hace más de cinco siglos. De allí que sea necesario historizar *la cuestión de la tierra*, en Latinoamérica en general y en Argentina en particular, y la relación que las familias rurales establecen *con-en-desde* ella. La tierra como dimensión constitutiva de los Pueblos. La tierra que nos dice qué *estamos siendo* (Kusch, 2011) y qué no *somos*. Los Pueblos, inmersos en una historia de vaivenes entre proyectos políticos en pugna: el de la explotación, el saqueo y la expropiación de lo nuestro en manos del capital extranjero; y frente a este, el de la autodeterminación y la soberanía popular *Nuestraamericana* (Martí, 1891).

Dos proyectos que, desde una dimensión antropológica, expresan formas antagónicas de concebir la relación Cultura-Naturaleza, y producir saberes a partir de ella. Por un lado, la

concepción binaria cartesiana, catalizadora de la racionalidad moderna occidental, que separa a la humanidad de la naturaleza, atribuyendo la posible transformación de la primera sobre la segunda, de acuerdo a un supuesto estado de "necesidad". Concepción que -reducida a la interacción hombre-necesidad-naturaleza, en palabras de Kusch- "responde a una abstracción europea" (Kusch, 2011. Tomo III pp. 122-123). Y frente a ésta, la concepción ancestral de las comunidades originarias de América, que entienden a la humanidad como parte de ese mundo natural, y se identifican culturalmente desde ese *estar*.

> Detrás de toda cultura está siempre el suelo […] Se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo a modo de un punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse porque no se lo ve. […] Y ese suelo así enunciado que no es ni cosa, ni se toca, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. […] De ahí el arraigo, y peor que eso, la necesidad de estar prendido al arraigo porque si no, no tiene sentido la vida. (Kusch, 2011, Tomo III pp.109-110)

La teorización de este pensador nuestroamericano, nos permite explicitar lo constitutivo de "la tierra" como basamento del *arraigo*, presente entre las motivaciones que llevaron a la organización del sujeto político rural. Experiencia que remite a un proceso de resistencia, que se inscribe en la larga historia de lucha de nuestro pueblo, en defensa de "su tierra" y "su cultura", constituyendo -en parte- el saber de ese sujeto popular.

Nicolás Barreto, referente del Movimiento Campesino Paraguayo, recuperando el sentido de la lucha liguista en ese país nos comenta:

> *[…]nosotros decimos recuperar las tierras, no "tomarlas". Esa es una consigna muy fuerte, como una mística que empujaba a los labriegos. Ya que la economía se basaba en la tierra, ningún campesino podía dar respuesta a la vida sin una parcela de tierra.* (Registro Nº 11 Nicolás, entrevista septiembre 2017, Rosario, Santa Fe)

En el mismo sentido reflexiona Carmen, militante de las Ligas Agrarias Entrerrianas:

> *El primer planteo que hubo fue este: eran gente joven pero ya gente en edad, que querían formar su familia, que buscaban un porvenir y veían que en el campo ya cada vez menos había trabajo. Entonces la gente se estaba yendo a Buenos Aires […] el desarraigo que era para la gente irse. ¿Cuál era el motivo? Uno era el precio de los productos y que veían que […]no daba para la familia* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

Hacia la década de 1960 y 1970 las familias de trabajadores rurales se organizaron como estrategia frente al desarraigo, ante la imposibilidad de acceder a la tierra para producir o la necesidad de venderla -por los malos pagos o malas cosechas- en los casos en que se contaba con la propiedad de pequeñas parcelas. Los enunciados de Nicolás y Carmen nos conducen a

historizar un proceso de despojo y usurpación, que desde hace más de cinco siglos se profundiza en estas tierras.

La "Conquista" y colonización de América marcaron el inicio de un proceso de aniquilamiento y expoliación de los pueblos y los bienes comunes de este continente. Allí situamos el origen histórico y estructural de la *cuestión de la tierra*, que intentaremos comprender en este apartado. Si bien ya no son solo las comunidades originarias las desplazadas, sino otros grupos de una gran heterogeneidad étnica y cultural, existe una continuidad en la política de los grandes capitales por apropiarse del territorio que pertenece a nuestros pueblos. De la misma manera, los pueblos refundan y resignifican sus estrategias de resistencias; y en cada ciclo histórico la contraofensiva a esa política devastadora habilita el surgimiento de vertientes de pensamiento que abrevan y reelaboran una *matriz teórico política autónoma y popular*.

Partiendo de considerar que en la organización de las comunidades rurales que formaron parte de la experiencia pedagógica y política impulsada por el Movimiento Rural en el nordeste, se refundan patrimonios político culturales de resistencia, al momento de historizar la problemática de investigación nos vimos interpeladas a urgar en el pasado... más de cinco siglos atrás, en busca de aquellos núcleos simbólicos, que nos permitan contextualizarla en clave antropológica.

A razón de aquellas primeras experiencias de resistencia al colonialismo europeo, Alcira Argumedo reflexiona:

> Superada la sorpresa inicial […] nuevos líderes intentarán la resistencia: Cuitlahuac y Cuauhtemoc en México, Manco Inca, Titu Cusi y Tupac Amaru en Perú […] los chibchas en la región de Colombia […] Los mayas-quiché sostuvieron una defensa acérrima de sus tierras y su cultura […]también el dominio sobre Venezuela costó largo tiempo […] los nativos de Macarao, los mariches o teques lucharon sin desmayos con una dignidad que admiró a los hispanos […] Los caribes se unieron a sus hermanos del interior para resistir […] En el Río de la Plata, los charrúas y querandíes sostuvieron un acoso sistemático contra los intentos de ocupar sus territorios durante más de medio siglo obligando a despoblar el fuerte de Buenos Aires […] Al sur del río Bio-bío en Chile Caupolicán y Lautaro enfrentarán a los españoles con gran astucia y coraje; y llevará otros trescientos años derrotar a los mapuches […] (Argumedo, 2009, pp. 142-143)

Hacia mediados del siglo XVI agoniza la primera ola de resistencia americana. Solo sobreviven unos 10 millones de americanos, de los 80 millones que se estima existían a la llegada de los europeos. De la misma magnitud fue la acción contra el sustrato material. Durante los siglos XVII y XVIII las resistencias adoptan también otras formas de expresión: dispersas,

sutiles, clandestinas, silenciosas. Este ciclo se cierra al finalizar el siglo XVIII con el levantamiento de Tupac Amaru II y con la Revolución negra en Haití, que lleva a proclamar su independencia en 1804 (Argumedo, 2009). Tras la crisis del imperio español, este patrimonio histórico político cultural resurgirá en las vertientes populares de la gesta independentista.

> En el transcurso de este período […] van constituyendo(se) dos grandes patrones socioculturales a través de una amalgama de aportes de marcada diversidad. En cada uno de ellos será posible detectar […] valores constitutivos, percepciones existenciales y visiones del mundo, que se irán reproduciendo y alimentando en las sucesivas generaciones sin haber logrado, hasta el presente, una síntesis capaz de revertir su histórico conflicto: por una parte, el patrón socio cultural de corte oligárquico-señorial, por otra su contrapartida popular (Argumedo, 2009, p. 151)

Durante la segunda década el siglo XIX, como *vertiente*[18] que abreva en una *matriz* latinoamericana y popular, se desarrolla al este del ex Virreinato del Río de La Plata una de las más tempranas experiencias de reforma agraria. "En el panorama de la revolución hispanoamericana, el levantamiento oriental de 1811 ha llamado la atención por un rasgo casi único […]: fue una revolución de multitudes campesinas, no de minorías ilustradas urbanas" (Barran y Nahum, 1964, p. 119).

El reparto de tierras, fue uno de los pilares del proyecto federal artiguista, creando un verdadero derecho revolucionario. Se estableció[19] como tierras repartibles aquellas pertenecientes a emigrados, malos europeos (no indultados) y aquellos terrenos que desde 1810 y 1815 habían sido vendidos por el Gobierno de Montevideo. Siguiendo el principio de Artigas de que "los más infelices sean los más privilegiados" las tierras eran otorgadas a negros libres, zambos, indios, criollos y viudas pobres. (Barran y Nahum, 1964).

Sin embargo, no se trataba de una política aislada para la Banda Oriental, sino de un proyecto soberano, autónomo y federal, de emancipación política y económica impulsado por José G. Artigas tras la Revolución de mayo de 1810, frente a la hegemonía del centralismo porteño sobre las "Provincias Unidas del Río de la Plata". Dos proyectos continentales en pugna.

[18] "Dentro de las coordenadas impuestas por esa articulación conceptual fundante se procesan las distintas vertientes internas como expresiones o modos particulares de desarrollo teórico. Estas vertientes constituyen ramificaciones de un tronco común y reconocen una misma matriz […] teórico política, [como] a la articulación de un conjunto de categorías y valores constitutivos, que conforman una trama lógico conceptual básica y establecen los fundamentos de una determinada corriente de pensamiento". (Argumedo, 2009, p. 79)

[19] "Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de su Campaña Seguridad de sus hacendados" 10 de septiembre de 1815. (Barran y Nahum, 1964).

El proyecto artiguista "*La Liga de los Pueblos Libres"* - creada en 1814- contempló el actual territorio de la República Oriental del Uruguay y las provincias argentinas de Corrientes, Misiones, Entre Ríos, Santa Fe y sur Córdoba (esta última durante un tiempo), incluso integrando territorios hoy delimitados políticamente como parte de Paraguay y sur de Brasil. Estableció la conformación de una nación independiente de los lazos imperiales, republicana y federal; promovió la libertad civil y religiosa y el respeto por las diversas culturas, incorporando a los pueblos originarios. La disolución de la Liga hacia 1820, tras la invasión de los portugueses y el ataque del unitarismo porteño, significó la derrota de la primera experiencia del federalismo en estas latitudes del continente.

Recuperamos la experiencia del artiguismo en el marco de esta historización, como constitutiva del patrimonio político cultural del sujeto popular latinoamericano en esta región. Consideramos que las "Ligas Agrarias" como construcción colectiva del sujeto político de esta región (tanto en el Paraguay como en Argentina) expresan la continuidad de aquella misma matriz teórico-política en la que abreva el proyecto de la Liga de los Pueblos Libres. Entre ambos proyectos "liguistas" reconocemos claves histórico-políticas comunes: el derecho a la tierra como elemento inescindible de todo proyecto de soberanía popular; el basamento en una territorialidad geocultural que trasciende los "límites "jurídico- políticos" "nacionales", proyectándose a escala continental; y un sentido de la construcción política que se aproxima al concepto de "liga" o "movimiento", que reconoce la dimensión cultural del sujeto histórico político.

En busca de comprender el sentido histórico profundo de la lucha de las familias rurales -desde una dimensión político cultural- retomamos las palabras de Benjasmín Chiapino, referente del Movimiento Rural de Acción Católica y fundador de las Ligas Agrarias en Entre Ríos, quien sitúa la problemática campesina en una historia de largo aliento:

> *La problemática campesina no nació en el 73, 74. El diseño del país... se diseñó de tal manera que la riqueza tenía que ir a Bs As. ese Dios que decimos que existe que vive en Bs As no es que hoy alquiló para ir Bs As, desde lejos viene, fíjense que los ferrocarriles todos confluían en el Puerto de Bs As…*
>
> *[…] ¿Qué tiene que ver, por ejemplo, la Conquista del desierto en todo esto? […] Es fundamental en la historia argentina esa conquista, porque ahí se reparten las tierras, se hacen grandes ricos, grandes y poderosos personajes de la historia, que después esos son algunos presidentes y otros manejan la economía del país, bueno no sé hasta dónde, hasta cuándo, en qué tiempo atrás y cómo siguen manejándola desde abajo el poder de la economía, el poder de la tierra, todo eso realmente era muy pero muy rico ¿viste?* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

La problemática fundante por la propiedad y los usos de la tierra que inicia con la colonización en el siglo XV, fue profundizada tras la consolidación de los Estados Nacionales, a partir de la injerencia de los grandes capitales imperialistas. La lucha gremial y política de los trabajadores y trabajadoras rurales del nordeste argentino en las décadas de 1960 y 1970 se inscribe en el marco de dicha problemática.

En este sentido, reflexionando a partir de los aportes de Benjasmín, creemos que el proceso político y económico que llevó a la consolidación del Estado Nacional argentino, significó la derrota de un proyecto continental de unidad de los pueblos libres y el triunfo de un proyecto de "patria chica" que representaba -entonces- los intereses de la oligarquía pro británica, encabezada por el proyecto mitrista. En el marco de dicha disputa -desarrollada durante la segunda mitad del siglo XIX- la "Guerra del Paraguay" o "Guerra de la Triple Alianza" emerge como acontecimiento fundante de la derrota de un proyecto popular y continentalista.

> El Paraguay constituía un rotundo mentís a las teorías racistas que el imperialismo ponía en boga: sin analfabetos, con sus tierras repartidas equitativamente, con el primer ferrocarril y el primer telégrafo de América (instalados sin financiación externa) con un importante artesanado e incluso industria pesada: altos hornos, astilleros, con una preocupación constante en preparar la juventud en modernas técnicas y manteniendo con orgullo su independencia frente al extranjero, presentaba un ejemplo peligroso que las potencias europeas no podían permitir (Ratier, 1975, p. 24)

Historizar dichos procesos de lucha y resistencia popular desarrollados mucho tiempo atrás en esta región, nos aporta elementos claves para reflexionar sobre la configuración del "sujeto histórico liguista" hacia fines de la década de 1960. Un sujeto que se constituye desde una dimensión político-cultural que trasciende (porque antecede) los límites territoriales de los Estados nacionales y provinciales, respondiendo a una construcción "identitaria" en clave "regional-continental", sustentada en una historia y un patrimonio político-cultural común. El comportamiento de las "tropas" "correntinas" y "entrerrianas" durante la Guerra de la Triple Alianza expresan lo que intentamos transmitir en esta última teorización:

> El 14 de abril, el general paraguayo Wensceslao Robles ocupó Corrientes "sin encontrar resistencia alguna". […] Los paraguayos no fueron recibidos en Corrientes como invasores. Robles trató de mantener la disciplina de sus tropas y advirtió a la población que la Guerra era contra Mitre "auxiliar de los brasileños", y no contra el pueblo argentino" […] tres correntinos tuvieron a su cargo la administración de la zona ocupada. (Rosa, 2008, p. 97).

> Urquiza, ya definitivamente unido a Mitre, fue encargado por éste de dirigir las operaciones en Entre Ríos y Corrientes. Convocó las bravas milicias entrerrianas en el campamento de Calá, pero el llamado no encontró mayor eco. "Usted nos llama para combatir al Paraguay -le escribe López Jordán-. Nunca, General, ese es nuestro amigo. Llámenos para pelear a porteños y

> brasileros. Estamos prontos. Esos son nuestros enemigos. Oímos todavía los cañones de Paysandú. Estoy seguro del verdadero sentimiento del pueblo entrerriano" (Rosa, 2008, p. 200)

Aquel horizonte de unidad, soberanía política y económica proyectada en clave regional-continental encuentra su ocaso con la división de nuestros territorios en pequeños Estados Nacionales. Abelardo Ramos (1923) dirá que "somos un país porque no pudimos integrar una Nación y fuimos argentinos porque fracasamos en ser latinoamericanos". Palabras que reflejan la clave del drama histórico de América, así como de los principios de la revolución que vendría.

> La guerra de Paraguay fue un epílogo. El final de un drama cuyo primer acto está en Caseros en el año 1852, el segundo en Cepeda en el 59 […] el tercero en Pavón en 1861 […] el cuarto en la invasión brasilera y mitrista al Estado Oriental con la epopeya de la heroica Paysandú, y el quinto y desenlace en la larga agonía de Paraguay entre 1865 y 1870 y la guerra de las montoneras en la Argentina de 1866 al 68 […] Fue la última tentativa de una gran causa empezada por Artigas en las horas iniciales de la Revolución, continuada por San Martín y Bolívar, al cristalizarse la independencia, restaurada por la habilidad férrea de Rosas […] y que tendría en Francisco Solano López su adalid postrero. Causa de la Federación de los Pueblos Libres contra la Oligarquía […] de la propia determinación oponiéndose a la injerencia foránea; de la patria con la antipatria, en fin […] causa tan vieja como América." (Rosa, 2008, pp. 11-12)

En el territorio argentino el "triunfo" de la oligarquía mitrista sobre el Paraguay, significó el avance de un proyecto de dependencia a las grandes potencias que signó la consolidación del Estado Nación hacia 1880, y la incorporación de Argentina al "mercado mundial" a partir del modelo agroexportador. Este último estableció un ordenamiento territorial centralizado en la región pampeana por sobre las otras regiones biogeográficas del territorio nacional.

Recuperar la resistencia de los pueblos originarios; la gesta independentista contra el imperio español; la Liga de los Pueblos Libres -indígenas y campesinos que reconocían la concreción de sus intereses en el ideario del proyecto encabezado por Artigas- y la resistencia del Pueblo paraguayo y sus aliados frente a la ofensiva liberal mitrista, nos permite identificar claves histórico-políticas que son refundadas en el proyecto pedagógico y político de las familias rurales del nordeste hacia 1960 y 1970. En tiempos históricos diferentes se actualiza el conflicto entre dos proyectos en disputa: el de la explotación y el saqueo de nuestro continente en manos de los grandes capitales y el de la autodeterminación y la soberanía de los Pueblos, en el que se inscribe la lucha del sujeto histórico-político rural, que emerge de nuestra problemática.

2.2.2 Dicen que venimos de los barcos… La negación de lo americano y los avatares del proceso de colonización e inmigración en el territorio nacional.

A la expoliación de los bienes comunes, el desplazamiento y el genocidio indígena, se sucedió una política de apropiación de la tierra en pocas manos. Las tierras arrasadas por el conquistador eran vistas ahora como potenciales "minas" para el mercado de exportación. Así fue que, tras la consolidación del Estado Nacional, la "división internacional del trabajo" resuelta por las potencias centrales, atribuyó a nuestro país el papel de proveedor de materias primas, en especial carnes y granos.

Durante el siglo XIX en el nordeste argentino la ganadería constituía la principal actividad productiva, con escaso empleo de mano de obra y el grueso de la población dedicada al cultivo o recolección de tabaco, mandioca o yerba mate (Ratier, 1975). Hacia el último tercio del siglo XIX el "Gran Chaco" -actual territorio de la provincia de Chaco, Formosa, y parte de Santiago del Estero y Santa Fe- estaba poblado por diversas comunidades originarias. Tras la Guerra del Paraguay, la fijación del territorio bajo dominio del gobierno argentino abrió paso a una política de colonización mediante la ocupación militar y económica del territorio.

> A lo largo de la década de 1880 fueron otorgadas numerosas concesiones para colonizar el Chaco […] como principal actividad productiva se desarrolló la extracción de madera de los bosques […] la producción de tanino fue casi monopolizada por la empresa La Forestal […] el primer contingente de los asalariados chaqueños provino de la destrucción de la economía indígena (Iñigo Carrera, 1983, p.11)

Para subordinar a la población originaria se desplegaron una serie de "campañas" militares desde 1870 (la más importante de éstas fue la de 1885, comandada por el ministro Victorica) que culminaron en 1911, con la campaña que recorrió todo el centro-oeste chaqueño. Este proceso de usurpación de tierras en el noreste argentino -en analogía a lo ocurrido a fines del siglo XIX sobre la Patagonia argentina- fue recuperado por la historiografía como "Conquista del Desierto Verde" (Leoni, 2005). Tras el feroz avance de las fuerzas militares sobre el territorio del Gran Chaco, las comunidades indígenas, desprovistas de sus medios de supervivencia, debieron asentarse en reducciones como la de Napalpí, creada por el gobierno ese mismo año -1911- para la explotación forestal y luego el cultivo del algodón.

La apropiación de tierras y la imposición de la producción capitalista en el centro-oeste chaqueño se produjo en torno a un nuevo ciclo ascendente de la economía argentina, entre 1909 y 1914. "Sobre la línea del ferrocarril, creado por la Ley 5.559 de *Fomento de los Territorios Nacionales*, se fundaron los pueblos de La Plaza, Machagai, Quitilipi, Presidencia Roque Sáenz

Peña […] con el ferrocarril llegaron los obrajeros […] con sus peones" (Iñigo Carrera, 1983, p. 13). La expansión algodonera se produjo en 1920, pero es recién hacia 1930 con el desarrollo de la industria textil, que las grandes empresas acopiadoras comienzan a instalarse en el Chaco, dominando la producción y la comercialización.

La "situación agraria" en nuestro país, centralizada en la región pampeana, estaba dominada por un sistema de tenencia de la tierra que obligaba a muchos productores a acceder a la tierra vía arrendamientos.[20] Este aspecto nos resulta relevante, ya que el "arrendamiento" constituye un aspecto fundamental para comprender tanto la configuración de la estructura agraria argentina como las relaciones de producción dominantes en ese contexto[21]. A su vez, la imposibilidad de permanecer trabajando en una misma parcela durante un largo plazo, establecida en el sistema de arrendamiento, "obligaba" al desarraigo de las familias rurales, promoviendo el despojo del sujeto rural tanto de su sustrato económico como del *suelo* (Kusch, 2011), a partir del cual construía su horizonte simbólico.

En las provincias de Entre Ríos y centro-sur de la provincia de Santa Fe, principalmente, la problemática de los pequeños productores rurales fue agudizándose a comienzos del siglo XX, promediando el proceso de colonización en la región mediante la "primera gran oleada inmigratoria" (1881-1914): eje fundamental del proyecto civilizatorio de la *Generación de 1880* que configuró los pilares del Estado Nacional. Dichas tensiones tuvieron su primera expresión política colectiva cuando miles de chacareros y colonos se movilizaron en la localidad santafesina de Alcorta con apoyo de comerciantes, sacerdotes y profesionales, contra las injustas condiciones de los sistemas de arrendamiento y trabajo, las dificultades para el acceso a la tierra, la falta de respaldo del Estado ante las malas cosechas y los precios del maíz y el trigo, declarando huelga por tiempo indeterminado.

Este acontecimiento, conocido como "El Grito de Alcorta", fue protagonizado por un sujeto agrario conformado mayormente por colonos inmigrantes, que tras su llegada al país -a

[20] La primera ley de *Contratos de arrendamientos* fue la Ley 11170 de 192. Luego, en 1932 se dictó la Ley 11.627 de *Arrendamientos y aparcerías rurales*. Según el Censo Nacional Agropecuario realizado en 1937, en relación a las propiedades de la zona pampeana: "el 77.5% de las unidades dedicadas a la agricultura tenían menos de 150 hectáreas. Socialmente la agricultura era la actividad de peso dominante de pequeños arrendatarios, pero las unidades de más de 200 hectáreas daban cuenta del 41.4% de las "chacras" (Barsky y Gelman, 2001, p. 278). Recién en 1948 es modifica la legislación, en el marco de un conjunto de políticas que favorece a los pequeños productores y productoras en su acceso a la tenencia de la tierra.

[21] A su vez, parte de la renta agraria era apropiada por intermediarios de los terratenientes, empresas de transporte ferroviario y compañías de comercialización de cereales por medio de la manipulación de los precios de los productos y costos de transporte. Además, el sistema crediticio no estimulaba el desarrollo de los pequeños productores (Barsky y Gelman, 2001).

fines del siglo XIX y principios del XX- fueron asentándose en pequeñas chacras de la región pampeana en busca de trabajo. Aquella experiencia política del sector rural dio origen a la Federación Agraria Argentina (FAA), herramienta gremial para la defensa de los intereses de los pequeños productores y trabajadores agrarios. Son los inicios de la irrupción del "colono" –sujeto protagónico de la lucha liguista en algunas provincias- como nuevo actor político en la escena nacional. Sin embargo, esta herramienta gremial no incorporó al conjunto de los trabajadores y trabajadoras rurales. Por fuera, siguieron siendo excluidos quienes sufrían los mayores grados de explotación y precarización laboral, que en la mayoría de los casos se trataba de las comunidades indígenas aún presentes en la región del Gran Chaco y el litoral.

"Desde 1930 comenzaron masivamente desalojos de arrendatarios en toda la pampa húmeda. La Federación Agraria Argentina organiza entonces movimientos de protesta y también desarrollan las Juntas de Defensa de la Producción y de la Tierra" (Barsky y Gelman 2001, p. 272). Sin embargo, la problemática del sujeto rural no es visibilizada más allá de esta región, a los ojos del Estado Nacional.

Hacia la década de 1930 el quiebre de la bolsa en la *city* financiera de *Wall Street* expresó la gran crisis económica y política desencadenada a nivel mundial. En ese contexto, el "agotamiento" del modelo agroexportador en Argentina, condujo al desarrollo de un incipiente proceso industrial de "sustitución de importaciones". En relación a este cambio en la estructura económica argentina, se abrió un segundo período de expansión de la producción agropecuaria ligada a la diversificación y complejización de las demandas internacionales. Esto determinó un nuevo proceso de división territorial, fomentando la configuración de áreas agrícolas de subsistencia en productoras de cultivos para el mercado externo. Los complejos agroindustriales de las regiones extra pampeanas encontraron un momento de gran florecimiento, aun siendo incorporadas en relación desigual al proceso de industrialización.

En ese contexto, el nordeste argentino constituyó la región con mayor peso entre las explotaciones campesinas vinculadas a la agroindustria (Calvo y Percíncula, 2012). Se desarrolló la producción algodonera en Chaco, Formosa y norte de Santa Fe; diversos cultivos como la yerba mate, el tung y el té en Misiones; y la producción tabacalera en la provincia de Corrientes. Encontramos también un importante desarrollo avícola y citrícola en Entre Ríos, y un auge de la producción lechera, principalmente en el sur de Córdoba y Santa Fe. Las familias rurales se desplazaban en post del trabajo agrario, constituyendo asentamientos de productores que -organizados en cooperativas- entregaban la producción a empresas agroindustriales en

forma directa. Muchas de estas familias formaron parte de los Grupos Rurales iniciados por el MRAC hacia la década de 1960, e impulsaron la conformación de las Ligas Agrarias -desde 1970- en torno a reivindicaciones político-gremiales vinculadas a cada uno de estos sistemas productivos.

La ruptura de las relaciones comerciales internacionales ligadas a la exportación de granos y productos ganaderos, condujo a la diversificación de la producción agropecuaria y su expansión a otras regiones del país.

> Los crecimientos más relevantes en esta década fueron los del arroz –que pasó de 3.700 ha a 32.000- **los del algodón –de 100.000 a 400.000-,** los de la mandioca –de 10.800 a 50.100-, **los de la yerba mate -33.100 a 65.000-**, **los del tabaco de 11.200 a 20.400-** y los de la caña de azúcar- de 141.100 a 188.700 (…) La provincia del Chaco representaba el 80% de la superficie sembrada y el resto se distribuía entre Santiago del Estero, Corrientes, Formosa y Norte de Santa Fe. El número de chacras que en el Chaco […] era de 290 en 1914 pasó a 14.940 en 1937, y la población subió de 42.242 habitantes a 335.101 en esos años. (Barsky y Gelman, 2001, pp. 283-284).

Dichas transformaciones en el modelo agropecuario nos permiten identificar la dimensión estratégica que adquiere la región del Gran Chaco y el Litoral para la economía nacional; y en relación a ello, la relevancia que adquiere la disputa política por el control de estos territorios desde comienzos del siglo XX.

Es notable la fuerte expansión de la producción algodonera, vinculada al desarrollo de la industria textil desde la década de 1920, triplicando su producción hacia fines de los años '30. El control del mercado algodonero estaba en manos de las empresas Bunge y Born S.S[22], Dreyfus[23] y Cñia. Lta S.A y otros grandes acopiadores. Dos de estas empresas se instalaron en nuestro país en la década de 1880, período que coincide con el desarrollo de las campañas militares más relevantes del proyecto de "colonización" del territorio chaqueño. Estas mismas

[22] Atraído por uno de los mercados más promisorios del mundo, en el año 1884, el emprendedor Ernest Bunge, nieto del fundador de Bunge & Co.**,** una compañía comercializadora de granos fundada en Amsterdam en 1818, se traslada a nuestro país. Junto a otros socios, en 1889, constituye la Compañía Bunge y Born, con destino a la comercialización y exportación de granos y oleaginosas. […] En la primera mitad del siglo veinte, se abocó a diversas actividades industriales y de servicios, pero la relación con el campo, la producción agraria, de alimentos y el comercio internacional, fueron siempre el eje central de su articulación con la economía y la sociedad argentina. […] La actual Bunge Argentina - a través de fuertes inversiones, sucesivos procesos de fusiones y adquisiciones, y emprendimientos conjuntos con tesoneros empresarios locales - es fruto de la combinación de éstos, todos ellos con raigambre en el acervo agro-industrial. https://www.bungeargentina.com/

[23] Louis Dreyfus Company, fundada en 1851, es una empresa comercializadora y procesadora mundial de productos agrícolas, con una cartera diversificada que abarca toda la cadena de valor, desde la producción hasta la distribución. Comenzó a operar en Argentina en 1897 y ha crecido para convertirse en una de las mayores empresas del país. Actualmente comercializa cereales, algodón, oleaginosas, fertilizantes, agroquímicos y semillas. https://www.ldc.com/ar/es/ldc-en-argentina/

firmas dominan el monopolio de la producción algodonera, hacia 1970, cuando emergen las Ligas Agrarias Chaqueñas.

Osvaldo "Quique" Lovey, referente de las Ligas Agrarias Chaqueñas, en una entrevista periodística señala la relevancia de las Ligas Agrarias como actor político capaz de enfrentar el avance de las empresas monopólicas, y el reconocimiento de su lucha como parte de un movimiento histórico de resistencia de los trabajadores rurales en la región:

> "En las Ligas había un plan económico. Era el movimiento que podía ofrecer mayor resistencia", señala Lovey. "Esa resistencia continuó las grandes luchas chaqueñas, como las de los indígenas frente a la conquista militar de fines del siglo XIX, el levantamiento de Napalpí en 1924 y la alianza de obreros y campesinos en las Juntas de Defensa de la Producción y la Tierra de 1936." (Jasinsky, 2019).

La lucha emprendida por las familias explotadas en la cosecha del algodón en el paraje de Napalpí, provincia de Chaco, representa un hito -invisibilizado en el relato hegemónico- de esta larga historia de resistencia(s). En ese caso el sujeto histórico se expresaba en las comunidades indígenas sometidas a condiciones inhumanas de explotación, que no se alejaban mucho de las prácticas emprendidas por los primeros conquistadores varios siglos atrás. Comunidades indígenas que, como mencionamos, habían sido desposeídas de sus tierras tras el avance de la frontera agrícola sobre la región del Gran Chaco. Tierras y cuerpos bajo el dominio de las empresas multinacionales y la complicidad de las políticas de Estado, funcionales a ese (este) sistema capitalista depredador.

El 19 de julio de 1924 más de 200 indígenas -hombres, mujeres y niños/as- son masacrados por la policía en el paraje de Napalpí. La reducción había sido creada en 1911, con un objetivo "pacificador" del gobierno nacional, poniendo fin a la etapa de conquista armada en el Chaco. Hacia 1920, habitaban alrededor de 700 indígenas, pertenecientes al pueblo Qom, Mocoví y Vilela. Con el auge de la producción algodonera comenzaron a trabajar en la cosecha (Solanas, 2013).

> Los aborígenes de la reducción debieron cambiar su sistema de vida. […] se levantaban sin sol y enfilaban hacia el algodonal (...) La cosecha no se interrumpía hasta que el sol se escondía […] al mediodía comían rápido lo que había. Antes de regresar al rancho pasaban por la administración donde dejaban la cosecha. Caían fundidos, hasta el otro día, que empezaba de nuevo (Solanas, 2013, p. 53)

Progresivamente las condiciones de explotación se incrementaron desatando una huelga por parte de los indígenas, en busca de impedir la implementación de descuentos sobre sus

pagos, la liberación de sus compañeros encarcelados y la entrega de raciones de comida, tras la falta de alimento.

> El 19 de Julio fue un día frio, pero soleado […] el símbolo del progreso roncó siniestramente en el espacio: el aeroplano […] disparaba su carabina a repetición sobre el campamento indígena […] El fuego continuó hasta que no quedó un indio vivo en las tolderías […] La caza de tobas y mocovíes duró tres meses. Las tropas policiales rastrillaron el monte y mataron y quemaron lo que encontraron a su paso (Solanas, 2013, pp. 100-114)

La masacre de Napalpí representa un acontecimiento histórico clave para la comprensión de los patrimonios políticos-culturales que constituyen el acervo histórico del sujeto político en dicha región. Primero, da cuenta de la presencia y la resistencia de los pueblos originarios de la región y su persistencia en clave político cultural; la cual advertimos también hacia el Litoral en relación a la cultura guaraní. En segundo lugar, nos permite historizar la continuidad de las prácticas represivas asumidas –ante cada acto de resistencia por parte de los trabajadores y trabajadoras- por las fuerzas de seguridad y las empresas, vinculadas tanto a la explotación algodonera como de la caña de azúcar y de la madera. Lo ocurrido en Napalpí expone una de las vertientes que constituye el patrimonio político de este sujeto rural mestizo, cuya "contraparte" se expresará a partir de la presencia en el territorio del inmigrante europeo. En ese sentido, pone sobre relieve la disputa (principal) entre un proyecto civilizatorio "moderno" y otro considerado "bárbaro" "atrasado", y en post de eso, "factible" de ser masacrado.

"La eliminación del criollo es un propósito confeso: Tengo odio a la barbarie popular –escribe Sarmiento a Mitre-. La chusma y el pueblo gaucho nos es hostil. Mientras haya un chiripá no habrá ciudadanos" (Ratier, 1975, p. 24). Para el proyecto civilizatorio de la nación argentina el "indio" y "el criollo" son estigmatizados en su condición de sujetos "improductivos" de acuerdo a los nuevos parámetros del capitalismo moderno. Así lo afirmaba Alberdi en sus *Bases para la organización política de la República Argentina*: "En América todo lo que no es europeo es bárbaro; no hay más división que ésta: 1) el indígena, es decir, el salvaje; 2) el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español (Ratier, 1975, p. 23). Aquel supuesto justificaba el exterminio indígena y su reemplazo por inmigrantes europeos. De allí nuestra condición –como canta la murga- de ser "nietos de emigrados".

> Analizando […] el diseño de la colonización argentina […] el sector criollo, por ser considerado no apto para el desarrollo económico, es marginado. […] Por un lado es excluido de proyectos de desarrollo, y además a los pocos años es extranjero en su propia tierra por la diversidad de razas, lenguas, costumbres. (Chiapino, 2019, p. 33).

Entonces, si bien en la memoria de los trabajadoras y trabajadores algodoneros que forjan los Grupos Rurales en el Chaco y organizan las primeras Ligas Agrarias, se hace presente la lucha de cientos de cosecheros y cosecheras explotados/as por las empresas multinacionales a lo largo del siglo XX; el mito fundacional (de civilización y barbarie) emerge en las tensiones producidas por la propia heterogeneidad del sujeto político rural de esta región. Incluso, la organización liguista no incorporó masivamente a los sectores más postergados y vulnerables, sino fundamentalmente a los pequeños y medianos productores agrícolas, con primacía -en muchas regiones- de un sujeto "étnico" criollo o mestizo. Esta situación da cuenta de la diversidad de realidades socio culturales constitutivas del sujeto rural en el nordeste y Gran Chaco (expresada incluso como un "conflicto" entre los mismos trabajadores rurales), así como de las experiencias de lucha en contra el sistema que los oprime.

En ese mismo sentido, advertimos que la organización de los pequeños productores rurales o "colonos" -muchos de ellos inmigrantes europeos- siguiendo las experiencias del cooperativismo (propio de la matriz occidental), así como su manifestación política en reclamo de mejores condiciones para la producción, no fue reprimida en ese contexto por los sectores dominantes, quizás porque no ponía en cuestión el proyecto civilizatorio "moderno". En cambio, sí se seguían naturalizando las masacres indígenas como en Napalpí (1924), el Zapallar (1933), Rincón Bomba (1947), entre otras no mencionadas en la historia oficial. Por el contrario, como veremos en el último capítulo, en otro contexto histórico -hacia la década de 1970- el sujeto político rural de esa región, sí será visto como una amenaza al sistema dominante, y -en consecuencia- reprimido y desaparecido.

Retomando la caracterización de este sujeto político-cultural, destacamos la importancia que reviste el proceso inmigratorio, constitutivo de muchas de estas familias. En provincias donde la política de colonización había llevado a la expulsión, el sometimiento y/o el exterminio de las comunidades originarias, se promovió la llegada de inmigrantes europeos para la explotación de estos nuevos complejos productivos. Italianos, españoles y trabajadores provenientes de Europa central y oriental en las diferentes oleadas inmigratorias arribaron a la región y adquirieron pequeñas parcelas de tierras gracias a las políticas impulsadas por el Estado Nacional, a partir de la creación -en 1876- de la Ley Nacional 817 *de Inmigración y Colonización*, conocida como "Ley Avellaneda".

> La población del país, excluida la indígena, pasó de 1,5 millones de habitantes en 1865, a algo más de 4,5 millones a fines de siglo. Entre los años 1856 y 1910 […] la inmigración […] fue de 2,9 millones de personas. Posteriormente el flujo inmigratorio se desaceleró, aunque continuó

> siendo importante entre 1920 y 1940 […] siendo la inmigración neta de 1,2 millones (Salminis, 2003, p. 82)

Tal como refieren los sujetos entrevistados, el proceso inmigratorio tiene una importante presencia en la constitución de las familias rurales del nordeste.

> *[…] bueno mi (padre) dice que su padre era español. Vino... tenía una tienda grandísima y la madre era una paraguaya, que era misionera y bueno, andaba misionando.* (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

> *[…] por el nombre Benjasmín… el apellido es Chiapino, cara de alemán, pero con antecedentes austríacos* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> *[…] mi abuelo materno, de parte de mi mamá, era… esloveno […] Son todos venidos de afuera.* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

A duras penas de la ilusión sarmientina, la inmigración que llega no es anglosajona, sino proveniente fundamentalmente del sudeste del Viejo Continente. Muchos de los inmigrantes que primeramente llegaban al puerto de Buenos Aires, se desplazaron siguiendo las vías férreas tras la demanda de mano de obra para la explotación de las chacras disponibles. El proceso de colonización comenzó en las regiones más cercanas al área pampeana, alcanzando algunas regiones semi marginales del centro y norte de Santa Fe, Entre Ríos, y Córdoba. Luego se formaron colonias agrícolas en zonas más alejadas, a partir de la distribución de parcelas mediante el sistema de "Colonias Oficiales". Carmen, oriunda de la provincia de Entre Ríos, menciona este proceso ampliamente extendido para la ocupación de tierras en dicha provincia:

> *Las Colonias Oficiales son de otros tiempos anteriores… por ejemplo, había grandes estancias que por ahí el gobierno se la compraba, lo parcelaban y le daban a la gente que trabaje y lo iban pagando. Su chacrita, pero pequeña, ponele 50, 60, 100 hectáreas, para que trabajaran la agricultura.* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

Esta política de inmigración y colonización generó las condiciones para la emergencia de un "nuevo" sujeto rural: el "colono" o "chacarero", surgido a partir del establecimiento de las familias de inmigrantes y su desarrollo como pequeños productores rurales, arrendatarios o aparceros, que debieron convivir con las familias de "criollos" que ya residían con anterioridad en la zona. En palabras de Benjasmín se configuró un verdadero "*crisol de nacionalidades*" (Registro Nº1) que provocó algunas tensiones:

> […] *una colonia era judía, la otra alemana, la otra italiana, la otra francesa, la otra ucraniana, es decir… el crisol de las lenguas que había, la de costumbres, la de tradiciones, que un poco que se entretenían…Donde todos laburaban, tener diez o doce hijos era tener mano de obra barata para producir la tierra -diríamos- sin costo* […] *El diseño de las propias colonias era también para el fin último de aprovecharse de las producciones. El extranjero venía con una mano atrás y otra adelante. Al poco tiempo de tener su tierra decían… podemos hacer nuestro*

> *pan con nuestra propia harina, hacer el queso con nuestra vaca* […] *era tan dramática la situación de pobreza que ellos venían que -diríamos- el diseño, era totalmente afuera de las posibilidades de producir* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> […] *mi esposo era gringo, o sea nieto de italianos… él decía que… para él los gringos siempre fueron de rechazar a los criollos o de tenerlos de menos. Tenerlos como borracho, como haragán, como peones* […] *hasta él sufrió que sus mismos parientes no le dejen comer a los peones en la mesa por ejemplo. Viste, era reacio un poco a todo eso de que, de la forma de encarar de los gringos hacia los criollos.* […] *En las Ligas había más criollos. Por ahí lo que resultaba interesante que los gringos, que siempre discriminaron a los criollos, ahora por ahí se sumaban a las Ligas agrarias que la impulsaban los criollos.* […] *¿Sabés por qué? Porque yo creo que era más a fondo la cosa… de que el gringo tenía miedo que le saquen la tierra los criollos, porque muchos gringos tenían aparceros dentro de sus tierras. Entonces cuando se planteó "la tierra para quien la trabaja", entonces "¡la pucha! Estos negros de mierda me van a venir a sacar la tierra" ¿entendés? Y nosotros no era lo que planteábamos que ellos le den la tierra, sino que se busque tierra de los grandes estancieros para colonizarlos, para que también el criollo como familia si quiere trabajar la tierra tenga parcela de tierra.* (Ana, entrevista fuente, 2008, Lavalle, Corrientes)

Los enunciados de Ana y Benjasmín, campesinos de las provincias de Corrientes y Entre Ríos, respectivamente, dan cuenta de la heterogeneidad -social, cultural, religiosa, y económica- que converge en el sujeto político rural, como sujeto colectivo, que forma parte de la experiencia de los Grupos Rurales impulsados por el MRAC y luego de las Ligas Agrarias iniciando la década de 1970. En ese sentido, para aproximarnos a una construcción identitaria de aquel sujeto colectivo, creemos necesario construir un abordaje que integre la "condición económica" junto a la dimensión política y sociocultural. "Categorizarlo" –únicamente- de acuerdo a su condición -o no- de propietario, al tamaño de su propiedad, o a las posibilidades de producir o no excedente, solo nos conduciría a una mirada fragmentada, parcial y homogeneizante del sujeto, que inhibiría la posibilidad de abordarlo en su complejidad. Por el contrario, la explicitación del "conflicto", de su diversidad constitutiva como clave político cultural, permitiría el reconocimiento del sujeto como totalidad.

> A través de dos relaciones primarias –la familia y la cooperación productiva- el individuo adquiere fundamentalmente una *conciencia de pertenencia*, una *identidad sociocultural* […] en esta medida el hombre es un *ser social identificado*, con distintas instancias de pertenencia: familia, clan, tribu, clases sociales, regiones, culturas, religiones, razas, etnias, naciones, continentes […] Los diversos componentes culturales […] conforman elementos de identidad social que son inescindibles del ser humano (Argumedo, 2009, p. 188)

Siguiendo la propuesta de Alcira Argumedo, el sujeto en tanto *ser social identificado* (Argumedo, 2009) se reconoce colectivamente a partir de un conjunto de elementos comunes, que integran -pero a la vez exceden- las condiciones materiales, y se sustentan en patrimonios político-culturales precedentes a su contexto histórico constitutivo, que son transmitidos de generación en generación.

Partiendo de la concepción explicitada, el proceso inmigratorio resulta insoslayable a la hora de comprender la configuración histórica y sociocultural del sujeto político en esta región. Considerando a su vez, que en su valija también llegan tradiciones, experiencias organizativas y patrimonios de resistencia del "Viejo continente", que se articulan y resignifican –en estas tierras- desde otro horizonte político cultural. Si nos enfocamos en los procesos de organización que forman parte de la historia de lucha del sujeto de nuestra problemática, es preciso hacer referencia al "cooperativismo agrario" como uno de los legados más significativo del proceso inmigratorio.

> En el origen del Cooperativismo latinoamericano se distinguen cuatro impulsos básicos: la acción del inmigrante europeo, las ideas mutualistas, la acción de la Iglesia Católica y la instrumentalización por parte del Estado. Debe agregarse a estos factores la existencia de comunidades étnica o culturalmente diferentes, con una organización social y en la gestión económica derivada de grupos predecesores. Por todas estas circunstancias el cooperativismo latinoamericano es aún más heterogéneo que el europeo. (Salminis, 2003, p. 87)

Las aspiraciones de progreso económico para estas familias se vieron limitadas por las propias condiciones económicas y sociales, en un contexto desfavorable por la ausencia de mecanismos de control por parte del Estado. "En suma, la colonización se convirtió en un gran negocio especulador de las empresas colonizadoras y de los latifundistas, que obtenían importantes rentas y una continua revalorización de sus tierras" (Salminis, 2003, p. 82)

Ante estas dificultades, estas familias buscaron replicar estrategias de organización que formaban parte de su tradición política y cultural. En consecuencia, comienza a desarrollarse el cooperativismo agrario, basado en los principios de solidaridad, libre asociación y gestión democrática, orientado a afrontar las dificultades de la producción, y mejorar los ingresos de los asociados.

> Se genera entonces un encuentro fraternal entre inmigrantes de distintas etnias: italianos y españoles que se destacan en el mutualismo, alemanes del Volga y judíos promotores del cooperativismo. Doctrina inglesa, experiencia alemana e ideología socialista constituyen los tres pilares del movimiento cooperativo agrario argentino (Mateo y Rodríguez, 2015, p. 6)

Tener presente esta experiencia organizativa es de gran importancia a los fines de este trabajo, ya que constituye el modo en que se organizan las familias de pequeños productores asociadas a la producción algodonera en el Chaco y el Norte santafesino, yerbatera en Misiones, tabacalera en Corrientes, frutícola y avícola en Entre Ríos, lechera en el sur de Córdoba y Santa Fe, entre otras. Siguiendo el impulso alcanzado por el cooperativismo en Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, Entre Ríos y La Pampa, "un extraordinario movimiento cooperativo […] se

extiende en los años ’30 a Corrientes y al territorio del Chaco y Misiones. […] en 1945 el 44% de la yerba mate llegada al mercado de consumo local y el 75% del algodón cosechado es de procedencia cooperativa. (Mateo y Rodríguez, 2015, pp. 9-10)

La experiencia del cooperativismo agrario constituye un importante capital organizativo para las familias rurales y -desde nuestro posicionamiento epistemológico- un conjunto de saberes propios de ese sujeto, re-elaborados desde las primeras décadas del siglo XX, que es puesto en valor y resignificado en el marco de los Grupos Rurales impulsados por el MRAC.

Recuperando las diferentes experiencias socioculturales constitutivas del sujeto político en esta región, destacamos que el cooperativismo -como estrategia organizativa propia de la matriz político-cultural europea- converge con las prácticas comunitarias propias de la tradición de los pueblos originarios de América; incorporándose como parte del patrimonio político-cultural de este sujeto popular mestizo ligado al trabajo agrícola, a la tierra.

2.2.3 *¡Es hora de terminar con la explotación del peón de campo!* El peronismo y un nuevo horizonte de dignificación para los trabajadores y trabajadoras rurales.

El modelo que estructuraba la economía argentina bajo un sistema de intereses asociados a los grandes capitales internacionales británicos, tenía como eje central la concentración de la tierra y del capital económico y político en manos de una clase dirigente que ocupaba, hasta entonces, la conducción del Estado Nacional. La reproducción de estos intereses combinaba un monopolio del sistema financiero, el transporte y la industria frigorífica, el comercio interno y externo que regulaba la economía del país.

Hacia mediados del siglo, las condiciones externas que posibilitaron hasta 1930 el desarrollo de una economía basada en el modelo agroexportador, sufrieron una serie de transformaciones que llevaron -por un lado- al desarrollo de un proceso de industrialización por sustitución de importaciones, y -por otro- a establecer nuevas estrategias para aumentar y diversificar la producción agraria.

Tras la Segunda Guerra Mundial, ante la caída del consumo internacional de granos, muchos terratenientes volcaron sus tierras a la producción ganadera. Esta situación llevó a la reducción de las chacras de arrendamiento, y en consecuencia a la expulsión de la mano de obra transitoria del sector rural. De esta manera, arrendatarios (peones sin tierras, minifundistas, medieros, entre otras formas de tenencia no propietaria de la tierra) junto a productores

marginales del medio rural fueron sumándose a las corrientes migratorias que ensancharon las filas del nuevo proletariado urbano industrial. Los productores de zonas marginales -que desde 1930 habían comenzado a migrar a las ciudades- al verse imposibilitados para volcarse a la producción de cultivos vinculados a la industria, masificaron el proceso de migración hacia las grandes urbes.

A partir de 1943, bajo el Gobierno de facto de Edelmiro Farrel, Juan Domingo Perón asumió el mando de la Secretaría de Trabajo y Previsión. Desde allí comenzaron a impulsarse una serie de políticas destinadas al mejoramiento de la producción agrícola y las condiciones laborales de los trabajadores y trabajadoras del sector rural[24], que serían profundizadas en los años siguientes. Se asistió a un cambio paradigmático en cuanto a la vinculación del Estado respecto a estos sectores de trabajadores históricamente postergados.

En este contexto podemos distinguir dos tipos de trabajadores rurales: quienes eran propietarios de pequeñas parcelas de tierra, y quienes vendían su fuerza de trabajo a quienes la poseían, tanto de forma permanente como estacional.

Entre las primeras medidas sancionadas por Juan Domingo Perón se destacaron: la rebaja del 20% del precio pagado para el arrendamiento agrícola, la prórroga de los contratos de aparcería y arrendamiento, y la suspensión de los juicios por desalojo. Con esta política se otorgaron importantes beneficios al sector arrendatario, limitando el abuso de los grandes terratenientes. Un año más tarde, los trabajadores rurales permanentes fueron beneficiados con la sanción del *Estatuto del Peón de Campo.*

Este decreto constituye uno de los pilares centrales de la política agraria peronista, ya que como establece en su artículo 1:

> […] rige las condiciones del trabajo rural en todo el país, su retribución, las normas de su desenvolvimiento, higiene, alojamiento, alimentación, descanso, reglas de disciplina y se aplica a aquellas tareas que, aunque participen de características comerciales o industriales propiamente dichas, utilicen obreros del campo o se desarrollen en los medios rurales, montañas, bosques o ríos. (Decreto-Ley 28169, 1944)

Se estableció un salario mínimo para hombres y mujeres mayores de 18 años (que prácticamente duplicaba los salarios existentes en ese momento); parámetros de descanso en el marco de la jornada laboral, así como la obligatoriedad del descanso dominical; condiciones

[24] En este contexto podemos distinguir dos tipos de trabajadores rurales: quienes eran propietarios de pequeñas parcelas de tierra, y quienes vendían su fuerza de trabajo a quienes la poseían. Entre los segundos se distinguían quienes lo hacían de forma permanente y quienes eran empleados de forma temporaria o estacional.

dignas de alojamiento, higiene y alimentación; provisión de vestimenta de trabajo; asistencia médica y farmacéutica para el obrero y su familia; vacaciones pagas, indemnizaciones por despidos y reglas disciplinarias que limitaban los abusos de autoridad y sobreexplotaciones por parte de los patrones.

Las palabras de Ernesto Dotta[25], peón rural en su juventud, ilustran mejor que las nuestras el sentido que produjo esta política en la dignificación del trabajador rural:

> *[…]En esa época de los años 45, cuando finalizó la Segunda Guerra Mundial, hasta los 50, yo era muy joven todavía y estaba ajeno a la política. Hay un decir que es muy común de la gente humilde con poca escuela o instrucción como era yo en esa época: "yo de política no entiendo o no sé nada". En esa época, muchos jóvenes como yo, del pueblo, teníamos que interrumpir o dejar de ir a la escuela primaria para trabajar en distintas tareas rurales, por la comida y unos pocos pesos, que apenas alcanzaba para comprar un pantalón y un par de alpargatas, por la necesidad que había, claro está. Entonces, dada también la exigencia de los patrones y la paupérrima paga, uno se iba dando cuenta, también por comentarios de mucha gente mayor, de la explotación de los patrones. Oía hablar de Perón y de los beneficios sociales para la clase obrera, no sólo de las industrias y los servicios, sino también del campo. Después dejé de trabajar de boyero en una estancia, cuidando animales, sacarlos del corral a pastar: cerdos, ovejas, darles de comer a las gallinas y patos, trabajar la huerta, etc., trabajé como ayudante de un herrero. Por entonces yo había cumplido 17 años y como el patrón de la herrería me pagaba muy poco me anoté en el Sindicato de Obreros Rurales y Estibadores, para changuear cuando me tocaba el turno, en las máquinas que levantaban la cosecha de cereales y legumbres, hacer las estibas de bolsas en los galpones de las chacras; juntar el maíz a mano arrastrando una maleta, etc. Ya entonces estaba en vigencia el Estatuto del Peón de Campo. Cuando entré al sindicato por primera vez para solicitar mi inscripción como afiliado para trabajar, un dirigente me señala la pared detrás de la mesa escritorio donde colgaba un cuadro con la figura del Gral. Perón, los símbolos del Partido Justicialista y el Estatuto del Peón de campo. "Ves!" me dice: "esto es lo que te tienen que pagar los chacareros y estancieros, ya sea tanto por bolsa, por hora y por mes si vas a trabajar como peón de estancia"; sí -le dije- algo me comentó mi papá, pero yo no había visto esto -señalando el cuadro de Perón con los símbolos del Partido y el Estatuto del Peón de Campo-. Creo, me dijo, que* ***es hora de terminar con la explotación del peón de campo*** *[…].* ("Porque soy peronista de la Doctrina Justicialista" por Ernesto Dotta)

Las palabras de Ernesto nos acercan las vivencias de ese sujeto: sus condiciones de trabajo-explotación, y la importancia de su reconocimiento por parte del Estado, a través de un marco regulatorio que garantice derechos básicos y condiciones dignas de vida y de trabajo. Si bien la sanción del "Estatuto del Peón Rural" no termina con las condiciones de explotación en

[25] Ernesto, era un "viejo" peronista, que tuvimos el gusto de conocer en sus años de estudiante de Antropología. Su sola presencia perturbaba los pasillos de la facultad. Con la felicidad de haber podido asistir a la Universidad, andaba siempre con su bolsita de apuntes en mano, caminando lento y pausado, como van los Pueblos haciendo su historia. Nació en el fatídico año 33. Era hijo de tano y de mestiza, uno de tantos hermanos, que le tocó trabajar desde su primera infancia por "chaucha y palito" en los campos de la oligarquía de Peyrano. De peón rural, paso a ser obrero en Acindar. Luego, siguió su camino de industria en industria –de menor escala– hasta ser despedido en plena dictadura. Eso, lo llevó a pintor y changarín, donde sufrió en carne propia, casi sin comer, las hiperinflaciones. Recién con el "kirchnerismo" pudo jubilarse y empezar la facultad. Vio volver a la "derecha", antes de abandonarnos físicamente en el 2016, sembrándonos un gran legado. (Bianchi et al, 2018, p. 69-70.

el campo, traer a la reflexión este acontecimiento histórico nos permite comprender mejor las experiencias históricas que nutren al sujeto político rural de los años sesenta y setenta.

En cuanto a la política social y laboral, acompañaron al Estatuto del Peón de Campo, la sanción del *Estatuto del Tambero Mediero* y el *Fortalecimiento de los centros de oficios*. A partir de 1945 los patrones debían contratar la mano de obra de los "Centro de Oficios Varios", nueva denominación que adquirieron los Sindicatos Rurales. Los beneficiarios de esta política son los trabajadores rurales transitorios, cuyas problemáticas se materializan con la sanción de la Ley 13.020 de 1947, que garantizaba un jornal y condiciones de trabajo dignas, regulaba el trabajo familiar, habilitando el reconocimiento del trabajo realizado por el conjunto de los miembros de la familia -hijos, hijas, y esposas- de los agricultores con residencia permanente en los establecimientos, generalmente durante los tiempos de cosecha. Además, incluía la regulación de las tareas de almacenamiento de granos que afectaba a las grandes compañías comercializadoras.

Como señala Victoria Montú (2018) es de destacar que "entre los juicios iniciados a los empleadores, se encuentran los de numerosas mujeres, que hasta ese momento se habían ocupado de las tareas domésticas en las haciendas, sin recibir remuneración alguna. La nueva legislación peronista las tipificaba y contemplaba como trabajadoras" (Palacio, 2018 en Montú, 2018). Además, en 1954 se sancionó un régimen de previsión social que establecía la jubilación para los trabajadores y trabajadoras rurales.

Respecto de la propiedad de la tierra, desde el Consejo Nacional Agrario (dependiente del Banco Central) se elaboró un plan de reforma para el agro argentino, bajo el precepto de que toda tierra cultivable debía ser puesta en producción para el enriquecimiento del Estado. En esa dirección, se creó en 1946, el Instituto Argentino para la Promoción del Intercambio (IAPI) y se sancionó la Ley Nacional 14.392 de 1954, que estableció un nuevo *Régimen de Colonización* (en reemplazo de la de 1940). Otro de los pilares centrales de la política agraria peronista fue el *Sistema de Fomento Especial de Colonización,* creado por el Banco Nación. La acción crediticia contemplaba créditos para el acceso de los arrendatarios a la propiedad de la tierra (mediante compra directa), para la ampliación del ciclo productivo, la construcción de viviendas rurales y la organización gremial en cooperativas.

Los gobiernos de Juan Domingo Perón (1945-1955) "constituyen la época de mayor expansión numérica del cooperativismo agrario argentino, quintuplicándose el número de

entidades y de productores asociados" (Mateo y Rodríguez, 2015, p. 10). Esto pone en evidencia el desarrollo de una política de Estado en relación al sector, inexistente antes de 1945, que introduce un conjunto de medidas en clave de reparación al despojo y la explotación histórica sufrida por los y las trabajadores rurales. Consideramos que dicha experiencia histórica se integra como huella subjetiva en la memoria de los trabajadores del sector agropecuario, que advierten que era posible –como menciona Ernesto- "terminar con la explotación del peón de campo". Configurando una memoria de dignificación que se recrea y resignifica en la lucha del sujeto político rural algunas décadas después.

Desde mediados de la década del ´50, como consecuencia del avance de una política desarrollista gestada en los países centrales e impulsada fuertemente a través de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), se asistió a un proceso de modernización de la estructura y la producción agraria en diferentes países de Latinoamérica. En nuestro país, en 1956 –bajo el período dictatorial que se inició en nuestro país en 1955 tras el derrocamiento de Juan Domingo Perón- el economista Raúl Presbich (miembro de la CEPAL) elevó una propuesta con un programa de políticas para el sector. De esta manera se inició un período de trasformaciones que incluyó beneficios impositivos, subsidios a la producción, innovaciones tecnológicas en maquinarias e instrumentos agrícolas, entre otras, tendientes al mejoramiento y el incremento de la producción. En ese contexto se produjo la creación del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), en funcionamiento desde 1957, y se impulsó el cultivo de la soja. Este proceso tuvo a la región pampeana como epicentro de dicha producción.

Se inició un proceso de transformaciones productivas, económicas, sociales y políticas, que reconfiguraron la matriz productiva en las áreas rurales. Esta política de "desarrollo" se caracterizó por un conjunto de reformas de carácter capitalista, conocidas bajo el nombre de "Revolución Verde"[26]. La nueva racionalidad científico-tecnológica incluyó la tecnificación de los complejos productivos; la introducción de nuevas especies y técnicas de cultivo; el uso intensivo del suelo aumentando la productividad por hectárea; la expansión de las áreas productivas y el consecuente corrimiento de la frontera agrícola; la manipulación genética de semillas; la incorporación de agroquímicos (como pesticidas y fertilizantes), entre otras. (Barsky y Gelman, 2001; Bonaudo y Puchiarelli, 1993; Blacha, 2019; Gras y Hernández, 2013; Valenzuela, 2014)

[26] La denominación se debe a la oposición frente a la "Revolución roja" o comunista.

En 1966 y de la mano de un nuevo Golpe de Estado, se abrió paso al Gobierno de Facto encabezado por el Gral. Onganía, que dio continuidad a dicho plan económico atado a los parámetros de las políticas de "modernización" y "desarrollo"[27] en auge en América Latina durante aquellas décadas, en plena vigencia de la "Alianza para el Progreso"[28]. Bajo estas premisas -parte de un plan general de los grandes grupos concentrados del capital en su fase multinacional- se impulsaron una serie de políticas en los "países subdesarrollados" con el objetivo de alcanzar los estándares socio económicos y políticos de los países "desarrollados".

> En el agro, esta visión se materializó en diversas interpretaciones que puntualizaban justamente el factor de atraso de las producciones latinoamericanas tradicionales. (…) La agricultura tradicional era vista como un sector económico cuyo aporte al crecimiento era escaso o nulo… era sinónimo de atraso (Galafassi, 2005b, p. 3)

Las transformaciones productivas propiciadas durante este período tuvieron significativa repercusión en la población rural, producto de la mecanización de las labores agrícolas, llevando a un éxodo sin precedentes en la región pampeana. Una nueva política financiera e impositiva puso fin a los créditos subsidiados para el agro, obstaculizando nuevamente las posibilidades de acumulación de los pequeños productores. El número de cooperativas agropecuarias tiende a estacionarse en una meseta hasta fines de los años ´70, cuando se inicia una prolongada fase de declinación. (Barsky y Gelman, 2001).

> Nuestro campo nunca fue hospitalario. Sus duras condiciones de vida mejoraron un poco en cuanto a cuestiones laborales […] pero la estructura de la propiedad de la tierra continuó igual. El grueso de la población campesina tuvo acceso limitado a esa propiedad, y el latifundio siempre fue la regla. Tuvo que buscar soluciones que nadie le daba y la única que tenía a su alcance era la migración […]
>
> Si en principio fue el criollo de indiscutible mestizaje indígena o el de añeja cepa hispana el que pobló las villas, hoy vemos llegar a ellas a rubios hijos de esclavos que dejan el Chaco, empobrecidos por el monocultivo y la acción de los monopolios (Ratier, 1975, pp. 15 y 39)

Según señala Benjasmín Chiapino (2019) muchos son los factores que incidieron en el despoblamiento de los sectores rurales: la insuficiencia de tierras para la subsistencia y la continuidad de extensión de nuevas colonias para los hijos de los primeros inmigrantes; la mecanización creciente que reduce la necesidad de "fuerza de trabajo"; la desprotección del

[27] Frente a estas teorías de la modernización surge la "teoría de la dependencia"; un cuerpo teórico que intenta contraponerse a las teorías funcionalistas liberales, dejando en evidencia que el desarrollo de una determinada entidad geopolítica era el que determinaba el subdesarrollo de otras, por lo cual el atraso no se debía a factores endógenos sino al proceso de explotación de una sobre las otras.

[28] La Alianza para el Progreso constituyó un programa de políticas en materia económica, política y social ejecutadas desde Estados Unidos para América Latina. Su lanzamiento oficial fue en el año 1961 bajo la presidencia de John F. Kennedy, y se extendió por más de una década.

sector rural en materia educativa, de salud, vivienda, servicios, caminos, comunicación, comercialización, etc.; el empobrecimiento paulatino del suelo. Esta situación condujo a que los jóvenes rurales se vean "obligados" a buscar nuevos horizontes "lejos de la tierra que los vio nacer" (Chiapino, 2019:33), creando las condiciones para la emergencia de un "nuevo" escenario de conflicto en que se vieron inmersas aquellas familias.

2.2.4 *"Soy nacido y criado en el tabaco"*[29]. La producción agropecuaria en las provincias nordestinas. El sujeto político rural como *ser social identificado*.

Con estas palabras se presenta Pedro, productor tabacalero del departamento de Goya, provincia de Corrientes, cuando le preguntamos sobre su origen. Sus palabras nos permiten reflexionar acerca de la dimensión que adquiere "la tierra" y trabajo rural en la construcción identitaria de estas familias; no sólo como medio de supervivencia diaria sino como fundamento de la dimensión simbólica desde la cual -en tanto este sujeto histórico y colectivo- se piensa a sí mismo, piensa el mundo y lo organiza.

"El concepto de la naturaleza del hombre como un s*er social identificado* implica asimismo reafirmar esa tendencia a la inseparabilidad del hombre de su territorio, de su contexto social y cultural, de su historia concreta, de su pueblo" (Ford 1987 en Argumedo 2009, p. 192). De allí lo profundo y complejo de pensarse migrando, enfrentando el desarraigo.

El trabajo pedagógico y político impulsado por el MRAC acompañó un proceso de reflexión colectiva que permitió a estas familias "poner en valor" sus raíces, su identidad como trabajadores/as de la tierra, como algodoneros, yerbateros, tabacaleros, cosecheros, entre otras; y organizarse en defensa de "lo propio", para impedir la enajenación de su trabajo y el desarraigo de la gente en el campo.

¿A qué tierras se arraigaban? ¿Cuáles eran los sentidos construidos a partir de ese *suelo,* por estas comunidades? ¿Qué "productos" creaban las manos callosas de estos trabajadores y trabajadoras? ¿Cuál era el horizonte de "dignidad" para estos trabajadores y trabajadoras de la tierra?

> *Cada uno trabajaba en su provincia, nos acompañábamos […]* ***Son distintas las realidades****… Cada producción si bien a la larga termina siendo el problema de todo el mismo, de lo que afecta, la injusticia digamos,* ***los caminos son otros porque las producciones son otras*** *y los negocios son de otra manera.* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos).

[29] Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes.

En la primera parte de este capítulo pudimos dar cuenta de diferentes procesos económicos, políticos y socio culturales que nos permitieron identificar elementos comunes a un territorio "regional", preexistente a los límites impuestos por la configuración política de los Estados Nacionales. Sin embargo, la consolidación del capitalismo en nuestro continente trajo consigo la instrumentación de una estructura política funcional a los intereses de las clases dominantes que confrontaba con aquella (otra) concepción geocultural de un territorio común, de "Patria Grande", que hermanaba al sujeto popular en toda la región. Siguiendo el lema "divide y reinaras" se impusieron límites jurídicos y políticos tanto a nivel de las fronteras nacionales, como a su interior, fragmentando el territorio en distintas provincias.[30]

Dando continuidad a un abordaje que nos permita integrar los diferentes elementos constitutivos del sujeto político rural, es preciso considerar que el modo en que se vinculan las familias rurales con la tierra y su trabajo se encuentra condicionada –hacia los años sesenta- de acuerdo a los límites, los procesos de distribución de la tierra, y las imposición de determinados sistemas productivos (acordes a las demandas del mercado) en cada una de las provincias que comprenden al sujeto de nuestra problemática.

Interrogando aquella "diversidad de realidades" señalada por Carmen, nos preguntamos ¿Cuáles eran las condiciones de producción y tenencia de la tierra en cada una de las provincias del nordeste? ¿Mediante qué procesos dichas condiciones eran resignificadas -como parte de una configuración identitaria colectiva- en el marco de las comunidades? ¿De qué manera las características productivas en cada territorio, condicionaban la construcción de estrategias políticas de resistencia?

Nos proponemos a continuación dar cuenta de ciertos aspectos constitutivos de las "condiciones de vida" en las que se encontraban las familias rurales del nordeste, hacia mediados de la década de 1960, a fin de comprender la situacionalidad histórica y geográfica que dotaba de sentido el "arraigo" para estos sujetos.

[30] Jorge Roze (1992) analiza el desarrollo de las Ligas Agrarias en las diferentes provincias, entiendo que su acción cobra significación en los enfrentamientos entre clases y alianzas de clase. Cada provincia como unidad, es pensada desde el concepto de "formación social". A su vez distingue entre las Ligas de las "regiones complementarias" (Chaco, Corrientes, Misiones y Norte santafesino), denominadas así por su integración tardía al modelo económico agro exportador; y las "Ligas Corporativas", es decir, aquellas que se formaron por fuera de estas cuatro provincias. Estas últimas no se articulan alrededor de un cultivo central; están formadas por productores capitalizados (ni sectores medios, ni campesinos pobres); tienen poco peso político en los intereses de la Provincia; no tienen tendencia a la politización. En este "bloque" se incluyen las Ligas de Entre Ríos, Santa Fe, las Ligas Tamberas, entre otras.

Uno de los territorios donde comenzaron a desarrollarse los Grupos Rurales fue la provincia de **Chaco**.[31]

Hacia mediados de siglo la provincia del Chaco, "quebrachera y montaraz" como canta el chamamé[32], se caracterizaba por la presencia de explotaciones ganaderas y colonias agrícolas. (Galafassi, 2005b). Los "copos blancos" pintaban el paisaje de la principal actividad económica: la actividad algodonera.

El proceso de ocupación del territorio chaqueño, se desarrolló a través de sucesivas etapas de colonización (por parte del Estado y empresas colonizadoras) que determinaron la división de pequeñas parcelas destinadas a la agricultura y ganadería, sin erradicar la presencia de los grandes latifundios. (Roze, 1992). "Para 1960, las explotaciones con una superficie menor a 100 hectáreas representaban el 80% de las explotaciones agropecuarias en la provincia" (Calvo y Percíncula 2012, p. 7)

La formación espacial característica era la "colonia".[33] Como resultante de este proceso se desarrolló una matriz de pequeños y medianos productores de cultivos industriales que empleaban mano de obra familiar y contrataban, en algunos casos, fuerza de trabajo estacional según las necesidades de la producción. (Roze, 1992). También existía junto a estos, un estrato de campesinos que ocupan tierras fiscales, o eran explotados como arrendatarios o aparceros de los grandes terratenientes. En aquellos campos se hincaban, de solo a sol, a recolectar los copos blancos cientos de cosecheros y cosecheras.

Benjasmín, referente nacional del MR, reflexiona sobre las diferencias existentes entre las Ligas de cada provincia y recuerda su experiencia en el Chaco:

> *[…] allá tenían una explotación muy fuerte, yo he estado en el Chaco, en épocas de cosecha de algodón, cuando el cosechero, la cosecha era a mano, realmente lo que vos veías en eso, todas las noches era baile, todos los días estaban pasando hasta con altavoces vendiendo para que la gente comprara, y como tenían unos pesos la gente compraba, mal viviendo porque las chozas que le daban era como para que tengan un techo si llueve, porque no había ni cama, ni cocina, ni nada.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

[31] Por Ley Nacional N° 1.532, del 16 de octubre de 1884, llamada de *Organización de los Territorios Nacionales*, el Gran Chaco quedó dividido en dos gobernaciones: el Territorio Nacional de Formosa —también llamada entonces Gobernación del Bermejo— al norte del río Teuco-Bermejo y el Territorio Nacional del Chaco al sur de ese curso de agua. El Chaco recién fue declarado Provincia por la ley Nº 14.037 del 8 de agosto de 1951.

[32] Ramón Ayala, *El cosechero.*

[33] Consiste en un agrupamiento de explotaciones alrededor de un centro de servicio que conforma el pueblo de dicha colonia; compuesto por una proveeduría, servicio de transporte, escuela, correo, policía, iglesia, la cooperativa, etc.

La producción era direccionada hacia el mercado interno, siendo la agroindustria su destino principal. En el ámbito de la circulación y la comercialización operaban tres actores: los comercializadores, los intermediarios (que van desde los bolicheros acopiadores hasta los monopolios de explotación textil y la industria hilandera) y el Estado, pero fundamentalmente las decisiones económicas sobre la producción y reproducción del circuito algodonero quedaba en manos de las empresas comercializadoras, desmontadoras e industriales, que expresaban los intereses del capital monopólico local y del capital financiero transnacional en expansión (Calvo y Percíncula, 2012). Un proceso similar ocurría en el resto de las provincias en relación a otro tipo de producciones agropecuarias. De esta manera:

> Se fue configurando así un monopolio de comercialización, en el cual las empresas capitalistas absorbían parte de la renta que el campesinado no tributaba y parte de los excedentes originados en la superexplotación del trabajo familiar y de la mano de obra estacional. Esta apropiación del excedente hizo que empresas oligopólicas no necesitaran concentrar la tierra, dado que con esa dinámica de funcionamiento podían […] apropiarse de la plusvalía del campesinado realizada en las mercancías que producían. (Calvo y Percíncula, 2012, p. 7)

El crecimiento de la producción algodonera se vio inmerso en un vaivén de subas y bajas en el precio del producto. Hacia fines de los años ’60 la región chaqueña se vio afectada por una doble crisis: por un lado una crisis agropecuaria a nivel nacional y por otro, una crisis regional (que afecta al norte de Santa Fe, Chaco y Formosa) que partía de una serie de cambios en la producción algodonera (Galafassi, 2005b)[34].

> El malestar, que conmovió a las capas más sensibles del sector productor algodonero, estaba motivado por la evidencia de la maniobra expoliadora llevada a cabo por los monopolios que operan en la comercialización de la cosecha. La tonelada de algodón, que el año anterior se había pagado $60.000, había bajado este año (1970) a $24.000. (Ferrara, 2007, p.125).

La crisis manifiesta en las áreas rurales imposibilitaba la obtención de excedentes a los productores, abriendo paso a un proceso de pauperización. Ese sujeto, medianos y pequeños productores por encima de las 25 hectáreas y por debajo de las 100 (Roze, 1992); organizados ya en cooperativas agrícolas, fue el que participó, mayoritariamente, de las experiencias formativas del MR. Los cuadros dirigentes eran sus hijos e hijas, muchos/as de los cuales ya habían recibido otro tipo de formación. “Son efectivamente los cuadros dirigentes que prepara esa clase, separándolos de la explotación” (Roze, 1992, p. 72).

[34] Hacia los 50 el auge de las fibras sintéticas marca el comienzo de la decadencia de la producción algodonera, conduciendo a una caída de los precios y el declive del desarrollo central de la región.

A la par del proceso iniciado en el Chaco, el Movimiento Rural acompaña el trabajo en la provincia de **Formosa**[35]**.** Ante la escasa presencia de cooperativas fue de gran importancia la labor pedagógica para la organización de los productores.

La principal característica de Formosa –reconocida políticamente como provincia desde 15 de junio de 1955- era la de una economía ganadera extensiva asentada en inmensos latifundios sobre tierras de características agrícolas, y una economía agraria basada en la presencia de campesinos minifundistas que se ubican en los intersticios dejados por los latifundios antes forestales, ahora ganaderos. Mediante la división y venta de antiguos latifundios, la adquisición de tierras por empresas ganaderas y la privatización por adjudicación de tierras fiscales se expandió la ganadería extensiva, asentada sobre grandes latifundios, junto a la presencia de pequeñas explotaciones agrarias minifundistas que no superaban las 25 hectáreas. (Roze, 1992).

> La economía del algodón, originada a principios del siglo XX, fue desarrollada fundamentalmente por pequeños productores familiares de emigración espontánea (sin la intervención Estatal) desde provincias vecinas, incluyendo tanto criollos como inmigrantes de origen europeo provenientes de la colonización chaqueña, que ocuparon tierras fiscales intersticiales aún libres. (Galafassi, 2006, p. 163).

En función de esta situación, sumado a la crisis de la producción algodonera, la tenencia de la tierra se tornó una reivindicación central y un rasgo característico de la lucha de las familias rurales en esta provincia. El enfrentamiento en Formosa fue en primera instancia entre "campesinos" y "terratenientes", contemplando entre estos últimos desde el ganadero local a las empresas multinacionales monopólicas; y en una segunda instancia, del productor con los diferentes actores del sistema de comercialización. Esta problemática estructural llevó a dar batalla contra la *Ley de Tierra* de la provincia por la adjudicación de tierras para trabajar (Galafassi, 2006)

Completando la tríada del complejo algodonero, se desarrolló un importante trabajo junto a los productores del **Norte de la provincia de Santa Fe**. A diferencia de lo ocurrido en Chaco y Formosa, en el norte santafesino se produjo un proceso de colonización protagonizado a fines del siglo XIX por inmigrantes campesinos (italianos en su mayoría) que adquirieron rápidamente la propiedad de sus parcelas de tierra, de entre 30 y 70 hectáreas.

[35] Los trabajos de Mónica Inés Daldovo (2018) y Cristian Vázquez (2020) – recientemente publicados- constituyen importantes y originales aportes acerca del desarrollo del Movimiento Rural y la Unión de Ligas Campesinas Formoseñas.

Según señala Andrea Adobato (2011) existieron dos modalidades de ocupación del territorio en el noroeste de la provincia de Santa Fe; por un lado, las colonias agrícolas impulsadas por el Estado Nacional, propiedades de entre 30 y 150 hectáreas que fueron entregadas a inmigrantes europeos y criollos que se hallaban allí previamente. Por otro lado, colonias creadas por empresas extranjeras, promoviendo la migración de familias a la región. Este proceso devino en la conformación de pequeñas y medianas parcelas, así como también en la consolidación de grandes latifundios, donde se desarrolló la explotación agrícola, forestal y ganadera.

Hasta 1930 mediante la explotación familiar se sostuvo un esquema productivo en base al cultivo de maíz, lino y maní, éste último destinado al mercado interno. Tras la crisis de los años 30, la reconversión productiva en la región se vinculó a la introducción del cultivo del algodón a partir de 1936, llegando a ser el cultivo principal a mediados de la década del 40.

> La base social […] eran los colonos, los 'gringos', los inmigrantes furlanos que colonizaron el norte de Santa Fe. No se trata de un grupo de campesinos tradicionales, sino sustancialmente de empresas familiares que emplean fuerza de trabajo ajena para la cosecha y que históricamente estaban en un proceso de acumulación de capital. Sus problemas no eran los del campesinado que lucha por la subsistencia o que tiene hambre de tierra. De allí que la categoría 'campesino' aparezca fuera de lugar. (Archetti, 1988, p.18).

Archetti (1988) y Roze (1992) coinciden en caracterizar a estas familias como "chacareros" o del tipo *farmer*. Entendiendo que no se trata de "campesinos", ni de "capitalistas", pero distinguiendo que para estos productores es posible el desarrollo de un proceso de capitalización a partir de la explotación agrícola familiar, a diferencia de lo que ocurre en otras regiones algodoneras como Chaco y Formosa.

El *boom algodonero* potenciado por la regulación estatal y la expansión de la industria textil, habilitó un proceso de acumulación de capital entre los colonos santafesinos, quienes incorporaron tecnología y adquirieron nuevas tierras para la producción. En este contexto, se fortaleció la cooperativa que los nucleaba: La Unión Agrícola de Avellaneda, creada en 1919 (Archetti, 1988). Con ese sector, fundamentalmente los jóvenes allí organizados, se articularon las actividades propuestas desde los Grupos rurales impulsados por el MR.

Junto a la organización desplegada en estas provincias, se extendió el desarrollo de los Grupos Rurales a Misiones, Corrientes y Entre Ríos.

En **Misiones,** el trabajo se realizó con dos tipos de agricultores: "el colono" (o mediano productor) y los "campesinos pobres" (o pequeños productores cercanos a la subsistencia). La

yerba mate, el té y el tung, además de secundariamente el tabaco y los cítricos, representaban los principales cultivos de la provincia y aquellos que los pequeños y medianos productores entregaban para el mercado interno […] (Galafassi, 2008, p. 3).

Bajo esa estructura agraria, la caída histórica de los precios de la yerba mate constituyó uno de los primeros rasgos que particularizaron el proceso de movilización en la provincia de Misiones.

Chicho, productor misionero, co-fundador del MAM rememora:

> *Nosotros la primera actividad que teníamos era la defensa de nuestros productos. Porque nosotros acá en Misiones… en aquel entonces había una discusión, estaba el sindicato de los productores yerbateros, estaban las cooperativas, grandes cooperativas, pero que no participaba el pequeño productor, siempre respondían a ciertos sectores. Nosotros así, empezamos a hablar con los agricultores vecinos nuestros… Porque sabíamos que teníamos que organizarnos y tener una entidad que responda a los pequeños y medianos productores (…) nosotros éramos hijos de productores. Y ahí empezamos a organizarnos y ahí salió el MAM. Creamos un ente que responda al sector nuestro, al sector de los agricultores.* (Registro Nº 7, Chicho, desgrabación del panel sobre el MAM febrero 2015, Apóstoles, Misiones)

De la misma manera que ocurrió en las experiencias precedentes, los trabajadores y trabajadoras rurales que conformaron el MAM se enfrentaron a las estructuras monopólicas de la comercialización, industrialización y exportación (en este caso de la yerba mate y el té), así como también a la posesión latifundista de la tierra. (Galafassi, 2008; Montiel, 2009)

Finalmente, para comprender la heterogeneidad que contiene la experiencia desarrollada por el MR en el nordeste, hacemos referencia a lo acontecido en las provincias de **Corrientes y Entre Ríos**. En el primer caso, como iniciativa de las familias tabacaleras; en el segundo, fundamentalmente, de las familias rurales vinculadas a la producción avícola y citrícola.

¿Qué significaba nacer en el campo Correntino? Nacer en un mundo de llanuras verdes rodeadas de bañados y esteros; aprender de niño a nombrar ese mundo tanto en castellano como en guaraní; en el mejor de los casos hacer la escuela primaria hasta tercer grado.

> La parcela donde el padre siembra algodón, tabaco o maní es muy chica […] cercándola grandes latifundios alimentan un ganado vacuno no muy refinado […] el niño conoce esos campos. […] Los pies descalzos se acostumbran a evitar mordeduras de la yarará que infesta los campos y acecha en los pajonales. […] Antes, junto al padre araban y sembraban sus hijos mayores. Ahora ya no están. […] No siempre el jefe de familia es propietario. Puede ser colono de un estanciero o mediero, y debe entregarle al patrón la mitad de la cosecha. O poblador y trabajará para el patrón dos o tres días por semana. […] Hasta los 18 años el joven permanece aferrado a su tierra. Con los 18 años llega el pasaporte: la libreta de enrolamiento, como aquella constancia que el

> patrón otorga a sus peones en la vieja estancia autorizándolo a alejarse […] la libertad de ir en busca de algo mejor, de pelear contra el destino gris del minifundio. (Ratier,1975, p. 42-45)

La estructura agrícola y productiva predominante en la Provincia de Corrientes, combinaba la presencia de grandes estancias dedicadas a la ganadería extensiva, y pequeñas y medianas parcelas dedicadas fundamentalmente a la producción tabacalera. La estructura de poder tradicional de la región estaba en manos de los grandes terratenientes, siendo "la estancia" el centro productivo principal.

Más del 73% de los productores tabacaleros cultivaba terrenos de menos de 10 hectáreas (Roze, 1992). Se trataba de productores minifundistas, que empleaban mano de obra familiar, y en algunos casos contrataban estacionalmente algún asalariado. El sector tabacalero, sufría una doble condición de explotación. Por un lado, valorizaba las grandes propiedades a partir del histórico reparto de tierras, y por otro, veía sus destinos atados al vaivén de las reglas de comercialización impuestas por los monopolios de los acopiadores y la agroindustria.

Ana, nacida en una familia campesina, habla en la entrevista realizada de su vivencia como parte de una comunidad productora de tabaco:

> *Acá con toda la diócesis se vivía una situación, no te digo esclavista sino de explotación de los grandes terratenientes, dándole, quitándole el 50%, -a veces más- del producto, que en ese tiempo se producía tabaco. Fue el auge del tabaco […] las grandes empresas del tabaco empezaron a incentivar lo que es el cultivo del tabaco. El tabaco es originario acá de América, y en esta zona se incentivó el cultivo de lo que es el tabaco criollo correntino. Y entonces éramos más o menos de 15 a 16 mil familias en toda el área tabacalera, que eran varios departamentos: San Roque, Lavalle, Goya, Curuzú, Esquina… en todo eso se producía tabaco. […] las familias también tenían necesidad de que los niños trabajen en el campo […] en la época de cosecha del tabaco faltábamos a la escuela, por ejemplo, sobre todo los chicos mayores que ya se usaba como mano de obra de las familias* (Registro Nº 2, Ana, entrevista agosto 2014, Lavalle, Corrientes)

Allí comenzaron a desarrollarse los Grupos Rurales desde mediados de la década de 1960. Dada la importante participación y referencia de Mons. Devoto, obispo de Goya, fue muy importante el desarrollo del Movimiento entre las comunidades rurales de la zona tabacalera.

Hacia fines de la década del ´60 y comienzo de los ´70 el precio del tabaco alcanzó los picos más bajos. En este contexto, los productores tabacaleros no alcanzaban siquiera a recuperar los costos de producción y comenzaron a migrar a los centros urbanos más próximos.

Chola, vecina de la zona rural de Santa Lucía, relata su experiencia y las condiciones de vulnerabilidad en que se encontraban estas familias:

> *Nosotros teníamos que plantar tabaco […] y tomate, y esperar la cosecha del año, en diciembre venía la producción del tabaco. Y un año esperar era mucho, tenías que manejarte como podías para llegar al año, y por ahí venía una lluvia te hundía todo y te quedabas con lo que trabajaste, no sacabas nada y bueno, a volver a plantar de vuelta. […] antes teníamos que esperar en el año la cosecha, porque no había gentes que tuviera grandes producciones para ir a trabajar de peón con ellos y tenga cada uno su plata, todos trabajaban en la casa […] cada año como nosotros teníamos antes, por ahí esperabas y te venía -como te digo- y te fundía todo y ahí, dios santo!, tantas veces nos pasaba eso. O si tenías una vaca tenías que vender para sobrevivir, porque si no de qué vivías.* (Chola, entrevista fuente, 2008, Santa Lucía, Corrientes)

Inmersas en este contexto, fueron surgiendo las primeras experiencias colectivas de organización, ligadas al trabajo que venía realizando en la zona el Movimiento Rural de Acción Católica, junto a las antiguas cooperativas de productores/as (en algunos casos) y los obispos y sacerdotes de cada diócesis, como fue el caso de Mons. Devoto, obispo de Goya. Esa experiencia organizativa aportó importantes herramientas para el análisis de la realidad política y económica de las familias tabacaleras, potenciando el inicio de un proceso de organización en la región. Como señala Roze:

> En Corrientes, la creación de una idea comunitaria fue llevada a cabo a partir de las parroquias rurales con la realización de fogones populares, donde mediatizado con un espíritu de sociabilidad y festivo se iniciaba la concientización de los productores. Es por este camino que el Movimiento Rural recrea una idea de acción comunitaria. (Roze, 1992, p.160)

De esta manera, fueron emergiendo un conjunto de expresiones políticas como respuesta a las condiciones económicas que regían la vida de los productores. Las reivindicaciones planteadas estaban vinculadas a la mejora en el precio del tabaco, la forma de pago y la clasificación; cambios en los métodos de regulación estatal y en el rol del Instituto Provincial del Tabaco, y la necesidad de créditos y maquinarias para aumentar la producción a menor costo. Más adelante se sumaron al reclamo los productores más desprotegidos, incorporando la demanda de tierras como eje reivindicativo. Gracias a la organización, en un contexto de crecimiento y diversificación de la producción, fue posible conseguir algunas conquistas gremiales.

Pedro recuerda:

> *El tabaco fue que el año 1973 se pagó uno de los precios mejores del momento. Y se llegó a acopiar todo el tabaco, en ese momento hubo 24 millones de kilos de tabaco y las industrias absorbían 12 millones, un excedente del doble. Y se llegó a comprar todo, se hizo responsable una parte el gobierno, otra parte la industria. Fue un logro porque si nadie decía nada, arreglate, vendía el que tenía suerte. Si, ahí está la pelea. Y aumentó el tabaco, fíjate para que tengas una idea: en esa época el que tenía 3 mil kilos, en el año 67 compraba tranquilamente una camioneta 0 kilómetro*. (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

Desde mediados de la década del 70, la producción tabacalera, por las mismas imposiciones del mercado, fue siendo reemplazada por cultivos fruti-hortícolas.

Finalmente, en la provincia de **Entre Ríos**[36], el trabajo del Movimiento Rural articuló las producciones centrales de la provincia; vinculadas a la citricultura en la zona de Chajarí, y -hacia el sur- a la cría de aves, la producción de huevos, y la cosecha fina. Fundamentalmente en el segundo caso, se trataba de productores medianos con posibilidades de iniciar un proceso de capitalización, pero que a su vez se sentían afectados por las políticas agrarias del Estado Nacional y los mecanismos de comercialización de las empresas monopólicas. Estos productores confluyeron en el trabajo de los Grupos Rurales e impulsan la creación de las Ligas Agrarias en 1972.

El Movimiento Rural comenzó a dar sus primeros pasos en la Provincia en la zona de San Benito y sus colonias, una región poblada por inmigrantes austríacos, franceses, españoles y –en su mayoría- italianos.

> En 1962 y 1963, años en que el Movimiento Rural se afinca en San Benito y sus colonias, había comenzado un proceso de grandes conquistas y transformaciones sociales a nivel nacional; grandes masas de jóvenes y familias del campo comienzan a trasladarse a los centros urbanos, buscando un futuro mejor, cansados de "burrerar", corridos por la pobreza […] (Chiapino, 2019, p. 32)

Carmen, oriunda de una pequeña chacra en Chajarí, recuerda que eran muy pobres, pero *"se vivía la pobreza con alegría"* (Registro N°6):

> *Nosotros éramos 12 hermanos y teníamos 50 hectáreas tenía mi papá. Y… o sea que ¿dedicarte a criar animales? No, teníamos algunos para consumo. Cosecha sí, pero era poco… Mis hermanos se fueron yendo después. Está bien que hacían trabajo, en un tiempo hacían trabajo golondrina como era cosechar naranja, toda la zona de Chajarí, todo eso, y se iban a la manzana, iban a Balcarce a trabajar en la cosecha de papa… Pero no tenían nada, no lograban… era subsistir. No lograbas ubicarte en ningún lugar. Por eso otra de las cosas que se pedía, era que se siguieran dando las Colonias Oficiales. Que era una posibilidad que se creía que podía haber servido ¿viste? Que puedan trabajar […] Entonces, se pedía al gobierno que hicieran el esfuerzo de ver si podía, para darle a la gente chacras, ¡tierras para que no se vayan la gente! La gente que sabía producir* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

Avanzando en los años sesenta, las comunidades rurales comenzaron a ser más afectadas por la concentración monopólica. Los efectos se sintieron en las regiones de Villa

[36] Advertimos sobre la escasa producción -tanto académica como autobiográfica- vinculada a la experiencia del Movimiento Rural de Acción Católica y las Ligas Agrarias en la provincia de Entre Ríos. Constituye una excepción el trabajo realizado por Benjasmin F. Chiapino (2020), a partir de la sistematización de un conjunto de vivencias colecticas sobre el trabajo del Movimiento Rural en San Benito y sus colonias.

Elisa, Villaguay, Colón, Concepción del Uruguay, Gualeguaychú, también en la zona de Crespo y Paraná. Territorios que habían sido distribuidos bajo el sistema de "Colonias Oficiales": estancias de entre 50 y 100 hectáreas distribuidas por el Estado para ser trabajadas en la producción agrícola.

A diferencia de la región frutícola, en la zona de Paraná existían otras particularidades, aunque la raíz del problema respondía al mismo modelo productivo, que dejaba a los productores imposibilitados de vender sus productos a un precio justo. Al igual que en el resto de la provincia, se trataba de productores de pequeñas chacras dedicados a la cosecha fina de "granífero", que frente a las dificultades para subsistir se dedicaban a la cría y comercialización de pollos.

> *[…] Chajarí fue la zona del citrus dónde se empezó. Pero nosotros trabajamos un tiempo y después nos pidieron de la zona de Villa Elisa, porque ahí era re crítica la situación con el tema del pollo. Que los criaderos, que terminaban que Cargill quedaba con las chacras, los establecimientos de la gente. Entonces también, eso fue bravísimo […]* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

Cargill compraba los pollos a los productores, a la vez que le vendía el alimento y las vacunas necesarias para la cría, y otorgaban créditos que generaban a la larga el endeudamiento de los productores. Así progresivamente se iba consolidando el monopolio sobre la cría de aves.

> *[…] Cargill les ofrece entonces que ellos le dan todo, les dan las cosas y vos ponías tu galpón y tu trabajo. Entonces les pagaban por pollo que criaban, pero claro, tenías el riesgo todo tuyo. Entonces, seguías endeudándote. Hasta tal punto que había gente que tenía que vender todo e irse a la ciudad o quedar enganchado. No, no tenías posibilidades de crecer.* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos).

La cría de aves –en el sur de la provincia- era una actividad que abastecía gran parte del mercado interno del país. Sin embargo, con el tiempo el sistema de producción se fue modificando de acuerdo a los nuevos parámetros impuestos por la tecnificación agropecuaria y la concentración de los capitales en pocas firmas.

Benjasmín, hijo de campesinos de la zona de Gualeguay, provincia de Entre Ríos, explica este "proceso de integración":

> *¿Cuál es el proceso de integración? provocar las crisis, hacer un capital fuerte con el* ***apoderamiento del capital del productor, y apoderamiento del conocimiento*** *que tiene también el productor, que es un especialista en eso (…) el pollito bebé, le ofrecen el alimento, le ofrecen los productos veterinarios, le ofrecen un paquete general. Y le ofrecen levantar el pollo, en término, cuando tiene ahora 45 días. (...) yo creo que eso* ***es un cambio radical, que se produce en el sistema productivo.*** *Antes estaban controlados por los pequeños productores, hoy están*

> *en Entre Ríos, en cinco grandes empresas* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

El proceso productivo al encontrarse cada vez más monopolizado deja de estar bajo el control del productor, quedando atado a la lógica del mercado impuesta por las grandes empresas. Ante el avance de nuevas modalidades de explotación capitalista fueron puestos en cuestión los principios de cooperación y solidaridad de las tradicionales cooperativas agrícolas, que habían respondido durante décadas a los intereses de los trabajadores y pequeños productores. Benjas y Maris remarcan las limitaciones del sistema cooperativo, ante una lógica capitalista que termina por convertir aquellas asociaciones de productores en "Sociedades Anónimas".

> *Yo creo que faltó un análisis muy profundo, para saber diferenciar el sistema cooperativo del sistema empresarial* (Registro Nº 1, Benjasmín, julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> *[…] cuando vos vendes... por ejemplo los pollos en la cooperativa, no te los pagan hasta dentro de 2 meses, para criar una nueva etapa, para hacer una nueva etapa de crianza de los pollos necesitas comprar insumos, los fármacos, los pollitos, sostener el galpón para cría, y comprar el alimento, pero como no te pagaron la cría anterior vos lo vas sacando, no lo pagás al contado, entonces ¿qué es lo que hace la empresa? La empresa lo hace también, es común y muchas veces la cooperativa, sobre todo cuando son grandes seguro, si vos lo sacas y no lo pagaste te cobran intereses, en cambio ellos no te pagan, no te indexan tu deuda, tu pago, lo que te deben ellos a vos, te pagaron 4 pesos el kilo, bueno cuando te pagan te pagan 4 pesos el kilo, el alimento costaba 2 pesos cuando lo entregaste cuando lo llevaste y entregaste tus pollos, pero si después aumentó te cobran, te sale 3 pesos, y pagás 3 pesos en lugar de 2 que cuando vos lo entregaste.* (Registro Nº 1, Maris, julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

El desarrollo y expansión hacia las diferentes provincias de los Grupos Rurales impulsados por el MRAC, desde mediados de los años sesenta, se produjo en un contexto de profundización de la creciente hegemonía de las empresas monopólicas en relación al sistema de producción y comercialización a escala nacional. Dicha situación arrasó con las economías regionales y con un modo de producción familiar y de pequeña escala, afectando a numerosas familias y comunidades del nordeste argentino.[37]

La concentración monopólica, que afectaba las posibilidades de subsistencia, imposibilitaba a su vez la emergencia de un proceso de modernización en la producción, ya que los colonos no podían generar un excedente suficiente para ser re-invertido. (Archetti, 1988; Galafassi, 2006). En este contexto, los espacios colectivos de reflexión y problematización de la realidad fomentados desde el Movimiento Rural habilitaron un conjunto de herramientas

[37] La desarticulación de los mercados internos, ante la apertura económica para el ingreso de grandes flujos de capital extranjero, constituyó un indicio temprano del avance de un modelo socio-económico que luego reconoceremos como "neoliberal"

metodológicas que permitieron reconocer que las problemáticas cotidianas de los productores y productoras, tenían una misma raíz. Mediante ese proceso fue posible reconocer a los grandes monopolios como un "enemigo común" de los productores rurales en las diferentes provincias, y converger en acciones comunes de *resistencia*, coordinadas a escala regional.

La organización emergió como posibilidad de resistencia para una generación de jóvenes rurales que se enfrentaba a la inminente necesidad de abandonar el campo y migrar hacia la periferia de los grandes centros urbanos. Esa juventud fue la destinataria de la propuesta formativa impulsada desde el MRAC en toda la región. La participación en los Grupos Rurales y otras actividades construidas desde el MR constituyeron un denominador común, que contribuyó a la "formación de dirigentes" en todas las provincias del nordeste. Sin embargo, la expresión política de este proceso adquirió características singulares en cada provincia.

El campo al que llegan los ruralistas hacia la década del sesenta presentaba un territorio diverso. Las actividades desarrolladas por los Grupos Rurales en cada paraje, las estrategias de lucha construidas por cada comunidad, las modalidades de organización de cada Grupo de Base, entre otras dimensiones y definiciones que se entretejen en este proceso político, adquieren singularidades de acuerdo a las condiciones materiales, culturales y las tradiciones de lucha que constituyen históricamente a estas familias en cada provincia y/o región. Singularidad que da cuenta de la diversidad constitutiva de las identidades sociales y culturales propias de este continente largamente acosado y nos habilita a desterrar una concepción universal del sujeto rural en tanto "campesino"[38].

El trabajo de Francisco Ferrara (2007) –obra fundante en el tema- instaló, en 1973, una perspectiva "campesinista" que enfatizaba la "homogeneidad ideológica y de acción" y el carácter "revolucionario" del proceso liguista. Leopoldo Bartolomè (1977) y Eduardo Archetti (1988), debatiendo con la obra de Ferrara, cuestionan la conceptualización de "campesino" en relación a las condiciones económico-sociales heterogéneas que constituyen al sujeto liguista. Este último, propone para el caso santafesino la utilización del concepto de *farmer*. Asimismo, Jorge Próspero Roze (1992) cuestiona el supuesto que postulaba la "unidad" del proceso liguista

[38] "La teoría sobre la figura del campesinado cuenta con una larga tradición, y en general, se suele definir como ´una familia que no contrata fuerza de trabajo exterior, que tiene cierta extensión de tierra disponible, sus propios medios de producción, y que a veces se ve obligada a completar su fuerza de trabajo en oficios rurales no agrícolas, según Alexander Chayanov" (Adobato, 2011, p. 23) La perspectiva campesinista fue retomada y "universalizada" para explicar la realidad de las familias rurales en Latinoamérica, en más de una ocasión, tanto por intelectuales, como por organizaciones políticas de izquierda, principalmente desde vertientes del marxismo.

y sostiene el carácter "heterogéneo" con que éste se manifiesta, condicionado por las estructuras de clase en cada provincia.

La historiadora Andrea Adobato (2011) también discute la categoría de campesino (por más que los sujetos se autodenominen de ese modo) y –siguiendo a Archetti- prefiere, para el caso de las ULAS tomar la denominación de *farmer*. Aunque, en relación al modo en que identifica a estos sujetos sociales la autora prefiere referirse a ellos como *miembros de las ligas agrarias* (Adobato, 2011, p. 23). Por su parte, Claudia Calvo y Analía Percíncula (2012) en función de las características de las comunidades rurales en Chaco y Corrientes proponen repensar la conceptualización de "campesinado", recuperando los aportes del marxismo cultural (Thompson). Sostienen que, para comprender al campesinado en cuanto clase social, lo esencial es interrogarse por lo que el campesinado *hace.* "El campesinado es un modo de vida, que en determinadas condiciones socio históricas se configura como clase social" (Calvo y Percíncula, 2012, p. 15). La utilización del término "campesino" o "campesina" en el marco de este trabajo no suscribe a una conceptualización analítica, sino por el contrario, a la decisión de retomar las categorías utilizadas por los sujetos entrevistados para autodefinirse. De allí que, en diversas ocasiones sea utilizada de manera indistinta como "productores" o "trabajadores" rurales, ponderando, como señala Alcira Argumedo, el reconocimiento de su singularidad constitutiva.

> […] se sabe que la abstracta homogeneización de lo social, las postulaciones que hablan del hombre universal, fueron fundamentos para legitimar la subordinación y negarles su condición humana. […] Se trata entonces […] de elaborar una concepción de lo universal que parta del reconocimiento de la diversidad constitutiva de los hombres" (Argumedo, 2009, p. 193)

Esa diversidad es constitutiva de las comunidades rurales en el nordeste, y reservorio de un conjunto de saberes construidos a partir de su estrecho vínculo con la tierra. La organización colectiva de pequeños y medianos productores, trabajadores y trabajadoras rurales, actualiza la resistencia y las tradiciones comunitarias de los pueblos originarios, el sentido de unidad y el continentalismo de la Liga de los Pueblos Libres, la hermandad con el pueblo paraguayo masacrado por la Triple Alianza, el hambre y el espíritu de progreso de quienes "bajaron de los barcos", la dignidad de los derechos adquiridos durante los dos primeros gobiernos peronistas. Ese acervo político cultural que nutre saberes, valores y concepciones respecto del trabajo rural, la propiedad de la tierra y la forma de producir en ella; constitutivos de un patrimonio heredado; es el que emerge a partir de la reflexión colectiva en los Grupo Rurales, dotando de sentido la organización política del sujeto rural hacia la década de 1960 y 1970.

2.3 "*Iglesia ¿Qué dices de ti misma?"*

2.3.1 La(s) Iglesia(s) de la "Conquista": posicionamientos en disputa en el proceso de colonización latinoamericano.

> Nosotros hemos hecho siempre una distinción muy clarita entre la palabra de Dios, es decir, los evangelios, y la institución, que es una mediación. Esa institución que es la Iglesia es santa y prostituta a la vez (Tudy Noceti, en Otal, 2019, p.131)

> *Todos los que fueron dirigentes del movimiento rural dieron un golpe a sus vidas, a esa Iglesia que era a la que uno pertenecía* (Registro Nº 4, Marilú, entrevista octubre 2014, Corrientes)

América fue invadida y colonizada con la cruz y con la espada. La Iglesia Católica Apostólica Romana, fiel a la política imperialista de las grandes Coronas, fue cómplice y partícipe del saqueo de nuestro continente, haciéndose con una parte importante del botín que significó "La Conquista". Esto no sólo le propició al Estado Vaticano oro y plata, sino millones de "fieles" que potencialmente podrían ser evangelizados a la fe católica. "Evangelizar", "catequizar" al indio para "hacerlo dócil" frente las nuevas reglas que imponía la sociedad colonial: la del trabajo forzoso mediante la encomienda, la mita, el yanaconazgo y otras formas que tomaba la explotación -de esos cuerpos y esas tierras- originarias de Nuestraamérica.

De acuerdo a la problemática construida en esta tesina, nos proponemos problematizar la relación entre militancia cristiana y ruralidad, en la construcción de un proyecto político pedagógico junto a las familias rurales del nordeste argentino, desarrollado durante la década de 1960 y comienzos de la década de 1970. La "necesidad" (metodológica) de *contextualizar* nuestra problemática nos llevó -en la primera parte de este capítulo- a rastrear en un tiempo profundo los procesos políticos y culturales constitutivos de *la cuestión de la tierra* en nuestra región. Aquí volvemos a situar la historización desde los tiempos de "La Conquista", entendiendo que allí residen un conjunto de claves antropológicas, que nos permiten comprender y problematizar ciertos núcleos simbólicos, político-culturales, fundantes de la relación entre catolicismo y ruralidad en América Latina. Desde una perspectiva dialéctica –que sostenga el conflicto- nos proponemos abordar posicionamientos en pugna respecto del cristianismo y su relación con los sectores populares; y recuperar algunos procesos y acontecimientos históricos claves para comprender la emergencia de una militancia católica rural hacia fines de la década de 1950.

La S*ituación Colonial*[39] (Balandier, 1973) se estructuró a partir de un entramado de relaciones asimétricas entre blancos e indios, "negros" africanos, "criollos", "mulatos", "zambos" y "mestizos", producto del ejercicio del poder de los sectores dominantes, sobre aquellos dominados. ¿Qué posiciones emergieron en el seno de "La" Iglesia Católica a partir del hecho traumático de la Conquista? ¿En qué se diferenciaron y qué valores comunes sostuvieron? ¿En cuáles de aquellos posicionamientos abrevó la militancia de los y las ruralistas católicos de los años sesenta?

El imperialismo europeo que produjo la Conquista no sólo asentó su política colonialista en el plano económico y político sino también en el plano cultural, fundamentalmente por medio de la imposición espiritual e ideológica. En consecuencia, el *mestizaje* no fue producto del "encuentro" sino consecuencia de la imposición cultural y la violación originaria. Durante ese proceso, devenido tras el *genocidio* (Todorov, 2009) indígena, elementos culturales originados en otra *matriz de pensamiento político cultural*, fueron aprehendidos y resignificados desde el *horizonte cultural* propio del *sujeto político latinoamericano*, tornándose constitutivos –también- de nuestro patrimonio político-cultural. De allí que reconozcamos en el cristianismo, una de las claves constitutivas de este sujeto mestizo.

Ahora bien, esta Iglesia, que en palabras de Tudy "*es santa y prostituta a la vez*" no actuó como una institución homogénea a lo largo de estos 500 años de saqueo y colonialismo, sino que "contuvo" diversas prácticas y posicionamientos político-ideológicos frente a la política colonial. Posicionamientos que dan cuenta de la complejidad que presenta el cuerpo identitario y doctrinario del catolicismo, en el cual han podido convivir durante siglos -por un lado- un relato institucional imperante que afirma que la tarea de la Iglesia Católica es impulsar y defender la integridad de la fe, enseñando a todos los fieles a amar al prójimo, con un horizonte de justicia, amor y paz; y por otro, un discurso legitimador de grandes masacres y crímenes de odio que impregnaron las páginas de nuestra historia, donde la Iglesia ha resultado,

[39] Por situación colonial entendemos la situación impuesta por una minoría extranjera racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica, pero que es inferior al grupo dominante desde el punto de vista material. […] Esta relación presenta un carácter antagónico básico, que es resuelto por la sociedad desarrollada mediante el ejercicio de la fuerza, un sistema de seudo justificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados operando en la relación. (Balandier, 1973, p. 11 en M. R. Neufeld, 2010).

por acción -en nombre de la "fe" católica- u omisión, "cómplice" o "instigadora" de quienes disputaron conquistar, a cualquier costo, el dominio político en la sociedad[40].

Al arribar los españoles a América, la población originaria rondaba los ochenta millones de personas. Cien años después, como consecuencia de la "Conquista"[41] se redujo ese número en un 90%, a poco menos de diez millones de "indios" (Todorov, 2009). Si bien las razones que produjeron las muertes de los "indios" e "indias" fueron diversas, fue transversal a este proceso el desconocimiento del Otro en tanto *sujeto*, la negación de su condición humana.

> Solo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco la calidad de sujeto comparable con el sujeto que yo soy […] Si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación […] el saber quedará subordinado al poder (Todorov, 2009, p.162)

La crueldad del genocidio despertó profundas discusiones acerca de la "naturaleza del indio", nutridas, entre otros, por importantes exponentes del catolicismo. Por una parte, se sostuvo la inferioridad del "indio" considerando que se encontraba a "mitad de camino" entre los hombres y los animales. Frente a esta teoría se postulaba la doctrina de la "igualdad" entre todos los hombres. Entre los primeros, se bendecía el exterminio y "la guerra justa" contra los indígenas. Por el contrario, reivindicando la condición humana de estos pueblos, los segundos, cuestionaron la violencia física, las prácticas esclavistas y el sometimiento forzoso al que eran sometidos. En este contexto, la Iglesia Católica, uno de los pilares centrales de la empresa colonizadora, participó en este debate.

Los primeros en denunciar las prácticas violentas ejercidas durante la Conquista española fueron los dominicos, primera orden en Santo Domingo (hoy República Dominicana)

> En 1511, el domingo antes de la Navidad, fray Antonio Montesinos predicó en la isla española un sermón inaudito hasta el momento. Mientras celebraba la misa, comentando el texto bíblico, *Soy una voz que clama en el desierto,* desde el púlpito dio el primer grito de advertencia sobre el desastre humanitario causado por los conquistadores (Román, 2017, p. 42).

Sin embargo, el debate entre los defensores de la "igualdad" o la "desigualdad" entre indígenas y españoles alcanzó su apogeo en la Controversia de Valladolid, donde se

[40] Esta tesis es propuesta y estudiada en profundidad por Román, R. (2017). *Poder político cultural e Iglesia católica en la Argentina: 500 años de tensión y conflicto entre proyectos de humanización y/o exterminio.* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Rosario].

[41] Entre las razones mencionadas por Todorov (2009) se incluyen el homicidio directo, los malos tratos y las enfermedades.

enfrentaron los argumentos del obispo de Chiapas, el dominico Bartolomé de Las Casas, con el filósofo Juan Ginés de Sepúlveda. Este último, esgrimió un conjunto de "causas" para justificar la guerra contra los indios, sosteniendo: "Estos bárbaros […] en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos, son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones […] los monos a los hombres" (en Todorov, 2009, p. 86). Según el autor citado, esta concepción reúne cuatro preposiciones acerca de la naturaleza de los indios: son de naturaleza sumisa, practican el canibalismo, sacrifican seres humanos y desconocen la religión cristiana.

Es preciso considerar que desde la religión católica se aportaron argumentos que sirvieron de sustento teórico y moral a este posicionamiento: "San Agustín (…) asegura que es mayor mal que perezca un alma sin bautismo que el hecho de que sean degollados innumerables hombres aún inocentes" (Demócrates p. 79 en Todorov 2009, p. 189). Ese es uno de los preceptos recuperados por los detentores de la desigualdad. Por el contrario, desde un posicionamiento opuesto -cuestionando la deshumanización del indio, y a aquella concepción clásica del cristianismo- el dominico Las Casas escribe: "Desorden y gran pecado mortal es echar a un niño en el pozo por baptizarlo y salvarle el ánima, supuesto que por echarlo ha de morir" (en Todorov, 2009, p. 189) y se refugia en su discurso de Valladolid en el mandato de Cristo: "amarás a tu prójimo como a tí mismo". Desde allí postula la igualdad como base de toda política humana, más allá de la religión que se profese. Sin embargo, destaca las virtudes (pasividad y obediencia) que poseen los indios para convertirse al cristianismo, lo cual da cuenta de que no escapa al convencimiento de la universalidad del espíritu cristiano.

Las Casas se opone a la violencia de los conquistadores que justifican la guerra de conquista en post de la evangelización de los indios, sin embargo, no deja de darle a la religión católica el carácter de "verdad" universal, por lo cual no renuncia al proyecto evangelizador en sí mismo. Esta controversia expresa la complejidad de las prácticas asumidas en nombre de la fe católica (Todorov, 2009)

La existencia de posicionamientos diferentes -incluso contrapuestos- al interior de la institución católica expresa una continuidad a lo largo de estos cinco siglos de colonialismo. Las tensiones al interior de la Iglesia –en torno a una concepción respecto del "Otro"- ya presentes durante la Conquista, se actualizan en cada contexto histórico. De la misma manera, hacia la década de 1960, tras las transformaciones propuestas en el Concilio Vaticano II, se enfrentaron dos grandes posicionamientos en torno al sentido del cristianismo y el lugar de la

Iglesia respecto de las transformaciones políticas y sociales: uno conservador de las estructuras, funcional a la reproducción del *status quo,* frente a otro comprometido con la renovación institucional y la transformación de las estructuras opresoras, en función de un mundo con mayor igualdad y justicia social. Este último posicionamiento es asumido por los y las jóvenes católicos/as que impulsan y acompañan la construcción de un proyecto político pedagógico para la formación de los jóvenes rurales en el nordeste.

2.3.2 La Compañía de Jesús y el proyecto de "La Nación Continente"

Los y las ruralistas católicos sostenían una concepción humanitaria del "Otro", que ponía en valor sus saberes, su historia, desde un reconocimiento de las "diferencias" desde una concepción de igualdad. En el proyecto político impulsado se integraba la dimensión pedagógica o "educativa" con el mejoramiento del desarrollo agrícola y se potenciaba la construcción comunitaria reafirmando la fe cristiana. Historizando este proceso encontramos que estas dimensiones, fundantes de su concepción política, ya estaban presentes en otras experiencias de organización impulsadas desde el seno de la Iglesia Católica. Destacamos entre los antecedentes de esta experiencia, el trabajo realizado por una de las órdenes religiosas que formó parte de la empresa colonizadora: La Compañía de Jesús.

El proyecto de "los jesuitas" constituye un antecedente relevante en la configuración histórico política del nordeste argentino, Paraguay, Uruguay y el sur de Brasil. Territorio que algunos siglos después fue núcleo del desarrollo de Grupos Rurales Cristianos y Comunidades Eclesiales de Base, que impulsaron la lucha y la organización de las familias campesinas.[42] Asimismo, fue clave el rol asumido durante los años sesenta por muchos sacerdotes y obispos "jesuitas" en la formación política de los jóvenes católicos, como ocurrió en el caso del MRAC.

En 1960 fue fundado por la Compañía de Jesús en Argentina, el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), presidido por Alberto Sily[43]. Esta institución, entre otras tareas, fue

[42] La tesis de María Florencia Contardo (2017) elaborada para la obtención de su título de Maestría en la Universidad Nacional de San Martín, nos permite advertir, desde un análisis comparativo, semejanzas y diferencias entre dos experiencias socioeducativas cristianas desarrolladas, respectivamente en Argentina y Brasil: el Movimiento Rural de Acción Católica de Argentina (1958-1972) y el Movimiento de Educación de Base de Brasil (1961-1967). Su trabajo constituye un aporte para reafirmar la dimensión regional-continental constitutiva del proyecto pedagógico desarrollo en el nordeste por el MRAC.

[43] Alberto Sily ingreso al noviciado de los jesuitas en Córdoba el 24 de marzo de 1942. Se formó en filosofía y teología en el Colegio San Miguel, en Buenos Aires. Se ordenó en 1953. En 1960 fue responsable de la fundación del CIAS, siendo su primer director en Argentina y América Latina. En 1968 fue perito de la Conferencia de Medellín, y redactor del documento de Justicia. En 1973 fue cesado de su cargo en el CIAS y enviado como director en un colegio secundario de la orden en la ciudad de Santa Fe, tarea que desempeñó hasta 1977. En 1978 renunció a la Compañía de Jesús. Tras el retorno de la democracia en 1983 abandono el sacerdocio y contrajo

responsable del asesoramiento y capacitación a sacerdotes, religiosas y laicos con el objetivo de encontrar una "solución a los problemas sociales" (Otal, 2019). La producción del CIAS constituyó un importante sustento teórico -en tanto sistematización del mensaje del Evangelio, homilías, y documentos elaborados por la Iglesia- de la propuesta político pedagógica desarrollada por los laicos del MRAC, para la" formación de dirigentes" entre las familias rurales. Es por ello que consideramos relevante dar cuenta de ciertos aspectos de la experiencia de la orden jesuita, que reconocemos como claves histórico-políticas en las cuales se articula la problemática que abordamos.

Los seguidores de la Compañía de Jesús -orden creada en 1540 por Ignacio de Loyola- se extendieron en los territorios cristianos de España, Portugal, Bélgica, Francia, Alemania e Inglaterra, y luego desde allí, desplegaron su trabajo en los territorios coloniales de estos imperios, llegando a América a finales del siglo XVI[44]. Siguiendo a Roberto Roman (2017) es importante considerar que la tarea de los jesuitas en un comienzo resultó funcional a la estrategia de la Corona española, en su disputa territorial en América, tras el avance portugués[45].

> Estos antiguos soldados de la fe católica y hombres de mundo, matemáticos, músicos, técnicos y humanistas, responden a la particular característica de estar agrupados bajo una jefatura omnipotente, con sede en Roma. No sólo representarán la espada política que utilizará el Papa para oponerse al proceso de transformación de las monarquías feudales a monarquías absolutas, en las cuales se anuncia el poder naciente de los Estados nacionales, sino que también, representarán actores fundamentales que servirán de muro de contención a la expansión de las ideas protestantes. Mientras el poder del papado pareciera comenzar a declinar, los jesuitas lucharán incansablemente en las cortes europeas para conservar este poder sin mengua. Su rígido nivel de organización, su destacable habilidad y disciplina política y su total falta de escrúpulos terrenos, convertirán a esta orden en una fuerza tan célebre como temible.
>
> No menor fue su legado en América Latina donde extendieron su actividad evangelizadora, pero también de educación social y económica, en varias regiones, desde Perú hasta el Río de la Plata. Siendo los territorios de este último, el lugar que sería testigo de una de las experiencias evangelizadoras más importantes de la historia de nuestro país: las Misiones jesuíticas del Paraguay (Román, 2017, pp. 47-48)

matrimonio con Tudy Noceti, una de las fundadoras del primer Equipo Nacional del MRAC y referente de la institución durante largo tiempo. (Otal, 2019).

[44] En 1585 llegan los jesuitas a Córdoba desde Lima, adonde estaban instalados desde 1568 y dos años más tarde a Santa Fe. En 1587 se establecen en la provincia del Paraguay que comprendía los territorios de ésa actual república, el norte de Chile y las provincias de Tucumán y el Río de la Plata. En febrero de 1579 es favorecida la Compañía con una Real Cédula de Felipe II por la cual ordena "introducir a la religión de la Compañía en las provincias del Tucumán y Río de la Plata desde el Perú". (Vigliocco, 2007)

[45] Entre 1629 y 1632, se produjo una importante ola de incursiones paulistas en la zona de Guayrá, por lo que resulta fácil comprender la relevancia estratégica de la región para el gobierno central español. La red de reducciones jesuíticas significó un verdadero baluarte contra la penetración portuguesa hacia el Alto Perú desde el este. (Román, 2017)

Desplazándose desde el Perú hacia el sur este del continente, los jesuitas realizaron importantes aportes para la contención de los ataques paulistas, y para la colonización de los indígenas, a partir de la configuración de una red de *reducciones* desde el Paraguay y sur de Brasil hacia el nordeste y centro del actual territorio argentino.

"La reducción era un asentamiento urbano-rural estable constituido por indígenas con un gobierno civil a cargo de los mismos aborígenes y el gobierno espiritual encomendado a un misionero" […] (Vigliocco, 2007) Además de establecer espacios de protección del ataque de las *bandeiras*[46] y ser centros de enseñanza religiosa, constituyeron dispositivos con un importante desarrollo agrícola y educativo. Eran espacios donde los pueblos originarios "tenían permitido" sostener la vida en comunidad y desarrollar prácticas espirituales "conforme a las creencias jesuitas".

El trabajo de los jesuitas presentó rasgos singulares que lo distinguieron de las prácticas realizadas por otras órdenes, en su intento de evangelizar a los pueblos originarios de estos territorios. Aquello también constituye un rasgo singular al momento de pensar los procesos de colonización que configuraron al sujeto político en esta región, y su fuerte raigambre cristiana. Al mismo tiempo, la respuesta del pueblo guaraní –habitantes originarios de esas tierras- fue diferente a la que opusieron otros grupos de la región (como los vinculados a la familia lingüística "guaicurú"), habilitando un proceso –no sin conflicto- de *síncresis* entre ambas culturas. (Clastres, 1993; Bollini, 2013; Wilde, 2009). Las comunidades guaraníes encontraron "refugio" en las "reducciones" jesuitas frente al ataque de los conquistadores españoles y portugueses, y otras comunidades originarias con las que mantenían relaciones de rivalidad. En este sentido las reducciones posibilitaron el desarrollo de una estrategia política de resistencia -de la que participaban los mismos jesuitas- que incluía el desarrollo de la formación militar.

El modo de comprender el mundo terrenal y espiritual, desde el pensamiento de los jesuitas, logró entrar en diálogo con ciertos aspectos de la cosmovisión originaria de las comunidades indígenas. Entendemos que ese proceso dió lugar a una singularidad socio-cultural compleja y contradictoria -expresada en el desarrollo de técnicas agrícolas, producciones artísticas y en la dimensión religiosa- que constituyó una de las claves fundantes del patrimonio político cultural del sujeto popular en esta región.

[46] El período de las "bandeiras" paulistas significó un drama para la obra misionera y acarreó la destrucción, a sangre y fuego, de una parte considerable de sus pueblos, y el cautiverio de una multitud de guaraníes, obligando a los jesuitas a un achicamiento del espacio misional, reducido entre 1641 y 1682 a la mesopotamia argentina y el sur del Paraguay. (Vigliocco, 2007, p. 5)

> La experiencia que viviera la Compañía de Jesús en la región del Río de la Plata, quizás haya significado una de las más importantes en cuanto al complejo entramado de alianzas surgidas en torno a los sucesivos conflictos de carácter económico, político-religioso, geopolítico y cultural. Los jesuitas fueron la orden religiosa más activa en la educación y compartían con los dominicos la pasión por la predicación y por el confesionario, por lo que su influencia en las comunidades indígenas fue realmente alta (Román, 2017, p. 73)

La importancia otorgada a la dimensión educativa (incluso a partir del aprendizaje de la lengua nativa) y el desarrollo de una producción agrícola sustentable, dan cuenta de la integralidad del proyecto de los jesuitas, cuya dimensión política trascendía el objetivo de "catequizar" a los indígenas. Las reflexiones de Domingo José Colasurdo[47] -entrevistado por Roberto Román en oportunidad de su tesina de Licenciatura- respecto a la obra evangelizadora de la Orden en las Misiones Jesuíticas del Paraguay aportan claves interesantes para comprender la proyección estratégica del proyecto político de los jesuitas, como parte de la estrategia colonizadora de España frente a sus competidores ingleses:

> *Al venir los españoles aquí trajeron una manera de entender el mundo y las cosas, sobre todo en algunos aspectos de nuestro ser nacional, que tuvieron arraigo en el pensamiento trascendente de la mayoría de las tribus indígenas que vivían acá, y a través de eso formaron su pensamiento. Eso tenía trascendencia política, por ejemplo, la labor de los jesuitas en las reservaciones que iban desde el Mato Grosso al Convento de San Lorenzo, toda la franja que geopolíticamente se llama la "franja productiva", la zona de los grandes ríos donde se iba a instalar la industria.* ***Los jesuitas tenían un proyecto político, porque ellos eran políticos, que se llamaba la "Nación Continente" y que era totalmente opuesto al pensamiento de la "Nación Puerto" como proyecto hegemónico, y por eso los expulsaron.*** *Para los jesuitas, el puerto no era Buenos Aires sino Montevideo, y segundo, la región geopolítica eran los grandes ríos y las zonas productivas. La idea era transformar las materias primas en productos elaborados y exportarlos. Te imaginarás que, ni a los Borbones, ni a los ingleses después, o a ambos al mismo tiempo por el acuerdo que existía entre ellos, les convenían los jesuitas. Los Borbones no tenían interés en mantener estos territorios, además sabían que no podían con los ingleses y su goloso crecimiento capitalista. Entonces, ¿quién era la molestia a este proyecto? Justamente, el proyecto de los jesuitas.* (Román, 2017, p. 52)

La dimensión geoestratégica de su propuesta política es un aspecto relevante que reaparece en otras experiencias políticas posteriores, como la Liga de los Pueblos Libres ya mencionada; o las mismas Ligas Agrarias, que se organizan desde el reconocimiento de esta "gran región" como un territorio de disputa política. La potencialidad política del proyecto jesuita en la región, en función de la construcción de poder alcanzada desde el Paraguay a lo

[47] Domingo José Colasurdo es abogado, graduado en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina. Docente de institutos educativos terciarios de la Universidad Abierta Interamericana (UAI). Realizó sus estudios en el Seminario Arquidiocesano San Carlos Borromeo de Capitán Bermúdez, provincia de Santa Fe. Como activista político inició su participación en el Nacionalismo Revolucionario Cristiano, donde confluiría con el Movimiento Revolucionario Peronista. Luego de la apertura democrática en 1983, fue designado como Ministro de Educación y Cultura por el Gobierno de la provincia de Santa Fe.

largo de la Cuenca del Plata, logró constituirse en una amenaza para los sectores que concentraban el poder hegemónico, siendo expulsados de los territorios americanos de la Corona española en 1767. Su regreso a Argentina se registra recién el 9 de agosto de 1836, 20 años después de la declaración de la independencia del país.

A su vez, la proyección continental (y nos atreveríamos a decir, universal) de su propuesta, vuelve a expresarse en la política desarrollada durante la segunda mitad del siglo XX. Muestra de ello es el trabajo realizado por el CIAS en los años sesenta, a partir de una política definida por las altas jerarquías para ser desplegada en diferentes continentes, en un contexto de disputa a escala global, tras los inicios del Concilio Vaticano II impulsado durante el papado Juan XXIII[48]. En este mismo contexto, es definido como política institucional el trabajo de las y los católicos militantes junto a las familias rurales, y potenciado el trabajo del MRAC en todo el mundo. Esto nos permite reconocer el carácter estratégico de cada experiencia de organización (en una región, provincia, o paraje) en tanto se sitúa como parte de un proyecto socio-político mayor en disputa por el orden social a escala global.

La propuesta política y educativa que, desde el cristianismo, integra el trabajo y los conocimientos de las poblaciones locales del nordeste argentino, entran en tensión con otras vertientes de comprender y habitar el cristianismo y lo político, propias de la institución católica. Dos siglos después de la expulsión de los jesuitas de América, el 18 de mayo de 1972, el MRAC corre una "suerte" similar al ser expulsado de la Acción Católica Argentina, por definición de la 25º Asamblea Plenaria de la Comisión Episcopal (Adobato, 2011, p. 110) Si bien ocurre en otro contexto histórico, el Movimiento Rural es expulsado de la Acción Católica Argentina cuando las prácticas y los principios políticos de los militantes católicos comenzaron a confrontar con los valores del catolicismo que pretendía pregonar la cúpula eclesial de dicha institución.

> *En ese momento pertenecíamos institucionalmente a la Iglesia, después nos expulsa porque teníamos demasiado compromiso temporal y seguimos trabajando, pero no*

[48] El italiano Angelo Giuseppe Roncalli, asumió el papado en 1958 tomando el nombre de Juan XXIII. Nació en 1881 y vivenció el horror de las dos grandes guerras mundiales, experiencias que marcaron su vocación por la paz y la unión de la humanidad. Autor de dos importantes encíclicas *Mater et Magistra* (Madre y Maestra) y *Pacem in Terris* (Paz en la Tierra), y propulsor de un conjunto de transformaciones iniciadas con el Concilio Vaticano II. Durante sus 5 años de papado, promovió la austeridad de obispos y cardenales, mejoró las condiciones de trabajo en el Vaticano, nombró cardenales indios y africanos por primera vez en la historia y designó al primer santo negro de América, San Martín de Porres. Por sus grandes preocupaciones por el mundo rural es conocido como el "el papa de los rurales". Falleció el 3 de junio de 1963 y fue sucedido por el Papa Pablo VI.

llamándonos MRAC, sino MR, y en algunos lugares, católicos, y en otros nada más. (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

El proyecto político pedagógico -profundizado desde el MRAC tras las trasformaciones conciliares- abreva en valores y concepciones presentes en aquellas experiencias histórico políticas construidas desde el cristianismo. En relación a la experiencia de los jesuitas, comparten concepciones sobre lo humano y el vínculo -inescindible- con lo terrenal; sobre la posibilidad de vivir a partir del trabajo de la tierra, y sobre un sentido colectivo de la trascendencia, que abonan a la construcción de proyectos políticos comunitarios y soberanos, con un profundo sentido de justicia social, y que reconoce al sujeto popular como un sujeto político a escala continental.

2.3.3 El pasaje de un *compromiso espiritual* a un *compromiso temporal*.

43. El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. **Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales**, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. **El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época**. Ya en el Antiguo Testamento los profetas reprendían con vehemencia semejante escándalo. Y en el Nuevo Testamento sobre todo, Jesucristo personalmente conminaba graves penas contra él. No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra. **El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo**; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación. Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció el artesanado, alégrense los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una **síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos**, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios. (Pablo VI. Constitución Pastoral *Gaudium et spes.* 1965).

A aquella Iglesia, que históricamente dio cuenta de su conflictiva constitución, el Papa Juan XXIII le pregunta en 1962: "Iglesia ¿Qué dices de ti misma?". Para él la respuesta estaba en la construcción de una Iglesia que opte por los pobres, por los más vulnerables, por los oprimidos del sistema; una Iglesia *aggiornada* a un contexto de emergencia de movimientos de liberación. Se apelaba a una comunidad católica que no "descuidara sus tareas temporales", divorciando la "fe" de las acciones en la vida cotidiana para con el prójimo.

[…]eran todos los albores del tercermundismo toda una efervescencia que teníamos los jóvenes en esa época, los grupos juveniles, la Acción Católica, entonces ***la Iglesia institucionalmente empezó a pensar que debía comprometerse con los problemas de los hombres de este tiempo,***

> *lo que se llamaba el* ***compromiso temporal****, de los tiempos,* ***lo otro era muy espiritual*** *digamos, entonces* ***tomar al hombre en su conjunto como una unidad.*** *No pensábamos en una Iglesia sacramental, esa que distribuye la comunión, el bautismo, todos los sacramentos, sino una Iglesia que trabajara con el hombre y la familia en todo su conjunto, con todas sus problemáticas […]* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Los debates y transformaciones iniciadas con el Concilio Vaticano II pusieron en escena la persistencia de dos proyectos en disputa hegemónica al interior de la Iglesia. En ese contexto, el proceso de radicalización de ciertos sectores de la institución católica –incluyendo su jerarquía- a partir de la década de 1960, significó un *giro paradigmático* tanto al interior del clero regular, como entre el laicado católico que llevaba adelante un conjunto de prácticas militantes en las zonas rurales del nordeste y otras regiones del país.

Nos proponemos en este apartado interrogar: ¿Qué procesos políticos y transformaciones institucionales abonaron a ese cambio de paradigma al interior de la Iglesia? ¿En qué prácticas se expresaron las diferentes concepciones construidas en nuestro país, en torno a la "Doctrina Social de la Iglesia", durante la primera mitad del siglo XX? En relación a las prácticas que desarrollaron los y las jóvenes católicos en la década de 1960, ¿Que implicó el pasaje de un compromiso "espiritual" a un compromiso "temporal"?

El Concilio Vaticano II no irrumpió como un hecho aislado en la historia de la comunidad católica. Su génesis debe buscarse en una vertiente de pensamiento que -en términos institucionales- encuentra su primera expresión hacia fines del siglo XIX, y es reformulada en diferentes contextos a lo largo del siglo XX. Dicha relación es explicitada en la Carta Encíclica *Mater et Magistra* elaborada en 1961 por el Papa Juan XXIII.

Mercedes Moyano Walker indica que "la moderna *Doctrina Social de la Iglesia* –iniciada por León XIII y la *Rerum Novarum* (l89l) fijò la posición institucional ante lo que se llamó la "cuestión social" (2020, p.182). El eje central de esta doctrina era la crítica al liberalismo capitalista y la condena al comunismo, lo cual condujo a la Iglesia a postular una "tercera vía cristiana", y actualizar su marco doctrinario ante el avance del socialismo visualizado como "amenaza" (Moyano Walker, 2020). Años después, en esa dirección, Pío XI en su Encíclica *Urbi Arcano De*i (l922) propuso la formación de *Círculos de Acción Católica* para enfrentar los desafíos y amenazas del mundo moderno, y cristianizar la sociedad. Posteriormente en *Quadragésimo Anno* (l931) reitera la preocupación por los trabajadores, postulando un modelo de sociedad alternativo al capitalismo y al socialismo, de ciertas connotaciones corporativistas (Moyano Walker, 1991, 2020)

> En la encíclica *Quadragésimo anno* […] se afirma […] que los trabajadores tienen el derecho natural no sólo de formar asociaciones propias o mixtas de obreros y patronos, con la estructura que consideren más adecuada al carácter de su profesión, sino, además, para moverse sin obstáculo alguno, libremente y por propia iniciativa, en el seno de dichas asociaciones, según lo exijan sus intereses. […] Por último, trabajadores y empresarios deben regular sus relaciones mutuas inspirándose en los principios de solidaridad humana y cristiana fraternidad, ya que tanto la libre competencia ilimitada que el liberalismo propugna como la lucha de clases que el marxismo predica son totalmente contrarias a la naturaleza humana y a la concepción cristiana de la vida. (Juan XXIII. Carta Encíclica *Mater et Magistra*. 1961)

Este debate -explícito en la encíclica *Quadragesimo Anno*- atraviesa las instituciones dependientes de la Iglesia Católica en todo el mundo hacia las primeras décadas del siglo XX. En el caso argentino, la Iglesia se sumerge en un proceso de cambio que condujo a una reconfiguración de las diócesis y la expansión de la estructura parroquial. A su vez surgieron diversas asociaciones de laicos en el seno de las parroquias y a nivel diocesano, entre las cuales podemos destacar la conformación de organizaciones "de masas" como la Unión Popular Católica Argentina (UPCA) y la Acción Católica Argentina[49] en 1931, quienes compartían una visión "integralista"[50] (Mauro, 2015)

> El *catolicismo integral* es entendido como "el proceso que se desarrolló en Europa, desde la segunda mitad del siglo XIX, con el *Syllabus* (1864) de Pio IX y la *Rerum Novarum* del Papa León XIII (1891). A partir de estas transformaciones surgió una serie de grupos e instituciones que pretendían enfrentarse a la arena pública con el liberalismo […] Así se crearon los Círculos Obreros Católicos, se dictaron cursos de cultura católica, se fundó la Acción Católica Argentina […] se produjo la génesis del mito de la nación católica (Cornellis, 2010, p. 178)

La estrategia de la institución católica en estas primeras décadas del siglo estuvo centrada en los procesos de movilización y conformación de "multitudes católicas", a través del desarrollo de coronaciones, festividades, devociones y peregrinaciones, congresos eucarísticos, entre otros eventos de gran masividad, donde "lo religioso" era reproducido en el marco de una lógica de "sociedad de espectáculo". Ello suponía la conformación de una Iglesia moderna que dejaba de estar en manos de las cofradías privadas y pasaba a ser organizada por los propios obispados (Mauro, 2015).

[49] La autoridad máxima de la ACA era la Junta Central, a cargo de toda la asociación y de la orientación directa de los consejos superiores de las ramas. A la vez, cada una de las ramas formaba una organización federal autónoma, con reglamento, representantes y publicaciones propias. La misma estructura se repetía a nivel diocesano, con la junta y los consejos diocesanos respectivos por rama. Las juntas tenían a su cargo la dirección general y la coordinación. Eran de tres categorías: nacional, diocesanas y parroquiales, pero también existían juntas provinciales. La parroquia era considerada el principal eslabón, la primera célula de la organización, de ahí la insistencia en la preparación y concientización de los curas párrocos sobre el sentido de la AC. Respondía al obispo por medio de la Junta Diocesana. (Blanco, 2006).

[50] Diferentes autores del campo de la Sociología e Historia de la Religión han abordado este proceso. Entre otros, Di Stefano y Zanatta (2000), Dobbelaere, (1994), Di Stefano (2011), Lida (2015), Martínez-Mauro (2015), Mallimaci (1988; 1991).

Hacia mediados de los años cuarenta, en un contexto político y social en nuestro país signado por la emergencia del "peronismo", la Iglesia pierde dinamismo en su capacidad de conducción de las "multitudes católicas". Dicha situación abre paso a un conjunto de transformaciones en la estructura institucional, así como en los objetivos o prioridades de las prácticas vinculadas a los sectores más postergados, tanto en el ámbito urbano como rural.

En este contexto, nos interesa destacar tres elementos característicos de la trasformación que atraviesa la institución católica, relevantes para comprender la conformación de un sujeto político rural que se organiza y moviliza hacia fines de la década de 1960 y comienzos de 1970 en el nordeste: 1) la expansión territorial y la modernización de la estructura eclesiástica; 2) el protagonismo que adquieren los laicos; y 3) el desarrollo de un conjunto de prácticas y misiones que responden a las nuevas preocupaciones de la Iglesia por el mundo rural, redireccionando sus esfuerzos a esos territorios históricamente excluidos.

La primera expresión de esta reconfiguración se dio en la dimensión burocrática de la institución católica con la reorganización del Episcopado a partir de 1956. "Entre 1957 y 1963, se establecieron en la Argentina 26 nuevas diócesis y se crearon nuevos arzobispados" (Lida, 2012, p.4). En sintonía con este proceso modernizador, se expandió la estructura eclesial hacia las zonas del país consideradas (desde una perspectiva desarrollista) como "subdesarrolladas". En sintonía, creció la presencia de la Iglesia en las zonas rurales más empobrecidas del país, dando lugar al nacimiento de las diócesis de Reconquista, Formosa, Añatuya, Goya y Roque Sáenz Peña[51], importantes "trincheras" en la politización de los católicos durante la década de 1960.

La ampliación de la estructura diocesana fue fundamental para la expansión territorial del trabajo que venía realizando el MRAC, y sirvió de base -como veremos en el capítulo siguiente- para el desarrollo de los grupos rurales en el nordeste. Las diócesis fueron núcleos centrales en los orígenes del proyecto político pedagógico, siendo de gran importancia el rol de los obispos en el asesoramiento espiritual y la formación teórica de quienes participaban en las Ligas de base y como referentes políticos en relación a las comunidades rurales. Destacamos en ese sentido la tarea de Mons. Ítalo Di Stéfano (Presidencia Roque Sáenz Peña, Chaco) Mons. Alberto Devoto (Goya, Corrientes); Mons. Juna José Iriarte (Reconquista, Santa Fe); Mons. Jorge Kemerer (Posadas, Misiones); y Mons. Raúl Scozzina (Formosa).

[51] Correspondientes a las provincias de Santa Fe, Formosa, Santiago del Estero, Corrientes y Chaco, respectivamente.

> *Siempre estaba Monseñor Devoto que nos hacía ver que teníamos muchos derechos y que había que tomar conciencia. Para todos los jóvenes que estuvimos en contacto con la diócesis de Goya, la palabra de este obispo fue la base de nuestro compromiso de transformar la realidad* (Registro Nº 2, entrevista a Ana, agosto 2014, Lavalle, Corrientes)

> *Monseñor Reggi, Ricardo Reggi nos habló, de que tenemos que ser solidarios y que esto recién comienza. Que tenemos la obligación de seguir luchando. Por nuestra justicia y unidad, haciendo respetar nuestros derechos* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

La figura del obispo fue central para el acercamiento de miles de productores, que depositaban su confianza en ellos -más que en políticos y funcionarios públicos- considerando la pertenencia mayoritaria de las familias rurales a la Iglesia católica o bien, destacando el carácter constitutivo de los valores y concepciones propias de una matriz cristiana. Tudy Noceti resalta este aspecto al preguntarle sobre las condiciones que hicieron posible la participación de los campesinos en las actividades propuestas en un comienzo por el Movimiento.

> *¿Qué es lo que hace que el campesino vaya?... pienso que fue muy importante que tuviéramos el respaldo de la Iglesia. Porque* ***la Iglesia era un referente****, digamos, la capilla, el cura, era un referente, como los maestros también era un referente […] en ese momento eso era un referente, porque ellos no tenían ningún referente propio. Y entonces ellos mismos trasmitían, invitaban.* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

En este contexto, no sólo fue de gran importancia el trabajo de los obispos sino la gran apertura de la Iglesia en relación al trabajo de los laicos. El trabajo de los católicos que llevaron adelante un trabajo pedagógico y político en las zonas rurales durante la década de 1960 fue posible, en parte, producto del lugar que la Iglesia reconoce a las y los laicos y a su labor en el marco de la Acción Católica, a partir de las transformaciones desarrolladas desde mediados de siglo. En este escenario, los/as laicos/as asumen un rol protagónico dentro de las instituciones católicas que venían transformándose al calor de proceso histórico de radicalización política.

> Fue fundamental el protagonismo que se le dio a la escucha y a la convocatoria de los laicos. Hasta ese momento, todo dependía de la lucidez y la voluntad de algún individuo, pero a partir del Concilio, la Iglesia fueron los laicos. (Tudy en Otal, 2019, p.114)

En 1957 el Papa Pío XII, haciéndose eco de las declaraciones de la CELAM[52], reafirmó en el II Congreso Mundial para el Apostolado de los Laicos, la urgencia de formar apóstoles "con el objeto de suplir la carencia de padres en la acción pastoral" y “hacer frente a los cuatro peligros mortales que amenazan a la Iglesia: protestantismo, comunismo, espiritismo y

[52] En el año l955, la I Conferencia Episcopal Latinoamericana, reunida en Río de Janeiro, señala al comunismo, el espiritismo, el protestantismo y la masonería como los grandes enemigos de la Iglesia Católica en América Latina. (Moyano Walker, 2020). A esta larga lista se sumaba el peronismo, en el caso argentino.

masonería" (Moyano Walker, 2020, p. 182) Se planteaba la necesidad de formar laicos con un fuerte sustento en la Doctrina Social de la Iglesia, que expandieran el catolicismo a lo largo del continente, combatiendo fundamentalmente el avance del comunismo soviético. Esta tendencia fue profundizada y respaldada en los diferentes documentos elaborados durante el Concilio Vaticano II:

> 35. […] los laicos quedan constituidos en poderosos pregoneros de la fe en las cosas que esperamos (cf. *Hb* 11, 1) cuando, sin vacilación, unen a la vida según la profesión de esa fe. Tal evangelización, es decir, el anuncio de Cristo pregonado por el testimonio de la vida y por la palabra, adquiere una característica específica y una eficacia singular por el hecho de que se lleva a cabo en las condiciones comunes del mundo. Por consiguiente, los laicos, incluso cuando están ocupados en los cuidados temporales, pueden y deben desplegar una actividad muy valiosa en orden a la evangelización del mundo. […] (Pablo VI. Constitución dogmática *Lumen Gentium.* 1964).

Acompañando esta afirmación de la tarea de los laicos en la misión pastoral de la Iglesia, se produjo un giro en la perspectiva de las y los católicos sobre el mundo rural.

Según señala Benjasmín Chiapino (2019) las primeras experiencias de trabajo desde la ACA en el medio rural se sucedieron a poco tiempo de su creación. "En 1931 […] en algunas diócesis del interior del país (Mercedes, Salta, Mendoza, en principio; y luego Reconquista en Santa Fe y 9 de julio en Buenos Aires) grupos de jóvenes y adultos se comenzaron a incorporar al sector rural" (p. 47). Se trataba de grupos misioneros que principalmente realizaban la celebración de la misa, lectura de la Biblia y administración de los sacramentos.

El creciente interés de la ACA en el tratamiento de la "ruralidad" fue parte de un contexto histórico en el cual La Iglesia Católica a nivel mundial comenzó a otorgar mayor relevancia a la problemática del "desarrollo" del sector agrario, en condiciones igualitarias de acceso a la tierra y condiciones de producción para todas las comunidades rurales. Identificando que el campo no había sido una prioridad para las misiones católicas, se propuso un cambio de política al respecto, orientando la misión pastoral hacia ese propósito.

En la encíclica *Mater et magistra* -elaborada por Juan XXII en la antesala del proceso conciliar- se postulaba la necesidad de atender la urgencia de la agricultura, en tanto sector "deprimido":

> 123. […] Advertimos, ante todo, que la población rural, en cifras absolutas, no parece haber disminuido. Sin embargo, indudablemente son muchos los campesinos que abandonan el campo para dirigirse a poblaciones mayores e incluso centros urbanos. Este éxodo rural, por verificarse en casi todos los países y adquirir a veces proporciones multitudinarias, crea problemas de difícil solución por lo que toca a nivel de vida digna de los ciudadanos.

> […] Es indispensable, además, que los hombres del campo establezcan una extensa red de empresas cooperativas, constituyan asociaciones profesionales e intervengan con eficacia en la vida pública, tanto en los organismos de naturaleza administrativa como en las actividades de carácter político […] los agricultores quedarán situados en un plano de igualdad respecto […] de los otros sectores productivos, y podrán hacer sentir todo el peso de su importancia económica en la vida política y en la gestión administrativa. Porque, como con razón se ha dicho, en nuestra época las voces aisladas son como voces dadas al viento. (Juan XXIII. Carta Encíclica *Mater et Magistra*. 1961)

En nuestro país, la tarea de acompañar el desarrollo agrícola a la vez que se buscaba "cristianizar el campo", fue asumida -en un principio- por la Asociación de Jóvenes de Acción Católica (AJAC). Cientos de jóvenes -fundamentalmente mujeres- de las ciudades comenzaron a realizar actividades en las zonas rurales, creando grupos con el objetivo de transmitir el mensaje del Evangelio y contribuir al desarrollo agrario de la región, a través del asesoramiento técnico vinculado a la tarea del INTA y otros organismos. (Moyano Walker, 1991). Las tareas de evangelización eran coordinadas con los obispos de cada diócesis y los sacerdotes de las parroquias de pueblos y parajes, que contaban con la confianza de las familias del ámbito rural. Muchas de estas actividades también se realizaban con el apoyo de las maestras y maestros de las escuelas rurales.

Con la colaboración de la Asociación para la Formación y Acción Rural se realizaban cursos temporarios en hogares rurales, con el fin de capacitar a las mujeres. Esa etapa estuvo caracterizada por el diagnóstico de la realidad apostólica del campo y el intento de acercamiento - desde la Comisión Central Rural de la ACA- a las distintas estructuras diocesanas que funcionaban en el medio rural (Moyano Walker, 1991).

El sentido político de estas misiones sobre las zonas rurales era “predicar la palabra”. La tarea de los misioneros y misioneras era “iluminar” a las comunidades del mundo rural desde el mensaje de Cristo, dando a conocer una “realidad” que -desde su perspectiva- les resultaba vedada, y promover el cumplimiento de los sacramentos de la religión católica. En estas prácticas primaba una concepción del “Otro” como sujeto carente de saberes válidos y de conciencia sobre el mundo que lo rodeaba, que suponía cierto grado de “inferioridad”. Desde esta concepción se sustentaba el ejercicio de una política “asistencialista” (dar al Otro aquello que Yo tengo y de lo cual él o ella carece) que no cuestionaba los orígenes estructurales de la desigualdad social.

Maris Rébora, referente nacional del “sector maestro” del Movimiento Rural, reflexiona acerca de las tareas realizadas en los inicios del Movimiento:

> *El Movimiento en realidad […]* ***era mucha gente de la provincia de Buenos Aires, la Pampa húmeda*** *¿verdad?* ***gente que tenía mucho dinero,*** *que tenían muchas estancias, y empezaron a pensar o a seguir trabajando en esto de que* ***había que catequizar a los hijos de los peones****, bautizarlos, confirmarlos, que tomen la comunión, que se casen, y después y de ahí empezó a surgir ponerle como más contenido, en esta línea en que estamos trabajando nosotros, a ese Movimiento porque era de vuelo cortito, es decir,* ***seguía siendo un trabajo más que nada espiritualista*** (Registro Nº 1, Maris, julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Este trabajo que Maris caracteriza como "espiritualista" da cuenta del posicionamiento con que las y los ruralistas católicos llegaban a los campos hacia mediados de siglo, con el objetivo de transmitir un saber a un "Otro" que suponían ignorante, como quien verte agua en un cuenco vacío. Ese compromiso espiritual, motivado por profundos valores cristianos, expresaba un paradigma desde donde concebir al Otro y a "lo político" que fue cuestionado y puesto en tensión con la emergencia de las *pedagogías críticas* hacia la década de 1960, transformando las prácticas de los y las ruralistas.

En 1958 comienza el pontificado del Papa Juan XXIII, quien será recordado como "el Papa de los Rurales". Este mismo año en la asamblea de AJAC -realizada en Mendoza con la presencia de 5.000 participantes- se planteó que esta modalidad de trabajo a cargo de una sola rama no encajaba dentro de la ACA tradicional y había que darle fuerza al sector rural. (Moyano Walker, 1991) Monseñor Pironio -vicario de la Diócesis de Mercedes – en un mensaje al Consejo Superior de AJAC en agosto de l958 expresó:

> El campo tiene que ser puesto en Gracia de Dios; es allí donde se siente más normalmente su presencia, y hay que ayudar a que la gente que vive en ese ambiente la experimente con gozo y la viva con plenitud. Hay una tarea formidable en todo esto; se trata de "consagrar toda la estupenda realidad campesina; y eso es obra específica del laicado rural. En la medida en que vivan con intensidad su vida propia de "hijas de Dios para la gloria del Padre", irán consiguiendo la transformación del campo en una realidad sacramental y divina. Será una tarea muy lenta y progresiva; exigirá mucha confianza y una extraordinaria generosidad. La inquietud por escuchar la palabra del sacerdote revela que el Espíritu de Dios está flotando sobre los campos para "recrearlos" en Cristo. Es un gran momento. (*Revista Siguiendo la Huella N° 1*, agosto l958 citado en Moyano Walker, 1991)

En este contexto de importantes cambios, que venían transformando los objetivos y las prácticas de los católicos y católicas en todo el mundo, fue creado el Movimiento Rural de

Acción Católica en 1958[53], como rama especializada de la ACA[54], al igual que las JOC (Juventud Obrera Católica), la JEC (Juventud de Estudiantes Secundarios Católicos) y la APAC (Asociación de Profesionales de la Acción Católica). El lema del Movimiento Rural era *"Por un campo mejor, más humano y más cristiano",* y constituía –en palabras de Benjasmín- "*un movimiento de Iglesia muy avanzada, (que) fue, pre conciliar"* (Registro Nº 1).

En el año 1960, una delegación de la ACA participó, en Lourdes, Francia, del Primer Encuentro Mundial de Organizaciones Católicas, que integraban el Movimiento Internacional de Juventudes Agrícolas Rurales Católicas (MIJARC), existente en 78 países. Allí el MR realizó una importante evaluación del camino recorrido, profundizando su contenido y organización. (Chiapino, 2019)

Partiendo del relato de Benjasmín, campesino de la provincia de Entre Ríos y miembro del Equipo Nacional del Movimiento Rural, podemos inferir que los acontecimientos que se sucedían en nuestro país no respondían a una simple iniciativa aislada de un grupo de jóvenes motivados por un espíritu "caritativo", sino a una política institucional por parte de la Iglesia Católica de alcance global.

> *[…] era una Movimiento de 78 países del mundo […]* ***había un hilo conductor de una situación campesina a nivel mundial*** *que difería en algunas cuestiones, pero no de lo esencial que era -diríamos- el abandono, la explotación, el aislamiento.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Es fundamental considerar esta articulación entre lo internacional y lo local, pero debemos señalar que, si bien este contexto permitió la expansión del MRAC a lo ancho del mundo, no necesariamente se impuso en todos los países de manera unívoca y universal, sino que adquirió dimensiones singulares de acuerdo a las condiciones políticas y culturales de cada territorio.

Acompasando esta política impulsada desde el Vaticano, se produjo un cambio del modelo del "fiel" ya que el desarrollo de la A.C.A había marcado el pasaje del "católico

[53] Es preciso señalar que, en ese año irrumpe, en nuestro país, el debate por la educación "Laica o Libre", dividiendo a la opinión pública entre quienes apoyaban la laicidad de la educación superior -enfrentándose a la decisión del gobierno de Arturo Frondizi de habilitar a las universidades privadas para emitir títulos habilitantes- y quienes defendían la 'libertad de enseñanza', promovida fundamentalmente desde el liberalismo católico. Las banderas de 'laica o libre' enfrentaron a miles de jóvenes" (Puiggrós, 2003, p. 152). Si bien la Revolución Libertadora (1955-1958) ya había sentado las bases para una transformación sustancial del sistema universitario impulsando la creación de universidades privadas, el mayor conflicto fue provocado en 1958 frente a la decisión de Frondizi de impulsar la ley que lo concretaba, definiendo la disputa entre "católicos y laicos" a favor del avance de los primeros en el sistema educativo.

[54] En un primer momento dependió del Consejo Superior de ACA-Junta Central Diocesana (Moyano, 1991).

practicante" a la insistencia en el "católico militante" (Lida, 2012), dando lugar a la configuración de una nueva "subjetividad" entre los laicos.

> El misionero, ya no procuraría iluminar a pobladores de un mundo rural que se suponía apartado, atrasado, sino que descubrió que el viaje al interior constituía una experiencia valiosa por sí misma, que lo apartaba de la cultura burguesa, materialista y superficial de la gran ciudad […] La misión le permitía volver a las raíces y ponerse en contacto con el mundo social y cultural no contaminado por el capitalismo […] Todo ello implicaba un total alejamiento del catolicismo de los años treinta, fuertemente enraizado en el consumo de masas y en las modernas manifestaciones urbanas (Lida, 2012, p.8- 9)

Los campamentos misionales, organizados por las ramas juveniles de la A.C.A, se expandieron durante la década de 1960. Los mismos, agilizaron el encuentro entre jóvenes del interior y de las ciudades en un contexto de gran aceleración del *tempo* del mundo rural, donde se intensificaba el desarrollo de nuevas asociaciones y la participación de las y los jóvenes en ellas.

Enfrentarse a la realidad rural de fines de la década de 1950 le permitió al MR tomar conciencia de que en Argentina, al igual que en otros países, el campo podía calificarse de "sector deprimido", tal como lo hacía la Encíclica *Mater et Magistra* (1961) donde ya se planteaba el problema de la propiedad de la tierra y la explotación de las naciones pobres. Todos estos elementos contribuyeron a la conformación de un sujeto que va dejando atrás su compromiso meramente "espiritual", para asumirse como sujeto de la transformación desde un compromiso "temporal". El Concilio Vaticano II constituye un *acontecimiento* fundante para este proceso de cambio de las juventudes laicas católicas, y un conjunto de religiosas, obispos, sacerdotes del clero regular en todo el mundo, reafirmado políticamente en América Latina tras la Conferencia de Medellín en 1968.

2.3.4 Juan XXIII, *"el Papa de los rurales".* Tiempos del Concilio Vaticano II.

> *La Iglesia como que también empieza a expulsar, porque según el Concilio Vaticano II y el Papa Juan XXIII,* ***el laico tenía que ser un fermento de transformación*** *[…] Enfrentar la injusticia, trabajar por la dignidad de las personas humanas. Entonces la Iglesia va separando y […] y* ***hay que ubicarse en el año '70, donde podríamos decir que teníamos las cosas al alcance de la mano****.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> *[…] el Papa Juan XXIII soñaba con una Iglesia pobre […] nosotros le decíamos el Papa de los rurales, porque apoyó mucho la visión de una Iglesia que tenía que cambiar y sobre todo sobre el mundo rural […] para nosotros, bueno,* ***ésta fue la época de oro, realmente de una Iglesia encarnada en la problemática de la gente,*** *palpitábamos de acuerdo a los sentires del pueblo.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

En la letra del Concilio se proclamaba:

> El amor, "la ley fundamental de la perfección humana, y por lo tanto de la transformación del mundo" no es solamente el mandato supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad" (citado en Documentos de Medellín, 1968, p.14.)

La renovación conciliar significó un *acontecimiento* histórico para el catolicismo, en tanto refrendó y reformuló las prácticas de un conjunto de católicos y católicas -clérigos y laicos- en todo el mundo. Siguiendo a Alcira Argumedo:

> Llamamos acontecimiento al ocurrir de determinados hechos o procesos que generan una nueva dinámica en el devenir político y social; nuevos lineamientos de desarrollo y contradicciones que dan lugar a un replanteo de las alternativas históricas existentes con anterioridad. La lógica del acontecimiento significa que un hecho detonante reformula el proceso histórico anterior y produce un escenario diferente en el conjunto de una sociedad o en la arena mundial (Argumedo, 2009, p. 218)

El Concilio Vaticano II puede ser pensado desde esta conceptualización en tanto produce una síntesis política que contiene un conjunto de prácticas y postulaciones teóricas -en el seno católico- que venían sosteniendo diferentes experiencias socio históricas de trabajo junto a los sectores populares, tanto en el ámbito urbano como rural. En un contexto histórico de profundas transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales, el Concilio expresaba la conjunción de esas prácticas, a la vez que las respaldaba estableciendo una nueva "hegemonía" dentro de la institución. Dicho posicionamiento se esgrimió como orientación de los objetivos y acciones al interior de la institución católica a nivel mundial. En consecuencia, este proceso despertó grandes resistencias por parte de los sectores más conservadores de la Iglesia, delineándose dos posiciones: los pre conciliares, que sólo admitían cambios superficiales; y los postconciliares que propiciaban transformaciones profundas (Bresci, 2018)[55]

Nos preguntamos ¿Qué vivencias persisten en la memoria colectiva de estos "viejos jóvenes" sobre aquella "época de oro" que les tocó vivir? ¿Qué produjo en la militancia católica el "encuentro" con las problemáticas del mundo rural? ¿Cuánto significó el Concilio Vaticano II como *acontecimiento* bisagra en la vida de estos sujetos? ¿Qué aportó la Conferencia de Medellín a la construcción política de los ruralistas católicos en América Latina? ¿Cuáles

[55] En la Iglesia Católica argentina se hace evidente esta tensión entre dos proyectos en pugna: de los 66 obispos argentinos que asistieron al Concilio, la mayoría eran reacios a las propuestas de renovación. Solo fueron partidarios de estas transformaciones 11 obispos liderados por Mons. Eduardo Pironio, rector de la facultad de Teología. Aunque quizás entre los presentes, el máximo exponente de la vida pastoral era Mons. Angelelli quien se destacó como padre conciliar entre 1962 y 1965. Próximo a esos años, Angelelli como obispo en la provincia de La Rioja, realizó una importante apertura en dicha diócesis para el trabajo del MRAC junto a las familias de trabajadores mineros. Fue asesinado en 1977 durante la última dictadura militar. (Bresci, 2018)

fueron las claves teórico-políticas que aportaba esa re-lectura del Evangelio a la luz de las transformaciones conciliares?

Luicho Babín, ex sacerdote correntino -luego maestro y director de una Escuela Rural de la provincia de Corrientes- en la entrevista que realizamos intenta dar cuenta de este cambio de paradigma en la comprensión del mensaje del Evangelio.

> *Cuando nosotros nos ordenamos, había salido el primer Documento (de Medellín) que era el de Liturgia. Bueno y ahí empezamos a hacer muchas reformas, pero con un cuidado de la gran siete […] pero dando la importancia a lo fundamental […] El mensaje de la Biblia, por ejemplo, no de la Biblia entera, del Evangelio en sí, del Nuevo Testamento.* (Registro Nº 10, Luicho, noviembre 2016, Rosario, Santa Fe)

> *[…]* ***si vos lees el Evangelio con atención, te vas a dar cuenta de que*** *no es... una... una visión religiosa.* ***Lo que hay ahí es política****. Y es política en defensa de la humildad, en defensa de los humildes y en contra del poder. Entonces el poder era romano, pero no solamente romano sino que la religión de entonces, de los judíos, estaba muy vendida a los romanos. ¿Y con quién pelea Cristo? ¿quiénes son los enemigos de Cristo? […] son los del poder religioso de entonces, que están unidos y se venden a los romanos. Si vos lees con atención el Evangelio te vas a encontrar con* ***toda una visión política y no religiosa****. Fíjense cómo te hablan generalmente en las iglesias de la oración, de que tenés que rezar... ¡mierda! Jesucristo te dice rezar siempre y sin interrupción! Entonces yo no tengo que trabajar, no tengo que hacer nada... para ser cristiano. ¿Tengo que estar rezando todo el día? Pero... no señor. Todo eso que yo realizo, es oración ¡y me dejan de joder! En un lugar te dice que la palabra... es campana que retiñe. La campana toca, pero no tiene consciencia de lo que está haciendo. Muchas veces, mucha oración, oración, oración, pero ¿y? Es campana que retiñe...- Si ustedes miran y leen el Evangelio con profundidad, van a ver un montón de cosas. Pero* ***quitar todo lo superfluo que hay en el cristianismo, y quedarnos con lo fundamental.*** *Pocas cosas son... pocas cosas.* ***Los pasos son fundamentales... justicia, amor y paz. Por qué, que si no hay justicia no puede haber amor. Y si no hay amor nunca puede haber paz. Pero eso surge de una lectura del Evangelio mucho más profunda****.* (Registro Nº 10, Luicho, noviembre 2016, Rosario, Santa Fe)

Siguiendo las reflexiones y la interpelación de "Luicho", la "politización" del mensaje del Evangelio o el hecho de reconocer que lo que hay allí es "política", deviene de un proceso previo de historización de la propia práctica y de resignificación de los valores y concepciones que constituyen "el cristianismo", desde el posicionamiento de aquella generación que adhiere a la renovación conciliar. De alguna manera, ese "retorno" a "lo fundamental" vuelve a "humanizar" al Cristo, recuperando los valores y concepciones constitutivas de un "cristianismo primitivo", previo al proceso de "romanización"[56]. Entendemos que en aquel proceso de historización reside la clave que habilita la politización de ese sujeto "católico" "militante". Un sujeto generacional que abrevaba en la imagen de ese "Cristo Histórico"; en

[56] Hacemos referencia al proceso de asimilación al cristianismo bajo el Imperio Romano y su expansión-imposición por Europa Occidental y los Balcanes. En ese sentido, distinguimos el "cristianismo primitivo" del proceso de consolidación de la Iglesia Católica Apostólica Romana.

aquellas prácticas y valores igualitarios, humanitarios, comunitarios que subyacen a lo "superfluo" del cristianismo de los poderosos.

La renovación conciliar, como acontecimiento de ruptura a nivel global, fue apropiada y resignificada a escala continental en América Latina. En 1968 el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) realizó su segunda Conferencia en Medellín marcando el inicio de un nuevo paradigma que legitimó y llevó a profundizar el compromiso político de los y las jóvenes católicos/as con un proyecto de transformación de las *estructuras injustas.*

> Llamamos a **todos los hombres de buena voluntad** para que colaboren en la **verdad, la justicia, el amor y la libertad**, en esta tarea transformadora de nuestros pueblos, al alba de una era nueva (Documentos de Medellín, 1968)
>
> *Yo te digo, una de las cosas fantásticas del Concilio, de Medellín, era que la convocatoria era a "todos los hombres de buena voluntad" […] Se hacían muchas reuniones de reflexión y todo eso, donde venían cristianos, no cristianos, o sea que era una convocatoria muy amplia,* ***el objetivo no era evangelizar o cristianizar, sino construir una sociedad más justa*** (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)
>
> Comienza para la Iglesia de América Latina "un nuevo período de su vida eclesiástica" (…) período marcado por una profunda renovación espiritual, por una generosa caridad pastoral, por una auténtica sensibilidad social. Sobre el continente latinoamericano Dios ha proyectado una gran Luz que resplandece en el rostro rejuvenecido de su Iglesia. **Es la hora de la esperanza**. (Documentos de Medellín, 1968).

"Se denunciaban las injusticias estructurales, la violencia institucionalizada y los abusos e injusticias de los ricos sobre los pobres, afirmando que estas estructuras violan derechos fundamentales de la persona" (Adobato, 2011, p. 48). Y ante esta situación se convocaba "a los hombres de buena voluntad" a la acción, otorgando un importante rol a la juventud.

La Conferencia de Medellín, como mencionamos, significó un acontecimiento fundante para el catolicismo en América Latina, otorgando legitimidad y respaldo institucional para aquellos miembros de la comunidad católica que optaban por traducir las transformaciones conciliares en las experiencias políticas desarrolladas en este continente. *Justica, amor y paz* constituían los valores que orientaban la "*opción por lo pobres*" y las prácticas desarrolladas por muchos miembros del clero y laicos/as católicos/as que asumen –en ese contexto- la tarea pastoral junto a los sectores económicamente más desposeídos.

En este marco, los Documentos de Medellín -en tanto sistematización teórico política cultural de aquel acontecimiento histórico- se erigieron como fundamentos teóricos y morales, que al mismo tiempo se ofrecían como guía de las acciones y reflexiones de aquella generación

de católicos militantes, siendo centrales como respaldo del proceso de politización y organización de las familias de trabajadores rurales.

> *(En) el momento del Concilio, fue muy importante el respaldo que recibieron los campesinos, como que tomaron consciencia del respaldo que daba la Iglesia, con los Documentos de Medellín y todo eso, todo un trabajo de promoción. Eran documentos de avanzada, donde se hablaba de las injusticias, de la marginación de la mujer y de un montón de cosas ¿viste? Y todo eso te movía a difundirlo porque te respaldaba el trabajo que estabas haciendo* (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

> *[…] en una reunión que había varios obispos, ellos sacan un documento donde te orientan a que vos tenés que comprometerte con la realidad para cambiar, para cambiar las injusticias, y todo eso quiere decir que te está dando el aval de que vos trabajes y te tienen que apoyar […] cuando fuimos desde Colón, Villa Elisa, a una manifestación a Paraná […] fue el cura el que fue el primer orador […] adelante de la casa de gobierno. […] Y ahí el obispo nos dijo que no sólo en la zona de Chajarí debíamos organizarnos, sino que esto debe extenderse a toda la provincia, y unirnos así con los correntinos, misioneros y chaqueños*. (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos).

La II Conferencia General Episcopal realizada en Medellín puso en crisis la hegemonía del proyecto político de la ortodoxia católica funcional al dominio imperialista de los grandes centros de poder. Los "Documentos" expresaron la sistematización, en América Latina, de una vertiente de pensamiento y acción al interior de la Iglesia Católica que pujaba por la transformación de la desigualdad y las injusticias producidas por el sistema capitalista, destacando particularmente la urgencia en este sentido, de los sectores rurales.

> En el plano de los imaginarios irrumpe la figura del campesino como expresión del sector explotado, parte de los condenados de la tierra (Fanon) o de las estirpes que no han tenido una segunda oportunidad en la historia (García Márquez), o de aquellos sin esperanzas gracias a los cuales podemos esperar (Marcuse). Se trata de un nuevo actor o protagonista que posee capacidades revolucionarias y potencialidades de emancipación que otros sectores habrían perdido. […] Y en este clima cultural se ubican los procesos de cambio del mundo cristiano y particularmente de la Iglesia Católica. El Concilio Vaticano II, la renovación de la Iglesia Latinoamericana, expresada oficialmente en la Conferencia Episcopal de Medellín de 1967 con el mensaje de promoción del ser humano y los pueblos hacia los valores de justicia, y en muchos sectores con la Teología de la Liberación […] se expresa en las posiciones, entre otras, asumidas frente a la cuestión agraria. (Garreton Merino, 2017, p. 68)

Ante un escenario político a nivel mundial signado por la disputa de dos grandes proyectos políticos estratégicos –uno impulsado por el comunismo soviético y otro por el dominio norteamericano occidental- esta vertiente de pensamiento impulsada desde el Estado Vaticano contribuye al desarrollo de una *Tercera Posición* como posicionamiento político autónomo por parte de los países del "Tercer Mundo". "La Iglesia" como actor político y estratégico, emerge por fuera de estos dos grandes centros de poder que disputan el ordenamiento mundial. Desde ese posicionamiento, los Documentos elaborados en el marco de

la renovación conciliar, las encíclicas elaboradas por Juan XXII y Pablo VI, y los Documentos de Medellín, entre otros, aportan claves teórico políticas que dieron sustento al proceso de organización y emancipación de campesinos y campesinas en muchos procesos revolucionarios de nuestro continente.

Tras la Segunda Guerra Mundial, los movimientos de liberación en países de Asia, África y América Latina dan cuenta de la emergencia de un sujeto que busca liberarse de la opresión imperial de ambos bloques en disputa. Emerge el *Tercer Mundo*[57] como nueva configuración geopolítica, constituida por los países que no se incluyen en ninguno de los grandes bloques en disputa. Siguiendo la propuesta de Fernández Retamar:

> Las expresiones metafóricas "Primer Mundo" y "Tercer Mundo" no remiten en la realidad a compartimientos estancos: uno (el llamado "Primero") se ha hecho y se hace sobre la implacable explotación de otro (el llamado "Tercero"), lo que los vincula a ambos en una historia común, en la cual el Tercer Mundo suele proveer de mano de obra barata y materias primas (incluso materias primas culturales, con frecuencia folclorizadas), y el Primer Mundo productos elaborados e ideologías dominantes. (Fernández Retamar, 2005, p. 133)

En ese sentido, si la conceptualización de Tercer Mundo reproduce la concepción de "subdesarrollo", reafirmando la primacía de los sistemas políticos occidentales y capitalistas, puede seguir resultando funcional a las políticas imperiales; y en consecuencia, habilitando la continuidad del saqueo y el "desarrollo" del "Primer Mundo" a costa de los países que "subdesarrolla". "No hay más que un mundo, donde luchan opresores y oprimidos, y donde estos últimos obtendrán más temprano que tarde la victoria" (Fernández Retamar, 2002, p. 113).

Sin embargo, desde los países oprimidos se resignifica esta categoría reivindicando la existencia y la autodeterminación de una *estrategia política autónoma* frente a los grandes imperios, de la gobernanza norteamericana y soviética, respectivamente. Un posicionamiento que se enuncia como una *Tercera Posición* y que en nuestro país constituye un eje estructurante del proyecto de independencia económica, soberanía política y justicia social que impulsa el peronismo a partir de 1945.

[57] La categoría *Tercer Mundo* fue acuñada en 1952 por demógrafo francés Alfred Sauvy, quién la empleó por primera vez en un artículo que publicara en 1952 en el semanario *France Observateur*. "[…] él estableció allí un paralelo con los estamentos de la Francia del XVIII: el Primer Mundo equivalía para él a la nobleza, y correspondía a los países capitalistas desarrollados; el Segundo Mundo, el alto clero, lo encarnaba la Unión Soviética del aún vivo Stalin […] acompañada por los otros países del entonces llamado campo socialista europeo; el Tercer Mundo, el Tercer Estado, eran los países pobres, que ya se conocían como subdesarrollados, muchos de los cuales eran o habían sido hasta hacía relativamente poco colonias, y en conjunto albergaban (siguen albergando) a la inmensa mayoría de los habitantes del planeta" (Fernández Retamar, 2002, p. 121)

> La fundamentación que recibe la existencia del Tercer Mundo desde la Tercera Posición es la primera, después de largo tiempo, en donde la historia de la expansión europea no es sinónimo de historia del desarrollo de la Humanidad misma, ya que tanto antes como ahora, el mundo imperialista tuvo frente a sí a un mundo con personalidad propia, que nunca se allanó a la diosa Razón. Desde la Tercera Posición, el Tercer Mundo no se ve a sí mismo como meramente subdesarrollado y limitado a la resolución de «tomarle la palabra» a los ideales humanistas, sino que disuelve la continuidad, y afirma una escisión constantemente renovada entre el Tercer Mundo y el mundo imperialista, y, por ende, encuentra sus raíces en toda su propia historia de lucha por preservar esa su personalidad (Wilner, N. s.d).

El Tercer Mundo -frente a proyectos foráneos como el capitalismo liberal y el comunismo soviético- expresa un posicionamiento autónomo, que recupera las propias tradiciones de lucha, refundando los patrimonios político- culturales de cada pueblo. El proyecto político cultural desarrollado por el MRAC junto a las familias rurales del nordeste argentino se inscribe en este contexto de disputa geopolítica, abonando a los procesos de descolonización y liberación nacional en diferentes países; y contribuye a la formación político-pedagógica de las familias rurales y a su reconocimiento en tanto sujetos situados histórica y políticamente desde este "Tercer Mundo".

> Esta experiencia histórica de las mayorías latinoamericanas irá conformando, a través de diversas vertientes y síntesis, una matriz autónoma de pensamiento […] de signo nacional y popular. Desde esta óptica, los movimientos populares […] dan cuenta de ideas y voluntades sociales acerca de cómo han de estructurarse estas sociedades; de opciones frente a los modelos de modernización salvajes impulsados en distintas coyunturas por los grupos de poder más concentrado y las estrategias hegemónicas del campo internacional (Argumedo, 2009, pp. 161-162)

El "tercermundismo" como posicionamiento geopolítico toma su expresión en el mundo religioso y principalmente en la práctica pastoral como *teología de la liberación.* Esta última corriente, sirvió de sustento teórico para la transformación de las prácticas de los católicos hacia la década del sesenta, y se vinculó a la construcción de nuevos paradigmas educativos, que buscaban resignificar *la educación como práctica para la libertad,* como el propuesto por Paulo Freire y sus discípulos.

Las acciones desarrolladas por los ruralistas católicos y las familias rurales hacia los años 60 en el nordeste argentino, se nutrieron teóricamente de estas corrientes teóricas, a la vez que aportaron desde la práctica nuevos sustratos para la reflexión. Así la práctica política y el andamiaje conceptual se entrelazaron constituyendo una unidad inescindible, desde la que partía la producción de conocimiento. Dichas construcciones teórico-políticas dan cuenta de la sistematización construida en la dialéctica pensamiento-acción que abreva y -a la vez-

reactualiza esta *matriz autónoma de pensamiento* (Argumedo, 2009). Ahondaremos esta reflexión en los capítulos siguientes.

2.3.5 El rol de los obispos y sacerdotes. La experiencia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

La tarea y el compromiso político de los/as laicos/as -profundizado a la luz de las transformaciones conciliares- contó con el respaldo institucional de obispos y sacerdotes, no sólo a nivel teórico, sino a través de acciones conjuntas. Muchos contribuyeron a dar la disputa desde el interior de la institución católica, apoyando el trabajo del MRAC en todo el territorio nacional, y en particular el desarrollo de los grupos rurales en el nordeste. Su participación -como asesores del MRAC y de las Ligas Agrarias- fue fundamental para la interpretación de los Documentos, utilizados para reflexionar sobre las problemáticas de las familias rurales.

En noviembre de 1965, alrededor de 40 obispos celebraron una misa en la Catacumba de Santa Domitila, en Roma, y sellaron un pacto relativo a su tarea, conocido como "el Pacto de las Catacumbas", que constituyó un importante antecedente del Mensaje de los 18 obispos del Tercer Mundo. El pacto fue firmado por 500 obispos, entre ellos los argentinos Devoto, Angelelli, Zaspe e Iriarte (Bresci, 2018) Estos últimos, entre otros, fueron actores claves en el desarrollo de los grupos rurales impulsados por el MRAC en la década del 60, en las diócesis de Goya, La Rioja, Rafaela y Reconquista, respectivamente.

El 15 de agosto de 1967, 18 obispos de Asia, África, Oceanía y América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II y de los postulados de la encíclica del Papa Pablo VI *Popurum Progressio* elaboraron un mensaje que abordaba las problemáticas sociales desde la perspectiva del Tercer Mundo (Bresci, 2018, p. 49). Allí se planteaba:

> Los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental de todos. […] La Iglesia saluda con orgullo y alegría a una humanidad nueva donde el honor no pertenece al dinero acumulado entre las manos de unos pocos, sino a los trabajadores, obreros y campesinos (*Mensaje de los 18 obispos del Tercer mundo* en Bresci, 2018, p. 226)

Alberto Devoto, obispo de Goya, Provincia de Corrientes, comenzó a impulsar la lectura de estas reflexiones en las distintas diócesis. Se consiguieron 270 adhesiones entre los sacerdotes, que fueron enviadas al obispo brasilero Helder Cámara. Se conformó un "equipo promotor" que recorrió las diócesis impulsando un primer encuentro de referentes zonales.

Como resultado 21 sacerdotes de 13 diócesis, se reunieron el 1 y 2 de Mayo de 1968[58], en la ciudad de Córdoba y constituyeron el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)[59]. Allí proclamaron: "Los sacerdotes del Tercer Mundo entendemos por revolución: un cambio radicalmente innovador y rápido de un orden social económico, político y cultural antiguo, hacia otro orden nuevo de profunda significación humana" (Bresci, 2018, p. 305).

Su surgimiento se enraizó en múltiples actividades y reflexiones que venían llevándose adelante por grupos laicos y religiosos desde mediados de siglo: los encuentros realizados por los equipos intersacerdotales de Capital Federal y Gran Buenos Aires ("Pequeño concilio de Quilmes, 1965; Chapadmalal, 1966; San Miguel,1967); la experiencia de los curas obreros en la diócesis de Avellaneda; los diálogos entre católicos y marxistas, impulsados desde la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA; la creación del grupo "Cristianismo y Revolución" en 1966, entre otras.

El MSTM constituyó en este contexto una de las experiencias del *catolicismo liberacionista* (Löwy, 1999) más significativas de América Latina y el Caribe durante la segunda mitad del siglo, dando batalla tanto al interior de la institución católica, como entre los movimientos sociales y populares. Los sacerdotes tercermundistas -más allá de la elaboración de comunicados o declaraciones- se caracterizaron por ser hombres "de acción". Incluso, su inserción en los barrios populares y comunidades rurales llevó a entrelazar su trabajo con la labor de otros grupos laicos y religiosos allí presentes. De hecho, el "tercermundismo" trascendió la investidura sacerdotal, y se convirtió en una corriente desde la cual se identificaron un conjunto de militantes, entre ellos las juventudes católicas comprendidas en el MRAC. Maris Rébora, da cuenta de las vinculaciones que existían entre los diferentes sujetos sociales que compartían esta concepción del cristianismo:

> *El Tercer Mundo era un movimiento al interior de la Iglesia, de curas, de monjas, que tenía estas concepciones que nosotros manejábamos. Y bueno, en el Episcopado nos invitan -a la luz del Concilio- a participar de una asamblea del Episcopado. Era la primera vez que los laicos participamos del Episcopado […] nos invitaron a participar a todas las ramas de la Acción Católica, están los hombres, las mujeres y nosotros del Movimiento Rural* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

[58] Ese mismo día la CGT de los Argentinos lanza su programa de lucha.

[59] El MSTM durante su trayectoria (1968-1973) incorporó al menos a 524 sacerdotes, un 9% del clero. unos 360 pertenecían al clero diocesano y unos 164 al clero religioso. solo alrededor de 7 de 70 obispos tuvieron vínculos cercanos con el Movimiento. Muchos de estos sacerdotes se alejaron del estado clerical. entre 14 y 16 se incorporaron a organizaciones armadas. Al menos 22 fueron asesinados y/o, desaparecidos durante la última dictadura cívico militar. (Bresci, 2018, pp. 50-53).

Los 16 documentos elaborados en Medellín fueron recuperados por el Episcopado Argentino reunido en San Miguel (Provincia de Buenos Aires), en abril de 1969. De allí se desprendió un Documento que declaraba:

> Para insertarse y encarnarse en la experiencia nacional del pueblo argentino, la Iglesia, siguiendo el ejemplo y el mandato de Cristo, debe acercarse especialmente a los pobres, oprimidos y necesitados, viviendo ella su propia pobreza y renunciando a todo lo que pueda parecer deseo de dominio […] Que por tanto la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el Pueblo, sino también y principalmente, desde el Pueblo mismo. (Documento de San Miguel, 1969)

Asumiendo la relación inescindible sujeto-contexto, los diferentes procesos recorridos a lo largo de este apartado, nos permiten comprender cómo se gesta este cambio de paradigma que atraviesa las reflexiones y prácticas de las juventudes católicas hacia los años sesenta; considerando que aquel marco institucional se acopló y contribuyó al desarrollo de diferentes prácticas pastorales de obispos, sacerdotes y laicos que habían tomado la "opción por lo pobres".

Este giro radical -pronunciamientos conciliares mediante- alentó la conformación de grupos de reflexión coordinados desde el MRAC en la región nordeste, integrados por los trabajadores y trabajadoras rurales y apadrinados por obispos y sacerdotes dispuestos a hacer avanzar un proyecto político de transformación de las *estructuras injustas.* Rememorando la frase de San Ambrosio, la Encíclica *Populorum Progressio* afirma: "la tierra se ha dado a todo el mundo y no solamente a los ricos". (Pablo VI, 1967). La retomamos como "síntesis" de la problemática que estudiamos en este trabajo, problematizando un proceso histórico en el cual se entretejieron la organización de las comunidades rurales, con una dimensión profunda de lo político vivenciada desde el cristianismo; donde se articula la fe en Cristo, lo existencial del arraigo, y la creencia en algo trascendente, como dimensiones constitutivas de lo identitario para estos sujetos.

Se partía de la convergencia entre sujetos provenientes de realidades diversas, que compartían un conjunto de valores cristianos y reconociéndose como portadores de una historia común. Sin negar la diversidad constitutiva afirmaban el derecho a la tierra para quien la trabaja y a una vida digna; lo identitario de ser hijos e hijas de América, y asumían *lo comunitario* como base de la organización política. Estos aspectos característicos de la experiencia política que nos proponemos comprender, nos permiten inscribirla en un tiempo de "largo aliento" de luchas y resistencias del sujeto político latinoamericano, desde una profunda fe cristiana.

2.3.6 "*Éramos una gran familia*". La construcción de una idea comunitaria como parte de una concepción de "lo político".

Maris, al conversar sobre la *mística* que se generaba entre quienes participaban del Movimiento Rural, afirma: "*éramos una gran familia*" (Registro Nº1). Problematizando estos sentidos, advertimos que, en las diferentes instancias del trabajo de campo, los entrevistados y entrevistadas reafirmaban una concepción de "lo político" fundada en el encuentro, en la construcción de lazos de fraternidad, en el trabajo mancomunado entre las familias, que articulaban la construcción de un proyecto político común, con un fuerte sentido *comunitario.*

> *[…] era una disciplina de los grupos rurales también, de comer en comunidad… los almuerzos comunitarios, viste que la Iglesia tiene, los asados comunitarios, los fogones criollos, nosotros hacíamos en comunidad, tratar que todos coman, de que no importa el que llevó ¿viste? El que llevó no es que comía más que el otro sino que se repartía igual. […] los Días de santos, día de la escuela, este… los días de comisiones, por ejemplo, para recaudar fondos para la escuela, eh… los fogones para distracción de la juventud, de la familia, eso se hacía los fogones criollos. E incentivando la cultura, la danza de Corrientes que es el chamamé, los conjuntos típicos que iban surgiendo por las familias que sabían tocar instrumentos musicales… o sea había un incentivo de hacer en comunidad y de hacer… distracciones comunitarias, en las zonas en los parajes.* (Ana, entrevista fuente, 2008, Lavalle, Corrientes)

> […] la creación de una idea comunitaria fue llevada a cabo a partir de las parroquias rurales con la realización de fogones populares, donde mediatizado con un espíritu de sociabilidad y festivo se iniciaba la concientización de los productores. Es por este camino que el Movimiento Rural recrea una idea de acción comunitaria […] (Roze, 1992, p. 160)

> […] *En ese momento no hablábamos de organización sino de organizar las comunidades.* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

La concepción de "lo político" desde una impronta *comunitaria* resulta un rasgo constitutivo del sujeto rural que participó de la experiencia político pedagógica impulsada desde el MR. En los enunciados seleccionados se hace referencia al trabajo en comunidad como un elemento característico de las diferentes actividades realizadas por los grupos católicos; en las cuales, de alguna manera, se hacía "carne" aquella concepción acerca de la "comunión", de "compartir el pan", de la "casa común".

El padre Carlos Mujica aporta una visión del cristianismo que recupera la dimensión comunitaria, como una impronta constitutiva de los "primeros cristianos". Retomando los preceptos del cristianismo primitivo sostiene que "Jesús pretende crear un nuevo tipo de relación entre los hombres, un nuevo tipo de hombre que va a llevar a una profunda revolución de las estructuras", (Mujica, 2012, p. 22) y afirma:

> Los primeros cristianos fueron los únicos que vivieron en comunión total de bienes, como se puede ver en el libro Hechos de los Apóstoles […]: "La muchedumbre de los que habían creído

> tenía un solo corazón y una sola alma; y ninguno tenía por propia cosa alguna" […] Nadie consideraba que sus zapatos eran propios, todo lo tenían en común.
>
> No había indigentes entre ellos porque […] a cada uno se le repartía según su necesidad. Marx y Lenin, al postular la comunidad de bienes no hicieron más que parafrasear el Evangelio. (Mujica, 2012, p. 23).

Dicha concepción acerca del Evangelio y el cristianismo primitivo expresa el sentido de la acción de los grupos católicos que proponen "organizar las comunidades" en el nordeste. En dicha vertiente abrevaban también otras experiencias del catolicismo, entre ellas, el proyecto desarrollado por la Compañía de Jesús a lo largo de la región centro y nordeste del país.

Sin embargo, retomando la historización realizada en la primera parte de este capítulo, advertimos que preexistía en este continente un sentido de *lo comunitario* propio del desarrollo histórico de las comunidades originarias de nuestra América. En las comunidades rurales, los valores y concepciones de un *hacer en comunidad*, persistían como patrimonio socio cultural, siendo resignificados en el proceso de mestizaje con la cultura occidental y católica.

Por lo cual, consideramos que lo comunitario -como dimensión político cultural constitutiva de la construcción política de las familias rurales y del proyecto pedagógico del MR- abreva tanto las vertientes de pensamiento de los pueblos originarios de América[60], como en ciertas vertientes del cristianismo -propias de otra matriz teórico política y cultural- sostenidas por diversos sectores que, desde el seno de la Iglesia Católica, promovieron principios humanistas e igualitarios con un horizonte de justicia social. Allí convergen: la organización de las comunidades guaraníes, la experiencia de las misiones jesuitas; los fogones criollos, entre otras experiencias que nutren el patrimonio político-cultural de las comunidades rurales en esta región. En ese sentido afirmamos, una vez más, la necesidad de historizar la problemática de investigación.

Todos y todas estamos constituidos por un *tiempo profundo*. Sujeto y contexto se imbrican en una relación recíprocamente constitutiva: el contexto socio político y cultural en que nacemos (así como el que heredamos) configura un conjunto de valores y concepciones que nos constituyen como sujetos histórico-políticos. A su vez, situados en un tiempo histórico determinado, vamos trazando un camino de posibilidades para las generaciones venideras.

[60] No referimos particularmente a la tradición histórica político cultural de los pueblos Qom, Pilagá, Mocoví, Avispones, Vilelas, Chaná, Guaraní, entre otras culturas que habitaron y habitan estos territorios.

En el contexto de las décadas de 1960-1970, el amor al prójimo, la intolerancia ante la injusticia, la organización comunitaria, la creencia en la política como herramienta de transformación, la militancia como forma de vida, constituían núcleos valorativos de una generación para la cual "la revolución" *"estaba ahí, al alcance de la mano"* (Registro 1). Estos valores y concepciones -entre otros- guiaban la práctica de aquellos/as jóvenes ruralistas católicos/as hacia la construcción de una experiencia de formación política, que aportó herramientas para un proceso de concientización respecto a la elaboración de una *visión político-estratégica* de los trabajadores y trabajadoras rurales.

Las condiciones económicas, políticas y sociales de la década de 1960 y comienzos de 1970, permiten comprender a esta experiencia político pedagógica en un contexto de profundización de la crisis cíclica del capitalismo, que agudizaba el enfrentamiento entre proyectos estratégicos, creando un escenario de *oportunidad* política para el avance del proyecto de los pueblos. El encuentro, la organización y movilización de los trabajadores rurales del nordeste argentino abonaba a esa *situación* política, en un contexto de emergencia de los movimientos de liberación en diferentes países del mundo.

Capítulo 3: Un proyecto político pedagógico para la formación de dirigentes/as junto a las familias rurales del nordeste argentino.

3.1 El inicio de los Grupos Rurales en el nordeste.

Yo llego al Movimiento […] a raíz del curso que se hizo […] en Las Delicias, cerca de Paraná. Bueno, me invitaron a ver si quería participar de ese curso […] ahí empezamos a conversar, el Movimiento Rural ***era un Movimiento especializado de la Acción Católica, pero no era lo tradicional como metodología de trabajo, sino que iba a trabajar de otra manera digamos, con inspiración más vale de movimientos de la JOC****, porque bueno,* ***no había nada de pastoral rural en esa época****.* (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

Antes habían estado la AJAC, donde estaban las jóvenes, algo habían empezado a hacer, pero muy limitado […] Estaba "Chela" Lorens, también con la que trabajábamos un montón […] Ella venía de n la Acción Católica, una tipa muy comprometida […] Con ella y con Eduardo Sartor ***-que sí era campesino****- de Reconquista, hicimos toda la gira por el nordeste para primero hablar con los obispos del proyecto,* ***hicimos todo el ablandamiento para formar grupos rurales en todas las diócesis****.* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

[…] ***te diría que era un Movimiento que en Argentina debe haber sido uno de los Movimientos más formadores de líderes que tuvo el sector rural, por no decirte casi el único****.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

A partir de las entrevistas realizadas con Tudy Noceti, en el relato de sus vivencias como promotora de los Grupos Rurales, pudimos ir reconociendo "nombres" y poniéndole "caras" a los y las iniciadores del proyecto político-cultural impulsado por el MRAC: un trabajo inédito hasta entonces entre las familias rurales del nordeste, que había sido "parido" de la convicción y la iniciativa de un "puñado" de varones y mujeres que, en un contexto político determinado, *creyeron* que era posible transformar las injusticias económicas y sociales sufridas por las y los campesinos, y actuar en consecuencia, impulsando su organización.

Las reflexiones de Benjasmín Chiapino y Tudy Noceti -recuperadas al inicio de este capítulo- constituyeron núcleos de quiebre epistémico en el proceso metodológico de esta tesina. Esto nos permitió "humanizar" a aquella generación "dorada" que idealizábamos. Es otras palabras, problematizar aquellos enunciados nos habilitó a resignificar "grandes héroes de bronce" en militantes de carne y hueso, como todos y todas los/as que -en definitiva- construyen las "grandes gestas históricas". Provocar una ruptura con aquella romantización de "los setenta" que los volvía "inalcanzables", nos permitió recuperar esta experiencia político pedagógica del

Movimiento Rural como legado histórico desde un horizonte de "lo posible"; y ponerla a disposición para ser reformulada por las nuevas generaciones de educadores y militantes.

De allí que nos propongamos en este trabajo interrogar ¿De qué manera ciertos sectores de "La" Iglesia Católica contribuyeron a la formación de cuadros políticos en el sector rural durante las décadas de 1960 y 1970? ¿Qué estrategias se construyeron desde el MRAC para llevar adelante este propósito en el nordeste argentino? y ¿Cuál fue su singularidad respecto de otras experiencias políticas de organización en (de) el sector rural?

Estas preguntas interrogan tanto al proceso histórico que intentamos comprender como a nuestra propia práctica como educadores y educadoras populares, porque es allí donde se originan en tanto preocupación concreta sobre las implicancias de "hacer política". Para quienes, como estudiantes universitarios/as transitamos experiencias de "educación popular" junto a familias de sectores populares, (re)visitar las *memorias* de los y las protagonistas de "viejas" experiencias político pedagógicas transformadoras, nos permite situar nuestra práctica en un proyecto político cultural de largo aliento. Intentando superar la idealización de ese "pasado", buscamos problematizarlo a la luz de las demandas y preocupaciones del contexto histórico-político que habitamos y construimos en el presente.

En este capítulo, nos proponemos comprender de qué manera se fue gestando el proyecto político pedagógico impulsado por el Movimiento Rural en el nordeste, considerando las estrategias políticas desarrolladas desde el inicio de la década de 1960 hasta la creación de las Ligas Agrarias en 1970. Para ello, historizaremos el proceso de conformación de los Grupos Rurales; abordaremos la metodología de trabajo a través de algunas de las actividades propuestas, buscando identificar los supuestos epistemológicos que guiaban aquel proyecto político pedagógico. Reflexionaremos finalmente acerca de la dimensión política y estratégica de esta experiencia impulsada con el objetivo de formar dirigentes y dirigentas rurales en el nordeste, en aquel contexto.

> Ciertamente para la Iglesia, la plenitud y la perfección de la vocación humana se lograrán con la inserción definitiva de cada hombre en la Pascua o triunfo de Cristo, pero la esperanza de tal realización consumada, antes de adormecer debe "avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbro del siglo nuevo. (Pablo VI. Constitución Pastoral *Gaudium et spes.* 1965).
>
> No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero, "en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios"

(Pablo VI. Constitución Pastoral *Gaudium et spes.* 1965, citado en Documentos de Medellín, 1968).

Se empezó a formar los grupos rurales de Acción Católica, donde la Iglesia tenía una apertura hacia los sectores más desfavorecidos […] que era un ala de la Iglesia más progresista; progresista en el sentido que no era solamente rezar e ir a la Iglesia. En general los campesinos somos muy católicos, la mayoría somos muy católicos, y yo creo que entonces esa idea prendió en una militancia de los jóvenes campesinos, para promocionarse, para capacitarse, para ver la realidad y ***descubrir la realidad que estábamos viviendo*** (Ana, entrevista fuente, 2008, Lavalle, Corrientes)

¿Qué valores subyacentes a la práctica del MRAC permitieron que esta experiencia "prendiera" en una militancia de los y las jóvenes rurales? ¿Qué concepciones acerca del trabajo, "lo religioso" y "lo político" se pusieron en juego a lo largo de esta experiencia? ¿Logró interpelar el conjunto de representaciones -construidas durante siglos- respecto del sujeto rural como un sujeto inhibido del ejercicio de "la" política? Acaso la misma Iglesia Católica que había contribuido a forjar la imagen de un sujeto rural "sumiso", subordinado al sacrificio y al trabajo forzoso ¿podía aportar herramientas para que los campesinos y campesinas "deconstruyan" esa representación de sí mismos y de su realidad? ¿era esa misma Iglesia la que promovía la organización socio comunitaria como organización política?

Como mencionamos en el capítulo anterior, el Concilio Vaticano II significó un *cambio de paradigma* -en tanto acontecimiento de crisis y ruptura con el modelo dominante del catolicismo apostólico romano- expresando, a su vez, la continuidad con una matriz político cultural que resignificaba los valores y concepciones propias del cristianismo primitivo. Valores y concepciones que, desde un nuevo sentido político, disputaban contra el ideario y las prácticas de la ortodoxia católica tradicional.

En su peregrinación histórica terrenal, la Iglesia ha estado prácticamente siempre ligada al sistema político, social y económico que, en un momento de la historia, aseguraba cierto orden social […] Actualmente la doctrina social de la Iglesia, reafirmada por el Concilio Vaticano II, la ha rescatado ya de ese imperialismo del dinero, que parece ser una de las fuerzas a las cuales estuvo ligada algún tiempo (*Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo*- 15 de agosto de 1967- en Bresci 2018, p. 223)

El Cristo que está en la eucaristía no sufre. A ese le puede llover, se puede deshacer con la lluvia... no le pasa nada. El que sufre realmente es el Cristo que está en el prójimo. El Cristo que está en un rancho. Que se le llueve el rancho. Ese es el que sufre. (Registro Nº 10, Luicho, entrevista julio 2016, Rosario, Santa Fe)

El Concilio inauguraba y legitimaba un conjunto de prácticas cotidianas que disputan el sentido de "la religión", del cristianismo, hasta la propia concepción del "Cristo". El "Cristo histórico" –como señalamos en el capítulo anterior- era el Cristo "humanizado", el reconocimiento del Cristo en el "Otro". "*No era solamente rezar e ir a la Iglesia*", como

señalaba Ana, significaba que el mundo "terrenal" o las "obligaciones temporales" (señaladas en los Documentos del Concilio) adquirían una jerarquía mayor que las "espirituales", en el tránsito hacia la "ciudad eterna".

Retomando las reflexiones de Luicho Babín, ***justicia, amor y paz*** (Registro Nº 10) eran los valores fundamentales de la sociedad que se buscaba construir. El "paraíso" -desde esta visión "renovadora"- podría ser pensado como un mundo sin injusticias, sin explotados/as ni explotadores, un mundo fundado en el amor al prójimo (en tanto igual), en la solidaridad entre los seres humanos. A ese mundo no se accedía de manera individual "librando al alma del pecado"; por el contrario, primero era necesario construir una conciencia colectiva que permitiera comprender las estructuras injustas que cimentaban un proyecto político y social basado en las *injusticias, el odio y la violencia* de unos pocos sobre las grandes mayorías, para, frente a ello, construir una nueva comunidad basada en *la justicia, el amor y la paz,* que ponga fin al sufrimiento del *"cristo que está en el prójimo".*

En los Documentos de Medellín se anunciaba:

> 17. Deseamos afirmar que es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales. Debemos despertar la conciencia social y hábitos comunitarios en todos los medios y grupos profesionales, ya sea en lo que respecta al diálogo y vivencia comunitaria dentro del mismo grupo, ya sea en sus relaciones con grupos sociales más amplios (obreros, campesinos, profesionales liberales, clero, religiosos, funcionarios). Esta tarea de concientización y de educación social deberá integrarse en los planes de Pastoral de conjunto en sus diversos niveles. (Documentos de Medellín, 1968).

La resignificación de la práctica de los católicos se expresaba -entre otras dimensiones- en la apertura hacia un trabajo de "concientización" que cuestionaba y conducía a transformar la concepción "evangelizadora" propia de la Iglesia Católica tradicional. La "catequesis" tradicional, en nombre de un Dios supremo, incorporaba a los fieles a la comunidad católica como "siervos de la Iglesia". Se comprendía "la gracia de Dios" y del Espíritu Santo sin poner en cuestión la naturalización de una realidad desigual, producto de la creación divina y parte de un destino inalienable. Ese mensaje permitía sostener una política caritativa, de los sectores más "pudientes", dirigida a los sectores económica y socialmente más marginados.

En contraposición, las transformaciones propuestas en el Concilio -refrendadas en Medellín para toda América Latina, y en San Miguel en Argentina- ponían en cuestión aquella política de la evangelización y el asistencialismo "caritativo", y buscaban transformar la Acción Social de los grupos católicos en todo el mundo. Proponiendo – tal como se explicitaba en la

Conferencia Latinoamericana del MIJARC (julio de 1969)- que "concientizar es caminar junto al Pueblo" (citado en Ferrara, 2007, p. 110), desde una perspectiva pastoral liberadora, se promovía "concientizar" respecto de la situación de opresión en que se encontraban los sectores populares, tanto en el ámbito rural como urbano. Aquella vertiente de pensamiento partía del reconocimiento del Otro en tanto "igual" respecto de su condición humana, y por ello miembro de la comunidad humana en la cual debían primar valores vinculados a "la hermandad", ya que "todos y todas son "hijos/as de Dios". Desde esta concepción se promovía "la transformación de las estructuras injustas" como tarea cotidiana y colectiva y -a la vez- como horizonte de realización posible en tanto se forje desde y para la comunidad. Y fue desde allí que comenzó a resignificarse el trabajo pedagógico de los y las ruralistas católicos/as en el nordeste argentino.

3.1.1 Estructura del Movimiento Rural y financiamiento del proyecto en el nordeste

> *La estructura era piramidal, estaba el trabajo diocesano que correspondía a la estructura de la Iglesia. Había una decisión a nivel diocesano que se elegían los dirigentes diocesanos, después seguía el otro escalón [que] eran los dirigentes provinciales, después estaban los regionales […] Al principio esas decisiones se hacían a dedo porque no había todavía un ejercicio de democracia, ni se conocían tanto, pero después […] éramos elegidos por Asamblea Nacional.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

El Movimiento Rural se subdividía en los sectores *campesino, maestro y empresario*. La estructura de conducción comprendía: la Asamblea Nacional[61], como órgano máximo de conducción; el Equipo Nacional, constituido por los representantes de los tres sectores (campesino, maestro, empresario) y representantes de los diferentes niveles en que se desplegaban las tareas del movimiento: diocesano, parroquial y grupos rurales de base.

Desde sus comienzos, el Movimiento Rural de Acción Católica desarrolló una amplia organización vertebrada en la estructura diocesana[62] que, como mencionamos, había atravesado un proceso de expansión territorial hacia mediados del siglo XX. "Cada diócesis del país que tenía interés en la pastoral rural creaba un equipo que en principio se conformaba con la

[61] La Asamblea nacional se realizaba una vez al año. Allí se evaluaba lo realizado, se elegía un nuevo "tema del año"; se revisaba el Estatuto y reglamento interno de funcionamiento, y se designaba a los integrantes del Equipo Nacional. (Chiapino, 2019, p. 125)

[62] "La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica. […] A cada uno de los obispos se ha confiado el cuidado de cada Iglesia particular, bajo la autoridad del Sumo Pontífice […]" (Noción de diócesis y oficio de los obispos en ella. Pablo VI. Decreto *Christus Dominus*. 28 de octubre de 1965)

designación de cada rama de la Acción Católica" (Chiapino, 2019, p. 51). Cada grupo diocesano tenía sus propios dirigentes que en un principio eran designados por autoridades religiosas, pero luego comenzaron a ser elegidos democráticamente por medio de la Asamblea Nacional.

La estructura contaba con cuatro secretariados: PAMPA CENTRAL (Entre Ríos, sur de Santa Fe, Córdoba, Buenos Aires); NORESTE (Norte de Santa Fe, Chaco, Formosa, Corrientes, Misiones); NOROESTE (Salta, Tucumán, Jujuy, Santiago del Estero, La Rioja); CUYO (Mendoza, San Juan, San Luis). El nivel parroquial se estructuraba con cada parroquia con jurisdicción en el medio rural. Cada sector en todas sus estructuras debía ser conducido por los propios destinatarios en períodos no mayores a dos años. La estructura se completaba con un Secretariado Latinoamericano con sede en Montevideo, Uruguay, y un equipo internacional con sede en Lovania, Bélgica. (Chiapino, 2019, p. 51).

El sector *campesino* trabajaba en el desarrollo económico y la formación integral de las familias rurales. El sector *maestro*, realizaba cursos de formación específica para los maestros y maestras rurales. Ambos, codo a codo, animaban a las familias rurales a ser transformadores de su realidad comunitaria (Chiapino, 2019).

> La formación integral partía desde la misma vida de los grupos y tomaba fuerza a través de distintos medios como los cursillos de primer nivel, de diez días […] también llamados "despertar"; los de segundo nivel, de diez a quince días; y los de tercer nivel dedicados a dirigentes con responsabilidades, de treinta días.
> El Movimiento llegó a tener dos institutos con cursos de tres meses, uno en Capitán Sarmiento (mixto) y otro en Guanaco -para mujeres rurales- ambos en la Provincia de Buenos Aires […]; encuentros de grupos, jornadas, seminarios específicos, intercambios internos sean estos a nivel parroquial, diocesano, secretariados, nacional y también visitas de dirigentes de América del sur o de otros países de los cinco continentes (Chiapino, 2019, p. 59)

El sector *empresario* permitía el financiamiento de las actividades desarrolladas por el Movimiento, a través la Asociación Civil PUCAM[63], que además de recaudar el aporte de los socios –fundamentalmente empresarios de la Provincia de Buenos Aires- administraba los fondos provenientes de congregaciones y ONGs vinculadas a la Iglesia Católica en diferentes países de Europa. Este dinero también servía para financiar a algunos miembros de la organización denominados "extensionistas", "*full time*" o "permanentes", que percibían una remuneración para desarrollar sus actividades con una disponibilidad plena, en las distintas zonas del nordeste.

[63] Por un Campo Argentino Mejor.

> *[…]esa Asociación Civil estaba integrada por la mayoría de los cristianos que apoyaban al Movimiento. Había muchos, se había hecho una cantidad de socios para poder desarrollar la tarea del Movimiento Rural, porque también se creó el Instituto de capacitación San Pablo acá en Capitán Sarmiento, para poder dar una capacitación más larga digamos, de tres meses […] era del noviciado agrupacionista que estaba vacío en ese momento, entonces le cedió al Movimiento Rural. Entonces,* ***el PUCAM juntaba fondos, tenía socios, sus socios eran los estancieros, esto te lo cuento porque después tiene que ver con todo el desarrollo del Movimiento***. (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

A partir de esta última expresión de Tudy podemos advertir que, al menos en un primer momento, fue posible sostener el desarrollo de un proyecto transformador en el nordeste en base a fuentes de financiamiento provenientes de sectores sociales afines a una concepción caritativa y de ONGs vinculadas a la Iglesia Católica en otros países. Sin embargo, a lo largo del recorrido realizado podemos reconocer que en distintos momentos fue puesta en crisis la vinculación entre las "fuentes de financiamiento" y los objetivos políticos de los proyectos financiados, al tensionar los pilares ético-políticos que sustentaban el proyecto del MR.

> *[…] En el noreste se piensa que sería importante, para lugares de donde no había nada, presentar un proyecto para que pudieran los campesinos llegar a la conducción, porque si no vos decías 'siempre va a quedar gente de ciudad'. Y los campesinos no los podías sacar de la chacra y ponerlos en el equipo a trabajar sin recursos, digamos. Entonces bueno, se presentó un proyecto a Misereor. Y Misereor aprobó el proyecto. Fue presentado por los siete obispos del nordeste. O sea, el obispo de Sáenz Peña, el obispo de Resistencia, el obispo de Goya, de Corrientes, Formosa y de Misiones […] Norte de Santa Fe también, Reconquista […] Este proyecto era(n) recursos para capacitación, para hacer los cursos, para empezar a formar el equipo de campesinos, para poder tener una remuneración, para poder darle tiempo completo y después tener movilidad, te imaginas en el campo si no tenés movilidad! Y después bueno, todo lo que sería medios audiovisuales, en aquella época, digamos… y eso facilitó ir creando dirigentes…primero (algunos) ya formados de Reconquista fueron a trabajar a otras diócesis, prestados por un tiempo hasta formar los equipos en las distintas diócesis […] había un gran interés en capacitarse y en crear esta organización. En ese momento no hablábamos de organización sino de organizar las comunidades.* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

"El sentido de comunidad" -desde este nuevo paradigma- ya no significaba sumar "fieles" a la Iglesia, sino potenciar y fortalecer lazos y estrategias de organización entre las familias rurales. Una concepción que fue posible homologar al sentido comunitario que ya resultaba una cualidad constitutiva de las relaciones construidas en el sector rural. Los Documentos de Medellín proponían y respaldaban esta política:

> 20. Es necesario que las pequeñas comunidades sociológicas de base se desarrollen, para establecer un equilibrio frente a los grupos minoritarios, que son los grupos de poder. Esto sólo es posible, por la animación de las mismas comunidades mediante sus elementos naturales y actuantes, en sus respectivos medios (Documentos de Medellín, 1968).

Siguiendo estos lineamientos, los recursos económicos que antes habían sustentado el asistencialismo de los católicos, fueron “re-direccionados” -desde esta nueva perspectiva- en función de un proyecto de expansión de los Grupos Rurales con el propósito de formar dirigentes que promuevan la organización al interior de cada comunidad rural. Este aspecto planteaba otra concepción socio-política respecto de la relación de la Iglesia con los sectores rurales, que abrevaba en este cambio de paradigma, en tanto sostenía otras prácticas y otras relaciones en virtud de la concepción de comunidad que las vertebraba. Una concepción que, planteando un sentido antagónico al asistencialismo “caritativo”, como concepción regente de la relación Iglesia-sectores rurales, se fundaba en "otro" *modo de hacer*: hacer “en” y “con" la comunidad.

Desde ese posicionamiento, tras el trabajo previo realizado por el MRAC, y el impulso de obispos como Alberto Devoto que adherían a la renovación conciliar, los siete obispos del nordeste decidieron impulsar un proyecto para la creación de una pastoral rural de conjunto, enfocados en el trabajo con las familias campesinas. El proyecto fue redactado por Alberto Sily, director del Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús, quién además consiguió el financiamiento vía Misereor.

Alberto Sily, ex sacerdote jesuita, en el testimonio brindado junto a su compañera Tudy, en el libro “Alza la Voz” afirma: “nos dedicábamos a dar cursos de capacitación a sacerdotes, a religiosas y laicos. De acuerdo a las necesidades de cada grupo, se armaban los contenidos, como fue el caso del Movimiento Rural” (Otal, 2019, p.48)

Destacamos la tarea emprendida por sacerdotes y obispos jesuitas en la construcción de una pastoral liberadora, que afrontando la resistencia de quienes expresaban una posición más conservadora al interior de la orden, fueron impulsores de la “acción social” de los católicos y formadores en el pensamiento teológico desde el paradigma propuesto por la renovación conciliar. Esta experiencia reafirmaba la dimensión política de la tarea pedagógica asumida por los jesuitas -tanto en el plano formal de la enseñanza, con la creación de escuelas y universidades, como en el interior de las instituciones católicas, en la formación de seminaristas y laicos- reformulada y actualizada desde su llegada a América en el siglo XVI. El valor central otorgado por los jesuitas a la escolarización -mediante la creación de colegios y métodos de estudio- que conservaran tanto la individuación como la educación masiva, se reactualiza -para esta segunda mitad del siglo XX- junto con el énfasis que dicha orden le asignó desde sus comienzos a la articulación entre enseñanza, gobierno y prédica (Dussel y Caruso, 2006).

En el año 1960 el Padre Arrupe, máxima autoridad de la Compañía de Jesús[64], ordenó la fundación del *Centro de Investigación y Acción Social* (CIAS) en diferentes países de América Latina. Alberto Sily ocupó el cargo de Director para América Latina y fue el responsable de la concreción de esa obra de los jesuitas en Argentina. El modelo de dicha institución era el de la *Acción Popular de Paris*[65], experiencia que el Padre Sily había conocido en primera persona durante su estancia en Europa entre 1955 y 1959. "El objetivo del CIAS era proponer e instar, en la Argentina, una solución integral a los problemas sociales" (Otal, 2019, p. 47). La tarea estaba en manos de jesuitas de una gran formación teórica y espiritual. Se dedicaban principalmente a la investigación sobre la realidad social argentina, la publicación de revistas y libros, al asesoramiento a grupos especializados (sindicales, políticos, empresariales, estudiantiles, etc), el dictado de conferencias y seminarios, la formación de grupos de investigación y acción social, y la colaboración con organismos internacionales, especialmente con lo relacionado al desarrollo agrario e industrial de los países latinoamericanos. (Otal, 2019).

Si bien no es el propósito central de este trabajo recuperar la larga trayectoria de la orden en América Latina, la conformación del CIAS en 1960 -por definición de su máxima autoridad- da cuenta de una herramienta construida para desplegar el proyecto pedagógico-político-religioso de los jesuitas a escala global. La experiencia del CIAS nos aporta un conjunto de elementos para reflexionar acerca de la estrategia geopolítica del proyecto de los jesuitas y la dimensión política de su tarea pedagógica. Estrategia que también se pone de manifiesto en la trayectoria personal de Alberto Sily (formado en la experiencia de las JOC junto a los mineros franceses y los obreros de la FIAT en Turín, durante la década de 1950) que muestra la intención de formar a los miembros de la orden desde una visión integral de la realidad a escala global.

Recuperando lo mencionado en el capítulo anterior, entendemos que la creación del CIAS en 1960 por la Compañía de Jesús, actualiza su propósito de forjar una "nación continente", lo cual resulta relevante en un contexto de disputa por el sentido (y el contenido) de la relación entre política y cristianismo, tan solo dos años antes del inicio de las sesiones del Concilio Vaticano II. Asimismo, esta experiencia concreta de los jesuitas en relación a los sectores rurales, expresa el trabajo de cientos de sacerdotes, monjas y laicos pertenecientes a

[64] De acuerdo a la estructura de organización de la Compañía de Jesús, la máxima autoridad a nivel internacional era el Padre Superior. Luego en cada país había un padre Provincial y otro en cada Comunidad.
[65] Durante aquella experiencia fue puesto en práctica el método *Ver, Juzgar y Actuar*, creado por el Cardenal Joseph Carjdin.

diferentes órdenes religiosas –palotinos, franciscanos, capuchinos, salesianos, pasionistas, entre otras- fuertemente comprometidas en la lucha contra la opresión y en la organización de los movimientos populares, tanto en el campo como en las ciudades, durante las décadas de 1960 y 1970.

A partir del trabajo de campo realizado en esta investigación, pudimos advertir que la labor de los jesuitas, mediante el *Centro de Investigación y Acción Social*, incidió directamente en la formación de los miembros del MRAC en todo el país, aportando un gran sustento teórico y político al primer Equipo Nacional del Movimiento, siendo clave para el desarrollo de los Grupos Rurales en el nordeste durante la década de 1960. Finalizando el proceso formativo, se expresaron en algunas acciones concretas la disputa entre proyectos e intereses al interior de dicha orden.

> En 1973 Bergoglio me dijo "usted para allá" porque él iba a destruir el CIAS. A otro lo mandó a la Patagonia. En pocos años el CIAS que tenía su sede en el barrio de Belgrano, tenía en la puerta un cartel de "se alquila" (Testimonio de Alberto Sily en Otal, 2019, p. 69)

Alberto Sily en 1973 fue desplazado de su cargo en el CIAS y enviado -por orden del superior provincial- como rector del Colegio de la Inmaculada en Santa Fe, cargo que desempeñó hasta 1977, cuando nuevamente fue desplazado y retornó al CIAS. En un contexto de fuerte represión por parte de la última dictadura cívico militar argentina, ya el instituto había perdido el dinamismo y la trascendencia política que tenía en sus inicios.

En este mismo contexto, al profundizarse las tensiones entre proyectos políticos en disputa al interior de la Iglesia, se expresaron también los intereses contrapuestos entre PUCAM (financiado por los sectores empresarios) y los proyectos de desarrollo agrario y formativo de las familias rurales, por parte de los sectores maestro y campesino. Al verse cuestionada la política "asistencialista" de los grupos católicos hacia los sectores económicamente más postergados, fue emergiendo el conflicto al interior del Movimiento Rural.

Los Documentos de Medellín, en el contexto de las trasformaciones conciliares, dieron respaldo a los y las jóvenes que promovieron esta nueva perspectiva de la acción pastoral:

> "Cáritas", que es un organismo de la Iglesia integrado dentro de la Pastoral de conjunto, no solamente será una institución de beneficencia, sino que debe insertarse de modo más operante en el proceso de desarrollo de América Latina, como una institución verdaderamente promotora. (Documento de Medellín, 1968)

Desde esta concepción, si se pretendía terminar con las injusticias sociales era necesario poner en cuestión los propios privilegios de clase para insertarse en las áreas menos favorecidas, y construir estrategias junto a las y los trabajadores promoviendo el desarrollo igualitario de las comunidades. Retomando el señalamiento de Tudy, al radicalizarse las prácticas de los y las ruralistas hacia fines de los años sesenta, las primeras tensiones con los sectores más conservadores que integraban la Acción Católica Argentina se expresaron en la ruptura con el sector *empresario* representado por PUCAM.

> Luego de tratativas por un tiempo, el 3 de abril de l968 "...se resolvió por decisión unánime la ruptura de relaciones del MR con PUCAM" […] las posiciones ya inconciliables de las dos entidades, una representada en su conducción por empresarios y la otra por campesinos, y la distinta interpretación que ambos hacían de las funciones y objetivos del PUCAM […] afectó institucionalmente al MR ya que implicó en diciembre de l967 la supresión del Reglamento vigente desde l963, y que la Junta Central de ACA - que finalmente los apoyó - designara un nuevo equipo nacional. En el plano de las finanzas no le permitió contar con el proyecto de Misereor[66], que era el pilar de su desenvolvimiento económico. También se perdió en este período el stand de la Sociedad Rural, al renunciar la comisión de señoras del grupo de empresarios rurales del MR. De todos modos, se logró salir adelante con pequeñas financiaciones (Taizé, MIJARC, Com. Nac. de Hipódromos) y con el aporte de los grupos rurales. En octubre de l968 la situación originada en el conflicto con PUCAM tuvo una solución definitiva, cuando el MR asumió la dirección de PUCAM-MR, nueva denominación; y más adelante, cuando en agosto de l969 se reformaron los Estatutos de PUCAM, quedando claramente explicitado en ellos que PUCAM sólo reúne fondos para solventar los gastos del Movimiento Rural, que no tiene ninguna actividad que no sea para este fin. […] La nueva conducción del PUCAM-MR, también con representantes campesinos, logró articular desde la base la formación nuevamente en el Instituto San Pablo. La transformación interna del Movimiento Rural de ACA se estaba concretando. (Moyano Walker, 1991, p. 41-42)

Al comenzar a crearse los Grupos Rurales –durante los primeros años de 1960- fue necesaria la conformación un Equipo Nacional[67], integrado por representantes de los tres sectores. Tudy Noceti y Maris Rébora, rememoran algunos aspectos que nos ayudan a comprender cómo se fueron sucediendo estas trasformaciones al interior del Movimiento:

> *[…] a mí me parece que eran como 3 etapas, 4 etapas en ese Movimiento, una que era bien confesional digamos o más atado a las estructuras de la Iglesia, que eran campesinos o eran productores más de un nivel económico más alto, después vino otra etapa de ingreso de compañeros campesinos pero que no fueron elegidos por Asambleas y después una tercera etapa donde ya venimos nosotros que somos elegidos por la Asamblea, y que trabajamos junto con los anteriores, los compañeros nuestros, y después ya empiezan a formarse, a consolidarse las Ligas Agrarias, como parte de este proceso (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)*

[66] *Misereor* es la Obra episcopal de la Iglesia católica alemana para la cooperación al desarrollo. "Desde hace 50 años lucha comprometidamente contra la pobreza en África, Asia, Oceanía y América Latina" en https://www.misereor.org/es/sobre-nosotros/

[67] Entre los miembros de aquel Primer Equipo Nacional se encontraban: Chela Lorens, Gastón Bordelois, Raquel Capelle, Ana María Barnech, Beatriz Tudy Noceti, Mercedes Peralta, Carmen Macomen, Fani Lola Preyra Rosas. (Chiapino, 2019, p. 227), entre otros.

> *El Equipo Nacional […] en un comienzo lo integramos gente que venía de las distintas ramas de la Acción Católica. Porque en el fondo el MR surge como un movimiento especializado pero promovido desde la Acción Católica porque el campo […] pastoralmente estaba totalmente abandonado. No había nada que se dedicara… nada más que casamiento, bautismo. No había un trabajo. Después del Concilio, que viene toda la acción por los pobres y los Documentos había algo más que hacer […] Entonces de ahí, el Equipo Nacional. La primera responsabilidad era en las distintas localidades donde pretendíamos trabajar con el Movimiento Rural, crear un equipo que se dedicara a ese trabajo. Reconquista ya había iniciado su trabajo, un trabajo bastante interesante de capacitación en esta línea más o menos. La diócesis de Iriarte.* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

Moyano Walker y Esquivel (1992), proponen la siguiente periodización para comprender el proceso de cambio al interior del Movimiento:

- 1958-1962: organización de laicos mediante encuadramiento jerárquico institucional. Como movimiento especializado de la ACA sostuvo una concepción de apostolado misionero en la conquista de un mundo lleno de amenazas contra la fe.

-1962-1968 con *aggiornamiento* conciliar mediante, pasó a concebir la evangelización asociada a la humanización de las personas.

- 1968-1972: con el surgimiento de la Pastoral Social Liberadora, el MR se transformó en un movimiento social que ayudó a organizar a campesinos y asalariados rurales.

La práctica de los ruralistas se transformó al compás de las grandes transformaciones políticas acontecidas -al interior de la Iglesia y fuera de ella- en el escenario latinoamericano y mundial, durante los años sesenta. En ese sentido, se expresó un importante recambio generacional en la conducción de las ramas especializadas de la Iglesia, dada la relevancia que tomó la iniciativa de los jóvenes frente a la autoridad de una generación anterior de la Acción Católica. Asimismo, este proceso va acompañado de un giro en el posicionamiento político de estos/as jóvenes respecto de la acción social, fuertemente vinculado a los lineamientos propuestos en el proyecto político impulsado por Juan XXIII a escala global.

> Actualmente "el mundo pide con tenacidad y virilidad, el reconocimiento de la dignidad humana en toda su plenitud, la igualdad social de todas las clases" los cristianos y todos los hombres de buena voluntad no pueden más que adherirse a este movimiento. (Intervención en el Concilio del Patriarca Máximo IV 27 -octubre de 1964- en Bresci 2018, p. 225)

> *A partir del Concilio, nosotros nos juntábamos y empezamos a mirar los estudios del Concilio. Porque ahí hay Documentos que son fuertes... por ejemplo que hablan de la socialización de los medios de producción... y son... leyes... son Documentos de la Iglesia. Después hay encíclicas brutales...* (Registro Nº 10, Luicho, entrevista julio 2016, Rosario, Santa Fe)

Luicho Babin, ex sacerdote correntino, se ordenó en 1964, en pleno auge del debate instaurado por el Concilio. Intentando transmitirnos su concepción sobre el cristianismo y la política, enfatiza: *"La visión de un auténtico cristianismo es la libertad... el amor que da libertad, y no atar...! Atar...: tenés que ir a misa los domingos, y si no vas a misa los domingos te vas a condenar."* (Registro N° 10). Sus reflexiones dan cuenta del sentido profundo de *cambio* que generó este *acontecimiento* histórico para sacerdotes y laicos/as de la comunidad católica.

El Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín, refundan el ideario de "La Iglesia" -en tanto conjunto de valores y concepciones- reorientando las prácticas de los y las católicas. En ese pronunciamiento de la Iglesia se expresan y legitiman las prácticas y posiciones de miles de católicos y católicas que ya venían -inmersos en las contradicciones al interior de la institución- impulsando la necesidad de poner a la Iglesia al servicio de un proyecto de transformación de las injusticias sociales a escala global. La conformación del Primer Equipo Nacional del MR nos permite reconocer el avance -dentro de la institución- de esta generación de jóvenes, en tanto impulsores de un proyecto político para, en y desde el sujeto rural, que abreva en esta vertiente *renovadora* de pensamiento y acción.

3.1.2 La conformación del Primer Equipo Nacional: un proceso de *clivaje generacional.*

En el marco de la expansión del proyecto de los Grupos Rurales en el nordeste, se organizó -en 1963- un Cursillo en Las Delicias, una localidad cercana a Paraná, Entre Ríos, del cual participaron un conjunto de jóvenes (entre ellos Tudy, Maris y Benjas, entrevistados para esta tesis), muchos de los cuales luego conformaron el Primer Equipo Nacional del Movimiento. Para ese momento, el MR contaba con un desarrollo importante en Reconquista.

> Ese primer cursillo de las Delicias fue para mí, y creo que para muchos de los que estábamos ahí, un despertar inolvidable de una nueva forma de estar en el mundo, valorando nuestra pertenencia a la tierra; de ser y estar con los otros; de compartir vivencias; de aceptar la realidad y conocer la posibilidad de modificarla […] invitando a formar grupos para la acción (Testimonio de Raquel Capelle, en Chiapino, 2019, p. 114.)

El cursillo de Las Delicias duró diez días y asistieron jóvenes de familias rurales, provenientes de las chacras ubicadas en los alrededores. El objetivo era capacitar a los ruralistas para conformar equipos diocesanos que extendieran la conformación de Grupos Rurales en cada provincia.

También se organizó un curso de 40 días en Villa Ana, una localidad situada en plena cuña boscosa, cerca de Reconquista. El curso desplegaba un conjunto de herramientas conceptuales para el desarrollo de las comunidades rurales, junto a la reflexión cristiana, siempre presente.

> Eran cursos a los que asistían 30, 40 chicas y muchachos, fue un semillero importante en las diferentes diócesis. De esos cursos, fue surgiendo la propuesta de armar grupos en las colonias, con los campesinos del lugar. En los comienzos, esos grupos se ocupaban, por ejemplo: de los caminos, de mejorar la escuela, la capilla, del desarrollo comunitario. Hacían fiestas para conseguir recursos y a la vez los que habían participado formaban nuevos grupos de base. En la siguiente etapa, se profundizó el análisis de la realidad, se comenzó a analizar la problemática rural, la falta de créditos, la falta de tierras. Esto ya a finales de los '60. (Tudy, en Otal, 2019, p. 57)

> *El (su marido) no tenía distintivo, nada, y entre gallos y medianoche un día le avisaron, "mañana vení a tal misa, a tal hora, a buscar el distintivo" porque se tenía que ir al curso. Y no sé, así medio de casualidad fue… lo habían invitado a organizar un encuentro de maestros, que se hizo allá en la Escuela que era del barrio Evita… Por supuesto, era vicharachero, guitarrero, muy locuaz y ahí lo escucharon esta gente de las comisiones de la Acción Católica… 45 días estuvo en Villa Ana en el curso ese. Y ahí él se conoció con Toto (Nadalich), Tudy (Noceti), con toda esa gente que después, siguió siendo dirigente del movimiento […] de los primeros, de lo que iba surgiendo en cada provincia.* (Registro Nº 4, Marilú, entrevista octubre 2014, Corrientes)

Las diferentes instancias fueron construyendo -para aquellos/as jóvenes- un modo de hacer y de concebir la relación de los y las militantes católicos con las familias rurales, tomando relevancia progresivamente hacia el interior del Movimiento. En 1965 fue realizado el Primer Encuentro Nacional del MR en Cosquín, provincia de Córdoba, donde participaron más de 150 dirigentes de todo el país.

> *Esos estancieros católicos que empezaron pensando en este Movimiento, se dieron cuenta que en la medida que nosotros desde las bases de las provincias íbamos creciendo teníamos responsabilidades […] Estos compañeros nuestros empezaron a ver que desde las provincias nosotros crecíamos, y criticábamos algunas cosas, proponíamos otras, entonces lentamente fuimos tomando poder de decisión dentro del Movimiento y fuimos ocupando la responsabilidad en la provincia hasta llegar al Equipo Nacional. Esos compañeros nos dejaron el lugar a nosotros […] a través de las Asambleas. La primera Asamblea se hizo en 1965 y ahí es dónde comenzamos a aparecer nosotros ya como dirigentes.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

La Asamblea Nacional del MRAC realizada en este Primer Encuentro Nacional de Cosquín, da cuenta de un cambio en las *correlaciones de fuerza* al interior del Movimiento, que permitió un *clivaje generacional* en los espacios de conducción. *Ese proceso* fue posible gracias a la tarea emprendida por una generación de jóvenes católicos que habían comenzado algunos años antes a recorrer las zonas rurales, construyendo espacios de encuentro, trabajo y reflexión -fundamentalmente- junto a los y las jóvenes de las familias rurales. Eso les permitió ir

profundizando el conocimiento acerca de la situación en que vivían estas familias y fortalecer lazos de confianza y compañerismo con ellos. Finalmente, aquel proceso de "democratización" -en cuánto a la composición, estructura y mecanismos para la toma de decisiones al interior del Movimiento- se fue profundizando a medida que adquirieron poder en la toma de decisiones los y las jóvenes campesinos/as, incorporándose progresivamente al Equipo Nacional.

El trabajo de los Grupos Rurales buscaba dejar atrás la impronta "evangelizadora" del catolicismo tradicional y desde una interpretación del Evangelio como base teórica y teológica de la acción política, intentaba construir junto a los campesinos y campesinas herramientas metodológicas para la "lectura" y problematización de "la realidad". Ese *proceso de concientización* sobre las injusticias sociales constituía el punto de partida para arribar a un cuerpo de saberes y prácticas que abonaran a construir *acciones* tendientes a transformar las estructuras injustas. Aquello expresaba una *ruptura epistémica* respecto a la concepción del sujeto rural sostenida por las primeras generaciones de "ruralistas" de la Acción Católica: una perspectiva iluminista que entendía al sujeto como un ser pasivo e ignorante que "debía ser educado". En contraposición, se asumía un posicionamiento crítico que concebía al campesino como un sujeto de saber, capaz de reflexionar sobre la realidad y asumir la conducción del proceso político, articulando el conjunto de demandas y reivindicaciones que la comunidad reconocía como propias. Esta ruptura puso en evidencia concepciones diferentes acerca del sujeto de conocimiento que sustentaban dos paradigmas *antagónicos*[68] (Mouffe, 1999) respecto de la relación entre religión y educación y su articulación con la dimensión "lo político".

Siguiendo a Alcira Argumedo (2009) entendemos que "lo político expresa la síntesis de las contradicciones históricamente determinadas, que dan cuenta tanto de la pugna entre intereses económicos concretos como de precisas pertenencias y aspiraciones sociales y culturales que actúan como núcleos de unidad política, ideológica e histórica […]" (p, 216) Desde esta proposición consideramos que toda práctica religiosa y toda práctica pedagógica lleva implícita una intencionalidad política, orientada –en sus extremos- desde un sentido de reproducción del *status quo* o de liberación de las estructuras opresoras. Lo cual habilita a los sujetos a concebir y asumir la práctica religiosa como instrumento de liberación o como el "*opio de los Pueblos"*, y/o la acción pedagógica como herramienta de reproducción de la obediencia al sistema o como *práctica para la libertad*. Teniendo en cuenta la complejidad emergente de

[68] "[…] la vida política nunca podrá prescindir del antagonismo, pues atañe a la acción pública y a la formación de identidades colectivas. Tiende a constituir un 'nosotros' en un contexto de diversidad y de conflicto". (Mouffe, 1999, p. 16).

la diversidad de prácticas posibles, asumidas -consciente o inconscientemente- desde uno u otro posicionamiento, creemos que ambas dimensiones expresan la contradicción principal que define los "limites" de ambos paradigmas en disputa. Paradigmas que -a su vez- en Latinoamérica abrevan en dos matrices teórico- políticas de pensamiento en permanente disputa por el sentido político cultural de nuestro pasado, presente y futuro como Pueblo.

Juan Carlos Marín señala que "lo sustantivo del mandato social dominante es el orden moral, que logra instalar en nuestros cuerpos una moral de la obediencia anticipada a ejercer el castigo" (2007, p. 10) Siguiendo esta postulación entendemos que "así como la alienación es socialmente provocada, la "concientización" popular debe ser pedagógicamente provocada" (Barreiro, 1974, p. 97). Aprender a "desobedecer" las "reglas" impuestas por el orden dominante requiere de un trabajo pedagógico planificado, sostenido y colectivo, que nos permita deconstruir las claves político culturales del proceso educativo en que fuimos socializados/as. En gran medida, las y los ruralistas del MR -hacia mediados de la década de 1960- asumieron ese desafío dispuestos/as a problematizar junto a las familias rurales sus condiciones de opresión.

> *En el ´65 se hizo el Primer Encuentro Nacional del Movimiento Rural. En ese encuentro nacional ya había algunos campesinos y no los representantes de las diócesis, era gente de las ramas, los que se estaban ocupando de difundir el movimiento […] eran del lugar […] Así se fueron armando los equipos, siempre con la intención que fueran los mismos campesinos los que asumieran la conducción del movimiento.* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

Alcanzar que los campesinos sean quienes asuman progresivamente la conducción del Movimiento, tal como se habían propuesto quienes iniciaron el trabajo con los grupos rurales en el campo, ya representaba un hecho posible. Tal como desarrollaremos en el siguiente apartado, esto no respondió a la buena intención ni a la dádiva de un grupo de católicos y católicas, sino que emergió del trabajo pedagógico orientado desde un conjunto de lineamientos metodológicos que permitirían la emergencia y el abordaje de las problemáticas particulares de las comunidades relacionadas a las diferentes diócesis.

3.2 *Ver, Juzgar y Actuar*. Una propuesta político pedagógica junto a los trabajadores y trabajadoras rurales.

Al iniciar el trabajo de campo para esta tesina nos movilizaba la necesidad de comprender cuál había sido el núcleo político fundante de esta experiencia. ¿Qué elementos habían sido aportados desde el Movimiento Rural católico al conjunto de las familias, para

reflexionar sobre la realidad de opresión en que vivían? ¿De qué herramientas pedagógicas se valían los y las ruralistas? ¿Cuál había sido su "haz en la manga" para lograr un extenso y sostenido desarrollo de los Grupos a lo ancho de la región? Durante la primera entrevista realizada, al preguntarle por el trabajo desarrollado en los Grupos Rurales, Benjasmín afirmaba:

> *Siempre había un método que se lo debe mencionar: el VER, JUZGAR y ACTUAR, donde nosotros observábamos una realidad, juzgábamos de acuerdo a las ideas nuestras, pero también juzgábamos dentro del pensamiento de la Biblia, por ejemplo, del Evangelio, y para después hacer la acción.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

La referencia al "método" como núcleo articulador de la experiencia pedagógica comenzó a reiterarse en todas las entrevistas: ¿Qué paradigma pedagógico sostenía la metodología educativa mediante la cual había sido escolarizado este sujeto rural? Dichas metodologías, entonces ¿fueron copartícipes en la exclusión de este sujeto popular (más allá de la obligatoriedad escolar vigente a partir de la Ley 1420)? ¿Qué dimensiones constitutivas de este sujeto popular - rural habían sido (y son) sistemáticamente negadas desde el paradigma educativo hegemónico? Tal negación ¿contribuyó a la continuidad de su situación de opresión, más allá de que hubieran sido escolarizados?

¿Qué dimensiones constitutivas de este sujeto popular - rural- plantean reconocer y asumir las corrientes pedagógicas vinculadas a la "educación popular"? ¿Dichas corrientes se proponen "afirmar" lo que el paradigma escolar hegemónico "niega"? Desde esta dimensión "metodológica" propuesta por los y las ruralistas católicos/as ¿fue posible construir una herramienta "de rescate" de la situación de opresión en la que reconocían "sumergido" al sujeto popular-rural? ¿Qué claves de aquella experiencia metodológica-pedagógica permitieron articular esa realidad de opresión con un horizonte posible de "liberación" para esos sujetos?

Estos interrogantes, entre otros, fueron emergiendo a partir de las interpelaciones del "campo" antropológico en el proceso metodológico de este trabajo. Nos proponemos profundizar este aspecto en el apartado siguiente.

Con el propósito de "formar dirigente rurales" el MRAC desplegó una propuesta integral -a lo largo de las diferentes provincias- que incluía: instancias grupales de análisis y reflexión sobre la realidad de las familias rurales; seminarios intensivos de formación técnica y política (de hasta tres meses) en el Instituto San Pablo, cursos de capacitación técnica para productores y productoras, campamentos misionales, talleres participativos junto a maestras y maestros rurales, encuentros regionales y provinciales, talleres y encuentros para mujeres, entre

otras actividades planificadas en función de los objetivos propuestos. (Chiapino, 2019; Moyano Walker, 2020; Contardo, 2013; Olivo, 2013) En todas estas instancias se potenciaba el trabajo colectivo y se trabajaba transversalmente en un proceso progresivo de "crítica" sobre la realidad social y política, a partir de la metodología del "Ver, Juzgar y Actuar".

Desde los sectores *maestro* y *campesino* del MR comenzaron a realizarse talleres y encuentros de jóvenes rurales en distintos puntos de la región, potenciando y profundizando un proceso de reflexión y acción sobre la realidad social y política, y el fortalecimiento de la autoestima y la confianza entre los y las jóvenes. Como parte de una estrategia que "posibilitaba el despertar profundo de los valores y talentos que duermen en lo profundo del ser humano" (Angela Kloker Restano en Chiapino, 2019), en este proceso de transformación se otorgaba gran importancia a las propuestas lúdicas y espacios de recreación[69].

> […] para nuclear en los grupos rurales (del MR) es que fuimos incorporando en los cursos y después la gente multiplicaba en sus comunidades el vóleybol. De repente aparece un deportecito, no masivo digamos, cinco o seis personas por grupo y pueden jugar varones y mujeres juntos. Y veíamos que era un boom, y llevaban la novedad desde los cursos que se daban en la cabecera de la diócesis a las colonias... No quiero decir con eso que desterró al fútbol, quiero decir que fue válido en ese momento cuando había que romper brechas para que se junten varones y mujeres…". (Oscar Ortiz, ULICAF 1995 en Moyano Walker, 2013, p. 5)

> *[…] no había una estafeta que era el sistema de comunicación… no había una sala de primeros auxilios, no había quien supiera colocar una inyección […] el asunto de la economía del hogar, las cosas que más se tenían que sembrar y no sembrar, calendarios de siembra, cursos de capacitación, empezaban a surgir, y eso fue llamando poderosamente la atención de otros jóvenes. […] Mucha recreación, porque la recreación no era una parte solamente para reír, era una parte del día digamos, de liberación del mismo hombre, de la misma persona, porque, el juego y el canto, el baile y la danza […] permitían que las personas, los jóvenes sobre todo, vayan dándose cuenta que podían jugar e ir haciendo una amistad, compañerismo. […] No había domingo en donde no había una jornada de juegos, y en donde no faltaban tampoco los fogones, que era invitar a todos los que querían ir y todos… los distintos grupos tenían que hacer digamos algún tipo de sketch, alguna obra, algún mensaje y eso permitía realmente conocer un poco un campo desconocido dentro de cada uno.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

¿Qué misterio escondían esos *campos*? ¿Quién los había enterrado allí en lo profundo para que nadie los pueda ver? ¿Qué tesoro descubría cada joven rural al verse reconocido/a en su compañero o compañera? ¿Qué *praxis* habilitaba ese descubrimiento? *"Descubrir un campo desconocido dentro de uno"* -así como para nosotros preguntarnos *"Quién soy yo?"*- constituía un primer paso metodológico para comenzar a "*descubrir la realidad que estaba(n) viviendo"* (Ana, 2008) El encuentro, la recreación como modo de fomentar el diálogo y la confianza entre los y las jóvenes que participaban de los Grupos Rurales en cada provincia, y entre las diferentes

[69] Muchas de estas propuestas son sistematizadas y descriptas por Benjasmín Chiapino (2019).

provincias, permitió que estos jóvenes de lugares diferentes se "descubran" a *sí mismo*s, vean al Otro/a como un igual y se reconozcan situados en una misma realidad injusta. A partir de ese proceso cobraba sentido la necesidad de organizarse y construir herramientas para transformar la injusticia social, colectivamente.

> Me movilizaba pensar lo importante que era comunicarse, cambiar la situación de aislamiento que vivíamos los campesinos. A través de la radio de Goya nos avisaban de las reuniones que teníamos en distintos lugares y también nos enterábamos cuándo iban a venir a dar las celebraciones de catequesis en la zona. Organizábamos fogones criollos donde participaban las familias y usábamos la escuela para esto. Muy lindo era lo que vivíamos, tanto para la Navidad, como para las fiestas de la Semana Santa. Para Pascua, por ejemplo, preparábamos fogones donde se hacían todas las distintas demostraciones del vía crucis. Pasábamos tanto folklore como la música de nuestra provincia: el chamamé. Con mi hermano Tonito, hacíamos la celebración de la palabra, teníamos la Biblia Latinoamericana. Esa fue nuestra primera toma de consciencia, reconociendo que nosotros mismos podíamos pensar lo que leíamos. […] Esto posibilitaba cultivar la amistad y la solidaridad, ver al otro como igual y ayudarnos en todo. Conocíamos a cada familia, entre los jóvenes nos ayudábamos, y también nos enamorábamos. (Olivo, 2013, pp. 26-27)

> *Se hicieron muchos de los cursos de base, de diez días, había cursos de primer nivel, cursos de segundo nivel, donde se iba profundizando con los grupos. O eran encuentros diocesanos, encuentros regionales o encuentros de toda la región. Y esos cursos, ese intercambio, hacía que se reconocieran los problemas como que eran similares, no eran que te pasaban a vos nomás, sino que eran problemas que eran generales, y que los precios del té, o del algodón, de la caña de azúcar, todos tenían la misma problemática social, que era o sea, que generalmente era el monopolio que compraba, que fijaban el precio y después se fue tomando consciencia de que había que organizarse porque ellos eran los productores y eran los que estaban cada vez más empobrecidos, bueno y todo eso en los cursos se fue profundizando y analizando y viendo qué estrategia había que tomar.* (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

La concientización, desde esta propuesta, era pensada como resultado de un *proceso* pedagógico -desplegado en los cursos y talleres- guiado por la propuesta metodológica del *Ver, Juzgar y Actuar*. Reconocer que "los problemas eran generales", que "nos solo te pasaba a vos" y que el monopolio era la causa de esa misma problemática social que afectaba a cada productor de manera particular, constituía un proceso de abstracción que emergía de aquel proceso de reflexión colectiva. Un proceso que progresivamente iba permitiendo dimensionar no sólo el origen común sino las distintas escalas que adquiría el conflicto y, en consecuencia, las condiciones de organización necesarias para enfrentarlo.

El Secretariado Latinoamericano del MIJARC, afirmaba en su reunión del Cono Sur a principios de l969:

> Se ha hecho un análisis crítico, muy profundo, que planteó qué papel jugaban los movimientos dentro de un proceso revolucionario (cambio), si muchos son los movimientos empeñados en este proceso... se concluyó que los movimientos JOC, MIJARC, por ser de Iglesia tienen una misión especial, dado a que su concepto sobre el hombre no es sólo humano sino trascendente.

> Que si se quiere una sociedad nueva, sociedad que permita la liberación de todos los hombres […] **es condición fundamental en nuestra misión de movimientos cristianos el hacer un trabajo de concientización**. (Acta Reunión del Equipo Nacional del MR -6 de mayo de 1969- en Moyano Walker, 1991)

> Al conocer esta realidad que antes desconocíamos llegamos a criticarla, problematizarla para poder enfrentar, diciendo una acción (opción) y luchando organizadamente. La concientización es real en la medida que nos lleva a una opción de compromiso para una liberación. Si no es así, no es concientización. […] Es un caminar conjunto, no soy yo que concientizo al pueblo sino que nos concientizamos juntos. A medida que vivo la vida del pueblo me voy concientizando con él […] (Conferencia Latinoamérica del MIJARC -julio de 1969- en Ferrara, 2007, p.110)

Para "trascender" era preciso construir nuevas relaciones sociales como base de la sociedad del "hombre y la mujer nueva". Asumir como compromiso de los movimientos cristianos esa misión requería transitar ese proceso. El "Ver, Juzgar y Actuar" en este marco constituía una herramienta metodológica fundamental en manos de las y los militantes católicos para contribuir al desarrollo de la conciencia de los trabajadores en diferentes partes del mundo, a partir del trabajo pastoral. De acuerdo a este propósito ¿Cómo se evitaba que aquel proceso de *concientización* no reproduzca la impronta evangelizadora de la Acción Católica presente en los orígenes del movimiento? ¿Qué estrategias se construyeron para acompañar el proceso de los campesinos y campesinas?

> *[…] eso nosotros lo hemos vivido muy fuertemente y siempre trabajando para que sean ellos los hacedores de su propio movimiento, de su propio trabajo, de sus propias luchas viste, para emerger de donde están… Porque la educación y el sistema imperante nos ha hecho sentir que unos son más capaces que otros, que unos pueden más que otros, y que la gente aprende únicamente en el sistema educativo, en la universidad. […] los campesinos saben de su propia producción, saben lo que cuesta producir, saben de eso…* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Desde esta perspectiva, "concientizarse junto al Otro" implicaba compartir las mismas herramientas para el análisis de la realidad. Esto requería de un trabajo a largo plazo. La estrategia desarrollada por los ruralistas fue el despliegue de una experiencia pedagógica a partir del trabajo en pequeños grupos de base conformados en su mayoría por jóvenes de familias rurales.

Julio Barreiro[70] (1974) propone pensar la *concientización* como "el proceso a través del cual la conciencia (alienada, intransitiva, oprimida, visceral) se actualiza: alcanza un nivel o un

[70] Abogado y docente universitario, integrante de los grupos de educación de base en el Uruguay. Miembro de la Iglesia Metodista de Montevideo (Uruguay) y del ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) un agrupamiento político y religioso que desde principios de la década de 1960 apostaba a conjugar fe cristiana y acción política. ISAL pertenecía asimismo a una red trasnacional de iglesias protestantes con sede en Ginebra (Suiza) nucleada en torno al Consejo Mundial de Iglesias. En el marco de ISAL, Barreiro impulsó el sello editorial Tierra Nueva (1969) y contrajo los derechos exclusivos para editar en castellano los textos del pedagogo brasileño Paulo Freire. www.editorial-tierra-nueva-montevideo-1969-buenos-aires-1982-semblanza-888984%20(1).pdf)

modo adecuado de representación de la realidad social que, a su vez, motiva la participación en procesos de trasformación social asumidos por el Pueblo" (p. 91). Este referente teórico nos permite reflexionar acerca del proyecto político cultural impulsado desde el MRAC, considerando que se proponía construir -a partir de diferentes estrategias pedagógicas- una propuesta integral de "educación popular" o "educación de base" que perseguía esa intencionalidad política.

> El camino para un trabajo liberador ejecutado por el liderazgo revolucionario no es la "propaganda liberadora". Este no radica en el mero acto de depositar la creencia de libertad en los oprimidos sino en el hecho de dialogar con ellos […] El convencimiento de los oprimidos sobre el deber de luchar por su liberación no es una donación hecha por el liderazgo revolucionario sino el resultado de su concientización" (Freire, 2002, p. 65)

La necesidad y la decisión de "concientizar/se" no suponía, sin embargo, la carencia de todo tipo de conciencia en el Otro y en uno mismo (no podría negarse que el sujeto "conoce" su situación de opresión), sino la presencia de una *conciencia alienada*: una conciencia del hombre y la mujer sobre el mundo y sobre sí mismo/a, mediatizada por la visión de las clases dominantes. Con el compromiso de esta generación de jóvenes católicos/as, el cristianismo se predisponía como un puente para "problematizar" colectivamente aquello que aparecía "vedado".

3.2.1 *¡Lo que hay en el Evangelio es política!* El cristianismo renovador como sustento teórico y moral de la lucha campesina.

La experiencia político pedagógica construida junto a las comunidades rurales suponía, para los y las jóvenes, transitar un proceso de *crisis* -en tanto ruptura con un modo naturalizado de "estar", "ver" y comprender el mundo- y de autovaloración de la historia y los saberes constitutivos de ese sujeto popular. Asumirse como sujeto político en una sociedad histórica y culturalmente situada; descubrir el origen de tal situación de opresión; y reconocerse como sujeto transformador de esa realidad a partir de la acción colectiva, constituían diferentes niveles del proceso de concientización.

> *[…] La metodología… es como que fue un proceso. Siempre con el método Ver, juzgar y actuar. Y no solamente usamos el método, sino que le dábamos otra vuelta más profunda […] había cursos, de primer nivel, de segundo nivel y de tercer nivel. Entonces en un primer momento era ver la comunidad,* ***el primer nivel era el ver la situación*** *de la familia, el trabajo, la educación, los distintos aspectos, y después de ese ver* ***confrontarlo siempre con una reflexión****, eso con el Evangelio, algo así, alguna reflexión hacíamos,* ***y después el actuar****… ¿qué podemos hacer? […]* Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

"No hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria" (Lenin, 2014), reza un postulado básico del marxismo leninismo, que guiaba las prácticas militantes en todo el mundo durante la segunda mitad del siglo XX. Retomando el sentido de aquel precepto, podemos reflexionar que el mensaje del Evangelio -resignificado al calor de la renovación conciliar- se erigía como referente teórico y reserva moral de este proceso histórico de reflexión-acción protagonizado por los trabajadores/as rurales en diferentes países del mundo, constituyendo así un elemento clave de la propuesta metodológica-pedagógica del proyecto político cultural del MR.

> Comparte tu cosecha con tus hermanos. Comparte la recolección que mañana estará podrida ¡Atroz avaricia la que deja enmohecer todo antes de darle a los menesterosos! "¿A quién hago daño guardando lo que me pertenece? Responde el avaro. ¿Pero cuáles son, dime, los bienes que te pertenecen?" ¿De dónde los has sacado? Te pareces a un hombre que, tomando un lugar en el teatro quisiera impedir que los otros entren, pretendiendo gozar solo del espectáculo al que todos tienen derecho. Así son los ricos: se declaran dueños de los bienes comunes que han acaparado porque han sido los primeros en ocuparlos. Si cada uno no guardara más de lo que es necesario para sus necesidades cotidianas y dejara lo superfluo a los indigentes, la riqueza y pobreza serían abolidas… Al hambriento pertenece el pan que tú guardas." (San Basilio. Homilía 6 "Contra la riqueza" en Bresci 2018, p. 225)

> *Las novenas siempre las hacíamos en conjunto, y eran fundamental las homilías, porque lo tomábamos como expresión de concientización.* (Registro Nº 10, Luicho, noviembre 2016, Rosario, Santa Fe)

Estos fragmentos nos remontan nuevamente a la afirmación que nos compartía Luicho Babín en la entrevista: "*Lo que hay en el Evangelio es política*" (Registro N°10). Recuperando la historización realizada en el segundo capítulo podemos afirmar que "lo político" resulta inescindible de toda práctica religiosa. De hecho, esta dimensión se hace explícita en las acciones de ciertos sectores del catolicismo que durante más de dos mil años de historia justificaron grandes masacres en nombre de "Dios" a un sinnúmero de pueblos "no católicos" con el propósito de extender su dominio imperial a través de la religión. Sin embargo, el sentido que Luicho le imprime a "lo político" se aproxima a pensarlo como herramienta para el bien común. Una concepción acerca de lo político que, en ese contexto, había sido legitimada por un conjunto de definiciones y posicionamientos institucionales desde la máxima autoridad eclesial. En ese sentido, no sólo se destaca la relevancia del mensaje del Evangelio -como sustento teológico de un proyecto político "fiel" a los intereses de los Pueblos- sino también, la relevancia de una lectura histórica del cristianismo que respalda la visión de "los condenados de la tierra", haciendo un llamamiento a "eliminar las enormes desigualdades económico sociales".

> 66. Para satisfacer las exigencias de la justicia y de la equidad hay que hacer todos los esfuerzos posibles para que, dentro del respeto a los derechos de las personas y a las características de cada pueblo, desaparezcan lo más rápidamente posible las enormes diferencias económicas que existen hoy […] De igual manera, en muchas regiones, teniendo en cuenta las peculiares dificultades de la agricultura tanto en la producción como en la venta de sus bienes, hay que ayudar a los labradores para que aumenten su capacidad productiva y comercial, introduzcan los necesarios cambios e innovaciones, consigan una justa ganancia y no queden reducidos, como sucede con frecuencia, a la situación de ciudadanos de inferior categoría. […] (Pablo VI, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 1965)

Siguiendo estos lineamientos políticos, el fundamento teórico de la propuesta formativa del MR, fue construido -en parte- a partir de producciones generadas por la institución católica y sus ramas especializadas, sirviendo de "soportes" de la instancia metodológica centrada en la reflexión política, desde una perspectiva teológica pastoral. Tanto pasajes bíblicos, documentos producidos por clérigos y laicos, como materiales de lectura creados por referentes diocesanos del Movimiento eran utilizados como fuente y respaldo de este análisis crítico, complementando las reflexiones construidas en el "juzgar". En ese sentido, fueron claves los documentos elaborados en el marco del Concilio Vaticano II[71] así como los sistematizados en Medellín, como síntesis de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

> *Vos hablabas con un campesino y tenía una información que sabía leer la realidad, lo que estaba pasando, y creo que eso,* ***ese ver profundo que introduce Paulo Freire, la metodología, bueno era también la que se usaba en las JOC*** *[…] hay un Carjdin, creo que se llama, que es un cura francés, porque en realidad la orientación viene de la Acción Populer, o algo así de Francia […] El que creó el método y después Paulo Freire... él profundiza todas las cuestiones del Ver, Juzgar y Actuar, y después del ver profundo, introduce ya ir al mundo, no quedarse solamente… porque todo repercute, ya lo estamos viendo. Las decisiones no se toman acá, se toman afuera* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA).

Más allá de la referencia teológica utilizada en las reflexiones, el origen del método "Ver, Juzgar y Actuar" radica en experiencias previas desarrolladas por las Juventudes Obreras Católicas en el continente europeo. Tudy, al rememorar la metodología de trabajo que comienza a ponerse en práctica en los inicios de su participación en el Movimiento, señala la vinculación entre la JOC y el MRAC, lo que nos permite pensar que la socialización del método en diferentes países da cuenta de la red construida a nivel global por las juventudes católicas, en base a un proyecto político común.

[71] A partir del Concilio Vaticano II fueron elaborados 16 documentos que daban cuenta de la situación de la Iglesia y definian su orientación. Entre ellos: 4 "Constituciones" (son los documentos principales porque contienen grandes reposiciones doctrinales, los principios de reforma y renovación y las opciones pastorales); 3 "Declaraciones" (manifestaciones de la Iglesia ante el mundo sobre determinados tópicos) y 9 "Decretos" (desarrollan y concretan las constituciones).

El origen del "Ver, Juzgar y Actuar" se remonta al método "revisión de vida", creado por el Cardenal belga Joseph Cardijn, en el marco del trabajo pastoral de la JOC en la década de 1930. Fue aplicado también en las experiencias pastorales de la juventud católica en la "Acción Popular" de Francia, y posteriormente asumido por la Acción Católica en otras experiencias en diferentes continentes. Ya en tiempos del Concilio Vaticano II, en nuestro país es puesto en práctica y resignificado por el MRAC desde la década de 1960. La "revisión de vida":

> Se trataba de una metodología para la acción transformadora de los cristianos en sus ambientes y para superar el divorcio fe-vida. Vale decir, una propuesta de espiritualidad como corazón de la pastoral […] El período que siguió a la primera guerra mundial, con el crecimiento de la industria, las emigraciones interiores y el desarrollo de las grandes urbes, marcó la emergencia de grandes masas de trabajadores en las fábricas. La Juventud Obrera Católica, con la revisión de vida, se propuso que los jóvenes trabajadores descubrieran el sentido cristiano de la vida y la capacidad de transformar la historia desde la propia vocación. (Biord Castillo, 2004, p. 1)

Esta metodología[72] encarnaba en la *teología del trabajo* del teólogo dominico Marie-Dominique Chenu, y las *teologías de las realidades terrestres* de Gustave Thils que ayudaron a conectar la fe con la realidad del mundo concreto. Partiendo de estos preceptos se configura una *metodología teológica*, orientada desde una *perspectiva pastoral* que (se) propone tomar como punto de partida la realidad cotidiana de los sujetos. (Biord Castillo, 2004).

> El "Ver" nunca es neutral. En el método teológico se trata de un análisis pastoral de la realidad. Puebla lo llamó "Visión pastoral de la realidad". No se trata de un análisis económico, sociológico o político de la realidad. Es un análisis desde una determinada perspectiva: la pastoral. Como agentes de pastoral nos acercamos a la realidad, para conocerla, juzgarla y transformarla a la luz del Evangelio. […] el juzgar viene después del ver, porque lo califica […] expresa su ideal […] hay un juicio en el ver: cómo es la situación. En el juzgar nos encontramos con una valoración: cómo debería ser. El "Juzgar" incluye dos momentos: el de la iluminación teológico-pastoral constituida por los fundamentos bíblicos y magisteriales que iluminan la situación, y el diagnóstico, formulado como "desafíos", o sea, lo que falta a la situación para alcanzar el ideal descrito en la iluminación. El "Actuar" expresa lo que hay que hacer para dar respuesta a las situaciones analizadas y valoradas en el juzgar. Se trata de trazar líneas de acción y orientaciones, de operativizar los desafíos planteados. (Biord Castillo, 2004, pp. 9-14).

Partiendo del objetivo de promover una práctica pedagógica liberadora, "el método" oficia como herramienta de análisis dialéctico y crítico de "la realidad". Estableciendo la *praxis*

[72] La Iglesia Latinoamericana la asumió en Medellín, cuyos documentos siguen exactamente los tres momentos propuestos. Lo mismo sucedió en Puebla. Santo Domingo la reasumió explícitamente para la Pastoral Juvenil (cfr SD 1 19), y siguiendo la propuesta del Primer Congreso Latinoamericano de Jóvenes de Cochabamba, le incorporó dos nuevos momentos: el "revisar" y el "celebrar". Desde sus inicios, la Pastoral Juvenil Latinoamericana reconoció en ella la metodología que mejor respondía a las condiciones y exigencias de sus opciones pedagógicas, y la asumió creativamente. A medida que la fue poniendo en práctica en diversidad de grupos, situaciones y momentos históricos, fueron apareciendo variantes, adaptaciones, inclusiones, enriquecimientos de todo tipo. https://pastoraldejuventud.files.wordpress.com/2008/09/la_metodologia.pdf

como punto de partida (y de llegada) no se intentaba construir un sistema teórico *abstracto* basado en los Evangelios, sino una *metodología participativa* con primacía de la práctica cotidiana. En ese sentido, esta propuesta política pedagógica constituyó una perspectiva singular de análisis de la realidad, así como una respuesta concreta a interrogantes que atravesaban los debates de época y la práctica política durante las décadas de 1960 y 1970: ¿Mediante qué vía transformar las estructuras injustas? ¿Cómo se imbrican teoría y práctica en ese proceso de transformación política? ¿Cuál es el rol de los sectores medios en las experiencias político-pedagógicas protagonizadas por los sujetos populares?

Antonio Faúndez en una conversación que mantiene con Paulo Freire tras su exilio en Chile, reflexiona acerca de la relación entre la ideología y las acciones cotidianas:

> Todo lo que afirmamos y defendemos, tanto a nivel político, como filosófico o religioso, debe expresarse en acciones pertinentes […] Cuando no se reflexiona sobre la cotidianeidad, no se toma conciencia que hay una separación entre esas ideas y valores y nuestros actos en la vida cotidiana […] Cuando se habla sobre ideología, se piensa en las ideas y no se piensa en que esas ideas adquieren fuerza y constituyen realmente una forma de poder, en la medida en que se expresan en nuestras acciones cotidianas. Es a partir de ahí que se debe comenzar el análisis, **la ideología en la acción y no en la idea** (Freire s.f, pp. 40-43).

La preocupación por la separación entre "fe" y "vida" que motivó a la Juventud Obrera Católica a desarrollar la metodología "revisión de vida" varias décadas atrás, fue reformulada en la práctica de los ruralistas católicos durante la década de 1960, concebida desde la problematización de la vida, entendida como *vida cotidiana.* Esta perspectiva encontró importantes puntos de contacto con la propuesta freireana, que, como veremos más adelante, sitúa la realidad cotidiana como ámbito inicial de la reflexión política y pedagógica. Lo característico de este proceso radicó en las estrategias construidas por estos/as jóvenes para responder a ese desafío, en aquel contexto socio político.

Con el advenimiento del Concilio Vaticano II, la metodología de trabajo iniciada por las JOC en la primera mitad del siglo fue resignificada desde una perspectiva pastoral liberacionista, y legitimada por la máxima autoridad de la institución católica. El Papa Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra* (1961) menciona explícitamente los "tres pasos" al hablar de la *necesidad* de la Acción Católica:

> […] **los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases**: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos**:**

> **ver, juzgar y obrar** […] De aquí se sigue la suma conveniencia de que los jóvenes no sólo reflexionen sobre este orden de actividades, sino que, además, en lo posible, lo practiquen en la realidad. Así evitarán creer que los conocimientos aprendidos deben ser objeto exclusivo de contemplación, sin desarrollo simultáneo en la práctica. (Juan XXIII. Carta Encíclica *Mater et Magistra*. 1961. El subrayado es nuestro).

Asimismo, la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín (1968) constituyó un hito para la legitimación del método en América Latina, ya que para la elaboración de los documentos[73] se incorporó dicha metodología[74]. Este nuevo paradigma desde donde se refunda la doctrina social de la Iglesia, encarna en la formación doctrinaria de una generación de jóvenes laicos latinoamericanos, que mantenían estrechas relaciones con católicos/as de otros continentes. En ese proceso fue central la injerencia del Movimiento Internacional de la Juventud Agraria y Católica (MIJARC)[75], al cual adhería -junto a otros movimientos católicos de jóvenes campesinos/as- el MRAC.

> *El MR estaba adherido al Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Campesinas que depende directamente del Vaticano […] y el MIJARC baja algunas líneas que también tiene que ver la parte de formación con Paulo Freire. Porque había un Secretariado latinoamericano acá que tenía su sede en Uruguay, donde ellos difundían el trabajo, en los países donde no había nada, también, a empezar a trabajar con los campesinos. En Brasil se llama JAC, Juventud Agraria Católica y bueno, en otros países se llamaría distinto. Acá se llamó MR. Y en el 69 viene una delegación, venían como 30 personas… era un plenario groso. Porque era del mundo. Entonces imagínate ahí sí, las distintas corrientes de pensamiento, Mao, Perón, todo. Imagínate que venían de todos los continentes* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

> *El Movimiento nos iba dando una visión mucho más fuerte, más amplia, más profunda de la problemática que íbamos conociendo […] yo me retiré en el año '70 del orden nacional, el que terminaba el año terminaba la estructura, tenía la posibilidad de hacer una pasantía en otro país, entonces bueno había un Congreso de educadores de adultos en Valencia en España, ahí me fletaron y estuve dos meses en Europa conviviendo con familias campesinas. Esas convivencias nosotros también éramos parte, porque era un Movimiento de 78 países del mundo, así que podían venir asiáticos, podían venir europeos, podían venir africanos que no vinieron, o latinoamericanos. Ese intercambio no te olvidas nunca, de la riqueza que trae eso, de ver cómo vivían, y analizar de que* ***había un hilo conductor de una situación campesina a nivel mundial*** (Registro Nº 1, Benjas, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

La presencia argentina –a través del MRAC- en el MIJARC ocupaba un lugar relevante. Un ejemplo de ello es la realización del Seminario Mundial de Formación organizado por el Secretariado General del MIJARC a fines de 1969 en Buenos Aires, con participación de

[73] La Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín (1968) elaboró 16 documentos sobre los siguientes temas: Familia; Educación; Juventud; Catequesis; Liturgia; Movimientos de Laicos; Sacerdotes y Formación del Clero; Religiosos; MCS; Justicia y Paz; Pastoral, Pastoral de Conjunto; Pastoral de élites. https://www.celam.org/observatoriosociopastoral/detalle_noticias.php?id=MTgx

[74] En algunos documentos el VER es llamado "situación", el JUZGAR "reflexión teológico pastoral" y el ACTUAR "orientaciones pastorales", entre otras acepciones. (Biord Castillo, 2004, p. 4)

[75] Fue creado en 1954 en Bélgica, por iniciativa de las juventudes rurales católicas motivadas en la opción por lo pobres. http://mijarcworld.net/history.html

delegaciones de todo el mundo (Ferrara, 2007, p. 51). Esta experiencia, así como la relatada por Benjasmín sobre su pasantía de formación en Valencia, dan cuenta de las relaciones construidas a nivel mundial. A su vez, "estas relaciones adquieren gran relieve para las organizaciones campesinas en función de la existencia de monopolios internacionales y su incidencia decisiva en el atraso y la explotación de grandes zonas del mundo". (Ferrara, 2007, p. 51)

Consideramos que, en un contexto de crisis sistémica, ante la configuración de un nuevo orden mundial, aquellas acciones impulsadas desde la Iglesia Católica señalaban la iniciativa de "internacionalizar" su proyecto político, estratégico en términos de la disputa contra el comunismo soviético y el capitalismo deshumanizante, por la organización de los trabajadores, y el sentido político de un "nuevo" orden social más igualitario.

> El sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista parecieran agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana; pues uno, tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sostenga un humanismo, mira más bien al hombre colectivo, y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado. Debemos denunciar que Latinoamérica se ve encerrada entre estas dos opciones y permanece dependiente de uno u otro de los centros de poder que canalizan su economía. (Documentos de Medellin, Justicia, 1968)

En este contexto fueron socializados -en los diferentes países- un conjunto de lineamientos metodológicos, como parte de una propuesta formativa para el análisis de la situación desde la visión católica pastoral, reafirmando una "Tercera Posición". Por otra parte, la pretensión "universalista" del cristianismo como *cosmovisión* del mundo expresa, desde nuestro punto de vista, una continuidad a lo largo de dos mil años de historia, siendo actualizado y reformulado en los diferentes contextos histórico- políticos, y desde la particularidad político-cultural de cada país o grupo socio cultural. Luicho -parafraseando a un "teólogo francés que había conocido"- señala que *"en América Latina había un paganismo con supersticiones cristianas"* (Registro Nº 10, Luicho, entrevista julio 2016, Rosario, Santa fe). Si consideramos la diversidad constitutiva del sujeto histórico político en Latinoamérica, el enunciado de Luicho aportar una clave político-cultural, para comprender el proceso histórico que permitió que la propuesta pedagógica del MRAC *"prendiera en una militancia de los jóvenes campesinos"* (Ana, entrevista fuente, 2008).

Las experiencias político-pedagógicas impulsadas por los y las católicos/as para la "concientización" de los sectores populares, fueron centrales en el proceso de organización de las comunidades rurales en diversos países del mundo, constituyendo experiencias de base para

la emergencia de procesos de liberación nacional de raigambre cristiana. Encontramos experiencias similares y contemporáneas a la emprendida por los ruralistas en Argentina también en Brasil, con el trabajo del Movimiento de Educación de Base coordinado el obispo Helder Cámara y el pedagogo Paulo Freire; en Chile con las experiencias de Educación Popular desarrolladas a partir de la propuesta pedagógica de este último; en Colombia, a partir del trabajo coordinado por el sacerdote Camilo Torres; y es relevante mencionar el trabajo realizado por la Comunidades Eclesiales de Base en el proceso revolucionario desarrollado en Nicaragua tiempo después. En ese sentido, el cristianismo "prende en la militancia de los jóvenes campesinos", porque comparte un conjunto de núcleos simbólicos fundantes de la matriz político-cultural que los constituye.

3.2.2 "*Vos vales porque vos sos persona*". La concepción *dialógica* como vertebradora de una concepción política.

> *Había un fuerte componente de capacitación, que se hacían estos cursos, tipo campamentos algunos, con una modalidad así de lo que hoy nosotros llamamos talleres, bajábamos todos estos temas […] después con el tiempo empezamos a trabajar con el método de Paulo Freire, que era el análisis crítico de la realidad, y eso da un vuelco en el Movimiento, una apertura mayor […] lo fuimos construyendo, como un proceso, como un camino que fuimos andando.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos).

La experiencia pedagógica impulsada en el nordeste argentino por el MRAC se nutre también de la propuesta elaborada por Paulo Freire para la construcción de un "ver profundo". La vinculación de Paulo Freire con la política de formación de los jóvenes católicos/as a nivel mundial era directa, dada su relación a través del MIJARC, como asesor del Departamento de Educación del Consejo Mundial de Iglesias[76]. Su presencia allí fue fundamental para la socialización de una propuesta pedagógica y política en un gran número de países de Asia, África, Oceanía y América Latina.

La metodología propuesta por Paulo Freire fue construida para el desarrollo de una política de alfabetización para la sociedad brasilera[77]. Inició sus esfuerzos en ese sentido hacia fines de la década de 1940, trabajando en el nordeste de Brasil, donde existía un alto grado de analfabetismo. Junto al obispo Helder Cámara promovió en 1961 el "Movimiento de Educación de Base" (MEB), construyendo un proyecto para la alfabetización de adultos y la revalorización

[76] Paulo Freire durante su exilio en Reino Unido, como profesor invitado de la Universidad de Cambridge, fue convocado para realizar este trabajo por el Consejo Mundial de Iglesias. Tras aceptar la propuesta se mudó temporariamente a Ginebra. Desempeñó la tarea desde 1970 a 1979.

[77] Según el censo de Brasil de 1950, la población analfabeta mayor de 15 años, era de 15,3 millones de personas, lo que representaba el 50,6% de la población de esa misma edad. (Revista Correo de la Unesco, marzo de 1958).

de la cultura popular. La propuesta freireana constituyó la base de la política educativa desarrollada en Brasil durante el gobierno de J. Goulart[78], en el marco de un proyecto político transformador de la desigualdad y la injustica social. La metodología construida, como base de una E*ducación como práctica para la libertad*[79]fue contemporánea al inicio del trabajo impulsado por el Movimiento Rural en el nordeste argentino, aportando importantes claves teórico- metodológicas y epistemológicas que orientaron la práctica de los y las ruralistas.

Desde su exilio en Santiago de Chile, en la primavera de 1965, Paulo Freire escribe:

> Este es el dilema básico que se presenta hoy, en forma ineludible, a los países subdesarrollados, al Tercer Mundo […] La opción -por lo tanto- está entre una educación para la domesticación alienada y una educación para la libertad, "educación" para el hombre-objeto o educación para el hombre-sujeto (Freire, 2008)

Carmen, hija de una familia campesina de la zona de Chajarí, Entre Ríos, al reflexionar sobre el significado que tuvo en la vida de estos jóvenes la experiencia de los Grupos Rurales, menciona:

> *[…] el Movimiento Rural (sirvió) para preparar gente con valores solidarios. Con valores, saber que la persona vale por lo que es […] yo salía del campo cuando me invitaron la primera vez a hacer un encuentro de estos, para mí fue el boom ahí, porque yo nunca había salido de mi casa y ya te digo tenía tercer grado y que a mí* ***me impactó que valoricen mi situación, mis ideas, que me digan "vos valés porque vos sos persona"*** *[…] Y yo decía, "si, pero yo apenas tengo tercer grado..." no importa, sos una persona, y yo aprendí a valorar eso. Mi papá era analfabeto... pero nosotros somos doce hermanos y nosotros nunca nos faltó nada. […] Papá era re práctico como artesano, en el buen sentido de las cosas. Porque se hacía sus herramientas, todo eso lo sabía hacer y lo hacía como sea. Y trabajaba. Entonces, él trabajaba el cuero, hacía trenza, hacía los canastos hacía todo para trabajar en el campo. Entonces vos decís, no sabía leer y escribir porque nunca tuvo posibilidad, pero... tenía muchos valores. […] mi mamá me hacía los vestidos con pedazos de tela usada. […] Entonces uno aprende a valorar lo que es la persona digamos, y que tiene capacidad.* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

La Conquista inaugura la deshumanización del "Otro" (originario de este continente) desde la perspectiva etnocéntrica de la "supremacía" blanca, occidental y cristiana. Como advertimos en el primer capítulo, más allá de las resistencias y de la emergencia de otros modos de concebir la alteridad, la empresa colonial sentó las bases para la subestimación y la desvalorización de *lo popular* en América en tanto "inferior". En ese proceso se fue configurando una concepción del Otro y la Otra (no occidental y cristiano/a) basada en la carencia, en la ignorancia, en la "barbarie". La concepción del "hombre objeto", central en el desarrollo teórico de Paulo Freire es heredera de ese proceso histórico político de dominación,

[78] Johan Goulart asumió la presidencia de Brasil en 1961 y fue derrocado por un Golpe de Estado en 1964, dando inicio a un ciclo de experiencias golpistas similares en toda América Latina.
[79] Título de su primera obra, publicada desde el exilio en 1967.

y reforzada en el marco de los Estados Nacionales, que mediante sus sistemas educativos sostuvieron una concepción *bancaria* de la educación sustentada en ese supuesto epistémico: hay sujetos que "saben" y sujetos "ignorantes", así como hay saberes "mejores" que otros. En consecuencia, siguiendo esa lógica, si la persona vale por lo que "sabe", y el único saber "legítimo" es "el mío", yo valgo más que el Otro. Desde esta concepción los sectores rurales se encontraban entre los estratos más bajos de la jerarquía.

> Dentro de esta visión inauténtica de sí y del mundo, los oprimidos se sienten como si fueran un objeto poseído por el opresor. En tanto para éste, en su afán de poseer […] ser es tener casi siempre a costa de los que no tienen, para los oprimidos, en un momento de su experiencia existencial, ser ni siquiera es parecerse al opresor, sino estar bajo él. (Freire, 2002, p. 62)

El proceso metodológico-pedagógico iniciado en los Grupos Rurales se proponía suprimir esas jerarquías, partiendo de otro supuesto epistémico: todos y todas en tanto humanos portamos saberes, que cobran valor en tanto condensan y son producto del *estar* del sujeto en el mundo, de su experiencia concreta en el tiempo y espacio que habita. *"Tomar conciencia del valor que tenemos como persona"* (Registro N°6) y del valor de nuestros saberes, deconstruir la propia representación acerca de uno/a mismo/a y autorizarse como sujeto "pensante", constituye la primera dimensión en el proceso de concientización. Reconocerse desde la dimensión de sujeto, implica la afirmación frente a la política de deshumanización e inferiorización por parte de los opresores. "Humanizar es subvertir y *no ser más* para la conciencia opresora" (Freire, 2002, p. 55). Humanizar(se) es indispensable para asumirse como sujeto histórico y autorizarse como protagonista del proceso de transformación.

Maris, maestra entrerriana y referente del *sector maestro*, nos comparte una experiencia de su trabajo como maestra rural, donde se hace explícita esta concepción epistémica acerca del sujeto, que guiaba la práctica del Movimiento.

> *Venís con más o con menos inteligencia… pero si tenés todo un potencial para desarrollar, si vos sos una persona desenvuelta, tenés un buen lenguaje para expresarte y todo, tiene que ver mucho con el lugar donde vos viviste, donde te criaste, donde creciste, las oportunidades que te dieron. Creo que eso tiene mucho que ver con la autoestima. Yo lo he podido probar siendo maestra […] Yo tenía segundo grado, y me dieron toda lo que llaman las maestras los ´resaca´ de la escuela, todos los que se portaban mal, los que ellos decían que no van a aprender. Los mejores alumnos quedaban en otro curso, a la mañana o a la tarde. Entonces era un grupo que la maestra -incluso también a quien yo fui a reemplazar- me hizo un diagnóstico de los chicos y me dijo… eran cuatro hileras de banco, cuatro o cinco, y me dijo… "todos estos" -delante los chicos-"todos estos ni te preocupes porque no van a aprender, no, son duros, duros, duros, duros, así… estos otros, así… estos dedicale un poco de tiempo porque alguno puede enganchar. Estos son un poquito mejor, andan bien viste, no son brillantes. Y estos siete que están acá son buenísimos, y están en este grupo porque los padres les conviene que vengan a este turno". Viste, así hablado delante de los gurise y rotulando, entonces te imaginás… era el*

doce de abril… y cuando vos llegabas a una escuela te daban la primera fiesta… llevábamos tres semanas de clase más o menos si, apenas, y tenía me acuerdo uno que era Marcelo Grisalde que tenía en segundo grado, tenía doce. Otro, Ramoncito Acosta tenía diez, y eran chicos pero muy golpeados por la vida, viste muy aplastaditos todos. Y entonces y yo les digo 'bueno qué les gustaba hacer, porque a mí me encanta que canten, me encanta" … y cantábamos muuucho y todo… y veía que Marcelo por ejemplo cantaba recitados gauchescos viste… parecía que era hijo de un hombre de campo y recitaba unas estrofas del Martín Fierro… y el otro gurí tocaba la guitarra, medio raspaba así… y entonces yo a ellos dos les di para que hicieran el número artístico de la escuela, y la directora casi se muere […] eran cinco que participaban. […] ese que recitaba era un recitador gauchesco de primera, se recitó una estrofa del Martín Fierro viste, que tenía que ver con el trabajo, otro cantó […] y cuando vieron que toda la escuela los escuchaba -porque realmente viste recitaban bien hermoso todo hicieron, se vistieron de… distintos trabajadores viste, el minero, el campesino… viste así los otros nenitos que participaban- después de eso los gurise esos aprendieron, pero en serio ***era como que una varita mágica los había tocado****, y porque crecieron en otros ritmos viste, por supuesto con esfuerzo empezaron a multiplicar… y en quinto grado tenía que enseñar la multiplicación simple… la recta con ciertas dificultades y aprendieron. Entonces… yo creo que todos, salvo que sea un chico que tenga capacidades diferentes, unos más rápido y otros más lentos, todos pueden aprender y todos pueden participar, que hay que hacer, me parece el silencio necesario para escuchar, para tener paciencia y para darles tiempo. De acuerdo al tiempo que cada uno necesite. Unos, viste, más acelerado y otros menos.* ***Y además trabajar nosotros mucho****,* ***siempre en todo lo que hemos hecho hemos trabajado esto de la autoestima, que cada uno se sienta respetado, escuchado, valorado y lo que es viste. Y eso es medio mágico viste, así como que te despierta*** (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos).

El reconocimiento del Otro/a (de todos/as) como portador/a de un saber significativo; el rol del educador/a como habilitador/a del proceso pedagógico; la escucha como gesto necesario para habilitar la construcción dialógica entre el educadores/as y educandos/as -núcleos centrales de la propuesta freireana- se hacen presentes en el proyecto desarrollado en el nordeste, a través de las reflexiones de Maris. Paulo Freire (2002) señala que la acción de todo educador humanista, revolucionario "debe estar empapada de una profunda creencia en los hombres, creencia en su poder creador" (Freire, 2002, p. 77). Consideramos que quienes iniciaron el trabajo con las y los trabajadores desde los Grupos Rurales creyeron en la capacidad creadora de esos sujetos. Por lo cual, las estrategias desarrollas por los y las ruralistas dan cuenta de un paradigma educativo cuya intencionalidad política se orientaba desde y hacia un proyecto de liberación del sujeto de su situación de opresión. Paradigma que disputaba con un proyecto educativo antagónico, de sumisión y silenciamiento del sujeto popular, funcional a la reproducción de los mecanismos de dominación.

Ambos proyectos en pugna fueron conceptualizados desde la propuesta freireana como *educación bancaria* y *educación problematizadora* (Freire, 2002). Para la primera "el educador es quien piensa, el sujeto del proceso; los educandos son los objetos pensados" (Freire, 2002, p. 74) Es un educador indiscutible, cuya tarea es "llenar" a los educandos con los contenidos de la narración. Desde esa óptica, la palabra es "sonoridad" y no fuerza transformadora, "es

palabra alienada" (2002, p. 72). Concebir al educando como "recipiente vacío" que "debe ser llenado de contenidos" lo sitúa -en la relación pedagógica- como mero "depositario" de un conjunto de contenidos considerados "válidos". Contenidos que "universalmente" todo sujeto "debe saber" más allá de la significatividad que adquieran para el sujeto en su particularidad situacional, contextual, socio-histórica y cultural, de ese modo, "deja de ser un saber de experiencia realizada, para ser un saber de experiencia narrada" (2002, p. 74). De allí que la relación pedagógica se prefigure con el propósito de "obtener resultados", que puedan ser "medidos" de acuerdo a una "escala" según la cual el educando se limita a recibir ese conocimiento y memorizarlo, conservarlo; anulando el poder creador y su posibilidad de reflexión crítica. A esta concepción bancaria de la educación se vincula el desarrollo de una acción social "paternalista", desde la cual se "asiste" a los oprimidos, desde la limosna. (Freire, 2002).

Por el contrario, desde una concepción *problematizadora:* "ambos se transforman en sujetos del proceso en que crecen juntos y en el cual 'los argumentos de la autoridad' ya no rigen […] Ya nadie educa a nadie, así como nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión y el mundo es el mediador" (2002, p. 85). Esta concepción de educación busca el acto creador, por lo cual parte de la historicidad de los hombres y estimula la reflexión y la crítica del hombre sobre la realidad. Se basa en una concepción de los hombres y de las mujeres como "cuerpos conscientes" y en la conciencia como "conciencia intencionada del mundo" (Freire, 2002, p. 83).

A la intención de "depositar contenidos" se contrapone la de "problematizar sus relaciones con el mundo". Partiendo de estos supuestos epistémicos, para reconocer la opresión del sistema y luchar por la emancipación, es preciso contradecir la concepción jerarquizante y vertical de la relación educador-educando. "El antagonismo entre las dos concepciones, la 'bancaria' que sirve a la dominación, y la 'problematizadora' que sirve a la liberación, surge precisamente ahí. Mientras la primera, necesariamente, mantiene la contradicción educador-educando, la segunda realiza la superación […] y se hace dialógica" (Freire, 2002, p. 84). Se parte del reconocimiento de ambos como sujetos portadores de saberes diferentes pero iguales en jerarquía, habilitando un proceso de construcción de conocimientos a partir de una relación *dialógica* entre ambos.

> *[…] todo eso que vivimos fue muy fuerte y muy profundo. Creo que hay que darle valor a las pequeñas cosas que se hacen cotidianamente, las pequeñas cosas y también de escuchar, de hablar […]* ***Yo creo que porque se escuchó mucho. Yo creo que fue muy importante la base***

de los grupos. *Donde los grupos, discutían… los grupos que a lo mejor eran de veinte, o diez o doce, y se escuchaban, ¿no?* (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

¿Qué es **el diálogo? Es una relación horizontal de A más B**. Nace de una matriz crítica y genera crítica (Jaspers). **Se nutre del amor**, de la humildad, de la esperanza, de la fe, de la confianza. Por eso **sólo el diálogo comunica**. Y cuando los polos del diálogo se ligan entre sí, con amor, esperanza y fe uno en el otro, se hacen críticos en la búsqueda de algo. Se crea, entonces, una relación de simpatía entre ambos. Sólo ahí hay comunicación. […]

El antidiálogo que implica una relación vertical de A sobre B, se opone a todo eso. Es desamoroso. No es humilde. Es desesperante. Es arrogante. Es autosuficiente. En el antidiálogo se quiebra aquella relación de "simpatía" entre sus polos, que caracteriza al diálogo. Por todo eso, **el antidiálogo no comunica**. Hace comunicados. **Precisábamos de una pedagogía de la comunicación con que vencer el desamor acrítico del antidiálogo**. (Freire, 2008, pp. 101-102. El subrayado es nuestro)

Desde ese posicionamiento epistemológico, la "escucha" -que resaltan Maris y Tudy- habilitada en la construcción de una *relación dialógica* entre quienes participaban de los Grupos Rurales, así como de otras instancias formativas del Movimiento, constituía una definición política: partir de lo que el otro sabe sobre la realidad en que vive, y problematizar colectivamente a partir de ese conocimiento de lo real.

No puede haber palabra verdadera que no sea un conjunto solidario de dos dimensiones dicotomizables, reflexión y acción. En este sentido, decir la palabra es transformar la realidad. Y es por ello también que el decir **la palabra no es privilegio de algunos sino derecho fundamental y básico de todos los hombres. […]** Pero a la vez nadie dice la palabra solo. Decirla significa decirla para otros. Decirla significa necesariamente un encuentro de los hombres. Por eso la verdadera educación es diálogo (Freire, 2008, p. 17. El subrayado el nuestro)

El diálogo constituyó una estrategia pedagógica central del proceso metodológico, en el marco de un paradigma crítico respecto de la producción, reflexión y apropiación colectiva de conocimientos. Consideramos que allí radica la clave política de este proyecto, no sólo por las posibilidades que generó de "socializar" la palabra y pensar "con otros", sino porque se funda en el reconocimiento del saber del Otro -en este caso, del sujeto rural- como un saber social y políticamente válido. Se pone en valor el *saber* del *hacer;* el conocimiento que se construye a partir de la relación existencial del hombre y la mujer con la tierra que trabaja; el saber que se forja en la resistencia a la expoliación extranjera, en la lucha por el arraigo, desde una (esa) situacionalidad histórica y geográfica que, como reflexionamos en el primer capítulo, otorga sentido a su *estar siendo*.

Esa dialéctica que permite la historización constituye el fundamento para el reconocimiento de la dimensión política de esta experiencia *pedagógica*.

En contraposición, una propuesta pedagógica sustentada en una perspectiva *iluminista* que busque "transmitir" un "análisis" de la realidad construido *a priori* del sujeto, inhibiría las posibilidades del Otro de desarrollar una perspectiva crítica del proceso histórico y político y, en consecuencia, habilitaría a la reproducción de asimetrías. Estratificación que, a su vez, reproduce lógicas verticalistas de construcción política, como las expresadas en la política unidireccional asumida tradicionalmente desde la Iglesia y desde muchas organizaciones político-partidarias respecto de la organización en el sector rural.

El proceso *dialógico* (Freire, 2002) implica una mayor horizontalidad, habilitadora de la construcción y la reflexión colectiva acerca de las relaciones de poder que configuran la vida en las comunidades rurales, permitiendo que todos y todas puedan asumirse como protagonistas concientes del proceso político de transformación. Este último posicionamiento primó en el trabajo en los Grupos Rurales impulsados desde el MRAC, dotando a esta experiencia de un sentido singular respecto de otras propuestas políticas de organización en el sector rural, generando las condiciones para el desarrollo de *un movimiento del "igual por el igual": de campesinos/as, dirigidos por campesinos/as*. (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA).

3.3 *"Era un movimiento ´del igual por el igual´, de campesinos dirigido por campesinos"*

> *Siempre la idea fue que los propios campesinos asumieran la conducción del movimiento […] Era un movimiento de igual a igual. De campesinos dirigidos por campesinos.* ***La conducción fue de los campesinos y ese fue el gran valor del proceso de organización*** (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA).

> *Había solidaridad. Los que iban más en avanzada, acompañaban a otros… pero ya te digo, como siempre se trabajaba con la gente,* ***el que iba definiendo la línea es la gente… de la base.*** *Eso era lo que se intentaba por lo menos. No era que yo vengo e impongo lo mío, no. Yo, con mi gente, buscaba el consenso, buscaba la organización… que participe la gente de campo* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

> *Había todo un trabajo de propuestas en que se consultaba mucho a la gente viste, mucho. Se hacían reuniones permanentemente. Y miren cómo participaban porque una cuestión que es re importante en estas cosas es el trabajo entre los pares, o sea el trabajo del igual por el igual […] O sea los campesinos con los campesinos, los maestros con los maestros. No porque te sientas más, nada que ver con eso, al contrario, porque creés que los demás son capaces. […] cuando aparecíamos los maestros era como que llegaba el léido viste, seguro que sabía más que todos, que era más inteligente, más preparado. Entonces, había que hacer un esfuerzo para que esos espacios y esa voz sea la de los propios productores, no la de los profesores, la de los maestros. O a veces del más rico viste, o el profesional viste que es como que... bueno 'éste sabe más que yo'.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos).

La intencionalidad política de la propuesta pedagógica iniciada por los ruralistas perseguía el propósito de desarrollar un movimiento "*del igual por el igual*". Alcanzar este horizonte implicaba transitar un camino complejo, sortear obstáculos, tensionar la representación del "leído", encontrarse en la diversidad de historias, realidades, modos de hacer; reconocer que uno/a puede aportar a ese proceso tanto como ese Otro/a desde su singularidad; habilitar el diálogo desde el reconocimiento y el respeto de esa diferencia.

Entrevistamos a Tudy en el año 2018, varios años después de haber realizado las primeras experiencias de trabajo de campo para la construcción de esta tesina. En ese momento contábamos con algunos elementos, propios del avance del proceso metodológico, que nos permitieron ir con "otra escucha" y nuevas preguntas. Entonces fue que resonó el enunciado: *"un movimiento del "igual por el igual"* (Registro Nº 12) haciendo referencia al objetivo principal de la experiencia que estábamos interrogando. En un primer momento, creíamos que esto refería a iguales condiciones "entre hombres y mujeres" -lo que hoy podríamos conceptualizar como "igualdad de género"- dado que contábamos con un conjunto de supuestos previos sobre el tema, porque Tudy nos había contado ya del trabajo realizado con las mujeres del Movimiento. Pero repreguntamos y ella asintió con firmeza *"del igual por el igual: de campesinos dirigidos por campesinos"*, sintetizando el sentido político de la experiencia pedagógica que intentaba transmitirnos.

Considerando la proposición freiriana: "en el proceso revolucionario el liderazgo no puede ser bancario" (Freire, 2002, p. 93), reconocemos que la propuesta de construcción política se sustentaba en una concepción que articulaba la reflexión colectiva basada en una concepción *dialógica* que implicaba: una igual valoración de los saberes de todos los sujetos (dimensión pedagógica); la resignificación de un conjunto de valores y concepciones cristianos (dimensión religiosa); la construcción de mecanismos horizontales de discusión, espacios de reflexión y acción con el conjunto de las "bases", y una visión de la autoridad fundada en el compromiso mutuo y no en la obediencia (dimensión política). Desde allí se promovía la construcción de liderazgos y formas de organización gestados desde los propios sujetos que integraban el sector rural. Esto constituía un cambio paradigmático en relación al vínculo "paternalista" establecido desde las instituciones católicas con sus políticas de "asistencialismo" sostenidas desde una concepción de caridad; así como también respecto de la iniciativa de distintas organizaciones políticas que "llegaban al campo" a "iluminar" a los

campesinos sobre sus situaciones de opresión, reproduciendo de la misma manera una relación jerárquica y paternalista.

A partir de estas reflexiones, entendemos que el *potencial transformador* de este proyecto, se gestó y se realizó en gran medida en la relación construida entre los y las jóvenes que formaban parte de los Grupos Rurales, tanto aquellos que pertenecían al Movimiento Rural desde sus inicios, como los y las que se fueron sumando a lo largo del proceso. Una relación, en términos freireanos, en la cual "educadores y educandos" -a partir del diálogo- se propusieron problematizar "el mundo" en que vivían, construir una lectura colectiva y un conjunto de acciones con el objetivo de transformarlo.

> El punto de partida de un proyecto político pedagógico tiene que estar exactamente en los niveles de aspiración, en los niveles de sueño, en los niveles de comprensión de la realidad y en las formas de acción y de lucha de los grupos populares […] Si nos negamos a conocer esas formas de resistencia […] el intelectual militante político corre el riesgo permanente de convertirse en autoritario, cuando no es capaz de superar una concepción mesiánica de la transformación social, de la transformación revolucionaria […] En verdad, la posición que defiende la comunión con las masas no es la de brazos cruzados, la de quien piensa que el papel del intelectual es apenas el de asistente […] Su papel será sustantivamente más democrático cuando, al ponerse al servicio de los intereses de la clase trabajadora, jamás intente manipularla por medio de su competencia. […] El intelectual necesita saber que su capacidad crítica no es superior ni inferior a la sensibilidad popular. La lectura de lo real requiere de las dos. (Freire, s.f, pp. 45-46.)

Habilitar el protagonismo popular del proceso de transformación fue un propósito de los ruralistas que iniciaron el proyecto en el NEA, buscando trascender la concepción mesiánica y asistencialista[80]. Consideramos que eso permitió que poco a poco los mismos integrantes de las familias rurales fueran asumiendo la coordinación de los grupos, y progresivamente, la conducción del Movimiento.

[80] Desde el mismo paradigma fue desarrollada -entre 1960 y 1975- una experiencia de concientización y organización política y comunitaria junto a las familias de hacheros, en la localidad santafesina de Fortín Olmos: uno de los enclaves de explotación de quebracho colorado de la empresa "La Forestal". En 1960 llegaron a la pequeña localidad del norte santafecino los sacerdotes Arturo Paoli, Esteban de Quriny y Marcelo Lavash, miembros de la Congregación "Hermanos de Foucault". Se sumaron a ellos algunos/as jóvenes profesionales de la ciudad. Con su participación comenzó a gestarse un proyecto de desarrollo político y comunitario, a partir de la conformación de una cooperativa de trabajo ("Ayuda Fraternal Fortín Olmos Coop. Ltda".) que permitió construir condiciones de trabajo más dignas e igualitarias para los hacheros y el acceso a la propiedad comunitaria de la tierra para producir. El trabajo de la cooperativa incluía, además de la extracción de rollos de quebracho, la manufactura en el aserradero, la fabricación de carbón de leña y la producción de ciertos cultivos regionales, como el tabaco y el algodón. Además, el proyecto se fue erigiendo como una propuesta integral para la comunidad que incluía también el trabajo cooperativo con las mujeres; talleres para los niños y niñas, la formación de un equipo de futbol, entre otras actividades. En palabras de sus protagonistas: "lo que ocurrió en Fortín Olmos era la construcción de una Democracia de Base, de un proyecto popular", que intentó respetar el diálogo que se construía con los hacheros. (Goldemberg, J., Sonomo, H., Coll, P., y Zanger, L. 2008. *Regreso a Fortín Olmos* [Documental] https://www.youtube.com/watch?v=4Bra_GQOZqM&t=1331s).

Desde nuestro lugar como educadores y educadoras formados/as en la Universidad Pública y como militantes sociales, recuperar la teorización de Paulo Freire -respecto del rol de los intelectuales, o podríamos decir, de los "sectores medios"- nos resulta fundamental a la hora de pensar las relaciones que construimos junto a los sectores populares, en un contexto histórico en el cual se torna imprescindible superar el asistencialismo (como impronta de las prácticas político-académicas gestadas desde la Universidad, que orientan luego las políticas públicas) y asumir prácticas transformadoras.

Para los y las ruralistas, asumir un posicionamiento político transformador requirió poner en crisis el paradigma hegemónico en la producción de conocimientos, desnaturalizar las "desigualdades" sociales y construir -con la humildad necesaria y junto a los/as Otros/as- el rumbo del proceso de organización. Esa motivación implicó un gran desafío, no exento de tensiones y contradicciones, que nos permiten preguntarnos: ¿Qué rol asumieron los más "leídos" en esta relación pedagógica? ¿Mediante qué prácticas fueron adquiriendo herramientas de conducción política los y las jóvenes rurales? A medida que se iban formando "dirigentes rurales", ¿de qué manera se vinculaban con las "bases" para construir relaciones de "igual a igual"? ¿Era posible evitar tal jerarquización entre los mismos trabajadores rurales? ¿En qué medida la metodología del *Ver, Juzgar, Actuar* habilitó el desarrollo de un movimiento de campesinos/as dirigidos por campesinos/as?

Estos interrogantes buscan abonar a la comprensión de esta experiencia político-pedagógica, valorándola como un legado político cultural -en tanto experiencia de formación política de los sectores populares- para las generaciones jóvenes que hoy también se sensibilizan ante las injusticas y las desigualdades sociales, y se movilizan para erradicarlas. Para los y las jóvenes educadores/as y militantes que resisten al asistencialismo y a la "extensión universitaria" -como lógica imperante de vinculación con los sectores populares- aproximarse al conocimiento de estas experiencias político-pedagógicas habilita la reflexión sobre un paradigma generalmente vedado en la formación de las instituciones educativas formales, y aporta un conjunto de claves políticas y estrategias metodológicas para una vinculación en términos no impositivos ni autoritarios con los sectores populares, posibles de ser resignificadas a la luz de un contexto histórico-político diferente al de los años sesenta.

3.3.1 "*Despertar*". La concreción del proyecto político pedagógico.

Para aproximarnos a las prácticas concretas llevadas a cabo por el conjunto de estos sujetos, abordaremos el desarrollo de los cursos realizados junto a los y las trabajadores/as en el marco de los Grupos Rurales y otras instancias formativas impulsadas desde el sector *campesino*; así como las experiencias realizadas desde el sector *maestro* junto a los y las docentes rurales. Finalmente daremos especial atención a las diferentes propuestas elaboradas por y para las mujeres de las familias rurales, entendiendo que esta experiencia contiene un gran valor histórico respecto de las luchas por "la liberación de la mujer". Un legado que resulta fundamental para el proceso de concientización y la construcción de estrategias políticas en el presente, desde una perspectiva que contemple la igualdad de derechos entre los géneros.

La experiencia de trabajo con los Grupos Rurales se iniciaba con la participación en una serie de cursillos de diez a doce días, denominados *Despertar* en los que se trabajaba a través de la puesta en práctica intensiva del método *Ver, Juzgar y Actuar*. Tal como expresamos, la propuesta metodológica era retomada del método "revisión de vida", creado en el marco del trabajo pastoral de la JOC en la década de 1930, encabezado por el Cardenal Joseph Cardijn.

Las actividades realizadas por los Grupos Rurales eran orientadas por un "tema del año" que era sugerido desde los grupos de base y definido en la Asamblea Nacional.

> *En ese primer encuentro que fue en el 65, ya se plantea que para aplicar la metodología del Ver, Juzgar y Actuar íbamos a elegir un tema del año. Un tema importante. Por ejemplo, se tocaba el tema de la familia, se tocaba el tema del trabajo, se tocaba el tema de la comunidad […] Por ejemplo, el primer año se trabajó sobre el tema de la familia. Entonces eso se trabajó en todas las diócesis iguales, entonces, eso fue dando una fisonomía de las preocupaciones que tenían la familia rural de alguna manera, y después se hacían encuentros regionales donde se ponía en común lo que habían ido recogiendo. Eso fue dando una mirada mucho más amplia de cuál era esa realidad.* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

Para situarnos en el modo en que se desplegaba este trabajo compartimos algunos fragmentos de un folleto elaborado en 1969 por el Secretariado del Nordeste del Movimiento Rural, para facilitar a los trabajadores y trabajadoras la compresión del método *Ver, Juzgar y Actuar*, en torno al tema del año: Comunidad.

> POR UN CAMPO ARGENTINO MEJOR, MAS HUMANO Y MAS CRISTIANO, así reza el lema del Movimiento Rural […] Queremos un cambio, nuestros hermanos, nuestros hijos se van a Buenos Aires y a otros lugares en busca de mejores condiciones de vida. ¿Acaso nuestra colonia no debería ser también un lugar donde los hombres, mujeres, jóvenes que la habitan puedan vivir dignamente? ¿Qué falla? ¿Por qué pasa esto? ¿Quiénes son los responsables de lo que pasa? ¿Seremos nosotros, el Estado, el sistema en que vivimos? BUSQUEMOS
>
> Objetivo: ¿Qué queremos lograr con este nuevo tema del año?

> Debemos ser como la levadura en la masa…
>
> Queremos (…) promover, ayudar, cooperar al desarrollo de nuestras colonias y a la vez hacer toma de conciencia a la gente de todas las injusticias (de los que tienen tierra y no la trabajan, de los que la trabajan y no tienen tierra), el pago injusto de los obreros y de los productores en el campo, la falta de técnicas y maquinarias, el analfabetismo, el individualismo, el paternalismo, todo esto es consecuencia del egoísmo del hombre (el pecado)
>
> ¿Para qué hacer toma de conciencia?
>
> Para de esta manera hacer de este hombre y de esta sociedad, un HOMBRE NUEVO y UNA SOCIEDAD NUEVA. (en Ferrara, 2007, p. 70)

El primer paso (Ver), era elaborado a partir de la realización de una encuesta que incluía diferentes aspectos del desarrollo de la Colonia: historia, población, trabajo y profesión, agricultura y ganadería, vivienda, educación, salud, alimentación, comunicaciones, servicios varios, recreación y vida religiosa. Una vez arrojadas las conclusiones generales, se preguntaba ¿Cómo hacer un ver profundo?

> **1er paso: descubrir nuestra colonia: la encuesta**
>
> ¿Qué es una encuesta? Una observación o investigación de la realidad que vivimos en la colonia.
>
> **¿Cómo hacer un ver profundo?**
>
> Quedarse en una simple enumeración de problemas no nos llevaría a nada […] El ver profundo (análisis crítico) va más allá. En busca de cuáles son las raíces de los problemas.
>
> **2do paso: Mentalizar y movilizar a la colonia**
>
> El Grupo Rural, una vez recorrido el primer paso del tema del año […] debe volcarse hacia la colonia: darle a conocer lo que se ha descubierto, de manera que la colonia se descubra a sí misma y se encamine hacia un auto desarrollo […]
>
> **3er paso: planificación y ejecución de acciones concretas**
>
> **4to paso: Interiorización de los valores del Espíritu Comunitario y la búsqueda de una Sociedad Nueva.**
>
> Sabemos que las realizaciones concretas no terminarán de un día al otro, lleva tiempo, por lo tanto el grupo no dejará la reflexión, indispensable y necesaria para todo paso. […] No tendremos un continente nuevo, sin nuevas y renovadas estructuras, sobre todo no habrá un continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables.
>
> Medellín, Justicia Nº3. Corrientes 3 de Octubre de 1969. (en Ferrara, 2007, pp- 69 a 100)

En los cursos de segundo nivel se abarcaba la situación económica y política a nivel provincial y nacional, las políticas existentes, la orientación de los partidos políticos y los medios de prensa. También se trabajaba sobre el desarrollo rural y la necesidad de aunar esfuerzos con otras instituciones (Chiapino, 2019). Se iba elevando progresivamente la "escala" desde la cual eran interpretadas las problemáticas de la realidad campesina.

> *En los primeros pasos […] vieron que la escuela estaba toda descascarada, destruida, entonces bueno, se juntaron los jóvenes y fueron a ofrecerse para poner en condiciones la escuela. También los caminos. […] bueno, eso los fue llevando a ver cosas más profundas. […] En el segundo nivel se trabajaba más la problemática a nivel provincial. Entonces ¿cuáles eran las*

> *políticas a nivel provincial? y vas profundizando la mirada de que lo que te pasa a vos está relacionado a algo afuera también* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

Finalmente, para quienes se "destacaban" a lo largo de este proceso e iban adquiriendo tareas como "dirigentes/as" o coordinadores/as de los grupos, existían cursos de tercer nivel, que constaban de una convivencia de tres meses en el Instituto San Pablo. En este último caso, se expresaron importantes tensiones en relación al contenido de los cursos, ya que en un principio la dirección del Instituto estaba en manos de PUCAM y luego, tras la ruptura del MR con dicha institución, pasó a ser conducido por el sector *campesino* del Movimiento. (Moyano Walker, 2020).

> *En el curso de tercer nivel, ya había cursos de 3 meses en el instituto San Pablo. Entonces ahí ya se veía la realidad no solamente a nivel del país […] Tenías que estar dispuesto a estar los tres meses porque era una capacitación intensiva y con trabajo activo de ellos. No solamente era un expositor, sino que la idea era que ellos también presentaran sus realidades y sus cosas, y sobre eso se trabajaba. O sea que era una metodología participativa. Suponete: hablabas de las estructuras a nivel global, explicabas el capitalismo de aquel momento […] cuando hablabas de la reforma agraria, porque era un tema que se tocaba, cómo era la tenencia de la tierra en Argentina y de cómo se había dado la tenencia de la tierra en Argentina […] Para entender esa realidad necesitas de ese marco teórico, y ahí estas vos, ahí adentro. Entonces, cuando hablas de cambio de estructuras, vos por dónde tenés que caminar para encontrar ese cambio […] y toda la parte de organización gremial, hacer la comparación con la organización de los sindicatos, no quedar solamente en lo chiquito de lo tuyo sino una cosa más amplia. Los trabajadores que queremos un cambio al final somos todos, todo eso creo que fue muy rico, porque se pudo visualizar cosas que estaban ocurriendo. Y vos en el campo pareciera que es ajeno, pareciera que no tiene nada que ver, entonces eso, poder relacionar las cosas que pasan en el país […] Eso se profundizó mucho cuando los Documentos del Concilio hablaban de cambios de estructuras injustas. ¡Eso prendió imagínate cómo! Porque los campesinos no tenían tierra, no tenían un montón de cosas, que eran víctimas de la injusticia. Y eso hizo comprender un mundo mucho más amplio que la Argentina,* ***hizo que las cabezas explotaran*** *viste, porque… las distintas corrientes de pensamiento, lo que pasaba en Cuba, lo que pasaba en…el Cordobazo… pasó todo junto…* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

Recuperando el aporte de Tudy nos interesa destacar cómo a partir de esta propuesta metodológica se abordaba la interpretación de la problemática rural desde una dimensión que integraba "lo local" en una *totalidad* mayor. En dichas instancias de formación, la reflexión sobre la vida cotidiana o sobre las problemáticas que sufrían las familias de cada colonia o paraje, era integrada -a partir de un proceso *dialéctico*- como parte de una misma problemática que se expresaba en diferentes escalas: provincial, regional, nacional, e incluso, "*la situación campesina a nivel mundial"* (Registro N°1). Desde esta concepción se contribuía a romper con la reproducción de las comunidades como fragmentos aislados, que servía a los efectos de consolidar un sujeto impotente frente a las condiciones que reproducían su situación de

opresión. Por el contrario, aproximarse a una concepción *total* de la *situación* campesina permitía, por un lado, comprender que la escala del "problema" era global; y al mismo tiempo, valorar la organización en cada colonia, pueblo o región, asumiendo que la disputa por un orden social fundado en la justicia y el amor al prójimo, podía construirse y realizarse en cada una de esas experiencias singulares que abonaban a aquella totalidad.

El permanente ejercicio de poner *en relación* distintas experiencias políticas -desarrolladas tanto en el ámbito rural como urbano, a escala nacional e internacional- que abonaban a un mismo contexto de lucha y organización, expresaba el *carácter dialógico* de esta propuesta político-pedagógica. A su vez, la urgencia respecto del acceso a la tierra y a mejores condiciones de trabajo y producción del sector campesino, se explicitaba en los Documentos producidos por la Iglesia, como las constituciones y encíclicas papales, donde se respaldaba esa demanda surgida a partir de las desigualdades e injusticias que producía la concentración y pauperización de la estructura agraria a nivel mundial. Lo mismo ocurría a escala continental con los Documentos de Medellín.

> […] Las naciones en vía de desarrollo, como son las independizadas recientemente, desean participar en los bienes de la civilización moderna, no sólo en el plano político, sino también en el orden económico, y desempeñar libremente su función en el mundo. Sin embargo, **está aumentando a diario la distancia que las separa de las naciones más ricas y la dependencia incluso económica que respecto de éstas padecen**. **Los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos**. (Pablo VI, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*., 1965. El subrayado es nuestro.)

> 3. La Iglesia Latinoamericana tiene un mensaje para todos los hombres que, en este continente, tienen "hambre y sed de justicia". El mismo Dios que crea al hombre a su imagen y semejanza, crea la "tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados puedan llegar a todos, en forma más justa" (Conc. Vat. II, Const. Past. Gaudium et spes, No. 69), y le da poder para que solidariamente transforme y perfeccione el mundo. Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano. […] Por eso, para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión a fin de que llegue a nosotros el "**Reino de justicia, de amor y de paz**". […] **No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras**; sobre todo, no habrá continente nuevo sin **hombres nuevos**, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables. (Documentos de Medellín, 1968)

"Las cabezas estallaron" porque desde la máxima autoridad católica se legitimaba y se respaldaba institucional y políticamente la lucha de largo aliento por el derecho a la tierra, y por condiciones de vida dignas, justas e igualitarias, de miles y miles de campesinos y campesinas en todo el mundo.

Junto a este proceso de formación política coordinado desde el sector *campesino*, se articulaba desde el sector *maestro* un conjunto de propuestas diseñadas desde esa misma concepción pedagógica y metodológica, apelando a estrategias particulares destinadas a repensar el rol de los maestros y maestras rurales: formación pedagógica, relación escuela-comunidad, planificación curricular para el área rural; formación cristiana; recreación, relación docentes-pares y trabajo grupal (Chiapino, 2019), tanto al interior de las instituciones educativas como en otros ámbitos de la comunidad.

> Al concluir cada curso quedaban organizados grupos territoriales de docentes que tenían el compromiso de reunirse periódicamente para analizar la concreción de las propuestas surgidas en los cursos […] Esos grupos tenían vinculación directa con el Equipo Nacional del sector "Maestros Rurales" (Testimonio de Maris Rébora en Chiapino, 2019, p. 124)

> *El objetivo […] era formar jóvenes campesinos para pensar a ver qué íbamos a hacer… seguramente una organización. Yo soy maestra del nivel primario, entonces trabajaba en la formación, capacitación de los maestros rurales,* ***para que la escuela fuera realmente un espacio donde los alumnos sean respetados en sus idiosincrasias, en su cultura, y que la escuela realmente les permita ser seres pensantes,*** *con una mentalidad abierta. (Que) no les ponga la tapa así para sacar todos alumnos cuadraditos iguales, sino que cada uno pueda desarrollarse de acuerdo a las condiciones que trae ¿verdad? sus dones, su posibilidad… para eso había que formar a los maestros. (…) Lo que significa ser docente, qué compromiso tenés, formación pedagógica, didáctica, metodología, trabajábamos con el método… y bueno después con el tiempo empezamos a trabajar con el método de Paulo Freire, que era el análisis crítico de la realidad.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Para poder dimensionar el sentido transformador que orientaba este trabajo junto a los y las docentes, recuperamos una experiencia de Maris realizada en la provincia de La Rioja, durante su trabajo desde el MRAC en la diócesis del obispo Angelelli, durante el año 1969.

> *(Angelelli) estaba muy impactado de lo que le contaba de este trabajo de trabajar con los maestros rurales para que sean multiplicadores de los objetivos del trabajo y que formáramos una educación realmente liberadora,* ***aplicando el método de Paulo Freire digamos, no lo decíamos mucho porque era peligroso decirlo a eso viste*** *[…] hacíamos este trabajo de contactar con las escuelas rurales, trabajábamos con los maestros, me hizo la conexión para trabajar con dos o tres maestras y con ellas empecé a recorrer algunas escuelas […] Todo este trabajo de hacer visita así convocando para reunirnos y hablar de la Escuela, qué queremos de la escuela, qué tenemos y cómo reunirnos para construir un espacio escolar que sea distinto, que haga que cada uno se pueda desarrollar en toda la magnitud […] Y preparando un curso que se hizo en Enero en un pueblito de los llanos riojanos, en 10 días, vinieron como 40 maestros riojanos, nos quedamos como 10 días trabajando, nos quedábamos casi todos en la escuela, así con colchones ahí, era tipo campamento viste, así. Yo tenía en ese momento 28 años, y todos eran más o menos como yo. Y bueno, después que terminaba el curso quedaban los grupos, se constituían como pequeños grupos de base. Nosotros teníamos un tema del año para trabajar, un año era el trabajo, para todos, campesinos y jóvenes campesinos y docentes; y teníamos cartillas o revistas que nosotros mismos elaborábamos... con los que se trabajaba; y planteábamos disparadores para la discusión […] después del curso intensivo, se reunían cada 15 días […] y después teníamos como grupos de maestros que éstos a su vez invitaban a otros y así íbamos haciendo análisis crítico de la realidad. En medio del taller, del curso,*

> *siempre teníamos un día libre de las actividades cotidianas y una visita a un lugar importante que nos podría aportar elementos de la cuestión de la zona, para hacer análisis, y después un día libre con paseos, con juegos.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

En una de esas ocasiones, se propone que la visita se realice a la mina de laja en la que trabajaban la gran mayoría de los padres de los niños y niñas que asistían a la Escuela.

> *A partir de esta visita, cuando vemos ésta realidad y la muestro yo -muy inocentemente- que miraran, que vieran, y al otro día toda la mañana fue de análisis de lo que habíamos visto, y entonces empezaron a decir "pero qué barbaridad", ahora se daban cuenta de lo que les decía hoy, de por qué los padres no tenían tantas expectativas de vida. Se morían muy jóvenes, muchos tuberculosos, pero era por el tipo de explotación que hacían, sin control médico, sin ningún tipo de seguridad y cuidado […] en aquel momento nosotros lo que íbamos generando con el movimiento de la gente, las movilizaciones, concentraciones […] un escándalo fue. Y los maestros apoyando eso, viste, trabajando y empezando a tener más consciencia también.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> Una educación que posibilite al hombre para la discusión valiente de su problemática. Que lo advierta de los peligros de su tiempo para que consciente de ellos gane la fuerza y el coraje de luchar, en lugar de ser arrastrado a la perdición de su propio 'yo', sometido a las prescripciones ajenas. Educación que lo coloque en diálogo constante con el otro. Que lo predisponga a constantes revisiones. A análisis críticos de sus 'descubrimientos'. A una cierta rebeldía, en el sentido más humano de la expresión. (Freire, 1971, p. 105).

La tarea educativa constituía un rol importante, al contar con herramientas que podían potenciar la creatividad y el desarrollo de una conciencia crítica en los niños y niñas, siendo la única instancia educativa formal por la que transitaban los hijos e hijas de las familias que habitaban en las zonas rurales. Se buscaba por un lado aportar herramientas a los y las docentes para repensar su tarea al interior del aula, desde una concepción pedagógica que tomaba como punto de partida la realidad de opresión en que estaban inmersos muchos de los niños y niñas que asistían a las escuelas rurales; y al mismo tiempo se legitimaba el rol docente "más allá de la escuela", en relación a la construcción de estrategias de organización en la comunidad.

La misma posición pedagógica asumida en el trabajo de los Grupos Rurales se intentaba transmitir en el trabajo con los y las docentes; en función de repensar su contribución al proceso de problematización y reflexión sobre la realidad, en el marco de un proyecto integral, siguiendo la orientación renovadora. En este sentido, la tarea del/a docente era fundamental en colonias o parajes que carecían de la presencia de otras instituciones estatales (por fuera de la Iglesia y la Escuela), constituyendo espacios de encuentro y de referencia para las familias que vivían a varios kilómetros de distancia. Finalmente, destacamos que el trabajo realizado desde el sector *maestro* fue muy valioso en cuanto a la participación política femenina, dado que la composición mayoritaria del sector estaba constituida por mujeres.

3.3.2 "*Sólo la mujer salvará a la mujer*"[81]: el desarrollo de un trabajo político inédito junto a las mujeres rurales.

> *Ya en el 64, en la época del Movimiento rural, ya analizábamos la participación de la mujer. Cómo es la participación de la mujer en el hogar, el hombre cómo valora la participación de la mujer, todo eso, de* ***la invisibilidad del trabajo de la mujer*** *[…]* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> *Sobre todo las mujeres estaban muy desvalorizadas […] la mujer no participaba en nada, era la que trabajaba todo el día en la casa, todo eso, pero ella no… no tenía opinión en negocios, en nada […] Nosotros cuando empezamos las reuniones en las Colonias, empezábamos a salir, invitábamos que vengan las mujeres también y le decíamos a los hombres lo importante que era. Porque… si bien era que manejaban los negocios los hombres,* ***la que tenía que estar haciendo la economía diaria era la mujer****, que tenía que estar con los hijos cuidando y que…* ***cuando no te alcanza la plata ¿quién es la que lucha? Los dos, pero por lo general es la mujer la que lucha por… los hijos*** (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

El trabajo de reflexión con las mujeres campesinas constituyó uno de los grandes desafíos asumidos en el marco de este proyecto político cultural, si tenemos en cuenta que en las familias rurales la mujer trabajaba a la par de los varones en el campo, a la vez que se ocupaba del trabajo hogareño y el cuidado de los hijos/as, pero su palabra era desoída y deslegitimada tanto en el ámbito público como privado.

Tudy, una de las principales referentes del trabajo realizado desde el MR con las mujeres campesinas, rememora la situación en que se encontraban:

> *Yo con las mujeres empezaba a hablar, de cómo era la vida de una mujer campesina, imagínate. Te describían todo el día […] no tenían un domingo, nunca […]* ***te decían "ayudo en la chacra", no te decían "trabajo en la chacra****". Y vos le decías '¿por qué ayudás?' y entonces te decían 'porque yo voy ayudo un rato y después tengo que venir y cocinar y lavar la ropa y todo eso'. Entonces, volver a* ***que se dieran cuenta que trabajaban en la chacra*** *[…] Y bueno, ahí fuimos viendo: los varones los domingos juegan al futbol, al boliche, se divertían y ellas nunca tenían un día de descanso, y bueno,* ***empezar a tomar conciencia de todo eso*** *y* ***que también tenían derechos***. (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

Los espacios de encuentro entre las compañeras, propiciados desde una propuesta pedagógica participativa, habilitaron la reflexión colectiva. Esto permitió construir herramientas para "tomar conciencia" sobre las problemáticas que atravesaban las productoras por su condición como mujeres trabajadoras, y "juzgar" el origen de las mismas. En ese sentido, fue fundamental el trabajo realizado por las mujeres del MRAC que acompañaron un proceso

[81] Síntesis I Encuentro Regional de Mujeres de las Ligas Agrarias, Reconquista 1973. La frase fue popularizada por Eva Perón resignificando el mensaje de Juan Domingo Perón "solamente los humildes, salvarán a los humildes".

de concientización y valorización de la mujer campesina como trabajadora y militante, a la par de los varones, en la lucha gremial y política.[82]

Lilian Ferro (2005) postula que en esta experiencia el "enfoque teológico basado en las condiciones estructurales de la opresión de ricos sobre pobres tuvo que encontrarse forzosamente con la opresión de género atravesando los dos polos de la confrontación" (Ferro, 2005, p. 7). El trabajo con las mujeres se propuso contribuir a la construcción de nuevas relaciones sociales en un contexto de avance en el proceso de "liberación de la mujer"[83] a nivel mundial, sin necesidad de renunciar a sus creencias como cristianas, o incluso buscando resignificar concepciones tradicionales del cristianismo que justificaron históricamente su opresión. Advirtiendo que "la mujer no nació de la costilla del hombre", adquirir un mayor grado de autonomía y valorización constituía una dimensión insoslayable de un proyecto político cultural que -como *totalidad*- proponía la supresión de las estructuras injustas y la construcción de un "movimiento del igual por el igual".

> La mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre. Los trabajadores y los agricultores no sólo quieren ganarse lo necesario para la vida, sino que quieren también desarrollar por medio del trabajo sus dotes personales y participar activamente en la ordenación de la vida económica, social, política y cultural. Por primera vez en la historia, todos los pueblos están convencidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todas las naciones. (Pablo VI, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 1965)

De esta manera, luego de "ver" su situación y "juzgar" –apoyadas por una renovación teológica que incorporaba el derecho a la igualdad de género- las propias mujeres fueron advirtiendo que el "actuar" para transformar sus condiciones de opresión implicaba "liberarse" en un doble sentido: hacia el interior de las familias, problematizando las prácticas cotidianas y -vinculado a ello- en relación a su participación como delegadas o referentes de la organización. Esto habilitó -al menos parcialmente- procesos de ruptura con lógicas patriarcales imperantes en la construcción política. Ambas dimensiones abonaron a este proceso de *politización*[84], en la construcción del *hombre nuevo* y la *mujer nueva*.

[82] Diferentes autoras que abordan la problemática (Ferro, 2005; Moyano Walker, 2013; Stolen, 2004; Montú 2018) coinciden en esta caracterización.

[83] Entrevista periodística realizada a Beatriz Tudy Nocetti [21 de febrero de 2020] https://telefenoticias.com.ar/informes-especiales/he-vivido-tudy-nocetti-pionera-del-movimiento-feminista/

[84] Entendemos en este sentido que lo político (a diferencia de la política), no sucede exclusivamente en el denominado espacio público, sino también en el privado, de modo que "(…) cuando se lleva a lo político todo aquello que se considera ya establecido o natural en cuanto al reparto del trabajo y las relaciones personales en el hogar, se está politizando la vida cotidiana." (López Molina, 2012, p.104 en Montú 2018, p. 111).

En la memoria de quienes iniciaron el trabajo con las mujeres campesinas se reafirma la concepción de *concientización* como *proceso*. En ese sentido, comprendemos a partir del relato de Tudy, que el proceso pedagógico que comenzó con el trabajo iniciado por el MRAC, se fue profundizando y expresando en acciones concretas impulsadas por las mujeres campesinas. Tras la creación de las Ligas Agrarias, a partir de 1970, ese proceso se expresó en el "actuar" en diferentes estrategias construidas y coordinadas en toda la región. Por una parte, promoviendo espacios de reflexión sobre las desigualdades de género presentes en las tareas cotidianas -laborales, domésticas y recreativas- al interior de las familias. Por otra parte, fomentando la participación de las mujeres como delegadas, oradoras y referentes de su comunidad, incluso estableciendo una estructura de delegados/as de composición mixta. Esto permitió que algunas mujeres participaran como delegadas de las Colonias, incluso emergiendo algunas (pocas) como dirigentes en diferentes provincias.

> *Hacíamos reuniones específicas para mujeres donde hablábamos de nuestras cosas. Se hablaba de violencia, se hablaba de participación, se hablaba de que no eran escuchadas las mujeres. O sea que* ***no tenían ninguna incidencia en las decisiones... salvo las que eran mujeres muy fuertes****. Y teníamos dentro de las Ligas unas mujeres con una claridad y este… y grandes oradoras. Había tres por lo menos que cuando hablaban movían las piedras más o meno´. Y siempre en las… en las asambleas, en las concentraciones, había un lugar para que una mujer hable […] Y en los periódicos que había una parte que era el rincón de los lectores […] cartas muy lindas de mujeres que son vigentes hoy también viste, que hablan de los mismos problemas que las mujeres de hoy. Y muchas veces nosotras nos reuníamos en las escuelas rurales […] en Villa Elisa por ejemplo que iba Teresita Orsemié y llevaba a los gurise, tenía nueve hijos. Y ella no se perdía reuniones, era una gran oradora. Y los llevaba a lo gurise y los poníamos en un aula y hacían los deberes […] en las reuniones que teníamos ese cuidado que también es un indicador de que se generaba, que había un respeto por las mujeres, que las reuniones se hacían en un horario… no en el horario de la comida viste, cosas así como para que ellas puedan ir.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Si bien las Ligas propusieron una *participación mixta*, la presencia femenina no era tan masiva como se deseaba. A nivel organizativo y en post de la lucha gremial, se buscaba fomentar la participación de las mujeres, entendiendo que su movilización suponía a la vez la de toda la familia. Aunque estas definiciones no se dieron sin resistencias.

> *[…] siempre era mixto (los/as delegados/as), en algunas zonas costaba, porque los compañeros le tenían a las compañeras a veces muy… y a veces las compañeras no se animaban, por el hecho de dejar la casa, por la distancia, entonces siempre venían hombres, pero* ***siempre se les reclamaba de que tenía que haber compañeras*** (Ana, entrevista fuente, 2008, Lavalle, Corrientes)

> *En los años 70 […] nos juntábamos un montón de mujeres con una inquietud de profundizar esta temática. Y después se arman grupos más chicos y surgen movimientos ya más organizados y todo eso. Yo trabajaba, ya estaba trabajando con las campesinas, yo una defensora desde el primer día, tuve muchas peleas, no te creas, con la gente del movimiento, éramos muy amigos,*

> *pero unas peleas… **"eso viene después".** Porque viste, **"divide",** y bueno, las cosas. Y bueno, ahí las mujeres también se engancharon y ahí fue cuando **propusieron tener una reunión**, **que no fue promovida por mí, fue promovida por ellas mismas digamos**. Las mujeres de las Ligas, las más lúcidas, las que tenían un proceso ya del Movimiento, que querían reunirse solas. ¡**Sabes la bronca de los tipos**! Nos queríamos mucho pero igual -viste- ¡nos peleábamos! Claro, ellos lo veían, **pero bien machista la cosa.*** (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

La acción colectiva de las mujeres frente a las tensiones y resistencias por parte de los varones de la organización, alzando la voz por sus propias reivindicaciones de género, contribuían a un nuevo "giro cualitativo" en el proceso de concientización. Comprender "la liberación de la mujer" como dimensión inescindible de la lucha contra las injusticias estructurales, complejizaba la visión del *problema* y demandaba considerarlo como parte de las acciones tendientes a transformar las estructuras de opresión.

Reconstruir las memorias sobre esa experiencia de concientización y organización busca contribuir a esa "escasa" historización del feminismo argentino de los setenta, y repensar -a la luz de las luchas feministas en la actualidad- los obstáculos y resistencias que, en un contexto de grandes transformaciones políticas como el de los años sesenta y setenta, seguían limitando la conquista de derechos sociales, el reconocimiento de la militancia, y la capacidad de conducción de las mujeres en el marco de las organizaciones políticas. Los derechos de las mujeres (y otras -mal llamadas- "minorías") representaban una "contradicción secundaria" -y por ende postergada- en el marco de la "lucha revolucionaria".

> Regía nuestra vida la ética del heroísmo. […] Nunca nos preguntamos porque había mujeres combatientes en las revoluciones que admirábamos, pero no mujeres dirigentes. Si alguna lo pensaba no lo transmitía a sus compañeras porque no era un tema "prioritario". Nos identificábamos con Evita […] Las mujeres compartíamos esa cultura a la par de los hombres, sin reivindicaciones específicas (que por otra parte sí soñábamos que existieran) como **uno** más. Con la participación activa en la lucha las mujeres rompían con la imagen tradicional, pero sin crear nuevos valores antipatriarcales […] Se compartía una ética del sacrificio. **La revolución era lo primero**. (Glas y Henales, s/f. p. 6)

Esta caracterización nos permite comprender -sin romantizar el pasado- desde una mayor complejidad la significación que adquieren las luchas por la *liberación de la mujer* en un contexto histórico de apogeo del feminismo como movimiento político en el mundo occidental, y de profundas transformaciones por la liberación de los Pueblos oprimidos en países del Tercer Mundo.

> Somos conscientes que los monopolios y la oligarquía, responsables de un sistema social injusto, ven en las mujeres un elemento útil para sostener este sistema, por eso tratan por medio de la radio, de la televisión, la moda, etc., de mantenernos reducidas a un mundo pequeño e inconscientes de la realidad social, económica y política del país, limitando así nuestra actuación en ese medio. A pesar de tantos años de marginación, nos damos cuenta que nuestros enemigos

> se valen de cualquier arma para seguir manteniendo sus privilegios. (Declaración de prensa del 2do Encuentro Regional de Mujeres. [agosto de 1974] *La voz del productor*).

Siguiendo la propuesta del Ver, Juzgar y Actuar, emergió la necesidad de organizarse a una escala mayor, fomentando estrategias de reflexión y acción a nivel regional. De esta manera, en el año 1973 y como corolario de este proceso, mujeres pertenecientes a las Ligas convocaron a un *Primer Encuentro Regional de Mujeres* en Reconquista. En el mismo se partió de un análisis de la situación (Ver) en que se encontraban cotidianamente:

> […] Por una realidad familiar que se da hoy la mujer hoy no tiene participación en las decisiones, en consecuencia, permanece al margen de lo que pasa en la chacra. Como en las reuniones de Ligas, hasta ahora, solo se discuten problemas económicos, precios de las cosechas, problemas de la comercialización, nuevos impuestos, etc. Por la realidad en que se encuentra la mujer no son los problemas que ella siente, por eso es que no participa o no se interesa directamente. (Síntesis I Encuentro regional de mujeres, 1973)[85]

Un año después, y con mayor concurrencia por parte de distintas provincias, se llevó a cabo el Segundo Encuentro, en la ciudad de Corrientes, cuyo objetivo era "[…] profundizar el conocimiento de la realidad de la mujer campesina para que, organizadas, participemos más activamente en el proceso de "Reconstrucción y Liberación Nacional"[86] (Declaración de prensa del 2do Encuentro Regional de Mujeres. [agosto de 1974] *La voz del productor).* Tudy narra en la entrevista algunos de los objetivos del Encuentro:

> *Intercambiar experiencias, partir de las inquietudes de su realidad personal y provincial, definir objetivos a largo y corto plazo, síntesis política. Esto lo pidieron desde 1810 ¡nada menos! Y qué mujeres participaron en el proceso y en qué concretamente. Y las que no participaron ¿por qué? ¿Qué significa para nosotras no acompañar ni participar en el proceso? Analizaremos qué es Liberación, de qué queremos liberarnos, cuál es la liberación que queremos como persona, como pareja, como familia, como sociedad.* (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

Alcira Argumedo, reflexionando sobre las claves fundantes de la identidad del sujeto latinoamericano señala que "en contraste con otras identidades […] la identidad se autopercibe como conciencia cultural" (2009, p. 191), es decir como "sentimiento del pasado y del presente, herencia y renovación […] En esta ligazón reside la conciencia histórica del individuo inserto en su comunidad y en su época" (Arregui, 1973 en Argumedo, 2009, p. 191). Las mujeres campesinas - reflexionando sobre su condición desigual respecto de los privilegios y derechos de los que gozaban sus compañeros; "descubriendo" que las mismas problemáticas atravesaban

[85] Documento original facilitado por Beatriz Tudy Noceti

[86] El eslogan "reconstrucción y liberación nacional" corresponde al eje que articuló la campaña del Frente Justicialista de Liberación Nacional, y es explicitado en el Plan Trienal para la Reconstrucción y Liberación Nacional lanzado por Juan Domingo Perón en diciembre de 1973.

a todas las mujeres de la comunidad y reflexionando entorno a que la opresión de género era intrínseca a la opresión capitalista (vivenciada desde su condición de trabajadoras rurales) fueron transitando un proceso de concientización y construcción identitaria, dentro de la larga historia de resistencia de las mujeres latinoamericanas.

Siguiendo a Vasallo (2005) entendemos que "[…] la escasa historización que se ha hecho del feminismo argentino de los setenta […] lo ve sólo como el resultado de una revolución cultural del mundo occidental en general y no lo percibe también como una consecuencia directa de la historia política y social argentina." (Vasallo, 2005, p. 50). El trabajo pedagógico iniciado por las ruralistas fue habilitador de la emergencia de esta problemática desde la singularidad de las mujeres rurales. Hoy, como parte de una generación que ve gestar un nuevo ciclo histórico de las luchas feministas, podemos reflexionar que en aquel contexto las mujeres campesinas en el nordeste argentino construyeron sus propias herramientas teórico-conceptuales desde una concepción de la liberación como argentinas y latinoamericanas, que puso en cuestión la concepción universal-occidental del feminismo en auge.

Desde nuestra perspectiva, el trabajo realizado por las mujeres campesinas, abreva en una historia de lucha colectiva -gestada por las luchadoras de los años sesenta y setenta- que inicia con la resistencia de las mujeres indígenas, continúa en las luchas de las anarquistas y socialistas por la ampliación de derechos, alcanzando un primer acontecimiento de ruptura con la política de dignificación de la mujer trabajadora, impulsada por Eva Duarte y las compañeras de la rama femenina durante los primeros gobiernos peronistas. Estas experiencias -entre las que se incluye la de las mujeres rurales cristianas- abonan a la construcción de una *perspectiva de género autónoma*, basada en la contingencia de la propia experiencia (Montú, 2018) y se inscriben en la historia de los feminismos populares, que cuestionaron la matriz teórica hegemónica que cimentaba al movimiento feminista "blanco" y occidental, sembrando la necesidad y el deseo político de partir de las vivencias particulares y diversas. (Catalán Marshall, 2017 en Montú, 2018).

> *Cuando vos tomás conciencia de que vos tenés tus derechos, es muy distinto… uno de los temas que tratábamos cuando hacíamos esos campamentos era que cada uno descubra el valor que vos tenés como persona. Que vos sos una persona y que vos tenés deberes y tenés derechos.* ***Más la mujer, más las mujeres de campo era como que no tenía valor. En mi opinión ¡no tenía valor****! Pues, cuando vos tomás conciencia que sos una persona, que tenés tus valores y tus derechos, entonces eso te moviliza* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

Desde ese *lugar epistemológico* (Argumedo, 2009) el trabajo realizado con y por las mujeres a través de su participación en las diferentes actividades, cursos, seminarios, talleres, así como otras actividades masivas (campamentos, encuentros, pasantías, etc.) impulsadas para el conjunto de las familias, dio lugar a la emergencia de un conjunto de voces sistemáticamente *silenciadas* (Argumedo, 2009) a través de la consolidación de un poder capitalista y patriarcal hegemónico.

> En América Latina, el punto de vista popular recupera los relatos de las alteridades excluidas por las corrientes eurocéntricas. Impone el reconocimiento del *otro* históricamente menospreciado, de los significados y tradiciones que alimentan la "visión de los vencidos", "la otra cara de la conquista". Considera que las concepciones de estos bárbaros […] contienen potenciales teóricos, emergentes de las experiencias vitales y de las expresiones culturales de un sujeto social heterogéneo, que encuentra sus puntos de unidad en una historia común de resistencia y autonomía (Argumedo, 2009, pp. 135-136)

Frente a una historia de más de cinco siglos de acallamiento e invisibilización *-por mujeres y campesinas-* el trabajo realizado por el MRAC primero, y por las mujeres liguistas después, abonaba a la recuperación de esos "relatos menospreciados", invirtiendo los términos de la deshumanización iniciada por el conquistador, al habilitar un proceso de reconocimiento del "valor" que tenían como personas, trabajadoras, e incluso potenciando sus capacidades y responsabilidades en y hacia la comunidad, respecto de la participación en un territorio "reservado" a los varones, como era el ámbito de la política.

Las trasformaciones políticas e institucionales legitimadas al interior de la Iglesia Católica a partir de la renovación conciliar, interpelaron y sensibilizaron a los y las jóvenes ruralistas profundizando su compromiso por transformar la realidad. Este nuevo paradigma, desde el cual era concebida la acción pastoral a partir de una reformulación de la vinculación existente entre la Iglesia y los sectores rurales, llevó a la construcción de un proyecto político y pedagógico para la formación de dirigentes en el sector rural.

A partir de allí se fue forjando una conciencia acerca de las situaciones en que se configuraba, reproducía y expresaba dicha opresión, a través de la reflexión y la acción colectiva. El relato del conjunto de experiencias que fuimos articulando a lo largo de este capítulo, permite aproximarnos al carácter de "lo colectivo" como clave constitutiva de una subjetividad de época (décadas del 60 y 70), desde la experiencia singular iniciada por los y las jóvenes católicos/as y protagonizada por las familias del sector rural.

3.4 “Esta se ha tornado ya, con dramática urgencia, la hora de la Acción”.

> *Se fue viendo la incorporación de los campesinos. Cada vez había más campesinos en los encuentros, o sea que las decisiones las tomaban los campesinos, o sea que, todavía, aunque hubiera todavía gente de ciudad, los que realmente manejaban el encuentro, los que discutían las problemáticas, porque en realidad eran los que (las) estaban viviendo […] El último encuentro nacional […] en el 70 y Quique ya contó que se estaban por crear las Ligas.* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

Freire postula que “pretender la liberación de los oprimidos sin su reflexión, es de la misma manera volverlos objeto, transformarlos en masa maniobrable” (Freire, 2002, p.63). En un contexto de profundos debates sobre las vías posibles de los procesos de liberación, desde el MR se propuso el camino de una pedagogía liberadora para que los sujetos populares (en este caso trabajadores y trabajadoras rurales) asuman la “conducción” del proceso.

Durante el período comprendido entre el I Encuentro Nacional del MRAC (1965) y el último, realizado en 1970 en Puerto Rico, Misiones, los y las jóvenes rurales fueron adquiriendo protagonismo en la conducción del Movimiento. Esto condujo a una serie de transformaciones en los objetivos y estructura de la organización: “Empieza a tomar cuerpo la idea de formar organizaciones de tipo reivindicativo” (Ferrara, 2007, p. 51), en un contexto en el cual comienza a “urgir” la “acción directa”, como modo de “acelerar” el proceso de lucha.

Los Documentos de Medellín expresaban: “Esta se ha tornado ya, con dramática urgencia, la hora de la Acción que habrá de ser llevada a término con la audacia del espíritu y el equilibrio de Dios” (en Bresci, 2018).

Ya en la reunión del Comité Nacional del Movimiento Rural realizada en Santa Fe en septiembre de 1969, “se llegó a un planteo de pensar seriamente en un cambio de las estructuras del Movimiento, de manera de permitir más eficacia y funcionalidad y mayor relación con las bases” (Ferrara, 2007, p. 51). “El Movimiento Rural entra en la etapa de constituirse en el apoyo político de estas organizaciones, demarcando claramente a nivel de entidades separadas, las actividades gremiales, reivindicativas, de las necesidades teóricas y políticas” (Ferrara, 2007, p. 53).

> *[…] Era un Movimiento casi eclesiástico, un Movimiento más tranquilo, en cambio después ya* ***las Ligas****,* ***era gente más combativa****, en una palabra, para que me entiendan mejor, y de ahí es que empieza a surgir la idea de cambio de nombre.* (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

> ***No hubiera sido posible para mí las Ligas sin el MR***. ***Porque fueron años de trabajo previo***, ***de trabajo en la comunidad***, *de conocimiento, de grupos de base ¿viste?* ***Fue como un proceso que fue consolidando la discusión*** *y entonces la decisión de formar las Ligas.*
> *-¿Pero ese MR se integró en las Ligas o se disolvió?*
> *Eso fue la gran discusión, porque* ***no es que el Movimiento desaparezca por las Ligas, sino que la mayoría de los dirigentes se pasa a las Ligas. Porque por ese proceso que yo te digo, de profundización de las cosas que se venían haciendo, se dieron cuenta que tenían que organizarse gremialmente para luchar por los productos,*** *por esto, por lo otro****.*** *Entonces la mayoría de los dirigentes se pasa y a la vez se quería seguir con el Movimiento,* ***pero todos querían ir a la acción.*** (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

El proceso formativo del Movimiento Rural, junto a la experiencia de las juventudes cooperativas chaqueñas, confluyeron el 14 de noviembre de 1970, Día del Agricultor, en la creación de las primeras ligas del nordeste: las Ligas Agrarias Chaqueñas. Para ese momento, el Movimiento contaba con poco apoyo por parte de la jerarquía de la Iglesia. Según señala Alberto Sily en su testimonio: *"Hay un momento clave, nefasto, que es cuando Tortolo*[87] *pasa de ser arzobispo de Paraná a ser presidente del Episcopado. Él fue frenando todo el progreso de la Iglesia"* (Otal, 2019, p. 78). De esta manera, las tensiones al interior de la Acción Católica fueron profundizándose hacia 1971 y 1972, concluyendo con la definición de la Asamblea Episcopal Argentina de expulsar al Movimiento de la Acción Católica, el 18 de mayo de 1972. (Ferrara, 2007; Adobato, 2011; Moyano Walker, 2020).

Si bien el proyecto político-pedagógico del Movimiento Rural y la lucha de las Ligas Agrarias representaron experiencias autónomas (recordemos que no todos/as los miembros del MR "pasan" a formar parte de las Ligas, así como tampoco la totalidad del movimiento liguista había transitado la experiencia pedagógica de los grupos rurales) y corresponden a diferentes períodos históricos, al desarrollarse durante las décadas de 1960 y 1970 respectivamente, consideramos que abrevan a un mismo proyecto político cultural, de concientización, organización y movilización del sujeto rural en esa región.

Maris nos aporta una clave interesante acerca del contexto en que fue posible ese "pasaje" de un momento más "formativo" a otro de "acción": "*Las Ligas Agrarias, que fueron un movimiento de masas, surgen con las grandes crisis, no surgen en épocas florecientes*" (Maris, Registro N°1). Reflexionando a partir de sus palabras, entendemos que esa transición fue "posible" *en* un contexto político y social de profundización de la crisis sistémica a nivel global. Y en esa dirección, nos permite volver a poner en relevancia la relación inescindible

[87] "Tortolo era en aquel momento arzobispo de Paraná, vicario de las Fuerzas Armadas y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina […] Antiguo vicario general de la dióseis de Mercedes, conocía de jóvenes y era amigo y consejero de los integrantes de la Junta Militar de Videla y Agosti, ambos nacidos en esa ciudad bonaerense" (Mignone 2006, p. 54 citado en Otal, 2019, p. 80).

sujeto-contexto, desde la cual proponemos comprender la emergencia de un "sujeto revolucionario" en-desde o -a partir de- un "contexto revolucionario", hacia los años setenta. Desde nuestra perspectiva, la creación de las Ligas Agrarias, como herramienta gremial y política del sujeto rural *realiza* el "acumulado" político, construido a partir de la formación de cuadros políticos y/o "dirigentes" rurales (como enuncian los entrevistados/as) durante la década del sesenta. En un contexto de confrontación directa contra los monopolios y terratenientes, su surgimiento significó la síntesis de un período formativo anterior, dando un salto de escala en el "actuar", poniendo ahora el acento en la construcción de un conjunto de estrategias de movilización masiva de las comunidades rurales, como parte de ese "actuar".

En un contexto *insurreccional* que adquiere nuevas características en nuestro país durante el año 1969 -con la irrupción del Cordobazo, los Rosariazos, el Tucumanazo y el Ocampazo[88]- la movilización de los trabajadores y trabajadoras rurales en el nordeste representa una experiencia singular, que da cuenta de la estrategia política impulsada a escala global desde la Iglesia Católica.

En la Asamblea Mundial del MIJARC, realizada del 15 de septiembre al 15 de octubre de 1970, en Otawa, Canadá, se analizó la doble vertiente del atraso y la pobreza en Latinoamérica: la estructura oligárquico-latifundista de la tenencia de la tierra y la dependencia externa de los monopolios imperialistas. (Ferrara, 2007, p. 52). La creación de las Ligas Agrarias en Argentina[89] abrevaba en esta lectura de la situación campesina a nivel mundial y no resultó aislada respecto de otras experiencias de organización de los campesinos y campesinas, vinculadas al trabajo de base de las organizaciones cristianas.

La promoción de la *teología pastoral liberadora* vinculada a la "opción por los pobres" como posicionamiento que guiaba la práctica de las y los católicos *renovadores* en los países del Tercer Mundo, aportó claves teórico-políticas que, junto a las herramientas construidas desde la *pedagogía de la liberación*, reactualizaron la matriz epistémica popular latinoamericana, a través del proyecto político-pedagógico llevado adelante por el MRAC. Desde dicha matriz se elaboraron un conjunto de concepciones y valores que orientaron un modo singular de "hacer política" -o de asumir la organización política- en un contexto que

[88] Sobre la experiencia del *Ocampazo* recomendamos la lectura del trabajo de Raúl Borsatti (2007) *La Rebelión. Aquella marcha del Norte.* Edición del autor.
[89] A fines de octubre de 1970 se realiza en Rio Tercero, Córdoba, el Encuentro Nacional de Jóvenes Agrarios, organizado por la Confederación de Juventudes Cooperativistas Argentinas, oportunidad en la que se advierte la presión de las nacientes organizaciones reivindicativas del nordeste (Ferrara, 2007, p. 132).

demandaba “pasar a la acción”. En ese sentido, la conformación de las Ligas Agrarias puede ser considerada como la *realización* de un proceso metodológico y una concepción de la construcción política, que ponderó el carácter dialógico, la articulación de sectores diversos atravesados por problemáticas comunes, y la construcción de liderazgos no escindidos de la discusión política de base.

> *[…] no se puede desconocer lo político de todo lo que fue el auge de que queríamos hacer un cambio. Si bien los campesinos en ese momento no teníamos idea de lo que es lo político, lo social… **nosotros fuimos cultivando lo que era nuestra cultura y lo que eran nuestras raíces en el campo**... en el sentido de lo que era la producción, el hecho de vivir en el campo, nuestro idioma, nuestra forma de ser […]* (Registro Nº 2, Ana, entrevista agosto 2014, Lavalle, Corrientes)

Paulo Freire, menciona que “habrá siempre […] en las expresiones culturales populares marcas de resistencia, en el lenguaje, en la música, en el gusto de las comidas, en la religiosidad popular, en la comprensión del mundo” (Freire, s/f, p. 42). Durante el proceso formativo desarrollado por el MR se propuso partir de aquellas “marcas” para problematizar las injusticias estructurales partiendo de su relación con la tierra, sus saberes ancestrales, su historia de lucha, sus tradiciones comunitarias y su fe cristiana, para la construcción un proyecto político autónomo *desde sus propias raíces en el campo*.

> La cultura como el aporte que el hombre hace al mundo […] la cultura como el resultado de su trabajo, de su esfuerzo creador y recreador. El sentido trascendental de sus relaciones. La dimensión humanista de la cultura. **La cultura como adquisición sistemática de la experiencia humana, como una incorporación por eso crítica y creadora.** […]a partir de ahí el analfabeto se descubriría críticamente como hacedor de ese mundo cultural. Descubrirá que tanto él como el letrado tienen aptitudes para la creación y la recreación. **Descubriría que cultura es el muñeco de barro hecho por los artistas de su pueblo**, así como la obra de un gran escultor […] que cultura es toda creación humana. (Freire, 2008, p.103)

Ese “descubir-se” como hacedores/as del mundo, como creadores/as de cultura a partir del proceso de concientización y de reflexión sobre la realidad, constituyó el núcleo político fundamental de la propuesta pedagógica. Reconocer el mismo estatus entre *la propia* experiencia político cultural y la del *Otro* intentó invertir el etnocentrismo fundante de la relación establecida desde la “Conquista” perpetrada y perpetuada por Occidente.

Hacia el final de la entrevista, Tudy respira profundo y reflexiona con nosotras: […] ***El método se convirtió en una manera de vivir la vida**, o sea que todo lo iban reflexionando* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA). Y en ese mismo sentido, Norma Morello, maestra correntina y miembro del Movimiento, sintetiza: “El valor fundamental fue el proceso educativo […] **lo verdaderamente revolucionario** que tuvo, **ocurrió adentro de nosotros**”

(en Czombos, 1999. *El campo de pie*.). Quizás allí radique el valor histórico de esta experiencia político cultural, inédita hasta entonces en el sector rural, potenciando la emergencia de estas *voces silenciadas*, como expresión de una *matriz de pensamiento político autónoma* (Argumedo, 2009) desde un horizonte cultural latinoamericano.

Maris, en uno de los fragmentos arriba mencionados sobre su experiencia de trabajo con el obispo Angelelli, reflexiona: "*formábamos una educación realmente liberadora, aplicando el método de Paulo Freire […] no lo decíamos mucho porque era peligroso decirlo a eso, viste".* (Registro Nº 1). Consideramos que allí residía el sentido político transformador de ese proyecto, y su potencial en el largo plazo; identificado como "amenaza" por parte de los sectores dominantes.

Capítulo 4: *¡Vamos Teodora, que llegaron los soldados!* Del ascenso de un proyecto popular de raigambre latinoamericana a la reinstalación de un proyecto liberal oligárquico.

> *De once años nomás andaba yo enseñando catecismo nomás. Después he sabido dirigir la liturgia hasta que me metí en las Ligas campesinas. Ocurrió en el '73, porque antes no he sabido nada de aquel asunto. Hasta ahí andaba con mis rezos nomás. Mis padres no era gente que luchara en las organizaciones. Como tantos otros, sólo luchaban en la tierra, para sobrevivir. Pero yo, andando con los curas, tomé contacto con los grupos juveniles. Los curas estaban integrados pero no manejaban la lucha. Pero en las reuniones siempre se leía la Biblia y hacíamos nuestras reflexiones cristianas, comparando la lectura con nuestra vida campesina, tan pobre en un mundo rico y siempre con patrones tan principales. Es que los curas se habían radicalizado. Si era por una cuestión de no quedar al margen del Pueblo o qué, es una cosa que no supe exactamente. El caso es que la formación de las Ligas partía de la Iglesia. Y los curas no se apartaban. Aunque pronto hicimos reuniones y cursos de capacitación, sin su presencia. Eso, cuando empezamos a comprender mejor qué papel tenía la Iglesia como institución, hasta dónde podía acompañar la lucha de clases. Entonces armamos reuniones a sus espaldas, porque veíamos que los curas no tenían libertad para ir un poquitito más lejos en la lucha. Y ahí mismo el pensamiento religioso se me vuela un poco y me entra uno más de izquierda. Pero, cuando eso, todavía ni escuchaba hablar de Carlos Marx. Eso yo no conocía. Luchaba contra la injusticia nomás, por la recuperación de la tierra. No teníamos, luego, un libro de Marx, de Lenin, u otros materiales… ¡biblias nomás eran! Y todas esas biblias llevaron los policías cuando comenzaron a prendernos. Qué más iban a hallar, entre tanta sotana y mbyjape (hostia). Sin embargo, informaron que apresaban comunistas, eso escribieron en los papeles: comunistas. Y ya en el 76 llegó la represión más dura. Asustaba de tan corajudos que se pusieron los uniformados. En San Pedro supimos de esa persecución feroz, pero igual hicimos nuestro trabajo en forma clandestina. Así, en las noches, entrábamos al monte y en un claro hacíamos reuniones.*
>
> *En aquel tiempo, de mi casa, participaba solamente yo. Mis hermanos […] todavía no. […] Mis padres en un principio no entendían muy bien mi trabajo ni cómo fue que andando con los curas acabé envuelta en estos asuntos. Luego sí mi madre empezó a apoyarme demasiado. Cuando hacíamos reuniones a escondidas ella hacía la comida para todos y llevaba. Un día, en el camino, se asustó mucho por unos estampidos que escuchó en el campo; ha tirado el alimento y a la rastra, de los pelos, me ha querido sacar de la reunión "¡vamos Teodora, que llegaron los soldados!", gritaba en medio de un llanto desesperado. Pero esos estampidos eran festejos de casamiento nomás.*[90]

La evocación a las vivencias de Teodora Aguilar, quien fuera parte de las Ligas Agrarias Paraguayas, nos sitúa ante el proceso constitutivo de un sujeto histórico-político que "luchaba en la tierra, para sobrevivir", que encontró en el pensamiento religioso (cristiano) una teoría dónde arraigar su lucha "contra la injusticia". Sujeto rural que se organizó y emergió como actor político hacia los años sesenta y setenta, refundando patrimonios político culturales de resistencia; siendo reprimido y fragmentado por el terrorismo de Estado desplegado -a escala continental- para la desarticulación de las organizaciones propias de ese sujeto popular.

[90] "Instante en que Teodora Aguilar, que supo enseñar catecismo y dirigir la liturgia, evoca su incorporación a las Ligas Campesinas de San Pedro (República del Paraguay)" en Delgado, V. (2012). *Ñandekuéra/ Todos nosotros*. Editorial Ágora.

En el proceso de construcción de nuestro objeto de estudio advertimos que la experiencia de los sujetos populares del sector rural estaba invisibilizada en nuestra *idealización* del militante "setentista", y –en consecuencia- del "sujeto" que había sido reprimido por el terrorismo de Estado, durante la última dictadura cívico militar: un sujeto generacional que principalmente referenciábamos con el estereotipo de joven universitario/a o, en su defecto, de obrero industrial sindicalizado. Fue a partir de la problematización de nuestros *supuestos* previos que comenzamos a preguntarnos: ¿Qué relatos formaban parte de nuestro imaginario acerca de la militancia "revolucionaria" que excluían al sujeto rural? ¿Ese imaginario fue reforzado en nuestro tránsito por la vida universitaria? ¿Qué interpretaciones sobre el pasado reciente nos fueron transmitidas durante nuestra formación académica? ¿Desde qué paradigmas son recuperadas -en el campo de la antropología y de la historia reciente- las luchas de las y los trabajadores rurales en nuestro país? La composición socio histórica del sujeto liguista y su construcción identitaria, desde una dimensión político cultural ¿inhibe su abordaje por parte de los/as cientistas sociales que sostienen una visión ortodoxa del concepto clásico de "campesinado"? ¿La mirada inquisidora de "la" ciencia -atea y liberal- impide comprender al cristianismo como dimensión constitutiva de *lo político* para estas comunidades? La hegemonía de un imaginario social que excluyó al sujeto rural y cristiano de una conceptualización "revolucionaria" ¿constituye un obstáculo para la transmisión de esta experiencia en el proceso de construcción de memorias sociales? Este conjunto de interrogantes expresa y problematiza nuestra mirada generacional sobre los años setenta y orienta, desde ese posicionamiento, la construcción teórico metodológica del presente capítulo.

Coincidimos con Claudia Calvo en que "las representaciones y evocaciones campesinas de la violencia política y el terrorismo de Estado han sido escasamente investigadas en el campo de los estudios de la memoria, pese a la importancia de la represión que sufrieron estos actores" (2010, p. 1). En ese sentido, este trabajo intenta contribuir a la visibilización de aquellas experiencias, desde una perspectiva antropológica que toma como punto de partida el testimonio de sus protagonistas para la construcción de memorias sociales.

La irrupción en la escena política del *sujeto histórico liguista* -a comienzos de 1970- se comprende en un contexto que -en nuestro país y en el mundo- presentaba nuevos debates y desafíos para los pueblos que luchaban por su emancipación. La vertiginosidad de los acontecimientos aceleraba los "tiempos políticos", y profundizaban el debate –al interior de las organizaciones políticas y sociales- acerca del camino que debía seguir el proceso de

construcción de "poder popular". Allí situadas, las prácticas de los y las católicos/as militantes y del conjunto de las familias rurales movilizadas no estuvieron exentas de dicha discusión: a partir de 1970 las tensiones generadas por la expresión de diferentes posicionamientos -ya presentes entre quiénes formaban parte del Movimiento Rural- atravesaron el accionar político de la organización liguista.

Nos proponemos aquí indagar -en un primer momento- qué posicionamientos emergieron al interior de las Ligas Agrarias en relación a las vías y estrategias políticas que darían continuidad -en la década de 1970- al proceso de transformación iniciado durante los años sesenta, considerando, la vinculación del movimiento liguista con otras organizaciones políticas y político militares; y problematizando, desde una perspectiva generacional, las concepciones en pugna respecto del "partido político" y la "violencia política" en ese contexto, y su articulación respecto del conjunto del movimiento popular. En un segundo momento abordaremos la configuración de este sujeto político rural como sujeto de la represión del terrorismo de Estado, intentando recuperar ciertos núcleos políticos constitutivos de esa generación que fue "reprimida", que permitan aproximarnos –como jóvenes militantes- a la comprensión de la "derrota" del proyecto del Pueblo, y las limitaciones (dificultades, obstáculos) de su transmisión como parte de un trauma histórico colectivo.

4.1 Los "dorados" años ´70 y el aceleramiento de los tiempos políticos.

4.1.1 *"Teníamos las cosas ahí, al alcance de la mano".*

Recuperando la contextualización realizada, hacia los años setenta va configurándose un escenario de profundización de la crisis económica y política que "vuelca" a las fuerzas populares a construir escenarios de movilización e insurrección.

> *Las Ligas Agrarias, que fueron un movimiento de masas, surgen con las grandes crisis, no surgen en épocas florecientes* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

La emergencia del sujeto liguista en la escena nacional expresó la fuerza construida por miles de trabajadores, trabajadoras y pequeños productores/as de las comunidades rurales del nordeste. Ese escenario de radicalización de la lucha popular fue posible en un contexto de agudización de la *crisis orgánica del capitalismo* a nivel global: hacia 1970 el capital *transnacional* se tornó dominante, subordinando a las capitales de asiento nacional y multinacional. Ya no estaba en duda cómo repartir lo producido sino el *patrón* mismo de acumulación. Producto de la lucha intercapitalista, en 1971, el Dólar (moneda del capital

financiero norteamericano) se impuso como medida del intercambio internacional, tras la caída del "patrón Oro"[91]. Esta transformación estructural puso en discusión el "viejo orden" económico y social, buscando imponer una nueva configuración de las relaciones políticas y sociales a nivel global. Al acrecentarse el enfrentamiento entre capitales, se agudizó la conflictividad social generando un escenario políticamente "favorable" para el avance del proyecto estratégico que se venía impulsando con la lucha de los sectores populares.

A nivel nacional, los derechos adquiridos durante los gobiernos peronistas iban siendo progresivamente vulnerados. Esta crisis se manifestaba en las áreas rurales con una progresiva pauperización del productor agropecuario. De esta manera, se agravaban las condiciones de vida de los y las trabajadores/as y productores/as, por el avance de los grandes monopolios en la comercialización de los productos agropecuarios, obligando a muchos/as jóvenes a migrar a las grandes urbes en busca de trabajo.

El "atraso" de la estructura agraria a nivel mundial, la desigual distribución de la tierra y las malas condiciones de vida en las comunidades rurales, constituía una preocupación para la jerarquía católica. Entre otros documentos, la Constitución Pastoral *Gadium Et Spes*, elaborada por Pablo VI, ya había advertido acerca de esta situación alarmante en el mundo rural.

> 71. En muchas regiones económicamente menos desarrolladas existen posesiones rurales extensas y aun extensísimas mediocremente cultivadas o reservadas sin cultivo para especular con ellas, mientras la mayor parte de la población carece de tierras o posee sólo parcelas irrisorias y el desarrollo de la producción agrícola presenta caracteres de urgencia. No raras veces los braceros o los arrendatarios de alguna parte de esas posesiones reciben un salario o beneficio indigno del hombre, carecen de alojamiento decente y son explotados por los intermediarios. Viven en la más total inseguridad y en tal situación de inferioridad personal, que apenas tienen ocasión de actuar libre y responsablemente, de promover su nivel de vida y de participar en la vida social y política. Son, pues, necesarias las reformas que tengan por fin, según los casos, el incremento de las remuneraciones, la mejora de las condiciones laborales, el aumento de la seguridad en el empleo, el estímulo para la iniciativa en el trabajo; más todavía, el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer. (Pablo VI. Constitución Pastoral *Gaudium et spes.* 1965)

Esta proclama realizada en el marco del Concilio Vaticano II servía de respaldo para la lucha campesina, de fuerte raigambre cristiana en América Latina, y la tarea pastoral de las juventudes católicas abocadas a construir herramientas para contribuir a la concientización y reflexión política de las familias rurales.

[91] Bajo el gobierno de Richard Nixon se pone fin a la convertibilidad dólar-oro, convirtiendo al Dólar de facto en una moneda respaldada por un valor legal propio. Esta medida rompe el consenso internacional construido tras las segunda Guerra mundial en Breeton Woods (1944), a partir del cual se adoptaba el dólar estadounidense como moneda internacional bajo condición que se sostuviera en relación al patrón Oro como reserva.

A lo largo de la década de 1960 y hacia 1970 la "cuestión agraria" tomó centralidad en el debate político ante la creciente demanda de "reformar" las estructuras de la propiedad y la producción en el campo. Esta demanda era motivada por los sectores populares del ámbito rural, limitados en sus posibilidades de acceso a la propiedad de las tierras; así como también por representantes políticos de capitales asociados a la producción agropecuaria, que promovían la adjudicación de tierras para incrementar la producción y rentabilidad del campo. Atravesando esta conflictividad se desarrollaron diferentes experiencias de "Reforma Agraria" a lo largo del continente. El antecedente de la Reforma Agraria en el proceso revolucionario cubano, la experiencia del campesinado boliviano, de los cañeros en Uruguay, y las políticas de distribución aplicadas bajo el gobierno de Velasco Alvarado y Salvador Allende en Perú y Chile -respectivamente- potenciaron la integración de esta demanda al programa de las organizaciones políticas "de izquierda", organizaciones sindicales y organizaciones rurales en particular.

> La permanencia del régimen latifundista torna estéril la tecnología como factor de progreso en el campo argentino. Esta permanencia agravada por la creciente participación de los monopolios capitalistas en el campo como grandes terratenientes, deprime cada vez más las condiciones de vida de los obreros rurales y de los campesinos, y entre estos especialmente de los campesinos pobres […] Los consorcios capitalistas que desde hace tiempo funcionan como focos mayores del latifundismo, actúan ellos mismos como terratenientes, como es el caso de Bunge y Born, Dreyfus, Anderson y Clayton y muchos más. Las sociedades anónimas muchas de ellas extranjeras controlan alrededor de 26 millones de hectáreas. El King Ranch, con grandes extensiones en el Litoral, tiene su casa matriz en Texas, Estados Unidos […] (CGT-A, 1968)

A esta situación estructural del agro, denunciada por la CGT de los Argentinos, se sumaba el creciente dominio de las empresas transnacionales en el control de la producción y comercialización de los productos agropecuarios. Ambos procesos perjudicaban las posibilidades de capitalización de los pequeños y medianos productores y productoras, poniendo en riesgo las posibilidades de subsistencia de muchas de esas familias. En este contexto mundial y continental se advertía una gran relevancia del "campesinado" como sujeto protagónico de los procesos de liberación nacional. Esa situación permeó el programa de las organizaciones rurales que en un comienzo no habían priorizado la demanda de Reforma Agraria entre sus reivindicaciones de lucha.

> *[…] nosotros fuimos descubriendo también de que nos pertenecía la tierra y empezamos a trabajar por "un campo mejor", empezamos a conocer lo que es una reforma agraria en otros países, empezamos a conocer la historia, que en Argentina también en algunas provincias hubo en algún momento la intención de reforma agraria, y bueno, ya en el 74… empezó a decaer lo que fue todo el gobierno constitucional, ya empezó con las detenciones de compañeros, no solamente las manifestaciones, creo que en el 74 fue el Estado de Sitio. Empezaron a detener a los compañeros, a los productores, también esto se fue ligando a todo lo que es los sindicatos.*

> *Creo que también hubo una ola, de también nosotros empezar a conocer los sindicatos, en las fábricas… cómo los obreros se organizaban. Acá los sindicatos de Goya, la CGT nos apoyó muchísimo a toda una huelga tabacalera que se hizo en el 73.* (Registro Nº 2, Ana, entrevista agosto 2014, Lavalle, Corrientes)

> *[…]eso fue uno de los puntos clave por el cual fue la persecución de las Ligas digamos […]esto fue el discurso del Monseñor Devoto en su momento… y fue una de las banderas que levantó las Ligas Agrarias. Por lo cual se tilda de extremismo al que pide la tierra viste.* (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

Las Ligas Agrarias "nacen" públicamente en Chaco, el 14 de noviembre de 1970. "Llegaron a agrupar a más de 45 mil familias de trabajadores y productores pobres y medios del sector rural" (Ferrara, 2007, p.18). Desde su creación el movimiento fue expandiéndose a escala regional: siguiendo la experiencia chaqueña se crearon en 1971 las Ligas Agrarias Correntinas (LAC), La Unión de Ligas Agrarias Santafesinas (ULAS), la Unión de Ligas Campesinas de Formosa (ULICAF) y el Movimiento Agrario Misionero (MAM). Por último, en 1972 se conformaron las Ligas Agrarias de Entre Ríos (LAER). Consolidándose como "*movimiento de masas*"[92] a lo largo del nordeste se desplegaron un conjunto de acciones políticas que combinaron la organización cooperativa con manifestaciones masivas: cortes de ruta, paros activos, huelgas agrarias, entre otras acciones de lucha. En muchas de estas ocasiones fueron directamente reprimidas por las fuerzas de seguridad.

La organización popular en el sector rural –enfrentando los intereses de los grandes monopolios agroexportadores y demandando el reparto igualitario de la tierra- y la coordinación de un plan de lucha con el conjunto del movimiento obrero organizado, resultaba una amenaza directa para los grandes capitales agroexportadores y la oligarquía terrateniente. Sectores funcionales a un modelo de país dependiente que concentraban el poder político desde la constitución del Estado Nación.

Osvaldo "Quique" Lovey, primer secretario general de las Ligas del Chaco y referente del Movimiento a nivel regional, reflexiona en un libro de su autoría:

> Podemos definir a las Ligas Agrarias como un movimiento político clasista, con diversidad política. También podemos decir que fue un movimiento gremial no tradicional, ya que carecía de legalidad como tal. Sin embargo, su legitimidad […] se fundamentó en su gran capacidad de movilización, la que se convirtiera en la principal herramienta de lucha; todas las movilizaciones de las Ligas Agrarias, tuvieron siempre un carácter multitudinario (Lovey, 2018, p. 72)

[92] Tomamos esta categoría de la propia denominación que le asignan los sujetos entrevistados, entendiendo que se refiere más al carácter multitudinario de su composición, que a connotar homogeneidad, acriticidad y espontaneidad o ausencia de organización.

Este carácter "multitudinario" que señala Lovey, se hizo presente en cada hecho público construido por la organización. En el *I Cabildo Abierto al Agro* (noviembre de 1970) que les da origen se movilizaron más de 4 mil personas de 35 colonias. Allí se hizo presente el obispo Di Stéfano, bautizado por la prensa -luego de ese hecho- como "el obispo del algodón"[93]. Los Cabildos Abiertos constituyeron una herramienta de organización y movilización, a la que se convocaba todos los años el 8 de septiembre para conmemorar el "Día del Agricultor"[94]. Se adoptaba esta modalidad "a los efectos de que todos pudieran expresarse y decidir allí cómo querían organizarse […] y no solamente ser representados por dirigentes, esquema tradicional que estaba siendo cuestionado" (Lovey, 2018, p. 27).

En enero del año siguiente el número de participantes prácticamente se duplicó, alcanzando la participación de 60 colonias en el I Congreso Constitutivo de las LACH. Dos meses después se realizó una asamblea en Formosa a la que asistieron 3 mil agricultores, representantes de 20 colonias. El 28 de agosto de ese año, en una asamblea en Oberá, Misiones, 95 delegados de 65 colonias acordaron la creación del MAM. Y a los pocos días en Chaco, en conmemoración del Día del Agricultor se convocó al *II Cabildo Abierto al Agro* donde se manifestaron 4 mil productores de 75 ligas de base. Asimismo, en Misiones se congregaron 4 mil agricultores apoyados con la presencia del obispo de Posadas Mons. Kramerer. En ese mismo mes, en Formosa, se convocó a tres concentraciones simultáneas en las localidades de Laguna Blanca, Misión laishí y Villafañe, con la participación de 44 colonias (arribando así a la creación de las ULICAF en el Congreso Campesino de Formosa, del que participaron 90 delegados de 45 colonias). Un mes más tarde, 7.000 formoseños/as realizaron un Paro Agrario y se movilizaron a la capital provincial el 18 y 19 de octubre. El 20 de octubre, 7.000 agricultores marcharon sobre Posadas, Misiones. (Lovey, 2018; Vilá y Castro, s.f).

> Había una necesidad colectiva derivada de las reivindicaciones insatisfechas de los pequeños y medianos agricultores. […] En aquellos años estas provincias venían sufriendo un azote económico muy grande a causa de la caída de los precios de la producción […] lo que provoca un éxodo importante de gente. […] Las Ligas fueron una herramienta para defender nuestros intereses ya que **los grandes monopolios** que operaban en la compra y venta y en la industrialización de los productos primarios **estaban acostumbrados a fijar los precios a su**

[93] Como mencionamos en el primer capítulo, el rol de los obispos fue central como articuladores de las Ligas en torno a la comunidad que formaba parte de sus diócesis. Di Stéfano particularmente fue quien acercó a los productores chaqueños a la experiencia de las Ligas Agrarias Paraguayas, que sirvieron de referencia y prestaron su denominación a la organización de los trabajadores que conformaron las Ligas Agrarias Chaqueñas. (Lovey, 2018) Por otra parte, cabe mencionar que Di Stéfano -a medida que se radicalizaron las acciones emprendidas por la organización liguista- fue restando progresivamente su apoyo a las Ligas. Posicionamientos similares asumieron otros obispos del nordeste.

[94] Esa fecha se destinaba al debate y al análisis de la problemática de los agricultores, contrastando con los festejos de la Federación Agraria que todos los años organizaba un gran asado en Villa Angela. (Lovey, 2018, p. 31)

> **antojo**. Esto es una de las razones vitales que les dio origen. Después hay otros elementos sociopolíticos que facilitaron esta construcción. No nos olvidemos que **las Ligas no fueron un movimiento aislado: tenían que ver con lo que estaba pasando en el país con los trabajadores, el movimiento estudiantil, etc**. ("Quique" Lovey en Vilá y Castro, s.f, p. 11)

> *[…]* ***hay que ubicarse en el año '70, donde podríamos decir que teníamos las cosas al alcance de la mano.*** *Esa sociedad nueva, que tanto aspiramos de justicia, de dignidad, de orden, de respeto, de valoración se centraba con un retorno del General Perón y de… que el peronismo gobernara el país […] bueno todo eso traía como un momento de* ***crisis profunda en la vida de este Movimiento*** *[…] y el surgimiento de* ***las Ligas Agrarias****, que* ***crecen rápidamente en todo el país porque había una base de dirigentes****.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

La reflexión de Benjasmin Chiapino y Quique Lovey, nos permiten aproximarnos a "los setenta" considerando los procesos históricos constitutivos del sujeto histórico de la transformación en nuestro país. En ese sentido, si intentamos comprender el proyecto político construido por los sectores populares en Argentina, es preciso considerar que la lucha por el "retorno del General Perón", tras su exilio al ser derrocado por un Golpe de Estado en 1955, emergía como propósito y núcleo de unidad de la fuerza popular, permeando las luchas de la resistencia y orientando el camino a seguir. En ese sentido, la resistencia peronista -a partir de 1955- sentó las bases para la constitución de un "sujeto popular" en tanto sujeto histórico de la transformación en nuestro país, configurando una subjetividad generacional con un alto grado de conciencia política. Sujeto histórico político que integró a los y las trabajadores rurales.

En ese sentido, el enunciado de Benjasmín "*Las Ligas fueron posible porque había una base de dirigentes",* nos permite poner en valor un proceso de largo plazo, que permitió que ese sujeto (colectivo) se pregunte sobre sus orígenes, sobre su situación, y construya una conciencia histórica, como clave del proceso de organización política.

La organización de los y las trabajadores/as rurales hacia los años setenta fue posible gracias a un proceso de formación política, con énfasis en la concientización, que, gradualmente, posibilitó la problematización colectiva respecto de la comercialización de su producción y el desigual acceso a la tierra. Esto habilitó la construcción de un proyecto común que potenció la vinculación de las comunidades y la coordinación de acciones de lucha a escala regional, nacional y continental, resignificando el escenario de "crisis" estructural del capitalismo en un escenario de "oportunidad" para el avance del proyecto popular.

Dichas experiencias formativas y organizativas iniciadas con anterioridad a 1970 fueron configurando un sujeto político –que aglutinó a trabajadores/as, productores/as rurales, estudiantes, maestros/as rurales, miembros del clero católico, católicos/as laicos/as- formado y

organizado en sus comunidades de origen, con capacidad de expresar, reflexionar y debatir acerca de la *situación* presente tanto a nivel de sus comunidades como a escala regional y mundial; y coordinar acciones que abonaban, en ese contexto, a la construcción del poder popular. Entendemos que, en el seno de dichas experiencias, fueron elaborándose y reactualizándose los patrimonios histórico-culturales de resistencia de los Pueblos (Argumedo, 2009), en cada continente, país, región. Allí se inscribe -entre otros- el proceso pedagógico desarrollado por el MRAC junto a los trabajadores y trabajadoras rurales del nordeste, que habilita la expresión histórico-política de ese sujeto colectivo.

Las preguntas e inquietudes que motivan esta tesina se vinculan, en gran medida, a una preocupación generacional -como jóvenes militantes- por la pérdida de esos *procesos de formación política de largo plazo*, obturados, primero, por el terror inscripto tras la experiencia sociopolítica de una generación -en gran medida- arrasada por las dictaduras, y luego, por la primacía del individualismo y la "despolitización" (o la politización desde la apoliticidad) en la configuración subjetiva que se instala tras la implementación del modelo neoliberal.

Es a partir de identificar en el aporte de los sujetos entrevistados/as esta "otra" concepción temporal, que reflexionamos acerca del "tiempo" que demanda forjar una generación con conciencia política y disposición a la lucha. Un proceso lento y gradual, que requiere de -al menos- un puñado de seres humanos que se lo propongan y actúen en consecuencia, movidos por un profundo *amor al prójimo* y un claro *sentido del momento histórico* (Castro Rus, 2000).

Construyendo nuevas claves de reflexión, la ausencia de "les 30 mil", compañeros, compañeras, formados en la lucha sindical, rural, social, universitaria, religiosa, artística, disidente… significó no sólo su eliminación física sino la ruptura de un proceso de organización popular, comunitaria, y de formación política de largo aliento. Esto nos permite comprender la dimensión político- cultural de aquello que se buscaba reprimir, para luego ser negado a las generaciones venideras, en tanto concepción de un sujeto constituido por un fuerte lazo comunitario, que se transformaba mientras "transformaba el mundo", de un paradigma pedagógico que reconocía el valor del saber popular, y de una concepción de *lo político* como herramienta de transformación colectiva desde nuestro propio *estar en el mundo*. Identificar la dimensión de la derrota reconfigura la mirada respecto de los desafíos del presente.

4.1.2 La profundización y sistematicidad de la política represiva y el surgimiento de las organizaciones armadas.

Retomando la contextualización sobre los años setenta, a fin de comprender las tensiones y debates que atraviesa la organización política del sujeto rural en el proceso de construcción de la organización liguista, creemos necesario considerar que, a la par de la radicalización de las demandas y reivindicaciones de las organizaciones populares, se incrementaban las estrategias represivas por parte de los sectores dominantes.

Desde el primer Golpe de Estado en 1930, la historia política argentina estuvo marcada por la creciente presencia militar y por el uso de la violencia para imponer desde el poder del Estado lo que no podía consensuarse desde la política, ante la incapacidad de los sectores económicamente dominantes para establecer su hegemonía (Calveiro, 2013, p. 25). Sin embargo, el proceso dictatorial iniciado con el derrocamiento del segundo gobierno peronista en 1955 se valió de nuevos instrumentos que profundizaron el uso de la violencia contra el Pueblo. Los bombardeos a la Plaza de Mayo, la proscripción del peronismo y los fusilamientos de José León Suárez, mostraron la implementación de nuevas estrategias respecto al uso de la fuerza por parte de las FF.AA.

Hacia 1960 la política represiva encontró un nuevo marco de planificación y ejecución. Durante la presidencia de Arturo Frondizi, el clima de "inestabilidad" generado por la resistencia popular, llevó a la aplicación del Plan CONINTES[95] (Plan de Conmoción Interna del Estado). En pleno desarrollo de la Guerra Fría y de emergencia de los procesos de descolonización y liberación nacional en Argelia, CONINTES significaba la primera experiencia de aplicación de la *Doctrina de la Escuela Francesa* en nuestro país, tras su desembarco a fines de la década de 1950 en el continente latinoamericano (Robin, 2014). A partir de su injerencia las Fuerzas Armadas Argentinas adoptaron el concepto de "enemigo interno", que los franceses habían aplicado en Indochina y Argelia.

Esta nueva hipótesis de conflicto demandaba reconfigurar el accionar del Estado y las FFAA para desarticular las "células guerrilleras" bajo el lema de "guerra contra el comunismo".

[95] La aplicación del Plan Conintes estuvo basada en la ley 13.234 de Organización de la Nación para Tiempo de Guerra que se apoyaba en la doctrina de Defensa Nacional, la cual consideraba, entre otras cosas, que el conjunto de la población debía participar en el esfuerzo de guerra. Las hipótesis de guerra establecidas estaban referidas a conflictos entre Estados con relación a los cuales la población o la nación en armas debían intervenir. La ley no emplea la sigla Conintes o la expresión conmoción interior del Estado, que aparecen en directivas internas de las Fuerzas Armadas y en el decreto secreto (S) 9880 del 14 de noviembre de 1958 que lo instauró. (Chiarini y Portugheis, 2014, p.11)

Para ello se proponían dos estrategias centrales: la infiltración en las organizaciones políticas y el uso indiscriminado de la tortura como mecanismo para obtener información a partir de la delación de las y los detenidos. Ambos mecanismos fueron incorporados progresivamente y aplicados en el marco de la "Guerra antisubversiva" por las Fuerzas Armadas en diferentes países de América Latina. A partir de este cambio de paradigma, CONINTES condujo a reconfigurar al menos dos aspectos centrales de la estrategia de "defensa nacional" (hasta entonces orientada hacia un enemigo externo al Estado): la división del territorio en zonas, y el desarrollo y complejización de la estructura de inteligencia, a partir de lo cual, asume un rol nodal la Secretaria de Inteligencia del Estado (SIDE).

Bajo este nuevo instrumento jurídico-militar fueron cesanteados, perseguidos, encarcelados y torturados[96] militantes de filiación política peronista y de izquierda. Se cerraron Unidades Básicas, se intervinieron centrales sindicales y se reprimió todo tipo de manifestación política popular. "Cientos de militantes fueron detenidos sin expediente en cuarteles o cárceles militares y, posteriormente, fueron juzgados por tribunales castrenses sin posibilidad de defensa civil. El CONINTES anulaba el Estado de Derecho, dejando en las Fuerzas Armadas la "represión interior" (Irigoitia, 2018, p. 196).

El Plan CONINTES "fue el antecedente de la tortura sistemática, las ejecuciones sumarias extrajudiciales, la desaparición forzada de personas y los campos de concentración" (Chiarini y Portugheis, 2014, p. 12). En este marco, en agosto de 1962 fue detenido ilegalmente por un grupo parapolicial en la provincia de Buenos Aires, el joven obrero metalúrgico y referente de la primera Juventud Peronista Felipe Vallese, quien fue torturado y tras su muerte, desaparecido. La trágica historia de Vallese -primer desaparecido del peronismo- marcó un antecedente respecto de las prácticas represivas que desarrollará el terrorismo de Estado hacia 1976.

> La desaparición de Vallese y la aplicación del Plan CONINTES, nos permiten pensar una continuidad de la matriz liberal oligárquica constituida desde el siglo XIX en la Argentina, como forma de resolver la conflictividad social por medio del **terror y** del **exterminio, toda vez que no se pueda someter al opositor** (Irigoitia, 2018, p. 200).

En el sentido de lo planteado por Juan Irigoitia, entendemos que, en dicha matriz abreva el asesinato de cientos de indígenas y campesinos/as que peleaban junto a Artigas por la unidad

[96] Bajo el estado Conintes, las personas quedaban sometidas a la jurisdicción militar y sujetas a las sanciones de los artículos del Código Militar, del Código Penal de la Nación y de varios artículos de las leyes 15.276 y 13.985 (Chiarini y Portugheis, 2014, p. 51).

de los Pueblos libres; la masacre del Pueblo paraguayo por el ejército liberal mitrista en la "Guerra de la Triple Alianza" del proyecto y de las comunidades indígenas que resistieron a la explotación capitalista en las "reducciones" a las que habían sido confinados; el fusilamiento de los huelguistas de la "Patagonia Rebelde"; el bombardeo de civiles en la Plaza de Mayo en 1955; el fusilamiento de militantes en José León Suarez… por sólo mencionar algunas de las tantas ocasiones en que los más poderosos hicieron uso de la fuerza para imponer su proyecto político y económico.

Esta reflexión nos permite volver a destacar el carácter procesual histórico-cultural de la represión en la cual se inscribe -ya en el contexto de 1970- el sujeto liguista, en el marco del enfrentamiento entre dos proyectos políticos de país, de sociedad, de continente. Asimismo, en la continuidad del aparato represivo advertimos también la continuidad de "lo silenciado". En ese sentido, reconocer la profundidad temporal de la lógica represiva nos permite reflexionar sobre una política de "silenciamiento" de largo plazo, desplegada por los sectores dominantes sobre las voces y resistencias populares, constitutivas de lo que Alcira Argumedo (2009) define como *matriz teórico política de pensamiento latinoamericano.*

Nos resulta relevante -a los fines de nuestra problemática- recuperar el antecedente del Plan CONINTES, ya que constituye el inicio de un plan sistemático de represión perfeccionado durante las décadas de 1960 y 1970, sentando las bases para la asunción e implementación de la *Doctrina de la Seguridad Nacional*, sobre la cual se esgrimió el terrorismo de Estado desarrollado durante la última dictadura cívico militar argentina.

En junio de 1970, tras las insurrecciones populares del año 1969, fue relevado de su cargo el Gral. Onganía, asumiendo su lugar el Gral. Roberto Levingston. Al año siguiente, otro levantamiento popular en la ciudad de Córdoba, recordado como el "Viborazo", desencadenó la renuncia de este último abriendo una nueva etapa de dictadura autodenominada "Revolución Argentina", al mando del Gral. Agustín Lanusse[97].

El gobierno militar de Lanusse, en el plano económico expresó la continuidad del modelo instaurado desde los inicios de la "Revolución Argentina", profundizando una política económica favorable al enriquecimiento de los grandes capitales, principalmente agroexportadores, y tendiente a una apertura cada vez mayor para el ingreso de nuevos capitales

[97] Agustin Lanusse como comandante en jefe del Ejército Argentino, ocupó la presidencia de facto en el período comprendido entre el 22 de marzo de 1971 y el 25 de mayo de 1973, siendo sustituido por Héctor Cámpora, electo presidente mediante el voto popular tras la reapertura democrática.

extranjeros, ya en su forma multinacional. Como contraparte, la crisis incrementaba el empobrecimiento del pueblo engrosando las barriadas populares en las ciudades e forzando al éxodo a los trabajadores rurales. En cuanto al escenario político -no escindido de la política económica- debemos considerar el recrudecimiento de la política represiva sobre los sindicatos, organizaciones rurales, sacerdotes y religioso/as tercermundistas, organizaciones estudiantiles y organizaciones político militares[98].

> *[…] hablan siempre del proceso de los milicos… que cometieron las atrocidades que cometieron! pero* ***no te hablan de lo que pasaba también en la época de Lanusse*** *[…] Yo y muchos otros compañeros fuimos perseguidos en esa época también. Y lo que sí pasó fueron tantos presos políticos, pero nos perseguían, hubo gente torturada, encarcelada. Es decir… empezaron a surgir las Tres A, está bien que surgieron en la época de Isabel, pero* ***iban sentando las bases para ese grupo perverso también****, viste… que nos amenazaba de muerte, que mató a varios compañeros y que estábamos en las listas negras que ellos tenían… para eliminarnos* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

El 30 de noviembre de 1971 fue detenida en una escuela rural de la provincia de Corrientes la maestra Norma "Coca" Morello, miembro del Movimiento Rural, quien afirmaría -tiempo después- que "lo verdaderamente revolucionario fue el proceso educativo" construido por aquella generación de jóvenes rurales. Tras su secuestro, fue detenida y torturada en dependencias del II Cuerpo de Ejército en la ciudad de Rosario.

El secuestro de Norma Morello significó para el MRAC, las Ligas Agrarias y la militancia católica tercermundista en Argentina, un acontecimiento "bisagra" respecto de las políticas represivas. Dicho acontecimiento permitió a las familias rurales visualizar la amenaza directa de la represión estatal (y paraestatal) y su correspondencia con la violencia del sistema social injusto del que eran víctimas. Asimismo, fue resignificado como símbolo de la resistencia, fortaleciendo los lazos organizativos y la movilización popular. En respuesta a este hecho, "más de cuatro mil campesinos se concentraron en Roque Sáenz Peña, Chaco, para reclamar por la libertad de Coca" (Ferrara, 2007, p. 57). Tras su liberación, luego de cinco meses a disposición del Poder Ejecutivo Nacional, Coca fue recibida con una nueva movilización el 14 de abril de 1972 en la ciudad de Goya.

[98] Debemos considerar también que en ese contexto "los partidos políticos comenzaban a presionar a la dictadura para generar una salida democrática" (Irigoitia, 2018, p. 260). Las luchas de la resistencia y los procesos políticos a nivel mundial habían contribuido a crear un escenario de gran presión para el retorno definitivo del General Perón al país. En respuesta, Lanusse lanzó a mediados de 1971 el Gran Acuerdo Nacional (GAN). Con esta estrategia se proponía retornar al Estado constitucional, pero, en un principio, sin levantar la proscripción al peronismo. Tras las negociaciones de Perón con Lanusse el gobierno militar aceptó reabrir el proceso electoral, pero inhibiendo la candidatura de aquellas personas que se encontraran fuera del país. De esta manera impedían la postulación de Juan Domingo Perón a la presidencia.

Norma Morello en el acto realizado, frente a más de tres mil personas, exclamó:

> Esto muestra claro que la violencia no nace del pueblo, nace de los grupos de poder que ya ven cada día más difícil la duración de este sistema de explotación […] Compañeros: debemos ser muy conscientes del mundo que queremos para mañana, **un mundo más justo donde todos tengamos la posibilidad concreta de vivir, comer, vestirnos, estudiar y trabajar dignamente**. Debemos también ser conscientes del riesgo que eso significa y **hay que superar el miedo… que es el instrumento con el cual nos cierran la boca y nos atan las manos**. (Ferrara, 2007, p. 58).

Desde la visión de los sectores dominantes, "poner fin a la injustica" y "construir un futuro de dignidad" era motivo suficiente para que el sujeto político rural fuera perseguido, torturado, secuestrado, asesinado y desaparecido por el aparato represivo del Gobierno de Facto de Agustín Lanusse[99] primero, y por la última dictadura cívico militar después.

> *[…] empezaron a surgir las Tres A […] que nos amenazaba de muerte, que mató a varios compañeros y que estábamos en las listas negras que ellos tenían… para eliminarnos. Porque* ***a ellos no solamente les molestaba el trabajo de la guerrilla sino también de aquellos que trabajábamos en los movimientos de masas, formando conciencia,*** *formando gente, que, para muchos, y bien inteligentes, pensaban que quizás…* ***un trabajo que impactaba mucho más a largo plazo****…* ***formar conciencia crítica en la gente****, porque* ***nos perseguían a todos, a los que estaban en la guerrilla y a los que no también****, viste. Y* ***muchos compañeros fueron encarcelados, torturados, muertos sin haber sido ni Montoneros, ni ERP, porque era re peligroso.*** *Yo, por ejemplo, a mí me aplicaron la Ley de Seguridad en el ´76, que estuve inhabilitada todos los años del proceso.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

El enunciado *"…nos perseguían a todos, a los que estaban en la guerrilla y a los que no también…"* vuelve a interpelar nuestros supuestos previos y nos permite seguir deconstruyendo el "ideal setentista" que nutre el imaginario de nuestra generación. ¿Quiénes formaban parte de ese "todos" que se homogeneiza en el relato de Maris? ¿Involucra a una diversidad que se condensa en "lo subversivo"? Esos "Otros/as" que no formaban parte de "la guerrilla" ¿constituían también al sujeto identificado como "subversivo"? Al ser concebido por la Dictadura como "subversivo" del orden dominante, el sujeto político rural ¿se incluye –entonces- como "enemigo interno" y -por lo tanto- como "sujeto a eliminar"? El sujeto político que emerge a partir del proceso político pedagógico ¿logró advertir que estaba siendo identificado por la Dictadura como "enemigo interno"?

[99] "Masivas detenciones sin juicio –colocados a disposición del PEN– torturas sistemáticas, régimen inhumano de prisión ("para detenidos de máxima peligrosidad"), sustracción de los detenidos a sus jueces naturales (se creó un tribunal especial para juzgarlos), modificaciones del Código Penal admitiendo el principio de analogía y creando figuras que en su ambigüedad se convertían en leyes penales en blanco, fueron los signos de esta profundización de la ilegitimidad intrínseca del régimen de por sí ilegítimo. Así hasta llegar a lo que ha pasado a la historia como la Masacre de Trelew, en agosto de 1972 […] Trelew es la prueba más palpable de que la metodología del terrorismo de Estado ya estaba asumida por las Fuerzas Armadas argentinas cuatro años antes del golpe genocida." (Duhalde, 2013, p. 67)

Maris introduce en su relato la dimensión de un tiempo profundo. Una concepción temporal de lo político que nos remite a la idea de *proceso*, pilar fundamental del proyecto pedagógico analizado en el capítulo anterior. Un proyecto que intentó comprender y construirse desde el *estar* de ese sujeto rural, nacido y criado en el campo, que -como menciona el relato de Teodora Aguilar- podemos pensar que -en parte- "no eran gentes que luchaban en las organizaciones, sólo en la tierra para sobrevivir" (Delgado, 2012). El proceso formativo desarrollado por el MR representaba la siembra de un sujeto colectivo que comenzaba a cosechar sus frutos mediante la organización de las comunidades rurales hacia 1970. Consideramos que en ese proceso radicó lo singular y lo transformador de esa experiencia y, como menciona Maris, lo "peligroso" de su impacto a largo plazo.

Sin embargo, en el contexto de los años setenta, ese paradigma -que había sostenido un proyecto de formación de dirigentes rurales en el nordeste- fue puesto en tensión ante la vertiginosidad que comenzaron a adquirir las acciones y pronunciamientos de las organizaciones políticas, sindicales, sociales y religiosas. Vertiginosidad que contrajo el tiempo necesario para la discusión y toma de decisiones colectivas, acelerando los procesos de convocatoria, reflexión, acción y movilización, respecto de una concepción temporal más gradual que había acompañado el proceso de concientización: el encuentro, el intercambio, y la construcción política desde este paradigma requerían de ese tiempo. En cambio, los "nuevos tiempos" "demandaban" el desarrollo de estrategias de acción directa, que requerían la construcción de mayores consensos en torno a un conjunto de metodologías sostenidas desde otro paradigma, que ponía énfasis en la medición de los resultados (o su impacto inmediato) más que en los procesos que conducirían a ellos.

Considerando la dimensión temporal que introduce el relato de Maris, podemos reflexionar que el secuestro de "Coca", como "advertencia" a ese sujeto colectivo, no constituyó un hecho aislado sino parte de una política represiva que se venía incrementado para detener el desarrollo de la fuerza popular que crecía al calor de las luchas de la resistencia desde 1955. Asimismo, el enunciado *"no hablan de lo que pasaba también en la época de Lanusse"* nos permite comprender que la puesta en valor de los testimonios de los y las sobrevivientes, tras la última dictadura, fue permitiendo dimensionar el despliegue del aparato represivo del terrorismo de Estado, cuyo carácter genocida -hasta entonces- resultaba impredecible de acuerdo al registro de los procesos represivos que le antecedieron. En ese sentido nos preguntamos si dimensionar el genocidio perpetrado desde 1976 inhibió la transmisión histórica

de las prácticas represivas precedentes. El relato que nos fue transmitido como generación post dictadura ¿escinde a la última dictadura de los procesos represivos que configuraron la "antesala" para su desarrollo? ¿Qué sujetos excluye la figura del "militante heroico" que protagoniza el imaginario que construimos como clase media universitaria sobre el sujeto "desaparecido" por el terrorismo de Estado? ¿Se reproduce -desde otra perspectiva- la figura del "subversivo" construida por la propia dictadura? ¿Priorizan ambos posicionamientos la imagen de un sujeto de clase media? Esta representación aún presente en la transmisión del trauma histórico ¿se vincula a las posibilidades de denuncia y visibilización de los delitos de lesa humanidad que adquirieron estos sectores -en el arduo camino de la resistencia- en relación a los sectores populares?

La continuidad de una política represiva que se reactualiza en nuestro país durante el siglo XX, como instrumento del proyecto oligárquico-liberal (Argumedo, 2009), resulta funcional a las políticas imperialistas de los grandes capitales a nivel mundial, que necesitan mantener a nuestros pueblos y nuestros bienes comunes bajo su dominio.

Al reformularse la ofensiva del poder dictatorial, los trabajadores y trabajadoras reorganizaron las estrategias de lucha. A mediados de 1970 se realizó de forma clandestina el "Congreso de los Compañeros" de la CGT de los Argentinos del que participaron 150 representantes obreros de todo el país, 45 agrupaciones de base con voz y voto, y otras agrupaciones, políticas, estudiantiles, profesionales y sacerdotes del Tercer Mundo. Allí en un documento titulado "Organizar las bases para liberar la Patria", se proclamó:

> La dictadura, los monopolios, la prensa venal y corrompida al servicio del régimen comenzaron a proclamar nuestra extinción al día siguiente de constituirnos. Nuestras sucesivas desapariciones coincidieron con los dos años de lucha más gloriosas del movimiento obrero argentino […] **Estamos viviendo un tiempo de convocatoria**, **de los opresores entre sí y de los oprimidos entre sí**. **Los pueblos del Tercer Mundo**, resurgiendo de los siglos de explotación a que fuimos sometidos **hemos proclamado el fin de una era y el inicio de una nueva** (CGT-A, julio 1970).

Las limitaciones para acceder al poder por la vía institucional y la referencia inmediata de la experiencia cubana, exacerbada tras el asesinato del Che en Bolivia en 1967 en el intento de constituir la guerrilla rural en el vecino país, fortalecieron la posición de algunos sectores que postulaban la necesidad de asumir la lucha armada como vía para la toma del poder. Pilar Calveiro señala que "en 1969 todos los grupos guerrilleros estaban, de hecho, en su etapa de entrenamiento y equipamiento, a punto de entrar en acción" (Calveiro, 2013, p. 33).

En 1970, proviniendo de diferentes tradiciones político-ideológicas, hicieron su aparición pública tres organizaciones que mostraron desarrollar una gran masividad y capacidad político-militar durante este período en nuestro país[100]: en mayo de 1970, Montoneros secuestró al ex dictador Pedro Eugenio Aramburu, principal responsable de la "Revolución Fusiladora[101]" y lo "ajustició" en un campo de la pequeña localidad de Timote, provincia de Buenos Aires. El origen de Montoneros, principal organización armada dentro del peronismo, devino de la iniciativa de un conjunto de jóvenes (muchos de ellos/as universitarios) formados/as en el nacionalismo católico y en la experiencia previa del Comando Camilo Torres, vinculado a los grupos de *Cristianismo y Revolución* comandados por el sacerdote Juan García Elorrio. (Anguita y Caparros, 2010)

El 15 de julio, una célula de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) realizó su primera operación militar pública, la "Operación Gabriela", con el copamiento de la ciudad de Garín, provincia de Buenos Aires (Calveiro, 2013). Las FAR, organización marxista proveniente de una escisión del Partido Comunista, sostuvo una política de acercamiento al peronismo que derivó en 1973 en la fusión con Montoneros.

También en el mes de julio, en el marco de su VI Congreso Nacional, un sector del PRT liderado por Mario Roberto Santucho definió la conformación del Ejército Revolucionario del Pueblo como brazo armado del partido (Mattini, 2003). En septiembre de ese año, tras el asalto a la Comisaría Nro. 24 de la ciudad de Rosario, llevó a cabo su primera acción armada, aunque su relevancia en la escena nacional trascendió con el secuestro de Stanley Sylvester, Gerente del frigorífico Swift y Cónsul Británico, en 1971. Tras las negociaciones para su liberación se consiguió una gran suma de dinero que fue destinada al reparto de mercadería en los barrios populares de la ciudad de Rosario.

[100]Anteceden al surgimiento de estas organizaciones otras experiencias de "guerrilla" armada en nuestro país. La primera guerrilla urbana en Argentina fue constituída por el "Movimiento Nacionalista Tacuara", una organización política nacionalista, conformada tras el golpe de Estado de 1955. "Tacuara" estaba constituido en sus comienzos por jóvenes pertenecientes a familias tradicionales, de sectores sociales medios y altos inspirados por la prédica del sacerdote católico Julio Meinvielle y del sociólogo francés Jaime María de Mahiey. Defendía un ideario de corte fuertemente nacionalista, católico, anticomunista y antisionista. Hacia la década de 1960, tras el triunfo de la Revolución Cubana se distinguen al interior de la organización entre los sectores que reforzaban un posicionamiento de derecha (ligado en muchos casos a la derecha peronista) y quienes coincidían con el ala más revolucionaria de la izquierda peronista (Viano, Hugo. (s.f). *Tacuara, la primera guerrilla urbana argentina*)

[101] La dictadura militar encabezada por el Gral. Pedro Eugenio Aramburu, responsable del Golpe de Estado que derrocó al gobierno del General Juan Domingo Perón en septiembre de 1955, se autoproclamó "Revolución Libertadora". El 9 de junio de 1956, tras el fracaso de un alzamiento cívico-militar liderado por el Gral. Juan José Valle para derrocar a la dictadura, fueron fusilados en el basural de José León Suarez 7 civiles que pretendían integrarse al levantamiento. Otros 5 militantes logran escapar. A partir de ese acontecimiento, se conoce a este proceso dictatorial como "Revolución Fusiladora".

De esta manera, la primera mitad de la década del setenta fue testigo de un conjunto de acciones -secuestro de empresarios, funcionarios políticos, o responsables de las Fuerzas Armadas, sabotajes a cuarteles y otras instituciones militares, actos relámpago, ajusticiamientos, etc.- protagonizadas por diferentes organizaciones que asumían el enfrentamiento armado como vía para la toma del poder. Integrando experiencias previas desarrolladas durante la resistencia:

> [De] los múltiples grupos armados que se desarrollaron en esos años, Montoneros y el ERP, fueron los que mayor alcance político militar tuvieron; aunque también las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL), las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y Descamisados, desarrollaron acciones de relevancia. (Irigoitia, 2018, p. 247)

A nivel latinoamericano, el desarrollo de las organizaciones político militares en Argentina y su injerencia en la escena política nacional coincidió con el triunfo de la "Unidad Popular" en Chile, en septiembre de 1970, que daba lugar a un proceso de trasformaciones en favor de los sectores populares enmarcadas en la "vía chilena al socialismo". Esta experiencia revolucionaria irrumpió en el debate de las organizaciones populares y de izquierda, al proponer la vía institucional como camino posible al socialismo, poniendo en discusión la estrategia armada -extendida por el continente luego del triunfo de la Revolución Cubana en 1959- como modelo (universal) posible de ser aplicado al proceso revolucionario de diferentes realidades socio culturales latinoamericanas.

Por otra parte, la influencia del modelo cubano condujo a muchas organizaciones a planificar la conformación de focos guerrilleros en el ámbito rural. Esto llevó a que se incluya la "inserción" en el sector rural como parte de la estrategia política de las organizaciones "de izquierda" y en el caso argentino, también de algunas organizaciones peronistas. Estas experiencias, sin embargo, no resultaron significativas respecto de la dimensión que adquirió el despliegue de la guerrilla urbana en nuestro país.

La primera iniciativa de conformar una guerrilla rural había sido impulsada hacia fines de la década de 1950, por el Comando Peronista "17 de octubre" de la provincia de Tucumán, con la conformación del Ejército de Liberación Nacional- Movimiento Peronista de Liberación "*Uturuncos"* ("hombres tigres"), destinado a la conformación de un foco de guerrilla en el Departamento de Concepción (Sabino Beiza, s.f). Dicha experiencia -dirigida a la organización de los obreros azucareros de la provincia de Tucumán- fue rápidamente reprimida y desarticulada por las Fuerzas Armadas, en plena vigencia del Plan CONINTES. Pero a

comienzos de la década del sesenta, la vinculación de las organizaciones armadas con los y las trabajadores/as del sector rural se vio mediada por la influencia de la estrategia *guerrillera* tras el triunfo de la Revolución Cubana.

En el libro titulado "Guerra de Guerrillas" en 1960, Ernesto Guevara escribía:

> Consideramos que tres aportaciones fundamentales hizo la Revolución Cubana a la mecánica de los movimientos revolucionarios en América, son ellas:
> 1° Las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército
> 2° No siempre hay que esperar que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas
> 3° En la América subdesarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo.
> Es natural que las condiciones geográficas y sociales de cada país determinen el modo y las formas peculiares que adoptará la guerra de guerrilla, pero sus leyes esenciales tienen vigencia para cualquier lucha de este tipo. […] Establecer las bases en que se apoya este tipo de lucha […] es nuestra tarea del momento (Guevara, 2012, pp. 31y 33).

Siguiendo dicha orientación se desarrolló la experiencia del Ejército Guerrillero del Pueblo, establecido entre 1963 y 1964 en la provincia de Salta, con la participación de militantes cubanos y argentinos como antesala para la llegada al país del Che Guevara. Esta última fue desarticulada en abril de 1964 por las fuerzas de seguridad y desaparecido uno de sus referentes principales, Jorge Masetti. (Bianchi et al., 2019, p. 172). Más tarde, en septiembre de 1968, el "Comando Guerrillero 17 de octubre" al mando de las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) recuperó la iniciativa de Uturuncos en Tucumán lanzando la conformación de una guerrilla rural en Taco Ralo. En un reportaje publicado en 1970, representantes de las FAP afirmaban: "Taco Ralo se tiene que colocar dentro de la experiencia de la vanguardia latinoamericana. El ejemplo de la Revolución Cubana repercutió dentro de las filas del peronismo, impulsando a su vanguardia a concretar las normas de la guerrilla rural"[102].

En un comunicado oficial el "Destacamento Guerrillero 17 de octubre" de las FAP se dirigen al Pueblo para esclarecer sus objetivos y estrategias:

> […] convencidos de la necesidad de lograr la Independencia Económica, la Soberanía Política y la Justicia Social en nuestra Patria, así como de la imposibilidad de hacerlo por otro medio que no fuera el de la LUCHA ARMADA, grupos de jóvenes peronistas decidimos constituirnos en FUERZAS ARMADAS PERONISTAS (F.A.P.) y al igual que nuestras montoneras gauchas y los Descamisados que hicieron posible el 17 de octubre de 1945, iniciar la guerra revolucionaria como forma de señalarle al Pueblo el auténtico camino hacia su propia LIBERACIÓN […] como forma de disputarle al régimen el poder político en el único lenguaje que él entiende: el de la fuerza, cumpliendo así con el precepto constitucional de «armarse en defensa de la Patria» (…) este Destacamento Guerrillero «17 de Octubre» se ubicó en el

[102] (s/a). Reportaje a las FAP (1970). *Cristianismo y Revolución*. Año IV. Nro 25, septiembre de 1970, pp. 17-20

> Campamento «EL PLUMERILLO» en la localidad de Taco Ralo, Tucumán, con la finalidad de lograr la adaptación, comprensión y capacitación de sus integrantes, para trasladarse luego a zonas más propicias para este tipo de lucha y recién allí, iniciar la guerra […][103]

La experiencia de Taco Ralo fue rápidamente desarticulada mediante una maniobra sorpresiva del Ejército, y en consecuencia los responsables de llevarla adelante fueron encarcelados y torturados por las fuerzas del régimen militar, en el marco del Plan CONINTES. Algunos años después de aquella derrota, hacia 1974, el PRT-ERP retomó la estrategia de formación de guerrillas rurales. Esta decisión del PRT, ya en un contexto político diferente al de los sesenta y al de los primeros tres años de la década del setenta, formaba parte de una estrategia que contribuiría a generar las condiciones para la "insurrección de las masas", cuando se abriera una "situación revolucionaria" por la derechización del gobierno peronista o por la irrupción de un golpe militar reaccionario (Mattini, 2003). Así nació la *Compañía de Monte "Ramón Rosa Jiménez"* en zonas aledañas a los ingenios azucareros en el monte tucumano. Su aparición pública se produjo en junio de 1974 mediante una operación militar en la localidad de Acheral.

Según relata Luis Mattini (2003) en torno a dicha experiencia, se articularon dos concepciones: la "militarista" o "foquista" que ponía el acento en la cualidad estratégica de la zona asignada (la selva Tucumana) y la concepción de Roberto Santucho, quien ponía acento en la relación de la guerrilla con las masas rurales. Sin embargo, "este PRT persistentemente "ruralista" poseía muy escasos miembros pertenecientes al campesinado y prácticamente nadie que conociera realmente el monte" (Mattini, 2003, p. 288). Casi sin realizar enfrentamientos directos contra el ejército, las unidades rurales del PRT fueron progresivamente desarticuladas.

4.1.3 "*Dos Iglesias*" frente a la radicalización de los posicionamientos en pugna

La radicalización política atravesaba también los debates en el seno de la institución católica, donde se exacerbaban posicionamientos antagónicos entre diversos sectores -del clero y del laicado- que ya se habían manifestado en relación al Concilio Vaticano II. En 1971 se realizó en Roma el *Sínodo Mundial de Obispos* bajo el papado de Pablo VI. Allí el debate político versó fundamentalmente sobre dos tópicos centrales: el sacerdocio ministerial (que ponía en discusión la institución del celibato) y el problema de la justicia en el mundo. Sobre este último, en el documento consensuado se explicitó:

[103] (s/a). Reportaje a las FAP (1970). *Cristianismo y Revolución*. Año IV. Nro 25, septiembre de 1970, pp. 17-20

> El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo […] La situación actual del mundo, vista a la luz de la fe, nos invita a volver al núcleo mismo del mensaje cristiano […] La misión de predicar el Evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena. En efecto, si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo. (Sínodo Mundial de Obispos, 1971)

El papado de Pablo VI representaba la continuidad del paradigma propuesto en el Concilio iniciado por Juan XXIII. Si bien las posibilidades de llevar adelante muchas de las transformaciones propuestas se limitaban en un nuevo contexto político, el posicionamiento del Vaticano seguía constituyendo un eje central de respaldo para la militancia católica (de laicos y clérigos) partidaria de la "opción por los pobres" en los países del Tercer Mundo. Esto constituía un aspecto de gran importancia, considerando el fortalecimiento del conservadurismo católico y el recrudecimiento de la política represiva contra las organizaciones populares cristianas en Argentina y otros países del continente.

En nuestro país, en 1970 asumió la conducción de la Conferencia Episcopal Argentina el arzobispo de Paraná Adolfo S. Tortolo, exponente del sector más conservador de la Iglesia Argentina, admirador del *Opus Dei*, y opositor público a la renovación conciliar. Su asunción como presidente del Episcopado "coincidió" con su rol como Vicario General[104] de las FFAA, cargo que ejercía desde 1968. Como señalamos en el capítulo anterior, haciendo eco de las palabras de Alberto Sily, la asunción de Tortolo constituyó un momento "clave" de retroceso del proceso de cambio que había iniciado el Concilio Vaticano II en nuestro país. La hegemonía del conservadurismo católico en el poder limitó la posibilidad de promover -entre las instituciones católicas- los lineamientos propuestos por la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968) y ratificados en San Miguel (1969). Además, este cambio de autoridades a nivel nacional produjo el debilitamiento de la COEPAL[105], marginando esta instancia pastoral hasta su disolución en 1973 (Otal, 2019, p. 118).

[104] El vicariato castrense, creado el 8 de julio de 1957, daba un mayor grado de institucionalización a una tradición de servicio religioso en el Ejército y la Marina. "La […] institución habilitaba un espacio de hibridación entre la carrera militar y la eclesiástica, decisivo para comprender los grises entre disciplinamiento institucional y represión estatal, especialmente a partir de la concentración, en la figura de Tortolo, de las funciones de vicario general […] y presidente del Episcopado entre 1970 y 1976 (Catoggio, 2016, p. 112).

[105] La Comisión Episcopal Pastoral, anunciada en 1965 por el Episcopado, tenía como propósito elaborar un Plan Nacional de Pastoral que respondiera a los lineamientos conciliares reunidos en la encíclica *Gaudium et Spes.* Entre 1967 y 1974 constó de una mesa directiva integrada por tres obispos: Zazpe, Marengo y Angelelli. Fueron convocados tanto sacerdotes del clero como regulares, y por primera vez se convocó a las religiosas, y algunos laicos provenientes de la democracia cristiana. (Catoggio, 2016, pp. 63-64).

Contando con una importante correlación de fuerzas al interior de la institución, el Episcopado configuró un enfrentamiento directo contra la militancia católica que promovía una perspectiva pastoral liberadora y adhería a los lineamientos políticos de la corriente tercermundista. En muchos casos se aplicaron sanciones por iniciativa de las autoridades eclesiásticas y obispos alineados al Episcopado, que incluyeron apercibimientos canónicos, quita de licencias ministeriales y traslados infundados.

En la región nordeste, en abril de 1968 sacerdotes y organizaciones correntinas en un *"Mensaje para usted"* criticaron al sistema capitalista liberal y al imperialismo. Los sacerdotes Raúl Maturet y Belisario Tiscornia cuestionaron al arzobispo de Corrientes Francisco Vicentin por su resistencia a aplicar el Concilio. La represalia por parte del arzobispo, en sintonía con el posicionamiento más conservador dentro del Episcopado, se expresó en una política de persecución desplegada sobre los sacerdotes tercermundistas de la provincia. La misma llevó al desalojo de capillas y a la suspensión de muchos sacerdotes[106], entre ellos Luis María "Luicho" Babín, a quien entrevistamos en el marco de este trabajo. Este enfrentamiento adquirió relevancia pública tras la decisión del arzobispo de excomulgar al sacerdote Raúl Marturet (Arzobispado de Corrientes, 26 de marzo de 1970). Luicho recuerda a este sacerdote como un importante referente del tercermundismo en Corrientes. Asimismo, Marilú, su hermana, da cuenta de ese proceso:

> *[…] mi hermano después se hizo cura tercermundista […] A uno lo excolmulgaron y a los otros cinco querían que hagan un arrepentimiento público... ¿de qué? -decían ellos- ¿de haber predicado el Evangelio? Porque por eso los querían echar. Porque ellos no cobraban, ellos trabajaban para vivir. Mi hermano trabajó de albañil, de limpia coches.*
>
> *- ¿Cuál era el obispo acá? -*
> *Era Vicentín en esa época. Y de los cinco sacerdotes, uno solo se quedó ahí en Goya. Los otros se negaron a cambiar de diócesis* (Registro Nº 4, Marilú, entrevista octubre 2014, Corrientes)

> *[…] después del 70 ya me rajaron […] Fue una lucha fuerte, dura... y bueno, hasta que encontraron la vuelta y lo excomulgaron a un cura compañero nuestro y nosotros por adherirnos a él, nos suspendieron. Suspensión. Sin ningún motivo, al contrario, encontraron un motivo que era totalmente falso. Y bueno, la cuestión es que quedamos afuera […]*
> *Resulta que estando nosotros en forma rebelde en la capilla, un día yo recibo una cartita donde me invitan a ir a una determinada hora a una casa, a un domicilio de Corrientes. Yo miro y digo "están locos", con el cagazo que teníamos... porque vivíamos con miedo, esa es la realidad. Sabíamos que la policía estaba sobre nosotros y demás yerbas, y entonces, medio que agarro la carta y me voy hasta lo de Marturet, y le digo "tas loco vo!" […] No pasó diez*

[106] Una situación similar aconteció en Rosario: en 1968, un grupo de sacerdotes increparon públicamente a Mons. Bolatti por sabotear las ideas inspiradas en el Concilio Vaticano II. El 15 de marzo de 1969, 30 sacerdotes renunciaron a la diócesis, frente al posicionamiento conservador del obispo de expulsar al cura obrero Néstor García, quien desarrollaba su labor en Barrio Godoy. (Mauro y Gabirondo, 2019).

> *minutos y apareció el otro compañero nuestro, éramos tres en Corrientes. […] Un tal Tiscornia, Marturet y yo […] Agarramos la bicicleta y nos fuimos. […] Entramos, dejamos la bicicleta, entramos los tres y se encienden las luces y…. un aplauso cerrado de un montón de gentes que estaban ahí, una mesa con ágapes y demás yerbas... como treinta curas, religiosos de distintas congregaciones: salesianos, capuchinos, franciscanos, jesuitas... de Corrientes... que no habían firmado la adhesión al obispo […] después ninguno quedó en Corrientes. Todos tuvieron que rajar. Todos. Los de la congregación tuvieron que echarlos. Nosotros creíamos que éramos tres nomás. Había sido que no. […] Había como treinta curas que habían sido que no firmaron la adhesión al obispo. Nunca se supo eso*. (Registro Nº 10, Luicho, entrevista noviembre 2016, Rosario, Santa Fe)

En marzo de 1970, una nota de opinión publicada en el periódico *El Litoral* a razón de la expulsión y excomunión de Marturet, da cuenta de los posicionamientos políticos en disputa que configuran "Las dos Iglesias" que se enfrentan en este contexto:

> **Por un lado, pues, la Iglesia pre conciliar, tradicional,** dedicada a una función netamente espiritual, con capacidad para juzgar los actos humanos, reivindicar a unos y sancionar a otros. Partidaria de no innovar en los cambios estructurales y combatir las ideas en vigencia que no tienen origen en la doctrina católica. **Por el otro una Iglesia renovada, transformadora y creadora**. Capaz no solo de juzgar al hombre sino de acompañarlo en su redención material y espiritual. Sustraerlo de las capas interiores donde lo subyace un sistema económico que ahoga las mejores posibilidades de que se realice y trastoca todos los valores humanos. Dos concepciones muy distintas tienen que enfrentarse. **El campo de operaciones de la lucha pueden ser los cerrados claustros religiosos, los tribunales judiciales o las calles de la ciudad. Pero el enfrentamiento es inevitable**" (s/a. Las Dos Iglesias de Corrientes -31 de marzo de 1970- *El Litoral.* El subrayado es nuestro).

En el III y IV Encuentro Nacional del MSTM -realizados en Santa Fe el 1 y 2 de mayo de 1970, y en Carlos Paz el 8 y 9 de Julio de 1971 respectivamente- se expresa el enfrentamiento de este sector del clero con la jerarquía eclesiástica:

> Tenemos fe en que nuestra pertenencia a la Iglesia Católica en la Argentina y en Latinoamérica, no ha de constituir un obstáculo sino un impulso para nuestra inserción sacerdotal y cristiana en el proceso revolucionario que vive nuestra Patria y nuestro continente […] Sin embargo, **advertimos la necesidad imperiosa de un cambio radical en la mentalidad y en la conducta de muchos de los hombres de nuestra Iglesia** […] De la jerarquía Eclesiástica Argentina y Latinoamericana sólo aspiramos que se decida, en forma clara, unánime y total a poner en práctica lo que elaboró y declaró Medellín y San Miguel. (Documento del III Encuentro Nacional MSTM -1 y 2 de Julio de 1970- en Bresci, 2018, p. 82).

> El obsequioso silencio de la jerarquía frente a una legislación que ha ido cercenando uno tras otro los derechos fundamentales de la persona humana, reafirman la imagen de la Iglesia, no servidora de los pobres, sino domesticada y servil frente a los poderosos. (Documento del IV Encuentro Nacional MSTM -8 y 9 de Julio de 1971- en Bresci, 2018, p. 98).

Desde finales de los años sesenta, "además de los habituales enfrentamientos "disciplinarios" del clero con las autoridades eclesiásticas, comenzaron a tomar estado público

dos nuevos tipos de conflicto: con autoridades militares y entre obispos"[107] (Catoggio, 2016, p. 110). Adentrándose los primeros años de la década del ´70 se reiteraron las detenciones a sacerdotes por causas políticas[108], considerando como fundamento de las mismas la vinculación con "la subversión" (organizaciones populares, rurales o de los barrios populares de las ciudades) o la infiltración de ideología marxista al interior de la institución católica. Desde una doctrina católica ortodoxa, que se esgrimía como "la interpretación unívoca y verdadera" del mensaje del Evangelio, e inclusive, de las encíclicas y documentos elaborados en el marco del Concilio Vaticano II, la noción de "subversión" fue homologada, en la condena al tercermundismo, con el concepto de *herejía*. De esta manera, a partir de la catalogación del tercermundismo como expresión del "enemigo interno" se fue construyendo la figura de la *subversión clerical* (Catoggio, 2016, p. 122). Esto allanó el camino para consolidar un pasaje del "tradicional disciplinamiento eclesiástico al innovador accionar del aparato represivo del estado" (Catoggio, 2016)

La radicalización de los posicionamientos construidos durante la década anterior sobre una concepción del Otro, del Evangelio y de la misión de la Iglesia, alejó posiciones entre los partidarios de una Iglesia comprometida junto al Pueblo en la construcción de un mundo sin oprimidos ni opresores, y una Iglesia funcional a un proyecto político favorable a los grandes grupos de poder económico, y cómplice -en este nuevo contexto- de la represión del sujeto popular. Las tensiones que condujeron a la expulsión del Movimiento Rural de la Acción Católica, el cambio de paradigma en la conducción del CIAS, y la persecución hacia los sacerdotes tercermundistas y las organizaciones populares -urbanas y rurales- que provenían de la militancia católica, pueden ser comprendidas en este contexto.

Ante esta polarización, se expresaron diferentes posiciones entre los sacerdotes y obispos que habían acompañado el desarrollo de las organizaciones rurales en las diferentes

[107] La autora señala como ejemplo paradigmático de este tipo de enfrentamientos, lo ocurrido en 1971 entre el obispo neuquino Jaime De Nevares, miembro del MSTM, y el obispo y provicario castrense Victorio Bonamin, en desacuerdo por la bendición de una capilla en pleno conflicto obrero en el Chocón (Catoggio, 2016, p. 110)

[108]Algunos casos resonantes fueron la detención del sacerdote Alberto Carbone acusado del delito de encubrimiento en conexión con el secuestro de […] Aramburu […] En septiembre se produjo el arresto de Hernán Benítez y Carlos Mujica, culpados de apología del crimen a causa de las "expresiones de elogio" pronunciadas en el funeral de Fernando Abal Medina y Carlos Gustavo Ramus, dirigentes de la organización armada Montoneros. En marzo de 1972 se produjo en la provincia de Santa Fe el encarcelamiento del sacerdote Rafael Yacuzzi, acusado de "implicancias en actividades extremistas" y en agosto fueron detenidos los sacerdotes Juan Carlos Arroyo, José María Ferrari y Néstor García y el ex párroco Santiago Mc Guire en la ciudad de Rosario. [Junto a Charnelo, Pistachi, y otros sacerdotes] En simultáneo fue apresado el sacerdote Rubén Dri, en Resistencia […] ese mismo mes, pero en la Rioja quedaron detenidos los sacerdotes Antonio Gill y Enri Pranoli […] debido a un supuesto encubrimiento de material subversivo" (Catoggio, 2016, p.119).

provincias del nordeste. En algunos casos, como el de Mons. Iriarte de Reconquista e Ítalo Di Stefano de Roque Sáenz Peña, los obispos apoyaron en un comienzo el accionar de las Ligas Agrarias, pero luego se replegaron hacia una posición más conservadora, al radicalizarse las acciones y el posicionamiento político de los trabajadores rurales. En otros casos obispos y sacerdotes acompañaron la lucha de los trabajadores y trabajadoras rurales hasta el fin de la organización, tras la acción represiva de la Dictadura Militar. Este fue el caso de Devoto (Goya), Angelelli (La Rioja), Hesayne (Viedma), Zaspe (Santa Fe), Bianchi de Cárcamo (Azul), Podestá (Avellaneda) y Laguna (auxiliar de San Isidro) (Adobato, 2011).

> Para el clero de esos años "optar por los pobres" contemplaba un amplio arco de posibilidades. En la práctica coexistieron diversos modelos de trasformación social: cada uno de ellos definía un ámbito de acción privilegiado (la fábrica, la universidad, la villa, la comunidad, la cooperativa rural) y apoyaba a un sujeto revolucionario (los trabajadores, los jóvenes, los indígenas, los pobres). Aunque entre el clero fueron pocos los que siguieron el camino iniciado por Camilo Torres, la vía insurreccional formó parte de la "violencia popular legítima", justificada por sectores significativos del clero que fueron influencia clave para muchos jóvenes católicos que siguieron el camino de las armas (Catoggio, 2016, pp. 70-71)

En este intento de revisitar el pasado a la luz de las preocupaciones de nuestro tiempo, creemos necesario tener presente la heterogeneidad de posicionamientos, metodologías y estrategias de lucha que abonaron al ascenso de un proyecto popular de raigambre latinoamericana, en los años 1970, explicitando las contradicciones emergentes en el proceso, desde un posicionamiento metodológico que reconoce en el conflicto la expresión condensada de "lo diferente", "lo que se opone", "lo que disputa". Por el contrario, la anulación del conflicto -mediante la construcción de antinomias o la negación de algunos de sus términos- nos inhibiría de la posibilidad de aproximarnos a la complejidad de los procesos socio culturales y, en términos políticos, desviarnos hacia el juzgamiento moral del pasado, o la construcción de "certezas", "idealizaciones" o lecturas "acríticas" que nos conduzcan a reconocer sólo las parcialidades, escindidas de la totalidad que las comprende (Bianchi y Silvano, 2001)

La historización realizada responde al propósito de comprender la inscripción de un proyecto político pedagógico liberador en el contexto de la década de 1970. Contexto en el cual, el ejercicio y el sentido de "lo político" fue configurándose en el marco de una subjetividad de época, signada por un ineludible sentido de *lo revolucionario.*

> Si la palabra clave del escenario internacional fue la 'guerra', la palabra clave de la política latinoamericana fue 'revolución'; pero también aquí los antagonistas giraban en torno al control del Estado, reproduciendo la visión estadocéntrica predominante en el terreno internacional. **La idea de la Revolución**, así, con mayúsculas, se ha ido expulsando del imaginario político. Sin embargo, **en los años setenta era parte nodal de la propuesta de la mayor parte de los**

> **grupos disidentes**. Hacer la revolución era tomar el aparato del Estado para abrir un proyecto que prometía ser radicalmente nuevo, nacional, antiimperialista y, en consecuencia, de ruptura con el orden capitalista. Un proyecto que prometía transformar las relaciones del espacio público y privado y crear un hombre nuevo: una especie de milagro. Esa gran revolución convocaba, en primer lugar, a la acción (Calveiro, 2005, p. 9)

En ese sentido entendemos que "lo revolucionario" se constituye como núcleo articulador entre una *totalidad* epocal y la *singularidad* que se expresa en la experiencia de organización del sujeto político rural. En esa línea -sin afán de establecer una definición acabada, para partir de ella o llegar a ella- creemos que las distintas posiciones emergentes al interior de la organización liguista fueron configurándose en torno a las significaciones diversas atribuidas a ese sentido. En esa dirección nos proponemos indagar acerca de la diversidad de concepciones que integraban los (diferentes) posicionamientos en relación a las vías y estrategias a seguir en el proceso de construcción de poder popular.

En ese sentido, a continuación, nos aproximaremos a las diversas concepciones en tensión acerca de *lo político* y *la política*, desde la perspectiva del sujeto rural en ese contexto, y nos centraremos en dos núcleos conflictivos transversales a la *estrategia política* desarrollada por la organización liguista que aportan, a nuestro entender, claves políticas para repensar la lucha popular de los años setenta. Nos referimos, por un lado, a su declarado "*apartidismo*" y por otro, a los límites establecidos -al interior de la organización- respecto de la *lucha armada*, considerando en este último caso las concepciones en debate respecto del ejercicio de la "violencia política" en el proceso de articulación de la fuerza política popular. Consideraremos particularmente las tensiones emergentes entorno a ambos núcleos problemáticos en el contexto de la reapertura democrática de 1973.

4.2 Las Ligas Agrarias en la tensión entre lo partidario-apartidario y el ejercicio de la violencia política

4.2.1 *"Política en el sentido de la palabra…no ´politiquerío´, no para hacer partidismo"*

> *[…] Nosotros teníamos una cosa muy clara:* ***enrolar a un movimiento o enrolar a una Liga con una opción única política determinada, a mí me parecía y me sigue pareciendo que no****. […] Nosotros* ***nacimos con una idea de que teníamos que fijarnos en una promoción humana profunda****, y en una transformación que teníamos que hacer… si uno era del color político, del color de las razas, y las religiones, son tres cosas como que están puestas para dividir, es como hacerlo políticamente a uno de Boca y a uno de River, solamente un mundial puede lograrlo que canten los dos juntos. Entonces, bueno, esto lo manteníamos nosotros con mucho respeto de la gente […]* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> *Yo pienso que es parte de una política...* ***política en el sentido de la palabra****, qué es política.* ***No politiquerío, no para hacer partidismo.*** *Si yo planteo que quiero una solución a una cosa,*

que es una necesidad, como es abrir un camino por decirte, tiene que ser parte de una política del gobierno ¿o no? Si yo planteo que la gente necesita, que le den posibilidades de producir, que haya... cosas que lo favorezcan, por ejemplo, para que la gente pueda trabajar y producir una cosa... ¿control de quién tiene que ser eso? Del gobierno. Si es el interés de todo un sector de la sociedad, debería no sé, me parece... puedo estar equivocada, no sé. Esa es la concepción que yo tengo de lo que es hacer política. (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

- ¿Y en algún momento de los 70 hasta ahora, se discutió como MAM, pertenecer a una organización mayor o a algún partido político? -
No, no. […] ***Acá fue bastante heterogéneo****. Había muchos peronistas, tal vez lo que más hubo fue peronistas […] había radicales, mucha gente del PC, fue muy heterogéneo. Era imposible. Era, siempre, eso por la realidad misma,* ***siempre nos inclinamos más por apoyar al peronismo, pero por la propuesta. No por integrarnos partidariamente****.* (Registro Nº 8, Moncho, entrevista febrero 2015, Apóstoles, Misiones)

Desde su surgimiento, las Ligas Agrarias se presentaron como una organización independiente de toda adscripción partidaria y de las entidades gremiales representativas del sector. En la propuesta de formación de las Ligas Agrarias Chaqueñas se expresaba: "Declarar la absoluta prescindencia y libertad política de las Ligas a efectos de buscar exclusivamente el desarrollo, la formación y la participación activa del campesinado […] con personalidad propia en un sentido de cambio auténtico con sentido nacional y popular" (Ferrara, 2007, p. 54). Sin embargo, a partir del trabajo de campo pudimos advertir que esta definición colectiva no excluía la posibilidad de que muchos/as trabajadores/as rurales participen activamente -a partir de una opción individual- de organizaciones o frentes político electorales, como ocurrió mayoritariamente en relación a la Juventud Peronista y el Frente Justicialista de Liberación Nacional.

Recuperando la contextualización realizada, entendemos que, tras 18 años de proscripción del peronismo, la concepción del "partido político" como eje articulador del movimiento popular había sido puesta en tensión tras un profundo proceso de crisis político institucional. De allí que nos atrevamos a pensar que para los años setenta, la vía político electoral fuera considerada por los sectores populares –que habían luchado por el retorno democrático- un instrumento para el avance de sus intereses y la garantía de los derechos conquistados, más no el eje articulador del movimiento popular.

En ese sentido, en relación a la declaración de la organización liguista, nos preguntamos: ¿El *apartidismo* constituía una respuesta de estos sectores ante la proscripción del peronismo o excedía esa limitación institucional? ¿Era posible expresar dentro de la estructura de un partido

o frente electoral el proyecto político de ese sujeto colectivo? Teniendo en cuenta el proceso de constitución de los partidos políticos en Argentina ¿podían canalizarse los intereses populares bajo esa estructura de matriz republicana-liberal? La lógica unidireccional que primaba en la construcción político partidaria ¿era "compatible" con la perspectiva dialógica propuesta en el proyecto político pedagógico del MR? La concepción de llevar adelante una *promoción humana profunda ¿*entraba en conflicto con la concepción partidista de "lo político"?

> *Si vos […] tomabas una definición política ¡y! en seguida eso divide a la gente… acá esta era una provincia y sobre todo* ***en el campo muy radical viste****! En una época el radicalismo fue revolucionario… incluso hoy mismo* ***si un movimiento de masas hace una opción política partidaria se dividen las cosas****, se dividen las aguas. La Iglesia, los partidos políticos, muchas veces en lugar de unir dividen a la gente.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> *[…] sabíamos las formas y las ideologías de lo que eran los partidos políticos. Siempre el partido Radical pateó para el lado… siempre con una política de poder… capitalista. Siempre el Partido Radical fue eso. Quitándole a Hipólito Irigoyen, de ahí todos los radicales fueron […] contra el Pueblo.*
> *- ¿Y la gente lo veía a eso?*
> *Si, si incluso a algunos radicales les dolía, pero lo asumían […] Y* ***acá*** *lo que* ***teníamos*** *eran* ***partidos provinciales****, como el Liberalismo y Autonomista son* ***partidos de estancieros****, qué te van a venir a dar… porque el estanciero tiene mucha plata, pero no te van a venir a dar la plata de ellos. Tienen una estancia y quieren dos o tres más. Porque* ***esos son digamos, capitalistas****.* (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

Las reflexiones construidas en el marco de las entrevistas realizadas nos permitieron identificar, en el relato de los sujetos, la asociación de "lo partidario" con aquello que "dividía" o que, al menos, ponía en tensión o dificultaba las posibilidades de "unificar" en un movimiento político a un sujeto político heterogéneo, como el constituido por las familias rurales de las provincias del nordeste argentino. A partir del recorrido realizado, consideramos que la organización liguista se proponía integrar y expresar los intereses de esos sectores populares del campo, desde una concepción de "comunidad" que reconocía la diversidad político cultural constitutiva y la ponderaba como punto de partida de dicha construcción política. Desde allí se ponía en juego una concepción de lo político que priorizaba la construcción de largo plazo y la integración de lo diverso, en un proceso dialéctico por medio del cual "la Liga" se incluía en una totalidad mayor representada por el conjunto del movimiento nacional y popular.

En ese sentido, "lo partidario" o la "participación electoral" se integraba como instrumento del Movimiento. De lo contrario "*enrolar a una Liga con una opción única política determinada*" (Registro N°1) tensionaba ese propósito de "unidad de lo diverso", al contraponer "otra" forma de construcción política, sustentada en un conjunto de valores e intereses que

priorizaban la homogeneidad de un posicionamiento político institucional, en detrimento de una concepción de lo político como proceso identitario-colectivo para una *promoción humana profunda* de cada comunidad.

Francisco Ferrara (2007) es el primer autor que recupera el carácter *apartidario* de las Ligas, señalando dos razones fundamentales que, a su entender, llevan a esta definición. La primera refiere a la "visión de la política exclusivamente como manifestación de la actividad electoral o de comité que fuera ejercida constantemente por los partidos tradicionales" (Ferrara, 2007, p. 54) La segunda razón propuesta por Ferrara es la inexistencia en nuestro país "de propuestas políticas revolucionarias que fueran más allá de la declamación o que superaran la acción de entidades reformistas […] sin inserción real en la masa campesina ni posibilidades de interpretar las necesidades de cambio latentes en ese sector social" (Ferrara, 2007, pp. 54-55). Ambas tesis postuladas por el autor adquieren sustento en lo expresado por los entrevistados y entrevistadas para este trabajo, a la vez que el aporte de estos/as últimos/as nos permite complejizar dichas razones.

En relación a la primera de las "razones" postuladas debemos considerar que, como señalamos en el primer capítulo, el modelo económico productivo de las provincias del nordeste se constituyó en los márgenes del modelo agroexportador que cimentó la consolidación del Estado Nacional. En consecuencia, la incorporación tardía al proceso de industrialización de productos agropecuarios permitió la permanencia de grandes latifundios sobre los que residía el poder (económico) de la "oligarquía" terrateniente, que concentraba -a su vez- el poder político. De allí que la tradición político-partidaria en estas provincias presentara una plena hegemonía de los *"partidos de estancieros"* que controlaban las instituciones del Estado e incluso muchas instituciones "representativas" del sector agrario, como la Sociedad Rural Argentina, al servicio del proyecto de los grandes terratenientes y capitalistas agroexportadores.

Complementando la segunda razón propuesta por Ferrara creemos que la "ausencia" de propuestas "revolucionarias"[109] que los contengan puede comprenderse considerando la superposición -al menos- de dos procesos. Por una parte, la presencia "tardía" de las organizaciones de izquierda en la lucha de los sectores populares rurales del nordeste, en oposición a la relevancia otorgada al noroeste (NOA) como territorio de relevancia estratégica

[109] A diferencia del autor consideramos la existencia de experiencias sindicales y políticas de trabajadores/as rurales en otras regiones del país, con un importante grado de organización, como, por ejemplo, el caso de los trabajadores azucareros, agrupados en la FOTIA de Tucumán, o de otros trabajadores sindicalizados en el nordeste que excedían al sujeto representado por las Ligas.

para el desarrollo de la lucha "revolucionaria". Relevancia asociada a una serie de "condiciones", tales como la situación de opresión en los ingenios azucareros, la cercanía a Bolivia -donde aún permanecían las bases guerrilleras iniciadas por el Che Guevara- y condiciones geográficas favorables para librar el enfrentamiento, entre otras, que hacían al predominio de esta región en detrimento de otras, como el NEA[110]. Por otra parte, entendemos que las experiencias que intentaron llevar adelante la conformación de una guerrilla rural, quizás resultaban ajenas a la lógica de construcción política que constituía las expresiones anteriores de resistencia de este sujeto político.

Tomando en consideración ambas hipótesis, entendemos que los enunciados de los sujetos entrevistados/as nos permiten identificar otras claves del proceso, que contribuyen a complementar las "razones" expuestas por Ferrara, para comprender la decisión de las Ligas de autoproclamarse organizaciones "apartidarías".

Maris asevera: *"el campo era muy radical*" y reflexiona al respecto que "*si un movimiento de masas hace una opción política partidaria se dividen las cosas"***.** Nos preguntamos si los movimientos y los partidos políticos constituyen estrategias contrapuestas, o pueden pensarse como diferentes dimensiones de la misma estrategia… ¿Es posible integrar al movimiento de masas en el partido? ¿Surgieron contradicciones al integrar las opciones partidarias individuales en el movimiento liguista?

Como señalamos en el primer capítulo, el nordeste argentino presentaba -hacia la segunda mitad del siglo XX- un "*crisol de nacionalidades*" (Registro N°1). Junto a las familias "originarias" y "criollas", las familias de inmigrantes -fundamentalmente europeos- llegaron a la región tras las políticas de colonización del Estado Nacional. Los diferentes procesos histórico-políticos que van diagramando la ocupación del territorio llevaron a la configuración de un sujeto histórico-político mestizo, constituido a partir de una gran diversidad ideológica, política, religiosa y cultural.

Maris, al afirmar que en el caso de Entre Ríos el "*campo era muy radical*" (sin homogeneizar el posicionamiento político de los productores rurales de la provincia de Entre Ríos, y mucho menos del nordeste) aporta una clave identitaria de ese sujeto rural: un sujeto popular, propietario en algunos casos de una pequeña parcela de tierra, reconocido por la

[110] A excepción del incipiente ingreso de Uturuncos en la provincia de Misiones, no podemos constatar la existencia de experiencia de guerrilla rural en el territorio que luego ve nacer las Ligas Agrarias.

política del radicalismo irigoyenista de las primeras décadas del siglo XX que, en gran medida, se identificaba -por tradición histórica- desde esa vertiente política nacional y popular. Tiempo después, este sujeto reconoció en el peronismo un ideario compartido, cuando su política expresó los intereses del sector, actualizando esa vertiente que incluía un proyecto de soberanía económica, de distribución de riquezas y ampliación de derechos económicos, políticos y sociales para los trabajadores y trabajadoras.

Desde esta perspectiva es posible comprender que Moncho afirme: "*siempre nos inclinamos más por apoyar al peronismo, pero por la propuesta. No por integrarnos partidariamente".* Si bien, los procesos históricos constitutivos del sujeto rural en Entre Ríos y Misiones presentaron importantes diferencias, recuperar este enunciado junto al de Maris, nos permite reflexionar que el radicalismo irigoyenista y el peronismo -en distintos momentos históricos- expresaron intereses comunes a esos sectores rurales, desde identidades político partidarias diferentes; y, por lo tanto, reconocer que abrevan a una misma vertiente de pensamiento, que nutre una matriz de pensamiento político *nacional* y *popular*. Dichos procesos formaban parte de la memoria histórica de este sujeto popular, delineando un horizonte de dignidad que podía ser actualizado y reformulado en cada tiempo histórico por las generaciones sucesivas. Por otra parte, en el contexto de los setenta, comenzó a expresarse el posicionamiento de una generación de jóvenes rurales que tras haberse formado políticamente en los años de la resistencia (signada por "el retorno de Perón") se identificaban políticamente con el peronismo. Esto nos permite también comprender, como señala Moncho, que sea mayoritaria *"la adherencia al peronismo"* aunque esta no implicara *"la incorporación de las Ligas a su estructura partidaria"*.

Reflexionando sobre este último enunciado, reconocemos que, en un primer momento, interpretamos ambas definiciones como "opuestas" o "contradictorias". Sin embargo, problematizando nuestra concepción generacional acerca de "la política" y "lo partidario" advertimos que nos resultaba contradictorio, porque que suponemos –como generación nacida en "democracia"- un vínculo casi inescindible entre ambas dimensiones, que nos impide muchas veces pensar "lo político" por fuera de las estructuras político institucionales de la política partidaria, así como las batallas políticas escindidas del marco político-electoral. Esta valoración a priori y descontextualizada no nos permitía comprender que la organización liguista priorizaba la construcción política en el marco del movimiento, integrando en una totalidad común el "*Crisol de Nacionalidades*" que expresaba el sujeto rural y –sin que resulte

contradictorio- resolvía, también en ese marco, el apoyo a determinado frente o programa político electoral, así como también integraba las opciones partidarias que tomaban algunos de sus miembros en forma individual. Esas elecciones eran integradas en el movimiento siempre que no contradijeran o limitaran las definiciones colectivas.

Vinculando las diferentes dimensiones problemáticas trabajadas, creemos que abordar este núcleo desde la oposición "partidismo" vs "apartidismo" constituiría una antinomia que llevaría a la eliminación de uno de los términos, impidiendo aproximarnos a la complejidad del proceso desde una perspectiva dialéctica.

El carácter "liguista" se sustentaba en una concepción de lo político que priorizaba lo "común", lo que "unía", sin "retener" ni "encorsetar" bajo una opción unívoca a todos/as sus integrantes. En ese sentido, podemos pensar que las estructuras partidarias -constitutivas del Estado Nacional- abrevando en una matriz político cultural liberal, resultaban ajenas a los patrimonios político-culturales constitutivos de estas comunidades. De allí que podamos reflexionar acerca de las limitaciones que enfrentaron estos sectores populares, para "encauzar" en dichas estructuras el desarrollo de un proyecto político de transformación desde "*sus propias raíces en el campo*".

Dicha concepción de "lo político" permite rasgar nuestro imaginario generacional respecto de "la/s militancia/s" y las organizaciones de los años setenta. Y, en clave del proceso histórico político constitutivo del sector rural -y particularmente de esta región- nos permite reflexionar acerca de las continuidades de una elaboración sociocultural de "lo político" que pondera la lealtad, la confianza y la defensa de "lo común" como valores fundantes. Valores que permiten sostener una construcción política en base a la "unidad" de lo "diverso", acercándose más a una lógica de "movimiento" político, o de organizaciones de estructuras dinámicas y heterogéneas, que a la estructura liberal de los partidos políticos. Entendemos que este modo de asumir la construcción política actualiza la concepción "liguista" presente -ya- en la gesta artiguista de "La Liga de los Pueblos Libres".

Abrevando en este patrimonio histórico de nuestros Pueblos y construyendo estrategias que les permitieran sostener el conflicto y contener las diferentes posiciones emergentes al interior de la organización, la concepción liguista tensa -en el contexto de los años 70- las construcciones dicotómicas: partidario-apartidario, peronismo-antiperonismo, lucha armada-lucha de paz, que emergían como ejes de ruptura al interior del movimiento popular. Sin

embargo, la vertiginosidad de los tiempos políticos durante los primeros años de la década de 1970 permite que se profundicen las diferentes posiciones, poniendo en crisis algunos de los consensos construidos y tensionando las definiciones colectivas al interior de la organización.

4.2.2 *"Nos casamos allá por el 1973 el año de la Revolución Nacional".* La reapertura democrática y la agudización de las tensiones políticas al interior de la organización liguista.

Durante el año 1972 las acciones y movilizaciones masivas de la organización liguista habían alcanzado su máxima expresión. El 31 de enero de 1972, diez mil agricultores "marcharon sobre Resistencia". A la vez que se masificaban las concentraciones y movilizaciones, se profundizaban las reivindicaciones trascendiendo los reclamos por el precio de la producción. Aumentaba la presión social y el ritmo de movilización se aceleraba. La dictadura de Lanusse daba algunos signos de apertura al diálogo con los productores. Durante los primeros meses del año se realizaron asambleas multitudinarias, de más de 3 mil agricultores en Santa Lucía y Goya, en la provincia de Corrientes. Pero sin duda el hecho político de mayor envergadura fue el acto organizado por las Ligas el 14 de abril en Sáenz Peña, en el que se hizo presente el presidente Agustín Lanusse, prometiendo una serie de beneficios para el sector. La concurrencia fue de ocho mil agricultores/as, mayoritariamente chaqueños/as y otros/as provenientes de delegaciones de Santa Fe, Misiones, Formosa y Corrientes (Lovey, 2018). Poco tiempo después fue liberada la referente Norma Morello, y recibida con un acto multitudinario en Goya, Corrientes, del que participaron representantes de todo el nordeste.

Llegado el año 1973, la movilización liguista no cesó pero se vio inmersa en un contexto político diferente, marcado por el retorno definitivo al país de Juan Domingo Perón después de largos años de resistencia popular [111] y el llamado a elecciones abiertas que dio lugar al triunfo de la fórmula del FREJULI: Cámpora-Solano Lima.

> *[…] yo soy Maris Rébora y hace 41 -va a hacer ahora- que nos casamos, allá por el '73,* ***nosotros le decíamos el año de la Revolución Nacional****, porque* ***pensábamos que con el triunfo***

[111] El regreso "definitivo" de Juan Domingo Perón al país se hace efectivo en 1973, tras dos intentos frustrados para "retornar" en 1964 y 1972. En el primer caso, en el marco del "Operativo Retorno", Perón es detenido en el aeropuerto de Río de Janeiro y obligado por fuerzas militares a volver a Madrid. En el segundo, el 17 de noviembre de 1972 logra desembarcar en la Argentina y residir por un período breve de tiempo hasta qué una nueva proscripción por parte de la dictadura lo obliga a volver al exilio. (Bianchi et al, 2019). Al intentar aterrizar en Ezeiza "el 20 de junio de 1973, durante el breve gobierno de Héctor J. Cámpora, los elementos de la derecha peronista cobijados por el ministro de Bienestar Social José López Rega, hicieron su aparición pública en la concentración popular con motivo del arribo de Juan Perón a la Argentina. Desde el palco levantado para el acto, realizaron un duro ataque armado contra los sectores de izquierda y juveniles, ocasionando un número de víctimas que, aunque indeterminado por la ausencia de información oficial, fue superior a 200" (Duhalde, 2013, p. 265).

> ***de Cámpora el 25 de mayo de ese año ya estaba hecha la Revolución****, y bueno dijimos: ¡vamos a casarnos porque ahora no hay que militar tanto, vamos a estar más tranquilos!* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Muchos/as militantes de las Ligas, posicionados/as políticamente como peronistas, formaron parte de organizaciones como la Juventud Peronista, La Tendencia Revolucionaria, y otras organizaciones peronistas a nivel provincial. Sin embargo, esta no fue una actitud homogénea. Si bien esa generación de jóvenes militantes reconocía al peronismo como parte de una vertiente política nacional y popular que había beneficiado a los trabajadores rurales, por otra parte, en algunas provincias se lo asociaba a sectores de la política "tradicional" o que sostenían un posicionamiento político conservador. Estos últimos sectores, en el contexto de los años setenta, sostuvieron una posición de confrontación frente a las Ligas. Dichos procesos configuraron núcleos de conflicto -que permearon la relación de "Las Ligas" con "el peronismo"- y se pusieron en juego en el debate político transversal al proceso electoral de 1973. Allí se hizo explícita la definición mayoritaria al interior de la organización que, mediante una propuesta metodológica sostenida en la discusión programática, buscó construir a partir de la discusión de base, un consenso colectivo para definir el apoyo al FREJULI.

> *-Y ahí como Ligas, ¿había vinculación con algún partido político? -*
>
> *No,* ***al gobierno de turno se le planteaba.*** *Así en cuanto a definición política… se confió mucho cuando iba en el '73 a asumir el gobierno, porque era un gobierno que pensábamos que podía dar respuestas* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)
>
> *[…] nosotros, antes de las elecciones del 73, para elegir gobernador, hicimos un trabajo hermosísimo […]* ***Hicimos un trabajo para sacar 22 puntos sobre las necesidades más concretas y más urgentes que tenía que solucionar el gobierno que viniera****. E hicimos en un club de Crespo una convocatoria a todos los partidos políticos. Cada representante del partido, candidato a gobernador, tenía minutos por pregunta para responder*. (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Al igual que Maris y Carmen en el caso de Entre Ríos, Ana Olivo relata en su autobiografía cómo se abordó esta situación en la provincia de Corrientes, frente a una Huelga de Hambre realizada en 1973:

> A los partidos políticos se les pedía que se expidan sobre nuestra situación, estaban en campaña. El que gritaba más fuerte a favor era el Justicialismo, ya que tuvo que poner en su plataforma *La tierra para quien la trabaja*[112] […] Después **se convocó a los candidatos del Justicialismo para que le expliquen a los agricultores su plataforma**, en un asamblea en el Club Juventud Unida de Goya (Olivo, 2013, p. 36).

[112] *En Las Pautas Programáticas para el Gobierno Justicialista de la Reconstrucción Nacional* (Héctor Cámpora, 20 de enero de 1973) se explicita la propuesta en materia de política agropecuaria, incluyendo entre los objetivos lo que se dio en llamar la "Reforma Agraria Integral".

Retomando las reflexiones planteadas más arriba, en clave generacional, estos últimos enunciados nos permiten reconocer la identificación de las Ligas desde un "nosotros" que se distingue de una "otredad" constituida por los "partidos" o "gobiernos de turno". Esto, nos permite reflexionar una vez más sobre el valor de la organización como espacio de discusión y definición política, en el marco de la cual se integraban la construcción de un posicionamiento crítico respecto de las plataformas y programas políticos representados por los diferentes frentes electorales, y abre un profundo debate acerca de una concepción de "lo político" desde la cual se reconocía al movimiento popular – y no al partido- como protagonista del proceso de construcción de poder popular.

Además, la metodología por medio de la cual las Ligas construyeron su posicionamiento político en las diferentes provincias, en el contexto electoral de 1973, reafirmaba una vez más la intención de construir espacios de diálogo y de asumir discusiones de base con el conjunto de la comunidad; recreando aquel espíritu inicial que había promovido la realización de los "Cabildos Abiertos al Agro". Asimismo, la exposición de los candidatos y la interpelación de las familias rurales para la incorporación de las demandas del sector al programa de gobierno, mostraba una estrategia que ponderaba el valor de la palabra como medio para asumir los compromisos. Ambas cuestiones, a nuestro entender, expresaban una continuidad -en su concepción de la construcción política- con la propuesta político pedagógica en que habían sido formados previamente muchos/as de quienes asumían la conducción del Movimiento.

De este modo, en el apoyo al FREJULI se ponía en juego la resignificación de una huella histórica en la memoria de estos sujetos -respecto de un contexto histórico de importantes conquistas para los trabajadores y trabajadoras rurales- que reconocía en el peronismo la actualización de una vertiente de pensamiento y acción nacional y popular; junto a la construcción de consensos, en términos programáticos, ante un proyecto de gobierno que prometía incorporar las demandas históricas por las que venían luchando las familias del sector rural. La fórmula Cámpora-Solano Lima, en ese contexto, simbolizaba la conquista de la lucha popular sostenida durante un largo período de resistencia para derrocar a la dictadura, conseguir el retorno de Perón y avanzar en la construcción de "una patria justa, libre y soberana" (Irigoitia, 2018)

Sin embargo, más allá de la apertura política y el mejoramiento en las condiciones económicas de los sectores populares y particularmente de los productores agropecuarios, *"el año de la Revolución Nacional"* vio emerger grandes tensiones en el desarrollo de la

organización liguista que, para 1973, alcanzaba su mayor expansión territorial y capacidad de movilización. Si bien, como dijimos antes, desde su creación había primado la intención de contener la heterogeneidad de realidades y posicionamientos presentes al interior de la organización, el aceleramiento de los tiempos y las definiciones políticas frente a la nueva coyuntura profundizaron diferencias ya presentes, que -en algunos casos- desencadenaron rupturas en su interior.

Por un lado existieron conflictos con los gobiernos provinciales que asumieron tras el triunfo de Héctor Cámpora. Ana y Pedro rememoran lo acontecido en la provincia de Corrientes, donde las Ligas terminaron enfrentándose con el gobierno justicialista de Julio Romero.

> *Julio Romero fue un gobernador de la democracia en el 73. Romero aprovechó el gobierno para apoderarse de lo que fue la reivindicación de las Ligas […]* ***Nosotros le habíamos entregado el poder. La gente de campo le entregó el poder al peronismo, por la cuestión de que la tierra sea para quien la trabaja****. Los lugares más organizados […]* ***se pudo entregar tierra a los productores, pero por la lucha de los productores*** *[…] Pero legalmente y políticamente había entregado Julio Romero. Pero también hubo un gran problema […]* ***Nosotros queríamos que el gobierno peronista nos entregue a nosotros la posibilidad de poder liderar lo que es la reforma agraria y todo eso. No se dio****. Él creó otro organismo más hacia el partido justicialista que era el Movimiento Agrario Correntino y ahí el sector político de Julio Romero dividió a las Ligas Agrarias. Porque* ***el sector de las Ligas era mucho más de distintos partidos políticos, no eran solamente peronistas,*** *ahí está la diferencia.* (Registro Nº 2, Ana, entrevista agosto 2014, Lavalle, Corrientes)

> *- ¿Y ahí la relación de las ligas con Julio Romero en el 73 como era? -*
> *Primeramente eran buenas, después ya empezamos a tener problemas, creó otro movimiento en contra nuestra. Para llevárselo. Eran dos o tres seguidores de Julio Romero los que hicieron eso, porque no tenía él... no tenían gente* (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

En un contexto político donde la lucha ya no se estructuraba a partir del enfrentamiento a la dictadura, crecía el conflicto al interior de la organización -que habiendo autoproclamando su autonomía- ahora debía enfrentar a un poder político que se había comprometido a incorporar las demandas de los trabajadores rurales en su programa.

Con el fin de comprender la continuidad del proceso metodológico iniciado por el Movimiento Rural, nos preguntamos: La formación de dirigentes rurales, como propósito de aquel proyecto político pedagógico ¿había aspirado a integrar esos espacios de la política institucional? ¿Legitimar esos/as dirigentes/as representaba un modo de poner en valor las voces silenciadas? ¿Eso garantizaba la presencia de "lo popular" en el proyecto político de gobierno? La lógica delegativa, propia de la matriz liberal-occidental de los partidos políticos

¿permeó la propia organización liguista tensionando la relación entre las "bases" y los "dirigentes"? ¿Sólo "las bases" expresan los intereses del Pueblo"?

Las preguntas anteriores interpelan -en el presente- nuestra construcción generacional respecto de "lo político": ¿El sistema político actual admite la inclusión de los sectores populares en la toma de decisiones? Si como generación post dictadura tendemos a asociar linealmente "lo político" a "la política" ¿Que otros modos de concebir "lo político" nos fueron vedados en el proceso de transmisión intergeneracional? Como jóvenes nacidos y nacidas en los años noventa ¿asistimos al "ocaso" de los partidos políticos como herramienta de representación de los intereses populares?

La aceleración de los tiempos políticos habilitó un proceso de distanciamiento entre posiciones –que al momento se encontraban latentes- al interior de las Ligas de Base. La incorporación de militantes liguistas a la estructura de otras organizaciones generó tensiones que pusieron en crisis acuerdos comunes, llevando a la ruptura de la organización, como ocurrió en la Provincia de Misiones, donde la profundización de las tensiones produjo la ruptura del Movimiento Agrario Misionero y el surgimiento de una nueva organización que llevó el nombre de "Ligas Agrarias Misioneras". Quienes participaban de esta última, conducida por los compañeros/as más cercanos a la organización Montoneros (Registro N°8), constituyeron el "Partido Peronista Auténtico" para participar de la batalla electoral de 1975, alcanzando dos bancas en la legislatura provincial.

Laura Rodríguez (2009) se pregunta qué pasó con este proceso de radicalización en provincias que tenían a buena parte de la población viviendo en zonas rurales, y, estudiando la trayectoria de un grupo de agricultores que fundó el Movimiento Agrario Misionero, busca mostrar cómo se fue organizando y consolidando desde 1972 un grupo de militantes provenientes de la capital provincial y del interior, que pretendió "encuadrar" al MAM en "La Tendencia" y fue perdiendo apoyo, avanzada la década. La autora analiza cómo aún después de la expulsión siguieron considerándose "vanguardia" de los agricultores y de la clase trabajadora rural; en un contexto donde la cúpula de Montoneros ordenaba el pase a la clandestinidad y privilegiaba la lucha armada.

> *Lo que sería Misiones hay una división en la dirección […] El Secretario era Pedro Pechaca. Lo torturan, lo matan. Un tipo extraordinario, como persona, como dirigencia; estaba Pedro, estaba Chicho, que él no acordaba; estaba Michelle, tampoco acordaba, estaba Verent, que si se encuadró a Montoneros. Te diría que hubo más o menos mitad y mitad en cuanto a lo que acordaba y lo que no. Primero coexistían digamos, pero lógicamente* ***los que se encuadraban,***

> ***al tener órdenes que tenían que cumplir****, claro, había problemas, porque* ***ya no era consenso lo que se trabajaba, sino que había que cumplir órdenes. Eso hace que se agudicen las contradicciones en el 74,*** *Julio del 74*[113] *[…] En esos meses, fue que se hace una asamblea del MAM.* ***Y ahí se dividieron las aguas*** *y ya se presentaron listas separadas, y gana la que se oponía al encuadramiento con Montoneros. Que dentro de las bases era la mayoritaria obviamente, porque la mayoría de los productores, las organizaciones de base, no tenían nada que ver con eso. Y eso trae la ruptura, porque se forman las Ligas digamos con lo que quedó, de toda gente, luchadores, todo…bueno esa era la diferencia.* (Registro Nº 8, Moncho, entrevista febrero 2015, Apóstoles, Misiones)

> *[…] eso fue peor porque todos salían a militar en el partido. […] Y* ***ese partido que habían armado, era el partido de Montoneros****, y quedaban ahí todos identificados. Y eso fue creo yo un error muy fuerte. Incluso eso después en la cárcel se analizó, porque estábamos todos presos,* ***ellos*** *solos entendieron también que cometieron errores.* (Registro Nº 8, Moncho, entrevista febrero 2015, Apóstoles, Misiones)

Partiendo de los relatos de los entrevistados creemos que es preciso distinguir, primero, que los posicionamientos latentes en el seno de las Ligas se agudizan en 1974, en un contexto de avanzada del accionar represivo del Estado, tras la muerte de Perón, en el marco de un escenario político que distaba mucho de aquella "primavera" democrática de 1973 que había significado el triunfo de la "Revolución Nacional". Y en segundo lugar, la experiencia política que lleva a la ruptura del MAM, por parte de un grupo de militantes vinculados a la organización Montoneros nos alerta a pensar que la definición de pertenecer a la estructura de una organización político militar producía tensiones, muchas veces irreconciliables al interior de las Ligas de Base. El hecho de que – como señala Moncho- ***"los que se encuadraban al tener órdenes que tenían que cumplir"*** expresaba una lógica de construcción política unidireccional y verticalista que entraba en conflicto con la construcción dialógica y participativa que había priorizado la organización liguista. De allí que –a diferencia de lo que había ocurrido respecto de la participación de algunos/as integrantes de las Ligas en organizaciones políticas y/o en frente electorales hacia 1973- el solapamiento de la militancia de algunos miembros de las Ligas, que paralelamente participaban en organizaciones que impulsaban la "vía armada" -operando mayormente en la clandestinidad- fue tensionando la relación y la comunicación entre el conjunto de los y las trabajadores/as rurales y algunos "dirigentes" o grupos, poniendo en crisis definiciones colectivas construidas en el marco de la organización liguista.

Tras la muerte del líder Juan Domingo Perón, el 1 de julio de 1974, se profundizó la represión sobre las organizaciones políticas y sociales, por medio del accionar de las instituciones represivas del Estado y la "Alianza Anticomunista Argentina" creada un año atrás.

[113] Ese período histórico se ve signado por la muerte de Juan Domingo Perón el 1 de julio de 1974.

> Este sector lopezreguista se fusionará junto con la estructura paralela de represión que desde hace tres años viene formando y acaudillando el comisario general Alberto Villar, regresado de la Escuela de Panamá y a quien Perón, tras su acceso al gobierno en septiembre de 1973, designará jefe de la Policía Federal. Nace así la "Alianza Anticomunista Argentina", organización parapolicial que tiene como jefes a los mencionados Villar y López Rega (cuenta con los ingentes fondos y armamentos que le proporciona el Ministerio de Bienestar Social y la integran oficiales de las Fuerzas Armadas y policiales en actividad, ex policías dados de baja por sus antecedentes delictivos, delincuentes de frondoso pasado, matones sindicales y miembros de las JSP, y JPRA, sectores juveniles del peronismo fascista) (Duhalde, 2013, p. 265)

Se desataron nuevas olas de detenciones y asesinatos y se reforzó la política de inteligencia mediante la infiltración a las organizaciones. Un acontecimiento paradigmático de esta nueva fase del accionar represivo fue el "Operativo Independencia", desarrollado en febrero de 1975 en la provincia de Tucumán. Allí dónde había sido desarticulada meses antes la última iniciativa guerrilla del PRT-ERP.

> […] frente al desarrollo de la actividad guerrillera urbana y la estructuración de un frente rural en la provincia de Tucumán, el Poder Ejecutivo autoriza la intervención directa de las Fuerzas Armadas en su represión. Esta actividad militar se hace bajo las doctrinas norteamericanas de la contrainsurgencia (Duhalde, 2013, p. 266).

La represión en el marco del Operativo Independencia, desplegado en Tucumán, integraba la represión física, la acción psicológica y el escarmiento a la población civil, siguiendo el diseño estipulado en el programa contrainsurgente diseñado en la Escuela de las Américas (ubicada en la zona del Canal de Panamá):

> A partir de alguna información o dato obtenido previamente, se montaba un operativo de seguimiento de la víctima elegida. Posteriormente se realizaba el secuestro. Solo en caso de estricta necesidad se realizaba de día. La madrugada era la hora elegida para el asalto a los domicilios. En cada uno de estos operativos intervenían, aproximadamente, unos 12 miembros del SIC, distribuidos en tres coches (requisados a militantes populares o robados en la vía pública), convertidos en vehículos operativos. El personal llevaba sus rostros tapados, utilizando capuchas, bufandas o pañuelos. Llevaban armas cortas y largas, y granadas de guerra.
>
> El secuestrado era inmediatamente ingresado al campo de concentración de la jefatura, y durante 24 o 48 horas permanecía en la zona de interrogatorios, con sus ojos vendados y las manos atadas. Es en esta zona, durante 1975, que se ensayan una serie de medidas represivas inéditas, como el secuestro y posterior desaparición de centenares de militantes, que luego eran trasladados a un lugar donde eran concentrados y torturados durante todo el tiempo que el mando considerara necesario.
>
> Desde febrero-marzo de 1975 hasta marzo-abril de 1976, este centro clandestino de concentración y tortura fue una escuelita a la salida oeste de Famaillá (Tucumán), camino al ingenio Fronterita. La existencia de este campo fue revelada inclusive antes del golpe militar de 1976. En este período, el Operativo Independencia estaba a cargo del general Acdel Edgardo Vilas. Tras la experiencia piloto que constituyó el "Operativo Independencia" en Tucumán, las Fuerzas Armadas y de seguridad se consideraron maduras para transportar en gran escala a todo el país el modelo de Estado Contrainsurgente basado en el terrorismo estatal (Testimonio de Juan Martín, CADHU, 1982, en Duhalde, 2013, p. 268).

Este testimonio nos aproxima a una comprensión más acabada acerca del "perfeccionamiento" y profundización de las políticas represivas, advirtiendo ya en gran medida el *modus operandi* que tomará como base el Estado Terrorista a partir de 1976. Esta nueva dimensión que adquiere el aparato represivo del Estado produjo que un conjunto de organizaciones político-militares tomaran nuevas medidas de seguridad, entre ellas, "el pase a la clandestinidad".

> *[…]* ***la lucha armada fue una lucha clandestina****, prácticamente. O sea que vos podías estar charlateando con uno y no sabías que el otro estaba en otra cosa, bueno... qué sé yo, cada uno interpreta cómo es su lucha… porque éstas son opciones personales…* ***Como organización nunca se planteó****, no. ¿Por qué? porque es lo que yo sigo insistiendo...* ***nosotros trabajábamos con el interés de la gente*** *(dando golpecitos en la mesa), y la gente de campo, ¿no?* ***Todo lo que se hacía se consensuaba primero****, ¿me entienden como es la cosa?* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

> *(Nos enteramos) después, cuando ya se desarmó toda la cosa. Sí sabía que era él, un cuñado de él y una hermana de él […] Sabés que estaban, que* ***había sido que participaban de los Montos****, ahí yo me enteré,* ***pero andá a saber cuántos más había […] nunca se dijeron en ninguna reunión, en ningún lugar*** *por lo menos que yo sepa. Han tenido ellos su forma de trabajo, pero a mí jamás. Pero ni escuché que dijeran 'bueno, nosotros respondemos a este movimiento armado'…* (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

> *Se estuvo contemplando entre nuestros compañeros la posibilidad de que pasáramos a la clandestinidad y nos fuéramos del país, pero… bueno, Benjasmín decía, lo conversamos los dos a esto, y después lo charlamos con nuestros compañeros, si nos íbamos... como esta provincia no estaba comprometida con la organización, por ejemplo, de los Montoneros, de la lucha armada,* ***costaba mucho que los productores comprendieran que nos perseguían. Si ellos decían "si ustedes no hacen nada", todo lo que se hace se conoce…*** *Y Benjasmín decía "si nos vamos, van a pensar que nosotros hicimos opciones, tomamos decisiones a espalda de ellos"* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> *Acá nosotros tuvimos, no me acuerdo cómo se llamaba, ya había pasado a la clandestinidad en la zona de Tucumán, ¡Nadalich! era de Santa Fe, y apareció acá en Corrientes una vuelta, ya entrada la represión. Resulta que mi marido se encuentra con él en la calle, él bajando unos cajones de gaseosa, y le dice: 'Ey! […] que haces por acá?' y le dice 'disculpe, no lo conozco'. ¡Así que no!! Y viene y me dice. "vos sabes que me encontré con Ricardo y me negó que era Ricardo". No puede ser, no puede ser. ¡Era él!, era él. Y me dijo que yo estaba equivocado que no era. Y vos sabes que a las 12 tocan las manos. Era Ricardo. "discúlpame viejo" le dice, y ahí le contó […] tanto es así que creo que no le dijo a nadie su nuevo nombre, así que el día que creemos que lo secuestraron acá no se sabe, no se sabe si estuvo secuestrado, si está en la lista de los que mataron en Margarita Belén […]* (Registro Nº 4, Marilú, entrevista octubre 2014, Corrientes)

Contextualizar el "pase" a la clandestinidad como estrategia de protección frente al avance de las acciones represivas permite comprender que, en el marco de la organización liguista, muchas veces la pertenencia a algunas de estas organizaciones -principalmente al ERP y Montoneros- haya sido resguardada a los ojos del conjunto de los compañeros/as del movimiento. Sin embargo, el relato de los entrevistados y entrevistadas, nos permite

complejizar esta problemática y reflexionar que la "superposición" de una militancia "visible" en las Ligas y otra "clandestina" en otra organización, ponía en tensión un conjunto de valores vinculados a la construcción política -ponderada durante largos años por un sector mayoritario de productores/as y trabajadores/as rurales- generando desconfianza, incertidumbre y tensiones entre los miembros de la organización, agudizadas tras el incremento del accionar represivo del Estado.

> *Muchos de esos principales dirigentes… y que metieron a mucha gente ahí, se fueron afuera porque tenían el dinero de la organización para solventar muchos gastos… tenían conexiones internacionales también, y... y dejaron a los campesinos, e incluso se dieron el lujo de (ir) dándole orientación a la gente que quedaba en medio del proceso militar… eso yo diría que a mí me molesta, y que hoy aparecen en primer plano como grandes dirigentes que se fueron, bueno, salvaron sus cosas pero… murieron otra gente que no tenía cómo salir […] hubo mucha gente… que ignoraba todo y que los metieron presos, y que los mataron porque decían que no confesaban* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos).

> *[…] yo recuerdo que después de la Dictadura aparecían muchas discusiones. Yo escuchaba que los que se fueron al exilio fueron los que más sufrieron y otros decían, '¡¿y los que nos quedamos acá, ¡¿qué?! nos quedamos y con el riesgo de que nos lleven' […] sí... también el punto es que muchos se fueron, las organizaciones los sacaron del país, y otros no tuvieron esa oportunidad. Entonces ahí juega* ***quién se pudo ir y quién no****.* (Registro Nº 4, Marilú, entrevista octubre 2014, Corrientes)

Destacamos este núcleo de sentido que emerge del trabajo de campo entendiendo que, el solapamiento entre la militancia en la "clandestinidad" y la participación "visible" en la organización liguista, constituyó una dimensión conflictiva que, entre otros procesos, se puso de manifiesto ante las desiguales posibilidades de miles de trabajadores/as rurales para sobrevivir a la represión. No es nuestro objetivo profundizar aquí este aspecto, pero nos parece importante señalarlo ya que constituye un núcleo de conflicto que aún condiciona el proceso de construcción de memorias políticas, dificultando la reflexión política respecto de los aciertos y errores que llevaron a aquella derrota estratégica del proyecto del Pueblo, así como sus posibilidades de transmisión vinculada a los sectores más desposeídos del campo popular.

Luego de lo trabajado en este apartado podemos reflexionar que el conflicto que emerge como "tensión con los partidos políticos y con la lucha armada" si se aborda en su complejidad, expresa -al menos- dos concepciones acerca de "lo político" y de "lo revolucionario" en ese contexto.

Una de ellas se sostenía en claves epistémicas, tales como: la valoración igualitaria del saber del sujeto rural frente a otros saberes socialmente "legitimados"; la construcción dialógica como punto de partida para la producción de conocimiento colectivo; la problematización de la realidad desde la percepción de los propios trabajadores/as rurales y la promoción de lazos

comunitarios, entre otras claves políticas, que abonaban a la construcción de un movimiento "del igual por el igual". La otra, partía del reconocimiento de "jerarquías" de acuerdo a la conciencia o las capacidades de cada sujeto, que fomentaba una lógica delegativa respecto de la toma de decisiones, primando una lógica unidireccional en el proceso de construcción política; que encontraba asiento en una concepción racionalizada e instrumental de "la política". En ambas posiciones podemos identificar un horizonte de transformación política, aunque desde diferentes concepciones político epistemológicas acerca del sujeto político, de los tiempos "necesarios" para llevar adelante el proceso de transformación, del proceso de creación de poder popular y las vías a tomar por parte del Pueblo.

Sin intenciones de construir una nueva idealización del pasado, entendemos que muchas de las reflexiones compartidas a lo largo de este apartado dan cuenta de cómo ambas concepciones se entrelazan, permeando las discusiones y definiciones de las organizaciones políticas en general, y de las Ligas Agrarias en particular, profundizándose en los años previos al Golpe de Estado de 1976. Negar que ambas concepciones de "lo político" son constitutivas del sujeto político en estas latitudes implicaría soslayar gran parte de nuestra historia de lucha como Pueblo. Sin embargo, a lo fines de este trabajo, las presentamos como antagónicas en tanto expresan, desde nuestra visión, dos paradigmas en disputa.

4.2.3 *"No teníamos armas, eso era nada más, las manos…y la palabra"*

En Argentina la irrupción de las organizaciones armadas en el escenario político nacional se produjo hacia el año 1970. Este posicionamiento fue expresado mayoritariamente desde las organizaciones político- militares, entre las que se destacaban el ERP y Montoneros, integradas –entre otros- por un conjunto de militantes sociales y políticos de diferentes organizaciones y frentes políticos, entre los cuales el MSTM y las Ligas Agrarias no constituyeron la excepción.

> *Algunas provincias hicieron la opción de trabajar articuladamente. Muchos dirigentes fueron Montoneros. En esta provincia, no se dio así, había opciones más personales, pero no como organización. Además,* ***los campesinos no veían la lucha armada como una estrategia para lograr el poder****, las bases. Por ahí* ***algunos pequeños productores pasaban a formar parte del ejército montonero, pero en su conjunto no!*** *para nada, y* ***en otras provincias*** *también* ***hay otro tipo de mentalidad****,* ***de algunos compañeros que pasaban a las filas de la organización Montoneros*** *[…] En algunas provincias era mucho más simple poder comprender esta opción porque no tenías otra. La impotencia de comprender la realidad ante tamaña injusticia, o sea, se podía comprender más, o justificar quizás, estas opciones. Pero no se tomaron estas opciones, "yo trabajo en el marco de los Montoneros y trabajo políticamente y hasta* ***discuto acciones sin que las bases lo conozcan a eso y sean parte de la decisión en muchos casos. Esto que estamos diciendo es muy fuerte y es una gran contradicción que existió, ¿verdad?...***

> ***a nosotros nos decían que éramos cagones****, así!... porque no hacíamos una opción por la lucha armada […]* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)
>
> *Nosotros no podemos desconocer de que* ***había militantes del sector de la guerrilla, pero eso no quería decir que nosotros -la gente de campo- estábamos involucrados en la guerrilla*** *[…] nosotros no podemos decir que los campesinos estaban metidos en la guerrilla,* ***había militantes políticos*** *que sí, seguramente que sí. […]* ***pero no como organización****…* (Registro Nº 2, Ana, entrevista agosto 2014, Lavalle, Corrientes)
>
> ***Primero porque vengo de una familia que en general era del campo, que es conservador****,* ***segundo lugar****,* ***son defensores de la vida,*** *porque las distintas iglesias,* ***nadie te enseñaba a matar sino a preservar la vida****; tercer lugar, porque el campo de Entre Ríos, es (…) ¡radical****! Entonces… ibas a quedar solo, totalmente solo, haciendo una opción donde llegado el caso había que matar, en una lucha armada no ibas a tener el fusil al cuete guardado en una caja, tenés que calzártelo al hombro y comprometerte, y yo sé que se han comprometido muy seriamente, viviendo hasta de las raíces de los árboles para poder sobrevivir. Pero yo pienso que en Entre Ríos nosotros hubiéramos fracasado rotundamente, si hoy nosotros quisiéramos hacer las Ligas pudiéramos hacerlas, pero no las pueden hacer ni en el Chaco ni en Formosa ni en Santa Fe, pero es que* ***se quemó, que se adelantó la dirigencia a la gente*** (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

Desde el comienzo del proceso de investigación la "opción armada" emergió como núcleo de conflicto en cada una de las instancias de trabajo de campo; tensionando los cuerpos y permeando de incertidumbre el relato de una "historia" que hasta allí parecía sostenerse en grandes certezas. Los sujetos/as que entrevistamos -protagonistas de ese debate durante los años sesenta y setenta- lo enunciaban con el respeto que merece la memoria de (parte de) una generación que creyó que ese era el camino que debía seguir el proceso "revolucionario".

El proceso represivo de la última dictadura cívico militar -tras la implantación de un plan sistemático coordinado a nivel continental para la desarticulación de los procesos populares- sembró el terror dejando treinta mil compañeros y compañeras asesinados/as y desaparecidos/as, junto a otros tantos/as sobrevivientes y exiliados/as víctimas de ese accionar. Desapareció y fragmentó gran parte de una generación de militantes sociales y políticos decididos/as a construir una patria con justicia social, sin distinguir las estrategias o las vías que cada uno/a había escogido. La dimensión de la derrota y la herida aún abierta de aquel trauma histórico todavía dificulta el proceso de transmisión y la construcción de memorias sociales. Considerando esto, comprendemos que las tensiones producidas en torno a la vía armada emergen en la(s) memoria(s) como constitutivas de un conflicto que presentó grandes limitaciones para ser discutido y elaborado colectivamente, tras el fin de la última dictadura cívico militar; a pesar de que -como señala Maris- fue *"una gran contradicción que existió"* (Registro Nº 1) atravesando al conjunto de las organizaciones que luchaban por la liberación nacional en ese contexto.

Recuperando los enunciados de sentido con que iniciamos este aparato nos preguntamos ¿En qué valores abrevaba esa "otra mentalidad" –que señala Maris- al referirse a los compañeros que definieron sumarse a la organización Montoneros? ¿La opción armada ponía en contradicción valores cristianos constitutivos de los patrimonios político-culturales del sujeto liguista? ¿Qué concepciones sobre la "vida" y la "muerte" se ponían en juego en ese contexto? ¿Matar por un proyecto de justicia social podía ser pensado como un modo de "defender la vida"? "Jugarse la vida" por un proyecto colectivo ¿implica necesariamente morir por ello?

¿Qué otra estrategia política ponía en discusión la "opción armada"? El desarrollo de un movimiento del "igual por el igual" ¿respondía a una "estrategia" por parte de los campesinos para "lograr el poder"? ¿la vía armada obstaculizaba el desarrollo de un movimiento de campesinos dirigido por campesinos? o ¿"tomar las armas" era visto como un "salto" cualitativo en el proceso de concientización de las familias rurales? ¿Resultaba más peligroso para las clases dominantes, un ejército guerrillero que un Pueblo organizado y consciente de su opresión? ¿eran excluyentes ambas opciones?

Partiendo de esta problematización, nos interesa recuperar este núcleo de conflicto en dos niveles: el primero, nos permite ubicar el debate en torno al ejercicio de la "violencia política" por parte del movimiento popular y del catolicismo renovador, discusión que integra -desde una perspectiva antropológica- concepciones profundas acerca de la vida y la muerte, y su sentido en ese contexto de lucha por la liberación. Un segundo nivel, nos permite abordar las tensiones emergentes al interior de la organización liguista a partir de la presencia de -al menos- dos posicionamientos en pugna: uno expresado por el accionar de un conjunto de militantes que se habían integrado a las organizaciones armadas y otro –mayoritario, desde la perspectiva de nuestro entrevistasdos/as- que sostenía que esa vía no representaba el camino de profundización del proceso político y organizativo construido hasta entonces por las familias de trabajadores/as rurales. Entendemos que ambos niveles representan dimensiones constitutivas de un debate político-epistémico acerca de las vías y estrategias que debía seguir –en ese contexto- el movimiento nacional y popular para lograr transformar las relaciones de poder.

En este marco, el debate sobre la "violencia" tomó gran relevancia entre los/as católicos/as que adherían a la renovación conciliar. Conocer las concepciones construidas desde seno del catolicismo, en ese contexto, resulta significativo en la construcción de nuestro objeto

de estudio, dada la relación constitutiva que la organización liguista mantenía con laicos, religiosas y sacerdotes católicos.

En la entrevista que realizamos con Luicho, al indagar sobre el posicionamiento del sacerdocio católico respecto del uso de "las armas", el ex sacerdote tercermundista reflexionaba:

> *A pesar de que nosotros como movimiento propiciábamos todo eso,* ***hablábamos de la violencia no como violencia en sí, sino... como... defensa de otra violencia****. La violencia del poder que ejerce violencia contra el humilde, contra el pobre... y que aplica leyes que son injustas, por consiguiente, esas leyes son violentas. Y la reacción violenta, del otro lado, es perfectamente justificable.* *Así que nosotros estábamos en eso. Hasta Tiscornia, por ejemplo, estaba más metido con el... ERP […] Él ma' vale tenía más relación con aquello. No estaba metido en profundidad, pero él decía "por ahí capaz que se me cierre de tal forma, se me cierre que tenga que rajar al monte". Él estaba dispuesto a eso. Y capaz... qué sé yo lo que hubiera pasado conmigo… Pero... no, no descartábamos en absoluto, al contrario, ¡eh!* ***hablábamos de la violencia como... como una reacción a la violencia que ejercía el poder en contra del humilde***. (Registro Nº 10, Luicho, entrevista julio 2016, Rosario, Santa Fe)

El posicionamiento de Luicho expresa el de un sector representativo del clero contestatario, y abreva a un debate más amplio que se va constituyendo en ese contexto, a la luz de las encíclicas y documentos constitucionales del Concilio, los Documentos de Medellín, y la lucha de miles de católicos y católicas en todo el continente por una trasformación profunda de las estructuras injustas.

En el mes de febrero del año 1966 había sido asesinado el sacerdote guerrillero Camilo Torres Restrepo, tras su reciente incorporación al Ejército de Liberación Nacional en Colombia. La experiencia de lucha y organización de Camilo Torres junto a las familias campesinas constituyó -en ese momento- un faro para los sacerdotes, monjas y laicos/as comprometidos/as con la *teología de la liberación* y la "opción por los pobres" en toda América Latina. Su asesinato en combate fortaleció el posicionamiento de quienes promulgaban que el camino de la lucha armada era ineludible para el Pueblo, ante la magnitud de la violencia perpetrada por los opresores. En este contexto, desde mediados de la década de 1960 y hacia 1970, la "violencia política" fue resignificada y debatida en gran medida por muchos católicos/as, como estrategia de resistencia ante la violencia estructural del capitalismo.

Pablo VI en 1967, afirmaba en la encíclica *Populorum Progressio:*

> **Tentación de la violencia 30**. Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de

participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana.

Revolución 31. Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria -salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país- engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor. (Pablo VI, Carta encíclica *Populorum Progressio*. 1967)

En América Latina, el "problema de la violencia" fue integrado como eje de debate de la II Conferencia General del Episcopado en Medellín. Allí –siendo que estaba previsto tratar el tema- 400 sacerdotes argentinos y 500 de otros países del continente elaboraron y enviaron un documento, dirigido al Papa Pablo VI y a los obispos reunidos en Medellín. En el mismo se afirmaba que: "América Latina, desde hace siglos, es un continente de violencia", de "una minoría de privilegiados contra la inmensa mayoría del pueblo explotado" (Bresci, 2018, p. 238). Y que la causa de los grandes problemas de nuestro continente radicaba en el sistema político, económico y social imperante "basado en la ganancia como motor esencial del progreso económico" […] (Bresci, 2018, p. 238), denunciado ya por Pablo VI en la encíclica *Populorum Progressio*. Tomando esto en consideración, se posicionaron respecto del uso de la violencia -tal como señala Luicho- como *"defensa de otra violencia"*:

Desde hace algún tiempo se está engendrando […] una rápida toma de conciencia de un pueblo explotado que intuye y constata las posibilidades reales de su liberación.[…] Debido al poder de represión que utilizan las minorías privilegiadas para impedir este proceso de liberación, muchos no ven otra solución más que el empleo de la fuerza por parte del pueblo […] No se puede condenar a un pueblo oprimido cuando este se ve obligado a utilizar la fuerza para liberarse, sin cometer con él una nueva injusticia. Si esta condenación viniese de la Iglesia latinoamericana, esta aparecería una vez más como el "opio de los pueblos", al servicio de aquellos que durante siglos han practicado la violencia de la explotación y la opresión produciendo el hambre, la ignorancia y la miseria. (Documento sobre la violencia en América Latina enviado a Pablo VI y a los obispos reunidos en Medellín, junio de 1968 en Bresci, 2018, pp. 239-241).

En la declaración de estos sacerdotes latinoamericanos identificamos la interpelación de un sector de la Iglesia a las autoridades eclesiásticas, que da cuenta una vez más, de la existencia de proyectos políticos en pugna al interior de la Iglesia. En gran medida los argumentos centrales de esta declaración fueron recuperados e integrados luego en los Documentos finales de Medellín.

16. **Si el cristianismo cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz […] no debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina "la tentación de la violencia**". No hay que abusar de la paciencia

de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos.

Cristianismo y violencia […] Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros **no podemos escoger ni el marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía. Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que, por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente**. Para reparar errores del pasado y para curar enfermedades actuales no hemos de cometer nuevos fallos, porque estarían contra el Evangelio, contra el espíritu de la Iglesia, contra los mismos intereses del pueblo, contra **el signo feliz de la hora presente que es el de la justicia en camino hacia la hermandad y la paz**. (Documentos de Medellín, 1968).

La relectura de estas declaraciones y documentos oficiales nos permite reconocer algunos núcleos de sentido constitutivos del conflicto que configura el debate sobre la violencia en aquel contexto. Se identificaba a la opresión del sistema -iniciada con el proceso de colonización cinco siglos atrás- como factor originario de la violencia en el continente, admitiendo de esa manera la violencia de los Pueblos en el proceso de liberación de esa opresión estructural. Pero al mismo tiempo, se aspiraba a un futuro de paz, amor y hermandad para la humanidad, que era puesto "en riesgo" por el recrudecimiento de la violencia entre los hombres. Recordemos la reflexión que nos compartía Luicho, citada en el segundo capítulo: "*Los pasos son fundamentales... **justicia, amor y paz;** si no hay justicia no puede haber amor. Y si no hay amor nunca puede haber paz"* (Registro Nº 10).

Asimismo, esta teorización nos lleva a recuperar las reflexiones de Pedro, correntino, entonces productor tabacalero de la provincia de Corrientes y co-formador de los primeros grupos del MR en la provincia, quien afirma en la entrevista realizada:

***[…] éramos un movimiento de lucha de paz**. Se reclamaban las cosas, pero en paz. Todo lo que venía era el reclamo, pero **sin escarmiento a nadie**… incluso cuando el precio empezó a cambiar un poco el panorama fue cuando el General Lanusse bajó en Goya. ¿Y quién presionó para que baje? ¡Y! fueron las Ligas. Porque nosotros queríamos conversar con él. **¡Y no teníamos como extremistas, como revoltosos**, no! **Las Ligas no fueron así, fueron la otra cara de la moneda**.* (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

[…] Cualquiera era libre de pensar como de su punto de vista, basta y cuando no traiga en el seno de las ligas digamos […] ***eso sí era prohibido***. (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

En sus palabras identificamos una construcción de sentido vinculada a la lucha por la justicia que expresa aquella idea, presente en los Documentos de Medellín, de reafirmar el camino de "la hermandad y la paz". Si bien no creemos estar en condiciones de realizar generalizaciones a partir de este posicionamiento, nos parece interesante recuperarlo y ponerlo en relación al enunciado de Luicho, entendiendo que dan cuenta de la diversidad de

concepciones en debate que integraron un camino de lucha común de los sectores rurales y de las organizaciones católicas, por la supresión de las estructuras injustas que violentan y oprimen a nuestros Pueblos.

¿Desde qué lecturas del Evangelio podía sostenerse teóricamente la violencia como estrategia política? ¿Cuáles eran las "responsabilidades" de los cristianos, según lo afirmado en los Documentos? ¿De qué manera se "traducían" dichas responsabilidades de acuerdo a las diferentes realidades socioculturales de los países latinoamericanos? Quienes hacían de la violencia un "ideal noble" y un "heroísmo glorioso" ¿representaban esa "otra cara de la moneda", a la que alude Pedro al distanciarse de la vía armada? ¿Cómo eran recibidas y resignificadas estas declaraciones por las organizaciones rurales que reconocían en los Documentos de Medellín el fundamento teórico y teológico de su acción política?

La reapertura democrática del año 1973 agudizó el debate acerca del uso de la violencia armada, abriendo posiciones al interior de un sector de la militancia católica en favor del "uso de la violencia, como reacción a otra violencia" entre quienes sostuvieron que constituía un error político dar continuidad a la lucha armada en el marco de un gobierno elegido democráticamente por el Pueblo; y quienes se oponían a aquella postura argumentando que conducir el gobierno no significaba tener el poder. Representando el primer posicionamiento destacamos al sacerdote y referente del MSTM, Carlos Mujica, quien se enfrenta a las definiciones de la organización Montoneros participando activamente en la conformación de la "JP-Lealtad" (como escinción de la Juventud Peronista) en mayo de 1974. Inferimos que, en alguna medida, este elemento contextual aporta a comprender el posicionamiento mayoritario dentro de la organización liguista, dado el estrecho vínculo de la organización rural con los sacerdotes tercermundistas.

A partir de estas reflexiones buscamos aproximarnos a la complejidad de ese proceso histórico con la intención de comprender cómo fue asumido ese debate al interior de una organización parida por las familias de trabajadores rurales, que habían transitado un proceso de concientización y formación política sostenido fuertemente en valores y concepciones cristianas. La justicia, el "amor al prójimo", el "sacrificio", la defensa de la vida, constituían núcleos valorativos que -desde posicionamientos diferentes- articulaban fundamentos esgrimidos por los y las cristianos/as para poner en discusión el uso de la "violencia armada" en manos del Pueblo; así como también para justificar la vía armada, como herramienta necesaria para suprimir definitivamente la violencia de la opresión.

Al mismo tiempo, consideramos que en términos de la justificación de la vía armada dichos valores eran reforzados a partir de la recuperación de la figura del "mártir" propia de la tradición judeocristiana. La imagen del Cristo en la cruz que había "muerto por nosotros" se resignificaba desde un nuevo sentido político que otorgaba fundamentos al ejercicio de la violencia en defensa de los intereses del Pueblo.

> La figura del mártir ocupó el centro de dos procesos simultáneos y complementarios: por una parte, permitiría "secularizar" figuras ejemplares de origen religioso a partir del énfasis puesto en la dimensión política de su acción; por otra parte, integraba en un imaginario religioso a individuos que provenían de otros espacios […] En el contexto de la revolución cubana triunfante **el mártir cristiano confundía sus rasgos con el del héroe moderno** […] los atributos de contradicción, escándalo, acción y violencia perderían protagonismo ante la búsqueda, unión, sacrificio y entrega, que pasarían a primer plano. Pero hasta entonces **asistimos a otro proceso** simultáneo: el de **ampliación y secularización de la categoría del mártir, extendida a otros íconos de la lucha armada**. (Catoggio, 2016, p. 72. El subrayado es nuestro).

Retomando el aporte de la autora, entendemos que en el marco de la "lucha armada" hacia la década de 1970 la recuperación de la figura del mártir -como modo de simbolizar la "entrega" de los y las militantes asesinados/as por el terrorismo de Estado- abonaba a la "idealización" de una figura militante que se destacaba del conjunto de la población; poniendo en tensión una representación anterior sobre la militancia política (propia de los años de resistencia peronista) más cercana a una concepción de "lo político" fundada en la imagen de un "héroe anónimo" o colectivo.

Por otra parte, aludiendo a una de las claves teórico metodológicas que articulan este capítulo, repensar la construcción simbólica del "mártir" dentro del imaginario de las organizaciones políticas nos permite volver a reflexionar sobre las representaciones que construimos como generación acerca de la militancia de los años setenta, cuyo ícono más significativo encarna en la figura del Che Guevara.

¿A través de qué acontecimientos histórico-políticos se fue recreando y fortaleciendo ese imaginario a lo largo de las generaciones? ¿En qué representaciones ancló el proceso de transmisión? ¿Por qué consideramos que sólo los muertos y desaparecidos estuvieron dispuestos/as a "entregar la vida" y no así los y las sobrevivientes de esa misma generación? Reconocer y conmovernos en la actualidad ante la experiencia de una generación de jóvenes dispuestos/as a dar la vida -a morir- por una causa política ¿refuerza el compromiso político de las generaciones venideras o nos resulta tan inalcanzable su "hazaña" que paraliza e inhibe las posibilidades de resignificar aquellas experiencias en el contexto actual? Aquella construcción

simbólica del *mártir* ¿sigue nutriendo actualmente la representación de "la militancia" en los y las jóvenes? ¿Es posible resignificar ese "ideal militante" desde un horizonte de "Revolución" que no necesariamente demande "morir" por ello? ¿Qué reelaboración podemos hacer las nuevas generaciones respecto de la relación entre la vida, la muerte y la militancia?

4.2.4 *"Se adelantó la dirigencia a la gente".* La irrupción de un posicionamiento de "vanguardia" en un proceso de construcción política "de base".

Retomando la segunda dimensión de análisis propuesta al comienzo de este apartado, la construcción de sentido que Pedro realiza destacando que eran un "*movimiento de lucha de paz*" se articula con la afirmación de que la vía armada *"era prohibido en el seno de las Ligas".* Enunciado que nos lleva nuevamente a pensar en las palabras de Maris y Benjasmin y en un conjunto de reflexiones que Pedro nos comparte, interpelándonos desde el comienzo del proceso de investigación:

> *Las bases, los* ***campesinos, no sabían de la lucha armada de los dirigentes****, no sé si me entienden... en cuanto a las decisiones tomadas […] eran opciones personales que ellos tomaban, pero el conjunto de los productores no lo sabían.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> *Las Ligas son consideradas una organización también muy ligada a Montoneros. Y por eso hoy, donde hay una presencia importante en algunos lugares de ex dirigentes Montoneros, las Ligas entrerrianas no fueron de su gran simpatía. Sí era porque eran muy movilizadoras de gente, contribuían a mantener el anti militares, anti gobierno militar que había, pero* ***no era ley del embudo,*** *formadora de dirigente Montoneros.* (Registro Nº 1, Benjasmín, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

> *Ya* ***había infiltración del propio movimiento****. Acá había dos paisanos que aparecieron, viste, y… yo no sé cómo me conocieron a mí, vinieron, ¡no me los podía sacar más de encima! ni trabajar podía. Lo que sí, tenía plata, la plata tenían. […]*
> *- ¿Y a qué organización política pertenecían? -*
> *Y…* ***extremistas****. Buscaban otra cosa. Le interesaba […] donde la gente más pobre […] eso es lo que ellos buscaban conmigo, porque yo conocía mucho, […] el tipo no tenía problema, ellos te daban la mano a cualquier hora en todo momento, sea como sea, tenés plata no tenés plata... ellos te bancaban.*
> *[…]* ***si, había, como te digo, había infiltrados****, después nosotros nos enteramos también por otro lado viste. Muchos nos reunimos y dijimos porque este… y* ***había sido que dentro de nosotros mismos había Montoneros*** *[…]* (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

Cuando Pedro nos habló de "infiltración" se "alertaron" nuestros *supuestos* y asociamos esta idea a la presencia de "servicios de inteligencia" del aparato represivo en el seno de la organización liguista. Al repreguntar, advertimos que sus palabras referían a la presencia de militantes de otras organizaciones –aunque no se identificaban como tales- que, para él, no

formaban parte de ese "nosotros" que representaban las Ligas. Un *nosotros* que podíamos identificar con la imagen de un trabajar rural, partidario de un movimiento de lucha en "paz"; diferente de ese "Otro" sujeto asociado a un sector social de mayor poder económico, "extremistas", "Montoneros"… "l*os rubios*"[114] de las ciudades que "habían llegado al campo para "infiltrarse"[115] en el movimiento popular.

Reflexionando a partir de nuestros supuestos –desde un posicionamiento metodológico desde la cual asumimos como clave de la historización la dialéctica pasado-presente- aquella construcción no dejaba de presentar(nos) dos imágenes antagónicas del sujeto setentista "imposibles" de integrar. ¿Esos "infiltrados" "extremistas" podían ser los mismos "guerrilleros" que nosotros idealizábamos?

Los últimos enunciados seleccionados del diálogo con Benjasmin y Pedro nos interpelaron profundamente, rasgando -una vez más- nuestro imaginario del "sujeto revolucionario". Hoy, a partir del proceso metodológico realizado, podemos recuperar aquellas claves intentando superar esa primera mirada dicotómica, que tendía a reducir las posiciones a pares antagónicos de lo "propio" y lo "ajeno": paz-violencia; campesinos- extremistas; campo-ciudad; pobres y ricos; bases populares-vanguardia, etc.

Las reflexiones de Maris, Benjasmín y Pedro señaladas en este apartado, representan al menos una de las perspectivas posibles para abordar este conflicto que atravesó a la organización liguista durante los años ´70. La "opción" armada fue escogida por ciertos grupos de sacerdotes y trabajadores liguistas y -de la misma manera- cuestionada por muchos de sus integrantes por tratarse de una estrategia que no contaba con el consenso de la mayor parte de las familias de los sectores rurales. Este proceso fue acrecentando la distancia entre dos posicionamientos, tensionando progresivamente la relación entre "las bases" y "los dirigentes", fundamentalmente cuando éstos/as últimos/as formaban parte -clandestinamente- de organizaciones armadas. Siguiendo con lo reflexionado más arriba, creemos que esta situación ponía en crisis el sentido comunitario y de "unidad" presente en el proceso formativo del sujeto liguista, ciñendo los límites y dejando por fuera gran parte de la diversidad política que se

[114] Carri, A. (Directora). (2003). *Los rubios*. [Película]

[115] Utilizamos el término "infiltración", respetando el sentido enunciado por el sujeto entrevistado, pero sin dejar de reconocer la diferencia entra esta política de "entrismo" (según la jerga de la época) propia de algunas organizaciones político militares durante los años setenta, y las estrategias de "infiltración" planificadas y ejecutadas por los servicios de inteligencia del aparato represivo, en el marco del terrorismo de Estado. Esta última dimensión de la represión sobre el sujeto político rural no es profundizada en este trabajo.

proponía "ligar", restringiendo la construcción de un sujeto político heterogéneo, llevando -como decía Moncho- a que "*se dividieran las aguas*" (Registro N°8).

A fin de situar(nos) en el contexto en que se produjo este debate, recuperamos un comunicado de la CGT de los Argentinos que -en 1970- advierte sobre el problema de la escisión entre las vanguardias armadas y la "lucha de masas", considerando las diferentes concepciones acerca del sujeto protagónico del "proceso revolucionario" que se ponen en juego en ese contexto:

> A nosotros no nos asusta la palabra violencia ni la palabra terrorismo. Nunca dejaremos de defender y justificar la violencia legítima de los oprimidos contra la violencia criminal de los opresores, la rebelión del pueblo contra la oligarquía […]
>
> Millares de estos hombres y mujeres combaten hoy con las armas en la mano en toda América Latina. Las acciones armadas que empiezan a producirse en nuestro país forman parte de esa formidable rebelión de los pueblos, pero también se integran con las luchas que el movimiento obrero argentino ha librado por más de medio siglo […] **La clase trabajadora siempre ocupó un puesto de vanguardia y sacrificio en la guerra contra los opresores de todo el pueblo** […]
>
> **La lucha armada no puede triunfar en nuestro país fuera del contexto general de la lucha de masas, así como esta carece de sentido último si no tiende a la insurrección armada en todo el pueblo** […] Ligar incansablemente la lucha de masas a la lucha armada; buscar para los argentinos un camino propio, que sin desdeñar las experiencias de otros pueblos recuerde que **la revolución brota de la propia experiencia**; retener como parte fundamental de esa experiencia el hecho de que la clase trabajadora argentina estuvo siempre a la cabeza de las luchas y regó de sangre el camino de la liberación; **considerar a cada trabajador un combatiente en potencia del gran ejército del pueblo**: **esas son a nuestro juicio las grandes líneas que** […] **impedirán las desviaciones "militaristas" y la tentación de considerarse como grupos selectos en que pueden incurrir los movimientos revolucionarios** […] Este es el sentido último de las más valederas de nuestras consignas **"solo el pueblo salvará al Pueblo"** (CGT-A, abril 1970. El subrayado es nuestro)

Este comunicado, en la voz de un sector representativo de los trabajadores y trabajadoras sindicalizados/as, recupera -en el mismo sentido que los enunciados de los sujetos/as entrevistados/as- la tensión entre la conformación de un grupo de vanguardia y las bases populares que conformaban las organizaciones políticas y sociales. En ese sentido, nos permite comprender que dicho núcleo de conflicto formaba parte del debate político del conjunto de las organizaciones del Pueblo y situar en ese marco las tensiones producidas al interior de la organización liguista, a partir de la tendencia a aplicar al "movimiento de masas" una "*ley del embudo"* (Registro N° 1) para la formación de dirigentes.

Indagando sobre el origen de la tesis vanguardista, es preciso considerar que la formación de la *vanguardia revolucionaria* forma parte de uno de los postulados centrales del marxismo-leninismo, construido por Iván Vladimir Ilich Lenin, al calor del debate político sobre las estrategias a seguir para el triunfo de la Revolución en Rusia. En su reconocido tratado

titulado "*¿Qué hacer?",* escrito durante su exilio entre los años 1901 y 1902, Lenin, a razón del proceso de huelgas protagonizadas por los obreros hacia fines del siglo XIX (período previo al triunfo de la Revolución) señalaba:

> Las huelgas sistemáticas representaban ya embriones de la lucha de clases, pero embriones nada más […] seguían siendo un movimiento netamente espontáneo. […] **Los obreros no podían tener conciencia socialdemócrata. Esta sólo podía ser traída desde fuera.** La historia de todos los países demuestra que la clase obrera está en condiciones de elaborar exclusivamente con sus propias fuerzas sólo una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar al gobierno la promulgación de tales o cuales leyes […] etc. En cambio, la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas elaboradas por los intelectuales, por hombres instruidos de las clases poseedoras […] De modo que **la conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clases del proletariado, y no algo que ha surgido espontáneamente dentro de ella**.
>
> No basta con titularse vanguardia, destacamento avanzado: es preciso, además, actuar de tal modo que todos los otros destacamentos vean y estén obligados a reconocer que marchamos a la cabeza (Lenin, 2014, pp. 39, 46 y 89).

La estrategia leninista presumía la falta de "conciencia política" en las masas obreras, o sus limitaciones para asumir la lucha definitiva contra el capitalismo. En efecto, postulaba que la Revolución debía seguir la dirección de un partido revolucionario. Este proceso de conducción dependería de "revolucionarios profesionales" que, insertos en los frentes de masas, asumieran la tarea de organizar la lucha "política", acompañar y encausar a las organizaciones obreras en el camino de la lucha de clases. Tras el triunfo de la Revolución Rusa en 1917 la estrategia de cuño leninista fue retomada y homologada en diferentes experiencias históricas protagonizadas por organizaciones políticas en todo el mundo. Latinoamérica no fue la excepción.

Revisando estos postulados advertimos sobre algunas cuestiones que nos permiten complejizar la lectura histórica sobre las experiencias de vanguardia en nuestro país. Sin negar que la "naturalización" de las relaciones sociales capitalistas es producto del ejercicio de un conjunto de instituciones construidas por los sectores dominantes para la reproducción del sistema, creemos necesario considerar que la problematización de "la realidad", la conciencia sobre las estructuras de opresión y la organización popular se desarrollan como parte de un proceso gradual y sostenido en el tiempo. De este modo según el grado de "conciencia", "heterogeneidad" y "organización" que va adquiriendo la fuerza popular, va construyendo diferentes niveles de respuesta. Siguiendo a Guillermo Gutiérrez, entendemos que el "carácter superior" de toda forma de lucha "no está en ser producida por una vanguardia o una elite

esclarecida, sino en ser representativa de los intereses de las mayorías populares, y a la vez ser capaz de dar respuestas que la etapa requiere" (Gutierrez, s.f, p, 20-21).

No es propósito de este trabajo poner en discusión la perspectiva del marxismo-leninismo. Lo traemos en consideración con la intención de problematizar las limitaciones que emergieron tras su "homologación" a la realidad político-cultural de los pueblos latinoamericanos, en la experiencia de algunas organizaciones que intentaron construir una estrategia de "vanguardia", alejándose de las discusiones y procesos de concientización construidos en el seno del Pueblo; incluso resignificando aquella estrategia desde una perspectiva militarista, en tanto "vanguardias armadas". En ese sentido, distinguimos entre la posibilidad de establecer "analogías" entre procesos político revolucionarios de diferentes pueblos del mundo -entendiendo que éstas incluyen un análisis comprensivo de las relaciones geopolíticas, y el reconocimiento de elementos comunes, así como de las singularidades de cada proceso histórico cultural- y su "homologación", de forma descontextualizada, desde posicionamientos que nieguen la dimensión cultural constitutiva de "lo político" en Latinoamérica. Lo que significaría, desde una dimensión político-epistémica, la falta de reconocimiento de la persistencia de ciertos patrimonios político culturales constitutivos de ese sujeto político y la subestimación del saber construido por largos años de resistencia popular, donde -como señala la CGT-A- la "clase trabajadora siempre ocupó un puesto de vanguardia".

Teniendo en cuenta que la homologación de marcos teórico-políticos producidos desde otra matriz político cultural, en el contexto de procesos revolucionarios desarrollados en otras latitudes, formó parte de la estrategia desarrollada durante los años setenta por un conjunto de organizaciones políticas que actuaron en la escena nacional, nos aproximamos a la idea de que allí radica parte del núcleo de conflicto que se expresa en la construcción de memorias bajo las ideas de: "*desconocimiento de las decisiones tomadas por los dirigentes*", "*posturas extremistas*", o aquello de que "*se adelantó la dirigencia a la gente*".

En diciembre de 1970, el periódico cubano Granma publicó una serie de reportajes a organizaciones armadas argentinas, titulados «Con el fusil del Che». En uno de ellos, realizado a las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), se expresan algunas de las claves teórico-políticas en debate, entre las organizaciones que promovían el desarrollo de una vanguardia revolucionaria en Argentina:

> Comenzaría por decirle que para estar delante de algo es preciso no estar solo: de lo contrario uno está solo y no delante de nada. De modo que **vanguardia sin pueblo no es vanguardia.**

> En ese sentido nosotros pensamos que **nuestro pueblo no tiene todavía una vanguardia: es a los combatientes del pueblo a quienes les cabe construirla**, como le ha cabido al pueblo gestar la situación revolucionaria en el marco de la cual nos movemos y en el marco de la cual nos hacemos temibles, siendo como somos todavía pocos y exiguamente armados, comparados con el enemigo. Pero en ese proceso de construcción de vanguardia en el que combatientes del pueblo asumen responsabilidades teóricas y prácticas que le permitan al pueblo acortar el camino, elegir el atajo, y desechar las vías muertas, es mucho todavía lo que hay que hacer. **Las organizaciones revolucionarias existentes no pueden autoproclamarse como «la vanguardia», sin equivocarse.** Nosotros no incurrimos en ese error, asumimos simplemente la inmensa responsabilidad y la hermosa tarea de contribuir a construirla. En ese proceso no estamos solos, en dos sentidos: nos sentimos acompañados, motivados, orientados por la lucha de nuestro pueblo y, al mismo tiempo, no estamos solos en el sentido de que no somos la única organización que ha iniciado este proceso y esta tarea. **Cuando juntos logremos llevar mucho más adelante las formas organizativas, la teoría y la práctica de la guerra y la doctrina política ideológica y social que sirva a nuestro pueblo para destruir el capitalismo y sus servidores, podremos decir que hay vanguardia.** Vanguardia tiene el pueblo vietnamita, o el chino o el cubano. Nosotros no tenemos esa vanguardia. **Todo intento de autoproclamación**, en la medida en que consiste en un error, en una ilusión, **no hace más que alargar el camino.** (FAR, diciembre 1970. El subrayado es nuestro) [116]

No negamos la importancia de que existan en todo proceso de construcción de poder popular *organizaciones* políticas que problematicen la visión hegemónica de los sectores dominantes e impulsen el programa político del Pueblo, articulando acciones de lucha desde una visión que supere la dimensión político gremial de los conflictos. Sin embargo, advertimos las dificultades que emergen cuando aquel grupo se antepone a las decisiones y procesos protagonizados por las grandes mayorías populares. De allí que nos interese problematizar el modo en que la tesis "vanguardista" fue "traducida" en la Argentina de 1970 por ciertas organizaciones que adoptaron un posicionamiento respecto al desarrollo del proceso de transformación política que, en la experiencia de los trabajadores rurales del nordeste, terminó contradiciendo muchos de los supuestos epistémicos y políticos que sostenían el desarrollo de un movimiento del "igual por el igual", tal como había sido planteado desde el proceso político pedagógico protagonizado por las familias rurales y el MRAC durante los años sesenta.

Entendemos en este sentido que la noción de "vanguardia" interpela una concepción de la "conducción política", propia de los patrimonios político- culturales de este sujeto histórico (propia del proceso político del peronismo), que ponderaba el rol de las "Organizaciones Libres del Pueblo" y su relación con el "líder" como síntesis del movimiento nacional y popular. Desde nuestra perspectiva, el conflicto no se configuró sólo porque "se adelantó la dirigencia a la gente", sino porque en esa digresión temporal se expresaron dos paradigmas que contrapusieron concepciones –diferentes- sobre "lo político": sobre el *sujeto* protagonista del proceso de

[116] (s/a). Reportaje a la Guerrilla Argentina. (1970). *Cristianismo y Revolución* N° 28, diciembre de 1970.

transformación política, sobre el *proceso de concientización*, de creación de poder popular y su *estructura organizativa*.

Reflexionando desde la experiencia política que constituye el objeto de esta tesina, la irrupción de la lógica vanguardista -concebida desde una matriz político cultural ajena a los patrimonios político-culturales de Latinoamérica- en un contexto de gran vertiginosidad emergió como conflicto y significó un punto de quiebre con la concepción política sostenida hasta entonces en la organización rural. El paradigma desde el cual era concebido el proceso de concientización iniciado por los grupos católicos en las comunidades rurales (proceso que reconocía en el sujeto popular un conjunto de saberes y se proponía "caminar junto al Pueblo" asumiendo un proceso de largo aliento) entraba en tensión con el modo en que era concebida la "conciencia" por las organizaciones de vanguardia. Concepción que –en alguna medida- fue adoptada como posicionamiento de algunos dirigentes de la organización liguista.

En ese contexto, concebir la "falta de conciencia" de los trabajadores y trabajadoras rurales o interpelar sus acciones en post de "acelerar los tiempos políticos", daba cuenta de un posicionamiento epistémico que subestimaba la potencialidad de los saberes construidos por ese sujeto popular para producir modos de organización genuinos, capaces de integrarse y aportar -desde su particularidad- a esa totalidad mayor, condensadora de un ideario de justicia social y liberación. Saberes que, por el contrario, sí habían sido puestos en valor y reconocidos como punto de partida para la construcción colectiva desde el paradigma pedagógico-político que sostuvo el proceso de concientización impulsado por los y las jóvenes católicos/as, desde el MRAC.

Reconocemos en esta tensión dos modos de concebir la *dimensión pedagógica de lo político*. Uno desde el cual "la conciencia" o -en clave pedagógica- el "conocimiento de la realidad", debía ser impuesto a "las masas" desde afuera; y otro que promovía la problematización de la realidad, en términos de actualización de valores y concepciones propios del patrimonio político cultural del sujeto popular. Esta última, no negaba la necesidad de abonar a un proceso de concientización junto a los sectores populares, sino que asumía que éste era posible problematizando y creando conocimiento (y organización) colectivamente, *junto* a ellos. Entendemos que, en la primera de estas concepciones, operaba una visión desde la cual la existencia de una "vanguardia iluminada" se tornaba una "necesidad histórica" para la aceleración de los tiempos políticos, de allí que -como señalaba Benjas- se haya "*adelantado la dirigencia a la gente"* (Registro N°1). En la segunda, en cambio, se asumía la necesidad de

respetar los tiempos que implicaban la concientización de las mayorías populares, asumiendo que el proceso revolucionario debía brotar "de la propia experiencia" de lucha, desde el diálogo que habilitaba la reflexión sobre lo real, la acción política y nuevamente la reflexión colectiva.

Por otra parte, aquella concepción vanguardista se articuló con el ejercicio de la violencia política en el seno de las organizaciones armadas, hacia los años setenta. Un modo de instrumentar la violencia que se distanciaba, desde nuestra perspectiva, de experiencias anteriores que se habían valido del enfrentamiento directo durante "la resistencia".

> La tesis de la vanguardia política de cuño leninista es reformulada por los grupos guerrilleros en términos de vanguardia armada; y si ya la tesis originaria de la vanguardia aspiraba a poder prescindir de una legitimación mayoritaria expresa, su reinscripción en términos de vanguardia armada permite resolver la cuestión de la hegemonía política, suplantándola por la lógica del enfrentamiento de aparatos militares (Hilb, 2014, p. 28).

En este sentido, entendemos que la negativa de amplios sectores populares a continuar la lucha por medio de una vía armada expresaba el cuestionamiento a una lógica de construcción política y a una nueva estructura de las organizaciones que subordinaba la dimensión política a la militar, incluso a veces anteponiendo esta última. En ese proceso, la "vanguardia" se divorciaba de las tradiciones populares de lucha que constituían el patrimonio histórico-político de resistencia de ese sujeto popular que, en relación a las comunidades rurales del nordeste, encarnaba en las experiencias pedagógicas del catolicismo, se asentaba en un ideario humanista, dialógico, comunitario, que promovía una *transformación humana profunda* para la construcción de un futuro de *justicia, amor y paz*. Este recorrido nos permite reconocer la complejidad inscripta en el conjunto de sentidos que se expresan en aquello que Maris aporta: "*los campesinos no veían la lucha armada como una estrategia para lograr el poder"*.

Las FAR advertían que "*vanguardia sin pueblo no es vanguardia*" y que *"para estar delante de algo es preciso no estar solo: de lo contrario uno está solo y no delante de nada".* Creemos que esa advertencia vislumbraba parte de las dificultades generadas en el marco de un proceso histórico político que finalmente llevó al "divorcio" de ciertos grupos de "vanguardia" del conjunto de los y las trabajadores/as organizados/as, en ese período de ascenso de la lucha del Pueblo.

> Esta forma de visualizar el conflicto social se corresponde con el patrón ideológico del reformismo, que se plantea revoluciones desde arriba, lo que lleva implícito la negación de la capacidad de conducción por parte de las masas, y en donde los 'intelectuales' se postulan como clase dirigente (Balvé y Balvé, 1990, p.13).

A su vez, hacia los primeros años de la década del setenta, concebir la resolución del "conflicto social" en términos de "la lucha armada" posiblemente reprodujo una visión del "enfrentamiento" que redujo el enfrentamiento entre el proyecto popular y el de los sectores dominantes a la confrontación entre aparatos militares.

> La violencia instrumental, racionalizada, se propone como un sustituto de la política y no ya como reacción ante la imposibilidad: si podemos pensar la escena política precisamente como aquella en que se despliega la tensión entre modos de hacer y de opinar sobre lo común […] que se resuelve de modo provisorio, en políticas, entonces la acción violenta instrumental se nos aparece como una manera extrapolítica de intervenir en lo común […] La acción violenta que se propone como sustituto de la política irrumpe en la escena pública transformándola en un campo de batalla. […] Su proliferación tendrá por efecto probable la destrucción de la escena de lo común, y la generalización de la lógica instrumental y guerrera (Hilb, 2014, p. 25).

Siguiendo el razonamiento de las autoras, reflexionamos que el "divorcio" de las organizaciones de "vanguardia" respecto del conjunto mayoritario del movimiento nacional y popular, puede haber contribuido al debilitamiento del sujeto de la transformación en Argentina -representado por la confluencia de los sectores populares y los sectores medios- con predominio del movimiento obrero como columna vertebral del movimiento. Sujeto histórico-político que, tras largos años de resistencia, había alcanzado su mayor grado de heterogeneidad y organización política en las insurrecciones populares del año 1969, produciendo un cambio en las correlaciones de fuerza entre fuerzas sociales (Balvé y Balvé 1990), que fuera finalmente desarticulado por medio del terrorismo de Estado a partir de 1976.

Ana, al preguntarle sobre el posicionamiento de la organización frente a la lucha armada, nos responde:

> ***No, no teníamos armas.*** *No… eso era una de las cosas muy importantes que nosotros reclamábamos y decíamos a los compañeros, no lleven ni cuchillo ni armas de fuego****. Eso era, nada más las manos… y la palabra****.* (Ana, entrevista fuente, 2008, Lavalle, Corrientes)

A partir de este enunciado, podemos resignificar el sentido de "la palabra" -identificada en el capítulo anterior como eje articulador del proceso de construcción de conocimiento y organización colectivos- como "arma" de batalla en un contexto de apremio temporal, que demandaba definiciones respecto de "las vías" que debía seguir la fuerza popular, encarnada aquí en el sujeto rural. Resignificar "la palabra" como instrumento de lucha, nos lleva por otra parte, a dimensionar que la lucha de los campesinos sí se planteaba el problema del poder, sólo que distanciándose –mayoritariamente- del camino de la lucha armada: *los campesinos no veían la lucha armada como una estrategia para lograr el poder***.** (Registro N°1)

La palabra, desde esta clave, simbolizaba el valor de los saberes bastardeados; el grito de las voces silenciadas de nuestra América; el *poder-ser* desde lo colectivo; en otro sentido, la refundación y continuidad de un sujeto histórico-político. Ana, al aportar esta clave, nos permite visualizar la potencialidad del proceso pedagógico de los años sesenta en el proceso histórico-cultural de conformación de una fuerza popular transformadora y -al mismo tiempo, sin caer en falsas dicotomías- poner en valor el poder de aquellas "armas", tan "peligrosas" como un fusil, para la hegemonía del orden económico, político y cultural dominante.

Esto nos permite advertir la presencia de una generación heredera y forjadora de un proceso de concientización política y capacidad estratégica para formar, organizar y articular la fuerza popular. Asimismo, nos habilita a dimensionar la potencialidad a largo plazo del proyecto estratégico que la última dictadura cívico militar se propuso desarticular mediante el terrorismo de Estado, homogeneizando bajo la construcción de la figura del "subversivo" un sujeto histórico colectivo, sin distinguir qué armas había elegido para luchar.[117]

Considerando el valor de aquella generación y las huellas que sobreviven a la tragedia del terrorismo de Estado, entendemos que es necesario "salvar del olvido" estos núcleos de conflicto constitutivos de nuestra historia de lucha como Pueblo; para que puedan ser retomados y rediscutidos por las juventudes militantes, a fin de aproximarse a una complejidad que integre las diferentes dimensiones que llevaron a la derrota del proyecto estratégico del Pueblo.

4.3 *"Los milicos te cortaron la posibilidad de seguir"*. Desafíos y tensiones en el proceso de construcción de memorias sociales.

4.3.1 Las huellas de la tragedia como constitutivas de un *sujeto del miedo*

> Los campesinos anfitriones tenían nueve hijos. […] El menor, Benigno […] al atardecer, después de cada jornada de trabajo solía tener largas conversaciones […] con Remo.
> - ¿Sabes por qué nos persiguen, Benigno? - solía preguntarle.
> Porque nosotros tenemos primero una profunda fe cristiana, después nos hicimos peronistas. Cristo murió también perseguido porque él, como nosotros, quería que haya justicia para todos, igualdad para todos, y libertad. Nosotros amábamos la vida, los que nos persiguen no quieren que nada cambie, que siga habiendo pobres y ricos. Ellos están cerca de la muerte.
> - ¿Sabes lo que queremos, Benigno? -
> Queremos que en esta tierra nazca el hombre nuevo, en una sociedad nueva, donde todos puedan vivir felices. Que todos los niños puedan alimentarse, educarse, tener viviendas dignas y que todos compartamos esta enorme casa que es la naturaleza.

[117] Así lo representa la declaración del Jefe de la policía Bonaerense, durante la última dictadura, Ramón Camps, que justificando el accionar represivo sostuvo: "nosotros no matamos personas, matamos terroristas" Citado por José Pablo Feinmann, [4 de septiembre de 2004] «La hora de la indignación». Página/12.

Por eso luchamos Benigno, por eso nos persiguen. (Micelli, *Monte Madre* 2006, p. 88) [118],.

No sé qué hubiera pasado si esto seguía. Pero tengo que entender que ***esto fue un proceso*** *que tuvo su comienzo pero* ***que se cortó abruptamente****, no por decisión de los productores o del desgaste del mismo activismo que teníamos, porque no llegamos a eso.* ***Los milicos te cortaron la posibilidad de seguir****.* (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

*¿Si se logró? Sí, totalmente. Y así les dieron. Porque a los que le dieron eran campesinos****. Los que mataron, los que metieron en cana eran campesinos.*** *La conducción era de los campesinos y creo que ese fue el gran valor del proceso de organización […] Alberto siempre planteaba… "cuando el Pueblo toma conciencia…" […] él marcaba muchísimo lo que era la organización asumida por los propios campesinos, por los propios protagonistas, porque si no es como una conducción de afuera, digamos. […] Yo creo que* ***metodológicamente el trabajo fue muy bueno. Y se logró, y bueno, por eso fue tan perseguido****… Yo creo que esa fue la riqueza del Movimiento.* (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

Retomamos estos enunciados hacia el final de nuestro escrito, pero la referencia al sujeto liguista como víctima del terrorismo de Estado estuvo presente y dio sentido a este trabajo desde el comienzo. Recuperar esta experiencia histórica de los trabajadores y trabajadoras del sector rural, nos demandó contextualizar primero, preguntarnos cuál era el proceso histórico-cultural constitutivo de ese sujeto ligado a la tierra y a las tradiciones cristianas; qué patrimonios político-culturales de resistencia actualizaba la lucha de ese sujeto popular. Luego nos propusimos desentrañar las claves epistemológicas y metodológicas que sustentaban el proyecto pedagógico -que había habilitado un proceso de concientización y formación de "dirigentes"- en vista de recuperar aquellos fundamentos donde residía -desde nuestra lectura- su "potencial transformador" y, en clave de los sectores dominantes, su "peligrosidad".

En la primera parte de este capítulo intentamos problematizar algunos núcleos de conflicto transversales a la construcción política del sujeto rural, con la intención de complejizar –desde una dimensión socio cultural- las memorias sobre los años ´70, a partir de la reflexión sobre las tensiones emergentes en el desarrollo de un movimiento del "igual por el igual", de "campesinos dirigidos por campesinos". Finalmente, nos proponemos aquí dar cuenta del accionar del terrorismo de Estado de la última dictadura sobre el sujeto político rural, desentrañando ciertos fundamentos políticos que -como se pregunta Benigno- nos permitan comprender "*por qué los persiguen*"; para desde allí construir nuevas claves de reflexión sobre el proceso de construcción y transmisión de memorias sociales y políticas en nuestro país.

[118] Jorge Miceli relata en *Monte Madre* las vivencias de Remo Vénica e Irmina Kleiner, ambos militantes liguistas que en 1975 debieron escapar al monte, y permanecer allí por cuatro años, escapando de la represión de las fuerzas de seguridad.

Las palabras de Maris son rotundas al destacar la responsabilidad del terrorismo de Estado en la abrupta desarticulación del proceso de organización, marcando que más allá de la emergencia de tensiones o diferentes posicionamientos al interior del movimiento -profundizados a partir del año 1973- y el desgaste que eso supuso, su disolución tuvo que ver estrictamente con la represión ejercida durante la última dictadura. Pero, además, al enunciar que "*esto fue un proceso […] que se cortó abruptamente [porque] los milicos te cortaron la posibilidad de seguir"* aporta otra clave fundamental para reflexionar acerca de la represión del sujeto liguista: su inscripción en un proceso histórico de largo plazo. Proceso que se remonta a un tiempo histórico anterior al del nacimiento de las Ligas Agrarias y lleva implícita una proyección de continuidad hacia el futuro, que otorga un sentido a *lo político* desde lo *procesual*, desde una concepción que pone en valor la necesidad de "otros tiempos políticos" para llevar adelante -aquello que Benjasmín nos transmitía como- una *promoción humana profunda*.

Asimismo, Tudy Noceti, al preguntarle sobre el legado de aquella experiencia tras la última dictadura cívico militar, asocia la persecución del campesino al proceso metodológico construido, destacando la dimensión pedagógica del *proceso* de concientización, que habilitó la organización política de las familias rurales.

Recuperando ambos enunciados de las entrevistadas, podemos reflexionar que el terrorismo de Estado se propuso exterminar una concepción epistemológica que otorgaba a "lo popular" estatus de saber; una metodología que habilitaba al cuestionamiento colectivo de las condiciones de opresión del sujeto rural; una pedagogía fundada en el diálogo, en el valor de la palabra como motor de transformación colectiva, orientada por un sentido de humanización. En palabras de Nicolás Casullo, la última dictadura significó "el fin de una cosmovisión que planteó la hechura de otra comunidad que naciera de manera inevitable desde las calderas del capitalismo" (Casullo, 2013, p. 21). Esto nos permite comprender la potencialidad política de un proyecto construido con el aporte de distintas generaciones a lo largo de la historia y sus posibilidades de concreción en el avance hacia una nueva comunidad, con renovados valores fundados en la justicia social y la dignidad humana.

Asimismo, entendemos que, en la dimensión político-cultural de los proyectos en pugna, se integraba la disputa entre dos proyectos político-económicos. Esa "nueva comunidad" o la sociedad del "hombre (y la mujer) nuevos" de la que hablaba el Che Guevara, requería de la transformación de las estructuras de un sistema capitalista basado en la explotación de los

bienes comunes y los cuerpos de los trabajadores y trabajadoras, en beneficio de unos pocos. Considerando que la posesión de la tierra -o más específicamente- su concentración en pocas manos, resulta un resorte fundamental para la acumulación de poder y riqueza en el marco del capitalismo, la resistencia de los trabajadores y trabajadoras rurales organizados/as representaba una afrenta -en ese contexto- para el avance del *proyecto liberal oligárquico*. Proyecto que representaba los intereses de los grandes capitales agroexportadores, que habían consolidado las bases del Estado Nación hacia fines del siglo XIX.

La aparición pública de las Ligas Agrarias -en el marco del *Primer Cabildo Abierto de las Organizaciones Campesinas*- irrumpió con una manifestación de más de cuatro mil personas, en contra del proyecto monopólico que intentaba otorgar un millón de hectáreas en el Chaco y Formosa a la empresa AGREX, formada por la fusión de capitales norteamericanos y apoyada por la Compañía PAL (Pedro y Antonio Lanusse), del clan de la familia del entonces futuro presidente Agustín Lanusse (Ferrara, 2007). Este hecho representó un acontecimiento inaugural en la escena política argentina, signado por la emergencia de un nuevo sujeto político, en la lucha contra la dictadura en particular, y contra el capitalismo monopólico en general. Lo retomamos aquí como hecho fundacional que nos permite visualizar la directa confrontación del proyecto liguista con el de los sectores dominantes. Si intentamos comprender, como señala Tudy, que "*los que mataron eran campesinos*" esta dimensión es ineludible, ya que la organización liguista del sujeto histórico rural, hacia la década de 1970, representaba el principal "obstáculo" (a extirpar) para el avance de la frontera agrícola y la implantación de una lógica de producción y reproducción del capital en el nordeste, bajo el modelo del *agronegocio*.

A partir de la historización realizada a lo largo de esta tesina pudimos advertir que, ante cada avanzada en la organización y el grado de conciencia política de las fuerzas populares, "los dueños del capital" han actualizado -y perfeccionado- los mecanismos de opresión económica y de represión social y política, refundando una *pedagogía del miedo*, en post de un proceso de disciplinamiento social. Asimismo, el Pueblo ha refundado y actualizado, generación tras generación, sus patrimonios políticos de resistencia. Desde esa dialéctica entre opresores y oprimidos -constitutiva de los procesos históricos- es posible comprender la experiencia de lucha y resistencia, y la represión sobre el sujeto político rural.

> Entre 1966 y 1973 se aprobó una amplia legislación represiva, orientada por la Doctrina de Seguridad Nacional, dando centralidad a la noción de enemigo interno y a la guerra no convencional. El Código Penal fue varias veces reformado, agravando las figuras, hasta incluir la pena de muerte. […] Con excepción del gobierno de Cámpora que anuló legislaciones

> represivas y otorgó amnistía a los presos políticos, entre 1966 y 1976 hubo un marcado aumento de la represión estatal. (Guirado, 2018, p. 49).

Hacia 1973 las condiciones económico sociales de las familias rurales comenzaban a obtener importantes mejoras, fruto de un conjunto de conquistas gremiales y de un viraje en la política económica, dadas las condiciones de un nuevo contexto económico a nivel global y nacional. Sin embargo, la movilización del sector no cesó. Por el contrario, se profundizaron las demandas: en 1973 se realizó el *II Congreso de las LAC* bajo el lema *"ni hombres sin tierra, ni tierra sin hombres"*. En 1974 el gobernador del Chaco fue convocado al último Cabildo Abierto realizado con la presencia de cinco mil agricultores. Ambos hechos, nos permiten identificar la vitalidad y masividad del movimiento liguista ante un contexto de fortalecimiento del aparato represivo.

Como mencionamos anteriormente, la muerte del líder y presidente Juan Domingo Perón –el 1 de julio de 1974- significó una bisagra en el proceso político. La tensión política y social se agudizó. Su lugar en el Ejecutivo fue ocupado por su esposa, la Vicepresidenta, Isabel Martínez de Perón. Pero el poder de conducción quedó en manos de José López Rega, entonces Ministro de Bienestar Social, ciertos sectores de las Fuerzas Armadas y parte de la dirigencia sindical y eclesiástica. El aparato de seguridad pasó a estar controlado por autoridades militares y las policías quedaron, operativamente, bajo la órbita de las FFAA (Calveiro, 2013). El gobierno constitucional no sólo no eliminó la legislación represiva dictada en los años previos, sino que entre 1974 y 1975, hubo una ampliación de la capacidad represiva del Estado, se puso en marcha una serie de disposiciones y decretos que configuraron el marco legal para la activa intervención de las FF.AA. en la ejecución de la represión interna (Guirado. 2018, p. 58).

> Para entonces, ya eran frecuentes las denuncias por persecución, encarcelamiento y apremios ilegales a los dirigentes y activistas liguistas. En Formosa, los operativos estuvieron a cargo de la Gendarmería Nacional y habían comenzado en 1974, durante el gobierno de la Intervención Federal. En noviembre de 1975 fue detenida la mayoría de los miembros de la Comisión Coordinadora Central de la ULICAF. El obispo de esa provincia, Pacífico Scozzina, junto con 16 de sus sacerdotes, protestó por la detención del cura francés Santiago Renevot y de un grupo de laicos comprometidos en las Ligas Agrarias. En señal de repudio, dispuso que el domingo 7 de diciembre de 1975 no se celebrara ninguna misa en la provincia. En 1975, la policía del Chaco detuvo al sacerdote Charles Plancot, de la diócesis de Presidencia Roque Sáenz Peña, junto al secretario general de las LACH, Osvaldo Lovey, acusados de tenencia de armas de guerra y material subversivo. También en Goya, provincia de Corrientes, el obispo Devoto, confrontó con el poder militar por la detención de los curas Diego Orlandini y Jorge Torres, asesores de las Ligas Agrarias. (Servetto, 2013, p. 13).

Osvaldo Lovey, Secretario General de las Ligas Agrarias Chaqueñas, señala que el último paro activo de las Ligas fue realizado en febrero de 1975, cuando los productores

reclamaron por más de 30 días por el precio del girasol. Según testimonia "podría decirse que, con ese paro, firmamos el acto de defunción de las Ligas Agrarias, porque a partir de allí comenzó la persecución y detenciones a sus dirigentes" (Lovey, 2018, p. 35).

> *[…]* ***en el 75, 76 me detuvieron, ya en el 74 habían detenido a mi compañero****, así que férreamente nosotros ya andábamos con mucho cuidado y casi a veces ni podíamos venir a la reunión de los delegados. Y* ***ya empezamos a conocer las cárceles*** *[…] y ya ahí, yo empecé a conocer lo que eran muchos dirigentes políticos de distintas provincias que estaban detenidos por el Estado de Sitio sin causa ni proceso. Y eso fue ya en el 75, a fines del 74, 75. En el 75 se dio una gran manifestación, creo que fue la última manifestación… después prácticamente se empezó a desarticular, porque hubo mucha persecución […] la reunión de familiares en el campo también, porque* ***estando en Estado de Sitio estaban prohibidas las reuniones****, casi no hacíamos reuniones. Entonces viajaban los compañeros así camuflados, o cuando íbamos a cobrar el tabaco -por ejemplo- de paso ya iban por la sede de las Ligas Agrarias... y* ***ahí se empezó a cortar lo que es la comunicación y por todo lo que era también el incentivo al terrorismo, que "no te metas", que "culpa que andas jodiendo", "andas organizando"*** *en esto… eh… te persiguen o "dejas de trabajar para ir a organizar", esas cosas así,* ***toda una ola de persecución y de desprestigio***. (Registro Nº 2, Ana, entrevista agosto 2014, Lavalle, Corrientes).

> Para octubre de 1975 las fuerzas policiales y penitenciarias fueron colocadas bajo el control operacional del Consejo de Defensa y del respectivo Comando del Cuerpo del Ejército por medio de la Directiva del Comandante General del Ejército Nº 404/75. A partir de ella, las FF.AA. asumieron el control operacional de la denominada "lucha contra la subversión" en todo el territorio nacional, bajo el mando del Ejército, con el apoyo de la Armada y la Fuerza Aérea y la subordinación de todas las fuerzas de seguridad federales y provinciales. También aparecen nuevos tipos de alojamiento de detenidos, los CCDTyE (Guirado, 2018, p. 62)

A partir de la estrategia desplegada por medio de la "Doctrina de Seguridad Nacional" EEUU fundamentaba su injerencia en las políticas de "defensa" de los países latinoamericanos ante la "amenaza" que significaba en la región el triunfo de la Revolución Cubana desde 1959. "El equipamiento, financiamiento, entrenamiento y formación ideológica de las fuerzas represivas latinoamericanas se convertían en un objetivo central del Pentágono" ante el "fantasma" del comunismo.[119]

En este contexto, durante las décadas de 1960 y 1970 el imperialismo norteamericano impulsó y financió Golpes de Estado protagonizados por las FFAA en diferentes países del Cono Sur[120]. Éstos se caracterizaron por el rol protagónico (y permanente) de las Fuerzas

[119] Recordemos que "ésta doctrina concebía al enemigo como una amenaza que no reconocía fronteras geográficas sino básicamente ideológicas […] el peligro de infiltración marxista". P Ministerio de Educación. Presidencia de la Nación (2014). *Pensar la Dictadura: Terrorismo de Estado en Argentina,* p. 105.

[120] En 1964, diez años después del inicio del proceso dictatorial del Paraguay, bajo el mando del Gral. Stroessner; en Brasil, el presidente Joao Goulart fue derrocado por las fuerzas militares. En junio de 1973 mediante la presión del Ejército, el entonces presidente por el Partido Colorado, Juan María Bordabery diluyó el parlamento uruguayo. En septiembre de ese mismo año, Salvador Allende, primer socialista en llegar a la presidencia mediante el voto popular, fue derrocado por un Golpe de Estado ejecutado por el Gral. Pinochet, y comandado por el imperialismo norteamericano.

Armadas en la instauración de un nuevo orden político y social; la implantación del terrorismo de estado como estrategia de dominación social, para la implementación de un conjunto de medidas económicas de claro corte neoliberal.

Desde esta perspectiva y en relación a la creciente conflictividad política interna tras la muerte de Perón- "se justificó" un escenario propicio para que las FFAA den un nuevo Golpe de Estado en nuestro país el 24 de marzo de 1976, denominado por sus responsables como "Proceso de Reorganización Nacional"[121]. En este marco se desplegó un plan de represión sistemática constitutivo del terrorismo de Estado en nuestro país, perpetrando un conjunto de delitos de Lesa Humanidad tendientes a "desarticular" la organización popular, sindical, comunitaria. Esta política del *terror*, desplegada por los regímenes dictatoriales a escala continental se articuló a partir del "Plan Cóndor"[122]: una operación coordinada, desde mediados de los años sesenta, por los servicios de inteligencia de los países sudamericanos, centralizada por la Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos (CIA).

Secuestros, tortura, asesinatos, y desaparición forzada de personas -en combinación con la implementación de mecanismos jurídico-legales- junto a otras acciones clandestinas, fueron articulándose a partir de la estructura de los Centros Clandestinos de Detención (CCD). Los delitos perpetrados sobre la organización liguista se llevaron a cabo principalmente en el área correspondiente al Comando del II Cuerpo de Ejército[123] que comprendía las provincias de Santa Fe, Entre Ríos, Chaco, Formosa, Corrientes y Misiones.

> *Nosotros todas las noches esperábamos cuando venía el carro de la basura, vivíamos en el centro,* ***todas las noches pasaba el camión de la basura y sentíamos que paraba y decíamos "ahí vinieron"*** *[…]*
> *[…] una noche llegaron, veíamos el camión y todo, nosotros teníamos una ventanita con una mirillita, y miramos con la luz apagada, viste que de afuera no te ven y bueno y se bajaron los milicos con las armas largas y todo... se bajaron en nuestra casa y dicen "no, no es acá, es la*

[121] Se recupera y resignifica el "Proceso de Organización Nacional": modo en que fue conocido el proceso político iniciado tras la derrota del gobierno de Juan Manuel de Rosas, líder de la Confederación, en la batalla de Caseros (1852). Dicho "proceso" comprendió la creación de la Constitución Nacional en 1853, la batalla de Pavón en 1861, y la guerra de la Triple Alianza entre otros acontecimientos significativos del período comprendido hasta la década de 1880, donde se consolida el poderío militar del Estado y su expansión territorial, bajo la figura de Julio A. Roca.
[122] Manuel Contreras, jefe de la DINA […] Servicio de inteligencia chilena, fue quién concibió el Plan y lo defendió entre sus pares en Argentina, Bolivia, Paraguay, Venezuela y Estados Unidos. Este último país […] contribuyó a su implementación a través de la intervención de la CIA […] en su coordinación y formación de militares y de agentes de inteligencia secretos en la conocida base estadounidense en Panamá. (Ministerio de Educación. Presidencia de la Nación (2014). *Pensar la Dictadura: Terrorismo de Estado en Argentina*, p. 108).
[123] Estuvo a cargo del Gral. Díaz Bessone (septiembre de 1975 a octubre de 1976), del Gral. Leopoldo Galtieri (octubre de 1976 a febrero de 1979), del Gral. Luciano Adolfo Jáuregui (febrero de 1979 a diciembre de 1980) y del Gral. Juan Carlos Trimarco (diciembre de 1980 hasta el advenimiento de la democracia). (Bianchi et al. 2009, p. 55).

otra cuadra", y se volvieron a subir y se fueron. Y después, por ejemplo, golpearte la puerta a las tres de la mañana, y dicen "veníamos a ver a quién le podíamos invitar para cuando venga el Presidente" […] a esa hora, otra vez, un mendigo, a ver si teníamos algo para darle de comer (que después el mendigo era uno que estaba disfrazado de mendigo) […] y después nos pasaba también de estar en alguna reunión e ir a buscar el diario, una Mariposita o no sé, y cuando llegas al Citroën resulta que está abierta la tapa y dos o tres tipos que salen matando. O sabías que estaban en las reuniones dos o tres tipos que estaban... milicos escuchando […] una noche pusieron una bomba acá a 3 cuadras de la casa, nos despertamos y nos sacábamos el polvillo de la casa destruida viste, porque te imaginabas que la bomba la habían puesto en tu casa, por el estruendo, el ruido, eran como a tres cuadras que habían volado una casa. (Registro Nº 1, Maris, entrevista julio 2014, Paraná, Entre Ríos)

[…]a mí me tocó la logística. Venían de todos lados […]Elsa y Jorge, yo creo que cuando vinieron de Goya ya vinieron escapando y estuvieron acá un tiempo clandestinos viviendo no sé dónde y después se fueron a Francia. Yo no sé cómo nos salvamos. Tal vez porque Pepe ya no estaba, no era del Movimiento Rural y él seguía trabajando en el colegio Salesiano casi hasta el año 72 que se recibió de arquitecto.
[…]acá Tudy y Eduardo dijeron "mirá, tenemos que meternos en algo bien público, que vean lo que hacemos, que laburamos…" y así que los dos se metieron en la cooperadora de la Escuela Industrial y ahí organizaban encuentros, festivales, esto que el otro. Una manera de que se vea públicamente que hacían cosas, estar visibles, porque los dos estaban muy marcados. (Registro Nº 4, Marilú, entrevista octubre 2014, Corrientes)

Yo cuando Devoto me mandó a decir... mi familia, todos mis hermanos "¿Tudy por qué no te vas?" Yo no me quería ir… fue ahí cuando nos fuimos a San Bernardo con Susana. Pusimos un negocio de regalos […]Era un lugar de encuentro, nos encontrábamos con un montón y a la vez yo digo, fue mi terapia, era duro el momento, ¿viste? ***Muchos compañeros los metían presos, que no sabías donde estaban y bueno.***
- ¿Ustedes seguían en contacto durante la dictadura?
[…] durante la dictadura muy poco. Era muy difícil. Te encontrabas en un bar, no te encontrabas mucho. Con algunos, con la gente del interior, poco, nada, ***se desarticuló todo****,* ***vivías diciendo 'cualquier día pasa'*** *¿entendés? No, no. Fueron años muy duros. Aparte estabas viendo… Alberto en esa época estaba en Santa Fe y se lo llevaron. A la gente de Santa Fe la llevaban a Coronda, otros se los llevaban a Resistencia. Y nosotros que nos teníamos que cuidar también,* ***ya sabíamos que estábamos ahí en alguna lista****, y… no, no,* ***fue duro****…* (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA).

Durante las entrevistas, la última dictadura emerge como acontecimiento de *ruptura* de aquel proceso de organización de los sectores populares del ámbito rural, en el nordeste de nuestro país. Desde geografías diferentes, y haciendo memoria desde el lugar que cada uno y cada una ocupó en esa historia, como parte del Movimiento Rural tanto como de las Ligas Agrarias, haciendo frente al dolor, nos comparten los sentires de una época permeada por el miedo y la incertidumbre de estar "al acecho" de los dueños del odio y el terror. Memorias que dan cuenta de las diversas acciones desplegadas por el aparato represivo en el marco de un plan sistemático de exterminio, que condujo al asesinato y/o a la desaparición forzada de cientos de trabajadores/as, productores/as, maestras/os rurales; sacerdotes, monjas, y laicos/as católicos/as; que formaron parte de aquel sujeto protagonista de un proceso de organización política en el campo.

> *[…] antes por ejemplo acá no se podía vender tabaco, era todo mal trabajo, mala venta, pagaban mal, y por ahí* ***él parece que con otros compañeros empezaron a hacer****, porque* ***acá en la zona hay varios desaparecidos****…* ***por ese motivo*** (Chola, entrevista fuente, 2008, Santa Lucía, Corrientes)

Retomando lo planteado por Alicia Servetto (2013), la continuidad de la política represiva que "implicó la persecución, detención, secuestro y/o desaparición de los principales referentes de las Ligas Agrarias y de centenares de campesinos, e impactó profundamente en la organización" (p. 3) se concentró en aquella región, luego del Golpe de Estado de 1976, a partir del "Operativo Toba".

> Con la denominación de un pueblo aborigen, el operativo incluía la persecución y represión a los dirigentes liguistas, el desalojo de los campesinos, los atentados a los locales de las Ligas Agrarias, los allanamientos a las parroquias a cargo de sacerdotes vinculados a los liguistas, el secuestro de los dirigentes y sacerdotes, el rastrillaje de los montes y bañados, entre algunas de las tantas prácticas con las que se expresó el terrorismo de Estado que había comenzado mucho antes del 24 de marzo (Servetto, 2013, p. 14).

Entre otros acontecimientos vinculados a este plan de represión sistemática se inscribe la *Masacre de Margarita Belén*[124], que incluye entre sus víctimas a miembros de la organización liguista[125]. En el marco del Juicio por la Verdad en la provincia de Misiones, Enrique Peczak –hermano menor de Pedro Peczak -Secretario General del Movimiento Agrario Misionero- tras ser detenido en octubre de 1976 en su residencia, declaró:

> […] que el mismo día de su captura y en la chacra de la familia lo colgaron de un árbol y lo golpearon de manera atroz, hasta dejarlo inconsciente. Los militares a cargo del operativo al que llamaban "Toba" querían saber el paradero de Pedro Orestes. Relató que ese día comenzó su "calvario". Lo condujeron en el baúl de un auto a la Jefatura de la Policía en Posadas, le aplicaron la picana eléctrica, el llamado submarino seco (colocarle una bolsa en la cabeza a alguien y dejarlo al borde del sofocamiento) y le dieron "palizas bestiales". Recordó haber

[124] El 13 de diciembre de 1976, mediante un simulacro de traslado a la unidad penitenciaria Nº 10 de Formosa, 22 presos y presas políticas que se encontraban detenidos/as en la alcaidía policial de Resistencia fueron fusilados por personal que respondía a la VII Brigada del Ejército, a cargo del general Cristino Nicolaides, en las cercanías de la localidad de Margarita Belén. Antes de la ejecución, habían sido torturados de manera brutal. En el año 2011 el Tribunal Oral Federal de Resistencia condenó a cadena perpetua a 11 militares, declarados culpables del asesinato de 11 personas y la desaparición forzada de otros 4 prisioneros. Un policía fue absuelto. https://www.cels.org.ar/web/2011/05/condenaron-a-los-responsables-de-la-masacre-de-margarita-belen/

[125] En mayo de 2016 comenzó el juicio por "los crímenes cometidos contra 12 víctimas, siete de las cuales pertenecieron a las Ligas Agrarias, el movimiento campesino de gran influencia en la zona tabacalera y algodonera que fue especialmente perseguido en diferentes localidades de la provincia de Corrientes. Este juicio aún está en curso. Disponible en: https://www.fiscales.gob.ar/lesa-humanidad/ligas-agrarias-juzgan-en-corrientes-a-siete-acusados-por-secuestros/. En junio de 2017 se elevó a juicio la causa "enmarcada en los crímenes de lesa humanidad relacionados con la persecución a militantes de Ligas Agrarias que sufrieron, durante la última dictadura cívico militar, los pobladores rurales y pequeños productores del interior del Chaco". https://www.fiscales.gob.ar/lesa-humanidad/ligas-agrarias-pidieron-la-elevacion-a-juicio-de-seis-imputados-por-dos-homicidios-torturas-y-encubrimiento/ Esta última causa contó con el aporte del Equipo Argentino de Antropología Forense y obtuvo una condena a prisión perpetua para dos acusados (un militar y un policía), en el mes de octubre de 2020.

> pasado por un centro clandestino de detención en el barrio Santa Rita de la capital provincial, en otro situado en inmediaciones del Salto Chávez, en Campo Grande, y en la zona de Pindaití. "Uno pierde el miedo a la muerte. La muerte, en esos casos, es un alivio. Por eso, cuando me enteré de la muerte de mi hermano, pensé 'al menos no lo van a torturar más'". Enrique pasó siete años preso. Lo llevaron a la cárcel de La Plata, a una de Resistencia, Chaco, y a la Unidad Penal 17 de Candelaria. (Diario *Línea Capital* -15 de agosto de 2006- en Servetto, 2013).

Las vivencias expresadas en estos relatos dan cuenta de algunas de las prácticas a los que fueron sometidos/as, en ese contexto, quienes habían sido parte del Movimiento Rural y/o de las Ligas Agrarias y el Movimiento Agrario Misionero. Si bien nos focalizamos en las memorias de los sujetos entrevistados, retomando el proceso de conformación de sujeto político rural desarrollado en el segundo capítulo, al referirnos a la represión de dicho sujeto histórico *colectivo* consideramos también la represión desatada sobre jóvenes ruralistas católicos/as, maestros/as rurales, profesionales vinculados/as a la organización, sacerdotes, religiosas/as y obispos que adscribían al paradigma de la renovación conciliar y/o al "cristianismo liberacionista", entre otros sujetos que siendo parte de las comunidades rurales sufrieron el accionar del terrorismo de Estado.

Las relaciones entre "Iglesia y Dictadura" fueron investigadas y teorizadas tras la recuperación democrática en 1983, desde diferentes perspectivas.[126] Miembros de la comunidad católica, sacerdotes y laicos/as que desarrollaban tareas apostólicas, académicos/as e intelectuales, contribuyeron a relevar y sistematizar información y aportaron un conjunto de reflexiones que giraron fundamentalmente entorno a dos problemáticas: por una parte, la complicidad de la jerarquía eclesiástica con el poder militar y la participación –directa- de capellanes y vicarios castrenses en el aparato represivo; y por otra, la condición de víctimas del terrorismo de Estado de un conjunto de religiosos y religiosas, sacerdotes, seminaristas y obispos comprometidos en la "Opción por los pobres" y los lineamientos del Concilio Vaticano II.

Desde 1970, con la asunción del sector más conservador de la Iglesia Argentina en la Presidencia del Episcopado Argentino, venían incrementándose las sanciones disciplinarias a aquellos sectores en el marco de las tensiones existentes a nivel institucional. Recordemos que en este contexto fue expulsado el MRAC de la Acción Católica en 1972. Pero hacia 1974 estos

[126] En el informe presentado por la CONADEP se da por primera vez reconocimiento público de la represión estatal en este ámbito, incluyendo la figura de "víctimas religiosas" entre el conjunto de víctimas del terrorismo de Estado. La comisión documentó 26 casos, englobando en dicha categoría a representantes de distintos cultos. (Catoggio, 2016, p. 149). Luego, Emilio Mignone, militante laico católico, y luego referente de DDHH, es quien instala la tesis de "las dos Iglesias": una cómplice y otra perseguida. En el libro de su autoría "Iglesia y Dictadura" engloba la cifra de sesenta y dos sacerdotes, once seminaristas, cuatro religiosos/as y dos obispos, entre un total de setenta y nueve víctimas católicas de la represión estatal durante el período 1974-1983. (Catoggio, 2016).

sectores también sufrieron el incremento del accionar del aparato represivo del Estado. Emilio Mignone (2006) destaca que los ataques contra sacerdotes y otros miembros de la Iglesia fueron concebidos y ejecutados por los servicios de inteligencia de las Fuerzas Armadas, que comenzaron a actuar clandestinamente mucho antes del Golpe de Estado de 1976.

"Entre 1968 y 1978 alrededor de ochocientos cincuenta obispos, sacerdotes y religiosas fueron víctimas de la represión estatal en América Latina" (Catoggio, 2016, p.174). Siguiendo la investigación realizada por María Soledad Catoggio (2016), en nuestro país hay registro de 113 víctimas del terrorismo de Estado vinculadas a las "filas del catolicismo": 79 sacerdotes (38 de ellos vinculados al clero regular y 41 al clero secular), de los cuales 22 pertenecían al MSTM, 12 religiosas/os, 14 seminaristas y 2 obispos[127]. En cuanto a la distribución diocesana de las víctimas del clero regular cobran relevancia las diócesis de La Rioja y San Nicolás de los Arroyos; y en tercer lugar la diócesis de Goya, seguida por las arquidiócesis de Córdoba y Buenos Aires. En estas cifras se incluye quienes fueron víctimas de atentados seguidos de exilio, detenciones, asesinatos, y desaparición forzada.

Entendemos que las diversas modalidades que desplegó la ingeniería del aparato represivo puede exceder esta caracterización, y, en consecuencia, tomando otras variables, podría ampliarse el "número" de víctimas. Aunque en clave de la significación que reviste la represión al clero víctima del terrorismo de Estado, coincidimos en que:

> […] su relevancia no deriva tanto del número de víctimas que reúne este colectivo […] sino del rol desempeñado por estos actores en los años sesenta y setenta como referentes de un espectro más amplio de hombres y mujeres de la época, muchos de los cuales pasaron -como ellos- a engrosar el listado de víctimas de la dictadura (Catoggio, 2016, p. 148).

Los aportes de la autora nos permiten reflexionar sobre diferentes dimensiones vinculadas a nuestro objeto de estudio. En primer lugar, interpela nuestros supuestos previos sobre "las víctimas católicas" del terrorismo de Estado, sustentados en un imaginario del "catolicismo liberacionista" (Löwy, 1999) fuertemente vinculado al MSTM, y en particular, asociado a la construcción del "mártir católico", cuyo ícono podríamos referenciar en la figura del padre Carlos Mujica. Sin subestimar su aporte fundamental a la lucha de los sectores populares, el porcentaje relativo de los miembros de esta organización entre el número total de

[127] Estos últimos corresponden a los Monseñor Enrique A. Angelelli, obispo de la diócesis de La Rioja y Monseñor Carlos Ponce de León, obispo de San Nicolás de los Arroyos. Ambos asesinados en presuntos "siniestros automovilísticos". En 2014 El Tribunal Oral en lo Criminal y Federal de La Rioja, condenó a prisión perpetua al ex general Luciano Benjamín Menéndez y al ex comodoro Luis Fernando Estrella como autores mediatos del homicidio del obispo Enrique Angelelli ocurrido el 4 de agosto de 1976 a causa de un accidente automovilístico simulado en la ruta nacional 38. El caso "Ponce de León" aún se encuentra en proceso judicial.

víctimas nos abre un conjunto de interrogantes acerca de lo que se "incluye" y lo que se "excluye" en el proceso de construcción de memorias sociales y políticas. Memorias que carecen -en ocasiones- del reconocimiento de un conjunto de religiosas y militantes católicos/as laicos/as y más aún, de un gran número de campesinos/as que –por haber sido parte de organizaciones cristianas de base- fueron identificados/as como "enemigos internos" de la dictadura, y estigmatizados como "subversivos" por defender y construir un paradigma cristiano liberacionista. Parte de las motivaciones de este trabajo, resultan de la necesidad de poner en valor y reconocer aquellas historias de vida como parte de nuestra historia reciente.

En segundo lugar, y en relación a lo anterior, destacamos la relevancia de la diócesis de Goya como "blanco" del terrorismo de Estado. Diócesis que se encontraba bajo jurisdicción del obispo Alberto Devoto, quien fuera delegado de los obispos del nordeste ante el Episcopado y un actor clave para el desarrollo del proyecto pedagógico del MRAC y la creación de las Ligas Agrarias Correntinas. Por una parte, esto nos permite volver a ponderar la tarea de Mons. Devoto entre los principales impulsores del proceso de renovación conciliar en nuestro país. Por otra, y considerando que la represión estatal perseguía el objetivo de desarticular la fuerza popular, esta sistematización en la distribución de víctimas refuerza el carácter "federal" del proceso de organización popular; destacando la importancia de las acciones impulsadas por religiosos/as, laicos/as católicos/as y sacerdotes en regiones históricamente "postergadas" en lo económico y en lo político, como el nordeste y el noroeste, así como también la región cuyana y el sur del país, lo cual -a su vez- contribuye a repensar el "unitarismo" que aún hegemoniza el campo de las memorias, solapando la recuperación de experiencias construidas en las diferentes regiones, que nutren nuestro patrimonio político cultural de lucha como Pueblo.

La represión desatada desde 1974 exacerbó las tensiones constitutivas que venían configurando "Las dos Iglesias" a las que referimos anteriormente. Hacia 1976 la fuerza de la ortodoxia católica vinculada a los poderes económicos concentrados y a la cúpula militar libró ese enfrentamiento -que ya en 1970 se enunciaba como "inevitable"- valiéndose del aparato represivo para eliminar una generación de católicos y católicas, que había resignificado su tarea pastoral al calor de los lineamientos del Concilio Vaticano II. Contexto que los llevó a aunar su lucha a la de los sectores más vulnerables, desde una concepción teológica del cristianismo como herramienta para la liberación de los Pueblos. En ese sentido, consideramos que lo que las dictaduras buscaron erradicar, al reprimir a estos sujetos, es la posibilidad de pensar y habitar el cristianismo -y el catolicismo en particular- desde un paradigma que promoviera acciones

transformadoras de un sistema social y económicamente injusto. Un paradigma sustentado en valores como la justicia social, la paz asociada a dicha justicia, la promoción humana profunda, y el "amor al próximo" como pilares de una "sociedad nueva".

> *En casi cinco siglos la Iglesia rioplatense no había sufrido una persecución sangrienta como la relatada. Los conflictos anteriores del Estado con la Iglesia fueron de distinta naturaleza [...]* ***En 1976*** *los agravios no consistieron en ataques verbales, confiscación de bienes, expulsión de dignatarios y sacerdotes, destrucción de templos de piedra y ladrillo [...]* ***Las víctimas fueron hombres, templos vivos del Espíritu Santo, creados a imagen y semejanza de Dios****. Cayeron dos obispos, más de un centenar de sacerdotes, religiosos y seminaristas; millares de cristianos comprometidos. Pero no hubo pastoral colectiva del Episcopado condenatoria de la persecución ni excomunión de los responsables.* (Mignone, 2016, p. 56. El subrayado es nuestro.).

Entendemos que, al momento de problematizar los núcleos valorativos constitutivos del proyecto político obturado por medio de la dictadura, resulta insoslayable considerar la dimensión política de esta concepción del cristianismo renovador que encarnaba -siguiendo los lineamientos de Medellín- en un conjunto de prácticas de concientización y organización de los sectores populares, tendientes a trasformar las "estructuras injustas". Entre estas experiencias se incluye el proceso político-cultural impulsado en el nordeste por el Movimiento Rural.

Recuperar el aporte constitutivo del cristianismo al proceso de liberación de nuestro Pueblo contribuye a interpelar nuestro imaginario generacional sobre "La" Iglesia Católica, en el cual -de acuerdo al proceso de transmisión que transitamos como sectores medios universitarios- tiende a reforzarse el ateísmo, priorizando la reproducción de la imagen de una Iglesia cómplice a la dictadura, sin advertir la presencia de esa "otra" Iglesia que fue "perseguida" y reprimida por el terrorismo de Estado. En este sentido, visibilizar -en el campo de la memorias sociales y políticas- la existencia de un cristianismo "revolucionario" es parte de los propósitos de este trabajo, junto a la puesta en valor y el reconocimiento del proceso de organización de los sectores populares del ámbito rural. Allí es donde las memorias se vuelven instrumentos para pensar el proceso de transmisión generacional e interpelar aquellas construcciones del pasado que condicionan nuestra lectura de "la realidad" en el presente.

4.3.2 "*El caballito de batalla de ellos era que éramos subversivos*". Los dilemas en la transmisión generacional de una experiencia política en el sector rural.

Desde nuestra perspectiva, la reconstrucción del pasado se vuelve un *hacer político* (Todorov, 2000), concebido como un acto de subversión al poder establecido por el relato de

los sectores dominantes en el presente. Todorov nos convoca a problematizar la intencionalidad política que subyace a todo proceso de construcción de memoria, proponiendo contribuir a una *memoria ejemplar*, la cual, en oposición a la memoria liberal, sea potencialmente liberadora. "El uso ejemplar [...] permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día" (Todorov, 2000, p. 13) Compartimos dicha intencionalidad y adscribimos a una "militancia de y por la memoria", que a partir de la recuperación de un pasado común nos permita advertir los procesos de continuidad y de ruptura en nuestra historia de lucha como Pueblo, y contribuya a forjar identidades colectivas desde las cuales resignificar las claves políticas que nos aportan aquellas experiencias del pasado, para pensar los procesos de liberación en el presente. Partiendo de este posicionamiento, creemos fundamental tener en cuenta que gran parte de las dificultades aún presentes para aproximarnos a las memorias de nuestro pasado reciente se vinculan a la latencia del dolor producido por la tragedia, en algunos casos, y del miedo y el silencio en otros, como claves constitutivas de la transmisión intergeneracional.

> **La transmisión de la memoria del trauma histórico**, comparte los dilemas de toda transmisión cultural y de toda acción pedagógica, sus paradojas éticas y sus encrucijadas políticas, pero **tiene características que la distinguen de otras transmisiones**. **En ella, el dolor humano es el eje central que la define.** Síntomas de la historia estos eventos traumáticos cargan consigo los límites de la representación, la crisis de la verdad y de la justicia. Obligándolos a tomar partido, ponen en evidencia, la politicidad de toda transmisión (Dussel, 2001, p. 67).

Carlos Marin, militante e investigador argentino, respecto de la necesidad de construir un proceso de memoria que ayude a comprender las razones del "ocaso de una ilusión" en el proceso chileno de 1970-1973, reflexiona:

> La construcción de un conocimiento del pasado no es una tarea sencilla [...] Las experiencias personales fundadas en el dolor no son buenas consejeras. Pertenezco a una generación que tuvo que hacerse y construirse en medio de inhumanos y formidables exterminios y convivir con ellos. Costaba admitirlo, pero así era: la brutalidad nos rodeaba y había que comprenderla, pero también enfrentarla para superarla y seguir viviendo. Pero ahora, reconozco con humildad y debo decirlo, que, **si bien el recuerdo del dolor y el sufrimiento es dignificante, no es la mejor norma del conocimiento con que debemos construir nuestra memoria** (Marin, 2007, pp. 7-8. El subrayado es nuestro)

Repensando las reflexiones de Dussel y Marin, desde una perspectiva generacional ¿Cómo aproximarnos al conocimiento de es(t)e pasado? ¿Correr el velo del dolor y el sufrimiento permite aproximarnos a la dimensión política de ese proceso de transmisión? ¿Qué margen encontramos –como generación post dictadura- para desmenuzar ese "pasado" que por el dolor de la tragedia nos resulta "incuestionable"? ¿Cómo evitamos acercarnos a la historia

reciente sin idealizar la "gesta setentista" o paralizarnos ante el espanto del horror de los crímenes a los que fueron sometidos? Si avanzamos en una reinterpretación generacional sobre la derrota de los años setenta ¿estaremos traicionando las viejas banderas?

Cremos necesario visibilizar en este trabajo que la dictadura -como *acontecimiento traumático* de nuestra historia reciente- condujo al aniquilamiento de los cuerpos y al acallamiento de las voces que hacían eco en el campo profundo. Sin embargo, compartiendo las reflexiones de Marin, entendemos que este ejercicio de construcción de memorias no requiere enfatizar los relatos referidos a la crueldad y el *horror* de lo ocurrido sino también aproximarse al pasado en busca de las experiencias políticas de quienes, antes que nosotros/as, lucharon por transformar las injusticias; hurgando en las claves políticas que nos permitan comprender la derrota de un proyecto histórico político y cultural clausurado hacia mediados de los años setenta.

Jacques Hassoun menciona que "una transmisión lograda ofrece a quien la recibe un espacio de libertad y una base que le permite abandonar (el pasado) para (mejor) reencontrarlo" y agrega que para ello es necesario "desprenderse de la pesadez de las generaciones precedentes para reencontrar la verdad subjetiva de aquello que verdaderamente contaba para quienes, antes que nosotros, amaron, desearon, sufrieron o gozaron por un ideal" (Hassoun, 1986, p. 17-18). En ese sentido, entendemos que aproximarse a las memorias de la dictadura, desde los relatos de la represión y la tortura, sin dimensionar políticamente los procesos que llevaron a la implantación sistemática del terrorismo de Estado, contribuye a reproducir, en el proceso de transmisión, un estado del "terror" que sirvió como catalizador de un "sujeto del miedo" obturando el proceso de transmisión de aquella experiencia política. De allí la necesidad de asumir otro posicionamiento generacional respecto del pasado, que resignifique o "aliviane" la pesadez de las generaciones precedentes, para poder acercarnos a "una recreación de la herencia que no sea pura repetición" (Dussel, 2001, p. 74).

En relación a la experiencia del sujeto liguista, pudimos advertir que diferentes procesos fueron permeando la construcción de memorias en el seno de las comunidades rurales, condicionando la reformulación de aquellas experiencias tras la dictadura.

> *Y claro,* ***el caballito de batalla de ellos era que éramos subversivos, de que estábamos metidos en la subversión****. Y eso entró mucho en la gente, porque los medios de comunicación le daban viste… que están en la subversión, toda una cosa que, para la gente de campo, era nuevo también…* (Ana, entrevista fuente, 2008, Lavalle, Corrientes)

[…] ***nos encontramos también con muchos padres que no han contado a sus hijos lo que fue esa época****… porque hasta ahora tienen miedo, y porque tienen mucha duda.* ***Y creo que se está creando el ambiente para hacer una memoria*** *ante eso. Y bueno, aprovechando esta época de democracia también para que los jóvenes vayan conociendo. (*Ana, entrevista fuente, 2008, Lavalle, Corrientes)

En la zona de Goya yo creo que ***recién ahora la gente se anima a hablar****, a decir algo [...] Incluso en las mismas familias, que se niega totalmente, que aquel estuvo… acá por ejemplo la familia de Coca Morello. A ella la secuestraron en el sententi… pero la familia de ella negó eso siempre, nunca… el hermano, la madre…* (Registro Nº 4, Marilú, entrevista octubre 2014, Corrientes)

[...] ***a lo mejor la gente quieren hacer, pero tienen miedo****, para mí que tienen miedo de hacer, de volver a empezar. Yo tuve una comunicación con gente así, que eran también así… y ellos dicen que ellos a lo mejor piensan hacer de vuelta, pero a lo mejor la gente no lo acompaña… dice, "nosotros seguimos, pero a lo mejor la gente no lo acompañan". No viste que la gente tiene el temor de que vuelva a pasar eso… porque te digo que los que estaban, los presos políticos, ellos no, ellos están decididos a hacer algo, pero dicen que la gente no le van a escuchar, eso piensan ellos [...]*
- ¿Y usted que piensa acerca de eso? -
Y si es para bien… pero mientras estamos que uno tira y otro afloja a lo mejor que ya no… ese es el problema. Ahí está… la gente que pasamos ya ese momento, a lo mejor tenemos algo de miedo, algo de miedo vamos a tener, porque no vamos a decir que vamos a ir a meterte de vuelta, pero a lo mejor la juventud de ahora a lo mejor que si… [...] pero todo lo que cuentan, fue malos momentos también, no fue fácil también cuando estaban los militares que llevaban gente, que le hacían esto, que le hacían aquello, y por eso la gente también a veces… no sé si ahora llegara a pasar eso, no creo mas no! Pero, no creo que vuelva a pasar eso! No creo, no sé… ***eso fue un infierno...*** (Chola, entrevista fuente, 2008, Santa Lucía, Corrientes)

¿Hallamos palabras que nos permitan enunciar el infierno? ¿Enuncia "desaparecido" la imposibilidad de llorar la muerte sobre el cuerpo de un ser amado? ¿"Tortura" llega a expresar el perverso regocijo por la humillación de otro ser humano? ¿Da cuenta "miedo" de esa sensación -inexplicable racionalmente- que nos produce el registro inmediato de enfrentarnos a la muerte? Cuando la muerte se vuelve un alivio ¿A que le tememos? ¿En qué lugar queda el ejercicio de la palabra, cuando ésta pasa a convertirse en un camino al inframundo? ¿No es el silencio un modo de morir en vida? ¿Lo que se silencia vuelve a desaparecer cada vez que no se enuncia? ¿Hay más infierno que el olvido? ¿La memoria posibilita la trascendencia de una generación -y un Pueblo- que vio coartar abruptamente la construcción de un futuro de justicia, amor y paz?

Casullo expresa que "lo no pensable de una historia tiene que ver sin dudas con condiciones del presente, pero también con las formas catastróficas que adquiere el fin político de un proyecto histórico" (Casullo, 2013, p.11) Retomando sus palabras, nos preguntamos ¿Qué (nos) dicen los silencios que permean la transmisión generacional en las comunidades rurales? ¿Cómo desmenuzar *políticamente* el miedo? ¿Qué representaciones del sujeto histórico liguista

hacen eco en los campos, allá a lo lejos? ¿Aún se oyen esos ecos? ¿Los valores que sostuvieron aquel proyecto pedagógico ardieron en el infierno junto a la utopía de un paraíso terrenal? ¿Qué significan los silencios en clave del proyecto político que fue derrotado?

> Los acontecimientos traumáticos conllevan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria. Como veremos, es la imposibilidad de dar sentido al acontecimiento pasado, la imposibilidad de incorporarlo narrativamente, coexistiendo con su presencia persistente y su manifestación en síntomas, lo que indica la presencia de lo traumático. En este nivel, **el olvido no es ausencia o vacío. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada**" (Jelin, 2001, p.10. El subrayado es nuestro)

Esta propuesta teórica nos aporta elementos para reflexionar acerca de aquellas "heridas de la memoria" (Jelin, 2001) desencadenadas a partir de las situaciones donde la represión y la disociación actúan como mecanismos que provocan interrupciones y huecos traumáticos en el proceso de transmisión. Al aproximarnos a las memorias sobre la experiencia del Movimiento Rural y las Ligas Agrarias – memorias políticas, memorias de la resistencia, memorias de la represión- emergen las dificultades ante la posibilidad de *tramitar* el dolor, el "olvido" o "el silencio" como presencia de esa "ausencia" a la que refiere la autora. Ausencia que da cuenta de lo inconmensurable de la tragedia.

La política represiva que se ejerció directamente sobre quienes formaron parte de las Ligas y el MR, se complementó con una política de "desprestigio" que servía de justificación de los crímenes perpetrados, a la vez que inhibía la posibilidad de trascendencia de aquella experiencia política sin precedente en el campo. Teodora Aguilar relataba en sus memorias: "todas esas biblias llevaron los policías… sin embargo informaron que apresaban comunistas" (Delgado, 2012). En ese mismo sentido Ana afirma "*el caballito de batalla de ellos era que éramos subversivos".* Esa política de desprestigio construyó un relato de la experiencia liguista atravesado por la asociación de las Ligas con la "subversión" o la "guerrilla". Esta estrategia, primero (como analizamos anteriormente) produjo conflictos al interior de la propia organización –dotando de (ese) sentido la perspectiva de un conjunto de campesinos frente a ciertos grupos que adherían a la "opción armada". Y, en segundo lugar, sirvió de argumento para "legitimar" socialmente la represión estatal y paraestatal sobre el conjunto de los trabajadores y trabajadoras rurales organizados.

Siguiendo lo señalado por Claudia Calvo: "el campesino o colono organizado fue estigmatizado como subversivo, configurando así, sentidos peyorativos sobre las prácticas de juntarse, organizarse, comunicarse, discutir" (Calvo, 2010, p.12). Esto nos habilita a pensar cómo aquella representación construida por la propia dictadura permeó y se reprodujo a lo largo

del proceso de transmisión, evidenciando tras la dictadura su objetivo fundamental: desarticular los procesos de organización popular y erradicar el sentido de "lo político", en tanto construcción de lazos colectivos en el marco de las comunidades.

En ese sentido, creemos que el silenciamiento de las comunidades rurales, la negación o la omisión de estas luchas como acontecimientos políticos constitutivos del sujeto rural post dictadura, las dificultades para retomar estrategias políticas de construcción colectiva tras el retorno democrático y la expulsión de las familias del campo -como consecuencia de la implantación de nuevas lógicas de producción capitalista- abrevan en las huellas de aquella política sistemática del "terror", que aún permean los procesos de transmisión.

Obturando la continuidad de aquel proceso de organización se contribuyó a gestar un *sujeto del miedo*, que construyó una concepción de "lo político" asociada a dicho *Estado del terror*. Esto nos permite dimensionar -desde una perspectiva político cultural- cómo el terrorismo de Estado, mediante la estigmatización de ese sujeto político generacional y la desarticulación de los lazos y la organización colectiva, provocó la ruptura de una concepción acerca del Otro, de lo político, y de la transformación, propia de ese contexto.

Nicolás Casullo, al reflexionar sobre la dificultad de preguntarse "qué quedó de esa Revolución que concluiría con una historia injusta…" se interroga: "Dónde había eso, ¿qué pasó a haber?" (Casullo, 2013, p. 13). Recuperando la teorización del capítulo anterior, consideramos que el proceso de organización y movilización de las comunidades rurales desarticulado por el terrorismo de Estado hacia mediados de los años setenta, se fundó en un proyecto previo de formación y concientización que hoy -resignificándolo en clave de lo que fue "silenciado"- podemos conceptualizar como un proyecto político cultural basado en una *pedagogía de la palabra*. Siguiendo la interrogación de Casullo, proponemos pensar que el miedo y la represión de la última dictadura buscaron suplantarlo por otro proyecto político, basado en la imposición de una *pedagogía del silenciamiento*.

Desde una perspectiva metodológica que intenta recuperar el conflicto y la contradicción como motor de los procesos históricos, creemos que ambos posicionamientos dan cuenta de la confrontación entre dos proyectos político-estratégicos: De un lado el reconocimiento de "lo popular" desde un status de saber, que ponía en valor la propia historia como punto de partida para la problematización de "lo real", y promovía el diálogo como método para la construcción colectiva de conocimiento; lo político como herramienta de

transformación; el respeto por los bienes comunes y la promoción de relaciones comunitarias; una concepción del cristianismo basada en el amor al prójimo, la justicia y la paz como horizontes del bien común. Del otro, la subestimación de lo popular bajo el imperio de la "civilización"; la neocolonización de las mentes; la pretensión de neutralidad como punto de partida para la producción de conocimiento; la demonización de "lo político" y la racionalización de la política; la ortodoxia católica y el asistencialismo; el extractivismo de los "recursos naturales" para el beneficio económico de unos pocos; la fragmentación de los lazos colectivos, la promoción del individualismo y la competencia entre pares; el odio a lo diferente, la violencia y el "sálvese quien pueda" como valores rectores del orden social.

Desmenuzar los núcleos de sentido que componen ambos paradigmas, en tanto sustrato que nutre y argumenta dos proyectos políticos en disputa, permite complejizar la comprensión de la tragedia de la última dictadura en tanto *trauma histórico* (Bianchi et al., 2009) colectivo, que aún permea y dificulta la construcción de memorias sociales y políticas, y encarna en un pasado de lucha silenciado por el miedo, en una sociedad que no pudo llorar sobre la tumba de sus muertos, en las dificultades para repensar la derrota política, en la fragmentación de los lazos colectivos, en la clausura de un horizonte próximo de liberación.

4.3.3 "Dónde había eso, ¿qué pasó a haber?". Los años ochenta y el resurgir de las cenizas.

> *¿Vos me preguntabas como siguió mi vida?… yo me casé con Alberto en el 83, con la Democracia, festejando la democracia* (Registro Nº 13, Tudy, entrevista mayo 2019, CABA)

> *Yo creo que [...] fue tanto el sufrimiento... que la gente quedó muy como… porque* ***el campesino pasó, no es como la ciudad, pasó solo y aislado la represión con la gente del Ejército y entonces fue un golpe muy fuerte.*** *Lo que nosotros hicimos después de la dictadura, en el ochenta y pico, fue juntarnos de nuevo, pero* ***se dispersó****. Y creo que los hombres estaban hechos mierda mucho más que las mujeres. Nosotras empezamos un trabajo después con las mujeres, hicimos una convocatoria donde vinieron todos dirigentes, amigos, compañeros y* ***lo que logramos es el poder volver a trabajar con las mujeres****, habrá sido en el '89.* (Registro Nº 12, Tudy, entrevista agosto 2018, CABA)

> *[...] en el 83, al comienzo con mucha presión, ya no RE presión, pero si presión, para asustar a la gente. Y te digo, ahí volvió Michelle, que estuvo en el exilio, estuvo preso como yo, bueno volvió, nos recuperamos todos, y empezamos a organizar el MAM.* ***Era muy difícil, muy difícil, mucho miedo****,* ***había toda una generación perdida****,* ***la gente con el miedo de lo que había sido eso,*** *nadie hablaba.* (Registro Nº 8, Moncho, entrevista febrero 2015, Apóstoles, Misiones)

¿En qué medida repara la memoria el legado de una "generación perdida"? ¿Qué había antes dónde hoy habita esa "ausencia"? ¿Qué palabras, sentidos, imágenes llenaron de "contenido" ese hueco que obtura la transmisión generacional de este gran trauma histórico? El

"*Nunca más*" como relato del pasado fundante de la "teoría de los dos demonios" [128], además de servir como testimonio para el "Juicio a las Juntas", ¿no anuncia también el punto final de ese proceso de avance de la fuerza popular, coartado por la dictadura? ¿A aquel proyecto generacional también le dijimos (como sociedad) "Nunca Más"? ¿Por qué sigue siendo imprescindible para nuestra generación, hurgar en las claves políticas de los años sesenta y setenta? ¿Es posible "reencontrarse" generacionalmente, con el proyecto político que "desaparece" la última dictadura? ¿Le estamos haciendo las preguntas "correctas" a ese pasado?

> *[En los ochenta]… se hizo una reunión, un encuentro de la gente que había sido del Movimiento Rural… hicimos como de evaluación, pero más que nada fue como de encontrarnos porque... qué sé yo, yo te digo que* ***cuando uno comparte valores o comparte un sueño con alguna gente, o ideales, ligan mucho eso.*** *Te deja mucho ¿cómo te puedo decir?, une mucho. Cosas que a lo mejor son otros, son otras las cosas que te unen [...] hicimos un encuentro, estuvimos de toda la Argentina. Estuvimos tres días. Se hizo en Buenos Aires [...] fue hermoso la verdad, muy lindo ver que cada uno de su lugar****, si bien no seguimos como organización****, pero* ***sí seguimos con el ideal, con el espíritu*** *y* ***donde podemos meter la cuchara a lo mejor la metemos…*** (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

Las palabras de cada uno/a de los/as sobrevivientes de esta historia, ofician de *puente* con las vivencias de una generación que vio florecer hacia los años sesenta y setenta *"los mejores años de su vida"* (Registro N° 12) y que fue parte de la realización de un sueño colectivo. La tragedia -tiñendo de muerte la utopía de un mundo con mayores posibilidades de reproducir la vida- limitó el reencuentro y la construcción de un proceso de evaluación que permitiera comprender -desde el presente- la derrota estratégica de un proyecto histórico.

El contexto de los años ochenta presentó nuevas condiciones económicas, políticas y culturales -tanto a nivel nacional como en el mundo- que limitaron las posibilidades de retomar aquel proyecto "cortado" por la dictadura. El compromiso político por hacer resurgir de las cenizas un proyecto colectivo con un horizonte de justicia social que los seguía *ligando*, permitió que, tras el retorno democrático en 1983, muchos de los y las sobrevivientes tomen la iniciativa de reencontrarse y -en algunos casos- buscaran *re* enlazar la organización, parafraseando a Carmen, para "*volver a meter la cuchara*".

En los enunciados de Tudy y Moncho presentados más arriba, encontramos dos claves significativas para reflexionar acerca de este proceso. En primer lugar, *emerge el miedo y la*

[128] "En un primer momento la salida a la luz de los detalles escalofriantes de la represión impulsados por las denuncias de las víctimas […] favoreció una cristalización en términos de "inocentes y culpables". Con el correr de los años […] fue cristalizando una idea de la coexistencia y corresponsabilidad de dos contendientes igualmente violentos que se enfrentaron antes los ojos azorados de una sociedad inerme: su síntesis fue la llamada "teoría de los dos demonios" (Hilb, 2013, p. 18).

incertidumbre de la herida aún abierta de las huellas de la represión: el recuerdo de quiénes habían sobrevivido al horror de los centros clandestinos, el recuerdo de los compañeros y compañeras asesinados/as y desaparecidos/as, el amedrentamiento a las comunidades rurales, la dispersión y la disolución de las organizaciones de base, entre otras consecuencias de la política represiva, hacían mella en la memoria colectiva. Represión que, retomando a Tudy, adquirió ciertas singularidades en un medio postergado e invisibilizado como lo fue y es el medio rural.

Dicha situación, en el marco de las comunidades rurales, se complementaba con la reproducción de una imagen del sujeto liguista -como vimos- asociada a la "subversión", a la "guerrilla", al "terrorismo". Una imagen fuertemente legitimada -hacia mediados de los años 1980- desde un relato hegemónico del pasado que justificaba el exterminio como consecuencia de una "guerra justa", entre "dos demonios" o aparatos militarmente armados. En este sentido, hacia los ochenta, el miedo obstruía la transmisión de otra imagen sobre el proceso político quebrado por la dictadura, y las posibilidades de su actualización. En un contexto donde regía la idea de que "el silencio es salud", homologando la política a una práctica que ponía en riesgo la vida, para lo cual se recomendaba casi a modo preventivo "no meterse en nada"; el "miedo a hacer" o -como decía Chola- a "*que vuelva a pasar eso*", ganaba la pulseada a la iniciativa de unificar los fragmentos de una experiencia de organización estallada por el horror.

> Las dificultades que existen en la actualidad para la constitución de espacios de comunidad y reciprocidad, para la configuración de sujetos políticos en la lucha, tanto del campesinado como en el caso de cualquier otro sujeto social subalterno […] pueden explicarse en parte como el correlato de la violencia política vigente en la sociedad durante los años setenta, y más específicamente con el terrorismo de estado durante la última dictadura militar […] (Calvo, 2010, p. 4)

En segundo lugar, *en esta búsqueda por reorganizar las "Ligas", se hizo evidente que* "*había toda una generación perdida"* (Registro N° 8). Ese enunciado nos permite volver a reflexionar acerca del proyecto político que persiguió la última dictadura. La desaparición -física y simbólica- de parte de esa generación significó la desarticulación de una fuerza popular en ascenso, de un sujeto histórico-político que ponía en cuestión el orden económico, social y cultural capitalista, marcando el fin de una "época donde se quiso cambiar, desde principios igualitaristas, el curso de la historia" (Casullo, 2013, p. 15).

Visualizar esta dimensión del proceso represivo nos permite poner en valor las experiencias político pedagógicas, de educación popular y formación política de base desarrolladas entre los sectores populares durante los años sesenta en Latinoamérica, como

constitutivas de ese sujeto político generacional, que luego fue reprimido. Y, en esa clave, destacar el valor histórico y el potencial político del proceso de formación y organización política construido por el MRAC, junto a las familias rurales en las diferentes provincias del nordeste argentino.

Asimismo, nos plantea un desafío generacional, al demandarnos la necesidad de resignificar esta transmisión "trunca" en nuevas preguntas y nuevas acciones. Acciones que recuperen aquella dimensión de largo plazo, el sentido pedagógico del trabajo de concientización, la necesidad de construir un *método* para la lectura y problematización de la realidad. Un "trabajo de hormiga", de formación política, que permita volver a sentar las bases para la construcción de una fuerza popular que se plantee como horizonte la transformación de las estructuras socio económicas y políticas que producen y reproducen un sistema fundado en la desigualdad y la injusticia.

En esa clave, cobran gran importancia las *huellas de lo vivido*, las memorias que quiebran las barreras generacionales y llegan hasta nuestros tiempos. La escucha, la construcción de un entramado de puentes intergeneracionales que nos permitan comprender en su complejidad ese proceso histórico de organización de nuestro Pueblo, su legado, y elaborar una lectura crítica desde una perspectiva generacional. Memorias que en cada evocación del pasado nos convidan a un nuevo acto de *resistencia*. Relatos del pasado que no mueren en el recuerdo romántico de "lo que fue" o de "lo que no pudo ser", sino que se recrean desde este nuevo contexto histórico, nutriendo reflexiones que nos permiten comprender ese legado (histórico) y resignificarlo desde el presente.

> *[…] Son pequeñas cosas aparentemente que se ganaron, y otra cosa también de que* ***la conciencia de que se podían organizar****, de que sí es posible. […]* ***Descubrimos que teníamos el derecho a peticionar y a organizar, y eso creo que es lo que se reprimió en el tiempo de la dictadura****.* ***Con el cuento de que todos estábamos metidos en la guerrilla, el sector dictatorial creó todo un ambiente****… ahora nos damos cuenta de lo que es una ola de terrorismo… a través del Estado, de lo que es el poder político, social o lo que es el poder de turno, como un sector de la producción, o sea* ***nos reprimieron para que no nos organicemos***. (Registro Nº 2, Ana, entrevista agosto 2014, Lavalle, Corrientes)

> - ¿Cuál es su balance de aquellos años? -
> Rafael Yacuzzi:[129] Fundamentalmente la conciencia y la decisión para luchar por los legítimos derechos sociales. **Las ligas** fueron el movimiento gremial campesino más importante […]

[129] Rafael Yazuzzi, hijo de campesinos, nacido en la localidad de Villa Ocampo, Santa Fe. Fue uno de los principales impulsores de las Ligas Agrarias en el norte santafesino, y asesor de las mismas. Integró el MSTM y fue miembro de la organización Montoneros. Fue detenido y puesto a disposición del PEN en octubre de 1976, luego pudo exiliarse en Europa hasta su regresó al país en 1983, tras la finalización de la última dictadura militar en Argentina.

> **Fueron semillas que con el tiempo dieron y seguirán dando frutos** porque siempre hay y habrá gente luchando por sus derechos y por los derechos de todos. Y eso, aunque les pese a muchos, es la continuidad de aquello" (Vilá y Castro, s.f, p. 26)

> *Nosotros trabajábamos en los barrios…* ***siempre trabajás con la gente más humilde... cooperativamente*** *[…]* ***Eso yo pienso que es parte de la formación que ha quedado****, y de hacerle entender a ellas eso que te decía hoy, que todas valemos, no importa si vos... porque a veces iba gente que no sabía leer y escribir, entonces bueno... trabajaba... parecía 'bueno vamo'a hacer el taller... vos hacés la alfabetización' entonces... animarla a que se supere la persona.* (Registro Nº 6, Carmen, entrevista diciembre 2014, Concordia, Entre Ríos)

La historización que realizamos en el primer capítulo nos habilita a pensar que jamás la fuerza del capital logra terminar de destruir la capacidad del Pueblo de refundar sus patrimonios de resistencia. Estos últimos enunciados seleccionados dan cuenta de la dimensión de aquel proceso político como legado histórico para las generaciones venideras. "Es un hormiguero que se dispersó. Las Ligas eran ese hormiguero, ahora están dispersas por toda la zona en muchas organizaciones. Los militares quisieron desarmar el hormiguero con una patada y se dispersaron por todos lados" (Calvo, 2010b, p. 6). En ese sentido, no solo los silencios y el miedo inundan los campos. También en los caminos que comunican las chacras se advierte "la huella" de aquel proceso de organización que sentó un precedente histórico para el sujeto rural en la región.

Ese legado, que por largos años constituyó un acervo silenciado, permanece internalizado en la memoria histórica de aquellas comunidades. Constituye un "piso histórico" para cualquier generación que se disponga a resistir y a luchar por una vida digna para las familias rurales. Y si bien es contrariado y tensionado -por la promoción del individualismo y la irrupción de nuevos procesos de desarraigo en el medio rural -tras la profundización del modelo neoliberal desde los años noventa- oficia como un baúl de fotos viejas al que solemos recurrir para recordar quiénes somos, de dónde venimos, y encontrar "viejos-nuevos" puntos de partida para echar a andar la rueda. Ese legado no opera sólo en el plano simbólico de las memorias político-culturales, sino que también se materializa en las acciones concretas que intentan refundarlo. En ese sentido comprendemos la iniciativa de los/as sobrevivientes que -tras la dictadura- se propusieron volver a materializar en el medio rural aquel *proyecto inconcluso,* a pesar de que la base política que antes sustentaba la organización se encontrara desarticulada.

Tudy, en relación al proceso pedagógico del MRAC, mencionaba: "*El método se convirtió en una manera de vivir la vida".* El mismo sentido recupera Carmen al hacer mención a *"la formación que ha quedado"*; lo cual nos permite advertir la potencialidad de aquel proceso formativo, capaz de actualizarse en cada período histórico. De allí la centralidad que adquiere

"lo metodológico" como articulador de una concepción político pedagógica y un modo de *hacer*, fundantes de una *praxis* que condensa un *estar siendo en el mundo*. Dicha concepción vuelve a ponerse en juego y se actualiza en el *quehacer* de los y las sobrevivientes tras el fin de la última dictadura.

La experiencia que involucra a ex sacerdotes tercermundistas, y miembros del MR y las Ligas, en la creación de las Escuelas de la Familia Agrícola en la provincia de Corrientes[130] da cuenta de esta *praxis*.

> *La escuela esta, mi mano fue… fui uno de los primeros de los que hice… apilé los ladrillos para que se venga. Porque del tipo de esta escuela únicamente, entonces, había una que funcionaba en San Miguel. Estaba Inés, eso, ahí. Y sacamos un comunicado allá por… habría sido [el] 93, más o menos por ahí. No me acuerdo mucho… donde nos preocupaba el éxodo de nuestros jóvenes rurales. Porque hay muchos muchachos inteligentes y chicos inteligentes en el campo, porque algunos se van a la ciudad y desgraciadamente terminan en otra cosa.* (Registro Nº 3, Pedro, entrevista agosto 2014, Santa Lucía, Corrientes)

Pedro junto a otros vecinos/as de la comunidad, algunos de ellos/as ex liguistas, fue uno de los promotores para la construcción de la EFA Santa Lucía. Las Escuelas de la Familia Agrícola nacen con el objetivo de evitar la migración de los jóvenes de las familias rurales hacia las grandes ciudades y garantizarles la posibilidad de acceder a los estudios secundarios y graduarse con un título técnico. Pero además -y fundamentalmente- sostienen una "pedagogía de alternancia" que busca insistentemente poner en valor los saberes de los propios jóvenes, de sus familias, de su historia, y promover herramientas para la subsistencia y el desarrollo comunitario.[131] Entendemos que gran parte de estos núcleos políticos actualizan el proyecto histórico del liguismo en la región y promueven un conjunto de valores tendientes a construir un presente de acceso a la educación, mayor justicia e igualdad para las y los jóvenes.

Pedro además siguió vinculado a organizaciones no gubernamentales (ONGs), proyectos e instituciones vinculadas al mejoramiento de las condiciones de vida de las familias de trabajadores y trabajadoras rurales. Su trayectoria no constituye una experiencia aislada: Maris, Benjas, Tudy, Ana, Carmen, Moncho, realzan -en las entrevistas realizadas- las diversas estrategias e iniciativas desplegadas tras la dictadura, vinculadas a instituciones religiosas, a

[130] Como mencionamos en la introducción de este trabajo, el inicio de esta investigación se remonta a una experiencia (también) política y pedagógica: El Seminario de Educación Rural. Propuesta impulsada conjuntamente por una agrupación estudiantil y las Escuelas de la Familia Agrícola de la provincia de Corrientes.
[131] Para profundizar sobre la experiencia de las EFas del Taragüi recomendamos la lectura de Babín, L. M. (2016). *Historia de la EFA Ñande Roga.* Moglia S.R.L.; y, González, I. Y Constantini, A. (2011). El caso de la alternancia en la educación media rural en M. Plencovich y A. Costantini (coord.), *Educación, ruralidad y territorio*, (pp. 259-284). Ed. Ciccus.

organizaciones no gubernamentales, experiencias cooperativas y de organización de pequeños productores y productoras, ferias francas, experiencias territoriales en barrios populares de las ciudades, alfabetización de adultos/as, talleres de reflexión y experiencias de organización vinculadas a la problemática de las mujeres, entre otras iniciativas colectivas que reactualizan los patrimonios culturales reelaborados en aquella experiencia política de los años sesenta y setenta. Proyectos colectivos vinculados -en algunos casos- al trabajo "político" desde espacios político-partidarios, y en otros no.

De la misma manera, los lineamientos centrales del MSTM y la Teología de la liberación alimentaron la reflexión teológica, pastoral y el compromiso socio- político de numerosos grupos eclesiales. Sin ir más lejos, la creación del grupo "Curas en Opción por los pobres" en nuestro país -en 1987, a partir de la organización de curas procedentes de diversas diócesis autodenominados "herederos del MSTM"- reactualiza el compromiso sacerdotal siguiendo aquella orientación. (Bresci, 2018, p. 370)

Las trayectorias recorridas por estos sujetos tras la dictadura, abren una problemática de investigación que excede las posibilidades de abordaje en este trabajo. Por ello, recuperamos la experiencia de las EFAs como símbolo de cientos de iniciativas y acciones colectivas que re-surgieron en las últimas tres décadas. Dejamos planteada la inquietud de investigar a futuro "en qué estarán convertidos los viejos zapatos"[132]

Moncho, miembro del MAM, nos comparte un conjunto de elementos que delinean el contexto de los años ochenta y noventa, permitiéndonos dimensionar la impronta de la dictadura y del neoliberalismo en la configuración de un *sujeto histórico rural*, económicamente empobrecido y políticamente fragmentado.

> ***INCUPO es el que continuó con la línea primera del Movimiento Rural***. *La cuestión asistencialista, ayudarlo, la salud, todo,* ***pero como asistencia****,* ***no como enmarcarlo en un compromiso de cambio*** *[…]* ***cuando nosotros volvemos a organizar el MAM****, esa clase que conformó el MAM, la pequeña burguesía rural,* ***la clase media rural que sustentó el MAM no se volvió a enganchar en este periodo... porque también es la que más perdió... con la represión, con lo económico****.* ***Entonces, y ahí, se cambió un poco el sustento de clase del sector del MAM y empezó más a ser expresión de los sectores más pobres****. Todavía en las últimas décadas del 80 logramos organizar movilizaciones importantes del aquel otro sector, como la lucha por el té… algunas movilizaciones por la yerba, pero costaba mucho. Y sí, empezamos a involucrarnos en una cosa que antes no era una reivindicación de ese sector que conformaba el MAM, que era el problema de la tierra… Pero ¿por qué? porque fuimos acercándonos a los sectores marginales que no tenían tierras... Y ahí fue cuando también nosotros, en la década del 90 tampoco queríamos totalmente alejarnos de este otro sector…* ***Y ahí fue cuando nos***

[132] Silvio Rodríguez, *¿Adónde van?*

> ***dimos cuenta que abandonamos un poco la idea de formación de cuadros****, con la idea de seguir* ***movilizando, y ahí fue cuando nos convencimos de que era la resistencia, tuvimos que resistir*** (Registro Nº 8, Moncho, entrevista febrero 2015, Apóstoles, Misiones).

Hacia el final de este trabajo, la dialéctica de los procesos históricos vuelve a llevarnos a la imagen del despojo, de la miseria, de muchos hombres y mujeres sin tierra y pocos hombres con mucha tierra. Aquel proceso de *acumulación originaria* que nos integró "al mercado mundial" en tiempos de "la colonización", después de quinientos años no cesa de acrecentar la reproducción del capital. En este relato, la pauperización del productor misionero emerge como símbolo de un sujeto rural nuevamente desposeído de sus tierras y del producto de su trabajo. La última dictadura termina de allanar el camino para el despliegue (al menos ininterrumpidamente hasta el año 2003) de un modelo económico social neoliberal, centrado en la producción agropecuaria.

En este contexto, hacia los años noventa las transformaciones en el agro se intensificaron. *Agronegocio* y nuevo empresariado agrícola avanzaron conformando nuevas *fronteras agropecuarias* (Valenzuela 2014, p. 97). Este modelo se caracteriza por la predominancia de grandes unidades productivas que subordinan a las producciones familiares y/o de subsistencia; la concentración de la producción y el avance de capitales transnacionales; la explotación desmedida de los bienes comunes y recursos no reproducibles -agua, fertilidad de la tierra, biodiversidad-; la intensificación de la producción con paquetes tecnológicos que aumentan la productividad; y la oferta de trabajo informal y estacional, entre otras (Giarraca y Teubal, 2010). Familias enteras se ven expulsadas a vivir en condiciones de miseria en barrios populares de las grandes ciudades, o en el "mejor" de los casos resisten al desarraigo, subordinándose a esta nueva lógica de producción indiferente a las necesidades productivas, sociales y ambientales de las poblaciones locales. No se trata sólo de un modelo agropecuario, sino de una configuración económica y social a partir de la cual el capital se apropia del valor creado a partir de la explotación de nuestro Pueblo y nuestras tierras, para reproducirlo a escala ampliada en las grandes cadenas de valor, controladas por las corporaciones económicas y fondos financieros a nivel global.

Entendemos que las posibilidades de consolidar el capitalismo en su fase -ya- financiera transnacional con el avance del neoliberalismo en nuestro país y en todo el continente, hacia la década de los noventa requirió de la configuración de un sujeto político fragmentado, "a-histórico", "politizado desde la apoliticidad", cercenado a lógicas propias de la competencia y el individualismo. Para ello, el capital se vale en la órbita de la política de un conjunto de

herramientas funcionales a la reproducción del orden dominante. En ese sentido, y en virtud de las preocupaciones que orientaron nuestro trabajo de investigación, señalamos dos aspectos:

Por un lado, en relación a la Iglesia Católica, reconocemos un abandono creciente de los lineamientos del Concilio Vaticano II durante los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Esta tendencia se refleja en las declaraciones del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo (1992), donde "las denuncias y los llamados a la acción son más débiles y con una mayor impronta "pastoralista" (Bresci, 2018, p. 365)[133]. Asimismo, compartiendo las reflexiones de Domingo Bresci "en América Latina el catolicismo sigue teniendo preponderancia socio cultural y política, sin embargo ha disminuido su influencia" (2018, p. 364). Otorgamos relevancia a este aspecto ya que, si bien reconocemos la fuerte raigambre cristiana de nuestros Pueblos y la vigencia de un conjunto de prácticas religiosas, advertimos la creciente expansión -fundamentalmente en los sectores populares latinoamericanos- de otras expresiones religiosas cuya matriz valorativa contrarresta los procesos de concientización popular y la promoción de procesos de organización comunitaria, siendo funcionales -a nuestro entender- a la fragmentación del sujeto político actual.

Por otra parte, la referencia al *ONGeismo,* que aparece de forma reiterada en las entrevistas, nos permite identificar un dispositivo de financiamiento que reemplaza la presencia del Estado, y contrae la demanda de los sectores populares por la responsabilidad del mismo respecto de políticas de bienestar y mejoramiento de las condiciones de vida, reorientándola hacia un retorno a aquella política "asistencialista" que buscó superar y reemplazar la organización de los trabajadores y las trabajadoras rurales hacia los años sesenta y setenta. Por último, entendemos que este tipo de "instituciones", *aggiornadas* a las nuevas formas de "imperialismo" que promueve el capital transnacional, fomentan el "activismo político" como expresión de demandas colectivas que se articulan a través de "ejes" o problemáticas específicas, muchas de las cuales hegemonizan el campo del "ambientalismo" y otras corrientes de lucha por las problemáticas ambientales, respondiendo a una estrategia política que, desde nuestra mirada, va en detrimento de la formación política, la organización de base y la construcción de una fuerza social y popular heterogénea que ponga en discusión la *totalidad* del orden social.

[133] "En Aparecida (Brasil, 2007) la mayoría de los obispos retoman los lineamientos de Medellín y Puebla señalando el agravamiento de la situación económico-social, política y cultural del continente, que afecta a las grandes mayorías de la población; interpelando a los poderosos y llamando a los discípulos y misioneros de Jesucristo a reforzar la opción por los pobres" (Bresci, 2018, p. 365). La asunción del Papa Francisco en 2013 refuerza, en parte, esta tendencia.

Desde estas y otras preocupaciones reafirmamos la necesidad generacional de indagar y conocer el pasado para la mejor comprensión de este presente de lucha. En ese sentido cobra vigencia la experiencia de formación político-pedagógica y organización popular desarrollada durante los años sesenta y setenta que intentamos comprender aquí, cuyas memorias forman parte, en este contexto, de las herramientas políticas necesarias para la construcción de renovados procesos de transformación económica, política y cultural.

Palabras Finales …o acerca de una generación para la cual la memoria se vuelve urgente.

Siempre hay que confiar en la fuerza de los pueblos.
Tudy Noceti, 2019.

"Seño ¿me regala sus ojos?" solía preguntarme una de las niñas que participaba del taller de Educación Popular del barrio "Puente Negro", de la ciudad de Rosario, allá por el año 2009. Tiempo después, reflexionando a partir de la película "Los rubios" comprendí lo tremendamente "rubios" que mi compañero y yo resultábamos ante los ojos de esas infancias y de esos adultos y adultas, con quienes nos proponíamos construir un proyecto colectivo con un horizonte de igualdad y justicia social. ¿Cómo intentar que esa niña pueda reconocer en sus ojos negros e intensos la belleza que encontraba en los míos? ¿Cómo habitar la contradicción que nos atravesaba -y nos atraviesa- entre una teoría que promueve el "reconocimiento" de los saberes del "Otro" y una práctica en la que muchas veces nos encontramos "enseñando" desde un pedestal un poco más alto? ¿Desde qué concepciones es posible acercase a "lo popular" sin subestimarlo, ni anularse ante el romanticismo que le imprimimos desde nuestra condición de universitarios y universitarias? Este trabajo intentó desentrañar algunos de estos interrogantes, desde la problematización de un proyecto político cultural que habilitó un proceso de formación metodológica, de concientización y de organización política junto a las familias de trabajadores y trabajadoras rurales del nordeste argentino.

Estas últimas páginas no ofician de "síntesis". Tampoco se proponen afirmar o negar las problematizaciones y teorizaciones construidas. En cambio, de acuerdo al posicionamiento del paradigma dialéctico crítico, nos interesa poder explicitar algunas reflexiones -que desde un nuevo giro dialéctico- nos permitan poner en valor y *objetivar* el proceso de investigación construido. Haber explicitado nuestros *supuestos básicos subyacentes* -como primer gesto del proceso metodológico- nos permite hoy reconocer que ya no somos las mismas que comenzamos escribiendo esta tesina. Permitirnos ser "interpeladas" -emocional y racionalmente- por el proceso de investigación y por los sujetos que formaron parte del mismo, fue producto de un posicionamiento epistémico que implicó la renuncia a toda pretensión de neutralidad valorativa. Desde allí hoy podemos resignificar aquel proceso que, partiendo del encuentro intergeneracional construido en las entrevistas, nos fue permitiendo interpelar nuestras concepciones acerca de "lo rural", "el cristianismo", "los setenta", "lo político", "la

militancia" y del rol de los y las jóvenes universitarios/as como parte de un proyecto de transformación política junto al Pueblo.

Fue andando las calles del barrio Puente Negro que empecé a "sentirme militante", aunque asumirme como tal fue un proceso más largo y sinuoso. O tal vez un proceso que jamás acaba. Pero hay algo inaugural en esa "sensación" de estar *ligada* a algo más grande, que nos hace pensar-estar-sentir desde lo colectivo- que nos cambia para siempre. Las problematizaciones elaboradas a lo largo de este trabajo hicieron posible que vayamos construyendo pequeñas *rupturas epistémicas*: el primer "movimiento" consistió en poder hacer crisis con ese "ideal" militante que se sostenía en nuestro imaginario respecto del "sujeto setentista". De hecho, la imposibilidad de enunciar como "militante" al sujeto de la problemática constituyó un quiebre con dicha representación. ¿Cómo se identificaban esos sujetos sino como "militantes"? ¿Qué era para nosotros "la militancia"? Interpelar esa construcción identitaria nos posibilitó advertir que, como parte de una juventud universitaria militante, intentábamos imitar aquella imagen del "héroe moderno" de forma acrítica y descontextualizada. Imagen que condensa una idea de "Revolución" que requiere –implícitamente y en última instancia- estar dispuesto/a a morir, convertirse en un "mártir" de la causa colectiva.

En esa dirección, problematizar ese imaginario nos aproximó a comprender que, los y las militantes de los años sesenta y setenta, no representaban una generación de "mármol" sino de seres humanos de carne y hueso, que -en un contexto de "oportunidad"- intentaron cambiar "el curso de la historia", demostrando tener profundas convicciones frente a la necesidad de transformar las estructuras injustas, y un claro sentido del momento histórico para lograrlo. Esa "otra" manera de mirar el pasado nos permite sentirnos más cerca del proyecto político que encarnó esa generación y pensar en la actualización de esas "viejas banderas" desde un nuevo horizonte de lo posible.

En esta dirección, "desmenuzar" el proyecto desarrollado por el MRAC y las familias rurales del nordeste que dio origen a nuestra problemática de investigación, nos habilitó a un conjunto de reflexiones e interrogantes acerca de la *dimensión política de todo proceso pedagógico* e -inversa y complementariamente- sobre la *dimensión pedagógica de todo proceso político.*

En relación a lo primero, la experiencia del Movimiento Rural nos permite reconocer el valor histórico-político de un conjunto de proyectos colectivos de "Educación Popular" o "Educación de base" (muchos vinculados a grupos cristianos), que contribuyeron a un proceso generacional de concientización, politización, y organización de los sectores populares en nuestro continente. Experiencias sustentadas en un reconocimiento de "lo popular" desde un estatus de "saber" y en una concepción metodológica que proponía asumir la construcción de conocimientos a partir del diálogo y la reflexión colectiva. Desde las mismas, los sujetos populares eran convocados y reconocidos desde su situacionalidad histórica y política.

Las dictaduras primero, y el Neoliberalismo después, llevaron a la ruptura de aquella concepción política-epistémica. Reflexionando en clave de "aquello que fue derrotado", hoy nos reconocemos -como estudiantes y docentes- parte de un sujeto generacional signado por el imperio de la des-historización y la "apoliticidad": pilares de un proyecto político que necesitó de la fragmentación del sujeto histórico-político de la trasformación. A partir de dicha intencionalidad se (nos) cercena las posibilidades de pensarnos como parte de un linaje mayor; de reconocer el sentido político inmerso en las relaciones sociales imperantes; de cuestionar la matriz de pensamiento que se nos impone como única y hegemónica; de posicionarnos ante la exigencia de la neutralidad valorativa. El proyecto político cultural del capitalismo –en tanto sistema deshumanizante- se expresa en la configuración de un sujeto histórico socializado en el individualismo, la repetición y el "puro presente". Su transposición en un paradigma educativo se profundiza con la lógica del "conductismo de pantalla" (dadas las transformaciones impuestas y la profundización de "lógicas" ya instauradas con anticipación) como consecuencia del "aislamiento social preventivo" que aquejan al sistema educativo y agudizan las desigualdades en los tiempos que corren. Aunque siempre existen resistencias que nos invitan a "dudar de lo dado", creemos que la "memoria se vuelve urgente" para una generación que debe volver a inscribirse en una historia colectiva, para poder posicionarse desde una dimensión política.

En cuanto a la "dimensión pedagógica de todo proceso de construcción política", reconocemos dos niveles de reflexión. En un primer nivel, las claves político-epistémicas que emergen de la comprensión de esta experiencia histórica -de Educación Popular en el ámbito rural- constituyen un aporte significativo para repensar nuestra tarea de *articulación social y política* junto a los sectores populares, desde una concepción del "igual" por el "igual", y para

debatir acerca del "rol" de los sectores medios universitarios en el proceso de construcción de poder popular.

Esto último se hilvana con una segunda cuestión: "lo pedagógico de toda construcción política" remite también a la necesidad de pensar que *todo proceso de organización* -para la transformación política- *requiere de un proceso pedagógico o "formativo" anterior*. Llegamos a objetivar esta idea reflexionando sobre el valor fundamental que tuvo el proceso pedagógico del MR, como "antesala" para la creación de las Ligas Agrarias. El hecho que gran parte de las generaciones militantes precedentes hayan sido arrasadas por las dictaduras, nos posiciona como generación "post dictadura" ante la urgencia de asumir esa tarea de "formación de cuadros". En otras palabras, de recomponer una visión (generacional) que parta de un método para el análisis de la realidad, que nos permita desentrañar las raíces de las injusticias, y desarrollar una estrategia política para su transformación definitiva. Nos atrevemos a sostener que la construcción de la fuerza popular heterogénea requiere del desarrollo de una organización política que acompañe el proceso de transformación –en sus avances y retrocesos- pero sin intentar reemplazar el "protagonismo popular" por un "destacamento de vanguardia" que se divorcie del proceso de lucha y de los intereses de las grandes mayorías populares.

Esta concepción, acerca de las tareas prioritarias para la militancia en este contexto, disputa el sentido de "lo político" que prima en una generación de jóvenes (la nuestra) nacidos y nacidas en democracia. Jóvenes que tendemos a canalizar "lo político" en la instrumentalización de "la política"; encorsetando en "lo institucional" los procesos de construcción de poder popular. En ese sentido, creemos urgente evocar las memorias políticas y sociales de nuestro pasado reciente, no para "reciclar" viejas recetas; sino para identificar ciertas claves políticas que contribuyan a realizar un análisis riguroso que nos permita identificar *dónde reside hoy el poder*, en qué medida los partidos políticos -tras un profundo proceso de crisis- siguen constituyendo herramientas de representación popular; y *cuál es la tarea de las organizaciones y militantes populares* en función de un proyecto de transformación que se proponga –desde el seno del Pueblo mismo- disputar la conducción del proceso social, con un horizonte de justicia y soberanía popular.

Dejamos hacia el final algunas reflexiones en torno a dos dimensiones que estuvieron presentes y fueron articulando el desarrollo de este trabajo: el cristianismo y la cuestión de la tierra. Dando continuidad a las aproximaciones teóricas que presentamos hacia el final del último capítulo, el proceso metodológico nos permitió problematizar nuestra representación de

la Iglesia Católica, asumiendo como posibilidad la existencia de un *cristianismo liberacionista* y *renovador*. Siguiendo esa orientación, pudimos poner en valor el aporte fundamental de una generación de militantes católicos y católicas, a la formación política y la organización de los sectores rurales durante los años sesenta y setenta, que se integraba –a su vez- como parte una totalidad mayor constituida por el conjunto del movimiento nacional y popular.

Asimismo, considerando que en Latinoamérica "lo político" es inescindible de "lo cultural" (Argumedo, 2009), al historizar la problemática de investigación fuimos reconociendo que el cristianismo integraba el patrimonio político cultural "popular" de *NuestraAmérica*, tras haber sido aprehendido y resignificado desde el *horizonte ontológico* del sujeto político de este continente. En ese patrimonio abrevaba la lucha del sujeto político rural en tanto sujeto histórico colectivo.

Ese giro dialéctico nos posibilitó también, al problematizar nuestros *supuestos*, identificarnos con aquellos valores, desde nuestra concepción militante. Así, los rezos de mis abuelas; el sentido humanitario y solidario que me transmitieron mis viejos; y la secularización de la enseñanza universitaria, se fueron integrando como parte de un proceso en el que fuimos asumiendo que esa configuración *conflictiva* de nuestra América también nos constituía. En ese sentido, a partir del encuentro con las memorias de un pasado que nos pertenece, pudimos comprender que en ese proceso histórico de lucha de nuestros Pueblos existían claves teórico-políticas, antropológicas y filosóficas significativas al momento de asumir la batalla contra los colonialismos de nuestro tiempo. Claves que hay que aprender a reconocer al momento de construir un proyecto político desde el seno del Pueblo.

Por último, el debate sobre la *cuestión de la tierra* se torna urgente en un contexto donde se agudiza la concentración de su propiedad en pocas manos, propiciando el *desarraigo* de ese sujeto históricamente *ligado a la tierra*; donde avanza una lógica de organización de la producción agropecuaria signada por el monocultivo, el extractivismo y la reprimarización de nuestra matriz productiva. Un modelo que encuentra su *lei motiv* en la reproducción ampliada del capital en las grandes cadenas financieras de valor. La región que entonces vio florecer el esplendor de la organización liguista hoy reviste un carácter estratégico para el proyecto del *agronegocio*, tanto por el acceso a grandes reservas de agua dulce, así como por la presencia de uno de los más importantes cursos de agua para la exportación de granos y oleaginosas al mundo: la denominada (por el complejo agroexportador) "Hidrovía" de los ríos Paraná y Paraguay. Esto también nos permite deliberar acerca de las implicancias en el presente, de la

derrota estratégica del pueblo tras la desarticulación del sujeto histórico político de resistencia en dicho territorio.

La crisis orgánica del capitalismo y los indicios de una crisis civilizatoria, producto de las consecuencias sociales y ambientales que genera el avance del capital, nos alertan sobre la urgencia de construir nuevas relaciones sociales que nos permitan avanzar hacia un mundo en que sea posible la reproducción de la vida en un contexto del "buen vivir". En ese sentido, creemos que las "pequeñas prácticas cotidianas" en post del cuidado del ambiente resultan insuficientes ante la dimensión de la problemática que enfrentamos. La totalidad no es la suma de las partes. Por el contrario, cada una de ellas se explica por y gracias a una visión de *totalidad*. Asimismo, el propio desarrollo de las fuerzas productivas nos lleva a pensar que tampoco es del todo acertado plantear un "retorno al origen", romantizando un pasado al que no se puede volver, a partir del desarrollo de experiencias dispersas, de pequeña escala, de producción comunitaria o agroecológica. No negamos que estas últimas aporten alternativas al capitalismo; pero no abonarán a un cambio profundo de la estructura productiva mientras no se integren en un programa político mayor de soberanía, con protagonismo popular. Consideramos que sólo el cambio de la totalidad de las relaciones sociales va a permitir crear nuevas prácticas de producción y consumo para las grandes mayorías. Tras las reflexiones alcanzadas en este proceso de construcción de memorias, nos acercamos más a pensar que la estrategia por construir debe direccionarse hacia la *rearticulación de una fuerza popular con conciencia política*, que resista a la expoliación de nuestros bienes comunes y nuestros cuerpos, y se disponga a avanzar hacia la construcción de nuevas relaciones sociales fundadas en el *amor* y la *justicia*, que permitan el desarrollo de las comunidades desde un sentido material pleno, y el reconocimiento y respeto de "lo diferente" orientado hacia una *transformación humana profunda*.

Finalmente, anhelamos que este trabajo sirva a la visibilización de las experiencias de lucha de los sujetos populares del sector rural, tanto al interior del ámbito académico, como en el marco de las comunidades rurales. Este humilde aporte se inscribe en un proceso de construcción de memorias que comienza a renacer en las últimas décadas hilvanando diferentes generaciones. En ese sentido, aspiramos a contribuir al florecimiento de aquellas semillas que se sembraron -en otros tiempos- campo adentro. Por último, esta investigación puede también contribuir a los Juicios por "*Memoria, Verdad y Justicia*" en los que son juzgados los crímenes perpetrados sobre la organización liguista; prorrogados muchas veces por la postergación del

sujeto rural en los ámbitos de la justicia y la política; por el silenciamiento y la invisibilización de aquellos testimonios y por el anquilosamiento de una lógica propia de funcionamiento del sistema judicial ajena a los sectores populares, y más aún al sujeto rural.

> TUDY: todo eso que vivimos fue muy fuerte y muy profundo. Por eso yo … ¿"que mensaje le darían a la juventud" …? entre las cosas que digo, pienso **que nunca hay que perder la esperanza**, eso lo primero, siempre la esperanza es lo que te mueve […] y que les toca un mundo distinto, de eso estoy totalmente convencida, y que es mucho más complejo. No es que no lo fuera en aquella época, el neoliberalismo estaba planeado, estaba todo planeado, pero éramos más ingenuos, probablemente no veíamos con tanta claridad que todo estaba planeado para que nos hicieran pomada. Hoy es por un lado más evidente que lo tienen planeado, pero que también está la fuerza de un pueblo, de los pueblos, y **que siempre hay que confiar en la fuerza de los pueblos**, **porque… son la mayoría**. Porque los que dominan son la minoría, pero la fuerza la tiene un pueblo que es la mayoría. …**Porque si no sería un absurdo la vida** ¿no? Entonces siempre creo que las pequeñas cosas, que hay **que darle valor a las pequeñas cosas que se hacen cotidianamente,** las pequeñas cosas y también de **escuchar, de hablar…** (Otal, 2019)

Haciendo eco de aquel espíritu revolucionario, con la confianza en el pueblo y su poder creador, la esperanza como bandera; con los pies en nuestra tierra y el grito en el cielo, este trabajo intenta, como último anhelo, ser-hacer un llamado generacional a "dar vuelta el viento como la taba" compartiendo con el poeta uruguayo, que "el que no cambia todo, ¡no cambia nada!"

Referencias

Adobato, A. (2011). *Historias que ligaron. Aproximación histórica a las Ligas Agrarias del Norte Santafesino*. Fondo Editorial de la Municipalidad de Reconquista.

Alves, R. (2008). Cuentos: El león mata mirando. *Revista Vinculando*. http://vinculando.org/documentos/cuentos/el_leon_mata_mirando.html

Anguita, E. y Caparrós, M. (2010). *La Voluntad: el valor del cambio*. Tomo I. Booket.

Antequera, M. F., Chevasco, M., Craparo, R., Serra, M. F. (2015). *Articulación Social y prácticas Socio-comunitarias. Un desafío para la Universidad Pública.* UNR Editora.

Archetti, E. (1988). *Ideología y Organización de las Ligas Agrarias del Norte de Santa fe 1971-1976.* Cedes.

Argumedo, A. (2009) *Los silencios y las voces de América Latina: notas sobre pensamiento nacional y popular*. Ediciones del pensamiento nacional.

Ayala, R. *El Cosechero.* [Canción]

Babín, L. M. (2016). *Historia de la EFA Ñande Roga.* Moglia S.R.L.

Baldana, J. (Director) (2015). *Los del suelo*. [Película] https://play.cine.ar/INCAA/produccion/5845

Balvé, B. (1989). *El '69. Huelga política de masas: Rosariazo-Cordobazo-Rosariazo.* Ed. Contrapunto.

Balvé, B. y Balve, B.S. (5-7 de septiembre de 1990). *Crisis del reformismo como formación ideológica. La función y posición de los intelectuales*. Serie Análisis/Teoría Nº15. Encuentro Nacional de Latinoamericanistas "América Latina a fines del Siglo XX", Facultad de Ciencias Políticas y Sociales- UNAM, Ciudad de México.

Barrán, J. P. y Nahum, B. (1964). *Bases económicas de la Revolución Artiguista*. Ediciones de la Banda Oriental.

Barreiro, J. (1974). *Educación Popular y proceso de concientización*. Siglo veintiuno editores.

Barsky, O. y Gelman, J. (2001). *Historia del Agro argentino*. Grupo Editorial Grijalbo-Mondadori.

Benjamin, W. (1933). *Experiencia y pobreza*. https://semioticaenlamla.files.wordpress.com/2011/09/experienciabenj.pdf

Berger, P. y Luckmann, T. (1989) *La construcción social de la realidad*. Editorial Amorrortu.

Bianchi, S. (2006). Los sujetos anónimos, he ahí toda la magia de la vida. Actas del 8vo Congreso Argentino de Antropología Social, Salta.

Bianchi, S. (directora) (2009). *El pozo" ex servicio de informaciones. Un centro clandestino de detención, desaparición, tortura y muerte de personas de la ciudad de Rosario, Argentina.* Prohistoria ediciones.

Bianchi, S. (2011). Desde los oficios terrestres a un hacer antropológico terrestre. *Revista de la Escuela de Antropología, vol. XVII*, noviembre 2011.

Bianchi, S. y Silvano, C. (2001). El oficio del cientista social hoy… Desde lo siniestro a lo ético político. *Revista de la Escuela de Antropología, Volumen VI*. Universidad Nacional de Rosario.

Bianchi, S., D´Addurno, V., Degioanni, M. J., Discoli, J., Irigoitia, J., Lagraña, P., Montú, M. V., Peppino, J., Prince, L., Tomba Nazar, L., Torres Salazar, M. B. (2019). *Un grito de corazón. Diálogos intergeneracionales para una antropología Peronista*. Prohistoria Ediciones.

Biord Castillo, R. (23 de marzo de 2004) *Ponderación teológica del método ver, juzgar y actuar*. [Conferencia] XXII Jornadas de Teología y Reflexión "Criterios para efectuar un discernimiento cristiano de una situación histórica". http://www.tepeyacinstitute.com/uploads/6/9/1/4/6914821/ponderacion_teologica_metodo_verjuzgaractuar.pdf

Blacha, L. (2019). La retroalimentación del Agronegocio. Dieta, poder y cambio climático en el agro pampeano (1960-2008) *Revista Estudios*. Revista del Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba, p.109-128, Número 41, marzo-junio 2019

Blanco, J. (2006). La Acción Católica Argentina y su conformación como espacio público (1931-1941) *Revista de Estudios Religiosos* (México). En http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/Art%EDculo_Secyt.pdf

Bollini, H. (2013). El Barroco jesuítico-guaraní: estética y atavismo. Editorial Las cuarenta, 2013, 160 pp. [Reseña] IHS Antiguos Jesuitas en Iberoamérica. Vol. 2, N°1, 2014. https://revistas.psi.unc.edu.ar/index.php/ihs/article/viewFile/17601/17472

Bonaudo, M. y Pucciarelli, A. (1993). *La problemática agraria I y II. Nuevas interpretaciones.* CEAL.

Borsatti, R. (2007). *La rebelión, aquella marcha del Norte*. Reconquista, Santa Fe, el autor.

Bresci, D. (2018). *Historia de un compromiso*. GES|Comunicación.

Calveiro, P. (2005). Antiguos y nuevos sentidos de la política y la violencia en *Revista Lucha armada en la Argentina,* año 1, Nº4, Buenos Aires, 2005.

Calveiro, P. (2013). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años setenta*. Siglo veintiuno editores.

Calvo, C. (2009). *Memorias sobre el pasado reciente en el monte chaqueño. Impactos y transformaciones en la vida campesina*. Instituto de investigaciones Gino Germani. UBA.

Calvo, C. (2010a). *Memorias y representaciones sobre las Liga Agrarias chaqueñas en organizaciones campesinas (1984-2009).* VIII Congreso de Sociología Rural, Porto Galinhas, 2010.

Calvo, C. (2010b). *Memorias sobre el pasado reciente en el monte chaqueño. Impactos y transformaciones en la vida campesina.* Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA.

Calvo, C. y Percíncula, A. (2012). Ligas Agrarias en Chaco y Corrientes. Experiencias de organización campesina en contextos de transformación territorial. *Cuadernos de Ciencias Sociales*, año 1, nro. 1. CES-UNNE.

Cámpora, H. (20 de enero de 1973). *Pautas Programáticas para el Gobierno Justicialista de la Reconstrucción Nacional*. http://www.ruinasdigitales.com/blog/pautas-programaticas-para-el-gobierno-justicialista-de-la-reconstruccion-nacional/

Carri, A. (Directora). (2003). *Los rubios*. [Película]

Casalla, M. (1975). Algunas precisiones acerca del concepto de pueblo en Osvaldo Ardiles (compilador) *Cultura popular y Filosofía de la Liberación*. García Cambeiro.

Castro Ruz, F. [1 de mayo de 2000] Discurso pronunciado por el presidente del consejo de estado de la república de Cuba, Fidel Castro Ruz, en la tribuna abierta de la juventud, los estudiantes y los trabajadores por el Día internacional de los trabajadores, en la Plaza de la Revolución, el primero de mayo del 2000. http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/2000/esp/f010500e.html

Casullo, N. (2013). *Las cuestiones*. Fondo de Cultura Económica.

Catoggio, M. S. (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Siglo veintiuno editores.

CGT de los argentinos [abril 1970]. Dos clases de violencias en CGT de los argentinos. [julio de 1973] *Por una Patria Libre Justa y Soberana, la Patria Socialista. 1968-1973 CGT de los Argentinos*. Impreso en Talleres Gráficos ARTEX.

CGT de los argentinos. [18 de julio de 1968] La explotación de los obreros rurales en CGT de los Argentinos. [julio de 1973] *Por una Patria Libre Justa y Soberana, la Patria Socialista. 1968-1973 CGT de los Argentinos*. Impreso en Talleres Gráficos ARTEX.

CGT de los argentinos. [julio 1970] Organizar las bases para liberar la Patria en CGT de los argentinos. [julio de 1973] *Por una Patria Libre Justa y Soberana, la Patria Socialista. 1968-1973 CGT de los Argentinos*. Impreso en Talleres Gráficos ARTEX.

Chiapino, B. (2019). *Memorias de ayer, recuerdos de hoy. San Benito y sus colonias.* Imprenta Lux.

Chiarini, S. y Portugheis, R. (coordinadores). 2014. *Plan Conintes. Represión política y sindical.* Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Secretaría de Derechos Humanos Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. Secretaría de Derechos Humanos. Archivo Nacional de la Memoria.

Clastres, H. (1993). *La Tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní.* Serie Antropológica Ediciones del Sol.

Contardo, F. (2013). *Cursos de formación dentro del Movimiento Rural de la Acción Católica (1958-1972)* XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Contardo, M. F. (2017) *Dos experiencias socioeducativas cristianas en Argentina y Brasil: el Movimiento Rural de Acción Católica de Argentina (1958-1972) y el Movimiento de Educación de Base de Brasil (1961-1967). Un estudio histórico en perspectiva comparada.* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de San Martín].

Conti, H. (s.d) *Mascaró el cazador americano.* Impresiones Desde la Raíz.

Cornellis, S. (2010). Luis Miguel Donatello. Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2010, 175pp. *Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N° 80, mayo-agosto, pp. 177-182.

Czombos, M. (Director). (1999) *El campo de pie*. [Documental] https://www.youtube.com/watch?v=Bc2J3FcynWs

Daldovo, M. I. (2018). *Campesinado, Iglesia Católica y Estado*. *El caso de las ULICAF (años 1970).* Prohistoria ediciones.

Declaración de prensa del 2do Encuentro Regional de Mujeres. [agosto de 1974] *La voz del productor.* Entre Ríos.

Decreto-Ley Nacional 28.169 de 1944. *Estatuto del Peón Rural*. 17 de octubre de 1944. Argentina.

Decreto-Ley Nacional 4161 de 1956. *Prohibición de elementos de afirmación ideológica o de propaganda peronista*. 9 de marzo de 1956. Argentina.

Delgado, V. (2012). *Ñandekuéra/ Todos nosotros*. Editorial Ágora.

Di Stefano, L. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la iglesia argentina. De la conquista hasta fines del siglo XX*. Grijalbo-Mondadori.

Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y la laicidad en Argentina. *Quinto Sol.*

Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. Universidad Iberoamericana.

Documentos de Medellín. (1968). II Conferencia del Episcopado Latinoamericano -4 de agosto al 6 de septiembre- Medellín, Colombia. https://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf

Duhalde, E. L. (2013). *El Estado terrorista*. COLIHUE.

Dussel, I. (2001). La transmisión de la historia reciente. Reflexiones pedagógicas sobre el arte de la memoria en S. Guelerman (compilador) *Memorias en Presente*. Editorial Norma.

Dussel, I. y Caruso, M. (2006). *La invención del aula. Una genealogía de las formas de enseñar*. Editorial Santillana.

Entrevista periodística realizada a Beatriz Tudy Nocetti [21 de febrero de 2020] https://telefenoticias.com.ar/informes-especiales/he-vivido-tudy-nocetti-pionera-del-movimiento-feminista/

Episcopado Argentino (1969). *Documentos de San Miguel.* https://www.familiasecnacional.org.ar/wp-content/uploads/2017/08/1969-ConclusionesMedellin.pdf

FAP: Taco Ralo Destacamento Guerrillero <17 de octubre> (s/d). http://www.ruinasdigitales.com/cristianismoyrevolucion/cyrfaptacoralodestacamentoguerrillero17d11/

Federación Gráfica Bonaerense (2017). *160 años de Organización del Gremio Gráfico.* Impreso en Cooperativa Gráfica Idellgraf Lltda.

Fernández Retamar, R. (2005). *Todo Calibán*. Colección En Clave de Sur. 1ª ed. ILSA, Bogota, Colombia, abril de 2005 http://www.ilsa.org.co/biblioteca/EnClaveSur/EnclaveSur_9/En_clave_sur_9.pdf

Ferragut, J. (2015). *De productores tabacaleros a productores liguistas: las Ligas Agrarias Correntinas y la formación de un sujeto colectivo (1972-1976)*. Jornadas de Investigadores 2015. Secretaría de Investigación y Postgrado. FHyCS-UNaM

Ferrara, F. (2007) *Los de la tierra. De las ligas agrarias a los movimientos campesinos.* Ed. Tinta Limón.

Ferro, L. (2005). *Las mujeres en las Ligas Agrarias del Nordeste argentino (1971-1976).* X Jornadas Interescuelas, Dpto. de Historia. Escuela de Historia FHyA- UNR.

Freire, P. (1971). *La educación como práctica de la libertad*. Editorial Tierra Nueva, 3era edición.

Freire, P. (2008). *La educación como práctica de la libertad.* Siglo veintiuno editores.

Freire, P. (2009). *Pedagogía del oprimido*. Siglo veintiuno editores.

Freire, P. (s.f) Una pedagogía de la pregunta. Diálogo con Antonio Faúndez. *Crítica de la Cultura*. Serie: educación. Ediciones la aurora.

Galafassi, G. (2006). Conflictos agrarios del Nordeste argentino en la década de los setenta. *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 28, julio-diciembre, pp. 159-183. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. México

Galafassi, G. (2005a). La larga marcha del campesinado hacia la revolución. La visión clásica de Francisco Ferrara respecto a las ligas agrarias de los años 70 en Adrián Zarrilli (compilador) *Clásicos del mundo rural. Relectura y análisis de textos*, pp. 65-80. Siglo veintiuno editores.

Galafassi, G. (2005b). Rebelión en el campo. Las Ligas Agrarias de la Región Chaqueña y la discusión del modelo dominante de desarrollo rural (1970-1976) en S. Lázzaro y G. Galafassi (compiladores) *Sujetos, políticas y representaciones del mundo rural. Argentina 1930-1976.* Siglo veintiuno editores. pp. 237-295.

Galafassi, G. (2008). El Movimiento Agrario Misionero en los años setenta. Protesta, movilización y alternativas de desarrollo rural en *Revista Herramienta*, Nro.38.

Garretón Merino, M. (2017) Notas sobre el contexto socio político de la reforma agraria. *Anales de la Universidad de Chile*, Séptima serie, N° 12. https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/issue/view/4720

Giarraca, N. y Teubal, M. (2010) *Disputas por los territorios y recursos naturales: el modelo extractivo*. https://es.scribd.com/document/97281614/Giarraca-y-Teubal

Giobellina Brumara, F. (1994). Notas sobre identidad en antropología, en *Antropología*, Nro. 8. Madrid.

Glass, A. y Henales, L. (2000). Las chicas de la "Juventud Maravillosa". *Revista Unidos Mujer.*

Goldemberg, J., Sonomo, H., Coll, P., y Zanger, L. (2008). *Regreso a Fortín Olmos* [Documental] https://www.youtube.com/watch?v=4Bra_GQOZqM&t=1331s

Goldenberg, J., Sonomo, H., Coll, P. y Zanger, L., (1966) *Hachero nomás.* [Documental] https://www.youtube.com/watch?v=Q_-XgcLsfd4

González, I. Y Constantini, A. (2011). El caso de la alternancia en la educación media rural. en M. Plencovich y A. Costantini (coord.). *Educación, ruralidad y territorio*, (pp. 259-284). Ed. Ciccus.

Gouldner, A. (1979). *La crisis de la sociología occidental.* Editorial Amorrortu.

Gras, C. y Hernández, V. (coordinadoras) (2013). *El agro como negocio. Producción, sociedad y territorios en la globalización.* Biblos.

Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte) *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, núm. 5, julio-diciembre, 2010, pp. 80-94, Universidad Distrital Francisco José de Caldas Bogotá, Colombia. https://www.redalyc.org/pdf/2790/279021514007.pdf

Guevara, E. (1959). *Discurso en ocasión del recibimiento del Doctorado Honoris Causa de la Universidad Central de las Villas*. http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/reforAboit/31che.pdf

Guevara, E. (2012). *Escritos revolucionarios*. Arte Gráfico Editorial Argentino.

Guirado, C. (2018). *Sobre la experiencia carcelaria y su incidencia en la subjetividad. Analizando las huellas del terrorismo de Estado en ex presas y ex presos políticos.* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Rosario].

Hassoun, J. (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Ediciones de la Flor.

Hilb, C. (2014). *Los usos del pasado. Que hacemos hoy con los setenta.* Siglo veintiuno editores.

I Encuentro Regional de Mujeres de las Ligas Agrarias, Reconquista 1973. [Documento original facilitado por Beatriz Tudy Noceti]

Iñigo Carreras, N. (1983). *La colonización del Chaco*. Centro Editor de América Latina.

Irigoitia, J. (2018) *Memorias político culturales de la resistencia peronista 1960-1973*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Rosario].

Jasinsky, A. [19 de mayo de 2019] Hugo, entre sueños. *El Cohete a la Luna*. https://www.elcohetealaluna.com/hugo-entre-suenos/

Jelin, E. (2001). ¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria? *Los trabajos de la memoria*. Siglo Veintiuno editores.

Juan XXIII. Carta Encíclica *Mater et magistra*. 15 de mayo de 1961. https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals.index.html

Kusch, R. (2011) *Obras Completas*. Tomo III. Fundación Ross.

La Tabaré, (1992). *Las raíces desteñidas*. [Canción]

Las Dos Iglesias de Corrientes (s/a) [31 de marzo de 1970] Resistencia, Chaco. Nota de Opinión. *El Litoral*

Lenin, I.V. (2014). *¿Qué hacer?* Daniel Ochoa Editor.

Lenin, V. I. (1973). *Obras completas*. Tomo V (1913-1916). Edición Progreso.

Ley Nacional 11.170 de 1921. *Contratos de arrendamiento*. 28 de septiembre de 1921. Argentina.

Ley Nacional 11.627. de 1932. *Arrendamientos y aparcerías rurales*. 8 de octubre de 1932. Argentina.

Ley Nacional 13.020 de 1947. *Salarios mínimos de cosecha.* 22 de septiembre de 1947. Argentina.

Ley Nacional 14.392 de 1954. *Régimen de Colonización*. 10 de diciembre de 1954. Argentina.

Ley Nacional 817 de 1876. *De inmigración y colonización*. 19 de octubre de 1876. Argentina.

Ley Nacional 1532 de 1884. *De Organización de los Territorios Nacionales*. 16 de octubre de 1884, Argentina.

Lida, M. (2012). Catolicismo y sensibilidad antiburguesa. La Iglesia Católica en una era de desarrollo, 1955-1965. *Quinto Sol*, Vol. 16, N°2, julio-diciembre 2012.

Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo argentino, entre los siglos XIX y XX*. Siglo veintiuno editores.

Lores Arnais, M. (1986). *Hacia una epistemología de las Ciencias Sociales.* Editorial de Belgrano.

Lovey, O (2018) *Las ligas Agrarias. Una construcción colectiva*. ConTexto Libros.

Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. Siglo veintiuno editores.

Lutman, K. (2019). *Vientos que juegan con fuego.* Xanto-Conceptos Gráficos.

Maduro, O. (1993). *Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento.* Editorial del Centro Nueva Tierra para la Promoción social y pastoral.

Malimacci, F. (1988). *El catolicismo integral en la argentina*. Biblos;

Malimacci, F. (1991). *Movimientos laicales y sociedad en el período de entreguerras. La experiencia de la A.C.A en Argentina*. [Tesis doctoral]

Marin, J. C. (2007). *El ocaso de una ilusión. Chile 1967-1973*. Colectivo Ediciones Picaso INEDH, Chile.

Marti, J. (1891) *Nuestra América*. Publicado en La Revista Ilustrada de Nueva York, Estados Unidos, el 10 de enero de 1891, y en El Partido Liberal, México, el 30 de enero de 1891. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf

Martínez, I. y Mauro, D. (2015). Secularización, iglesia y política en argentina. Balance teórico y síntesis histórica. *Cuaderno de trabajo nro5.* FHyA ediciones- UNR

Martinic, S. (1985). Saber Popular e identidad en Isabel Hernández (compiladora), *Saber Popular y Educación en América Latina*. Ediciones Búsqueda.

Mascaró Cine (Producción). (2006). *Gaviotas Blindadas* https://www.youtube.com/watch?v=HGciTxTxECw

Masin, D. (2009). L*igas agrarias en la provincia de santa fe: una aproximación a la construcción y modos de acción de los actores sociales del norte y el sur de la provincia*. V JOJOV, Instituto de investigaciones Gino Germani, UBA.

Mateo, G. y Rodríguez, L. (2015). Economía Social y Cooperativismo. Historia, Memoria y Cultura en el mundo rural N°5. *Cuadernos Centro de Estudios de la Argentina Rural, UNQ.*

Mattini, L. (2003). *Hombres y mujeres del PRT-ERP. De Tucumán a La Tablada.* Ediciones de La Campana.

Mauro, D. (2015). Las multitudes católicas argentinas en la primera mitad del siglo XX. Religión, política y sociedad de masas. *Quinto Sol. Vol. 19. N°3*. Sep-dic-2015. ISSN 1851-2879- pp. 1-20.

Mauro, D. y Gabirondo, J. [24 de noviembre de 2019] El rosariazo de los católicos. Aquella inédita rebelión de curas y feligreses. *Página 12.* https://www.pagina12.com.ar/232666-el-rosariazo-delos-catolicos

Micelli, J. (2006). *Monte Madre: heroica historia de compromiso y dignidad*. Reconquista: el autor. Red gráfica cooperativa limitada.

Mignone, E. (2006). *Iglesia y Dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de las relaciones con el régimen militar.* Colihue.

Ministerio de Educación. Presidencia de la Nación (2014). *Pensar la Dictadura: Terrorismo de Estado en Argentina.*

Montiel, S. (2009). *Procesos de participación y cambio en el Movimiento Agrario Misionero.* UNAM.

Montú, M. V. (2018). *La familia como forma de construcción político organizacional de las Ligas Agrarias del Litoral 1960-1970. Una mirada desde género, memoria e identidades.* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Rosario].

Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía y pluralismo, democracia radical.* Editorial Paidós.

Moyano Walker, M. (1991). *Organización popular y conciencia cristiana: el Movimiento rural de Acción Católica Argentina.* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Lujan]

Moyano Walker, M. (2013). *Las mujeres liguistas en el noreste argentino de los setenta.* X Jornadas Nacionales y II Internacionales de investigación y debate – II Encuentro sudamericano de estudios agrarios - "Actores, estrategias y poder en el mundo rural. América del sur, 1850-2010" CEAR– UNQ - mayo de 2013.

Moyano Walker, M. (2020). *El mundo rural en emergencia. Las Ligas Agrarias, y las cooperativas y sindicatos rurales en el noreste argentino de los setenta*. TeseoPress. https://www.teseopress.com/mundorural/

Mujica, C. (2012). *Peronismo y Cristianismo.* Editorial Punto de Encuentro.

Muñoz Onofre, D. (2003). Construcción narrativa en la historia oral. *Nómadas (Col*), núm. 18, pp. 94-102, Universidad Central Bogotá, Colombia. https://www.redalyc.org/pdf/1051/105117890011.pdf

Neufeld, M. R. (2010). *Procesos Sociales Contemporáneos y el desarrollo de la Antropología Social y Política* en "Introducción a la Antropología Social y Política: Relaciones Sociales. Desigualdad y Poder". Editorial Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Olivo, A. (2013) *Anita desde las Ligas Agrarias: tierra, trabajo y dignidad*. Colección "Historias de vida"- Literatura Silvestre y popular, José Muchnick y Roberto Cittadini (coordinadores). Fundación CICCUS.

Onganía, J. C. [1 de julio de 1966] *Discurso de asunción a la presidencia* https://www.elhistoriador.com.ar/juan-carlos-ongania/

Otal, P. (2019). *Alza la voz*. Editorial autores de Argentina.

Pablo VI. Carta Encíclica *Popurum Progressio.* 26 de marzo de 1967. http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

Pablo VI. Decreto *Christus Dominus*. 28 de octubre de 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_sp.html

Pablo VI. Vaticano II. Constitución dogmática *Lumen Gentium.* 21 de noviembre de 1964. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

Pablo VI. Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes*. 7 de diciembre de 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Pablo VI. Vaticano II. Constitución *Sacrosanctum Concilium.* 4 de diciembre de 1963. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html

Palacio, J. (2018). *La justicia peronista. La construcción de un nuevo orden legal en la Argentina 1943-1955*. Ed. Siglo veintiuno editores.

Pertot, W. [4 de julio de 2006] Cuatro años en el monte. *Página 12*. https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-67851-2006-06-04.html

Piña, C. (1986). *Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales*. Documento de trabajo, Programa FLACSO – Nº 319. Santiago de Chile.

Puiggrós, A. (2003). *Qué pasó en la educación argentina. Breve historia desde la Conquista hasta el presente*. Galerna.

Ratier, H. (1975). *Villeros y Villas Miseria.* Centro editor de América Latina.

Reportaje a la Guerrilla Argentina. (s/a). (1970). *Cristianismo y Revolución* N° 28, diciembre de 1970. http://www.ruinasdigitales.com/cristianismoyrevolucion/cyrreportajealaguerrillaargentina2828/

Reportaje a las FAP. (s/a). (1970). *Cristianismo y Revolución*. Año IV. Nro 25, septiembre de 1970, pp. 17-20. http://www.ruinasdigitales.com/revistas/CyR25.pdf

Robin, M. (2014). *Escuadrones de la Muerte. La escuela francesa*. Campana de palo.

Rodríguez, L. (2009). Los radicalizados del sector rural. Los dirigentes del Movimiento agrario misionero y Montoneros (1971-1976). *Revista Mundo Agrario, vol. 10*, nº 19. UNLP.

Rodríguez, S. (1975). *¿Adónde van?* [Canción] en *Mujeres.*

Román, R. (2017). *Poder político cultural e Iglesia católica en la Argentina: 500 años de tensión y conflicto entre proyectos de humanización y/o exterminio.* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Rosario].

Rosa, J. M. (2008). *La guerra del Paraguay y las montoneras argentinas*. Editorial Punto de Encuentro.

Roze, J. (1992). *Conflictos agrarios en la Argentina. El proceso liguista*. CEAL.

Rubinich, L. (1998). *Con los pies en la tierra: notas sobre dos experiencias de campo*. Apuntes de investigación del CECYP. Año 2, N°23.

Sabino Beiza, C. *Uturuncos* [Documental] https://www.youtube.com/watch?v=rWnsRACQ6j4

Servetto, A. (2013). Indio Toba no llorando aquel tiempo feliz...Otra vez, Otra vez. De la lucha política al Operativo Toba: las Ligas Agrarias del Nordeste Argentino y el terrorismo de Estado en los años setenta. *PolHis*. Año 6, nº 12. Segundo semestre.

Sínodo Mundial de obispos. (1971) La Justicia en el mundo. http://www.confer.es/508/activos/texto/wcnfr_pdf_2566-U1bgv1kNzDHk7cr2.pdf

Solanas, P. (2013). *Crímenes en sangre*. Sudestada.

Telesca, I. (2010). *Ligas Agrarias Cristianas. 1960-1980: orígenes del movimiento campesino en Paraguay.* Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guassch.

Todorov, T. (2000). *Los Abusos de la memoria.* Paidós.

Todorov, T. (2009). *La Conquista de América. El problema del otro*. Siglo veintiuno editores.

Valenzuela, C. (2014). Implicancias del avance de la "frontera" agropecuaria en el Nordeste Argentino en las últimas dos décadas. *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*. 16 (2), pp. 95-109.

Vasallo, A. (2005). 'Las mujeres dicen basta': movilización, política y orígenes del feminismo argentino en los 70. *Historia, Género y Política en los 70.*

Vázquez, C. (2020). *Campesinos de pie. La formación del movimiento campesino en Formosa*. Colección "Entre los Libros de la buena memoria", Ediciones UNGS.

Viano, Hugo. (s.f) *Tacuara, la primera guerrilla urbana argentina*. https://www.youtube.com/watch?v=pybZTD8bURU

Vicentin, F. [26 de marzo de 1970] Documento del Arzobispado de Corrientes.

Vigliocco, M. (2007). *El Planeamiento en las misiones jesuitas guaraníes*. Taller vertical Meda Altamirano Yantorno. Ficha n|°4 del taller. Facultad de planeamiento y urbanismo. Universidad Nacional de la Plata. http://blogs.unlp.edu.ar/planeamientofau/files/2013/05/Ficha-14-EL-PLANEAMIENTO-EN-LAS-MISIONES-JESUITICAS-GUARANIES.pdf

Vilá, D. y Castro, D. (directores) (s.f) Las Ligas Agrarias. *Política, Cultura y Sociedad en los ´70*. Año 1. N°9. Editorial cinco continentes, pp. 10-26.

Vommaro, P. (2011). Movilización social desde el protagonismo juvenil: experiencias de dos organizaciones rurales argentinas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, vol. 9*, núm. 1, enero-junio, 2011 pp. 191-213.Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud. Manizales, Colombia.

Wilde, G. (2009). *Religión y poder en las misiones de guaraníes.* Editorial SB.

Wilner, N. (s.f). La Tercera Posición Justicialista y el Marxismo. *Revista Antropología del Tercer Mundo*. http://www.ruinasdigitales.com/antropologia-del-tercer-mundo/la-tercera-posicion-justicialista-y-el-marxismo/

Wüllicher, R. (1974). *Quebracho*. https://www.youtube.com/watch?v=XvuBjetfI-Q

Yupanqui, A. *Para el que mira sin ver*. [Canción]

Zemelman, H. (2000). *Conocimiento social y conflicto en América Latina* en Observatorio Social de América Latina. Barcelona. España.

Zini, J. (s.f). *La tierra no tiene dueño.* [Canción]

Zitarrosa, A. (s.f). El triunfo agrario [Canción]

Foto de carátula: Juliana Briggiler.

Sitos web

https://www.bungeargentina.com/

https://www.ldc.com/ar/es/ldc-en-argentina/,

https://www.cels.org.ar/web/2011/05/condenaron-a-los-responsables-de-la-masacre-de-margarita-belen/

https://www.fiscales.gob.ar/lesa-humanidad/ligas-agrarias-juzgan-en-corrientes-a-siete-acusados-por-secuestros/

https://www.fiscales.gob.ar/lesa-humanidad/ligas-agrarias-juzgan-en-corrientes-a-siete-acusados-por-secuestros/.

https://www.fiscales.gob.ar/lesa-humanidad/ligas-agrarias-pidieron-la-elevacion-a-juicio-de-seis-imputados-por-dos-homicidios-torturas-y-encubrimiento/

https://www.misereor.org/es/sobre-nosotros/

www.editorial-tierra-nueva-montevideo-1969-buenos-aires-1982-semblanza-888984%20(1).pdf

https://www.celam.org/observatoriosociopastoral/detalle_noticias.php?id=MTgx

http://mijarcworld.net/history.html

https://pastoraldejuventud.files.wordpress.com/2008/09/la_metodologia.pdf

Registros de campo

Don Flores, entrevista fuente, 2008, Santa Lucía, Corrientes

Chola, entrevista fuente, 2008, Santa Lucía, Corrientes.

Ana Olivo, entrevista fuente, 2008, Lavalle, Corrientes.

Registro Nº 1. Entrevista realizada a Maris Rébora y Benjasmín Chiapino, [julio 2014] Paraná, Entre Ríos.

Registro Nº 2. Entrevista realizada a Ana Olivo [agosto 2014] Lavalle, Corrientes.

Registro Nº 3. Entrevista realizada a Pedro Gigena [agosto 2014] Santa Lucía, Corrientes.

Registro Nº 4. Entrevista realizada a Marilú Babín [octubre 2014] Corrientes, Corrientes.

Registro Nº 5. Entrevista realizada a Mario Bianchini y Nora Cullen [diciembre 2014] Santa Fe, Santa Fe.

Registro Nº 6. Entrevista realizada a Carmen Dalmazo [diciembre 2014] Concordia, Entre Ríos.

Registro Nº 7. Panel sobre el Movimiento Agrario Misionero. [febrero 2015] Apóstoles, Misiones.

Registro Nº 8. Entrevista realizada a Moncho Enriquez [febrero 2015] Apóstoles, Misiones.

Registro Nº 9. Entrevista realizada a Aldo Maurino [marzo 2016] Panaholma, Córdoba.

Registro Nº 10. Entrevista realizada a Luis María Babín [julio 2016] Rosario, Santa Fe.

Registro Nº 11. Entrevista realizada a Nicolás Barreto [septiembre 2017] Rosario, Santa Fe.

Registro Nº 12. Entrevista realizada a Beatriz “Tudy” Noceti [agosto 2018] CABA.

Registro Nº 13. Entrevista realizada a Beatriz “Tudy” Noceti [mayo 2019] CABA.

Registro Nº 14. Presentación del Libro “El Control”. Rosario, Santa Fe.

Registro Nº 15. Presentación del Libro “Alza la Voz” [septiembre 2019] CABA.