

Religión, política y violencia. Memorias y experiencias de la violencia contestataria de militantes católicos en Bahía Blanca (1968-1975).

Dominella, Virginia.

Cita:

Dominella, Virginia (2011). *Religión, política y violencia. Memorias y experiencias de la violencia contestataria de militantes católicos en Bahía Blanca (1968-1975)*. XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-071/345>

XIII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia- 10 al 13 de agosto de 2011

Mesa nro. 52: Formas de reconstrucción del pasado reciente. Historia y Memoria de las dictaduras en Argentina y el Cono Sur.

Coordinadores/as: Funes, Patricia, Flier, Patricia y Scatizza, Pablo.

Título de la ponencia: Religión, política y violencia. Memorias y experiencias de la violencia contestataria de militantes católicos en Bahía Blanca (1968-1975).

Autora: Dominella, Virginia

Pertenencia institucional: UNLP/UNS/CONICET

DNI: 28665344

Correo electrónico: v_dominella@yahoo.com.ar

Autorizo la publicación de esta ponencia.

Esta ponencia¹ se propone analizar las experiencias y memorias en torno a la violencia contestataria² de un grupo de militantes católicos, en su mayoría integrantes de la Juventud Universitaria Católica (JUC), que actuaron en Bahía Blanca entre 1968 y 1975. En este sentido, se intenta reflexionar a partir de los siguientes interrogantes: ¿qué representaciones sobre la violencia insurgente circulaban –y qué prácticas concitaban esas representaciones– entre los militantes católicos bahienses? ¿En qué medida las posturas frente a la violencia se justificaban desde la fe o entraban en contradicción con las convicciones religiosas? Y, por otra parte, ¿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?³

¹ Constituye un primer ejercicio de análisis de memorias que se inserta en una investigación mayor, iniciada 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)*.

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 usan las expresiones “violencia insurgente” y “violencia revolucionaria” como sinónimos de “violencia contestataria”.

³ 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 Blanca, 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. También se incluyen los testimonios de Mónica, que fue miembro de la Juventud de Estudiantes Católicos (JEC) y militante de la Unión de

El trabajo se estructura en dos apartados. En el primero, se exploran los diversos posicionamientos frente a la violencia revolucionaria, las formas en que estos actores vivieron la posibilidad de involucrarse personalmente – o no hacerlo– en la lucha armada, los motivos esgrimidos, y los debates y tensiones suscitadas en torno a la cuestión. En el segundo apartado, se analizan los sentidos sobre la militancia y la violencia política que elaboran y expresan en sus testimonios.

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, realizadas entre mediados de 2008 y mediados de 2010?

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

Estudiantes Secundarios (UES), y Norma Gorriarán, ex hermana de la Compañía de María y directora de la Escuela Nuestra Señora de la Paz, ubicada en el barrio periférico de Villa Nocito. Por otro lado, se consideraron declaraciones de la JUC publicadas en la prensa nacional o bien conservadas en el Archivo de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA).

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, 2006). Sin embargo, tanto el relato privado de las “víctimas” como la exaltación de las vidas “heroicas” que ha buscado restituir la dimensión de la militancia, poniendo de relieve las metas y las virtudes personales, sustraen los sentidos políticos de la acción y brindan 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 Kirchner –continuada por el 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 ha hecho 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 –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 violencia en un universo de sentidos totalmente diferente de aquél.

El sujeto de esta historia es un grupo de cristianos pertenecientes a una de las ramas especializadas de la Acción Católica. La JUC fue, precisamente, una de las organizaciones que protagonizó la renovación post-conciliar⁴ pero, en realidad, distaba de ser nueva; por el contrario, se enraizaba en la dinámica del desarrollo del movimiento católico en las décadas anteriores (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006: 15). En Bahía Blanca, estaba formada por estudiantes de la Universidad Nacional del Sur (UNS) y de institutos terciarios. Comenzó a constituirse en 1967, como un intento de recrear con nuevos integrantes, nuevos asesores y en otro contexto, una experiencia de JUC bahiense anterior, que se encontraba desarticulada. Llegó a agrupar alrededor de 40 jóvenes, divididos en pequeñas comunidades que se reunían semanalmente, en compañía de un sacerdote asesor, para analizar la realidad a la luz del Evangelio. Los jucistas compartían una visión encarnada de la fe que implicaba el cuestionamiento a las estructuras económico-sociales injustas y la necesidad de asumir un compromiso orientado a la transformación social. Ese compromiso tomaba distintas formas y estaba estrechamente unido con el ambiente donde cada uno se desenvolvía: la universidad, la escuela, el trabajo, el barrio periférico, etc.

En este sentido, las memorias de la militancia y de la violencia política de buena parte de los jucistas tienen como referencia sus experiencias particulares dentro de la

⁴ 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 un espíritu más horizontal y participativo) que remitían al compromiso histórico por la liberación nacional y social, que se perfilaba como ideal para grandes sectores de la juventud argentina (Politi, 1992: 121).

“militancia revolucionaria”, a través de la acción social, política (en organizaciones del peronismo revolucionario como la Juventud Peronista –JP–, la Juventud Trabajadora Peronista –JTP–, la Juventud Universitaria Peronista –JUP–, el Peronismo de Base –PB–, o marxistas, como el Partido Comunista Revolucionario –PCR–) y/o armada (Montoneros).

Experiencias, debates y tensiones en torno a la violencia revolucionaria

En los años ‘70, el debate en torno a la opción por la lucha armada se convirtió en la discusión política por excelencia (Calveiro, 2005), que no dejó indiferentes a los militantes cristianos. Una serie de convicciones comunes de los integrantes de la JUC estaba en la base de aquella discusión. En primer lugar, la caracterización del orden establecido como injusto. Si en lo económico el sistema vigente era causante de opresión, marginalidad, desigualdad, pobreza y explotación en beneficio de una minoría detentadora del poder, en lo político, estaba marcado por 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–, y en las últimas décadas, de proscripción del peronismo. En segundo lugar, la JUC asumía una “opción clara y decidida a favor de los cambios audaces, profundos y urgentes” a los que comprometía el Evangelio⁵ y compartía la creencia en que esos cambios, que debían traducirse en la búsqueda de una sociedad nueva⁶, eran realizables e, incluso, inminentes. Los movimientos de liberación que afloraban en América Latina y el mundo, especialmente la experiencia de la Revolución Cubana, mostraban que aquello era posible.

Al hacer su opción en favor de la construcción de un mundo más humano, estos militantes encarnaron valores y deseos propios de la época, que, por otra parte, eran coherentes con la tradición cristiana: el ideal del hombre nuevo, la generosidad sin límites, la capacidad de entrega, la disposición a morir por los demás como lo había hecho ya Jesucristo. De allí la identificación con figuras como el Che Guevara y Camilo Torres.

Asimismo, las citas del Evangelio y los documentos eclesiales reforzaban el diagnóstico de la realidad y la necesidad de transformarla. Las propias palabras y hechos de

⁵ Declaración de la JUC, sin fecha. Archivo DIPBA, Mesa A, Estudiantil, Juventud Universitaria Católica, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 111.

⁶ “Militante cristiano secuestrado y torturado en Punta Alta”, *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, Año VI, n° 30, septiembre de 1971.

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”⁷. Asimismo, en la encíclica *Populorum Progressio* (1967), Pablo VI admitía la legitimidad de la insurrección revolucionaria “en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país” (1977: 26). Los obispos reunidos en Medellín (1968) afirmaban que si el cristiano creía en la paz, creía también que la justicia era condición ineludible para la alcanzarla y no dejaba de ver que América Latina se encontraba ante una situación de injusticia o “violencia institucionalizada” (1969: 42).

En esta constelación de sentidos, existía un amplio consenso sobre la legitimidad de la violencia contestataria entre los jóvenes jucistas, tal como ocurría a nivel general. 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 de los militantes de este grupo 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”⁸. 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

⁷ 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.

⁸ 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.

represión del enemigo, obligaban a rechazar posiciones intermedias, 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 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).

Por otra parte, en el rechazo a la estrategia guerrillera, y particularmente tal como fue encarnada por Montoneros, eran esgrimidos argumentos tanto políticos como morales. Entre los primeros, se aducía que no era el momento para enfrentar al poder con las armas, dado que “*un grupo armado no puede estar desvinculado del movimiento popular*”⁹ y lo que la experiencia en el barrio o en la universidad les decía a los militantes era que “*con esa alternativa nadie estaba de acuerdo*”¹⁰. En ese contexto, la lucha armada pasaba a ser un “*trabajo de elites*” (Eduardo) que exponía a sus integrantes a la represión por parte del enemigo¹¹, produciendo pérdidas inútiles sin alcanzar objetivo alguno¹².

En segundo lugar, se planteaba la tesis de que el aparato militar era necesario como autodefensa¹³ de la actividad política, que debía ser siempre la prioridad. Lo militar constituía “*una parte del desarrollo de la política*”¹⁴. Sin embargo, iniciativas como el asesinato del secretario de la CGT, José Rucci, venían a mostrar el peso creciente de lo militar en detrimento de lo político en Montoneros.

⁹ Entrevista a Eduardo, Bahía Blanca, 16/10/08. Militante de la JUP en 1973 y 1974.

¹⁰ 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.

¹¹ Entrevista a Luis, Bahía Blanca, 18/12/08. Fue militante de la Agrupación Universitaria de Acción Liberadora (AUDAL), ligada al PCR.

¹² 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).

¹³ Entrevista a Juan Carlos, Buenos Aires, 1/8/08. Entre 1968 y 1974 militó en diversas agrupaciones universitarias: AUDAL, Grupos Socialistas (ligados al Partido Revolucionario de los Trabajadores -PRT) y JUP.

¹⁴ Entrevista a Eduardo, Bahía Blanca, 20/5/08.

Por último, también estaba presente el supuesto de que con las elecciones del '73 y el triunfo de Héctor Cámpora, la lucha armada perdía el “*fundamento ideológico*” que había tenido previamente, con la sucesión de dictaduras y la proscripción del peronismo, cuando el pueblo no tenía posibilidades de expresarse¹⁵. No obstante, este planteo dejaba de lado el crecimiento de las organizaciones armadas después de 1973 y olvidaba que éstas se planteaban revolucionarias y no reformistas electoralistas (Pozzi, 2006). Para la mayoría de los partidos de la izquierda revolucionaria, la política tenía un sentido puramente instrumental, por lo cual, las instituciones democráticas y las elecciones eran sólo un momento en el camino a la toma del poder dirigido por la organización armada (Hilb, 2001).

Los militantes jucistas que expresaban su rechazo al camino de las armas a partir de objeciones morales, sostenían que sólo “*el Señor era dueño de la vida y de la muerte*”¹⁶ 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*”¹⁷. 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). Por otra parte, la misma *Populorum Progressio*, retomada en Medellín, postulaba que “la revolución armada engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real a precio de un mal mayor” (1977: 26).

La muerte de Perón y la reducción de lo político a lo militar en la organización Montoneros plantearon un quiebre en los posicionamientos y prácticas de este grupo de militantes frente a la acción violenta. Mientras algunos jóvenes cristianos, al sentirse interpelados a asumir lo que entendían era un compromiso total con el hermano, entraron en la clandestinidad, otros decidieron rechazar la propuesta de tomar las armas y abandonar la militancia política como una opción deliberada por preservar la vida y posponer la lucha. Por otro lado, muchos de los jucistas que militaban en el peronismo revolucionario, que hasta ese momento habían aceptado el planteo de la lucha armada, comenzaron a expresar

¹⁵ 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.

¹⁶ Entrevista a Norma Gorriarán, Bahía Blanca, 29/10/08.

¹⁷ Entrevista al Padre José Zamorano, Moreno, 19/9/09. Fue asesor de la JUC entre 1967 y 1975, y una vez constituidas, de la JEC y de la Juventud Obrera Católica (JOC) en Bahía Blanca. Participó del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

sus objeciones frente al énfasis que adquiría lo militar en la organización. Estas diferencias implicaron, en algunos casos, el alejamiento de la agrupación política¹⁸, y en otros, el desplazamiento hacia un lugar cada vez más marginal dentro de la estructura de Montoneros. Por último, la percepción de un contraste entre una época en la que predominaba la propaganda armada y otra en la que la violencia se volvió más indiscriminada (Calveiro, 2005) hizo que los jóvenes que no estaban involucrados con la militancia en esas organizaciones pero que habían visto con simpatía las acciones “*del que le roba a los ricos para repartir a los pobres*”, luego les resultara cada vez más difícil sostener ese apoyo¹⁹. Si las primeras acciones aparecían como un acto de justicia o reparación, costaba ver en los atentados a los referentes contrarrevolucionarios otra cosa que no fuera la “*eliminación –lisa y llana– de personas*” (Héctor).

Sin embargo, más allá de los cambios de opinión que pudieron haberse planteado en 1974, la misma aparición pública de la organización Montoneros de la mano del asesinato de Pedro Aramburu, había provocado ya 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).

En todo este debate en torno a la “opción violenta”, la gradualidad o la “zona gris” se destacaba sobre las posturas concluyentes. Descubrimos un proceso cargado de complejidades, no reductibles a una oposición entre dos polos extremos: lucha armada y lucha no armada, violencia y no violencia. El hecho de que en la JUC el valor político de la violencia estuviera “*un poco en el consenso general aunque por allí no lo practicara todo el mundo*” (Eduardo, 20/5/08), y que muchos de estos militantes hicieran una opción explícita por no ejercer la violencia pero “*ideológicamente no estaba[n] tan en desacuerdo*”²⁰, y que lejos de rechazar a las organizaciones armadas, les reservaran un

¹⁸ Entrevista a Graciela, Buenos Aires, 31/7/08. Inició su militancia en Nueva Línea de Acción. Luego –y hasta 1974–, se dedicó a la acción política sindical ligada al gremio de trabajadores no docentes de la UNS y a la JTP.

¹⁹ Entrevista a Héctor, Bahía Blanca, 1/5/10. Fue militante del Frente Estudiantil Nacional y del PB.

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

“reconocimiento muy importante por los objetivos que perseguían”²¹, señala los matices en las posturas asumidas. 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”²³.

Fue menos en el terreno de las nociones generales sobre la violencia insurgente que en el de las elecciones personales, donde aparecieron los desacuerdos y se manifestaron las tensiones. En primer lugar, las suscitadas al interior del grupo a partir del debate en torno a la opción por la lucha armada. “Se dividen las aguas” (Marta), entre los que plantean sus críticas y los que deciden pasar a la clandestinidad. Si bien los lazos de amistad se mantenían y se procuraba respetar las elecciones de los otros, las rupturas en el grupo se profundizaron al calor de la aceleración del proceso de militarización de Montoneros, y de la actitud “avasallante” de quienes, atrapados entre esa lógica militar y la represión, presionaron a sus compañeros para que apoyaran ese proceso o los empujaron a tomar compromisos – por ejemplo, guardar armas o alojar a un compañero perseguido (Rodolfo) – que les significaban riesgos a pesar de no estar de acuerdo con la vía armada.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, 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 Montoneros²⁴, 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

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 (1965), PRT, AUDAL y JUP.

²³ Entrevista a Nora, Bahía Blanca, 4/6/08. Militante barrial en Villa Nocito entre 1968 y 1975.

²⁴ Entrevista a Nora y Rodolfo, Bahía Blanca, 2/4/09.

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 insurgente 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):

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 la generación setentista se integró o adhirió a la acción política en organizaciones revolucionarias *“por una cuestión de sensibilidad social y política, de producir una transformación social y la justicia”*, 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)?

Memorias de la militancia y la violencia política

Ahora bien, ¿qué sentidos sobre la militancia, la violencia insurgente y la lucha armada construyen los ex integrantes de la JUC bahiense? ¿Es posible reconocer miradas diferentes e incluso contradictorias sobre un pasado común?

La pluralidad de lecturas de la militancia y la violencia parte de una voluntad común de explicar las condiciones en las que 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. La lejanía entre el universo de sentido de los años '70 y el actual convierten el 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, social, político y económico, argentino y latinoamericano.

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”* (Juan Carlos); *“te dejaba en los umbrales de la opción de las armas”* (Rodolfo). 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 en general, prácticas 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).

Sin embargo, en este intento de revisitar un pasado en el que se imbrica la historia personal y la de su generación prevalecen, en cada uno de 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” (Pittaluga y Oberti, 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”* (Marta). 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, 4/6/08)–, y con los compañeros muertos y desaparecidos –que cayeron por una causa compartida cuya perduración celebran algunos de los que sobrevivieron. 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 que *“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, 20/5/08). Aquí se pone de manifiesto la identidad cristiana de los actores, que encuentran en una realidad trascendente la explicación de su supervivencia, 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 (Nora, 4/6/08). 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 (Vezzetti, 2009: 141).

En esta indagación política y biográfica llevada adelante por los entrevistados, es recurrente la reflexión en torno a las responsabilidades colectivas que, sin excluir las de un grupo de “grandes hombres”, las cúpulas políticas o los referentes de compromiso, las exceden, incluyendo 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 la misma época en la que se desarrollaban estos procesos, 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. Es todo un proceso [...] Fue una política de exterminio...Pero lo que es cierto es que llegamos a eso por decisiones nuestras”*. Aquí 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). Esta sentencia contrasta con la mayor parte de los relatos de este grupo, alejados de cualquier tipo de equiparación de las acciones de las organizaciones político-militares con las de las Fuerzas Armadas y de seguridad o del Estado terrorista. Así, aparecen narrativas sobre el pasado reciente frente a las que los actores se proponen ser críticos.

Se hace evidente que detrás del recurrente intento 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 interpretaciones 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/debilidad/conducta individualista toda aspiración a la comodidad material–, que daban sentido a la militancia en los años '70, ahora se atribuyen a la “polenta”, el “ímpetu”, 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 enarbolar 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 el relato de otra parte de los actores 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 ¿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*”²⁵. 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 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 años²⁶, 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

²⁵ 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.

²⁶ Entrevista a Patricia, Bahía Blanca, 19/5/08.

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 suma, sin pretender dar una imagen dicotómica de evaluaciones de lo actuado que, por momentos, se superponen o se distinguen por matices, postulamos que hay actores que parecen renegar en distintos grados de su pasado de militancia contestataria, condenarlo de alguna manera, o incluso reducirlo a una experiencia de idealismo/inexperiencia juvenil, 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. De diversas maneras, 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 cambio, en otros relatos 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. 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: 21).

Referencias bibliográficas

- Bayer, O. (1993). Di Giovanni y la teoría de los dos demonios. La polémica Abós-Bayer. En *Rebeldía y Esperanza*. Buenos Aires: Grupo Editorial Zeta.
- Calveiro, P. (2005). Antiguos y nuevos sentidos de la política y la violencia. *Lucha Armada en la Argentina*, 4, 4-19.
- Calveiro, P. (2008). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Verticales de bolsillo.
- Carnovale, V. (2006). Memorias, espacio público y Estado: la construcción del Museo de la Memoria. *Estudios AHILA de Historia Latinoamericana*, 2.
- Donatello, L. (2005). Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo "liberacionista" y los Montoneros. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 9, 241-258.
- Hilb, C. (2001). La responsabilidad como legado. *Puentes*, 5, 50-61.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Jensen, S. (2007). Pensar la derrota, construir la democracia. En *La provincia flotante. El exilio argentino en Cataluña (1976-2006)*. Barcelona: Casa Amèrica Catalunya.
- Mallimaci, F., Cucchetti, H. y Donatello, L. (2006). Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea. En Colom, F. y Rivero, A. (edit.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*. Barcelona: ANTROPHOS/UNIBIBLOS.
- Oberti, A. y Pittaluga, R. (s/f). ¿Qué memorias para qué políticas? Material de lectura, Memoria Abierta. (Versión digital en: http://www.memoriaabierta.org.ar/materiales/materiales_lectura.php).
- Pablo VI. (1977). *Populorum Progressio*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Politi, S. (1992). *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. 1967-1975*. Buenos Aires, San Antonio de Padua: Editorial Guadalupe/Ediciones Castañeda.
- Pollak, M. (2006). Memoria, olvido y silencio. En *Memoria, olvido, silencio. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite*. La Plata: Al Margen Editorial.

Pollak, M. y Heinich, N. (2006). El Testimonio. En *Memoria, olvido y silencio. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite*. La Plata: Al Margen Editorial.

Pozzi, P. (2006). Para continuar con la polémica sobre la lucha armada. *Lucha Armada en la Argentina*, 5, 44-53.

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín. Septiembre de 1968. (1969). *Documentos Finales*. Quisquizacate: Talleres Tipográficos de la Pía Sociedad de San Pablo.

Vezzetti, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires: Siglo XIX.