

La radicalización de los católicos argentinos

La iglesia ha protagonizado la mayoría de los conflictos sociales que atravesaron la historia argentina. Los acontecimientos que sucedieron al derrocamiento de Perón y la proscripción del peronismo hasta finales de los '60 no fueron una excepción.

En la Argentina de mediados del siglo XX la aceptación o no del catolicismo era una forma de identificarse políticamente. El nacionalismo argentino había hecho del catolicismo un rasgo de identidad política y desde allí sostenían la restauración católica de la nación como objetivo prioritario. La jerarquía católica, si bien trató de mantener a raya los excesos nacionalistas, vio en esta simbiosis de argentinidad y catolicismo una vía de retorno a la escena política después de la derrota sufrida ante el liberalismo decimonónico. El proyecto eclesial era reconquistar el estado para que éste, con sus herramientas, defendiese el alma católica de la nación.

Los grupos que tradicionalmente habían ejercido el poder en Argentina, hasta la irrupción del radicalismo, vieron en esta simbiosis de nacional-catolicismo una oportunidad de retornar al poder. La ideología nación creció, además, al calor de la crisis provocada por la entreguerra europea y la percepción de que las ideas y las instituciones políticas liberales estaban agotadas. Además, en el caso de la sociedad argentina, existía una necesidad de buscar un marco conceptual que ayudase a la cohesión social y a la identificación nacional frente al gran flujo migratorio de comienzos del siglo. El catolicismo prestó su solidez doctrinal y su influencia social a un movimiento político que carecía de ellas. Según Di Stefano y Zanatta (2000: 424), la fuerza del mito de la nación Católica radicó en que permitía una lectura del pasado, un posicionamiento en el presente y un proyecto futuro. El tiempo, la historia y sus protagonistas se ubicaban en un plan más amplio, el plan de Dios sobre Argentina.

Esta identidad política se construyó sobre el marco filosófico-teológico de un neotomismo reaccionario y revanchista, enfrentado al pensamiento modernista liberal de principios de siglo. Esta mirada teológica implicaba una vuelta al modelo de Cristiandad, reconfigurando la sociedad y el orden político según la ley de Dios. Con esta perspectiva se involucraron en cuanto debate había en el país porque frente a todo lo que pasaba, en cualquier ámbito que fuese, la iglesia tenía la única solución verdadera. En la década del '50 el laicado católico, comprometido con sus ideas religiosas y la convicción de que éstas tenían algo que decir en la vida del país, era numeroso. La Acción Católica Argentina (ACA) contaba con más de 70.000 afiliados. Estos hombres y mujeres eran personas formadas con una buena actualización teológica –en general, la inspirada por Jacques Maritain–, no siempre dóciles receptores de las indicaciones de la jerarquía. Muchos de estos seglares que integraron la ACA y sus ramas especializadas (Juventud Obrera Católica –JOC, Juventud Estudiantil Católica –JEC), al igual que los sacerdotes que los asesoraban serán quienes impulsen la renovación católica y se conviertan en “católicos posconciliares”. En este capítulo intentaremos algunas explicaciones al cambio político, teológico y social de amplios sectores del catolicismo argentino que, abandonando la matriz integrista que hemos descrito, se transformaron en lo que se denominó “catolicismo posconciliar”¹. Bajo este nombre convergieron grupos heterogéneos, con intereses y experiencias disímiles, pero coincidentes en la búsqueda de una reformulación de la identidad y la misión cristiana. Los protagonistas cristalizaban un modo de traducir el

¹ Esta terminología, bastante extendida hoy, nos remite a uno de los primeros textos sobre la materia, el de Habegger, Mayol y Armada, denominado *Los católicos posconciliares en Argentina*, de 1970.

evangelio a la realidad social y política del país. Su gran influencia no fue tanto numérica como cultural: encarnaron un modo nuevo de vivir y pensar la fe católica. Esta renovación, que incluía lo litúrgico y lo teológico, se caracterizó sobre todo por el compromiso social. Las organizaciones de jóvenes católicos comenzaron a trabajar en villas, misiones rurales y barrios marginales. A través de esos grupos, muchos jóvenes tuvieron su primer contacto con la pobreza. En general se sentían muy identificados con Jesús, con su amor a los pobres y su Evangelio, aunque no tanto con las prácticas del catolicismo o su membresía en la Iglesia.

La pregunta sobre la radicalización de estos grupos, y la de una parte importante de la feligresía argentina en los años Sesenta, es un elemento que ayuda a comprender la sociedad argentina de la década de 1970. Parte de la movilización juvenil de finales de los Sesenta se explica por la radicalización de bastos sectores católicos. Particularmente se hace difícil entender la historia de Montoneros sin prestar atención a la radicalización católica. Este proceso, sumado a la evolución de la Nueva Izquierda y del Peronismo Revolucionario, ayuda a entender el panorama de efervescencia revolucionaria a fines de los Sesenta. Altamirano (125) afirma que sin estudiar el rol de los sacerdotes como intelectuales con acceso a sectores populares amplios, no se aprecia con precisión el proceso de radicalización de la época (Altamirano:125).

Así, en menos de una década no sólo se produjo la transformación de mentalidad de amplios sectores del catolicismo, sino que además esta mutación planteó un conflicto teológico, que se encabalgó en otro político. En los años que van de 1963 hasta 1974 se dio un enfrentamiento entre formas de concebir el mundo y el país, que abarcaron desde lo personal hasta lo institucional, desde la religión hasta la política, la economía y el arte.

En las páginas siguientes trataremos de reconstruir el proceso de radicalización del catolicismo argentino a través de las redes formadas en torno a sacerdotes identificados con el nuevo rol que les asignaba el Concilio Vaticano II, los círculos de jóvenes militantes que se conforman a su alrededor, las redes que se establecieron entre esos círculos y la función clave que jugaron las organizaciones creadas por Juan García Elorrio, principalmente la revista *Cristianismo y Revolución* (en adelante CyR), en la radicalización de estos grupos.

1 Los ámbitos ideológicos

Diferentes autores (Altamirano, Terán 1993 y 2004, Sigal, Ponza) coinciden en identificar tres ámbitos ideológicos, discursivos y vitales distintos aunque de límites difusos, en la Argentina de los años Sesenta: el del catolicismo posconciliar, el de la nueva izquierda y el del peronismo combativo. En los tres ámbitos se darán aperturas doctrinarias “institucionales” (el Concilio Vaticano II, los llamados de Perón a la resistencia civil, la crítica al Estalinismo dentro del PC) y “para-institucionales” (el Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo², la figura de John W. Cooke y su

² El *Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo* fue lanzado el 15 de agosto de 1967. El propósito de esta declaración, apadrinada por Helder Cámara, obispo de Recife, Brasil, fue aplicar las enseñanzas de la *Populorum Progressio* a los países subdesarrollados. El documento afirma que los pueblos del Tercer Mundo son el proletariado de la humanidad, explotados por las naciones más ricas (2). En el momento en que un sistema político deja de asegurar el bien común en beneficio de pocos, la Iglesia debe denunciar la injusticia y colaborar con un orden de cosas más justo (8). El socialismo es mejor que el capitalismo porque “el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido”, es el

peronismo filo castrista, o la renovación del marxismo dentro del marxismo de los gramscianos argentinos. Entre los tres ámbitos y en ambas dimensiones, institucionales y para-institucionales, habrá relaciones bilaterales: entre la izquierda y el peronismo, las establecidas por Hernández Arregui, Abelardo Ramos, John Cooke, las matizaciones sobre el peronismo que, después del golpe de 1955 aparecen en la revista *Contorno* de David e Ismael Viñas, o el interés posterior del grupo de *Pasado y Presente* por el fenómeno peronista; entre el peronismo y el catolicismo, se destaca lo hecho por los curas Hernán Benítez³ y Carlos Mugica, los grupos del “Peronismo de Base” y “Lealtad y lucha” en Córdoba o los grupos de la DC en Buenos Aires que se vinculan con el peronista Antonio Cafiero; finalmente, entre el catolicismo posconciliar y la nueva izquierda, las relaciones que se dan entre la militancia católica y el PRT en La Paternal (Donatello:98), con el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) en Córdoba, los Campamentos Universitarios de Trabajo en Mendoza, los diálogos “Católicos Marxistas” en diferentes ámbitos universitarios, o las simpatías de algunos sectores del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)⁴ con el socialismo.

Pero la relación principal que ayuda a entender la radicalización de los grupos católicos es el vínculo que todos conformaron, una red revolucionaria que se fue potenciando hasta optar por la lucha armada meses antes del Cordobazo. En el centro de esa red, como catalizador, facilitador y animador de los lazos y las comunicaciones que se dan entre los tres ámbitos, se ubicará Juan García Elorrio con la revista *Cristianismo y Revolución* (CyR) y los “Comandos Camilo Torres”. CyR, fuente ineludible para analizar la radicalización del catolicismo argentino (Lenci, 2004:10), tendrá en la figura del sacerdote colombiano, del Ché Guevara y de Eva Perón, a los tres íconos de su ideal revolucionario. Los “Comandos”, surgidos de los grupos aglutinados en torno a la revista, serán el germen de Montoneros.

Hacia 1966, a la vez que el peronismo visible había optado por la negociación neutralizando a los sectores más radicales y la izquierda tradicional se enredaba en debates escolásticos interminables, el gobierno *de facto* encabezado por el general Onganía clausuraba cualquier posibilidad de prácticas políticas democráticas. Siendo el catolicismo uno de los pocos espacios abiertos en medio del vacío institucional, no es de extrañar que la radicalización ocurriese en esos ámbitos enfrascados en un debate sobre la aplicación del Concilio inimaginado por el gobierno. Es en ese contexto que surge CyR.

1.1 Una nueva izquierda

La Revolución Cubana fue un quiebre de paradigma para la izquierda clásica. La posibilidad real de una vanguardia revolucionaria manejando los tiempos a voluntad y conquistando el poder, estableció la convicción de que el triunfo revolucionario no sólo era posible sino también inminente.

Mientras Cuba mostraba el camino a seguir para hacer la revolución, el Ché Guevara se transformaba no sólo en el modelo del revolucionario: su muerte lo convertía en el paradigma del Hombre Nuevo. Esta marco ideológico se vio reforzado por un

sistema que mejor adapta al presente los requerimientos morales del Evangelio (14). La religión así entendida no es opio del pueblo, sino fuerza de los débiles (19).

³ Confesor de Eva Perón, estuvo vinculado a la Resistencia Peronista luego del derrocamiento de Perón en 1955; y fue, en los años '60, un referente del peronismo revolucionario. De Mugica hablaremos más adelante.

⁴ Este movimiento se formó en 1968 cuando 320 sacerdotes y 3 obispos argentinos firmaron su adhesión al *Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo*.

misticismo revolucionario tercermundista surgido de la luchas de liberación nacional en África y Asia.

Esta nueva izquierda surgida en los Sesenta fue una fuerza política importante pero sobre todo una cultura ideológica que impregnó el ambiente social y político argentino. Su discurso, que según la observación de Altamirano (60-61) era más militante que reflexivo, carecía de referencias claras y bordes netos, con referencias al marxismo, pero bastante permeable.

Los grupos de esa Nueva Izquierda, que en lo intelectual tenían una valoración diversa pero positiva del peronismo y la intención de vincular al marxismo con valores “nacionales” tuvo su expresión obrera en los sindicatos clasistas de Córdoba, que dieron lugar durante esos años a un inédito proceso no-peronista de participación y militancia en el lugar de trabajo⁵.

Parte de la clase media que militó en esta Nueva Izquierda, al igual que sacerdotes y militantes católicos de origen “pequeño burgués”, compartieron el “sentimiento de culpa” y deuda frente al pueblo por su reacción ante el hecho peronista. Parte del material publicado por intelectuales de la Nueva Izquierda y el catolicismo posconciliar intentaba generar una reacción ética frente a este “pecado de cuna”. La adhesión a la revolución era una forma de expiación de clase.

La lectura del marxismo que hacía la Nueva Izquierda ejerció una fascinación importante en los católicos posconciliares, que no solo no veían ningún obstáculo teológico en el marxismo como herramienta política, sino que se sentían avalados por la doctrina oficial⁶. La asimilación de esperanza escatológica con esperanza revolucionaria es una clave de lectura que ayuda a entender el camino que siguieron hasta encontrarse la nueva izquierda y el catolicismo posconciliar.

Dijimos que esta izquierda heterodoxa encontró su icono más contundente en la Revolución Cubana. Si bien sólo ella escapó al fracaso (del que no pudieron librarse ni el Che en Bolivia, ni Camilo Torres en Colombia, ni Marighnella en Brasil, ni las Fuerzas Armadas Peronistas –FAP- en Taco Ralo, ni el Ejército Guerrillero del Pueblo -EGP- en Salta) no se vivió una sensación de derrota. Al contrario, se percibía una dinámica en marcha y la convicción de que se conseguiría el triunfo de la revolución. Ese triunfalismo, “desmedido e irracional” según lo calificó Casiana Ahumada directora de CyR (Pittaluga y Rot:9-11), era alimentado por la convicción de la inminencia del triunfo popular.

La izquierda revolucionaria, tanto cristiana como laica, se movió con un mito equivalente al anterior de la “nación católica”, el de la “patria socialista”: una totalidad que, evidente por sí misma, se impondría breve e inexorablemente sobre cualquier otro proyecto por su propio peso. En todo caso, al igual que el gobierno argentino (que proclamaba un liberalismo que no era tal en lo económico y mucho menos en lo político) no dejaba ningún espacio para el disenso o la crítica. Tanto la nación católica como la “patria socialista” eran proyectos integrales y totalizadores.

1.2 El peronismo revolucionario

La corriente liberal que hegemonizó la “Revolución Libertadora”, dos meses después de derrocar a Perón en setiembre de 1955, estaba decidida a borrar al peronismo. Aramburu, el presidente de facto, lo prometió el 6 de abril de 1956. Con ese fin dictó

⁵ La figura de Agustín Tosco y el papel de los sindicatos Sitrac y Sitram en Córdoba fueron la expresión más cabal de este fenómeno.

⁶ No sólo por lo que decían los obispos del Tercer Mundo, sino por las encíclicas de Juan XXIII, *Mater et Magistra* (73-74, 170-171) y *Pacem in Terris* (10-27, 158-159).

el decreto 4161 que prohibía el proselitismo peronista, la mención del nombre de Perón, las fotografías, la famosa marcha, los libros, las cartas y cualquier otra cosa vinculada al “Tirano Depuesto”. El antiperonismo no era solamente una reacción al autoritarismo peronista, tenía también un tinte “gorila”⁷: era resistencia a las transformaciones sociales que Perón había concretado en sus dos gobiernos.

Entre octubre de 1955 y enero de 1956, a través de la “Convocatoria a la Resistencia”⁸ y las “Directivas generales para todos los peronistas”⁹, Perón diagramó lo que se dio en llamar la “Resistencia Peronista”. Estas convocatorias a la resistencia civil y al sabotaje fueron el antecedente al que se remitieron las agrupaciones insurgentes que reclamarían luego la representación popular. Muchos de los grupos armados que surgieron en la década siguiente en Argentina señalaron a la proscripción del peronismo como la “violencia de arriba” que justificaba la “de abajo”.

La izquierda peronista fue resultado de la radicalización progresiva de ciertos grupos durante la Resistencia; floreció en el '63 y '64, y tuvo su mayor impulso en los primeros años de la década del Setenta. Los factores que contribuyeron a esta gestación pueden buscarse entre la declinación del nivel de vida de los obreros en los años de la Libertadora, ya que los trabajadores extrañaban a Perón no sólo por su liderazgo y la inclusión que significó, sino también porque materialmente estaban mejor. La presidencia de Frondizi (1958-1962) había comenzado con buenas expectativas para el peronismo. La idea del presidente de integrar a los obreros a la vida política se tradujo en el levantamiento de la mayoría de las proscripciones que pesaban sobre el peronismo. Pero la decisión de abrir la economía y el duro plan económico implementado en 1959 desataron conflictos obreros y tomas de fábricas que terminaron con la militarización del conflicto por parte del poder Ejecutivo. En 1962, con la situación social en un delicado equilibrio el peronismo es autorizado a participar en las elecciones legislativas y provinciales en el mes de mayo. El triunfo de los seguidores de Perón en la mayoría de los distritos electorales no fue tolerado por las Fuerzas Armadas que precipitaron el arresto y alejamiento de la presidencia de Frondizi. El peronismo continuo proscrito en las elecciones que consagraron a Illía como presidente, en 1963. El debilitado presidente (consiguió el 25% de los votos) perdió el control parlamentario en marzo de 1965, cuando grupos afines al peronismo conquistan la mayoría de los escaños. El descontento militar por esta situación y una intensa campaña de prensa que pedía la “modernización” del país aún a costa de las instituciones “obsoletas”, serán algunas de las causas del golpe militar de 1966. Del antiperonismo se pasaba a la antipolítica (Tcach: 49).

El primer lustro de los años sesenta se caracterizó por la desilusión que significó para los jóvenes el sistema político argentino. Los acontecimientos que reseñamos terminaron por mostrar la inutilidad de las instituciones democráticas para producir cambios. Muchos peronistas consideraron que lo único que les quedaba entonces era la acción directa¹⁰. Por supuesto, el impacto de la revolución cubana también fue muy importante en la militarización que siguió a la “resistencia civil”. Más aún, después del Cordobazo, Perón bendijo a las organizaciones armadas juveniles hablando de “formaciones especiales”, “socialismo nacional” y “guerra revolucionaria”.

⁷ Expresión que, en la política argentina, sirve para calificar una reacción visceral e irracional contra todo lo que sea peronista y popular. El “gorilismo” es una actitud de discriminación social cercana al racismo.

⁸ Perón y Cooke (1973), tomo II, Carta de Perón, fechada en Caracas, octubre de 1955.

⁹ Perón y Cooke (1973), tomo II, Carta de Perón, fechada en Caracas, enero de 1956.

¹⁰ Para el Che la situación de proscripción del peronismo se asemejaba a la opresión en la Cuba de Batista. (Guevara, 245).

John William Cooke, representante de Perón en el país durante los primeros años del exilio del ex-presidente en España, fue el primero que trató de identificar peronismo con “Castrismo” e intentó convencer a Perón de cambiar la Madrid franquista por la Cuba de Fidel. La influencia ideológica de Cooke fue decisiva. Su idea era que la base proletaria del peronismo debía proporcionar una fuerza revolucionaria. Esto implicaba que la izquierda partidaria debía robarle el control a los burócratas de derecha. Propugnaba la intransigencia y la abstención; sostenía que la acción directa (huelgas, guerrilla, insurrección) era el único medio de superar el estancamiento posterior al golpe de Onganía. Estuvo vinculado a la formación de las FAP, que fueron descubiertas y desmanteladas en Taco Ralo el mismo día de su muerte, en setiembre de 1968. La correspondencia entre Perón y Cooke fomenta la acción directa estimulando las huelgas, los sabotajes civiles y la lucha armada, porque ambos entendían que los caminos institucionales estaban cerrados.

1.3 El bloqueo de Onganía

La proscripción del peronismo comenzada en 1955 hacía del sistema político argentino una ficción, con instituciones que pretendían excluir a la mitad de la población de la vida política. Esta proscripción desató una lucha por el poder entre diferentes facciones de grupos económicos, políticos y sindicales, inestabilizando de forma permanente el sistema político-institucional. La política argentina no lograba normalizarse ni conseguir legitimidad por sí misma a causa de la imposibilidad de los distintos sectores en pugna de imponerse sobre los restantes, mientras mantenían intacta su capacidad de bloqueo. Todas tenían capacidad de veto, pero ninguno podía imponer un proyecto al resto. Un empate de poder que paralizó la política, según la conceptualización de Portantiero (99).

La crisis de legitimidad de las instituciones liberales fue suplida con la influencia de la Iglesia y el Ejército, que se transformaron en los puntos de apoyo a los que debía recurrir el poder civil para gobernar. Los generales y los obispos, guardianes del nacional catolicismo, controlaban la adhesión de los gobernantes a este ideal integrista y así daban su apoyo, o no, a gobiernos que carecían de la legitimidad y el apoyo que podrían haberle dado las elecciones libres.

Onganía, quién intentó el apoyo eclesial incorporando a sectores católicos, se encontró con que desde Roma, Pablo VI predicaba la democratización de las bases y daba libertad de acción a los sacerdotes respecto de sus obispos en temas de política. Mientras que el Concilio impactó en el catolicismo argentino proyectándolo hacia fuera, en un impulso militante, la Revolución Argentina al intentar apropiarse de él y quebrar su diversidad cuadrándolo detrás de los fieles involucrados en el gobierno, lo único que logró fue agudizar las tensiones existentes. El conflicto entre el nacional-catolicismo y el catolicismo posconciliar, que hasta ese momento era al interior de la iglesia, se tradujo en un problema público de legitimación del poder. Tal vez por eso el eclesial fue uno de los ámbitos en los que la crisis social y política de la Argentina en los Sesenta y Setenta fue singularmente vilento. En este contexto de enfrentamiento entre sectores progresistas y conservadores, no es extraño que tanto las Fuerzas Armadas como sectores reaccionarios del episcopado y del clero, a la sazón su mayoría, se uniesen contra una amenaza común (Di Stefano y Zanatta:518).

El gobierno de Onganía cerró toda posibilidad de participación ciudadana y abortó cualquier chance de salida dentro del sistema. La militarización de la política no dejó espacios institucionales por donde canalizar los conflictivos debates de la década (Ponza:6). Onganía desconoció los resultados de elecciones ya realizadas, continuó

con la proscripción del peronismo, intervino las provincias, los sindicatos y la universidad.

La “Noche de los Bastones Largos” no solo clausuró los canales de participación universitaria, sino que la expulsión de amplios grupos de profesores¹¹, dejó a los estudiantes sin referentes y los radicalizó en sus posturas. A mediados de los Sesenta los grupos estudiantiles en expansión en las universidades de Córdoba, Santa Fe, Buenos Aires y el Noreste eran los católicos¹², lo que en el contexto de intervención universitaria no hizo más que aumentar la relevancia social de los sacerdotes como interlocutores¹³.

En síntesis, al cabo de un par de meses de gestión, uno de los pocos lugares de participación que dejó Onganía fueron los espacios católicos, conformados en general por redes juveniles a cargo de sacerdotes y monjas jóvenes, posconciliares, que insistían en el compromiso con los pobres como parte medular de la identidad cristiana, y en la militancia social como ámbito de testimonio evangélico. Fue en ese ambiente en el que el nuevo rol social del sacerdote cobró una importancia inusitada.

2 El “espacio” católico

2.1 El Concilio Vaticano II y su recepción

Dijimos que el ambiente intelectual y físico de la radicalización fue el catolicismo. El debate y los diálogos de los católicos, en las parroquias y centros juveniles de los años Sesenta, era en torno a los desafíos que planteaba el Concilio Vaticano II. Inaugurado el 11 de octubre de 1962 con más de 2500 “padres conciliares”, se reunieron obispos de los cinco continentes, con una presencia importante y desconocida hasta entonces, de las Iglesias jóvenes.

Las resoluciones del Concilio fueron surgiendo de la tensión entre fuerzas “progresistas” y “conservadoras”¹⁴. El grupo conservador, numéricamente más débil, estaba apoyado por la Curia Romana; el grupo progresista contó con el aval de los obispos de los países “de misión” o “subdesarrollados”. Si bien la mayoría de estos clérigos habían estudiado en Roma, sus experiencias pastorales los hacían más conscientes de la necesidad de acometer algunos cambios. Pero la causa más importante de la transformación hay que buscarla en el impulso de los casi 300 expertos convocados para trabajar en distintas comisiones. Estos teólogos presentaron a los obispos las nuevas tendencias teológicas, redactaron borradores, mantuvieron

¹¹ Un estudio hecho en 1970 por la Universidad Torcuato Di Tella afirma que 1378 profesores dejaron la universidad. Ver “Emigración de científicos Argentinos” citado por Sucarrat, M ‘La ciencia apaleada’ en *Revista Rumbos*, Año 3, N 152, 23 de julio de 2006, p. 25.

¹² Esto es, los “Integralistas” quienes se oponían a los “Reformistas”, vinculados a la izquierda. Ver Rodeiro, L (2006) “Una rebeldía cristiana. La resistencia universitaria de Cristo Obrero” en *La Voz del Interior*, domingo 30 de junio de 2006, página 7 sección F (Temas).

¹³ Evidentemente, hubo sectores del clero que no se encontraban cómodos en este clima revolucionario que aproximaba a los a los estudiantes a los ámbitos católicos. Cuando en 1966 se reunieron en Montevideo representantes de las universidades latinoamericanas y la Universidad Central de Venezuela pidió una condena al gobierno argentino por la intervención en la Universidad, monseñor Derisi, rector de la UCA, fue quien la impidió. Ver UCC:168.

¹⁴ Las diferencias de concepción entre estos dos grupos se dan en torno al papel de la Iglesia ante el mundo y la estructura de la Iglesia en su interior. Los “conservadores” apostaban a una nueva Cristiandad en lo temporal, y ponían el énfasis en la “estructura jerárquica” de la Iglesia hacia el interior. Los “progresistas” sostenían, por un lado, la necesidad de dialogar con el mundo y, por el otro, la organización de la Iglesia como “Pueblo de Dios”.

contactos directos, dictaron conferencias. Su tarea constituyó, para muchos padres conciliares, un “reciclaje” teológico importantísimo.

En el curso de la historia, pocas instituciones han realizado una rectificación semejante. No hubo ni un solo texto del Syllabus y del Vaticano I, de aquellos anatemas lanzados contra la libertad y la modernidad, que en esta ocasión no fuese contradicho en la letra y en el espíritu (...) Este mundo denunciado como perverso por los prelados de Pío IX en 1870 es ahora, en 1965, alabado, saludado por la constitución Gaudium et Spes (Lacouture:599).

El Vaticano II cambió el paradigma teológico de la iglesia, de los cristianos y su rol en el mundo, y transformó la concepción de la figura del sacerdote. Los católicos latinoamericanos en general y argentinos en particular, se vieron impulsados al compromiso social por el impacto de la renovación teológica que significó el Concilio.

Así como la teología conciliar se continuó en otros documentos, tanto papales (*Populorum Progressio*¹⁵) como episcopales (*Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo*, las conferencia de los obispos latinoamericanos en *Medellín* y argentinos en *San Miguel*¹⁶), la renovación tenía sus antecedentes en la *Nouvelle Théologie*, una corriente teológica surgida del retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas del cristianismo, puestas en diálogo con las ciencias sociales y la filosofía existencialista. Las autoridades eclesíásticas argentinas de los años Sesenta, formadas en el neotomismo teológico, el integrismo social y el nacional catolicismo político y cultural, rechazaban esta nueva teología que ya se discutía en círculos europeos y se instalaba en Argentina a través de los sacerdotes que realizaban sus estudios en Alemania, Bélgica o Francia. La actitud de la jerarquía fue la de clausurar cualquier debate imponiendo su autoridad. Paradójicamente, mientras los obispos argentinos bloqueaban las posiciones de los renovadores, el Vaticano las transformó en “doctrina oficial”. La consagración de la ortodoxia de la línea renovadora paralizó a la jerarquía local; su desconcierto fue absoluto.

La negación de los obispos argentinos a la renovación teológica y su ceguera ante la realidad habían sido tal, que la Conferencia Episcopal Argentina no le dedicó a la convocatoria al concilio ninguna carta pastoral y ni siquiera trató el tema en sus asambleas. Confiados en la capacidad de confabulación de los curiales romanos en orden a “controlar” los ímpetus renovadores, los obispos argentinos evitaron poner a

¹⁵ Asia, África y América Latina aportaron al debate conciliar los temas de la justicia y el desarrollo. Si bien no aparecen directamente tratados en los documento del Vaticano II, inmediatamente al final del Concilio, en marzo de 1967, se promulgó *Populorum progressio* (PP). PP es donde por primera vez el pensamiento social de la Iglesia aborda el tema del desarrollo global del mundo. Según el Papa, la situación de la economía mundial permitiría atenuar las desigualdades sociales. Sin embargo, se ven cada vez mayores contrastes y diferencias entre los ricos y los pobres (PP 63). Cuando la miseria se combina con opresión política, se corre el riesgo de que el rechazo de esta situación que atenta contra la dignidad humana, sea con violencia. Si bien el Papa afirma que la violencia no conduce a nada, admite que en ciertas situaciones es la única salida: “en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país (PP 31)”. Esta salvedad será citada frecuentemente en CyR, en donde se afirmaba que el gobierno de Onganía y el sistema capitalista eran esa *tiranía evidente y prolongada*.

¹⁶ El 20 de abril de 1969 se reunió el Episcopado Argentino en la localidad bonaerense de San Miguel, para adaptar a la realidad nacional las conclusiones de Medellín. Esta declaración es conocida como el *Documento de San Miguel*. Allí se afirma que la salvación del hombre se da en su vida comunitaria (Justicia, 2) por lo que, si la historia ha creado estructuras injustas en el país, la liberación cristiana también debe abarcar esas estructuras (Justicia, 3). La necesidad de un cambio estructural lleva a la Iglesia a buscar caminos viables, rápidos y eficaces de liberación, que eviten caer en extremismos (Justicia, 9). Como no es cristiano mantener sistemas que marginan a los hombres (Justicia, 11), los cristianos defienden los derechos de los pobres y se comprometen a colaborar con todos los que trabajen para eliminar la marginación, la injusticia y las desigualdades hirientes (Paz, 2-5).

sus diócesis en estado de concilio¹⁷. Cuando el Vaticano ratificó las nuevas corrientes teológicas y su postura crítica, minó los cimientos neotomistas del integrismo patrio desde el que parecía un aliado incondicional: Roma. Este aval papal legitimó los planteos reformistas de amplios sectores de la iglesia argentina obligando a la jerarquía a una renovación que no quería (Di Stefano y Zanatta:479-480).

Los grupos que ubicamos bajo la holgada denominación de “catolicismo posconciliar” eran muy diversos: desde los que respetaban la naturaleza jerárquica y la moderación política anteponiendo la renovación espiritual –congregados en torno a Monseñor Pironio, el padre Mejía y la revista *Criterio*–, pasando por un sector que entendía la renovación como un modo de revitalización del imaginario nacional católico –postura que, siguiendo al entonces renovador y luego conservador arzobispo de Buenos Aires Antonio Quarracino, adoptó mayoritariamente el episcopado¹⁸–, hasta un grupo decididamente rupturista que planteaba una transformación institucional profunda y una participación fundamental del laicado en la pastoral y el diálogo con pensamientos contemporáneos (Di Stefano y Zanatta:488). Estos debates excedían el mundo clerical y católico para ser asumido y continuados por la ciudadanía en general. Una publicación de la época, la revista *Panorama*, señalaba 20 corrientes políticas en el catolicismo argentino de 1969. De esa selección, por lo menos seis grupos podrían ser clasificados como “renovadores”¹⁹.

La iglesia emergía del Concilio asumiendo el potencial revolucionario que le habían asignado el Ché Guevara (1997:144-146) y Fidel Castro (Morello, 2003:80); se convertía en un puesto de vanguardia al reivindicar el cambio como bueno, la conveniencia del progreso social y el cuestionamiento a las injusticias sociales del sistema capitalista. A la muerte del Ché, el documento de los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín²⁰, parecía continuar su lucha. Nunca volvió a

¹⁷ Parte de la nueva generación episcopal, encabezados por Devoto en Goya, tomaron una actitud diferente impulsando el *aggiornamento*. En este marco se ubica la publicación de tres reportajes aparecidos durante abril de 1964 en el diario *Córdoba* de la ciudad homónima, que fueron tal vez la primera manifestación pública del conflicto entre progresistas y conservadores, mantenido hasta ese momento en el interior de la iglesia. Los reporteados, los padres Gaido, Vaudagna y Dellaferrera (quienes contaron con el apoyo del obispo auxiliar de Córdoba Enrique Angelelli, luego asesinado en La Rioja en 1976) intentaron instalar el tema del Concilio en contra de la voluntad del obispo titular (Morello, 2005). Más adelante señalaremos el protagonismo de estos sacerdotes en las redes de militantes que se formaron en Córdoba.

¹⁸ Así se explica que, si bien empleando un lenguaje posconciliar, la actuación de la jerarquía argentina en los '70 se haya estado enmarcada en el paradigma del nacional-catolicismo.

¹⁹ Mencionan, entre otros, a) La revista *Comunidad*, de un grupo proveniente de la Democracia Cristiana, comprensivo del peronismo, que reivindicaba el liberalismo político y la izquierda económica del P. Lebreton y la ideología política de Emmanuel Mounier; entre sus miembros se señalan a Horacio Peña, Enrique De Vedia, algunos equipos del Instituto Di Tella, Antonio Cafiero y Emilio Mignone. Expulsados del gobierno por una oleada liberal, son llamados después del “Cordobazo” a puestos importantes de la conducción económica nacional y bonaerense; b) el catolicismo revolucionario en torno a García Elorrio y *Cristianismo y Revolución*; c) el catolicismo peronista, integrado por jóvenes que provienen de familias y ambientes reaccionarios quienes, al ver la injusticia de la proscripción y la anulación de los votos peronistas, se preocuparon por comprender el fenómeno popular, d) un sector más intelectualizado que apuesta a un diálogo católico marxista, con alguna gente que pasó a las agrupaciones de izquierda como en PRT o el Movimiento de Liberación Nacional; e) otro sector que, siguiendo a Horacio Sueldo (presidente de la Democracia Cristiana), está más vinculado a universitarios abiertos al peronismo pero críticos de Perón; f) la Acción Sindical Argentina, instrumento del sindicalismo cristiano (Panorama 118:10-12).

²⁰ Con el objetivo de aplicar el *Vaticano II* a todo el continente, se organizó un encuentro del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. En la conferencia, reunida del 26 de agosto al 6 de setiembre de 1968, fue la primera vez que la jerarquía latinoamericana calificó oficialmente la gravísima situación de injusticia social como “violencia institucionalizada” (Paz, 16). “No debe, pues,

ocurrir, afirma Ponza, que tan amplios sectores tan masivamente se vuelquen solidariamente a favor de los pobres (Ponza:9). El conflicto teológico intra-eclesial se ubicaba en el conflicto político de la época y a su vez lo potenciaba. Mientras lo que para unos obispos era un despertar de inquietudes teológicas y de un evangélico compromiso social, para otros era una herejía que amenazaba con destruir la civilización occidental y los valores cristianos.

Las diferencias entre renovadores e integristas se mantuvieron y agudizaron después del Concilio. Así, cuando en 1967 la agencia informativa católica (AICA) exultaba por el lugar concedido al obispo primado en el protocolo de Estado²¹, el obispo Devoto de Goya, en la provincia de Corrientes, renunciaba al sueldo estatal para tener independencia frente a las autoridades seculares. En 1968 se nombran obispos “renovadores” en las diócesis de Santa Fe (Zazpe), Avellaneda (Quarracino) y La Rioja (Angelelli), mientras que monseñor Pironio se incorporaba al CELAM. Una nueva generación episcopal argentina asumía puestos de comando, en un proceso de relevo de los viejos obispos. Pero el integrismo no se quedaba quieto. En 1971 el vicario castrense Bonamín actuó contra la opinión del obispo local, en las jurisdicciones de los progresistas obispos de Goya y Neuquén. Lo mismo hará en 1976 en la diócesis de La Rioja.

Al promediar la década del sesenta, las diócesis de las provincias más dinámicas estaban compuestas por más de un 50% de sacerdotes jóvenes, lo que significaba en general un clero más informado y mejor formado que sus superiores, y por lo tanto críticos frente al autoritarismo de los mismos²². Esta fue otra de las consecuencias del Vaticano II. La teología conciliar transformó la figura del sacerdote, que tomó un perfil impensable unos años atrás. No sólo por el rol social y la interacción de los curas con obreros y villeros, sino por la disposición a conformar equipos de trabajo y, sobre todo, la actitud de confrontar directamente con los obispos exigiéndoles la conversión al Concilio (González, 2005:23-24). Los obispos, además de desconcertados, eran deslegitimados por su clero y sus feligreses a raíz de sus posiciones teológicas.

Los “renovadores” se congregaron en torno al MSTM integrado por 534 sacerdotes, el 9 % del presbiterio argentino de entonces, aunque los 404 curas del clero significaban un 15% de los sacerdotes diocesanos (Martín, 1992:14). Por su parte el clero castrense, que con sus 210 capellanes era el más grande de América Latina y representaba el 3,5% del presbiterio argentino, aglutinaba a la facción integrista (Di Stefano y Zanatta:533).

La consecuencia, irreversible, de este conflicto entre conservadores y progresistas es que se quebró la idea de una iglesia monolítica en su postura política, encolumnada silenciosamente detrás de sus pastores. Evidentemente no se puede considerar a la radicalización católica como un resultado pretendido por quienes construyeron la teología posconciliar. Pero es cierto que ni el movimiento de renovación progresista católico en general, ni los grupos articulados por CyR en particular, se pueden entender sin ese cambio de paradigma en la religión católica. Para decirlo llanamente,

extrañarnos que nazca en América Latina la ‘tentación de la violencia’. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos” (Paz, 16). El cambio de estructuras que América necesita no vendrá sin una profunda reforma del sistema político que ponga en el bien común su única finalidad (Justicia, 16).

²¹ Le otorgaron el tercer lugar, luego del Presidente y el titular de la Corte Suprema. Por eso, al emitirse un nuevo signo monetario, el peso Ley 18.188, le correspondió el billete número 3 (Panorama, 141:63).

²² En 1963 había en Argentina 4741 sacerdotes (1 cada 3565 católicos); 2041 sacerdotes eran del clero secular, 2700 regulares. Había, además, 12951 religiosas y 3813 religiosos (Panorama 3:117).

sin Vaticano II no hubiese surgido una revista como *CyR* ni un grupo como los Comando Camilo Torres. *CyR* contribuyó, acompañó y justificó teológicamente la radicalización de los grupos cristianos preexistentes, que ya se habían formado y que tenían inquietudes políticas fuertes, a través un debate sobre la forma que debía asumir ese compromiso.

2.2 Los grupos de católicos posconciliares

A diferencia de lo que sucedió en Brasil y -en menor medida- en Chile, las posturas más radicales y “comprometidas” no fueron las episcopales. El compromiso político de la Iglesia argentina corrió por cuenta de los sacerdotes.

Los sacerdotes crearon redes de militancia religiosa y social que permitieron la gestación de grupos y vínculos interpersonales. Siguiendo un esquema propuesto por Donatello, veremos como los grupos así conformados migraron de una organización religiosa a la acción insurreccional, pero manteniendo la red de vínculos sociales (Donatello:92,110).

El ingreso de los jóvenes a los grupos cristianos se daba a partir de la acción de algunos sacerdotes y religiosas. Determinadas personas construyeron ámbitos de militancia religiosa que, a través de recorridos tipificados, desembocaron en la activa participación política durante 1966-1973. Estos líderes religiosos fueron un estímulo para reflexionar sobre la situación social, aglutinando a diferentes grupos y animando al compromiso. La mayoría de las veces eran pares que compartían las dudas, las búsquedas y los intereses, sin ninguna preparación política que los distinguiese de los convocados. La prédica intentaba comprometer a los jóvenes con la realidad de pobreza e injusticia que los rodeaba. Este contacto, a través de misiones populares en zonas rurales o la tarea de colaboración en las villas de emergencia, eran el motor principal de la militancia.

A raíz del impacto producido por este tipo de experiencias, la mayoría de los grupos cristianos coincidieron en la necesidad de un cambio de sistema. No se trataba de un hombre o un régimen político, sino que se cuestionaban valores y estructuras de explotación. Para los cristianos estaba claro que la pobreza era contradictoria con el mensaje evangélico. El enemigo del catolicismo era la injusticia, no el marxismo. Se planteaban cómo crear una sociedad que permitiera desarrollar al hombre nuevo y el trabajo creador. El debate iba al plano de las ideas políticas y de las formas más adecuadas para la transformación estructural de Argentina. Así, el planteo era entre socialismo o peronismo, opción ésta última que será la asumida por la mayoría²³. Una vez identificados políticamente, se encontraban con que los modos democráticos de participación estaban clausurados y desprestigiados. A la vez, el triunfo de la Revolución Cubana hacía de la opción insurreccional un “ambiente de época” irresistible.

En síntesis, si a la presión moral que provocaba en los jóvenes la situación de injusticia y pobreza le sumamos la incapacidad del sistema político argentino para dar canales institucionales a los conflictos, veremos que el pasaje a la acción política revolucionaria estaba allanado. El recorrido comenzó en los grupos del catolicismo posconciliar, siguió con la experimentación de la injusticia social y la convicción religiosa de la necesidad de un cambio, continuo con la identificación afectiva con el

²³ A raíz de la afirmación conciliar de la iglesia como “pueblo” de Dios, muchos sacerdotes y laicos se ‘peronizaron’. Si “el pueblo en Argentina es peronista, la iglesia debía hacerse peronista” (Morello, 2003:52 y 111).

peronismo, la adopción de un compromiso político revolucionario y terminó en la militancia insurgente.

Todo este proceso está reflejado en las páginas de *CyR*. La revista se ubicó como órgano “oficioso” de comunicación y animación de esos grupos, fue un material de lectura imprescindible, el nexo que congregó y tejió los lazos entre las redes del catolicismo posconciliar que finalmente optaron por la lucha armada.

A modo de ejemplo reconstruimos, en base a bibliografía y testimonios, el recorrido de algunas redes de militancia en Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires.

2.2.1 Córdoba

Una de las reacciones estudiantiles al ataque de Onganía al claustro universitario fue la huelga llevada a cabo en la Parroquia Universitaria del Cristo Obrero, entre agosto y setiembre de 1966²⁴.

En ese ámbito parroquial, y en poco más de un año, se gestaron los grupos de cristianos revolucionarios cordobeses que participarán activamente en la construcción de Montoneros.

Un grupo de sacerdotes, tratando de renovar la pastoral, comenzaron a trabajar en Córdoba con una parroquia universitaria en el templo de Cristo Obrero, ubicado en una zona próxima al centro de la ciudad. La capilla había servido hasta entonces como punto de encuentro de la JOC. La parroquia, fundada por el obispo Primatesta el 18 de setiembre de 1965, fue puesta a cargo de Dellaferrera y Gaido quienes habían sido dos de los sacerdotes entrevistados en los reportajes que precipitaron la caída del anterior obispo, monseñor Castellano. La renovación en la liturgia y su apoyo explícito a ciertos reclamos estudiantiles no fueron bien vistos por algunos católicos tradicionales.

La casa parroquial se comunicaba por un patio interno con el Hogar Sacerdotal. En esa residencia del clero vivían los padres Echeverría, Rojas y el obispo auxiliar de Córdoba, Enrique Angelelli. Angelelli llegó en 1952, recién ordenado sacerdote como asesor de la JOC. El carisma de Angelelli había transformado el Hogar en un lugar de encuentro de muchos jóvenes progresistas y un punto de referencia del clero posconciliar²⁵. La renovación católica cordobesa se congregó, además, en las parroquias de Bella Vista y de barrio Los Plátanos, con Carlos Fuganti y Erio Vaudagna²⁶ como respectivos párrocos. Otro grupo animado por el padre Milán Viscovich²⁷, ex decano de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Católica de Córdoba (UCC), participaba de estos círculos.

El Cristo Obrero fue el lugar de reunión de todos estos grupos. Allí se debatía apasionadamente sobre el compromiso de los cristianos, las últimas encíclicas, *Medellín*, los escritos de Teilhard de Chardin o Mounier, y los materiales que llegaban de Cuba. “Recuerdo como si fuera hoy, relata Ignacio Vélez, cuando nos llegó el

²⁴ Durante la huelga fue asesinado Santiago Pampillón, joven militante de la UCR, el 7 de setiembre en las cercanías del “Cinerama”, en el centro de la ciudad de Córdoba.

²⁵ Como Jorge Pérez Gaudio quién, con 23 años, fue el productor de las tres entrevistas periodísticas antes mencionadas. Angelelli había asistido a las sesiones del Concilio Vaticano II. Ver Baronetto, 1996:17-31.

²⁶ El tercero de aquellas entrevistas periodísticas del año 1964.

²⁷ Milán Viscovich inició los “Encuentros Social Cristianos”, el primero se organizó a fines de 1966 en Córdoba, en la localidad de Unquillo, en donde distintos sectores cristianos discutieron un modelo “socialista y cristiano de reforma estructural”. Este movimiento fue fuerte en Córdoba, principalmente en los ámbitos sindicales y estudiantiles. El Integralismo participaba de sus preocupaciones (Panorama 118:10-12; *CyR* 2-3:8-9).

mensaje de la OLAS y la brutal violencia que significaba para nosotros como cristianos esta imperativa urgencia por asumir la violencia en defensa del pueblo explotado”.

Los sacerdotes que allí vivían o trabajaban congregaron a un nutrido y variado grupo de jóvenes de distintas filiaciones cristianas. Rojas y Fuganti habían sido capellanes del Liceo Militar General Paz. Allí conocieron a Ignacio Vélez Carreras y Emilio Maza, quienes en el Cristo Obrero traban relación política con Carlos Capuano Martínez, Luis Lozada, Mariano Pujadas y Fernando Vaca Navaja; integrantes todos del núcleo fundador de Montoneros.

La mencionada huelga de hambre, hegemonizada por el Integralismo del cual Maza era dirigente, y una asamblea de cientos de estudiantes enfrentados a Onganía, precipitaron el fin de esta experiencia en octubre de 1966. El obispo Primatesta, que había apoyado el emprendimiento, terminó clausurándolo. Según la carta en la que los padres se despiden, “se interrumpió un esfuerzo por bajar a la realidad las tan analizadas líneas conciliares y por el compromiso con el estudiantado”. Un párrafo de la carta, dedicado al obispo, le recrimina que los haga dejar la tarea parroquial intempestivamente: “Nos duele su decisión [...] Nos duele irnos como no se va ningún pastor, sin la posibilidad de partir el Pan por última vez con los hermanos [...]”²⁸.

Con el cierre de la parroquia se produjo un reagrupamiento provisorio de los militantes en torno a dos modos de asumir la lucha revolucionaria: el trabajo político con las bases o la vanguardia de la insurgencia armada. Provisorio porque, un par de años después, la mayoría convergiría en Montoneros.

El MUCO, Movimiento Universitario de Cristo Obrero, puso el énfasis en lo político, privilegiando un trabajo de base más allá del ámbito universitario. Los límites sectoriales de la lucha estudiantil los llevaron a lanzarse a un trabajo de base con un compromiso explícito por los más pobres. Así, Luis Rodeiro y Héctor Bruno junto al ex-sacerdote Elvio Alberione, fundan el grupo “Lealtad y Lucha”. Esta red se vinculó con la Agrupación de Estudios Sociales de Córdoba (AES), organización de estudiantes de la UCC²⁹. Según Lanusse (104), AES se formó cuando Gaido, sacerdote del Cristo Obrero y docente en la UCC, se negó a dar clases en señal de luto por la muerte de Santiago Pampillón durante septiembre de 1966. En 1968 el AES realizó un campamento de trabajo en Tucumán, cuyas conclusiones se reflejaron en *CyR*³⁰.

Del otro grupo que se formó a partir del cierre de la Parroquia fueron miembros, entre otros, Vélez, Maza y Araujo. Acompañados por el P. Rojas, y compartiendo los objetivos políticos del MUCO, optaron por una estrategia revolucionaria. En octubre de 1966 asistieron al ‘Encuentro Social Cristiano’ organizado por Viscovich en Unquillo. Allí conocieron a Juan García Elorrio (JGE) y comenzaron a ser el nexo y los representantes de *CyR* en Córdoba. Las vinculaciones con grupos similares de otros puntos del país se darán a través de JGE. Pero este paso no sólo significó la tarea

²⁸ *Carta de los Padres del Cristo Obrero a los Cristianos del Cristo Obrero*, Córdoba, octubre de 1966, Mimeo.

²⁹ La UCC fue el único ámbito universitario de Córdoba en donde las agrupaciones estudiantiles siguieron funcionando pese a la prohibición gubernamental. Si bien la actividad no estaba ‘oficializada’ se continuó sin sobresaltos hasta 1970, cuando se suspenden las “Federaciones” y solo se permiten organizaciones por facultades (UCC:171-194). Mientras los sacerdotes de la universidad, sin ser ‘de avanzada’, insistían en cierta aplicación de las conclusiones de *Medellín*, los laicos que integraban los órganos directivos se mostraban más conservadores y rígidos (UCC:144).

³⁰ *CyR* 10, p. 8-12. La vinculación del AES con *CyR* no fue sólo editorial. En mayo y junio de 1970 hay registros de la acción de un ‘Comando Camilo Torres’ en el ámbito de la UCC, convocando a apoyar la toma de la Facultad de Derecho. UCC:195 y 197.

de corresponsales y distribuidores de la revista, sino también la conformación del “protomontonero” Comando Camilo Torres. La formación del “Comando” surgió de la necesidad de dar una respuesta política al sistema que explotaba a los pobres. Lo explica Ignacio Vélez: “En esa época vinimos a Buenos Aires y Carlos Mugica nos llevó a la Villa de Retiro sugiriéndonos que compartir los sufrimientos y las privaciones de los más humildes era el camino necesario para surgir de allí como ‘hombres nuevos’ en el camino de la liberación, en la imitación de Cristo. Nos negamos. Ya habíamos dado el paso hacia la militancia política con una crítica muy profunda al asistencialismo y a la tarea social que llevaba humillantes paliativos al drama social de nuestros hermanos. El ‘sistema’ reproducía en forma permanente la explotación. Las palabras sobraban. Como decíamos en *CyR*, ‘el deber de todo cristiano es ser revolucionario, y el deber de todo revolucionario es hacer la Revolución’ ”.

Así tenemos que de la red formada inicialmente por un grupo de sacerdotes, a quienes se unen jóvenes de distinta procedencia, la mayoría de clase media y con un promedio de edad de 20 años. Esta trama, fortalecida por la vinculación con *CyR*, conformará los primeros cuadros de Montoneros Córdoba.

2.2.2 Santa Fe

Muchos de los alumnos que llegaban a la ciudad de Santa Fe a estudiar en la Universidad Nacional del Litoral vivían en Colegios Universitarios. Estas pensiones fueron una iniciativa de la iglesia Católica surgida durante los años '50 que a la vez que brindaban alojamiento a los estudiantes, ofrecían un servicio pastoral que consistía en conferencias, cursos y otras actividades de acompañamiento.

Dos de los sacerdotes aglutinantes de las redes posconciliares, que en la ciudad de Santa Fe funcionaron a través de los Colegios, fueron Vicente Zazpe y Ernesto Leyendeker. Lo que ellos hicieron fue congregar a gente de distintos colegios en lo que se conoció como el “Ateneo Santa Fe”. Este grupo gradualmente se identificó con el peronismo revolucionario y mantuvo una fluida relación con los militantes cristianos cordobeses (Lanusse:115). En el Ateneo se fue produciendo el recorrido típico que antes reseñamos en torno a la Parroquia del Cristo Obrero: la insistencia en el compromiso con los más pobres y la vida estudiantil, luego fueron del ámbito universitario al trabajo social en barrios y la cuña boscosa del norte provincial, y desde allí al compromiso político, que suponía un debate entre opciones peronistas o socialistas.

En las misiones al norte santafesino establecen contacto el cura Arturo Paoli, párroco en Reconquista, quien había participado de los “Curas Obreros” europeos. Cuando llegó a aquella ciudad, adaptó su experiencia urbano-europea a la realidad del quebrachal santafesino, sin descuidar las charlas y debates con sectores cristianos de Buenos Aires. De esas charlas porteñas participaron los primeros integrantes de *CyR*, JGE y Casiana Ahumada (Pittaluga y Rot, 2004:3). Paoli, además, llevó militantes cristianos bonaerenses, como Cirilo Perdía, a misionar a Reconquista y Villa Ocampo, en donde trabajaba el P. Rafael Yacuzzi (Lanusse:130-131). En el norte santafesino comenzaba a perfilarse un territorio que se convertiría en un símbolo de la postergación social argentina. Esa área se extendía hasta Resistencia (Chaco), en donde los grupos progresistas eran animados por el padre Rubén Dri y, en la otra orilla del Río Paraná, se prolongaba hacia Goya en donde monseñor Devoto era el obispo. Una vez creada *CyR*, Casiana Ahumada viajará con regularidad a estas

localidades para recoger información (Yacuzzi y Dri colaboraron con frecuencia en la revista) y distribuir la publicación.

Los sacerdotes santafesinos vinculan a los “ateneístas” con otra gente, provenientes de la DC, la izquierda peronista y el sindicalismo combativo. La Asociación Sindical Argentina (ASA) de Santa Fe se había formado sobre una base de dirigentes de la JOC. René y Dante Oberlin fueron los nexos entre ASA y el Ateneo. A su vez Dante, obrero gráfico, fue el nexo de ambos grupos con Raimundo Ongaro (Lanusse:120-121; Donatello:96).

Otro grupo católico santafesino que, unido al Ateneo integrará Montoneros, fue el Movimiento de Estudiantes de la Universidad Católica (MEUC) que liderado por María Graciela Doldán y Dora María Riestra, lanzó una lucha contra los aumentos de aranceles en la Universidad Católica de Santa Fe. En julio de 1968 los estudiantes convocaron a una huelga de hambre en el templo de los Padres Jesuitas. En ese mismo año, una célula clandestina del Ateneo liderada por Mario Ernst comenzó relaciones con las FAP (Lanusse:118, 125).

2.2.3 Buenos Aires

En Buenos Aires dos redes en torno a las misas universitarias de Carlos Mugica en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y las que Miguel Mascialino celebraba en el Instituto Raffo³¹.

Carlos Mugica, ordenado sacerdote en 1959, comenzó a trabajar como asesor de la Juventud Estudiantil Católica en el Colegio Nacional Buenos Aires. Es allí en donde conoce, en 1964, a Fernando Abal Medina, Mario Firmenich y Carlos Ramus, todos con edades que oscilaban entre los 17 y los 19 años, quienes se reunían en la capilla universitaria del Hospital de Clínicas para la misa.

Mugica generaba espacios reflexivos y de compromiso directo. Participó de los diálogos entre católicos y marxistas organizado por la UBA en octubre de 1965³² y, en febrero de 1966, se fue junto con los jóvenes de la JEC a una misión al norte santafesino en la que se encontró con otros grupos católicos. Allí hicieron contacto con Cirilo Perdía, quien estaba misionando con Paoli.

Mugica proveyó además contactos con el sindicalismo combativo y la izquierda de la DC. A su vez, Carlos mantenía una amistad con JGE desde los tiempos en que Juan era seminarista; y a través de él se relacionan con Cooke, Julio Bárbaro y otra gente de la Universidad del Salvador y los militantes cordobeses del Cristo Obrero. Mascialino, luego columnista de *CyR*, fue el nexo con Sabino Navarro de la JOC.

El grupo se dividió en 1967 cuando JGE, Fernando Abal Medina, Mario Firmenich y Carlos Ramus decidieron pasar a la clandestinidad y optar por la lucha armada fundando el “Comando Camilo Torres”. Si bien Mugica pensaba que la pobreza no cambiaría si la burguesía no dejaba sus privilegios y que la oligarquía no lo iba a hacer voluntariamente, no compartía la opción por la lucha armada. Sostenía que la

³¹ Otra red porteña es la formada por los padres Bacqué, Canal Feijoo y Paz, quienes juntos con el vicario de la diócesis de Tucumán, Gómez Aragón, organizaban misiones en los ingenios azucareros durante 1968. Recordemos que el AES de Córdoba publicó en *CyR* un informe sobre la situación de los ingenios luego de una misión en la zona. Juan García Elorrio será detenido junto a dirigentes gremiales azucareros en 1969. En noviembre de 1976, mientras Bacqué y Canal Feijoo trabajaban en el Colegio San Miguel de la Capital Federal, serán hostigados por las Fuerzas Armadas (Mignone, 1999:153).

³² En la Universidad Nacional de Córdoba, la Federación Universitaria Chilena de Córdoba, había organizado estos “diálogos” del 1 al 5 de junio de 1964. Uno de los que participó fue el P. Milán Viscovich. *Diario Córdoba*, 27 de mayo de 1964.

violencia era incompatible con el ejemplo de Jesús, y que él estaba dispuesto a dejarse matar, pero no a matar. Julio Bárbaro adhirió a la postura de Mugica.

3 Cristianismo y Revolución

Como hemos visto, entonces, jóvenes cristianos de Córdoba, Buenos Aires, Santa Fe, Reconquista, Avellaneda, Resistencia, Goya y Tucumán, junto a otras redes de militantes, se comunicaron y fortalecieron los lazos entre sí gracias a la revista *Cristianismo y Revolución*. En torno a Juan García Elorrio, la revista y la red de comandos revolucionarios protomontoneros conocidos como los “Camilos”³³ podemos reconstruir el recorrido seguido por los católicos posconciliares que en su radicalización política optaron por la lucha armada.

3.1.1 Juan García Elorrio³⁴

García Elorrio nació el 1 de junio de 1938 en Adrogué, provincia de Buenos Aires en donde cursó la escuela primaria. Al comienzo de los años ‘50 su familia, de clase media alta, se muda a la Capital Federal, muy cerca del jesuita Colegio del Salvador en donde JGE continuó sus estudios.

En febrero de 1958 muere su padre, Aurelio, por una afección pulmonar³⁵. En 1959 Juan ingresó al seminario de San Isidro en donde conoció a Carlos Mugica, quien estaba próximo a ser ordenado sacerdote. A los 23 años, JGE dejó el seminario desilusionado y en abierta oposición con la orientación teológica del mismo. Sin embargo no se desvinculó de sus compañeros ni del mundo católico. Un persistente interés por cuestiones teológicas lo llevan a organizar, en 1961, círculos de estudios teológicos, en los cuales se debatían los avances y las perspectivas de renovación que se abrían con la convocatoria al Concilio.

A comienzos de 1963 se casó y junto con su mujer se mudó a Marcos Paz (Buenos Aires), en donde nacieron los dos hijos de este matrimonio. Allí, Juan comenzó a participar en política partidaria integrando las listas de la Unión Vecinal, que respondía a Vicente Solano Lima, luego vicepresidente del país durante la presidencia de Héctor Cámpora. JGE fue secretario general del municipio y se dedicó a la

³³ La denominación de *Comando* o *Movimiento Camilo Torres* aparece indistintamente tanto en la revista como en la bibliografía. Gillespie (1998, *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Grijalbo, Buenos Aires) los llama *Comando*, al igual que el número 5 de CyR. El número 15 de la revista habla de *Movimiento*; y Lobato y Suriano (2000, *Atlas Histórico de la Argentina. Nueva Historia Argentina*, Sudamericana, Buenos Aires) hablan de los *Camilos* al igual que Anguita y Caparrós (1998, *La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina*, Tomo I: 1966-1973, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires) y Bonasso (1997, *El presidente que no fue. Los archivos ocultos del peronismo*, Planeta, Buenos Aires).

³⁴ Agradezco la generosa colaboración del periodista Matías García Elorrio en la investigación sobre la vida y la familia de Juan García Elorrio.

³⁵ Navarro de origen, inmigró a Argentina en 1912 con el título de profesor de lenguas y matemática. Fue, entre 1924 y 1925, director de la revista de la Juventud Católica y, entre 1933 y 1935, editor del suplemento de educación del diario católico *El Pueblo*. Participó, en 1934, de la organización del Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires, que presidió el Cardenal Pacelli, luego Pío XII. Fue Director General del Ministerio de Instrucción Pública durante la presidencia de Agustín P. Justo. En 1943 fue asesor del Ministro de Educación Gustavo Martínez Zuviría, siendo el redactor del decreto que incorporó la enseñanza religiosa obligatoria en la escuela pública. El decreto se hizo ley en 1946. Escribió varios libros sobre lengua y literatura, entre ellos *Diccionario de la conjugación*, Kapeluz, 1946; *Como se engendró el Quijote*, Buenos Aires, 1947, *Nuevo curso de castellano elemental*, Kapeluz, 1951. Se casó con María Laura Aller Atucha, con quien tuvo 7 hijos, de los cuales Juan fue el sexto. María Laura murió en 1974.

promoción de los sectores marginales. Un episodio de esa época será recordado por la prensa en años siguientes: lo acusaron de malversar fondos por destinar un presupuesto, ya asignado a la creación de un monumento, a completar el techo de la única sala sanitaria de la localidad.

En el segundo semestre de 1965 regresó a Buenos Aires³⁶. Allí Juan organizó el “Centro de Estudios Diálogos” para la reflexión de la teología del Concilio³⁷. Es en ese ámbito en el se relaciona con el Padre Arturo Paoli y a través de éste conoce a Casiana Ahumada. El grupo de estudio era bastante “*snob*”, afirma Casiana, pero con un fuerte compromiso social. Allí trabaron relación con John William Cooke, Alicia Eguren, Esteban Sinigaglia, Jorge Gil Solá y Sabino Navarro (Pittaluga y Rot:3). En esta época, JGE se familiarizó con la obra de Camilo Torres y radicalizó aún más sus posiciones teológicas; en lo personal, terminó con su matrimonio y se unió a Casiana Ahumada.

3.1.2 La revista

En septiembre de 1966, animados y congregados por JGE, el grupo lanza el primer número de *Cristianismo y Revolución*³⁸. Próximo al peronismo, García Elorrio no fue sectario en su convocatoria. Junto con Jorge Luis Bernetti decidían la línea editorial, discusión que se limitaba a los temas que se incluían o no en la revista, pero que no avanzaba sobre lo que los redactores escribían. Miguel Grinberg ayudó en un comienzo con la diagramación y la estética, tarea que luego asumieron Olga Hernández y Héctor Católica (Pittaluga y Rot:6-7,11). Casiana Ahumada actuaba como soporte: la revista se confeccionaba y producía en su casa por que no despertaba sospechas; además ella la fundaba económicamente y viajaba a contactarse con los grupos del interior sin inconvenientes. La tirada de la revista llegó a ser de unos 5.000 ejemplares³⁹.

CyR no fue fruto de una reflexión conjunta, sino más bien el reflejo de testimonios de un momento de tensión. García Elorrio ideó la revista como un instrumento al servicio de los grupos de católicos posconciliares de Buenos Aires y del resto del país que no tenían mucha relación entre sí. De este modo, la revista se transformó en el nexo del cristianismo revolucionario argentino.

La revista nació como un órgano de oposición a Onganía y como un espacio de encuentro de las organizaciones armadas. Su estrategia fue denunciar la pretensión de “catolicismo” del gobierno de Onganía, basándose en ideas cristianas. Desde el cristianismo, fomentó y animó una revolución que pretendió la toma del poder como respuesta a la violencia institucionalizada del sistema.

³⁶ *Clarín*, 5 de mayo de 1967.

³⁷ El diario *Clarín*, del 8 de mayo de 1965, bajo el título “Cursos sobre el Concilio” anuncia un encuentro que el centro “Diálogos”, dirigido por Juan García Elorrio, organizaba. Los conferencistas eran, entre otros, el obispo de Avellaneda, Jerónimo Podestá, el obispo de 9 de Julio, Antonio Quarracino, el director de la revista *Criterio* Jorge Mejía, el rector del Seminario de Buenos Aires, Eduardo Pironio y Rafael López Jordán, jesuita del Colegio del Salvador en la época en la que Juan fue alumno. Esta lista ilustra las vinculaciones que JGE tenía con el catolicismo argentino.

³⁸ Entre setiembre de 1966 y setiembre de 1971, se publicaron 30 números y tres números especiales. La frecuencia de aparición de los mismos fue muy irregular. El último número publicado por García Elorrio fue el 22 que salió en enero de 1970. Una “segunda etapa” de la revista comenzó en abril de 1970 cuando salió el número 23 dirigido por Casiana Ahumada. En este número se modifica el aspecto gráfico y el tipo de letra y se incrementan las fotografías, ilustraciones y caricaturas. En setiembre de 1971, a cinco años del primer número, se publicó el último.

³⁹ Información publicada en la nota que la revista *Ahora* de febrero de 1970 publica con ocasión de la muerte de García Elorrio. Casiana Ahumada, en el reportaje Pittaluga y Rot le realizaron en 2004, no recordaba datos precisos, pero ubica la tirada en unos 2.000 ejemplares.

De su contenido sobresalen la difusión de la teología posconciliar, la radicalización ideológica y política, la defensa de la lucha armada, el apoyo al peronismo revolucionario, la oposición a la conducción oficial del movimiento peronista, y una marcada coincidencia con la “CGT de los Argentinos”. Más allá de la variedad de temas, *CyR* leyó e interpretó la realidad nacional desde las ideas posconciliares.

Si bien JGE personalmente se identificó con el Peronismo Revolucionario, siempre mantuvo contactos con la izquierda independiente y los expulsados del PC. Las páginas de la revista fueron un medio para todos los grupos revolucionarios que desearan difundir o explicar el sentido de sus acciones. Según Gil, la revista fue un ‘enunciador colectivo’ que no dejaba espacio para voces disidentes, creando una sensación de consenso. Los protagonistas dicen lo suyo sin debatir y sin referenciarse en otros textos. Así, *CyR* construyó un espacio en el que se escuchaban muchas y diversas posiciones con una visión común de la situación, un ethos común y una finalidad común (Gil:7).

CyR también dio a los revolucionarios una actitud escatológica: la glorificación de los militantes torturados, el homenaje a los muertos, la exaltación de los que dejan la vida ayudando al prójimo, etc., contribuyendo a que los jóvenes militantes se prepararan anímicamente para una lucha que podía exigir la vida misma. El mártir guerrillero tenía asegurado el paraíso latinoamericano, pues no hay amor más grande que el de dar la vida por los otros. La carencia de un análisis adecuado de la realidad se suplió con un discurso cargado de principios éticos en el que la traición a la revolución era pecado y el triunfo revolucionario, la redención. La revolución era parte del plan de Dios sobre el mundo. El revolucionario se comprometía a partir de su conciencia cristiana, como un paso más en su identificación con Jesús (Gil:11-13).

JGE tomó como base dos consignas: la de Camilo Torres, “el deber de todo cristiano es ser revolucionario” y la del Che, “el deber de todo revolucionario es hacer la revolución”.

3.1.3 La violencia como imperativo cristiano⁴⁰

CyR caracterizó la situación social y política del país como un pecado de injusticia. Por eso la invitación lanzadas al militante cristiano fue moral: redimir al hermano de su sufrimiento. Se trataba de conquistar el poder para construir un mundo mejor, en dónde todos tuviesen una vida digna. La revolución era entendida como un imperativo cristiano⁴¹. Los cristianos debían luchar por una sociedad nueva, donde el hombre se realice y todas las estructuras lo conduzcan a ese fin. Los obstáculos a enfrentar serían los soportados por el mismo Cristo⁴².

El razonamiento propuesto por los artículos de *CyR* fue el siguiente: los desposeídos fueron los que crearon la riqueza, que fue tomada por los propietarios a través del control del aparato estatal. La lucha, entonces, debía ser por el poder del Estado y la construcción del socialismo⁴³. La revolución era un cambio de estructuras integral⁴⁴, el camino para la realización plena de la libertad del hombre, la transformación total

⁴⁰ Siguiendo el razonamiento y el método que emplea Altamirano (2001) para analizar el discurso de la prensa de izquierda en relación con el peronismo, trataremos a los artículos de *CyR* como un conjunto homogéneo, aunque algunos estén firmados por diferentes autores. El lema mencionado antes fue el prisma no sólo con el cual se seleccionaba el material, sino también desde el cual se leía la revista.

⁴¹ Thomas Merton, Cristianismo y Raza en EEUU. Los bárbaros están entre nosotros, *CyR* 1, p. 14- 20

⁴² MSTM, La iglesia, como Cristo, vino para perderse, *CyR* 23, p.20-25

⁴³ Escriben desde la cárcel los guerrilleros de Salta, *CyR* 18, p.26-35

⁴⁴ Monseñor Germán Guzmán, Camilo Revolucionario, *CyR* 4, p. 16-17

del sistema⁴⁵ económico, político, moral y espiritual⁴⁶; la forma más eficaz del amor⁴⁷. Y no fracasaría porque tenía como base la solidaridad⁴⁸. Camilo Torres era el modelo a seguir⁴⁹.

La sustitución del capitalismo por el socialismo, pronosticaban las páginas de la revista, sería un proceso violento y desgarrador⁵⁰ porque las clases dominantes no cederían el poder. Esta actitud era la que hacía necesaria la revolución e impedía una revolución en paz⁵¹. La condición para la paz era la derrota previa del imperialismo⁵². En una actualización de la doctrina del tiranicidio, *CyR* sostenía que la violencia revolucionaria era un recurso frente a estructuras intolerables e injustas⁵³. La tiranía no era ya la de un gobernante, sino la del sistema y sus intereses económicos. Los documentos de la Iglesia abrían la puerta para que los cambios de sistemas injustos se hagan por la vía violenta⁵⁴.

Una paradoja era señalada desde las páginas de *CyR* para justificar esta postura. Mientras los obispos condenaban la violencia afirmando que el cristianismo se basaba en el amor, no les molestaba rendir homenaje a los Cruzados o a los héroes de la Independencia, ni se oponían a que un ejército defiende sus fronteras con armas. Es más, seguían nombrando capellanes militares. El problema, razonaban los columnistas de *CyR*, no estaba en usar la violencia, sino en para qué usarla. Lo paradójico es que se considera violencia injusta solo la que ejercen los pobres y no los imperialistas⁵⁵. Por eso sostenían que la no-violencia era complicidad con la injusticia del régimen⁵⁶. *CyR* estableció que a la luz del Evangelio y la Revelación cristiana, no se podía condenar la violencia del oprimido para liberarse de las injusticias que lo someten⁵⁷. Los cristianos que participan en la revolución saben que esta lucha, como todo lo humano, es ambigua y que pueden terminar con las manos sucias⁵⁸. Pero la violencia de los pobres es redimible⁵⁹. La violencia de las estructuras es la que, por creerse justa, es insalvable⁶⁰. La violencia es lícita cuando conduce a ser más, es ilícita cuando anula a las personas y les impide crecer. En las páginas de la revista se establece que el amor se opone a la violencia opresora, no a la liberadora. En una transformación de la máxima cristológica clásica “sólo lo que se asume es redimido”, sostienen que solo usando la violencia a favor del pobre se la podrá redimir⁶¹. La

⁴⁵ Declaración de Unquillo, *CyR* 2-3, p. 9

⁴⁶ Jürgen Moltmann, Dios en la revolución, *CyR* 20, p.19-24

⁴⁷ El poder de los pobres, suplemento de *CyR* 6-7, p.4-5; Desde San Juan al país, *CyR* 16, p.7-8

⁴⁸ Habla Ongaro, *CyR* 13, p.14-19 y 22-24

⁴⁹ Cuba. La madre de Camilo Torres con Fidel Castro, *CyR* 12, p. 26

⁵⁰ Bolivia, La vuelta del Che, *CyR* 25, p.21-30

⁵¹ Reportaje a las FAP, *CyR* 25, p.17-20

⁵² Carta de sacerdotes vietnamitas sobre la paz, *CyR* 22, p. 59-64

⁵³ Informe sobre Brasil, *CyR* 1, p. 3-5

⁵⁴ Justicia y Violencia, suplemento de *CyR* 6-7, p.2-3

⁵⁵ MSTM, Nuestra reflexión en torno a la declaración de la Comisión Permanente del Episcopado del 12 de Agosto de 1970, *CyR* 27, p.53-64

⁵⁶ Apuntes de Miguel Mascialino 4, *CyR* 8, p.14-15

⁵⁷ La justa violencia de los oprimidos para su liberación. Apelación de sacerdotes al CELAM, *CyR* 9, p.16-17

⁵⁸ Rubén Dri, Reflexiones sobre la violencia, *CyR* 22, p.19-20

⁵⁹ Hernán Benítez, Causas y responsables de la ejecución de Aramburu, *CyR* 25, p.5-11

⁶⁰ José María González Ruiz, ¿Cristo Guerrillero o Cristo Rey?, *CyR* 29, p.39-41

⁶¹ Jallés Costa, Teología, Cristianismo, revolución y violencia, *CyR* 18, p.22-23. La teología clásica acuñó este principio para enfatizar la encarnación de Jesús. El Hijo de Dios se hizo hombre para salvar todo lo humano.

misión del cristiano exige la lucha por la liberación del hombre⁶² y según CyR, la violencia era un medio lícito⁶³.

Los cristianos comprometidos con la causa de los pobres, afirma JGE en un editorial, no deben elegir entre violencia o pacifismo, sino por la Justicia o contra la Justicia. Y una vez que hayan elegido la Justicia, el compromiso es hasta la muerte y la Resurrección del triunfo revolucionario⁶⁴.

3.1.4 Los “Comandos Camilo Torres”

A comienzos de 1967, dijimos, se produjo la ruptura con Mugica por la diferencia en cuanto a la metodología revolucionaria. El 1 de mayo de 1967 el “Comando Camilo Torres” integrado entre otros por Casiana Ahumada, Fernando Abal Medina y García Elorrio tuvo su primera actuación pública. En un “paso previo” a la lucha armada, típico en la pedagogía revolucionaria de la época, ingresan en la Catedral de Buenos Aires interrumpiendo una misa en honor de San José Obrero, celebrada por el Cardenal Caggiano a pedido de la Federación de Círculos Católicos Obreros, a la que asistía el presidente Onganía. Los “Camilos” no fueron los únicos que aprovecharon la ocasión para protestar ante Onganía, también actuaron la Juventud Peronista y los “Tacuara”⁶⁵.

Según la crónica periodística, JGE se anticipó a la homilía de monseñor Caggiano y empezó a leer una oración. Al mismo tiempo otros militantes del “Comando”, entre ellos dos sacerdotes identificados por el diario *La Prensa*⁶⁶ como Balerini y Sanchez, “panfleteaban” la nave central de la catedral con dicha oración⁶⁷.

Después de un forcejeo a la salida de la misa, en el que termina golpeado el Cardenal intentando defender a JGE⁶⁸, la policía los detuvo a todos menos a Daleo quien pudo escapar entre la gente. Casiana es liberada al día siguiente, García Elorrio y Abal Medina quedan presos. El 5 de mayo de 1967 los diarios *Clarín* y *La Prensa* recogen el informe de la División de Asuntos Políticos de la Dirección de Coordinación Federal en el que se relaciona a García Elorrio con una organización terrorista y recuerdan su causa por malversación de fondos. Durante ese año, García Elorrio estrechó vínculos con los sectores revolucionarios del peronismo. Para estos grupos, que luego evolucionaron en la “Tendencia” del Peronismo Revolucionario, edita el boletín interno “Che Compañero”.

⁶² Antonio Fragoso, El Cristo liberador, CyR 25, p.80

⁶³ Apuntes de Miguel Mascialino 5, CyR 10, p.13-14

⁶⁴ CyR 20, Setiembre Octubre 1969, p. 2-3.

⁶⁵ *Crónica*, 2 de mayo de 1967, p. 7. Tacuara fue una organización nacionalista de la que se desprenderá el grupo MRNT (Movimiento Revolucionario Nacionalista Tacuara) del cual saldrán integrantes del ERP, las FAP, Montoneros y Tupamaros.

⁶⁶ Edición del 5 de mayo de 1967.

⁶⁷ El texto del panfleto-oración era el siguiente: “Señor Jesús, en este doloroso día para nuestra patria, en que los trabajadores no pueden expresar libremente las angustias de sus familias y sindicatos frente a la acción devastadora de un plan económico al servicio del capitalismo, el imperialismo, de las oligarquías y en contra del pueblo, te pedimos Señor: Que las libertades sindicales destruidas por el gobierno sean recuperadas definitivamente por y para la clase trabajadora mediante la organización y la lucha revolucionarias, que la sangre de todos los mártires del trabajo, en especial la de nuestra compañera Hilda Guerrero de Molina, nos impulse y aliente en medio del abandono y la traición a la clase obrera por parte de sus falsos dirigentes. Que seamos dignos de nuestra conciencia cristiana para luchar siempre junto a los que padecen la explotación e injusticia, que son los que exigen nuestra solidaridad hasta las últimas consecuencias”. Reproducido en *Clarín*, 2 de mayo de 1967, p. 25; revista *Así* del 11 de mayo de 1967 y diario *La Prensa* del 5 de mayo de 1967.

⁶⁸ *Crónica*, 2 de mayo de 1967, p. 7.

Los “Comandos” protomontoneros crecieron hacia la segunda mitad de 1967. Mientras en Córdoba se había incorporado gente que provenía del AES de la UCC, en Buenos Aires ya eran más de 30 militantes, todos con menos de 25 años (Wornat, 2002:159). Los “Camilos” coincidían con las perspectivas del catolicismo posconciliar, sin ser todos ellos católicos⁶⁹, y en la necesidad de la violencia revolucionaria. En un encuentro que reunió a los grupos de todo el país en julio de 1967 el debate fue, una vez asumida la violencia, si la estrategia debía ser la insurreccional o la foquista.

Luego de esa reunión, Juan participó en la OLAS que sesionó en La Habana, del 31 de julio al 10 de agosto⁷⁰. Entre octubre y noviembre de 1967, dos miembros del comando protomontonero, Abal Medina y Ramus, se entrevistan con Envar “Cacho” El Kadri quien en octubre de 1968 dirigirá a las FAP en su intento guerrillero en Taco Ralo, Tucumán. El proyecto foquista avanzó con el envío a Cuba de Fernando Abal Medina, Norma Arrostito y Emilio Maza para recibir entrenamiento militar.

En Febrero de 1968 se reúnen en Montevideo los militantes de los diferentes grupos camilistas de América Latina, en el “Encuentro Latinoamericano Camilo Torres”. Allí comenzó resquebrajarse el liderazgo de JGE: le critican que se atribuyera el liderazgo del grupo sin permitir una discusión sobre el tema, y que no avanzara concretamente en la creación de un grupo guerrillero. A mediados de 1968, en una reunión en el Colegio Sandford de Quilmes (Donatello:95), se produjo la ruptura de Juan García Elorrio con Mario Firmenich y Carlos Ramus en Buenos Aires y los tres que estaban en Cuba⁷¹.

Esta ruptura marcó el comienzo del final de los “Comandos” como tales, de ahora en más se abocaran al proyecto que culminará en Montoneros. Esta decisión implicaba un ejercicio de doble vida por parte de los militantes quienes, manteniendo una apariencia pública despolitizada y burguesa, se dedicaban a la preparación insurgente en la clandestinidad.

3.1.5 El final de Juan García Elorrio y de *Cristianismo y Revolución*

El 29 de mayo de 1969 había comenzado la huelga obrera que se convertirá con el correr de las horas en el “Cordobazo”. A raíz de estos acontecimientos, el gobierno decretó el estado de sitio. JGE fue preso y quedó a disposición del Poder Ejecutivo. Un mes más tarde, el 27 de junio de 1969, es asesinado Emilio Jáuregui miembro de CyR, cuando participaba de una manifestación en plaza Once contra la llegada de Rockefeller⁷². Fue el mismo día en que comandos de las Fuerzas Armadas

⁶⁹ Por ejemplo, Norma Arrostito, militante de la izquierda y compañera de Abal Medina, integró estos primeros grupos.

⁷⁰ La delegación argentina, presidida por Cooke, estuvo integrada por Maza, Arrostito, Abal Medina, Roberto Quieto, y García Elorrio, entre otros. Al finalizar la conferencia, la delegación argentina se dividió en tres posturas: una, la no insurreccional, del PC y sus gremios afines; otra, la insurreccional basada en una organización política sobre la militar, con apoyo a la guerrilla rural, del Partido Socialista Argentino de Coral y el Movimiento de Liberación Nacional de Viñas; la tercera, foquista, siguiendo las tesis de Debray, afirmaba que la política es consecuencia de la guerra y no descuidaba la guerrilla urbana. En esta última corriente se enrolaron Cooke y el grupo de *Cristianismo y Revolución* (Morello, 2003:131).

⁷¹ Sin embargo, este hecho no empañó la especial simpatía con Montoneros que siempre se reflejó en las páginas de CyR, si bien la revista mantuvo su pluralidad revolucionaria y ciertas diferencias con la organización peronista.

⁷² Emilio Mariano Jáuregui, licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad de París, fue Secretario de la Federación de Trabajadores de Prensa hasta que la intervención de Onganía. Militante marxista, fue expulsado del PC Argentino en 1964. Entre 1966 y 1968, viajó por China, Vietnam (sus columnas, durante 1966 fueron publicadas en el diario *El Mundo*), Cuba y otros países socialistas. A su regreso se

Revolucionarias (FAR) hicieron volar los supermercados Minimax, cuya propiedad era atribuida al mismo visitante. El 30 de junio, el Ejército Nacional Revolucionario (ENR), en lo que denominaron “Operación Judas” asesinó al sindicalista Augusto Timoteo Vandor⁷³.

Un poco más tarde, el 7 de agosto de 1969, es nuevamente detenido JGE, junto con dos dirigentes de los gremios azucareros. El gobierno de Onganía, que ya había detenido a Raimundo Ongaro, Agustín Tosco y a decenas de activistas de distintas tendencias, no quería otro Cordobazo. En esta oportunidad JGE estuvo preso durante casi 100 días⁷⁴.

El miércoles 18 de enero de 1970 nace la tercer hija de Juan y única de su relación con Casiana Ahumada. El martes 24 de enero de 1970, Juan recibe una llamada anónima avisándole que el jueves próximo lo matarían; según declaró Ahumada a la revista *Ahora* en marzo de 1970. Esas amenazas eran habituales, por lo que no les dieron importancia. Dos días después, el jueves 26 de enero de 1970, Juan es atropellado en la esquina de Bulnes y Las Heras, en la ciudad de Buenos Aires, a las 15.55 por un Fiat 600, que a su vez fue embestido por un taxi cuyo conductor se fugó. El vehículo, después de dar varios tumbos aplastó a JGE y a una amiga que lo acompañaba a registrar el nacimiento de su hija. García Elorrio, con 31 años, murió horas después mientras que la joven quedó internada.

Casiana Ahumada le confirmó a la revista *Así* que Juan tenía en su poder -en el momento del accidente- unas carpetas con documentos sobre las torturas a los Tupamaros en Uruguay e información sobre lo sucedido en Taco Ralo. Casiana denunció que a “esos documentos nunca me los devolvieron, ni se habló de que la policía los incautara”.

Entre mayo y setiembre de 1970 se produjeron los principales acontecimientos que marcaron el inicio a Montoneros: el secuestro y posterior fusilamiento de Aramburu, el copamiento de la localidad cordobesa de La Calera y el tiroteo en la estación William Morris, Buenos Aires, con la muerte Abal Medina, Ramus y la detención de Rodeiro.

En el número 29 de *CyR*, junio de 1971, se informa que la Policía Federal detuvo al fotógrafo Pepe Lamarca acusándolo de una supuesta vinculación con el secuestro del cónsul británico y gerente de la Swift. En la misma columna, se informa que la Policía comenzó una campaña de hostigamiento contra Casiana Ahumada. En septiembre de 1971, en el último número de *CyR*, se publica en facsímil una carta de amenaza firmada por la “Acción Nacionalista RArgentina (*sic*) Comando Facundo Quiroga”, en donde “sugieren” suspender sus acciones políticas porque ayudan directamente a “traidores” y contradicen y hunden el “sentir nacional”, favoreciendo al marxismo. La edición de ese último número (30) fue confiscada y Ahumada detenida. Casiana pasó 5 meses en la cárcel de Devoto en Buenos Aires, y un mes más en el penal de Rawson, en la Patagonia. A mediados de 1972, cuando salió de la cárcel, Perón ya había hecho clara su opción por López Rega. Casiana afirma que mientras los grupos

incorporó a *CyR*. Mientras el Ministro del Interior, Francisco Imaz, afirmaba que murió en un enfrentamiento contra la policía, los diarios *La Prensa* y *La Nación*, invocando el testimonio directo de sus cronistas, afirmaron que Jáuregui fue encerrado por dos autos sin identificación y fusilado (Panorama, 114:6).

⁷³ El grupo estuvo integrado por Rodolfo Walsh, Raimundo Villaflor, Carlos Caride, Horacio Mendizábal y Dardo Cabo. Los apoyaron Eduardo De Gregorio, Roberto Cirilo Perdía y Norberto Habegger quienes integraban el “Comando Descamisados”.

⁷⁴ Durante la detención inició una huelga de hambre que es comentada por *Clarín* el 9 de octubre de 1969. El sobreseimiento definitivo fue dictado el 21 de noviembre de 1969, según informa *La Nación* del día 22.

militanes seguían con una adhesión ciega, se percibía no solo la falta de apoyo políticos sino también la descomposición y la falta de organización de Montoneros, que arriesgaba gente “irresponsablemente” (Pittaluga y Rot:12-13). En 1972 Casiana Ahumada y su pequeña hija se exilian en España.

CyR ayudó a motorizar y fomentó un modo de nombrar la realidad, un imaginario social de cristianismo revolucionario. Su misión terminó cuando la necesidad de ponerle nombre a la revolución se acabó. La revolución ya estaba en marcha y los grupos insurgentes en diálogo. Cuando después de la clausura de CyR Montoneros le propone a Casiana Ahumada reeditar la revista como un órgano oficial de la organización peronista, Casiana rechazó la propuesta basada en la convicción de que el rol de CyR estaba agotado. La propuesta de Montoneros era sectaria “y el cristianismo ya no tenía nada más que decir” (Pittaluga y Rot:5).

4 Epílogo: el final del catolicismo posconciliar

El compromiso con los pobres, descubiertos en las actividades pastorales en villas miserias o pueblos marginados, junto con la convicción de la necesidad de un cambio político profundo, llevaron a muchos adherentes del catolicismo posconciliar a una militancia política clara y al compromiso revolucionario. CyR acompañó, fomentó y reflejó este proceso que culminó en la formación de los protomontoneros “Comandos Camilo Torres”. Los contactos de estos grupos comenzaron hacia fines de 1966 y concluyen en la unificación *circa* 1970. Montoneros surgió de la confluencia de varias experiencias en diferentes geografías argentinas que, independientes y diversos en sus comienzos, coincidían en el catolicismo posconciliar. A partir de los Setenta, los diferentes grupos que habían confluído en Montoneros abandonan la suerte de ‘federación’ que tenían para embarcarse en la formación de una sola organización más centralizada.

Si bien las operaciones realizadas durante 1970 (el fusilamiento de Aramburu y la toma de la localidad de La Calera) fueron exitosas para Montoneros; a raíz de las mismas murieron Emilio Maza, Fernando Abal Medina, Capuano Martínez y Carlos Ramus, mientras que otros dirigentes como Luis Rodeiro e Ignacio Vélez fueron detenidos. Es decir que los grupos de cristianos posconciliares fundadores de Montoneros fueron muertos o encarcelados durante el año que siguió a estos acontecimientos. Las victorias pírricas de La Calera y el “Aramburazo” les darán un halo heroico y un incremento exponencial de sus cuadros militantes, al mismo tiempo que sus miembros originales serán desplazados de la conducción, provocando un reacomodamiento ideológico y político. Montoneros se convirtió en el punto de confluencia de peronistas, católicos radicalizados, nacionalistas y marxistas, ofreciéndoles a todos un partido armado y una posibilidad concreta de pelear por el poder⁷⁵.

Durante el segundo semestre de 1970 las actividades de los diferentes grupos guerrilleros comenzaron a verse como una “amenaza comunista” en el contexto de la guerra fría y se los empezó a catalogar como “infiltración marxista”. El crecimiento de esta izquierda combativa llevó al gobierno a la conclusión de que sin la incorporación plena de Perón a la política argentina no habría freno posible al

⁷⁵ Una hipótesis para futuras investigaciones es que el talante original de Montoneros se terminó en el mismo momento en que se hizo público. Así como Lanusse y Donatello incorporaron al relato de la historia de Montoneros el análisis geográfico, faltaría un análisis cronológico de las incorporaciones de otros grupos pre-existentes y de la evolución ideológica de la organización.

marxismo. A su vez, Perón exacerbaba el escenario caótico y se postulaba como el único capaz de controlarlo.

Mientras Montoneros y otros sectores revolucionarios insistían en agudizar las contradicciones que llevarían a la lucha revolucionaria al paroxismo y de allí a la instauración de un gobierno revolucionario de corte socialista, Perón tenía otras expectativas. Cuando volvió, en 1973, lo hizo para pacificar el país y depurar al peronismo.

La implosión del peronismo revolucionario agudizó aún más la tensión intra-ecclesial. Cuando Perón rompió con Montoneros, el clero progresista también perdió sustento político. Si los conflictos con la jerarquía, y fundamentalmente las diferencias internas habían terminado con el MSTM hacia mediados de 1973, la ruptura de Perón con Montoneros fue el punto crítico que dejó a los católicos posconciliares en la intemperie. Cuando la Dictadura arrasó con el país, no tuvieron dónde refugiarse ni a quién recurrir. Así como el final político de Montoneros quedó simbolizado en la “Expulsión de la Plaza”, el final teológico del catolicismo posconciliar se mostró en la relectura del Vaticano II como “Teología de la cultura” que hizo el CELAM en la ciudad de Puebla (México) en 1979, abandonando la interpretación liberacionista.

La polarización fue el fruto de la incapacidad del sistema institucional argentino de dar una respuesta al país. El catolicismo posconciliar fue un modo de conceptualizar la realidad en un momento en que el discurso político estaba en crisis y el lenguaje teológico emergía renovado y a tono con lo que sucedía en el mundo. A su vez, la iglesia brindó uno de los pocos espacios posibles de militancia social. El catolicismo ofreció un modo de nombrar el conflicto, un lenguaje político, y un modo de relacionarse socialmente, de construir redes que fueron más allá de la religión. A su vez, la polarización ecclesial fue consecuencia de la incapacidad de la jerarquía de dar espacios y cauce institucional a los planteos renovadores del Vaticano II. La radicalización conservadora, lejos de atenuar el ímpetu del clero progresista, no hizo más que exasperarlo y aumentar la virulencia de sus críticas.

La confusión fue fundamentalmente de aquellos que, con su híbrido teológico-político de nacional catolicismo, habían contaminado tanto a la política como a la vida religiosa argentina. La radicalización del catolicismo posconciliar fue la manifestación izquierdista de una confusión previa y recurrente en la vida social argentina: un partido con ideas pero sin lenguaje ni legitimidad propia que intenta asentarse sobre los conceptos y la legitimidad de la teología y la iglesia.

5 Bibliografía

- Altamirano, C (2001) *Peronismo y cultura de izquierda*, Temas Grupo Editorial, Buenos Aires.
- Baronetto, L (1996) *Vida y martirio de Mons. Angelelli. Obispo de la Iglesia Católica*, Ed. Tiempo Latinoamericano, Córdoba.
- Di Stefano, R y Zanatta, L (2000) *Historia de la iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo – Mondadori, Buenos Aires.
- Donatello, L (2003) “Religión y política: las redes sociales del catolicismo postconciliar y los Montoneros, 1966-1973” en *Estudios Sociales. Revista universitaria semestral*, Año XIII, n. 24, Santa Fe – Argentina, Universidad Nacional del Litoral, 1er semestre 2003, pp. 89-112.
- Gil, G (2004) “Cristianismo y Revolución. Una voz del jacobinismo de izquierda en los 1960s” en Centro de documentación e investigación de la cultura de izquierdas en

- Argentina (CEDINCI) *Cristianismo y Revolución. Edición digital facsimilar completa*. 2 CD, Buenos Aires.
- González, M (2005) *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, EDUCC, Córdoba.
- Guevara E (1997) *La revolución. Escritos esenciales*, Taurus, Buenos Aires.
- Lacouture, J (1994) *Jesuitas II. Los continuadores*, Paidós, Barcelona.
- Lanusse, L (2005) *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*, Vergara, Buenos Aires.
- Lenci, L (2004) "Cristianismo y Revolución (1966-1971). Una primera mirada" en Centro de documentación e investigación de la cultura de izquierdas en Argentina (CEDINCI) *Cristianismo y Revolución. Edición digital facsimilar completa*. 2 CD, Buenos Aires, p. 1-9. Una versión anterior del mismo artículo apareció con el título "Católicos militantes en la 'Hora de la acción'" en *Todo es historia*, n. 401. Diciembre 2000, pp. 62-69.
- Martin, J (1992) *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Guadalupe, Buenos Aires.
- Mignone, E (1999) *Iglesia y dictadura*, Universidad Nacional de Quilmes – Página 12, Bernal – Buenos Aires.
- Morello, G (2003) *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, EDUCC, Córdoba.
- Morello, G (2005) "La libertad de opinión en la iglesia cordobesa. Los reportajes del diario *Córdoba*" en Schickendantz, C (Ed.) *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, EDUCC, Córdoba, p. 231-298.
- Perón, J y Cooke, J (1973) *Correspondencia Perón-Cooke*, (2t), Granica, Buenos Aires.
- Pittaluga, R y Rott, G (2004) 'Entrevista a Casiana Ahumada' en Centro de documentación e investigación de la cultura de izquierdas en Argentina (CEDINCI) *Cristianismo y Revolución. Edición digital facsimilar completa*. 2 CD, Buenos Aires.
- Ponza, P (2006) "Intelectuales y lucha armada en Argentina. La década del sesenta" en *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, v. 4, n. 15, Buenos Aires., abril-junio 2006, pp. 3-14. <<http://www.iigg.fsoc.uba.ar/elatina.htm>>
- Portantiero, J. C (1974) "Dominant classes and political crisis in Argentina Today" en *Latin American Perspectives*, vol 1, n 3, p. 93-120.
- Rodeiro, L (1996) *Fantasías de bandoneón (Una disidencia montonera)*, Ediciones de la cortada, Argentina.
- Sigal, S (2002) *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*, Siglo XXI de Argentina Editores, Buenos Aires.
- Tcach, C (2003) "Golpes, proscripciones y partidos políticos" en Daniel James (Dir.) *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976). Nueva historia argentina. Tomo IX.*, Sudamericana, p. 17-62.
- Terán, O (1993) *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*, Ediciones El cielo por asalto, Buenos Aires.
- Terán, O (Ed.) (2004) *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Siglo XXI editores Argentina, Buenos Aires.
- Universidad Católica de Córdoba (UCC) (2006) *Una historia con sentido: los primeros 50 años de la Universidad Católica de Córdoba*. Investigación y narración: Marcela B. González, EDUCC, Córdoba.
- Wornat, O (2002) *Nuestra Santa Madre. Historia pública y privada de la iglesia católica argentina*, Ediciones B – Grupo Z, Buenos Aires.