

**Silencios, olvidos y memorias incómodas**  
**Formas de silenciamiento de *memorias políticas* en Argentina**

**Silence, Forgetfulness and Uncomfortable Memories**  
**Manners of silencing about political memories in Argentina<sup>2</sup>**

**Resumen:**

Este trabajo indaga sobre las formas de construcción de silencios y olvidos sociales. Mediante un análisis etnográfico, aborda los silencios sobre la “lucha armada” entre ex militantes setentistas ligados al movimiento *tercermundista* y la organización armada *Montoneros*, en Argentina. Focaliza en las dificultades de transmisión intergeneracional de *memorias políticas*, en el sentido propuesto por Calveiro (2013). Estas memorias sobre las acciones y reivindicaciones de la “lucha armada” en los setenta, se tornan en el presente una *memoria incómoda* que desafía los consensos democráticos construidos en torno a la memoria dominante configurada por el relato del *Nunca Más* y de los organismos de *derechos humanos*. Una memoria dominante sobre los años setenta centrada en el dolor familiar, que ha logrado apaciguar la violencia del campo político.

**Palabras clave: Memorias, Silencios, Olvidos, Política, Violencia**

---

---

<sup>1</sup> Dra. en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Córdoba. Directora del Equipo de Investigación “Memoria e Historia Oral” del Instituto de Antropología de Córdoba. Becaria Postdoctoral Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Profesora Asistente de Antropología de la Política y Metodología de la Investigación en la Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. [elilacombe@yahoo.com](mailto:elilacombe@yahoo.com)

<sup>2</sup> Este capítulo es producto de la investigación de Tesis Doctoral: “La Iglesia Silenciada. Memorias sobre el Movimiento Tercermundista en Córdoba”, Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Córdoba. Proyecto doctoral aprobado y financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Beca I, II y Posdoctoral 2010-2018). Radicado en el Instituto de Antropología de Córdoba (UNC-Conicet). Tesis defendida el 28 de agosto de 2015.

**Abstract:**

This paper aboard the social building of silences and forgetfulness. From an ethnographic perspective, I analyze silences about “*la lucha armada*” (armed struggle) between ex-*militants* linked to the *Third World Movement* and the armed organization *Montoneros* in Argentina. It focuses on the difficulties of itergenerational transmission of *political memories*, in the sense proposed by Calveiro (2013). These memories about the actions and demands of the "armed struggle" in 1970s are now an *uncomfortable memory* that defies the democratic consensus built around the dominant memory shaped by the *Nuca Más* story and the *human rights organizations*. This *dominant memory* is focus on family pain, which has managed to appease the violence on political field.

**Keywords: Memory, Silence, Forgetfulness, Politics, Violence**

---

En 2010 comencé mi investigación sobre memorias en torno a las experiencias de un grupo religioso conocido como *tercermundista*, durante las décadas de 1960 y 1970 en Córdoba (Argentina). Mi interés por este tema surgió al escuchar el testimonio de un exsacerdote en el *sitio de memoria* en el que yo trabajaba. El hombre me contó sobre su vocación religiosa en los años sesenta. Su elección de vivir entre los pobres y ser un cura obrero. Luego, se había recibido como médico y mientras era sacerdote también trabajaba en un hospital. Había sufrido amenazas durante la dictadura de Onganía (1966-1970), durante el último gobierno de Juan D. Perón y su esposa María Estela Martínez (1973-1976), debiendo exiliarse pocos días después del último golpe de Estado en Argentina (24 de marzo de 1976). Como exiliado, había pasado enormes penurias en Francia. “Nosotros fuimos vomitados de la Iglesia”, me dijo entre sollozos.

El testimonio del *sacerdote* llamó mi atención en este sentido: *¿Cómo era posible que hubiese curas perseguidos durante gobiernos dictatoriales? ¿No había sido la Iglesia argentina cómplice de la dictadura? ¿Por qué lo habían perseguido también durante gobiernos democráticos?*

Esas preguntas develaron mis propias memorias heredadas y sus múltiples encuadramientos (Pollak, 2006). En Argentina existe una memoria social dominante sobre la *Iglesia cómplice*.

Una consigna popularizada que asocia a la Iglesia católica en directa complicidad con la dictadura. Además, la memoria dominante centra el comienzo de la violencia política en marzo de 1976, con el último golpe de Estado. Entonces *¿Por qué estos sacerdotes católicos habían sido perseguidos también en gobiernos democráticos anteriores?*

Los llamados *curas tercermundistas* habían conformado a fines de 1967 un movimiento sacerdotal proclamándose a favor de las luchas revolucionarias y el Socialismo en el Tercer Mundo (Pontoriero, 1991; Martín, 1992; Seisdedos, 1999; Magne, 2004). Aunque la mayoría de los *sacerdotes tercermundistas* se propusieron asumir un rol profético en dicha revolución (Touris, 2005; Lacombe, 2015b), algunos habrían pasado a integrar organizaciones armadas (Martín, 1992). Constaté con varios pares generacionales, la misma sorpresa y desconocimiento sobre aquel movimiento religioso que había tenido gran protagonismo en la vida política del país entre 1968 y 1976. La alianza entre grupos revolucionarios y religiosos católicos durante las décadas de 1960 y 1970, era para mí y mis pares, difícil de creer.

Eso me llevó a diagnosticar que entre las nuevas generaciones existía cierto *olvido social* (Yerushalmi, 2006) sobre las experiencias *tercermundistas*. Partiendo de este presupuesto formulé mi proyecto de investigación doctoral titulado: *La Iglesia Silenciada*<sup>3</sup>. Mi primera hipótesis era que ese *olvido social* sobre la experiencia de los *curas tercermundistas*, era resultado del *silencio* impuesto por la jerarquía católica conservadora con intereses en acallar un movimiento revolucionario interno. De allí que el adjetivo: *silenciada*, brindara indicios sobre un acto de censura. Esta era, de hecho, la versión más extendida sobre la suerte de la experiencia *tercermundista* entre los grupos de *ex militantes setentistas*<sup>4</sup>. Una visión estructurada sobre la idea fundante de *dos iglesias enfrentadas* (Lacombe, 2014); una *conservadora* cómplice de la dictadura, que había vencido sobre la *iglesia renovadora*, comprometida con la transformación social en la época.

Sin embargo, mi experiencia de *trabajo de campo* me permitió relativizar y problematizar aquel presupuesto esquemático inspirado en razonamientos simplificados y afines a

---

<sup>3</sup> Doctorado en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Tesis: “La otra Iglesia. Un análisis antropológico sobre memorias de la experiencia tercermundista entre católicos progresistas de Córdoba”. Defendida: 28 de agosto de 2015.

<sup>4</sup> Uso esta categoría de manera genérica para referir a un grupo amplio y diverso de personas que se involucraron durante los años setenta en diversas organizaciones revolucionarias o progresistas.

memorias militantes. Mi desafío era investigar algunos procesos y experiencias mediante los cuales ese *silencio* y ese *olvido* pudieron construirse y sostenerse socialmente.

### **Memorias sociales múltiples**

En primer lugar, a partir del trabajo de campo pude reconocer que la experiencia *tercermundista* no estaba *olvidada* ni completamente *silenciada*. Ya que grupos religiosos y laicos, autoidentificados como *cristianos liberacionistas*<sup>5</sup>, actuaban en el presente como *emprendedores de memoria* (Jelin, 2002) construyendo y poniendo en circulación diversos relatos y prácticas conmemorativas asociadas a la experiencia del *tercermundismo* en general. Es decir, que si bien en el presente no eran memorias *dominantes* (Pollak, 2006) o socialmente muy expandidas; las memorias sobre los *tercermundistas* circulaban aún en narraciones y conmemoraciones entre personas que integraban grupos asociados a una corriente contestataria dentro de la Iglesia católica. Estos grupos se concentran principalmente en una institución laica: *Centro Tiempo Latinoamericano* (CTL), liderada por varios ex militantes setentistas, reconocidos actualmente como referentes de derechos humanos; y un grupo de sacerdotes y exsacerdotes denominado *Grupo Angelelli*, muchos de los cuales se reconocen como herederos del *tercermundismo*. Ambos grupos tienen múltiples relaciones entre sí. Entre 2010 y 2015 desde el *Grupo Angelelli*, alrededor de 15 sacerdotes y exsacerdotes se manifestaron públicamente a favor de la legalización del aborto, del matrimonio igualitario, contra el celibato sacerdotal, entre otros temas que tensionaban los postulados del Vaticano en tiempos de Benedicto XVI y los colocaba en la agenda de los medios masivos de comunicación. En tanto, el CTL, tenía mayor protagonismo en el impulso de causas judiciales vinculada al asesinato y desaparición de militantes *tercermundistas* durante la última dictadura militar. Ambos generaban diferentes instancias de conmemoración y devoción de la figura de Monseñor Enrique Angelelli, un obispo que murió en La Rioja en 1976, como consecuencia de un accidente de tránsito fraguado por las fuerzas militares.

---

<sup>5</sup> Esta categoría remite a la Teología de la Liberación, una corriente del cristianismo surgida en Latinoamérica en los años setenta, que produce un diálogo con las teorías marxistas, discute la dominación de los pueblos a través de la religión y busca transformar el cristianismo en una práctica orientada a la liberación. Ver: Löwy, M. (1999) *Guerra de Dioses: Religión y política en América Latina*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.

Las memorias sobre el *tercermundismo*, aparecían en homenajes, seminarios, charlas, misas, organizadas por estos grupos, reactualizando imaginarios y prácticas de un *cristianismo diferente* que servían para delimitar las propias fronteras e identidades, en oposición al catolicismo conservador. Estos grupos construyen continuidades con los movimientos renovadores inspirados en el Concilio Vaticano II (1962-1965) en general y con el *tercermundismo*, en particular. En tal sentido, la narrativa sobre el pasado del grupo, ligaba la experiencia de renovación católica con el sufrimiento de la persecución dictatorial en los años setenta. Para ellos, muchos militantes laicos y religiosos habían resultado asesinados o desaparecidos por el Estado terrorista en los setenta, por asumir *una forma de ser cristiano* inspirada en la renovación conciliar que implicaba un compromiso de acción contra las injusticias sociales (Morello, 2014). Compromiso que había impulsado a algunos religiosos, seminaristas y laicos tercermundistas a sumarse a grupos armados (Lacombe, 2015a).

Entonces, si bien no había *olvido social*, la memoria sobre el *movimiento tercermundista* estaba más o menos circunscripta a una comunidad religiosa determinada que tenía sus propios referentes laicos y religiosos, sus espacios de encuentro, fechas y rituales de celebración particulares. Por una parte, las memorias de este grupo se distinguen por la centralidad referencial de ciertas víctimas católicas de la dictadura, que ellos definen como *mártires*. Por otra, por la marcación en el calendario de fechas rituales de conmemoración diferente al 24 de marzo<sup>6</sup>; ya que el ritual anual de los *cristianos liberacionistas* se concentra en torno al 4 de agosto, fecha del asesinato del obispo Angelelli. Las conmemoraciones y los valores vinculados a la experiencia del pasado reciente de este grupo están contruidos en torno a la categoría *martirio* y no a la *desaparición*, como es característico en la estructura de las *memorias dominantes*<sup>7</sup> de los organismos de derechos humanos. Así, *hacer memoria de los mártires* es el deber que estructura tanto las narrativas como las prácticas rituales de memoria de este grupo religioso particular. Mientras en los grupos de *derechos humanos*, el valor compartido de agrupación remite al *parentesco* con las víctimas del terrorismo de Estado (Catela, 2001; Vecchiolli, 2005; Jelin, 2017); entre los *cristianos liberacionistas*, el

---

<sup>6</sup> En 2006, durante el gobierno de Néstor Kirchner, el 24 de marzo fue declarado por Ley como feriado nacional: “Día de la Memoria, por la Verdad y la Justicia”.

<sup>7</sup> Sobre la consolidación en Argentina de una clave dominante de lectura sobre el pasado dictatorial en relación a los desaparecidos, ver el excelente trabajo de Crenzel, Emilio (2008): *La historia política del Nunca Más: la memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno

valor de agrupación remite a *un modo de ser cristiano*, una forma de asumir la religión como un compromiso con la transformación del mundo en beneficio de los más pobres y desposeídos. *Un modo de ser cristiano* –que entienden- es compartido con las víctimas religiosas de la dictadura; ya que esa forma de asumir el cristianismo era aborrecida y perseguida por el poder dictatorial autodenominado: “occidental y cristiano”.

Por tanto, el análisis sobre las memorias de este grupo me permitía llamar la atención sobre la existencia de *otras* memorias sociales sobre el pasado reciente que no podía definir con las categorías teóricas disponibles. Claramente no eran *memorias dominantes, ni estatales*; pero tampoco podían considerarse *memorias subterráneas* (Pollak, 2006), ya que circulaban en el espacio público. Tampoco eran *memorias denegadas* (Catela, 2008), ya que y no se oponían ni eran censuradas por las memorias dominantes. No era una *memoria local*, ya que sus actores son coterráneos y coetáneos de otros sujetos y grupos que sostienen otras memorias sobre el mismo pasado. En tal sentido, quisiera señalar que esas narrativas, prácticas conmemorativas, ideas y valores particulares sobre el pasado reciente, que se articulan significativamente para un grupo particular de personas, conforman *memorias alternativas*. Memorias sostenidas en relaciones afectivas, trayectorias, interacciones, espacios y valores compartidos entre sujetos que adscriben a una misma corriente religiosa. Una memoria claramente estructurada sobre valores religiosos, pero también políticos, que cohabita el espacio público con otras memorias grupales, no necesariamente en conflicto.

### **Sobre las diversas formas de silenciamiento social**

Si bien no había *olvido* sobre la experiencia *tercermundista*, las *memorias narrativas* (Connerton, 1993) de algunos de sus protagonistas estaban atravesadas por notorios *silencios*. Por una parte, durante las entrevistas con sacerdotes y exsacerdotes *tercermundistas* advertí que sus relatos sobre las experiencias pasadas tenían *puntos débiles*, demarcados por silencios, incomodidades o evasiones que en general estuvieron relacionadas a las preguntas por sus vinculaciones con organizaciones políticas armadas durante las décadas del sesenta y setenta.

Cabe aclarar que las reivindicaciones de la *lucha armada* habían sido abiertas y públicas entre los adherentes al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). En su boletín oficial publicado entre 1968 y 1973, pueden leerse dichas reivindicaciones de lo que

ellos llamaron: *violencia justa* y el apoyo inicial otorgado a los grupos armados en formación a fines de los sesenta (Lacombe, 2012). En Córdoba, varios líderes de la organización armada *Montoneros* eran militantes de organizaciones católicas, incluso, algunos seminaristas y sacerdotes integraron sus filas (Lacombe, 2015a).

Entre 2010 y 2015 -años en que realicé mi trabajo de campo- el Estado nacional promovió las llamadas *políticas de memoria* y reaperturas de juicios contra represores por delitos de *lesa humanidad* durante la última dictadura, asumiendo como propio el discurso de los organismos de *derechos humanos* (Jelin, 2017). Aún entonces, resultaba muy difícil que los ex *tercermundistas* hablaran sobre las reivindicaciones de la *lucha armada* realizadas en el pasado. En tal sentido, las memorias narrativas sobre el movimiento *tercermundista*, presentaban un aspecto crucial de su historia, *silenciado*. Ya que las *coincidencias básicas* del movimiento tercermundista se definían en torno a su reivindicación del Socialismo y de la lucha revolucionaria en Latinoamérica. Puedo afirmar que el tema *lucha armada o violencia revolucionaria*, fue construyéndose como un tema *tabú* tras el retorno democrático en Argentina (fines de 1983), y que la dificultad de tematizarlo no es privativo de los grupos *cristianos liberacionistas*<sup>8</sup>. ¿Por qué existe en la actualidad cierta imposibilidad de “hablar de eso”?

Existen algunos grupos minoritarios a favor de los militares acusados de crímenes de *lesa humanidad* que sistemáticamente “hablan de eso” mediante el recuerdo público de las *víctimas de la subversión*. Tienen páginas web y asisten con pancartas a los juicios solicitando una *memoria completa* que recuerde también los crímenes de las organizaciones armadas. Pero son *memorias denegadas* que no logran trascender sus propios grupos, porque son censuradas por las memorias dominantes (Catela, 2008). En general, en Argentina no se habla públicamente de las opciones políticas armadas de las personas que militaban en grupos revolucionarios, entre las que se cuentan miles de desaparecidos. En 2004, cuando se encontraba vigente la ley de *punto final* y el indulto a los militares y guerrilleros condenados durante los primeros *Juicios a las Juntas*; algunos ex militantes de organizaciones políticas armadas participaron de un ejercicio autocrítico realizado a través de un debate epistolar conocido como *No matar*, propiciado por la revista cordobesa *La Intemperie*. A través de

---

<sup>8</sup> Mariana Tello (2012) encontró la misma dificultad al abordar memorias de exmilitantes de organizaciones políticas armadas y Ludmila Catela (2001), al trabajar con familiares de desaparecidos.

cartas de lectores, ex militantes discutieron la *responsabilidad* de las organizaciones armadas en hechos de violencia. Pero el tema regresó a los espacios más privados en 2005, cuando el Estado nacional asumió los discursos de los *organismos de derechos humanos* reimpulsando los relatos centrados en las *víctimas* del terrorismo de Estado y reabriendo los juicios contra militares (Jelin, 2017). Incluso, durante el gobierno de Néstor Kirchner se re-editó el informe *Nunca Más*, eliminando su Introducción original, considerada una expresión de la *teoría de los dos demonios*. Es decir, una versión del pasado que condena por igual las violencias de los “dos bandos”: de grupos armados revolucionarios y del Estado dictatorial. La nueva introducción concentra toda la responsabilidad en un “sólo demonio”: el Estado terrorista. De este modo, las discusiones autocríticas sobre *la responsabilidad* de los grupos armados en hechos de violencia política eran denegadas por las memorias oficiales.

Otro eje de discusión que habían abierto los propios ex militantes de organizaciones armadas por aquellas épocas, fue el de *la derrota*. Es decir, asumir el pasado como una guerra perdida en el campo militar y político. Una referencia central de esta discusión es el libro de Pilar Calveiro (2005) *Política y/o violencia: una aproximación a la guerrilla de los años setenta*. Allí, la autora critica la despolitización de la memoria dominante sobre los desaparecidos en Argentina y reclama un debate sobre los movimientos guerrilleros:

Reconstruir la memoria de un militante desaparecido desde la “normalidad” de una vida plena injustamente truncada, desconoce precisamente lo que fue su intención: no ser un sujeto normal –buen alumno y ahorrador- sino un revolucionario (...) la memoria individualizante y privada pierde los sentidos políticos de la acción” (Calveiro, 2013:15).

Sin embargo, ese debate sobre las *responsabilidades* y la *derrota* no logró trascender los grupos de ex militantes e intelectuales. Las claves de lectura del pasado dictatorial como un enfrentamiento armado, resultan inadmisibles dentro de las lógicas de las memorias dominantes estructuradas en torno a los *desaparecidos* como víctimas inocentes.

La dificultad de traer al presente una *memoria política* sobre las víctimas de la dictadura ha sido problematizada por algunos autores. Algunos interpretan el silencio sobre el compromiso con la *lucha armada* como un acto de manipulación (Vezzetti, 2009), otros,



como una acción estratégica, una forma de “hace política” en el presente (Catela, 2000), como un precio a pagar para poder construir nuevos consensos (Huysen, 2004), como consecuencia del trauma y la imposibilidad semiótica de representarse en las categorías consagradas *víctimas* o *victimarios* (Jelin, 2002), como el resultado de procesos políticos de construcción de nuevas claves de lectura e interpretación del pasado reciente ligados a estrategias judiciales (Crenzel, 2008), o en función de las *credenciales* que pueden habilitar la confianza para hablar de *eso* (Tello, 2012).

Considero que es posible comprender en mayor profundidad esas formas del silenciamiento social, analizándolas en contexto y como proceso. ¿En qué situaciones determinadas personas callan o hablan sobre sus experiencias en los setenta en general, y sobre la *lucha armada* en particular? ¿Con quiénes? ¿Por qué? ¿Qué encuadramientos morales, sociales y políticos marcan esa posibilidad/imposibilidad de decir y/o escuchar?

Para intentar una aproximación al problema de los silencios y olvidos sociales desde una perspectiva etnográfica, voy a describir y analizar una serie de experiencias de campo ligadas a uno de mis informantes clave.

### **Frustración y silencios familiares**

Durante mi ingreso a campo contacté a Ernesto Zamora<sup>9</sup>, un exsacerdote doctorado en Roma en los años sesenta que introdujo las ideas renovadoras del catolicismo en el Seminario Mayor de Córdoba. Zamora, era recordado por los otros sacerdotes *tercermundistas* como un formador en el catolicismo posconciliar y protagonista de dos conflictos eclesiales muy resonantes en la época que marcaban el inicio de la corriente católica *rebelde* en Córdoba. El primero, acontecido en 1964 era nombrado como *Los tres reportajes* y refería a un conflicto desatado por tres entrevistas realizadas a jóvenes sacerdotes que cuestionaban a la jerarquía y el clero tradicionalista de Córdoba que no se aggiornaban al mundo moderno. El otro conflicto referenciado había ocurrido en 1966, y era conocido como *La huelga de Cristo Obrero*. Una huelga de hambre realizada por estudiantes universitarios dentro de la parroquia estudiantil *Cristo Obrero*, en protesta contra la intervención universitaria de la dictadura de Onganía (Lacombe, 2014). Ambos conflictos habían tenido como protagonista a Zamora y habían culminado con el cierre de la parroquia y su expulsión. En un estudio sobre los

---

<sup>9</sup> Los nombres son ficticios en respeto a la privacidad de las personas.

orígenes de la organización política armada *Montoneros*, se lo referenciaba como uno de los sacerdotes involucrados en la formación intelectual de los *cuadros políticos* de esa organización, líderes que surgirían de entre los estudiantes en huelga (Lanusse, 2010).

En 1969, Zamora había abandonado el sacerdocio, se había casado con una alumna de la Universidad Católica, con la cual tuvo cinco hijos. Había pasado a administrar la herencia familiar de tierras, además de tener una acción protagónica en medios de comunicación. Fue asesor de un cuestionado gobernador de la provincia, llegando a enfrentar un juicio por mal desempeño de funcionario público durante los años noventa. Tras lo cual había desaparecido de la vida pública recluyéndose en un campo de su propiedad. Al momento de entrevistarlo era propietario y director de un reconocido espacio cultural.

Cierto día, Zamora llegó dónde yo trabajaba para hacer un agregado a una entrevista audiovisual que le había realizado y devuelto en video para que la revisara. Antes de retirarse, me agradeció por las entrevistas y me comentó que había hecho copias de los videos y entregado una a cada uno de sus hijos. Entonces me aclaró que nunca antes habían hablado de esa etapa de su vida con ellos. Tiempo después, recalé en la importancia de ese último comentario como una forma de *silenciamiento*. Entonces retorné hasta su lugar del trabajo en el centro cultural y mientras conversábamos le pregunté por qué no les había contado a sus hijos sobre sus experiencias en los setenta. Zamora fue muy escueto en su respuesta, se echó hacia atrás en su sillón, miró hacia arriba y tras un suspiro dijo: *frustración*.

Toda su respuesta se concentró en esa sola palabra: *frustración*. Categoría sobre la que debí reconfigurar un tejido de reinterpretaciones. Envié a Zamora un borrador de mis análisis sobre ese silencio familiar. Allí yo analizaba la dificultad para transmitir experiencias dolorosas a los hijos. Señalaba que con el silencio se intentaba evitar la trasmisión del dolor. Citaba un relato sobre la *frustración* que aparece en la novela *La Cruz Invertida* (Aguinis, [1970] 2001), inspirada en la experiencia de los curas de *Cristo Obrero*.

Pero Zamora se quedó pensando. Tiempo después me llamó y entregó copias de un intercambio de cartas que había tenido con el rector de la Universidad Católica de Córdoba (UCC) y el obispo tras el cierre de la parroquia Cristo Obrero y la prohibición de que volviera a dar clases en esa Universidad. Me dijo que esas cartas me ayudarían a entender mejor su *frustración*. Las cartas estaban fechadas en septiembre de 1966, el rector de la UCC argumentaba que por orden del obispo se lo apartaba de su cátedra. Pero el obispo le

respondía que él no había ordenado nada, que debía ser una decisión del rector en función de la normativa de esa Universidad. Zamora había re-enviado al rector la carta del obispo pero jamás le habían respondido ni devuelto el cargo. De ese modo, sin parroquia asignada y sin cargo en la Universidad, el sacerdote ya no tenía espacio de acción posible dentro del campo religioso. La *frustración* venía de la mano de una indeterminada expulsión. Así aparecía la *censura* de la jerarquía; no como una orden explícita de guardar silencio, sino como una expulsión solapada.

La narración de Zamora sobre su experiencia como sacerdote en la línea renovadora de la Iglesia postconciliar, concluía ahí. Me decía que después de *Cristo Obrero* se había ido a vivir un tiempo a la parroquia de barrio Los Plátanos. Y que pocos años después había pedido dispensa para casarse. Otros testimonios hablan de la centralidad que tuvo la parroquia de Los Plátanos como un espacio de encuentro y formación de jóvenes que conformarían un grupo denominado MUCO (Movimiento Universitario Cristo Obrero) del cual surgirían varios líderes de la organización política armada *Montoneros*. En dos investigaciones sobre *Montoneros*, lo identifican a Zamora como uno de los sacerdotes referentes del grupo fundacional de esa organización (Donatello, 2010 y Lanusse, 2010).

A pesar de la confianza construida, Zamora evadió durante mucho tiempo contarme esta parte de su *historia* que lo vinculaba con el surgimiento de la principal organización guerrillera de Argentina. La última vez que lo vi -falleció poco tiempo después- me comentó que él era más afín a organizaciones revolucionarias no peronistas como el ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo), mientras que *Montoneros* habría estado más en relación a los sacerdotes de la *Casa Sacerdotal*: Rojas y Echevarría. Zamora tampoco hablaba de su relación amorosa con la que sería su esposa. Cuando yo le preguntaba sobre eso, sólo bromeaba diciendo: “Ella me acosaba”.

Las memorias vinculadas a grupos armados y al amor, parecían resistidas dentro de su narrativa sobre su experiencia vivida. Yo también tenía muchas reservas para indagar al respecto. Preguntar directamente sobre sus vinculaciones con la conformación de organizaciones armadas o sus relaciones amorosas mientras era sacerdote, entraba en un ámbito de *tabúes*. Una norma moral incorporada que mediante el pudor, estructuraba el *silencio*. Quizás también influía la diferencia de edades y géneros...

Elizabeth Jelin (2002) señala que la disposición a la escucha, la pregunta y solicitud de *otros* generacionales puede habilitar la palabra y la memoria. Pero, quiero añadir que influyen en esas posibilidades del decir, las *moralidades dominantes* que encuadran los límites de los discursos correctos e incorrectos en temporalidades y situaciones determinadas. También, los *silencios* son posibles en tanto quienes hablan pueden jugar estratégicamente con el desconocimiento de esos *otros* que escuchan e indagan. En tal sentido, esos silencios, pueden considerarse *secretos* (Le Breton, 2006).

Pero, las reglas morales dominantes no son marcos fijos, sino campos de fuerza, que se reconfiguran en relación a normas, intereses, espacios, tiempos y vínculos intersubjetivos, emotividades, relativamente cambiantes.

### **Memorias incómodas**

El 18 de octubre del año 2012, Zamora me invitó a la presentación en su centro cultural del documental “Sibila”<sup>10</sup>, realizado por una joven psicóloga y documentalista peruana radicada en Chile, Teresa Arredondo. El auditorio, con capacidad para 200 personas, estaba prácticamente lleno. Entre los asistentes reconocí a varios militantes de la Asociación de *Ex Presos Políticos*<sup>11</sup>, a un sacerdote del Grupo Angelelli y a militantes laicos del CTL, que se ubicaron cerca del escenario. Estaban presente muchos otros adultos y jóvenes que no había visto en otros espacios, probablemente fueran vecinos y/o habitúes del Centro Cultural.

Zamora, parado en el extremo inferior del escenario anunció la apertura de la actividad con palabras sencillas: “Proponemos un debate honesto sobre nuestro controvertido pasado reciente”. Y comenzó la proyección.

El documental de Teresa Arredondo problematiza en primera persona los silencios familiares sobre su tía Sibila, una ex militante de *Sendero Luminoso* que había pasado 15 años presa en Perú. La pregunta de Teresa es: “¿Por qué no me contaron sobre Sibila?”. Cada integrante de la familia es forzado a dar una respuesta, a construir un argumento, a reflexionar sobre ese silencio. Entre los familiares entrevistados se van presentando posturas diversas: reivindicativas, comprensivas y condenatorias hacia las opciones y acciones de su tía. Finalmente, Teresa logra entrevistar a Sibila. En una escena Teresa le pregunta por qué cree

---

<sup>10</sup> [www.sibiladocumental.com/dossier.pdf](http://www.sibiladocumental.com/dossier.pdf)

<sup>11</sup> Es una Asociación conformada por personas que permanecieron presas en cárceles durante la última dictadura, acusadas de delitos de “subversión”, la mayoría fueron condenados sin ser sometidos a juicio.

que ella está haciendo ese documental. Sibila, algo desencajada, le responde: “¿Quizás quieres que pida perdón?”. Y dando por válida su interpretación, aclara que ella no se arrepiente. Más tarde, la sobrina le pregunta qué opina sobre los crímenes cometidos por *Sendero Luminoso*. Sibila se sorprende ante la pregunta y, notablemente enojada, le contesta que el capitalismo mata a millones. Teresa le repregunta: “¿Tu estás de acuerdo con el terrorismo?” –“¡Hablas con la boca de Bush!”, la acusa Sibila. Y el diálogo termina abruptamente, siendo retomado luego por otros caminos.

Los invitados a debatir en torno a la película fueron: un reconocido intelectual cordobés fundador en los años sesenta de la revista política *Pasado y Presente*, expulsado del partido Comunista por alentar el proceso revolucionario armado. Padre de un joven militante *Montonero* desaparecido. En los ochenta, fue un referente intelectual de la llamada: *crítica a las armas*, realizada durante su exilio en México en el marco de la revista *Controversia*. A través de esa publicación muchos intelectuales de izquierda hicieron su “autocrítica” y apostaron a una salida democrática. También fue partícipe de la discusión *No Matar* en la revista *La Intemperie*, durante el año 2004 en Córdoba. El otro comentarista de la película fue un ex sacerdote cordobés que integró la organización armada *Montoneros*, había trabajado como sacerdote asistente de un cura *tercermundista* en los setenta. No era una personalidad muy conocida.

Al finalizar la proyección del documental, desde el escenario, el exsacerdote desarrolla su comentario aludiendo a que en aquella época nadie cuestionaba el principio invertido de Clausewich por el cual “la guerra era entendida como la continuación de la política por otros medios”. Y reclamó que en la película estuvieran ausentes las razones de injusticia que los habían llevado a aquellas opciones. Insistió en la idea de que el Capitalismo mata a millones de personas cada día.

En tanto que el intelectual, desarrolló su exposición condenando la visión progresista de izquierda que justificaba la violencia en nombre del progreso y defendió la ética que postula el derecho absoluto e inalienable a la vida. Ante lo cual el exsacerdote interrumpió diciendo que: “Hacer la guerra cuando hay otras alternativas es criminal, pero peor aún es no hacerla cuando no quedan otras alternativas”. Un pequeño grupo de hombres del público lo aplauden. Se abre el debate. Aunque la joven directora del film está presente casi nadie le hace preguntas. El clima es tenso, sólo un par de personas del público toman la palabra, algunos

se ponen de pie y de manera nerviosa y enfática -casi a los gritos- defienden sus posturas que están radicalizadas entre los que reivindican la violencia revolucionaria y los que la condenan. Pero de esa discusión sólo participan los ex militantes setentistas. Los jóvenes que están en el fondo pronto se levantan y salen de la sala. [Luego pude consultar a una de las jóvenes presentes, quién me dijo que se retiró porque no podía entender qué estaban discutiendo.]

Al finalizar el debate, los asistentes se reúnen en el bar del centro cultural y comparten el habitual *lunch* ofrecido por los organizadores. Allí, alrededor de 10 hombres que participaban en el debate, continúan discutiendo en una ronda cerrada. [Tiempo después, uno de ellos me contó que discutían sobre la inconveniencia de hablar de *la lucha armada* en espacios como este.] Mientras converso con Teresa sobre la dificultad para tratar el tema, ella me dice: “Yo sólo necesitaba preguntar y comprender”. Uno de los hombres de la ronda se acerca a nosotras y le dice: “Vos querías que ella pidiera perdón”, y se va sin esperar ninguna aclaración. Nosotras nos miramos en silencio.

### **Diálogos intergeneracionales y tensiones morales**

*Lo que llamamos olvido en el sentido colectivo aparece cuando ciertos grupos humanos no logran –voluntaria o pasivamente, por rechazo, indiferencia o indolencia, o bien a causa de alguna catástrofe histórica que interrumpió el curso de los días y de las cosas- transmitir a la posteridad lo que aprendieron del pasado.*  
(Yerushalmi, 2006: 18)

Las escenas etnográficas descriptas, me permiten reflexionar sobre distintas dimensiones de la producción de *olvidos sociales*, como formas en que ciertas experiencias personales y colectivas no son transmitidas a las generaciones siguientes.

Por una parte, el *silencio familiar* de Zamora aparecía desde su propia perspectiva ligado al sentimiento de *frustración*. A su experiencia de fracaso en la búsqueda de construir una Iglesia abierta al mundo, comprometida con las luchas revolucionarias, y a su expulsión de la vida sacerdotal a partir de maniobras orquestadas por las jerarquías. Pero había muchos más silencios que explicaciones sobre esa *frustración*, lo que me permitía intuir tabúes, secretos y la mecánica del dolor actuando en su producción.

El problema de los *silencios familiares* reaparecía en el documental Sibila<sup>12</sup>. La joven directora expresa que los silencios de su familia sobre su tía Sibila la marcaron, dice: “Necesitaba preguntar y comprender”. Esto permiten interpretar que –quizás a diferencia de los *olvidos* (Ricoeur, 2008) - los *silencios* son presencia de algo oculto: *muestran que callan*. Es decir, se experimentan como borraduras patentes actuando como *figuras fantasmáticas*. No sólo podrían entenderse como un *trauma* que amenaza a la víctima directa, sino como un *secreto* patente que intriga a *otros*. Teresa necesitaba preguntar. Pero en el diálogo con cada miembro de su familia reina la tensión, la incomodidad. La descripción de la conversación entre Teresa y Sibila en torno a la violencia ejercida por *Sendero Luminoso*, permite analizar las diferencias entre las moralidades, éticas y categorías de representación de cada generación sobre la(s) violencia(s). Teresa habla del accionar de Sendero Luminoso en términos de *terrorismo*. Hecho que ofusca a Sibila, quien acusa a su sobrina de *hablar por la boca de Bush*. Es decir, de usar una categoría creada por el imperialismo para condenar las luchas antiimperialistas. Los militantes suelen denominar ese tipo de crímenes como *ajusticiamiento*. El enojo y la acusación de Sibila zanján la discusión; evitan la posibilidad de continuar el diálogo intergeneracional sobre las violencias del pasado.

Las escasas discusiones y memorias públicas sobre las experiencias de las organizaciones revolucionarias en los sesenta –armadas o no- parecen permanentemente obturadas por la profunda condena social a la violencia. Así, las memorias de los ex militantes de organizaciones armadas se tornan *memorias incómodas*. Memorias que no encajan en el relato dominante consolidado y difundido por las organizaciones de derechos humanos (Jelin, 2017) centrado en las víctimas despolitizadas del terrorismo de Estado (Calveiro, 2013). Cuando las memorias de los ex militantes de organizaciones armadas intentan emerger al espacio público en los mismos términos y lógicas de los setenta -es decir, como una confrontación política en el campo militar- ya sea para reivindicarla o criticarla; genera profundas tensiones e incomprensiones. Esos debates son monopolizados y vigilados por algunos grupos que controlan los relatos sobre el pasado en el espacio público. Los jóvenes usualmente no logran integrarse al debate. Ya sea porque se produce un clima sumamente

---

<sup>12</sup> Otros documentales que podrían agruparse en este género son: “Papá Iván” de María Inés Roqué (2004), “Los rubios” de Albertina Carri (2003), entre otros.

tenso y amenazante; ya sea porque no se les da lugar en el mismo, o porque no alcanzan a comprender las lógicas y categorías en las que se formula el campo de discusión.

La lógica de la confrontación política en términos de *guerra o martirio* no resulta fácilmente asimilable fuera de los grupos de militantes setentistas. Porque las lógicas de representación en relación a la política y la violencia han cambiado radicalmente en Argentina a partir de la transición democrática, generando una profunda distancia entre los imaginarios, éticas y valores de los jóvenes de los setenta y de aquellos nacidos y crecidos en democracia. Las dificultades de trasmisión intergeneracional de memorias, entonces, se ligan a una serie de desfasajes entre experiencia, memorias dominantes, lenguajes y valores intergeneracionales. Yerushalmi (2006) sitúa al *olvido social* como resultado de una imposibilidad de trasmisión intergeneracional de *aprendizajes*. ¿Qué hemos aprendido de nuestro pasado reciente?

En Argentina, los aprendizajes sobre el pasado dictatorial se produjeron, articularon y difundieron a través de varios artefactos culturales que definieron ciertas claves de lectura sobre la experiencia de los setenta. Como ha señalado Emilio Crenzel (2008), el más importante de esos artefactos culturales fue el *Nunca Más*. El relato consolidado por el informe de la CONADEP abrió una brecha con el pasado inmediato, legitimando una profunda condena a la violencia y otorgando modelos de narración y representación centrados en las víctimas en términos de derechos humanos. La denuncia y representación descarnada del dolor de las personas en las escenas del secuestro y la tortura, se repitió una y otra vez, año tras año, en diferentes soportes y lenguajes (cine, teatro, fotografías, literatura, música, etc.) como una forma canónica de recordar y representar esa época.

La experiencia del dolor inducido por la violencia política, ha sido quizás el mayor aprendizaje sobre el pasado reciente transmitido inter-generacionalmente en nuestro país. La experiencia del dolor en clave de sufrimiento familiar, ha consolidado una nueva ética política orientada a conjurar las violencias desatadas entre los *duplos opuestos*, que en Argentina tienen una larga historia de recurrencias<sup>13</sup>. La permanente memoria del dolor en clave familiar, ha coadyuvado a la pacificación del campo político. Porque esas memorias dolorosas excluyen las lógicas de justificación de la guerra, propias de los grupos

---

<sup>13</sup> En Argentina los conflictos políticos internos se han articulado como el enfrentamiento entre opuestos irreconciliables en diferentes etapas de su historia (unitarios/federales, conservadores/radicales, peronistas/antiperonistas, etc.)



militarizados tanto de izquierda como de derecha. Y es la Justicia estatal la única legitimada para reparar el dolor de las víctimas.

El debate sobre las *opciones armadas*, la reivindicación de la *violencia justa*, ha sido sistemáticamente silenciado, evadido, denegado en las últimas décadas. No ha podido trascender más allá de los grupos militantes e intelectuales. En general, estas narrativas e interpretaciones sobre el pasado reciente son experimentadas en la actualidad como *memorias incómodas*, porque amenazan un relato sacralizado y eficaz que ha fundado y consolidado la democracia argentina de los últimos 40 años. Sin embargo, la historización de la etapa demanda explicaciones que trasciendan ampliamente las memorias dominantes sobre el pasado reciente.

*¿Cómo hablar de esto sin caer en la teoría de los dos demonios?* Me preguntó una profesora de historia e hija de militantes en el I Seminario de *Memoria Política (Río de Janeiro 20017)*. Ese ha sido el gran corsé moral que constriñó por mucho tiempo la escritura de este trabajo. La crítica a la llamada *teoría de los dos demonios* consolidó una regla moral que condena el hecho de hablar de las organizaciones armadas y sus acciones clandestinas, porque produciría una demonización de las víctimas y equipararía su responsabilidad a las del Estado terrorista. La sacralización de las víctimas ha generado sus propios mecanismos de silenciamiento y olvido sobre los años setenta. Para aprender algo más sobre el pasado y forjar *memorias políticas*, será necesario conocer las ideas, las acciones, los fracasos y las responsabilidades de todos los grupos. Quizás las nuevas generaciones, que interpretan esa época y experiencia como absolutamente distante, encuentren los caminos alternativos para poder indagar el pasado con mayores libertades y mejores preguntas.

## **Bibliografía**

Aguinis, M. (2001): *La cruz invertida*. Buenos Aires: Planeta

Calveiro, P. (2013): *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires. Norma.

Catela, L. (2000): “De eso no se habla: cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos” en *Historia, Antropología y Fuentes Orales* 2, 24: 69-75.

Catela, L. (2001): *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Al Margen.

- Catela, L. (2008): “Violencia política y dictadura en Argentina: de memorias dominantes, subterráneas y denegadas” en FICO, Carlos e outros (Orgs.). Ditadura e democracia na América Latina: balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: FGV, p. 179-199
- Connerton, P. (1993): Como as sociedades recordam. Portugal: Celta Editores.
- Crenzel, E. (2008): La historia política del Nunca Más: la memoria de las desapariciones en argentina. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.
- Donatello, L. (2010): Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto. Buenos Aires. Manantial.
- Huysen, A. (2004): “Resistencia a la Memoria: los usos y abusos del olvido público”. Conferencia presentada en el XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Porto Alegre. [http://intercom.org.br/memoria/congresso2004/conferencia\\_andreas\\_huysen.pdf](http://intercom.org.br/memoria/congresso2004/conferencia_andreas_huysen.pdf).
- Jelin, E. (2002): Los trabajos de la memoria. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.
- Jelin, E. (2017): Las luchas por el pasado: como construimos la memoria social. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.
- Lacombe, E. (2012): “Memoria y Martirio: de Camilo Torres a Enrique Angelelli. Un análisis sobre los sentidos de la muerte violenta por razones políticas en el campo católico progresista desde la década del 60 hasta la actualidad” en *Estudios en Antropología Social* Vol. 2. Nro. 2. Año 2012. <http://cas.ides.org.ar/volumen-2-numero-2-2012>
- Lacombe, E. (2014): “Las dos Iglesias: memorias sobre el surgimiento de la corriente tercermundista en Córdoba” en *Sociedad y Religión* Nro. 41. VOL XXIV (Primer semestre). PP. 119-150. ISSN: 0326 9795 [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-0812014000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-0812014000100005&script=sci_arttext)
- Lacombe, E. (2015a): “Experiencias políticoreligiosas: memorias sobre la militancia setentista” en Catela, Ludmila et al (comp.): Las memorias y sus márgenes: análisis etnográficos e históricos sobre el pasado reciente en Córdoba. Córdoba: Ediciones del pasaje. ISBN 978-987-26442-2-2
- Lacombe, E. (2015b): “Profetas de la revolución: representaciones del tiempo histórico entre los sacerdotes tercermundistas (1968-1973)” en *Revista del Museo de Antropología*. Vol 8. Tomo 2: 147-158, 2015 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico) <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>
- Lanusse, L. (2010): Montoneros. El mito de los doce fundadores. Buenos Aires: Javier Vergara.
- Le Breton, D. (2006): El Silencio: aproximaciones. Buenos Aires: Sequitur.
- Löwy, M. (1999): Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina. México: Siglo Veintiuno.
- Magne, M. (2004): Dios está con los pobres: los sacerdotes para el tercer mundo. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Martín, J. (1992): El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Buenos Aires. Guadalupe

- Morello, G. (2014): *Dónde estaba Dios: Católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setentas*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
- Pollak, M. (2006): *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Traducción Gebauer, Rufino y Tello. Revisión: L. da Silva Catela. Ediciones al Margen. La Plata.
- Pontoriero, G. (1991): *Sacerdotes para el Tercer Mundo: El fermento en la masa*. Centro Editor de América latina. Bs. As.
- Ricoeur, P. (2008): *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Seisdedos, G. (1999): *Hasta los oídos de Dios. La historia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires. San Pablo.
- Tello, M. (2012): *La vida en fuego: un análisis antropológico sobre las memorias de la “lucha armada” en los ’70 en Argentina*. Tesis doctoral en Antropología Social, Departamento de Antropología y Pensamiento Filosófico Español. Universidad Autónoma de Madrid.
- Touris, C. (2005): “Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución” en *Prismas revista de historia intelectual*. Nro. 9. Pp: 229-239.
- Vecchioli, V. (2005): “La nación como familia. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos”. En: Frederic, Sabina y Germán Soprano (comp.): *Cultural y Política en Etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires. Ed. UNQ/Prometeo.
- Vezzetti, H. (2009): *Sobre la violencia revolucionaria: memorias y olvidos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Yerushalmi, Y. et al. (2006): *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 

## **Perfil de la autora**

**Eliana Lacombe**. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Especialista en Investigación de la Comunicación (CEA-UNC). Licenciada en Comunicación Social (ECI-UNC). Becaria Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina). Se ha especializado en el campo de los Estudios sobre Memorias Sociales. Desde una perspectiva etnográfica, aborda los solapamientos entre experiencias religiosas, políticas y violencias. Actualmente es Directora del programa de investigación “Memoria e Historia Oral” del Instituto de Antropología de Córdoba (UNC-CONICET) y Profesora Asistente de la Licenciatura en Antropología (FFyH-UNC). [elilacombe@yahoo.com](mailto:elilacombe@yahoo.com)