



REVISTA

SOCIEDAD
Y RELIGION

MEMORIAS DE LA MILITANCIA Y LA VIOLENCIA POLÍTICA DE INTEGRANTES DE LA JUVENTUD UNIVERSITARIA CATÓLICA EN BAHÍA BLANCA (1968-1975)¹

*Memories of militancy and political violence in the members of Catholic
University Youth in Bahia Blanca (1968-1975)*

VIRGINIA DOMINELLA

Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur; Facultad de
Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.
CONICET.

12 de octubre y San Juan, 6to. Piso, 8000, Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires.
v_dominella@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 28 de octubre de 2011.

Fecha de aceptación: 19 de mayo de 2012.

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada y discutida en las *XIII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*, Catamarca, 10- 13 de agosto de 2011. Este trabajo se inserta en una investigación mayor, que se inició en el marco de la tesina de Licenciatura en Historia defendida en marzo de 2010 –titulada “El fermento en la masa. La Juventud Universitaria Católica en Bahía Blanca, entre la efervescencia política y la oleada represiva de la Triple A (1968-1975)”– y continúa en el presente, con un proyecto dedicado a indagar las relaciones entre religión y política en las trayectorias de los militantes de la JUC, la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y Juventud Obrera Católica (JOC) en Bahía Blanca, en los años '60 y '70. Quiero agradecer la lectura atenta de distintas versiones de este artículo a Ana Vidal, Andrea Rodríguez, Silvina Jensen y Daniel Lvovich, cuyas sugerencias han enriquecido mi perspectiva.

El artículo analiza las memorias en torno a la militancia y a la violencia insurgente de un grupo de hombres y mujeres que integraron la Juventud Universitaria Católica (JUC) en Bahía Blanca entre 1968 y 1975. En este sentido, intenta reflexionar a partir de los siguientes interrogantes: ¿cómo recuerdan y valoran desde el presente, y a la luz de la derrota de su proyecto político, la militancia revolucionaria y las opciones por la vía armada? ¿Es posible reconocer miradas diferentes e incluso contradictorias sobre un pasado común? ¿Qué conflictos de interpretaciones se cristalizan? Y, por otra parte, ¿de qué modo los testimonios analizados dan cuenta de la identidad individual y grupal de los ex integrantes de la JUC bahiense, así como de las tensiones entre estas identidades?

Para este abordaje, se utilizaron fuentes orales que fueron elaboradas mediante entrevistas semiestructuradas, entre marzo de 2008 y junio de 2010. Se analizaron los testimonios de 14 personas con diversas trayectorias en cuanto al origen familiar, el período de participación en la JUC, los tipos y los espacios de militancia, las opciones ideológico-políticas, los caminos recorridos a partir del comienzo de la violencia represiva, los itinerarios profesionales, políticos, eclesiales posteriores y la vinculación actual con el mundo católico.

Memoria; Militancia; Violencia política, Juventud católica; Bahía Blanca

Memories of militancy and political violence in the members of Catholic University Youth in Bahia Blanca (1968-1975). The article analyzes the memories of revolutionary militancy and violence of a group of young people from the Catholic University Youth in Bahía Blanca among the past years of 1968 and 1975. In this sense, it tries to reflect upon the following questions: How do they remember and value, from the present moment, and in the light of the defeat of their political project, the revolutionary militancy and the options for the army way? Is it possible to recognize different and even contradictory points of view about a common past? Which conflicts of interpretation do crystallize? On the other hand, in what way the analyzed testimonies account for the individual and group identity of the ex members of the Catholic University Youth of Bahía Blanca, as well as the tensions among these identities?

For this approach, oral sources were used, that were developed by means of semistructured interviews, between March 2008 and June 2010. Fourteen testimonies of people with different family background

trajectories were analyzed, in addition to the period of participation in the Catholic University Youth, the types and spaces of militancy, ideological-political options, the journeys accomplished from the beginning of the repressive violence, the following professional, political, ecclesiastical itineraries, and the actual relationship with the Catholic world.

Memory; Militancy; Political violence; Catholic youth; Bahía Blanca

*“Una vida de violencias y esperanzas... ¿Cómo se puede representar eso hoy?
¡Ninguno de nosotros ha vivido nunca eso! ¡Nos encontramos tan próximos en el
tiempo y estamos tan alejados!”*

Albert Boadella (citado en Izquierdo Martín y Sánchez León, 2006: 227)

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone analizar las memorias en torno a la militancia y a la violencia insurgente² de un grupo de hombres y mujeres que integraron la Juventud Universitaria Católica (JUC) en Bahía Blanca entre 1968 y 1975. En este sentido, intenta reflexionar a partir de los siguientes interrogantes: ¿cómo recuerdan y valoran desde el presente, y a la luz de la derrota de su proyecto político, la militancia revolucionaria y las opciones por la vía armada? ¿En qué medida se cuestionan o reproducen en estos relatos lugares comunes/mitos sobre la violencia política en la Argentina? ¿Es posible reconocer miradas diferentes e incluso contradictorias sobre un pasado común? ¿Qué conflictos de interpretaciones se cristalizan? Y, por otra parte, ¿de qué modo los

² Se emplea este término para referir a un tipo de violencia política, consistente en las acciones de fuerza que se vuelcan contra el orden establecido. En este trabajo se utilizan las expresiones “violencia contestataria” y “violencia revolucionaria” como sinónimos de “violencia insurgente”.

testimonios analizados dan cuenta de la identidad individual y grupal de los ex integrantes de la JUC bahiense, así como de las tensiones entre estas identidades?

Para este abordaje, se utilizaron fuentes orales que fueron elaboradas mediante entrevistas semiestructuradas, entre marzo de 2008 y junio de 2010. Se analizaron los testimonios de 14 personas que formaron parte de la JUC en Bahía Blanca³, con diversas trayectorias en cuanto al origen familiar, el período de participación en la JUC, los tipos y los espacios de militancia, las opciones ideológico-políticas, los caminos recorridos a partir del comienzo de la violencia represiva, los itinerarios profesionales, políticos, eclesiales posteriores y la vinculación actual con el mundo católico.

El sujeto de esta historia es un grupo de cristianos pertenecientes mayoritariamente a la JUC, una de las ramas especializadas de la Acción Católica⁴. Ésta fue, precisamente, una de las organizaciones que protagonizó la renovación post-conciliar⁵ pero distaba de ser nueva. Por el contrario, se enraizaba

³ También se incluyen los testimonios de Mónica, miembro de la JEC y militante de la Unión de Estudiantes Secundarios (UES), y de Norma Gorriarán, ex religiosa de la Compañía de María y directora de la Escuela Nuestra Señora de la Paz, ubicada en el barrio periférico de Villa Nocito.

⁴ La disposición en ramas estaba vinculada a la idea de ámbitos de acción pastoral cruzada con una base territorial: los mundos del trabajo (JOC), de la cultura y de la educación (JEC y JUC) y el agrario (Movimiento Rural de Jóvenes de Acción Católica-MIJARC) (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006: 15).

⁵ El proceso de renovación de la Iglesia Católica tuvo lugar en los años '60, a partir de los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI, del Concilio Vaticano II (1962-1965), de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y, en Argentina, de la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino en San Miguel (1969). Dicha renovación se dio en diversos ejes (una apertura al mundo, una atención preferencial a los pobres y

en la dinámica del desarrollo del movimiento católico en las décadas anteriores (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006). En este sentido, es necesario adoptar una mirada de largo plazo y ligar esta corriente católica post-conciliar con una “matriz común”: el catolicismo integral. Este fenómeno, cuyo desarrollo comenzó a hacerse visible a partir de la década de 1920, constituía la respuesta del catolicismo argentino al avance secularizador del liberalismo y el socialismo, que intentaba constreñirlo al ámbito privado. Así, buscó integrar las instancias de lo social, lo político, lo religioso, lo público y lo privado, y avanzar sobre la sociedad y el Estado (Mallimaci, 1992). De esta manera, “los católicos contestatarios eran, en el sentido de la relación público-privado, tan integrales como sus antecesores” (Donatello, 2010: 67).

La JUC nucleaba a jóvenes universitarios en distintas ciudades de la Argentina y adoptó distintos nombres en América Latina. Estos grupos pertenecían al Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional, que era la convergencia de dos movimientos especializados internacionales que trabajaban con estudiantes (MIEC y JECI), que en América Latina se unificaron. Existían instancias de coordinación y comunicación de los grupos de jóvenes católicos en distintos niveles: el Secretariado Nacional, que rotaba de una provincia a otra; el Secretariado Latinoamericano, que en ese momento funcionaba en Lima (Perú); y el Secretariado Mundial de la JECI con sede en París (Francia).

Durante la primera mitad de la década de 1970, la JUC bahiense –que llegó a reunir alrededor de 40 jóvenes estudiantes de la Universidad Nacional del Sur (UNS) y de institutos

un espíritu más horizontal y participativo) que remitían al compromiso histórico por la liberación nacional y social (Politi, 1992: 121).

terciarios—, era un grupo consolidado, lo que se veía reflejado en la participación de muchos de sus miembros en los equipos nacional, latinoamericano e internacional del movimiento y en el acompañamiento dado a grupos similares en formación en otros lugares del país. Había comenzado constituirse en 1967 como un intento de recrear, con nuevos integrantes y asesores —los sacerdotes José Zamorano y Emilio Flores—, una experiencia anterior que se encontraba desarticulada a raíz del éxodo de militantes que se habían incorporado a agrupaciones de izquierda y del abandono del ministerio sacerdotal por parte de su asesor, mientras otro tanto había ocurrido, simultáneamente y por motivos semejantes, con diversos grupos de JUC afianzados en otras ciudades del país.

Estos jóvenes, agrupados en pequeños equipos de alrededor ocho integrantes, se reunían semanalmente, en casas particulares y en compañía de un sacerdote asesor, para llevar a cabo la “revisión de vida”, esto es, para reflexionar sobre la realidad a la luz del Evangelio mediante la metodología del *Ver, Juzgar y Actuar*, también utilizada por la JOC y la JEC. En palabras de Mónica: “*¿Qué está pasando? Está pasando esto. ¿Qué dice el mensaje cristiano respecto de esta realidad? Dice tal cosa. ¿Y por lo tanto qué tengo que hacer?*”⁶.

La revisión de vida tenía implicancias significativas. Por un lado, el punto de partida ya no se hallaba en “dogmas y verdades para ser llevadas a la acción” sino en la realidad misma, donde los militantes buscaban “cómo llevar adelante su apostolado”

⁶ Entrevista a Mónica, Buenos Aires, 30/7/08. Los nombres de los entrevistados fueron cambiados, con excepción de las figuras públicas cuya identificación resulta inevitable. Esta decisión obedece al pedido de algunas personas de resguardar su identidad y al intento de homogeneizar los criterios de identificación.

(Mallimaci, 1992: 342). Esto significaba que la doctrina católica era releída a partir de la militancia en un contexto particular y que la prioridad residía en el análisis de las problemáticas específicas del medio de acción, antes que en las directivas de la institución. Esta reflexión “de abajo para arriba” suponía el encuentro con Dios en una realidad históricamente situada, con lo cual “*no hay posibilidad de evasión*”.

Por otro lado, implicaba una concepción integral de la vivencia de la fe que no se limitaba a la esfera de las creencias sino que expandía su influencia a toda la vida del militante, que debía ser guiada por los principios religiosos (Giménez Béliveau, 2005: 221). Este catolicismo vivido “integralmente” debía penetrar en cada uno de los “ambientes” donde los militantes desarrollaban su compromiso. En este sentido, la concepción que guiaba su acción era la del “fermento en la masa”, que implicaba la inserción en la realidad con un estilo propio, esto es, animados por la fe y compartiendo una intensa vida comunitaria, pero sin segregarse de los demás hombres.

Así, al igual que otros católicos integrales, los jucistas bahienses no concebían la religión como un asunto privado. Por el contrario, compartían una visión encarnada de la fe que implicaba la necesidad de transformar la realidad desde el propio lugar. Su compromiso cristiano tomaba distintas formas y estaba estrechamente unido con el “ambiente” donde cada uno se desenvolvía: la universidad, el trabajo, etc. De esta manera, muchos se incorporaron a la militancia revolucionaria, a través de la acción social (por ejemplo, en Villa Nocito, desde la Escuela Nuestra Señora de la Paz), política (en el Peronismo de Base

⁷ Entrevista al Padre José Zamorano, Moreno, 19/9/09. Fue asesor de la JUC (entre 1967 y 1975), de la JEC y de la JOC en Bahía Blanca. Se identificó con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

–PB–, en agrupaciones universitarias ligadas al Partido Comunista Revolucionario –PCR–, al Partido Revolucionario de los Trabajadores –PRT– antes de la constitución del Ejército Revolucionario del Pueblo –ERP–, y hacia 1973, mayoritariamente en la Juventud Peronista –JP–, la Juventud Trabajadora Peronista –JTP– o la Juventud Universitaria Peronista –JUP–) y/o político-militar (Montoneros, PRT-ERP). Como plantean Donatello (2010) y Donatello y Catoggio (2010), la formación en una matriz católica común proveyó a los militantes de una serie de disposiciones para la acción, prácticas, modelos a seguir, un universo de relaciones personales e instancias de socialización que fueron claves. Así, la convicción en torno a un compromiso con el cambio del mundo motivó un camino ascendente en las carreras militantes, que en muchos casos los llevó a proseguir su acción fuera del campo religioso, cuando ni la jerarquía eclesial ni los movimientos laicales estaban en condiciones de dar cauce a sus aspiraciones revolucionarias. Sin embargo, la socialización católica no condujo a un sendero unívoco sino que habilitó una diversidad de opciones político-religiosas que iban desde la participación en ámbitos sindicales hasta la incursión en la política insurreccional⁸.

Estas experiencias se prolongaron hasta 1975. Bajo la acción de la Triple A, primero, y el Estado terrorista, después, este grupo de jóvenes y los religiosos que los acompañaban se convirtieron en víctimas de prácticas represivas que provocaron la disolución de la JUC y el abandono, por parte de sus integrantes, de sus espacios y prácticas de militancia.

⁸ En este abanico de alternativas, Donatello (2003, 2005, 2010) se ha centrado en la vía que llevó a los católicos a la lucha armada y, concretamente, a la militancia en Montoneros. Así, para explicar el surgimiento de esta organización el autor parte de las sociabilidades católicas y de las redes erigidas en torno a ellas.

CONDICIONES, CONTEXTO, MARCOS SOCIALES DE LAS MEMORIAS

Se parte de considerar a la memoria, no ya como una capacidad pasiva de evocar eventos pasados, sino como un proceso activo de elaboración y construcción/reconstrucción de sentidos y representaciones sobre el pasado. Desde esta perspectiva, la noción de memoria mantiene una estrecha vinculación con las inquietudes, preguntas y necesidades presentes y, por tanto, con el horizonte de expectativas futuras (Jelin, 2002). De allí la temporalidad compleja y el carácter dinámico de la memoria. El testimonio se ancla en determinadas condiciones sociales –que evolucionan con el tiempo y varían de un lugar a otro– que lo vuelven comunicable y delimitan el espacio de lo decible (Pollak y Heinich, 2006; Pollak, 2006).

Ahora bien, ¿cuáles son los contextos de sentido en los que se produjo el diálogo con los entrevistados? En particular, ¿qué relatos sociales sobre el pasado reciente circulaban públicamente, habilitando recuerdos, silencios y olvidos en los testimonios? Y por otra parte, ¿en qué escenarios concretos tuvieron lugar las entrevistas?

Es posible identificar diversas memorias de la violencia política –y específicamente, de la violencia insurgente–, así como una larga historia de debates y juicios políticos y morales sobre la guerrilla. El primer relato sobre el pasado reciente fue articulado por las Fuerzas Armadas a fines de la última dictadura militar, con el objetivo de justificar su propio accionar. Lo ocurrido se presentaba como una “guerra” de características propias y de consecuencias dolorosas pero inevitables, dada la naturaleza del enemigo “subversivo” que había obligado a adoptar procedimientos inéditos. En segundo lugar, la “teoría de los dos demonios”, puesta en escena en la transición democrática, recogió

representaciones colectivas sobre la violencia política presentes antes del golpe de Estado de 1976, que permitían la auto exculpación de la sociedad, al tiempo que limitaban una indagación más atenta a las condiciones sociales que hicieron posible la aparición de la violencia contestataria y la instauración del terrorismo estatal. En ese mismo contexto, emergió en el espacio público otra memoria vinculada a los organismos de derechos humanos y las denuncias de los crímenes perpetrados por el Estado, que se articulaba en torno a la figura de la “víctima”, omitiendo sus prácticas políticas. Habría que esperar hasta los años ’90 para que la temática de la militancia comenzara a adquirir un lugar más relevante en el debate público (Carnovale, 2007). Sin embargo, tanto el relato privado de las “víctimas” como la exaltación de las vidas “heroicas” que buscaba restituir la dimensión de la militancia, poniendo de relieve las metas y las virtudes personales, sustraían los sentidos políticos de la acción y brindaban una versión purificada y pacificada del período (Calveiro, 2008; Vezzetti, 2009). En los últimos diez años, se hizo evidente un cambio en el régimen de memoria a partir de la aparición de otros actores y relatos que plantearon una revisión y discusión sobre los fines, los fundamentos, las condiciones, las consecuencias y las responsabilidades de la opción por la guerra revolucionaria. Y ese debate interpeló a toda la militancia contestataria, incluso si no había sido unánimemente combatiente y armada, porque en el programa de la revolución, tarde o temprano, llegaba el momento de la guerra (Vezzetti, 2009).

En este nuevo marco, no debe olvidarse el cambio que supuso la política del gobierno de Néstor Kirchner⁹ –continuada por el

⁹ Entre las iniciativas impulsadas durante su gobierno cabe mencionar la creación del Archivo Nacional de la Memoria, la conversión del predio ocupado por la Escuela de Mecánica de la Armada en un Museo de la Memoria y la declaración de nulidad por parte del Congreso Nacional de las leyes de

de la actual presidenta Cristina Fernández— en materia de memoria, verdad y justicia frente a los crímenes de lesa humanidad perpetrados entre 1976 y 1983, así como la reivindicación que el mismo ex presidente hizo de los motivos y las luchas de la militancia “setentista”, dando una nueva dimensión a los debates y tensiones en torno al pasado reciente. Esta coyuntura política ha posibilitado el testimonio de personas que, incluso, nunca antes habían hablado públicamente sobre su experiencia en los años ‘60-’70 ni sobre la represión de la que fueron víctimas.

Asimismo, la forma de sollicitación de los testimonios analizados —en este caso, la historia de vida recopilada por medio de entrevistas que incluyeron preguntas explícitas sobre la militancia, la opción por las armas y la violencia política—, condiciona el contenido y la naturaleza de la información (Pollak y Heinich, 2006). Pero, probablemente, estos temas hubieran sido silenciados en otras condiciones de comunicabilidad, como la de los años ‘80, con un sentido estratégico, para evitar someterse a malentendidos o por no encontrar una voluntad real de escucha. En este sentido, las cuestiones relativas a la militancia revolucionaria y a la violencia contestataria quizás tampoco hubieran sido incluidas en el cuestionario de las entrevistas. De cualquier manera, aún en una coyuntura favorable para abordar estos tópicos, a la hora de relatar la propia experiencia en torno a la violencia insurgente, se hace presente la dificultad de hacer coincidir el relato con las normas de la moral corriente (Pollak y Heinich, 2006) y con las representaciones de la política y de la

Punto Final y Obediencia Debida (sancionadas durante el gobierno de Raúl Alfonsín), que ha sido determinante en la reapertura de los juicios contra los responsables del terrorismo de Estado. Esta escena judicial instalada en el presente, con sus logros y deudas, “sigue siendo el escenario mayor de las luchas de memoria” (Vezzetti, 2009: 15).

violencia en un universo de sentidos totalmente diferente de aquél.

Por otra parte, toda construcción de memoria está marcada por distintos tipos de olvido (Jelin, 2002). Entre ellos, las borraduras de hechos y procesos del pasado ocurridas por el devenir histórico. Pero también aparecen grietas en la capacidad narrativa vinculadas al trauma ocasionado por las diversas formas represivas sufridas por la acción de la Triple A y del Estado terrorista. Por ejemplo, Nora decía que después de haber hecho un esfuerzo de negación, un intento deliberado por olvidar nombres y direcciones para preservar a otros, ahora “*quererlo reconstruir al menos a mí me resulta como un imposible*”¹⁰.

Ahora bien, el significado de lo que los individuos relatan sobre su pasado también se comprende a partir de los espacios concretos donde vive e interactúa el grupo, de los cambios experimentados respecto del entorno material (Halbwachs, 2004), y de las trayectorias posteriores a ese pasado al que remiten los testimonios. En el caso de los integrantes de la JUC, las distintas formas en que han experimentado la violencia paraestatal y estatal, (la salida al exilio interior en otras ciudades del país para algunos, el exilio exterior para otros, y el exilio interno en una ciudad “cercada” por las fuerzas de seguridad como Bahía Blanca en un tercer caso), y los diversos recorridos profesionales, políticos, religiosos¹¹ e ideológicos iniciados a partir de esa ruptura

¹⁰ Entrevista a Nora, Bahía Blanca, 4/6/08. Militante social y política en Villa Nocito entre 1968 y 1975.

¹¹ Sin pretender presentar una imagen acabada de esta cuestión que merece ser profundizada en futuros trabajos, podemos afirmar que en las últimas décadas, los ex jucistas han experimentado cambios en su relación subjetiva con el catolicismo y en su vinculación institucional con la Iglesia. Aquí encontramos diversas situaciones. Por un lado, hay personas que han profundizado su compromiso dentro de grupos y espacios del mundo católico aunque con muy

hacen esperable distintas memorias, silencios y olvidos sobre un pasado común.

En efecto, partimos de la afirmación de que los sujetos entrevistados constituyeron y constituyen, aún hoy, un grupo¹². La pertenencia a la JUC y la acción social y/o política asumida como consecuencia, se erigió en un elemento fundamental de la identidad y de la cotidianidad de este conjunto de militantes. El hecho de compartir una determinada forma de vivir la fe, un estilo de vida marcado por el compromiso y la austeridad, un conjunto de ideas vinculadas a la transformación de la sociedad, diversas prácticas sociales y políticas concretas, un espacio de reflexión sobre esa inserción en la realidad, y espacios celebratorios –como las misas, los campamentos o los cumpleaños–, sellaron lazos afectivos profundos que se mantienen en el presente.

variada vinculación con la institución eclesial, a saber: dirigentes del movimiento Guía-Scout, promotores de comunidades eclesiales de base y comunidades parroquiales, catequistas, diáconos, colaboradores de grupos juveniles o de Cáritas, creadores y participantes activos de los Seminarios de Formación Teológica y el Centro Nueva Tierra –identificados con la “opción por los pobres” y con aquellos cristianos que sufrieron la represión. Por otro lado, otros han resignificado su compromiso cristiano encontrando en organismos de derechos humanos y en iniciativas de política partidaria sus ámbitos de acción. Encontramos trayectorias también disímiles en su vivencia de la fe y de la liturgia.

¹² Cabe aclarar que no todas las personas que integraron la JUC constituyen un grupo cimentado en aquella experiencia. Pero esto se verifica para la gran mayoría de los antiguos miembros de la JUC con los que conversé, incluida Mónica, quien formó parte de la JEC. Él único entrevistado que no mantiene un contacto frecuente con este grupo es Luis. Por otra parte, fueron, justamente, las relaciones personales de estos hombres y mujeres las que me permitieron el acceso a los testimonios en la primera etapa de investigación.

Lo anterior tiene implicancias en términos de las formas de construcción de la memoria. La fuerza y la duración del grupo condicionan la memoria. La existencia de un colectivo duradero del que se siga formando parte y en el que se tiene ocasión de volver a pensar, en base a sentimientos e ideas comunes, ofrece puntos de vista desde los cuales colocarse para recordar con él el pasado. Así, nuestra memoria se ayuda de la de los otros. Y en una pequeña sociedad –como este grupo de ex jucistas– los individuos piensan y recuerdan en común con una gran correspondencia entre sus recuerdos (Halbwachs, 2004).

Ahora bien, si la memoria se refuerza y completa con la de los demás, cada memoria individual ofrece puntos de vista distintos de la memoria colectiva, según el lugar que ese individuo ocupa en ella y en el grupo, y su historia personal. De modo que es imposible que dos personas reproduzcan la misma experiencia con idénticas características al contarlo tiempo después (Halbwachs, 2004).

Si el recuerdo de esos acontecimientos (la memoria acontecimental) puede ser compartido, su representación (la memoria semántica relativa a esos acontecimientos) sigue siendo fuertemente idiosincrática (Candau, 2001: 33).

Por otra parte, en la operación común de darle sentido al pasado, los miembros del grupo tienen distintas vinculaciones con las experiencias reconstruidas. Esto es, el pasado en cuestión remite tanto a las experiencias vividas en carne propia, como a aquellas transmitidas. En este sentido, el testimonio es expresión sintética de experiencias colectivas (Jelin, 2002). Así, los militantes cristianos bahienses, cuando dan cuenta de posicionamientos, debates, opciones y caminos recorridos en relación a la lucha armada lo hacen como “testigos” a partir de lo que vivieron personalmente o de lo que observaron. Héctor –ex integrante de la JUC y militante del Frente Estudiantil Nacional y

del PB— decía respecto de cómo vivió las opciones por la lucha armada: “*lo veíamos como espectadores*”¹³. Del mismo modo, en los testimonios, una serie de fechas y acontecimientos sirven de marco de referencia para el relato de la militancia católica en tanto mantienen un significado particular para el grupo, independientemente de quienes protagonizaron ese momento¹⁴.

Es sabido que los lazos grupales son de una importancia crucial para la conservación del sentimiento de identidad. Y el grupo, en el momento en el que aborda su pasado, siente que sigue siendo el mismo y toma conciencia de su identidad a través del tiempo. En este sentido, la memoria común refuerza la cohesión social mediante la adhesión afectiva al grupo (Halbwachs, 2004). En definitiva, lo que está en juego en la memoria es también el sentido de la identidad individual y grupal. De modo que el testimonio es más que un relato factual; constituye, al mismo tiempo, un instrumento de reconstrucción de la identidad. Pone en juego, a la vez, la memoria y una reflexión sobre sí mismo, mediante la cual el individuo tiende a definir su lugar social y sus relaciones con los demás (Pollak, 2006; Pollak y Heinich, 2006).

¹³ Entrevista a Héctor, Bahía Blanca, 1/5/10.

¹⁴ Por ejemplo, muchos entrevistados mencionaron la consagración del país a la Virgen María por parte del presidente de facto Juan Carlos Onganía, en noviembre de 1969, como oportunidad en la que la JUC se movilizó para expresar su rechazo, mediante la distribución de volantes, iniciativa que culminó en la detención de los militantes por unas horas. Sin embargo, no todos los que hablan del incidente participaron en esa acción, y algunos ni siquiera integraban la JUC en ese momento.

DEBATES Y OPCIONES EN TORNO DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

Ahora bien, las controversias sobre los sentidos del pasado se inician con el acontecimiento conflictivo mismo (Jelin, 2002: 44). ¿Qué representaciones sobre la violencia insurgente circulaban entre los militantes católicos bahienses? Y ¿qué posturas y opciones tomaron en los años '70 frente a esta cuestión quienes en el presente elaboran diversas memorias sobre un pasado común?

La caracterización del orden establecido como injusto, la “opción clara y decidida a favor de los cambios audaces, profundos y urgentes” a los que comprometía el Evangelio (JUC, s/f), la creencia en que esos cambios, que debían traducirse en la búsqueda de una sociedad nueva (JUC, Grupo Misionero Bahiense, JOC, Comunidad Universitaria Bahiense, Juventud Acción Católica de Punta Alta, 1971), eran realizables e, incluso, inminentes, y el compromiso concreto en diversos espacios estuvieron en la base de la discusión en torno a la vía armada que involucró a los jucistas, como ocurrió con los demás integrantes de la militancia revolucionaria.

Existía un amplio consenso sobre la legitimidad de la violencia contestataria entre los integrantes de la JUC, tal como ocurría a nivel general. Las propias palabras y hechos de Jesús parecían estar lejos de una condena de la opción de la violencia en la búsqueda de la justicia, cuando echó a latigazos a los mercaderes del templo o sentenció “no hay mayor amor que dar la vida por los amigos”, “a los tibios los vomitaré” y “deja todo y sígueme” (Mónica). Asimismo, en la encíclica *Populorum Progressio*, Pablo VI admitía la legitimidad de la insurrección revolucionaria “en caso de tiranía evidente y prolongada” (1977: 26). Así, la violencia como alternativa necesaria para la toma del poder y la realización de la

esperanza revolucionaria era aceptada y comprendida. Sin embargo, esta convicción llevó sólo a algunos de estos jóvenes a hacer una opción personal por la lucha armada, mientras la mayoría rechazaba esta vía como camino propio.

Para los militantes católicos que eligieron transitar el camino de la lucha armada –concretamente en Montoneros–, esa opción no constituía una licencia de sus creencias religiosas, sino que, por el contrario, estaba fundada en su fe. No obstante, una mayor disposición a morir que a matar ponía de manifiesto no sólo una ponderación particular de la vida, tanto propia como ajena, sino también las contradicciones irresolubles entre este tipo de opciones y los principios cristianos: “*yo por suerte nunca maté a nadie ni tuve que poner bombas ¿no?, que eso me hubiera creado algún conflicto serio*”¹⁵. En este sentido, robar, matar, secuestrar no dejaban de implicar rupturas muy profundas e inquietantes con su formación moral originaria (Calveiro, 2008).

Sin embargo, la sensación de estar en medio de una confrontación límite, el “*convencimiento de que faltaba poco*”, la ilusión triunfalista y el recrudescimiento de la represión del enemigo, obligaban a rechazar posiciones intermedias, a optar por permanecer en la organización a pesar de no estar de acuerdo con las directivas de la conducción, a posponer la reflexión y el debate en torno a los medios utilizados (Rodolfo) y a justificar las propias acciones, aún cuando pusieran en jaque los principios morales. Y más allá de esos factores, sólo una convicción profunda podía justificar dar la vida y matar a un semejante, haciendo de la confrontación una “*guerra justa*”: la idea de que “*Dios está de nuestro lado*” (Rodolfo). Es decir, un cierto “*aristocratismo de*

¹⁵ Entrevista a Rodolfo, Bahía Blanca, 23/6/08. Entre 1970 y 1975 fue militante barrial, primero desde el PB y, a partir de 1973, desde las filas de la JP-Montoneros.

salvación” estaba en la base del hecho de que un grupo de personas en un momento determinado se sintiera elegido por un llamado divino –y con ello, distinto a los demás– para realizar una acción en el mundo que implicaba la salvación de sí mismos y de su colectividad (Donatello, 2005, 2010).

Por otra parte, en el rechazo a la estrategia guerrillera, y particularmente tal como fue encarnada por Montoneros, eran esgrimidos argumentos tanto morales como políticos, entre los que se destacan: la desvinculación de la estrategia armada respecto del movimiento popular, lo que convertía a la primera en un trabajo de elite que exponía a los militantes a la represión¹⁶; la tesis de que el aparato militar era necesario como autodefensa de la actividad política, que debía ser siempre la prioridad; y el supuesto de que con las elecciones del '73 y el triunfo de Héctor Cámpora, la lucha armada perdía el “*fundamento ideológico*”¹⁷ que había tenido previamente, con la sucesión de dictaduras y la proscripción del peronismo, cuando el pueblo no tenía posibilidades de manifestarse¹⁸. Por su parte, los militantes cristianos que expresaban su rechazo al camino de las armas a partir de objeciones morales, sostenían que sólo “*el Señor era*

¹⁶ Las críticas a la guerrilla, centradas en su estrategia ineficaz para debilitar al enemigo al tiempo que ponía en riesgo irresponsablemente otras vidas, en su elitismo/vanguardismo puesto de manifiesto en su marcha a contrapelo de la lucha de los pueblos, y la acusación de “hacerle el juego al golpismo”, ya estaban presentes en los debates que tuvieron lugar en el exilio, y habían sido puestos de relieve por Abós en su polémica con Bayer (Bayer, 1993).

¹⁷ Entrevista a Julio, Bahía Blanca, 22/5/10. Militó en la agrupación universitaria Nueva Línea de Acción y luego, en el PB hasta el '73, cuando se abocó al compromiso dentro de la Iglesia.

¹⁸ Este planteo dejaba de lado el crecimiento de las organizaciones armadas después de 1973 y olvidaba que éstas se asumían revolucionarias y no reformistas electoralistas (Pozzi, 2006).

*dueño de la vida y de la muerte*¹⁹ y que por más que una persona “*haya sido responsable de lo que sea*”, “*¿cómo un grupo de jóvenes se van a constituir en jueces? Y entre ellos lo matan!*” (José). En el fondo, emergía el problema de que “ningún fin, en el terreno de la acción, podrá ya justificar a priori medios injustificables en ellos mismos” (Hilb, 2001: 55).

Sin embargo, muchos de estos militantes que hicieron una opción explícita por no ejercer la violencia “*ideológicamente no estaba[n] tan en desacuerdo*”²⁰, y lejos de rechazar a las organizaciones armadas, les reservaron un “*reconocimiento muy importante por los objetivos que perseguían*”²¹. En este sentido, hubo militantes católicos que adherían al planteo de la violencia contestataria o incluso admiraban a los compañeros que se “jugaban enteros”, pero no podían asumirla por motivos personales, vinculados al carácter –“*soy un tipo más reflexivo que impulsivo*”²² – , al miedo –“*no me atrevía*” (Elena) – o a la situación familiar –“*yo quería criar a mi hijo*” (Nora). De este modo, descubrimos un proceso cargado de tensiones y complejidades, no reductibles a una oposición entre dos polos extremos: lucha armada y lucha no armada, violencia y no violencia.

¹⁹ Entrevista a Norma Gorriarán, Bahía Blanca, 29/10/08.

²⁰ Entrevista a Elena, Bahía Blanca, 17/6/10. Participó en la agrupación Nueva Línea de Acción.

²¹ Entrevista a Susana, Bahía Blanca, 1/4/09. No tuvo militancia en un espacio concreto.

²² Entrevista a Ángel, Buenos Aires, 8/10/09. Entre 1962 y 1974 desarrolló su militancia política en la UNS, en distintas agrupaciones: Liga Humanista, Movimiento Universitario Personalista, PRT, Agrupación Universitaria de Acción Liberadora (AUDAL), ligada al PCR, y JUP.

En primer lugar, estaban los conflictos que resultaban de adherir a un proyecto político que asumía la guerra revolucionaria, y pretender, al mismo tiempo, mantenerse ajeno a las manifestaciones de violencia. Un militante podía disentir con el planteo del recurso a la violencia o bien haber elegido quedar al margen de la lucha armada, pero a la vez estar involucrado en el dispositivo militar a partir del compromiso en tareas “de superficie”. Por ejemplo, repartir volantes que contenían partes de guerra de Montoneros²³, prestar el auto o la casa para operativos de la organización, o trasladar armas. Y en definitiva, esto significaba convalidar los métodos violentos para la consecución de una meta compartida. Secundar los objetivos de la organización sin aceptar tomar las armas, generaba contradicciones, al tiempo que implicaba un grado cada vez más alto de exposición a la represión.

El problema de la violencia contestataria se vuelve más complejo y los matices se multiplican si consideramos los grados de violencia que cada uno estaba dispuesto a ejercer personalmente. Más allá de los diversos posicionamientos respecto de la lucha armada, en aquel universo de sentido donde la confrontación y la violencia eran formas válidas de hacer política y el espacio político era concebido como un campo de guerra, los militantes desarrollaban prácticas violentas en forma cotidiana, como parte constitutiva de su acción política. Éstas consistían, por ejemplo, en romper vidrios, arrojar bombas molotov o miguelitos, tirar piedras a la policía montada en una manifestación, ir armado a hacer pintadas o a repartir volantes, recibir instrucción militar para defenderse de la represión. En palabras de Nora y Rodolfo (2/4/09):

²³ Entrevista a Nora y Rodolfo, Bahía Blanca, 2/4/09.

N: vos cuando ibas a una manifestación y llevabas unas bolitas por si te corría...los caballos, vos no pensabas que esas bolitas en el bolsillo eran violencia. Vos pensabas “me estoy defendiendo” [...] Y vos decís tirar una piedra a un milico es violencia, pero el milico te está apuntando o te está persiguiendo o te tira el caballo encima...es como MUY gradual

R: muy gradual, después llega un momento que estás adentro de un bolonqui de mucha violencia y estás como preso de una lógica.

Estas últimas palabras habilitan la reflexión en torno a –al menos– dos cuestiones que requieren ser profundizadas en otro espacio. En primer lugar, si es posible distinguir entre una violencia puramente reactiva, que brota inmediata ante la impotencia, y una violencia instrumentalizada, que se racionaliza como un medio para un fin, ¿de qué tipo de violencia estamos hablando cuando pensamos en las prácticas de los militantes políticos, incluidos los cristianos, entre 1969 y 1976? ¿Cómo se da el paso de una a otra y cuáles son sus implicancias? (Hilb, 2001). Luego, ¿cómo se comprende el proceso por el cual un sector importante de esta generación se integró o adhirió a la acción política en organizaciones revolucionarias “*por una cuestión de sensibilidad social y política*” pero luego quedaron atrapados en una lógica militarista que “*no tiene nada que ver con lo que nos llevó a eso*” (Rodolfo, 2/4/09) (Hilb, 2001)?

LA NECESIDAD DE COMPRENDER LO ACTUADO EN SU ÉPOCA: EXPLICACIÓN, JUSTIFICACIÓN, NATURALIZACIÓN

La pluralidad de lecturas de la militancia y de la violencia parte de un intento de explicar las condiciones en las que ambas tuvieron lugar. La gran mayoría de los testimonios coinciden en remarcar la necesidad de analizar la militancia revolucionaria, las distintas formas de ejercicio de la violencia política contestataria y

las opciones en torno a la lucha armada en el contexto en el que se desarrollaron, ya que desde la mirada actual resultarían incomprensibles: *“visto a la distancia uno dice ¡qué locura!”* (Mónica). La lejanía entre el universo de sentido de los años '70 y el actual convierten al intento de elucidación de aquel mundo en un ejercicio insoslayable para dar cuenta de la propia experiencia. Las trayectorias personales se comprenden y justifican en su contexto histórico. En este sentido, aquellos procesos se explican a partir de una serie de factores impersonales, tanto estructurales como coyunturales, a la vez que subjetivos.

Entre los primeros cabe destacar, por un lado, la constatación de un orden económico injusto, causante de marginalidad, opresión, desigualdad, pobreza, explotación del hombre, en beneficio de una minoría detentadora del poder. Por el otro, una larga historia de golpes militares, de ejercicio restringido de la democracia y de violencia política, por la cual la política era considerada como una cuestión de fuerza y de confrontación entre dos campos: amigos y enemigos. En las últimas décadas, se sumaba al cuadro político la proscripción del peronismo, y más allá de la realidad nacional, el ejemplo de los movimientos de liberación que afloraban en América Latina y el mundo, especialmente la experiencia de la Revolución Cubana, que constituía la prueba de que la revolución era posible (Morello, 2003). Por otro lado, los documentos eclesiales parecían reforzar el diagnóstico de la realidad y la necesidad de transformarla.

Pero si hubo elementos económicos, sociales y políticos que conformaron las condiciones de la acción, ésta se explica por el compromiso y la identificación con determinados valores, principios, descripciones de sí y del mundo, y personas. Así, estos militantes fueron las encarnaciones de creencias y deseos propios de la época, que, por otra parte, eran coherentes con la tradición cristiana: el hombre nuevo, la construcción de una sociedad más

justa, la generosidad sin límites, la capacidad de entrega, la disposición a morir por los demás, como lo había hecho Jesús: *“vos estabas convencido que por los más pobres había que dar la vida”* (Nora). En este sentido, siguiendo a Catoggio (2010, 2011), los agentes del catolicismo que más tarde experimentarían la represión estatal, construían un horizonte utópico donde el martirio se contemplaba como una posibilidad cierta, como consecuencia no buscada pero previsible y no resistida de la acción. Aún más, la muerte se convertía en privilegio porque acercaba a los militantes a Jesús, quien al dar su vida por la justicia, había marcado el camino del calvario, la cruz y la resurrección (Morello, 2003).

De allí la identificación con figuras como “el Che” Guevara y Camilo Torres. Siguiendo a Morello, desde la óptica del catolicismo post-conciliar, ambos eran signos de la aspiración a construir el hombre nuevo, ejemplos de revolucionario auténtico, símbolos de la liberación y mártires que inmolaron su vida por la redención humana. A pesar de que “el Che” no era creyente, reconocían en él, en su sed de justicia, en su entrega y en su amor al prójimo, un “heroísmo cristiano”. Al mismo tiempo, la fuerza del legado del sacerdote colombiano radicaba en haber señalado que la revolución era una lucha cristiana, “la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos” (2003: 156). Así, como plantea Catoggio, una vez muerto en combate, fue reivindicado como un “mártir religioso por razones políticas”. De este modo, la figura del mártir permitía, por un lado, “secularizar” figuras ejemplares de origen religioso a partir del énfasis puesto en la dimensión política de su acción”, y por el otro, integrar “en un imaginario religioso (católico) a individuos que provienen de otros campos de actividad” (2011: 103).

En ocasiones, las opciones personales quedan subsumidas al clima de época, esto es, naturalizadas, desdibujadas, relativizadas en el devenir colectivo. Al decir de Mónica: *“era un proceso social de politización de la juventud que excedía la voluntad de cada uno”*. La militancia revolucionaria y las prácticas violentas que ésta implicaba aparecen casi como un resultado *“natural”* (Ángel) de ese proceso que arrastraba consigo a los individuos: *“la propia dinámica también te lleva, vos estás metido”*²⁴; *“te dejaba en los umbrales de la opción de las armas”* (Rodolfo). De este modo, la *“violencia de abajo”* emerge como necesaria y legítima. Eduardo, militante de la JUP en 1973 y 1974, decía: *“[a] los Montoneros los inventaron los militares porque no les dejaron ninguna salida”*²⁵.

Asimismo, en algunos testimonios se oponen explícitamente las diversas prácticas de violencia contestataria a la violencia represiva y se señala la desproporción de una y otra: frente a la represión que se volcó contra los militantes revolucionarios, acciones como tirar piedras o romper vidrios en una manifestación, ejercidas como parte de la actividad política de los militantes no combatientes, eran un *“juego de niños”* (Mónica). Pero si lo actuado podría aparecer relativizado a la luz de su contexto, Rodolfo y Nora llaman la atención sobre el hecho de que el proceso gradual por el cual los militantes admitieron y ejercieron prácticas cada vez más violentas desembocó en un escenario y en una lógica de la que se volvió difícil salir y que implicó un gran abismo con los intereses y valores que los habían empujado al compromiso político en una organización concreta.

²⁴ Entrevista a Juan Carlos, 1/8/10. Entre 1968 y 1974 militó en diversas agrupaciones universitarias: AUDAL, Grupos Socialistas (ligados al PRT) y JUP.

²⁵ Entrevista a Eduardo, Bahía Blanca, 20/5/08. En los años previos, militó en el PRT y AUDAL.

En este sentido, si la realidad económica y política argentina, sumada al influjo de la Revolución Cubana y del ejemplo del “Che” Guevara y Camilo Torres, permiten justificar las posturas asumidas en favor de la violencia contestataria, el énfasis en lo militar dentro de las organizaciones revolucionarias aparece como una “*aberración*” (Juan Carlos), algo difícil de “*entender y seguir*”²⁶, la conversión de prácticas del tipo “*del que le roba a los ricos para repartir a los pobres*” en la “*eliminación de personas*” (Héctor). De este modo, en los relatos, la simpatía o el apoyo a los grupos armados y la participación en Montoneros o en agrupaciones políticas bajo su conducción tienen un punto de inflexión hacia 1974, con la militarización de esta organización.

Más allá de estas apreciaciones, los mismos entrevistados insisten en sus testimonios que la misma aparición pública de dicha organización de la mano del asesinato de Aramburu, había provocado fuertes debates en la JUC. En este sentido, uno podría preguntarse, ¿hasta qué punto la militarización no era el resultado inevitable de una lógica de guerra revolucionaria en la que las organizaciones político-militares encontraban su razón de ser? Desde el momento en que el escenario del conflicto es concebido como una guerra, es el ejército lo que termina prevaleciendo (Vezzetti, 2009: 64).

RESPONSABILIDADES, CRÍTICAS Y AUTOCRÍTICAS

En este intento de visitar un pasado en el que se imbrica la historia personal y la de su generación prevalecen, en cada uno de

²⁶ Entrevista a Graciela, Buenos Aires, 31/7/08. Empezó a militar en Nueva Línea de Acción; luego, se dedicó a la acción política sindical ligada al gremio de trabajadores no docentes de la UNS y a la JTP, hasta 1974.

los relatos, las interpretaciones críticas. Esto incluye el común descubrimiento y la asunción de errores y responsabilidades frente al crecimiento de la violencia política que terminó en la represión sufrida por los militantes revolucionarios a partir del accionar de la Triple A y el gobierno militar de 1976-1983, y frente la derrota de su proyecto político. En este punto, es necesario reconocer que

los sentidos otorgados actualmente a ese pasado están, de algún modo, condicionados por el dolor y la aflicción producidos por desapariciones, torturas, muertes, exilios y prisiones, pero también por los efectos de la supresión de aquella apuesta política que se vivía como desafío al orden (Oberti y Pittaluga, s.f.: 5).

En este sentido, la culpa ocupa un lugar recurrente en los relatos de estos militantes y tiñe, de diversos modos, sus miradas sobre ese pasado. A veces es explicitada y presentada como una carga que se arrastra a lo largo del tiempo. Marta decía: *“Y después vivir el ser sapo de otro pozo toda la vida porque de alguna manera sos un sobreviviente que cargás con la culpa de haberte quedado vivo”*²⁷. Y, a la vez, como un motor que impulsa al compromiso en el presente o una suerte de deuda a saldar con Dios –quien por algún motivo que parece caprichoso eligió salvarlos–, con los demás –como manera de retribuir la ayuda recibida por personas concretas que, convertidas en instrumento de Dios, en otro tiempo garantizaron la supervivencia (Nora)–, y con los compañeros muertos y desaparecidos –que cayeron por una causa compartida cuya perduración celebran algunos de los que sobrevivieron. Como explica Catoggio para el caso de los sacerdotes, religiosos/as y seminaristas –e incluso obispos– víctimas de la represión estatal, un modo común de procesar la sobrevida es asumiendo un compromiso en el presente para la

²⁷ Entrevista a Marta, Bahía Blanca, 29/5/08. Tuvo militancia social (como maestra de la Escuela Nuestra Señora de la Paz) y política (JP) en Villa Nocito, en la primera mitad de la década de 1970.

propagación de esa causa. Bajo la condición de “testigo”, tiene lugar la reconversión de la propia trayectoria. Así, “‘dar la vida’ formaba parte de un amplio abanico de metáforas, donde en el extremo, la propia muerte era sólo una posibilidad más”, mientras que “consagrar la vida a un ‘deber de memoria’ es, también, darla” (2011: 109). De esta manera, la asunción de formas de acción social y política diversas, que van desde el compromiso dentro de la Iglesia hasta la militancia por los derechos humanos constituye una manera de cancelar esa cuenta pendiente con el pasado. Eduardo se preguntaba: “¿por qué [Dios] me salvó a mí?”, “¿por qué no salvó a otros?”, y se plantea:

quizás yo tenía que quedar porque tenía mucho para dar, por eso trato de no guardarme nada, de dar todo lo que puedo. Si hay algo que a mí me preocupa es el día del Juicio, cuando nos encontremos cara a cara, que me diga ‘querido, yo te di a vos tal talento y vos te lo guardaste’ (Eduardo).

Aquí se pone de manifiesto la identidad cristiana de los actores, que encuentran en una realidad trascendente la explicación de su sobrevivencia, y en la urgencia de hacer fructificar los dones recibidos el sentido de su vida. Estas lecturas también revelan su concepción de una fe encarnada que supone que Dios actúa en la historia y socorre a sus hijos a través de otros hombres.

En otros casos, la culpa difusa de los sobrevivientes parece deslizarse en las valoraciones que se proyectan sobre los caídos, cuando los describen como “los mejores” militantes (Vezzetti, 2009). Para Nora, entre sus amigos desaparecidos figura “*lo mejor de su generación*”, en tanto asumieron su militancia hasta las últimas consecuencias; esto es, desde aquella escala de valores, en la que el compromiso por el cambio revolucionario ocupaba un lugar central y “*lo máximo era dar la vida por el otro*”, actuaron en coherencia con sus certezas y convicciones. De este modo, como señala Catoggio (2010, 2011), se realza la condición de víctima a través de la figura del mártir: el “verdadero mártir” es aquel que

muere o que va al encuentro con la muerte sin buscarla pero previéndola, realizando la voluntad divina. Esta valoración positiva de la muerte violenta va en desmedro del sobreviviente, dando pie a una serie de construcciones negativas de su identidad. Siguiendo a Vezzetti, si, en verdad, murieron los mejores y los peores, y sobrevivieron los peores y los mejores, aquí se vislumbra un mito presente en parte de las memorias de la militancia setentista, donde la muerte aparece como el criterio último para juzgar el valor de una conducta política; sólo ella garantiza la pureza y la integridad del compromiso revolucionario (2009: 141).

Ahora bien, ¿qué tipo de responsabilidades se identifican? En primer lugar, las críticas recaen en las figuras públicas, en la conducción de Montoneros, pero también en los militantes que ocupaban espacios de liderazgo en distintos niveles dentro de la organización, quienes, desde una lógica “suicida” (Rodolfo), provocaron una “masacre de gente al pedo”²⁸, mandaron a los militantes de base “al matadero” (José) o los dejaron “en el aire” (Juan Carlos), “solos” (Héctor), sin protección frente al embate represivo. Y mientras “los perejiles”, con muy poca experiencia e incluso con poco compromiso, “cayeron” (Susana), los militantes de mayor jerarquía que los habían “embalado” (Héctor), consiguieron exiliarse (Marta)²⁹ con facilidad.

²⁸ Entrevista a Luis, Bahía Blanca, 18/12/08. Fue militante de AUDAL.

²⁹ En el relato de Marta, llama la atención la confusión entre las expresiones “entrar en clandestinidad” y “exiliarse”: “había gente que podía pasar a la clandestinidad y tenía un pasaporte abajo del brazo [...] algunos se pudieron exiliar muy fácil, otros los agarraban y los mataban”. Según como sea empleado, el “pase a la clandestinidad” significa hacer una opción por la lucha armada, continuar militando políticamente en una organización que en aquel contexto represivo obligaba a mantener en secreto esas prácticas, o abandonar la ciudad.

En este sentido, se opone la honestidad con la cual los militantes jóvenes, aún equivocados, “se jugaron” por “su verdad” e *“hicieron un pase a la clandestinidad desde una opción muy prematura”*, basada en la *“emoción”, la “afectividad”, “sin tener mucha capacidad de discernir [políticamente] de qué se trataba”* (Marta) en un contexto en el cual esa opción los llevaría a la muerte, a la mala fe de las cúpulas montoneras, responsables de la suerte de aquellos: *“no es lo mismo Firmenich que un chico de 17 años que tira una molotov y un día le dijeron ‘pasá a la clandestinidad’”* (Julio). La conducción de la organización no sólo le soltó la mano a toda la militancia de superficie que no aceptó abrazar las armas, sino que además presionó a *“los que no se animaban a ser vanguardia”* para que al menos fueran *“retaguardia”*, exponiéndolos a guardar armas o “panfletos” (Marta), y “apretó” a aquellos que expresaban sus disidencias con el camino adoptado (Marta, Eduardo). De este modo, para Marta, un amplio sector de la militancia revolucionaria de base *“estaba amenazada de las dos partes, desde los milicos y desde Montoneros”*. Esta sentencia recuerda la “teoría de los dos demonios”, mostrando que en ocasiones se asume inconscientemente un relato que nadie de este grupo sostendría de modo consciente o explícito.

En síntesis, subyace la tesis según la cual si bien los militantes eran gente ejemplar, sus direcciones eran autoritarias y fueron las responsables del genocidio iniciado en 1976, concepto que se ha establecido como una de las lecturas sobre el período (Pozzi, 2006). Esta idea que postula que la izquierda argentina potenció el clima de movilización generando ilusiones triunfalistas, sin capacidad para proteger de la represión a esos mismos sectores en el momento del reflujo (Terán, 2006), y, específicamente, la conducción de Montoneros, en lugar de aceptar que las condiciones represivas se habían modificado siguió adelante,

entregando virtualmente a buena parte de sus militantes (Calveiro, 2008), aparece destacada en los debates acerca de las responsabilidades de la militancia revolucionaria en la espiral de violencia que terminó por destruirlos. En ocasiones, cuando es aislada de otros elementos y reducida a la explicación principal, se convierte en un lugar común que deja sin advertir diversos aspectos de aquel drama, como, por ejemplo: las razones por las cuales los militantes obedecieron a direcciones poco idóneas (Pozzi, 2006) y permanecieron en la organización hasta el final (Calveiro, 2008), pero también los entramados relacionales entre la militancia de base y los dirigentes, con sus propias relaciones de poder y autoritarismo, y los dispositivos, legitimidades, valores y subjetividades que efectivamente promovían aquellas organizaciones (Oberti y Pittaluga, s.f.).

El testimonio de Rodolfo contribuye a desmitificar la conclusión de que en todos los casos, los jefes guerrilleros mandaron a morir a los militantes de menor jerarquía mientras ellos se salvaron. En diciembre de 1975, luego de haber sufrido un primer allanamiento en su domicilio anterior, Rodolfo le pidió a su responsable un contacto que le permitiera continuar la “lucha” en otra ciudad. Pero el “Chino” se negó, aduciendo que estaba toda la organización “*envenenada*”. Y al preguntarle si ellos se iban a ir de la ciudad, el “Chino” contestó: ‘*no, vamos a resistir*’. *Seis meses duraron. Lo que era la conducción operativa, los mataron [a] todos*” (Rodolfo).

En segundo lugar, en algunos testimonios, está presente el interrogante respecto de otras responsabilidades: la de quienes se habían constituido en referentes de militancia para la juventud católica. En los relatos se mencionan las acusaciones de las que fue objeto el asesor de la JUC por parte de padres y compañeros de comunidad de algunos militantes asesinados y desaparecidos. Si bien los sacerdotes más cercanos a los jucistas rechazaban

abiertamente la opción por las armas, e incluso, intentaron disuadir a los jóvenes que se empeñaban en continuar su militancia cuando el recrudescimiento de la violencia política los convertía en “*candidatos a la muerte*” (José), la duda sobre la responsabilidad de los curas se desprende del razonamiento según el cual la lucha armada era el último eslabón de la cadena en una militancia revolucionaria que los sacerdotes habían alentado (Héctor), y ese compromiso –el político y en ocasiones el militar– había convertido a los jóvenes en víctimas de la violencia paraestatal y estatal.

En tercer lugar, en esta indagación política y biográfica llevada adelante por los entrevistados, es central la reflexión en torno a las responsabilidades colectivas que exceden las de un grupo de “grandes hombres” e incluyen a toda la militancia revolucionaria. En palabras de Luis: “*no solamente los que iniciaron la lucha armada acá, todos, todos los grupos tenemos nuestras responsabilidades de que esto no haya avanzado más, nos equivocamos todos*”. Ello supone la necesidad de disolver las plasmaciones rituales y sacralizadas de ese pasado: “*hay que sacar la idea que esa década fue [de] los héroes. Ah, demasiados errores cometimos, demasiados*” (Juan Carlos). Entonces, el desafío de hacerse cargo de este pasado incluye determinar los errores de aquellas opciones y prácticas.

Entre los cuestionamientos políticos, metodológicos y estratégicos a las organizaciones político-militares en las que participaron, fundamentalmente JP-Montoneros, se repiten: la subordinación de los objetivos políticos a los militares (Rodolfo, Graciela, Eduardo); el verticalismo y autoritarismo que supusieron cada vez menor participación de los militantes en las decisiones, la imposibilidad de manifestar disidencias con las órdenes impartidas (Marta, Eduardo) a riesgo de ser acusado por

“debilidad ideológica”, y la promoción de cuadros centrada en aptitudes bélicas, en la disciplina/obediencia y no en “*la capacidad de análisis político [o] la inserción territorial*” (Rodolfo, 2/4/09); el vanguardismo y aislamiento de la sociedad (Rodolfo, Mónica, Eduardo, Marta, Luis); la pérdida de sentido de realidad que llevó a autoengañarse respecto de las posibilidades reales del triunfo (Rodolfo, Ángel, Mónica, Luis, Marta); las concepciones totalizadoras, que no dejaban lugar a posiciones intermedias entre el campo de los “amigos” y el de los “enemigos”, entre la aceptación de las condiciones impuestas por la conducción y la traición (Rodolfo, Marta); el recurso a lecturas simplistas (Rodolfo, Juan Carlos, Eduardo); la reproducción de los mecanismos autoritarios del “enemigo” que se pretendía vencer, convirtiéndose en su “simétrico” (Rodolfo, Julio); y la ingenuidad por suponer que la revolución vendría simplemente con el acceso al gobierno y por no haberse prevenido, en el desarrollo de sus prácticas de militancia, de la actividad subterránea de los servicios de inteligencia (Nora).

En esas (auto) críticas se mezclan y confunden los argumentos esgrimidos en los años '70 con otros elaborados a partir de lecturas de material testimonial e historiográfico sobre el tema y de experiencias posteriores, que refuerzan los primeros. En todo caso, se destacan opiniones vertidas por los protagonistas en los debates propios del momento en relación a la lucha armada, que resultan significativas a la luz del desenlace del proceso.

Si todos los actores intentan visitar el pasado y analizarlo críticamente, sus lecturas adoptan diversos tonos. En este sentido, quizás una de las opiniones más radicales es la de Julio, para quien hay que buscar las causas de la masacre que se abatió sobre la militancia revolucionaria, armada y no armada, en sus propias acciones:

no creo en la teoría de los dos demonios ni mucho menos, pero también es cierto que todo lo que pasó no pasó porque un día algo pasó en la estratósfera [...] Fue una política de exterminio. Pero lo que es cierto es que llegamos a eso por decisiones nuestras.

En esta sentencia, que contrasta con otros relatos de este grupo, encontramos una versión ampliada de un lugar común de las lecturas sobre el período: fueron las organizaciones armadas las que provocaron el golpe y el genocidio (Pozzi, 2006). Se vinculan las acciones de las organizaciones político-militares con las de las Fuerzas Armadas y de seguridad, que habrían constituido la respuesta a las primeras. Así, aparecen narrativas sobre el pasado reciente frente a las que los actores se proponen ser críticos.

PLURALIDAD DE MEMORIAS DE UN PASADO COMÚN

Se hace evidente que detrás de la recurrente tentativa de explicación del contexto en el cual es necesario ubicar la militancia “setentista” y del esfuerzo también compartido por proponer lecturas críticas del pasado, reflexionando en torno a los errores y las responsabilidades propias y ajenas, podemos reconocer miradas globales en conflicto.

En ciertos relatos de las experiencias personales en torno a la militancia revolucionaria y a la violencia insurgente, hay un constante intento por distinguir los viejos posicionamientos personales de los actuales, enfatizar los errores de las opciones tomadas, dejar en claro que sus miradas sobre esos hechos han cambiado radicalmente, marcando, así, un distanciamiento crítico de ese pasado. El ejercicio de dar cuenta de ese proceso en su propio universo de sentido se mezcla con juicios morales que resultan de trasladar desde el presente convenciones y sentidos

comunes acerca de la violencia y la política. Al tiempo que buscan explicar las ideas enarboladas en los años '70 y las prácticas resultantes, destacan un conjunto de juicios sobre la actuación propia o ajena que se superponen con aquella explicación. Asimismo, la creencia en la posibilidad y en la urgencia de las transformaciones sociales, la voluntad de comprometerse en ese proceso y hasta la opción por un estilo de vida austero –que rechazaba como banalidad/conducta individualista toda aspiración a la comodidad material–, que daban sentido a la militancia en esos años, ahora se atribuyen a la “*polenta*”, el “*impetu*”, la “*fuerza*” propia de la juventud (Elena).

En esta línea, Julio asocia las opciones de aquellos tiempos a los 20 años de sus protagonistas. Así, las nuevas experiencias adquiridas a lo largo de la vida llevaron a construir un “*sentido común*” superador de la “*ideología*” con la que en los años '70 pretendieron explicar el mundo. De este modo, fue posible entender que “*el ser humano y la sociedad y el sistema capitalista tienen reglas de juego que no se pueden cambiar con el voluntarismo*”. Por su parte, Ángel plantea que el deseo de “*cambiar la sociedad ya*” era la expresión de un proyecto “*idealista*” que, pretendiendo enarbolarse la “*verdad absoluta*” y sin efectuar demasiado análisis, “*desconocía al hombre*” o “*encerraba la condición humana*”, condición atravesada por egoísmos, envidias y ansias de poder.

En tensión con estas lecturas, en otros relatos subyace, en términos generales, una reivindicación de la experiencia de militancia y de los ideales y valores en los que abrevaba. Lo que debe ser objeto de reflexión y autocrítica para Luis, es por qué en aquellas condiciones la militancia revolucionaria, armada y no armada, fracasó en la concreción de los ideales de cambio de la sociedad. No se cuestiona la legitimidad del proyecto. Reconoce que éste estaba imbuido de idealismo, pero también se pregunta ¿acaso es posible un movimiento revolucionario sin utopía? Es la

referencia a la pretensión de cambio y la idea de justicia la que permite a Susana, quien en aquel momento compartía el “reconocimiento” social de los “grupos violentos” por los “objetivos que perseguían”, defenderse de la interpelación de sus hijos: “¿cómo vos estabas de alguna manera apoyando un hecho violento que ahora lo descartás por completo?”.

Para Patricia, el abandono del espacio de la militancia en un contexto represivo y el intento de preservar la vida tenía como fundamento “*poder seguir trabajando*”³⁰. En este sentido, muchos entrevistados relatan sus trayectorias posteriores como continuidad por otros medios, dado el contexto cambiante, de los mismos principios que habían inspirado su práctica militante en los ‘60 y ‘70: la necesidad de compromiso, la búsqueda de justicia, la toma de posición del lado del oprimido –lo que luego se llamó “opción preferencial por los pobres”. “*El amor a Jesús encarnado en la historia*” y “*construir un reino más justo*” impulsaron a Juan Carlos a militar en aquellos años y siguen siendo centrales en su vida.

Reivindicar una postura moral o una ideología en tanto no está tan distanciada de la sostenida en el presente, no excluye, como hemos visto, críticas y autocríticas. Tampoco comporta necesariamente una mirada nostálgica fijada en aquel tiempo que pretenda reproducir, idénticos, los mismos principios y medios. Por el contrario, se construye el pasado reciente a partir de una reivindicación de nuevos valores –la democracia, ya no como un discurso vacío, sino como una “*apuesta verdadera*” (Mónica), como “*un modo de convivencia*” (Rodolfo) –, de una nueva

³⁰ Entrevista a Patricia, Bahía Blanca, 26/10/08. Dirigente del movimiento Guías, tuvo militancia social (como maestra de la Escuela Nuestra Señora de la Paz) y política (JP) en Villa Nocito en 1973-1974.

valoración de la vida humana y de otra forma de pensar la política y el lugar de la violencia.

En ocasiones, estos principios tiñen el relato, introduciendo anacronismos o imponiendo a los actores racionalidades extemporáneas. Por ejemplo, la democracia llega a aparecer entre las banderas del pasado: *“había mucho fundamentalmente de antidemocrático a pesar de luchar por la democracia y por la revolución”* (Luis). Asimismo, la identificación con la “no violencia” y la “paz” que algunos actores aducen como causa de su rechazo y el de sus compañeros a la opción de la vía armada en aquellos años³¹, podría estar hablando más de una condena actual a toda forma de violencia ligada a la revaloración de la democracia, que a referentes de sentido disponibles en la época para quienes se habían socializado en un contexto donde la violencia era parte de la política, condenaban la “violencia de arriba” y creían que los poderosos no entregarían fácilmente sus privilegios. Se asocia, de algún modo, a aquellos años, e incluso a actores que hoy asumen haber defendido la “violencia de abajo” o haberla ejercido, posicionamientos propios de la coyuntura presente frente a la cuestión de la violencia.

En otras palabras, sin pretender dar una imagen dicotómica de evaluaciones de lo actuado que, en ocasiones, se superponen o se distinguen por matices, y hasta conviven en un mismo relato, postulamos que hay actores que parecen renegar en distintos grados de aquella experiencia o condenarla, de alguna manera, a la luz del fracaso del proyecto de transformación social que le dio sentido y de la represión sangrienta de la que fueron objeto sus activistas. En este sentido, Julio decía:

si volviera a vivir no tomaría decisiones personales ni grupales que tomamos [...] Yo creo que no vale, digamos, porque uno piensa en

³¹ Entrevista a Patricia, Bahía Blanca, 19/5/08.

personas concretas. No son los desaparecidos. Son fulano, mengano [...] ¡Cómo carajo llegamos a eso! Y bueno, y fueron nuestras propias decisiones. Y yo de algunas decisiones me arrepiento.

De diversas formas, se plantea una distancia respecto de los métodos con los que en los '70 pretendieron cambiar el mundo, enfatizando los errores cometidos, desde un alejamiento existencial con principios que dieron sentido a esa acción.

En otros relatos, en cambio, impera una revisión crítica y autocrítica centrada en aspectos históricos, políticos y metodológicos de la militancia y de los caminos construidos para la realización de la esperanza revolucionaria, en la que subyace la intuición de que “el fracaso de dicha vía no habría sepultado la utopía anhelada” (Jensen, 2007: 185). Ésta ha quedado como inquietud o interpelación constante a asumir nuevos compromisos, aunque en espacios y formas considerablemente diversos de los anteriores: eclesiales, sociales, vinculados a la causa de los derechos humanos, intelectuales, y sólo de un modo minoritario, político-partidarios. Se asume lo ocurrido como parte de la experiencia aunque se lo intenta analizar críticamente. Rodolfo decía:

algunas cosas sí creo que hemos hecho mal los que pensábamos eso [que el modo de resolución de la dominación era la lucha armada] pero no te creas que he cambiado mucho de pensamiento en el sentido que veo que muchas cosas son muy difíciles de resolver. Sí a esta altura valoro más la vida propia y ajena de lo que la valoraba en aquella época.

Como en otras operaciones de memoria, encontramos en estos actores un ejercicio de “acercamiento comprensivo a las expectativas de entonces y distancia cuestionadora de las formas por las cuales esas expectativas querían ser realizadas” (Oberti y Pittaluga, s.f.).

REFLEXIONES FINALES

¿A qué puede atribuirse la elaboración de sentidos en conflicto de un pasado compartido? ¿Cómo dar cuenta de las distintas miradas que los entrevistados construyen desde el presente sobre su militancia en los '70? Nuestra hipótesis es que todos los exjucistas han atravesado un proceso de redefinición de sus identidades, que se traduce en acciones específicas que son, a su vez, constitutivas del sujeto. Entre ellas, el acto de hablar y, concretamente, el modo en que evalúan la experiencia vivida. En otras palabras, los referentes de su identidad se han visto trastocados a partir de experiencias particulares vinculadas a las prácticas represivas derivadas del terrorismo de Estado (la persecución, el exilio interno en la misma ciudad, el exilio en otras ciudades del país, el exilio en otros países), los cambios en los lugares de residencia, los tipos de trabajo desempeñados, la formación profesional, los grupos de pertenencia, etc. No siempre ni necesariamente las identidades personales se vieron alteradas radicalmente. De hecho, hay actores que confirman su identificación con unos referentes semejantes a los del pasado, que se convierten en principios de acción en el presente. Pero, en mayor o menor medida, se volvieron otros y algunos, incluso, ya no se reconocen en las personas que eran.

Así, los entrevistados que en términos generales desestiman la experiencia de militancia, reducen a una expresión de idealismo juvenil el proyecto emancipatorio que la inspiraba, o la condenan a la luz de su desenlace sangriento, son aquellos actores que dicen haber dejado de ser quienes eran, haber asumido otra escala de valores y otra forma de ver el mundo: *“yo he cambiado, reconozco”* (Julio). E incluso, para algunos, esto significa haber *“flaqueado o desistido, bajado la guardia en muchos aspectos”* (Elena). Los cambios son atribuidos al paso del tiempo y a las opciones que la vida les ha mostrado:

nos cuestionamos un montón empezar a trabajar en una compañía multinacional cuando habíamos cuestionado tanto todas esas cosas [...] el tiempo te ayuda a ir limando esas cosas y ahora estamos agradecidos que él todavía trabaja en la empresa y hemos tenido, gracias a Dios, un pasar tranquilo económicamente (Elena).

Si consideramos que memoria e identidad están indisolublemente ligadas y mantienen una relación dialéctica por la cual una y otra se labran/refuerzan mutuamente, no hay búsqueda identitaria sin memoria ni búsqueda memorialista sin un sentimiento de identidad que la acompañe. “La memoria es la identidad en acto” (Candau, 2001: 15). Cuando estos actores revisan hoy lo vivido en los años ’70, ponen en juego palabras, críticas/autocríticas y juicios morales que proceden de identidades actuales distintas y cambiantes –en el marco de variaciones en las interacciones sociales (situaciones, contextos, circunstancias) de donde emergen visiones del mundo y sentimientos de pertenencia, y que impiden reducir la identidad a una esencia (Candau, 2001).

Sin embargo, las identidades son múltiples. Más allá del mayor o menor distanciamiento existencial que puedan tener con las ideas y los valores que inspiraron su militancia (el compromiso, la austeridad, la toma de postura a favor de los oprimidos, etc.), hay continuidades que les permiten reconocerse y encontrarse. Estos individuos se definen en gran medida, individual y grupalmente, en relación con aquella experiencia compartida, breve pero “fundante” (Nora). De allí que conserven una memoria común, facilitada por las dimensiones pequeñas del grupo y el fuerte conocimiento recíproco de sus miembros. Esta memoria se constituye en una “memoria organizadora fuerte”, profunda, que se impone a la mayoría de los integrantes y que constituye una dimensión importante de la estructuración del grupo y de la representación que éste se hace de la propia identidad (Candau,

2001). En este sentido, tienden a enfocar hechos, personas, lugares que se convierten en “puntos de apoyo” recurrentes en sus relatos. De este modo, los recuerdos de unos se apoyan en los de los otros.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bayer, Osvaldo (1993) “Di Giovanni y la teoría de los dos demonios. La polémica Abós-Bayer”, en *Rebeldía y Esperanza*, Buenos Aires, Grupo Editorial Zeta.
2. Calveiro, Pilar (2008) *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Verticales de bolsillo.
3. Candau, Joel (2001) *Memoria e Identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
4. Carnovale, Vera (2007) “Memorias, espacio público y Estado: la construcción del Museo de la Memoria”, en Stabili, María Rosaria (coord.), *Entre historias y memorias. Los desafíos metodológicos del legado reciente de América Latina*, Colección Estudios AHILA de Historia Latinoamericana, n° 2, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/ Verveurt.
5. Catoggio, María Soledad (2010) *Contestatarios, Mártires y Herederos. Sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del catolicismo argentino en la dictadura y pos-dictadura*, Tesis doctoral no publicada, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
6. _____ (2011) “Mártires y sobrevivientes: figuras de la violencia política en los años sesenta y setenta”, *Lucha Armada en la Argentina*, Anuario 2011, pp. 100-110.
7. Donatello, Luis (2003) “Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros 1966-1973”, *Estudios Sociales*, 24, pp. 89-112.
8. _____ (2005) “Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo “liberacionista” y los Montoneros”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 9, pp. 241-258.

9. _____ (2010) *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*, Buenos Aires, Manantial.
10. Donatello, Luis y María Soledad Catoggio (2010) “Sociabilidades católicas y carreras militantes”, *Lucha Armada en la Argentina*, Anuario 2010, pp. 148-155.
11. Giménez Béliveau, Verónica (2005) “Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido socio-histórico”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 9, pp. 217-227.
12. Hilb, Claudia (2001) “La responsabilidad como legado”, *Puentes*, 5, pp. 50-61.
13. Halbwachs, Maurice (2004) [1950] *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
14. Izquierdo Martín, Jesús y Pablo Sánchez León (2006) *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros*, Madrid, Alianza Editorial.
15. Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.
16. Jensen, Silvina (2007) “Pensar la derrota, construir la democracia”, en *La provincia flotante. El exilio argentino en Cataluña (1976-2006)*, Barcelona, Casa Amèrica Catalunya.
17. Mallimaci, Fortunato (1992) “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA-Centro Nueva Tierra.
18. Mallimaci, Fortunato, Humberto Cucchetti y Luis Donatello (2006) “Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea”, en Colom, Francisco y Ángel Rivero (edit.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*, Barcelona, Antrophos/ Unibiblos.
19. Morello, Gustavo (2003) *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
20. Oberti, Alejandra y Roberto Pittaluga (s.f.) “¿Qué memorias para qué políticas?”. Disponible en <http://www.memoriaabierta.org.ar/materiales/materiales_lectura.php> [visitado el 5 de noviembre de 2010].

21. Politi, Sebastián (1992) “El catolicismo y lo popular”, en *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. 1967-1975*, Buenos Aires, San Antonio de Padua, Editorial Guadalupe, Ediciones Castañeda.
22. Pollak, Michael (2006) “Memoria, olvido y silencio”, en *Memoria, olvido, silencio. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite*, La Plata, Al Margen Editorial.
23. Pollak, Michael y Nathalie Heinich (2006) “El Testimonio”, en *Memoria, olvido y silencio. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite*, La Plata, Al Margen Editorial.
24. Pozzi, Pablo (2006) “Para continuar con la polémica sobre la lucha armada”, *Lucha Armada en la Argentina*, 5, pp. 44-53.
25. Terán, Oscar (2006) “La década del 70: la violencia de las ideas”, *Lucha Armada en la Argentina*, 5, pp. 20-28.
26. Vezzetti, Hugo (2009) *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

FUENTES ESCRITAS

1. JUC (s/f) *Declaración de la Juventud Universitaria Católica de Bahía Blanca*, Archivo DIPBA, Mesa A, Estudiantil, Juventud Universitaria Católica, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 111.
2. JUC, Grupo Misionero Bahiense, JOC, Comunidad Universitaria Bahiense, Juventud Acción Católica de Punta Alta (1971) *Declaración “Militante cristiano secuestrado y torturado en Punta Alta”*, *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, Año VI, n° 30.
3. Pablo VI (1977) [1967] *Populorum Progressio*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas.

FUENTES ORALES

Entrevistas a:

Ángel, Buenos Aires, 8/10/09.
Eduardo, Bahía Blanca, 20/5/08.
Elena, Bahía Blanca, 17/6/10.
Graciela, Buenos Aires, 31/7/08.
Héctor, Bahía Blanca, 1/5/10.
Juan Carlos, 1/8/10.
Julio, Bahía Blanca, 22/5/10.
Luis, Bahía Blanca, 18/12/08.
Marta, Bahía Blanca, 29/5/08.
Mónica, Buenos Aires, 30/7/08.
Nora, Bahía Blanca, 4/6/08.
Nora y Rodolfo, Bahía Blanca, 2/4/09.
Norma Gorriarán, Bahía Blanca, 29/10/08.
Padre José Zamorano, Moreno, 19/9/09.
Patricia, Bahía Blanca, 26/10/08 y 19/5/08.
Rodolfo, Bahía Blanca, 23/6/08.
Susana, Bahía Blanca, 1/4/09.