



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Donatello, Luis Miguel

Aristocratismo de la salvación : el catolicismo "liberacionista" y los Monteneros



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Donatello, L. M. (2005). *Aristocratismo de la salvación: el catolicismo "liberacionista" y los Monteneros*. *Prismas*, 9(9), 241-258. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2288>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Aristocratismo de la salvación

*El catolicismo “liberacionista” y los Montoneros**

Luis Miguel Donatello

Universidad de Buenos Aires / École de Hautes Études de Sciences Sociales / CONICET

Los vínculos que existieron entre el catolicismo y los Montoneros han constituido uno de los temas que más se han destacado en las diversas interpretaciones sobre la problemática de la política insurreccional en la Argentina de los años 1960 y 1970.¹

Sin embargo, por la misma naturaleza del catolicismo –que al sostenerse en una forma de organización religiosa como la Iglesia tiende a superponerse con otras esferas de la vida colectiva–² esto ha implicado miradas superficiales y sumamente difusas, a la vez

que constituye un vacío en los estudios emitidos desde el ámbito académico.³

Para evitar dichos errores, es necesario circunscribir los criterios de identidad sobre lo que podemos considerar como “catolicismo” y su relación con la política, y por otro lado delimitar su anclaje histórico.

Este artículo se inscribe en dicha intención y por tanto persigue dos interrogantes. El primero es de índole histórica y puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿qué afinidades electivas existieron entre la ética del catolicismo liberacionista y la acción política de los Montoneros? El segundo, de índole conceptual, puede remitirse a los siguientes términos: ¿qué elementos nos puede brindar este estudio de caso para comprender las relaciones entre catolicismo y política en la Argentina?

I. El catolicismo liberacionista y la política

De acuerdo con estos interrogantes, surge la necesidad de delimitar la existencia de una modalidad específica dentro del campo religioso. Y, ante esto, si bien hay razones para

* El presente artículo resume el argumento principal de la Tesis de Maestría “Ética Católica y acción política: Los Montoneros, 1966-1976”, defendida en 2002 en la Maestría de Investigación en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, bajo la dirección de Fortunato Mallimaci. De ahí que remitimos a su lectura para las cuestiones teóricas, los fundamentos metodológicos de este artículo y la información empírica, elementos que por razones de espacio preferimos omitir, para dar un mayor lugar a la idea central del texto.

Asimismo, quiero agradecer a Carlos Altamirano por su invitación a participar del encuentro que motivó este artículo y por sus sugerencias, que me han sido por demás estimulantes.

¹ Sin agotar de ningún modo las perspectivas, podemos mencionar a Geze y Labrousse (1975); Waldmman (1982); Moyano (1995 y 1998); Torti (1999); Hilb y Lutzky (1984); Sigal y Verón (1986); James (1990); Ollier (1998 y 1986); Lenci (1998), o el clásico texto de Gillespie (1982).

² El concepto la Iglesia como una forma de organización religiosa proviene de la obra de Ernest Troeltsch.

³ Con referencia a este diagnóstico, puede consultarse el señalamiento realizado por Carlos Altamirano (1996).

pensar que existieron distintos tipos de catolicismo que pudieron intervenir en la aparición de Montoneros,⁴ el que presenta una mayor cercanía temporal es una variante que puede denominarse como *catolicismo liberacionista*.⁵

Esta vertiente fue, en primer lugar, un movimiento de *ideas* cuya expresión teológica era la *teología de la liberación*.

La expresión más elocuente de estas ideas podrá encontrarse en un fenómeno que destaca la singularidad de los católicos liberacionistas en la Argentina: el Movimiento de Sa-

⁴ Existen argumentos que sostienen que una de las influencias católicas en los Montoneros estaba dada por que algunos de sus fundadores militaron en Tacuara y de ahí se puede transmitir por carácter transitivo su carácter filofascista. De acuerdo con esto, vale la pena hacer dos preguntas: ¿qué vinculaciones hubo entre Montoneros y Tacuara?, ¿estos vínculos pueden generalizarse para tipificar la relación entre catolicismo y política en el caso de los Montoneros?. Con respecto a la primera pregunta podemos afirmar que, según Gillespie, sólo dos de los fundadores de Montoneros –Fernando Abal Medina y Gustavo Ramus– y dos posteriores dirigentes medios –José Luis Nell y Rodolfo Galimberti– participaron de Tacuara. Es posible que se hayan incorporado a Montoneros militantes con un pasado en Tacuara, pero este juicio también es aplicable a las FAP y al ERP, sin que pueda decirse que estos grupos eran fascistas. Y en tanto no puedan establecerse números precisos, toda afirmación al respecto es precaria. Por ende, podemos concluir que las relaciones entre uno y otro caso fueron limitadas y mediadas. *Ello nos conduce a considerar a Tacuara como un grupo más dentro de las posibilidades que tenía un militante de comenzar a acercarse al mundo de la política*. Con respecto a la segunda pregunta, está claro que la identidad católica de Tacuara se remitía únicamente a los símbolos y a la figura de su fundador, Alberto Ezcurra Medrano. De ahí que no existía una fuerte relación sostenida en el tiempo entre el catolicismo y este grupo. Por lo cual, su incidencia en Montoneros era prácticamente mínima. Como veremos a continuación, las características de esta relación serían bastante más complejas y estarían ligadas con otra forma de catolicismo: el Catolicismo Post-Conciliar. Finalmente, vale la pena afirmar al respecto que si tomamos trabajos periódicos –González Jansen (1986) y Gutman (2003)–, puede verse que un rasgo ideológico que caracterizaba a Tacuara era su extremada heterogeneidad: ella hace precarias y relativas las afirmaciones al respecto.

⁵ Tal concepto ha sido desarrollado por Michael Löwy (1998).

cerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), una organización de clérigos que, a diferencia de lo que sucedía con otros pares comprometidos con el Concilio, impregnarían a su elección un sesgo más definido.

Ellos afirmaban en 1969 una proclama que citamos dado su carácter ilustrativo:

Reunidos en Córdoba, 80 participantes del movimiento “Sacerdotes para el Tercer Mundo” convenimos en fijar nuestras coincidencias básicas para la acción:

Una realidad innegable: La existencia de países (sobre todo en Asia, Africa y América Latina), y de sectores dentro de todos los países, que padecen una situación de injusticia, oprimidos por un sistema y víctimas de las secuelas del hambre, analfabetismo, inseguridad, marginación, etcétera. Realidad que se ha dado en llamar del tercer mundo.

Pero esos mismos pueblos, en la hora actual se movilizan para romper sus viejas ataduras. Se gesta en ellos un innegable proceso de liberación que exige un cambio rápido y radical de todas sus estructuras: económicas, políticas, sociales y culturales.

También aquí en la Argentina, somos testigos de esta realidad que, si bien puede mostrar diversa intensidad según los países, oprime por igual a todas las naciones de Latinoamérica. El ideal de la “Patria Grande” bajo el que nacieron a la libertad ilumina también el proceso de su total liberación (Documento del Episcopado Argentino, Paz, 3).

Una toma de posición: Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese tercer mundo y servidores de sus necesidades.

Ello implica ineludiblemente nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de cambio radical y urgente de sus estructuras y nuestro formal rechazo del

*sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí u otras partes del mundo pero que sí incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura.*⁶

Un compromiso: Convencidos de que la liberación la harán “los pueblos pobres y los pobres de los pueblos” y de que el contacto permanente con el pueblo mostrará los caminos a seguir, nos comprometemos a insertarnos cada vez más lealmente en el pueblo, en medio de los pobres, asumiendo situaciones humanas que señalen y verifiquen nuestro compromiso.⁷

Es importante señalar que todo esto nos remite a un tipo de catolicismo que, independientemente de sus rasgos de apertura, no deja de ser antiliberal e *integral*.⁸

Por su parte, el catolicismo liberacionista argentino, además de ser un movimiento teológico-político que se expresaba como una corriente de opinión, también implicó a *grupos y organizaciones*.

Muchas de éstas estaban *ligadas al dispositivo institucional* de la Iglesia Católica que había surgido en la década de 1920, se había consolidado en las décadas de 1930 y 1940 y que se estaba renovando desde mediados de los años 1950. Eran, fundamentalmente, las ramas especializadas de la Acción Católica Argentina y su disposición estaba vinculada con la idea de ámbitos de acción pastoral cru-

zada con una base territorial: los mundos del trabajo (Juventud Obrera Católica y el Movimiento Obrero de Acción Católica); de la cultura y de la educación (Juventud de Estudiantes Católicos y Juventud Universitaria Católica) y el agrario (Juventud Agraria Católica y el Movimiento Rural de Acción Católica). Todas ellas funcionaban con sacerdotes propuestos por las diócesis como asesores en un nivel local, regional y nacional. También en este espectro encontramos otro tipo de organizaciones, cuya relación con la Iglesia consistía en que estaban constituidas por curas, pero que carecían de la estructura de control diocesana: el citado MSTM,⁹ los “Curas Obreros”¹⁰ y otras redes informales que tenían como epicentro a la figura de un religioso que por sí mismo lograba nuclear gente.

Asimismo, podemos ver que en estas instancias interactuaban personas provenientes de experiencias seculares en la política, en el movimiento obrero y en el mundo de la cultura. Por ende, se constituían *redes* que implicaban *espacios de sociabilidad* que también eran *espacios de tránsito* “hacia” o “de vuelta” de la política partidaria. Ellas se cristalizaban fundamentalmente en encuentros nacionales periódicos que posibilitaban una interacción cara a cara entre sacerdotes y militantes.

⁹ El MTSM agrupó a alrededor de 500 sacerdotes, lo cual era en proporciones aproximadamente el 9% del clero. Al menos un tercio de ellos se había formado durante el Concilio, cifra coincidente con la cantidad de sacerdotes que se alejó del estado clerical. CF. Martín (1991: pp. 265-266).

¹⁰ Los Curas obreros surgen como movimiento en Francia en las décadas de 1940 y 1950. Muchos de ellos pertenecían a la orden de los dominicos y sufrieron duras condenas del Vaticano entre 1952 y 1954. Sin embargo, más allá de las reticencias papales, fueron expandiéndose por todo el mundo. En nuestro país, el primer obispo que aceptó curas obreros en su diócesis fue monseñor Podestá, de Avellaneda. Una serie de sacerdotes franceses que estaban vinculados con la “Misión de Francia” –la cual los nucleaba– arribaron al país a fin de reunirse con sus pares argentinos y transmitirles su experiencia.

⁶ Las cursivas son mías.

⁷ Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo *Coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969, en Domingo Bresci (1994).

⁸ Entendemos este concepto histórico de la manera en que lo hace Mallimaci (1992).

El rasgo más destacado de estas redes sociales era la espontaneidad y la dispersión, lo cual conducía a que se constituyeran y se disolvieran grupos en forma muy veloz. Esto, lejos de mostrar una tendencia contraria a la construcción de instancias sociales nuevas, nos habla más bien de una búsqueda por parte de los partícipes de algo que permitiera satisfacer sus necesidades de cambio. Dicho en otros términos, era una expresión de “efervescencia social”.

Finalmente, tenemos que el catolicismo liberacionista argentino también constituía una *experiencia de vida* en la cual los distintos recorridos individuales seguían una serie de alternativas o de *trayectorias típicas* que también daban cuenta de distintas formas de construcción de sentido.

En primer lugar, implicaban *un ingreso por invitación*: un sacerdote que cumplía el rol de asesor espiritual del curso o del colegio, o de la parroquia, proponía a los estudiantes destacados en sus calificaciones, en su participación en las actividades escolares o en sus tareas parroquiales y en su carisma con respecto a sus pares, un retiro espiritual donde se discutían problemas éticos y morales relacionados con la fe y el compromiso cristiano. Por ende, el ingreso a la militancia católica no era un proceso unilateral y voluntario. Implicaba criterios de “selección”. Como nos relata un ex militante de la JEC:

X:¹¹ [...] Y, los retiros eran un cura dando charlas. Y vos ibas a tu habitación a meditar, volvías a la charla, volvías a meditar, era así mucha charla y meditación. Charla y meditación individual. Y después había algunos momentos donde se hacía una reunión entre todos... nunca superaban los

20, 25 los que íbamos. Suponete, de la división no iban todos. Y se compartía la vivencia. Yo de estos retiros tengo recuerdos de curas interesantes... siempre decían cosas... ahí fue cuando empiezo a tener los recuerdos de cosas interesantes que empezaban a pasar: una búsqueda sobre lo que es Dios, una propuesta para que cada uno fuera haciendo su búsqueda personal de la vivencia religiosa.

Luego, esos jóvenes eran nuevamente invitados a pasar a formar parte de la JEC del colegio o de la parroquia, dirigiendo y predicando con el ejemplo a los más chicos, a los cuales acompañaban a nuevos retiros espirituales donde se trataban los mismos temas. Para los últimos años del colegio secundario iban otros sacerdotes de una trayectoria pública más destacada, a hacerles un llamado a comprometerse como cristianos en la realidad social. Ello se coronaba con campamentos de fin de curso –en grupos mixtos con jóvenes varones y mujeres de distintos colegios y parroquias– a regiones postergadas del país, donde realizaban las tareas descriptas anteriormente. Es decir, implicaba una nueva selección y, por ende, una nueva manera de ser “elegido”, tal como nos relata otro ex militante de la JEC:

Era en el tiempo en que nos correspondía el viaje de fin de año, que ya en esa época se hacían. Con la división habíamos resuelto irnos a Mendoza, de joda. Y cuando media la invitación de estos curas, nosotros decidimos no ir, teníamos que ir a Santiago del Estero, a conocer el mundo de los hacheros. Lo planteamos en la división, tenemos una fuerte discusión, justamente nosotros dos habíamos sido unos de los mayores protagonistas en los festivales y en las fiestas que hacíamos para conseguir los fondos para ese viaje. Y, a pesar de eso, planteamos con cierta autoridad sobre la división, cancelar el viaje a Mendoza e irnos todos a Santiago del Estero. Y

¹¹ Como es de uso común, se utilizan iniciales falsas para preservar la identidad de los entrevistados. Las entrevistas que se citan en este trabajo pueden consultarse en Donatello (2002a).

si no, si no era posible, nosotros dos nos íbamos a Santiago del Estero. A un lugar que se llamaba Campo Gallo, que ni sabíamos donde estaba.

Y bueno, hacia septiembre, o para fin de año, nosotros dos nos fuimos a Santiago del Estero. Solos, con apenas 18, yo ni los tenía cumplidos. Allí estaban estos dos curas, efectivamente, en la iglesia de ese pueblito, que era un pueblito de mala muerte. De hacheros. Y ahí nos pasamos, no sé, veinte días o quince días. Y volvemos a Buenos Aires, con la idea de regresar en el verano, e ir a hacer una campaña de fumigación contra la vinchuca. E ir a fumigar todos los ranchos de ese lugar. Conocimos mucho la realidad de la pobreza extrema de la Argentina.

Este contacto con la pobreza, por su parte, dejaba profundas huellas en la percepción de la situación social por parte de los militantes, los cuales veían una distancia entre la reflexión teológica y la experiencia vital.

El recorrido anteriormente descripto continuaba con el fin de los estudios secundarios y el ingreso a las redes de sacerdotes y militantes anteriormente mencionadas. Aquí se producía una línea de rupturas y continuidades con la realidad anterior, que definían un tipo de militancia “social”, en el sentido de que no tenía una intención explícitamente “política”, pero que implicaba la realización de actividades públicas de compromiso hacia “los pobres”. Aquí se presentaban una serie de situaciones que iban desde el abandono de la militancia católica para seguir en otros espacios, hasta su prosecución en instancias nuevas.

En todas ellas, puede destacarse que *el peronismo aparece como un espacio inexorable*. Ahora bien, en el momento de militancia social, el contacto con la pobreza, la marginalidad y la exclusión era alternado con actividades públicas relacionadas con problemas estudiantiles –reformas curriculares, planteos

conceptuales y demandas de participación política dentro y fuera de la Universidad de acuerdo con la dinámica de la política nacional-. Y con el establecimiento de relaciones con agrupaciones políticas y sindicales. Es interesante ver aquí la figura del cura como aglutinador de las distintas expresiones y grupos existentes en la red, como “portero” de una realidad dura que dejaba de ser ajena y debía ser transformada y como límite frente a las posturas de cambio. Todo ello a partir de la acción como clave y, de ahí, la búsqueda de la “salvación colectiva”.

La secuencia que seguían los militantes que querían proseguir con su acción fuera del campo religioso suponía entonces elegir entre un abanico de alternativas político-religiosas que iban desde la participación en ámbitos sindicales, en el mundo de la cultura, en alguna agrupación peronista, hasta la incursión en la política insurreccional que surgía en la Argentina de esos años.

Es en este sentido que en los Montoneros se cristalizan gran parte de los vínculos del catolicismo liberacionista con la política insurreccional. No tanto por la comunión de ideas o por los paralelismos organizativos que podían existir entre ambos términos, factores ligados con las coyunturas políticas. Si no, más bien, por las redes sociales que creaban en una interacción dinámica sacerdotes, activistas católicos y militantes políticos y, fundamentalmente, por el tipo de subjetividad que se creaba dentro de esta organización político-militar, de la cual gran parte de sus fundadores y de sus primeros miembros habían pertenecido a los ámbitos pastorales mencionados.

II. El catolicismo liberacionista y los Montoneros

Es importante hacer algunos comentarios antes de proseguir con respecto al lugar que

ocupaba el peronismo en la sociedad argentina, y a sus afinidades previas con el catolicismo. Ello nos permitirá entender luego la “naturalidad” del pasaje a la política dentro del peronismo de muchos militantes católicos.

En este sentido es fundamental dejar de lado las percepciones coyunturales. Más allá del conflicto entre Perón y la Iglesia católica en su segundo gobierno, hay que tener en cuenta una serie de aspectos que en parte ya están configurando las condiciones simbólicas para estos nuevos vínculos. Corriendo el riesgo de ser redundantes, debemos mencionar que la estrategia de concentración de fuerzas que desarrolló el catolicismo argentino en la década de 1930 condujo a la construcción de un mito –“el de la Argentina Católica”–. Y que uno de los pilares en los cuales el peronismo intentó basar su legitimidad pasó por la resignificación en sus propios términos de sus contenidos. No sólo las invocaciones de Perón a la Doctrina Social de la Iglesia, sino también la liturgia cívica del peronismo se sostenían en la apropiación de esa construcción mítica. Elementos que explican el choque,¹² no sólo por el carácter “regalista” del gobierno justicialista, sino también por la colisión en un mismo espacio cultural. Por ende, la identificación entre *Nación* y *Pueblo* –formulada por los intelectuales del grupo FORJA y oficializada por el peronismo– se complementaba con la unidad entre *pueblo* y *catolicismo*.

El peronismo intentaba integrar todos esos elementos en su simbología y en su liturgia,¹³ en una fórmula donde el mismo se encaramaba como la realización de *la Nación, el pueblo* y *el catolicismo*. Asimismo, ella encajaba con el rechazo tanto de las culturas políticas del liberalismo como del socialismo, con lo cual se profundizaban las coincidencias con

el catolicismo integral de los años 1930. De ahí el hecho de que los partícipes del ala liberalista encontrarán plausible un pasaje a la política dentro de aquel movimiento que resumía bastante bien y sin grandes rupturas una visión del mundo y un universo de significados que no era para nada ajeno a sus pautas de socialización. Independientemente de que sus padres hubieran sido –en algunos casos– circunstancialmente antiperonistas, como señala Richard Gillespie.

Por ende, este camino no implicaba grandes rupturas. Si la opción por los pobres suponía considerar al “pueblo” como sujeto histórico, y si éste era peronista, el “hacerse peronista” significaba compenetrarse con el sentido de la Historia. Y si además “ser peronista” se integraba en un código estipulado, en el cual una forma de catolicismo ya tenía un rol constitutivo, la elección por el peronismo se convertía en algo que suponía una “actitud natural”. Como nos dice un protagonista que en ese momento empezaba a desarrollar sus actividades como militante:

GT: Y bueno, cuando empezamos a hablar de la trascendencia, y a laburar en las villas, y empezamos a discutir, sin darnos cuenta, es decir empezamos a discutir política, en las villas: la gente en las villas era peronista. ¿Por qué razón esta gente es peronista? Y ahí viene todo. Y ahí es donde uno empezó a entender.

Así, podemos retomar la cuestión de por qué muchos militantes católicos se integraron a la acción política insurreccional a través de Montoneros. Si retomamos el esquema propuesto, tenemos que acudir primero al *campo de las ideas*. Las mismas pueden rastrearse en las diversas proclamas y documentos emitidos públicamente por la Organización. Y, desde el ángulo de las ideas, una constante en la historia de los Montoneros es su carencia de una ideología y un programa claramente definidos. Más bien los aspectos propositivos

¹² En el trabajo de Di Stefano y Zanatta (1997) se desarrolla este conflicto en toda su complejidad.

¹³ Véase al respecto el trabajo de Plotkin (1994).

de su enunciación variaban según quien fuera su contendiente político principal. La dictadura de la Revolución Argentina entre 1970 y 1973, Perón entre 1973 y 1974, el gobierno de Isabel Martínez de Perón entre 1974 y 1976 y, posteriormente, el último gobierno de facto. Si bien en los primeros textos existe una remisión al catolicismo como fuente de inspiración, lo cual funcionaba para hacer una apología de sus propios actos, y si, además, pueden observarse elementos de la escatología cristiana para justificar ante los propios pares el sentido de su muerte, este aspecto desaparece progresivamente, a la vez que los ejes ideológicos pasaban por otra parte. En ese sentido los elementos permanentes del discurso Montonero eran dos:¹⁴ a) el llamado a conformar un *ejército popular* y b) la necesidad de una *guerra integral*, para cambiar la sociedad. Y de ahí que acontecimientos como la persecución por parte de fuerzas que antecedieron al *terrorismo de Estado* como la Triple A, o el golpe de Estado de 1976, fueran recibidos como factores que reforzaban muchas de sus ideas fuerza. Asimismo, la dicotomía entre peronismo y antiperonismo, al ser fundamentalmente política, era un elemento en disponibilidad que les ahorra la necesidad de definirse y buscar apoyos sociales basados en la identidad de clase.

Así, se puede ver que si comparamos estas claves ideológicas con las del catolicismo liberacionista –más allá del antiliberalismo, de cierto espíritu integralista y de la utiliza-

ción de la escatología católica en general–, no encontramos grandes semejanzas. Más bien hay que buscar las razones de este tipo de discurso en otra parte: ¿qué factor motivaba estas ideas?

En relación con la *estructura organizacional*, podemos ver que entre 1970 y 1973 –antes de su fusión con las FAR y con Descamisados–, los Montoneros se agrupaban por comandos. Su funcionamiento era clandestino y compartimentado. Estas instancias eran las encargadas de los operativos militares, y sus nombres respondían a figuras representativas del nacionalismo. Con una base local, tenían cierto grado de autonomía para actuar en su región, y se interconectaban a través de una Jefatura Nacional que coordinaba las acciones en las distintas provincias. Hay que tener en cuenta asimismo que ser miembro de la organización implicaba en ese entonces el hecho de que cada miembro debía *ser convocado* por alguna célula, no podía ingresar de otra manera, independientemente de la voluntad de participar o de las adhesiones y simpatías.

En este marco, el proceso de toma de decisiones y los mecanismos de promoción obedecía a un simple criterio de antigüedad. Los primeros eran los que mandaban, y los que sobrevivían a la represión estatal iban ocupando el lugar de los caídos. Sin embargo, más allá de esta simplicidad, habría dos rasgos que, junto con la forma de ingreso, también se reproducirían durante gran parte de la existencia de la organización. El primero era que las grandes líneas ideológicas y programáticas se elaboraban de acuerdo con la idea de *centralismo democrático*. La Conducción Nacional bajaba propuestas que luego se discutían en el ámbito de las células. Luego, los responsables armaban informes con respecto a estos debates, y finalmente, la Jefatura organizaba sus políticas de acuerdo con esto. En segundo lugar, los operativos se gestaban y planificaban en los ámbitos de conducción, luego se determinaba qué células debían par-

¹⁴ Los documentos en los cuales se basa esta síntesis pueden hallarse en Baschetti (1995) y (1996: ts. I y II). Dentro de ellos son particularmente ilustrativos los siguientes: “*Hablan los Montoneros*”, noviembre-diciembre de 1970, “*Montoneros a Perón*”, 9 de febrero de 1971, “*Línea político-militar*”, s/f, “*Boletín Interno N° 1*”, primera quincena de mayo de 1973, “*Reencauzar el Movimiento Peronista como eje de la liberación. Reconstruir el Frente bajo la hegemonía de los trabajadores. Recuperar el gobierno para el pueblo y el general Perón*”, abril de 1974, y “*Discurso de Firmenich en Córdoba*”, 8 de agosto de 1974.

ticipar y finalmente se discutía en cada ámbito su corrección o incorrección.

Entre 1971 y 1972 se definiría una nueva estructura que se mantendría y se complejizaría en la fusión con las otras organizaciones político-militares con algunas modificaciones hasta 1977. Ésta tendría un carácter federal, y apuntaba –consecuentemente con la propuesta de crear un poder popular autónomo desde el ámbito geográfico local– desde el barrio hasta el plano nacional. Para ello se proponían superponerse a las distintas formas de organización política ya existentes. A este criterio territorial se sumaban otros dos: el asentamiento en las estructuras de producción y en la política estudiantil. Por ende, la organización se sostenía sobre un Frente Político Territorial, que apuntaba a ocupar los espacios políticos del peronismo y de otros partidos políticos. Y a él estaban subordinados un Frente Sindical y Campesino, que apuntaba a establecerse en sindicatos y organizaciones agrarias, y un Frente Estudiantil, que se orientaba a las universidades y los colegios secundarios. Así, tenemos distintos niveles de encuadre –es decir de militancia clandestina–, que iban desde los oficiales hasta los aspirantes.

Y, finalmente, un frente de masas, cuyos integrantes podían o no pertenecer a la organización. Estaba constituido por distintos grupos políticos que se habían creado antes y que simpatizaban con los Montoneros, y que en función de la campaña electoral de 1973 fueron uniéndose a lo que se denominó la *Tendencia Revolucionaria Peronista*. Estas agrupaciones, en un principio autónomas, fueron subordinándose progresivamente a la política de los Montoneros, hasta que a comienzos del gobierno de Cámpora pasaron a ser sus “frentes de masas”. Ellas eran: la Juventud Peronista (JP), la Juventud de Trabajadores Peronistas (JTP), la Agrupación Evita (AE), el Movimiento Villero Peronista (MVP), la Juventud Universitaria Peronista (JUP), la Unión de Estudiantes Secundarios (UES) y el

Movimiento de Inquilinos Peronistas (MIP). Los mecanismos de promoción dentro de estas agrupaciones se regían o bien por la elección directa, en asambleas, o bien bajo la propuesta de los Montoneros. Y, más allá de cierto margen de autonomía, ya señalado, las decisiones que se tomaban eran previamente consultadas y consensuadas –según su importancia– con los distintos niveles de conducción de la organización.

De acuerdo con esta descripción podemos ver una complejidad organizativa pensada para una fuerza política de masas, pero que no siempre contó con el número suficiente de integrantes como para llenar todos sus espacios. Recién entre principios de 1973 y durante todo el gobierno de Cámpora se produciría una participación masiva importante –en los hechos, de grandes proporciones– en las agrupaciones de masas y de ahí una gran afluencia de militantes a la Organización. Pero no hay que perder de vista una cuestión de importancia. Esta complejidad organizativa que desembocó en el tan mentado y criticado burocratismo de Montoneros no era un capricho del azar. Tampoco el fruto de una mentalidad obtusa de los dirigentes. *Era la consecuencia de un diagnóstico –la política como una guerra total y la necesidad de construir un frente popular para tomar el poder– que llevado a sus últimas consecuencias requería de una cobertura integral de los espacios políticos de la sociedad argentina. Y, por su parte, esta estructura organizativa cimentaba el diagnóstico.* Gillespie filia este hecho en la excesiva influencia intelectual de Clauzewitz sobre los Montoneros. Podemos discrepar con este diagnóstico –siguiendo los testimonios de ex militantes, sus lecturas eran bastante más variadas– señalando que obedecía más a una necesidad política. Y la influencia de las ideas en esta percepción de la situación puede verse desde distintos troncos ideológicos. Además, Perón también era un asiduo lector de Clauzewitz y su diagnós-

tico y perspectivas eran –como mostró la realidad posterior– bastante distintos.

¿Era este tipo de estructura influencia del catolicismo liberacionista? Si tenemos en cuenta la *base organizacional* de ambos fenómenos, podemos ver la existencia de algún tipo de simetría. Ello en virtud de la preponderancia de la organización territorial cruzada con criterios profesionales, la integración de los niveles local y nacional, su estructura federal y la existencia de un eje con agrupaciones satélites en una disposición centro-periferia.

Ahora bien, en esto los Montoneros se asemejaban bastante –más allá de la dimensión cuantitativa– al ERP. Por ende, no podemos determinar que esta disposición simétrica provenga de las influencias del catolicismo, sino de las necesidades propias de una organización revolucionaria en nuestro país. Las diferencias de ambas con las FAP-PB –que se agrupaban en forma más atomizada– pueden deberse a que en este período ellas habían optado por una estrategia distinta, que implicaba dejar de lado tanto la lucha armada como el apoyo a la salida electoral.

Asimismo, si consideramos los mecanismos de determinación de *liderazgos, ascensos y toma de decisiones*, podemos ver que, salvo en el aspecto del ingreso –por invitación– existen grandes diferencias. En el caso de Montoneros, los liderazgos eran determinados por la Conducción Nacional. En este sentido, la lógica del centralismo democrático se diferenciaba bastante de los mecanismos de asambleas, que tenían mayor preponderancia en el catolicismo liberacionista (más allá de que la jerarquía eclesiástica ejerciera algún tipo de control a través de los sacerdotes que oficiaban de asesores). Además, si bien los Montoneros carecían de una estructura colegiada, su estructura clandestina puede verse como una analogía. Sin embargo, las similitudes en este punto con el ERP invalidan la posibilidad de considerar esto como una influencia católica.

Entonces, si en esta cuestión no podemos ver relaciones con el catolicismo liberacionista, es importante centrarse en dos aspectos. En primer lugar, que al igual que en aquél, en Montoneros se ingresaba por invitación. Es decir, para aquellos católicos que integraron la organización, que como veremos eran la mayoría en los inicios, implicaba una segunda forma de ser elegidos. En segundo lugar, si bien este tipo de organización obedece más a las necesidades de la política insurreccional que a motivaciones ideológicas, queda abierta una pregunta: ¿qué explicaba esta elección por la política insurreccional? ¿Por qué la gente que participó de la experiencia de los Montoneros optó por ese camino?

Nuestra tesis es que las respuestas pueden encontrarse en *la constitución política de Montoneros como grupo*. Y es precisamente aquí donde el catolicismo liberacionista jugó un rol preponderante.

Tres reuniones posibilitaron la decisión concreta de fundar Montoneros: una, en Río Cevallos, Córdoba, convocada por estudiantes integralistas de dicha provincia, en 1967; otra, en Quilmes, Provincia de Buenos Aires, en el año 1968, convocada por “Cristianismo y Revolución”, y un encuentro final en febrero de 1970 en Córdoba, donde se consensuó el nombre. Sin embargo, no todos los participantes de estos encuentros fueron luego miembros de la organización. Más bien, en estas reuniones se ultimaron detalles. Por ende, la lógica sobre la cual se constituyen los Montoneros debe enmarcarse en un marco más amplio, y es aquí donde el rol del catolicismo liberacionista es fundamental.

Tal vez la más conocida y nombrada de las relaciones entre catolicismo y militancia insurreccional es la que se cristalizaba en el espacio gestado en Buenos Aires.¹⁵ El centro de

¹⁵ Un tratamiento detallado sobre este tipo de redes puede encontrarse en Donatello (2003).

reunión de futuros militantes y curas tercermundistas eran las misas universitarias celebradas por el padre Carlos Mugica, y a las cuales concurría parte del núcleo fundacional de Montoneros: Mario Firmenich, Carlos Ramus y Fernando Abal Medina. Éstos ya conocían a Mugica desde su militancia en la JEC, donde el sacerdote se desempeñó como asesor nacional. Estas celebraciones también se complementaban con las llevadas a cabo por otros sacerdotes en la capilla del Instituto Raffo. Asimismo, una actividad íntimamente ligada con ellas eran los cursos dictados principalmente por Miguel Mascialino en el Centro Teillard de Chardin. A éstos concurría otro de los miembros del núcleo fundacional de los Montoneros en Buenos Aires: Carlos Sabino Navarro. El dinamizador de las relaciones era el padre Mugica. A partir de él se abría un abanico de contactos “cara a cara” con otras redes, instituciones y grupos: el Sindicalismo Combativo de la CGT de los Argentinos, intelectuales de la izquierda de la Democracia Cristiana como Gonzalo Cárdenas y Gustavo Roca, la Villa de Retiro, donde Mugica se hallaba en contacto con el jesuita “Pichi” Meisegeir, el cual deriva en el Barrio Saldías de la misma zona, y agrupaciones de la Izquierda Peronista y de la Izquierda Católica. Aquí es interesante señalar el vínculo que se establece entre Mugica, los primeros Montoneros de Buenos Aires y Juan García Elorrio. El último va a servir como nexo entre John William Cooke y el núcleo fundacional de Montoneros de Córdoba. Junto con éstos, la influencia de García Elorrio permitió establecer contactos entre el Centro de Estudiantes de la Universidad del Salvador –dirigido por Julio Bárbaro y Carlos Hoberth (que tendrá una destacada participación posterior en la Organización)– y la gente que constituiría al protomontonero Comando Camilo Torres, dirigido por García Elorrio y su mujer, Cassiana Ahumada.

Por su parte, en Santa Fe tenemos otra red

que aparece en torno al espacio creado por un miembro de la jerarquía eclesiástica: monseñor Zaspe. Vinculado en su labor a principios de la década de 1960 como cura párroco de la Iglesia “Santa Rosa de Lima” (en el Barrio de San Cristóbal de la Ciudad de Buenos Aires) al ala “izquierda de la Democracia Cristiana” –los cuales constituirían el grupo “Descamisados”, que se integrarían a los Montoneros entre 1972 y 1973– monseñor Zaspe posteriormente se relacionará con militantes católicos de Santa Fe, donde muchos de ellos también habían pertenecido a la Democracia Cristiana. Asimismo, había sido asesor nacional de la JEC entre 1959 y 1961. Otro de los religiosos que integraban esta red era el padre Paoli, que fue precursor de la Juventud Demócrata Cristiana en esa provincia –la Democracia Cristiana Universitaria de Santa Fe–, organizador de una cooperativa de hacheros –“Fortín Olmos”– en el Norte de Santa Fe, donde trabó vínculos con un abogado que era asesor de este tipo de emprendimientos: Roberto Cirilo Perdía. Éste a su vez tenía contactos con grupos que realizaban labores similares en el Norte de esta provincia y en Salta. Con ellos participaría de las reuniones fundacionales de Montoneros, integrándose en 1970 a la organización como jefe de la Regional Salta, para luego ser miembro de la Conducción Nacional. Asimismo, Perdía estaba relacionado con el grupo de “Cristianismo y Revolución” de Buenos Aires y con el padre Mugica, dado que trabaron conocimiento en un campamento universitario que se realizó en la zona en 1966. Paoli va a participar de los conflictos durante todo 1968 en la Universidad Católica de Santa Fe por el aumento de los aranceles universitarios y posteriormente aparece relacionado con los militantes del bloque santafesino de la JP.

En esta red va a haber una fuerte participación de distintas organizaciones estudiantiles católicas: el movimiento integralista, la JUC, y el Ateneo Universitario –al que pertenecían

Raúl Clemente Yager, Roberto Pirlés y Federico Ernst, fundadores de Montoneros en Santa Fe—. Asimismo, una serie de conflictos estudiantiles previos al Cordobazo van a generar una dinámica de acción que reforzará los vínculos entre las partes. Entre otros podemos nombrar: las reformas —durante el año 1968— en la Universidad Católica de Santa Fe a partir de las reacciones que produjo el aumento de los aranceles, la ola de protestas en relación con la muerte de Santiago Pampillón —donde se destacó la participación del presbítero Ernesto Leyendeker— y el conflicto entre octubre de 1968 y noviembre de 1969 entre monseñor Bolatti —arzobispo de Rosario— y 30 sacerdotes de la diócesis por la reticencia por parte del primero a aplicar los lineamientos del Concilio Vaticano II.

Los miembros del grupo del Ateneo Universitario conocían a los fundadores de Montoneros en Córdoba a partir de dos contactos: un congreso nacional de la JEC (donde se conocieron Maza y Ernst) y la reunión de Río Cevallos en 1967, que posibilitará que este grupo participe en los encuentros posteriores. De ellos surgirá la decisión en 1969 de formar la Organización *Movimiento popular de Liberación*,¹⁶ con el que se vincularon a las FAP —uno de cuyos miembros, Carlos Benegas, les brindaría instrucción militar—, pero, dada la decisión de éstas de interrumpir la lucha armada, terminaron integrándose a la fundación de Montoneros.

En Córdoba, se puede destacar entre otras la red constituida básicamente por el Integralismo y distintos grupos social-cristianos. Entre sus componentes más destacados se puede nombrar a la Agrupación de Estudios Sociales de la Universidad Católica de Córdoba y a las agrupaciones Integralistas de la Universidad Nacional de Córdoba. Entre los sacerdotes que intervinieron en su compo-

sición vale la pena citar a los padres Gaido, de Laferrara y al padre Millan Viscovich, director de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Católica de Córdoba. Se destaca la participación activa de los curas párrocos en las reivindicaciones y las acciones del Integralismo cordobés a partir de la huelga de hambre, llevada a cabo en la Parroquia Cristo Obrero (septiembre-octubre de 1966) contra la intervención en las universidades llevada a cabo por el gobierno de Onganía. La misma concluirá en una marcha de los estudiantes integralistas —originariamente 37— hacia la Capital Federal, denominada la “Marcha de la Juventud Comprometida”, dirigida por el estudiante Carlos Azocar. A ella se incorporarán distintos grupos estudiantiles de otras provincias y suscitará la adhesión —que posibilitaría la posterior relación—, con los sectores más radicalizados del sindicalismo y del peronismo. En esta red participarán los miembros del núcleo fundador de Montoneros de Córdoba: Emilio Maza, Carlos Capuano Martínez, Luis Lozada, Mariano Pujadas, Ignacio Vélez y Fernando Vaca Narvaja, entre otros. Es interesante señalar aquí las relaciones existentes entre ellos y el ex sacerdote Elbio Alberione, que también participaría en la gestación de una organización político-militar, “Lealtad y Lucha”, que se integraría luego en el momento fundacional de Montoneros junto a los otros grupos. Este ex sacerdote, por su parte, estaba en contacto con monseñor Angelelli y con Carlos Sabino Navarro.

Experiencias análogas pueden encontrarse en Corrientes, Mendoza o Tucumán. Es importante destacar que la densidad de estos vínculos nos muestra una serie de ejemplos que, más allá de los casos anecdóticos, hablan de una *lógica de iniciación en la política y de reproducción de esta forma de ingreso por selección*. Para ello, podemos pasar a ver las *experiencias típicas del mundo de la militancia*.

¹⁶ Cf. Chaves y Lewinger (1998: p. 130).

Vale la pena aclarar que la militancia católica no fue la única fuente de reclutamiento de los Montoneros, pese a lo cual, durante la primera etapa de la Organización, fue la más importante. De hecho, la identidad que primordialmente le adjudicaron las distintas organizaciones político-militares fue ésta. Asimismo, en función de las características de las redes expuestas anteriormente, puede verse con claridad que los militantes podían provenir o bien del ámbito universitario, o bien de la militancia social en villas miseria. Y, dentro de ambos, en los casos de personas que optaron por la lucha insurreccional, la pertenencia a la militancia católica hacía más atractiva y natural la opción por Montoneros que por otras organizaciones armadas. Como nos relata un entrevistado, por ese entonces estudiante de un colegio católico y posterior militante de Montoneros:

AZ: Esto fue de 3° a 5° año. Como estábamos en Monserrat teníamos un contacto muy cercano con... bueno, por ejemplo, Fernando Abal Medina. Era el tipo de la Parroquia de Monserrat que había sido de la Acción Católica, entonces teníamos como información. Las madres de mis compañeros conocían a la mamá de Fernando. Todo el mundo hablaba. *Fernando Abal Medina no era un tipo distinto a nosotros aunque fuera mayor*. Era un poco mayor que nosotros, por supuesto. Monserrat, que estaba a diez cuadras del colegio. Y donde pasábamos todo el día. Entonces teníamos mucha información, seguíamos el tema de Aramburu con mucha atención. Y viviéndolo, digamos *cuando matan a Fernando era como la muerte de un amigo al que no conocíamos*. Pero que sabíamos quién era. Entonces todo eso creo que son elementos que llevaron el agua para ese molino. Para el molino de comprometerse políticamente con la historia.

Las formas de ingreso a Montoneros no implicaban la realización de un camino claro y

definido en términos burocráticos. Y si bien luego de la victoria electoral de 1973 la organización se vio desbordada por la adscripción a sus frentes de masas, en el período que se está describiendo, la realidad era otra. Una práctica que generaba sentido y fomentaba una identidad en común en el ámbito de la militancia católica era la constitución de grupos de estudio y reflexión. Un rasgo distintivo aquí era la heterogeneidad ideológica de estas lecturas, la cual era funcional a las necesidades de la política. En ese sentido eran lecturas pragmáticas. Según lo que relata otro entrevistado, que había militado en la JEC y por esa época militaba en JAEN:

YX: Todo eso de alguna forma empieza a procesarse en mi cabeza. Pero más o menos en esa época empiezo a tomar contacto. Yo leía mucho de esa biblioteca que había en mi casa de mis abuelos, de mis padres. Yo agarraba libros y leía cualquier cosa. Leía la “Introducción a la filosofía” de Julián Marías como podía leer “El juicio internacional” de Henry Ford, o “La miseria de la filosofía” de Marx. Como los textos del Padre Meinville, o Gálvez –por ejemplo me comí todas las biografías de Gálvez–, como leía a Shopenhauer o a Nietzsche [...].

Esta práctica era compartida desde otros espectros políticos e ideológicos. Y era una de las primeras que revestía de un cierto carácter semiclandestino, definiendo varios de los tópicos posteriores de la vida del militante: la utilización de nombres de guerra y el acceso “tabicado” al lugar del encuentro. Los conflictos de distinta índole –estudiantiles, sindicales y religiosos– potenciaban la fuerza de los vínculos, pero, sin embargo, profundizaban la necesidad de una asociación clandestina “protegida” de la publicidad. Antes de su fusión con las FAR y Descamisados, las trayectorias hasta 1973 reproducen un patrón original, donde el paso siguiente era vincu-

larse con otros grupos. Primero en virtud de los contactos más directos, aquellos que provenían de la militancia católica –a los cuales se los denominaba con el apodo de “cristianuchis”– los buscaban a través de ex compañeros, mientras que los que provenían del peronismo (donde también muchos habían militado previamente en el catolicismo) acudían a los lugares que se presentaban como una alternativa dentro de este espacio: la CGT de los Argentinos, las agrupaciones universitarias y de la JP. Finalmente, el círculo cerraba ante la invitación de participar en la lucha armada con un debate interno. Dada la confianza que inspiraba el pasado en común –que en muchos casos era muy inmediato–, los contactos eran más fáciles de establecer.

El hecho de haberse conocido en la JUC o en un Campamento Universitario de Trabajo, en el caso de los católicos, o de las Juventudes Argentinas para la Emancipación Nacional para los que provenían del peronismo, simplificaba los encuentros. En caso de ser éste favorable a la opción político-militar, se pasaba por una prueba de fuego que era conseguir armas –comprándolas o “expropiándose las” a algún miembro de las Fuerzas Armadas o de seguridad–. Éste constituía el primer operativo. A medida que se consolidó la Organización, se impuso la lógica del centralismo democrático, y en la medida en que se cristalizaba este funcionamiento y se expandían los ámbitos de militancia, se invitaba a participar a otros jóvenes con vocación de militancia, principalmente dentro de las redes constituidas por sacerdotes y militantes católicos, para luego expandirse a otros lugares. Esto se reproduce en el reclutamiento posterior.

Entre aquellos que optaban por algún tipo de compromiso y que después terminarían formando parte de Montoneros se presentaba el parámetro descrito anteriormente, que sigue la lógica búsqueda-invitación-prueba-ingreso, elementos que a su vez se hallan presentes en el inicio de la militancia católica.

Es interesante ver el *carácter catártico del ingreso, como respuesta a una demanda tanto individual como colectiva de coherencia vital*. En ese sentido, se puede observar la fuerza de las acciones de los fundadores de Montoneros como ejemplo a imitar, su capacidad de síntesis discursiva y la satisfacción que les producía a los militantes el hecho de pertenecer. En ese sentido, los testimonios son claros:

GT [en ese entonces se había ido de la JUC y estaba buscando junto con un grupo de amigos cómo integrarse al peronismo]: Y después bueno, cuando sale lo de Aramburu ya era conocido que eran grupos católicos. Yo me acuerdo una broma con unos compañeros que decían: mirá pudimos haber sido nosotros. [...] entrábamos convencidos de que éste era el camino. Totalmente convencidos: socialismo, lucha armada y peronismo. No había ninguna duda. A la fuerza de voluntad de la antipatria se le opone la lucha popular organizada.

Sin embargo, este rasgo no era homogéneo. En el caso de los que provenían de una militancia social arraigada, se producían conflictos con la posibilidad de integrarse a un grupo clandestino de vanguardia. Además, este tipo de militantes tenía una mayor posibilidad de ser invitado a participar, en virtud de su trabajo de masas. Una entrevistada, que ingresó en un período posterior al que tratamos, relata lo siguiente:

APRA: Así eran las movidas que se estaban dando acá. En esa época en que surgían decenas y decenas de grupos políticos, en el peronismo, fuera del peronismo. Me acuerdo que cayeron varios anteojudos que no sabíamos quiénes eran. Después en esa época cayó otra “Changa” que ya había laburado en Comunicaciones. Yo después me entero que estaba en Montoneros. Es decir, estaban prestando mucha atención. Hacía fines del ‘71 yo empiezo a te-

ner charlas formales con alguien que venía de los Montoneros. Primero empezamos a tener charlas los tres en base a documentos internos de la “Orga” y todo lo demás y después queda charlando conmigo. Y yo no acepto encuadrarme ahí. Porque si bien coincidía en todo el planteo general, no coincidía para nada en la caracterización que hacían de la villa. [...] Ellos planteaban que estos sectores para ellos no eran prioritarios, ¿sí?, porque no podían dar el paso de toma de conciencia revolucionaria hacia la lucha armada. Que, justamente, las organizaciones armadas eran la Vanguardia que iban a dirigir todo este proceso hacia la guerra revolucionaria y todo lo demás. Entonces, la pregunta siempre era la misma dentro del esquema teórico: Si vos no estás inserto en el sistema de producción capitalista y los villeros son sectores marginales, ¿uds. qué son? Es decir, de dónde van a ser los sectores iluminados... Ahí, la explicación te la daban vuelta hacia el movimiento peronista. Porque ellos eran la máxima expresión de la resistencia peronista y todo el “verso”. Con lo cual yo además insistía que no eran ellos, que era en todo caso la FAP. Eran discusiones de esa época.

En cambio, para aquellos que venían de la militancia política la propuesta era por demás atractiva, lo que nos muestra que el sentido de pertenencia era un atractivo muy fuerte. *Ser Montonero traía prestigio en ciertos círculos sociales* como el universitario o en la clase media “Snob” de la Ciudad de Buenos Aires. Según la experiencia de un militante de la JEC que en 1972 había ingresado a la JUP:

YX: Todo fue cuando empieza la ola de la militancia del retorno de Perón, etcétera. El que no militaba era o enemigo o boludo, digamos. Todo el mundo tenía algo que ver y todo el mundo quería conocer algún Montonero. Daba mucho prestigio ser Montonero.

Los relatos muestran que el ingreso a Montoneros era percibido subjetivamente por los militantes como una de las mejores cosas que les podía pasar en ese momento de su vida. El *sentido* de pertenecer a una organización clandestina conjugaba dos dimensiones de la experiencia vital. Por un lado la necesidad de realizar una serie de valores colectivos, los cuales no eran ideas impuestas solamente por la reflexión político-ideológica, sino también por una vivencia previa que engendraba tanto *el deseo de hacer justicia*, como también *el derecho a hacer justicia*. Además, esto permitía integrar el catolicismo, el socialismo y el peronismo en un mismo tronco. Entrar a Montoneros, en virtud de los procedimientos que esto implicaba –lo cual es un punto esencial– era una manera de *ser elegido*, de sentirse con *derecho a cambiar el mundo*. Por otro lado, esto no se contradecía de ninguna manera con el imaginario de ascenso social propio de un país de inmigración reciente como el nuestro. Si ser Montonero traía éxito social, de alguna manera era una posibilidad para mucha gente de participar en la Historia desde un lugar distinto o igual –para aquellos cuyos predecesores habían completado el ciclo del éxito profesional– al de sus padres y abuelos. Es decir, brindaba una posibilidad de *estar en un lugar social distinto*. Para el caso de los militantes provenientes del catolicismo liberacionista –una gran parte en esta etapa– era una perfecta culminación de un círculo que se iniciaba con la militancia social. Para aquellos que provenían de otros lugares, era poder lograr reivindicaciones políticas postergadas durante años. En ambos casos era poder subirse al tren de la Historia. Significaba empezar a construir un hombre y una sociedad nuevos.

Como consecuencia de esto podemos ver la fuerza de la relación entre el catolicismo liberacionista y los Montoneros en la dimensión de la construcción de una experiencia vital. *La militancia política en los Montoneros*,

en el caso de los militantes católicos que seguían tal opción, era una consecuencia “natural” de toda una experiencia compartida. Y, para aquellos que provenían de otro origen, su forma de integración seguía las mismas pautas.

De acuerdo con lo expuesto, podemos ver que las afinidades electivas entre el catolicismo liberacionista y los Montoneros no era un fenómeno unidireccional. No se reducía a contenidos ideológicos, cuya relación es difusa, ni a la existencia de analogías en las formas de organización, dado que éstas se repetían en otros lugares. Es decir, no eran evidentes. Por el contrario, era en el plano de las formas de constitución política y de construcción de un modelo vivencial donde estas relaciones se profundizaban. Estas formas, que permitían a los partícipes sentirse como *los elegidos* para cambiar la sociedad –de hecho, los católicos que llegaban ahí habían pasado por varios procesos de selección– pueden entenderse como determinantes de una concepción de la política y el cambio social entendidos como una *práctica integral* dentro de una estrategia de *guerra total*. No eran ni la estupidez, ni la mala fe, ni el heroísmo –elementos cuya imputación siempre es arbitraria–, sino otros los factores que motivaban dicha concepción.

Las prácticas políticas de los Montoneros no eran una consecuencia de una serie de conceptos aprehendidos, sino de una construcción grupal, donde interactuaban ideas y personas. Como ello constituía una construcción social de la realidad distinta a las de otros grupos insurreccionales, sus estrategias tenían que ser distintas. *Asimismo, no es necesario pensar que todos los miembros de la organización fueran católicos –de hecho no todos lo eran– para entender esto. Cuando se habla de constitución, estamos hablando de una lógica que surge en alguna medida aleatoriamente y que termina imponiéndose por encima de la voluntad de sus participantes.*

III. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha intentado responder a la pregunta inicial sobre las afinidades electivas entre la ética del catolicismo liberacionista y la acción política de los Montoneros. El argumento que se fue desarrollando nos demostró que la principal vinculación entre religión y política en el caso propuesto se circunscribió fundamentalmente en torno de la constitución de “una subjetividad militante”. Es decir, de un modelo práctico de militancia. Ello fue posible gracias a que en el catolicismo liberacionista se gestó un tipo de lazo social que –independientemente tanto de las orientaciones ideológicas de los grupos y de la Iglesia, como de su intencionalidad– permitió la elección por la política insurreccional a muchos de sus miembros.

De ahí que la conjunción entre escatología católica y maximalismo pierde, ante una mirada desprevenida, su carácter de ligazón metafísica.

En este punto podemos tomar un concepto clave, proveniente de la sociología weberiana. Es la idea de “*aristocratismo de la salvación*”. Según Max Weber éste genera: “[...] el fenómeno del activo ‘luchador por la fe’, cuando asume [...] el mandato de su Dios de dominar el mundo del pecado para la gloria de Él. Pero, ante todo, tal institución distingue la guerra ‘santa’ o ‘justa’, es decir, emprendida para cumplir el mandato de Dios y a causa de la fe [...] de todas aquellas empresas bélicas puramente profanas, y por tanto, despreciables”.¹⁷ Esto hace referencia fundamentalmente al hecho de que un grupo de personas, en un momento determinado de su vida, se sienta elegido por un llamado divino para realizar una acción en el mundo que implica la salvación de sí mismos y de su colectividad.

¹⁷ Weber (1920: p. 540).

No significa aristocratismo en el sentido de elitismo. Pero sí implica –mas allá del discurso igualitario– sentirse distintos de los demás. Y en este sentido, es indistinta la cantidad de militantes de fe católica que hallan pasado por las filas montoneras. Es un elemento de la conciencia colectiva que se impone en forma independiente de las conciencias individuales, moldeándolas. Es decir, es un factor que generaba un elemento fundacional –y de ahí que sea constitutivo– que luego adquiriría autonomía frente a las ideas individuales.

Esta claro que en los Montoneros había mucha gente que no era ni había sido católica. Sin embargo, el sentido de (Común)unión de los montoneros era “típicamente” católico. Y aquí es importante introducir otra noción, que es la de la “*ética de los fines últimos*”. Una persona, “normal” dentro de un

universo de significación, sólo está dispuesta a dar su vida y a matar a otros semejantes únicamente por una convicción profunda. Y, en el caso de los Montoneros, esta convicción estaba dada por este factor.

Desde el punto de vista teórico, esto nos muestra un ejemplo de la dirección que puede tener el resultado del choque entre las esferas religiosa y política en la Argentina, en una sociedad donde el conflicto entre valores últimos puede asumir el rostro más de una tragedia que de un drama pedagógico. Y allí donde hay tragedia, las enseñanzas de la Historia tienen serios límites para ser aplicadas. Más aun cuando las cuestiones de fe no se reducen a una serie de principios articulados racionalmente, sino a una serie de experiencias y de vivencias en las cuales los hombres realizan esas ideas. □

Bibliografía

1. Fuentes primarias

Armada, A., Habegger, N., y, Mayol, A. (1970), *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Buenos Aires, Galerna.

Baschetti, Roberto (1996), *Documentos (1973-1976)*, 2 vols., La Plata, Editorial de la Campana.

— — — (1995), *Documentos (1970-1973)*, La Plata, Editorial de la Campana.

Bresci, Domingo (comp.) (1994), *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*, Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos “San Juan Bosco”/Centro Nazaret/CEHILA.

2. Trabajos de investigación

Altamirano, Carlos (1996), “Montoneros”, en *Punto de Vista*, N° 55.

Cavarozzi, Marcelo (1997), *Autoritarismo y Democracia (1955-1996)*, Buenos Aires, Ariel.

Di Stefano, Roberto, y Zanatta, Loris (2000), *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Mondadori.

Di Stefano, Roberto y Mallimaci, Fortunato (comps.) (2001), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial.

Donatello, Luis (2003), “Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los montoneros”, en *Estudios Sociales*, N° 24, Universidad Nacional del Litoral, 1° semestre de 2003.

— — — (2002), “Ética católica y acción política: Los Montoneros, 1966-1976”, tesis de Maestría de la Facultad de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Buenos Aires, UBA.

Geze, François y Labrousse, Alain (1975), *Argentine: Révolution et contre-révolutions*, París, Seuil.

Gillespie, Richard [1982] (1987), *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Buenos Aires, Grijalbo.

González Jansen, Ignacio (1986), *La Triple A*, Buenos Aires, Editorial Contrapunto.

Gutman, Daniel (2003), *Tacuara. Historia de la primera guerrilla urbana argentina*, Buenos Aires, Vergara.

Hilb, Claudia y Lutzky, Daniel (1984), *La nueva izquierda argentina*, Buenos Aires, CEAL.

James, Daniel (1990), *Resistencia e Integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana.

Lenci, María Laura (1998), “La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, Cristianismo y Revolución (1966-1971)”, en *Cuadernos del CISH*, La Plata, 2° semestre de 1998.

Mallimaci, Fortunato (2001), “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, en Di Stefano, Roberto y Mallimaci, Fortunato (comps.), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial.

— — — (1999), “Catolicismo en Argentina: presencia popular y antiliberalismo”, en *Revista Cristianismo y Sociedad*, Año XXXVII, Cuarta época, N° 142, Guayaquil, Ecuador, octubre-diciembre.

— — — (1992), “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en *500 años de catolicismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA.

— — — (1991), “Movimientos laicales y sociedad en el periodo de entreguerras. la experiencia de la acción católica en Argentina”, en *Cristianismo y Sociedad*, México, N° 108, pp. 35-71.

Moyano, María José (1999), “Argentina: Guerra Civil sin batallas”, en Waldmann, Peter (comp.), *Sociedades en Guerra Civil*, Barcelona, Paidós.

— — — (1995), *Argentine's Lost Patrol. Armed Struggle, 1969-1979*, Yale University Press.

Moyano Walker, Mercedes (1992a), “La Iglesia Argentina en la década del 60”, en *500 años de catolicismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA.

— — — (1992b), “Organización popular y conciencia cristiana”, en *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA.

Ollier, María Matilde (1998), *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, Buenos Aires, Ariel.

— — — (1986), *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)*, Buenos Aires, CEAL.

Plotkin, Mariano (1994), *Mañana es San Perón*, Buenos Aires, Ariel.

Pucciarelli, Alfredo (1999), “Dilemas irresueltos en la historia reciente de la sociedad argentina”, en Alfredo Pucciarelli (ed.), *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Buenos Aires, EUDEBA.

Sigal, Silvia y Verón, Eliseo (1986), *Perón o Muerte. Los fragmentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Legasa.

Terán, Oscar (1997), “Pensar el Pasado”, en *Punto de Vista*, N° 58, Buenos Aires.

Tortti, María Cristina (1999), “Protesta social y ‘Nueva Izquierda’ en la Argentina del GAN”, en Alfredo Pucciarelli

(ed.), *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Buenos Aires, EUDEBA.

Waldmman, Peter (1983), *Ensayos sobre política y sociedad en América Latina*, Caracas, ALFA.

— — — (1982), “Anomia social y violencia”, en Alain Rouquié (comp.), *Argentina hoy*, Buenos Aires, Siglo XXI.

3. Ensayos testimoniales

Chaves, Gonzalo y Lewinger, Arturo (1998), *Los del 73'. Memoria Montonera*, La Plata, De la Campana.

Giussani, Pablo (1984), *Montoneros: La soberbia armada*, Buenos Aires, Sudamericana.

Jauretche, Ernesto y Levenson, Gregorio (1998), *Héroes. Historias de la Argentina Revolucionaria*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.

4. Textos teórico-metodológicos

Löwy, Michael (1998), *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.

Mallimaci, Fortunato (2000), “Religión y política hoy: Catolicismo y antiliberalismo. Un debate inconcluso”, Ponencia presentada en las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, Buenos Aires, noviembre de 2000.

— — — (1995), “El catolicismo latinoamericano a fines de milenio. Incertidumbres desde el cono Sur”, en *Nueva Sociedad*, Caracas, N° 136.

Troelsch, Ernst (1956), *The social teaching of the christian churches*, Nueva York, Mc Millan.

Weber, Max [1920] (2000), *Ensayos de Sociología de la Religión*, Madrid, Taurus, ts. I-II-III.