

Departamento de Historia
Universidad de Santiago de Chile
Revista de Historia Social
y de las Mentalidades
Volumen 22, N° 2, 2018: 199-224
Issn: 0717-5248
Issn On Line: 0719-4749

DE LOS CAMILOS A LOS COMANDOS PERONISTAS DE LIBERACIÓN EN LOS ORÍGENES DE MONTONEROS*

FROM THE CAMILOS TO THE PERONIST COMANDOS OF LIBERATION
IN THE ORIGINS OF MONTONEROS

DR. JAVIER SALCEDO**

Universidad Nacional de Tres de Febrero,
Ciudad de Caseros, República Argentina
Email: prof.javiersalcedo@gmail.com
Id-ORCID: 0000-0002-2328-8777

RESUMEN

En septiembre de 1966, apareció el primer número de la revista Cristianismo y Revolución. Esta fue parte de una expresión radicalizada del Diálogo Católico Marxista en la Argentina. Varios integrantes del dispositivo político, luego también militar, que la incluía se identificaron con el nombre de Comandos Camilo Torres. Meses después, lo cambiarían por el de Comandos Peronistas de Liberación. Este trabajo intenta dilucidar, abordando la bibliografía existente, testimonios escritos y también orales, si la identidad peronista de

ABSTRACT

In September, 1966, there appeared the first issue of Cristianismo y Revolución (Christianity and Revolution), a magazine that was part of a radicalized expression of the Christian-Marxist Dialogue in Argentina. Several members of the encompassing political group (which would eventually become military in nature) identified themselves as Camilo Torres Comandos. Months later, they would change the name to Peronist Comandos of Liberation. This article seeks to examine existing bibliography as well as written

* Recibido: 12 de julio 2018; Aprobado: 27 de agosto 2018.

** Artículo de revisión. El presente artículo es parte de un trabajo de investigación en elaboración, a publicarse en 2019, que abarca la experiencia de los cuadros de conducción de Montoneros entre los años de 1965 y 1976.

algunos de sus militantes originales y la decisión de comenzar la lucha armada fueron anteriores a la publicación y no paralela al correr de sus treinta números, además de aspirar comprender si Cristianismo y Revolución fue una herramienta de construcción de sentidos para “peronizar” a sus lectores.

Palabras clave: Católicos; socialismo; revolución; peronismo

and oral testimonies to elucidate if the Peronist identity of certain militant original members and their decision to turn to armed struggle took shape before or during the publication of the thirty issues of said magazine. Furthermore, this work aims to explore if Cristianismo y Revolución was a sense-construction tool to “Peronize” its readers.

Keywords: Catholicism; Socialism; Revolution; Peronism

1. EL CONTEXTO Y LAS INFLUENCIAS

Para intentar entender la corriente católica radicalizada por izquierda en la Argentina, al menos en sus trazos más gruesos, al acuerdo historiográfico sobre la influencia del Diálogo Católico Marxista (en adelante el Diálogo), deben enumerarse otras cuestiones. Estas, con niveles y matices, repercutieron en una dirección que no siempre fue lineal, sino también, a veces, contradictoria. Específicamente, entre los hechos o corrientes influyentes para la radicalización de algunos grupos de católicos, suelen mencionarse: la incidencia de los teólogos con líneas renovadoras (*nouvelle théologie*)¹; los cambios del Concilio Vaticano Segundo, 1962-1965; el camino de la lucha armada tomado por el cura y sociólogo colombiano Camilo Torres Restrepo, entre 1965 y su muerte en 1966; las encíclicas *Mater et Magistra*, de Juan XXIII, de 1961, y la *Populorum Progreso*, de Paulo VI, publicada de 1967; el “Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo” también de ese año; la interpretación, para su puesta en práctica, de los postulados del Concilio Vaticano II, que fueron esgrimidos por la Conferencia de Medellín del Consejo Episcopal Latinoamericano de 1968 y, específicamente en Argentina, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (en adelante MSTM). El MSTM asumió la opción por los pobres y, en Argentina, los pobres y los obreros eran peronistas. Es posible pensar, que no siempre esta enumeración de factores generaran los cambios, sino que, por ejemplo, el Concilio Vaticano II fue la institucionalización posterior a nuevas praxis de muchos católicos, que ante el horizonte de un mundo con renovadas interpretaciones, generaba la incertidumbre de un posible devenir revolucionario y socialista. Fueron momentos en que los cambios y las reinterpretaciones iniciados por algunos, generaron procesos de

1 Los autores más mencionados como influyentes en Argentina no son los originarios de la corriente sino sus sucesores: Teilhard de Chardin (1881-1955); Jacques Maritain (1882-1973); Emanuel Mounier (1905-1950) y Louis-Joseph Lebret (1897-1966).

articulación de esos cambios y se convirtieron en una construcción de sentidos apropiados por otros.

Es comprensible dimensionar el Diálogo, originado en Europa, entre católicos y marxistas, por el acercamiento, en principio, a la vida proletaria de algunos curas. Compartir experiencias con obreros y algunos dirigentes marxistas allanó un camino que se fue completando varios años más tarde con el Diálogo ya oficioso. Parece evidente que en la Argentina el rumbo de muchos de los curas obreros o cercanos a la opción por los pobres, al ser el peronismo la pertenencia mayoritaria de los trabajadores argentinos, se hayan posicionado mayoritariamente desde esa identidad en lugar del marxismo. No obstante, existieron diferentes corrientes dentro de los curas enrolados en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Coexistieron algunos religiosos con postulados marxistas y objetivos socializantes, que no vieron en el peronismo el vehículo al socialismo, sino todo lo contrario; otros que optaron por el peronismo en clave de un primer paso a la construcción nacional del socialismo y los que finalmente acataron la conducción de Perón, a su regreso al país, entendiendo, como aquel, que el peronismo en sí era el socialismo nacional. Estas diferentes posturas pueden verse en el trabajo de José Pablo Martín sobre el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo².

Varios autores han dado cuenta de esta enumeración influyente entre, y no solo, los católicos; complejizándola de diferentes maneras. Así, Gustavo Morello trabaja específica y ampliamente la producción de los contenidos de *Cristianismo y Revolución*, planteando un clima anterior que influyó a sus productores, con la impronta del Diálogo, pero donde “el punto de inflexión de este proceso [se refiere al cambio de paradigmas en mucho feligreses de la Iglesia Católica en el siglo XX] se dio en los años del Concilio Vaticano II” (Morello, *Cristianismo 43-90*)³. Esteban Campos, también ha trabajado con la Revista y su red, señalando la importancia, como punto de partida, del Diálogo Católico-Marxista en Europa y su posterior llegada a la Argentina. (Campos, *El Origen 13*).

2 José Pablo Martín, estudia los antecedentes de los diferentes grupos de curas, algunos preexistentes al marco de la conformación del MSTM. Analiza sus orígenes formativos; publicaciones (el boletín *Enlace*), su estructura y las corrientes ideológicas que contuvo. En su trabajo puede observarse la cercanía, en algún momento, de varios de los curas que lo conformaron, con la militancia que funcionó en el grupo que analizamos, como el caso de Carlos Mugica en Buenos Aires. Escribe también sobre la amplitud y, a su vez, el entramado de la feligresía católica que adoptó y construyó nuevos sentidos ideológicos, que excede exponencialmente al grupo circunscripto a *Cristianismo y Revolución*.

3 El autor dedica un capítulo de su libro para describir antecedentes de los cambios significativos en la Iglesia Católica, que retrotrae por momentos al siglo XIX, haciendo un camino que termina no siendo tan lineal en sus orígenes.

Los dos autores realizan el mismo enunciado de factores influyentes, reflejado en el párrafo anterior, para comprender la radicalización por izquierda de algunos cristianos en Argentina. No obstante, tanto Campos como Morello, mencionan otros estímulos determinantes que por cierto motivaron cambios, pero en sectores más amplios que la feligresía católica radicalizada: las luchas antiimperialistas del proceso, posterior a 1945, de liberación de las colonias, pero sobre todo la Revolución Cubana y la figura de Ernesto Che Guevara (Campos, *El Origen* 13-19). “El ambiente de época” (Morello, *Cristianismo* 113-136; Lanusse 15-16), como factor común a la radicalización, sobre todo de jóvenes, en ciertos ámbitos de la Argentina abarcó, como bien lo entienden estos autores, a otros militantes además de los cristianos.

Luis Donatello, en un trabajo referido a Montoneros, sin desagregar los matices de los diferentes niveles de su militancia, profundiza los orígenes de las diversas tendencias en la Iglesia Católica en Argentina para “dar cuenta de los nexos entre determinadas transformaciones del catolicismo de la década de 1960 y Montoneros” (Donatello 31). Al igual que Morello, profundiza en el pasado de la Iglesia Católica y bucea en la historia anterior al clima preconciiliar para “relacionar este nexo con una perspectiva de largo plazo en torno a una matriz nacional-católica” (Donatello 31). Este autor, al referirse específicamente a la radicalización católica por izquierda, agrega la complejidad de interpretar esos cambios, sin “tomar sólo el análisis de las ideas y su correspondencia con las acciones, [sino las] dimensiones como las dinámicas de los movimientos sociales, sus génesis, su diferenciación y sus diferentes derroteros” (Donatello 30). Lo interesante en el planteo de Donatello, aplicándolo a la militancia de parte del grupo que aquí se estudia, es comprender que un mismo militante católico podía haberse iniciado en grupos de una corriente ideológica o metodológica totalmente opuesta por la que luego jugaría su vida. Variantes mensurables, génesis y diferentes derroteros, que parecen abarcar a muchos militantes de variado origen y que excede, también, a los de orígenes formativos católicos.

Otro texto destacable sobre algunos de los resultados del Concilio es el de Norberto Habegger. Su diferencial respecto a los mencionados, es que fue escrito al calor de los procesos y los resultados de aquellos cambios⁴. *Los católicos postconciiliares en la Argentina*, se publicó en enero de 1970, y Habegger fue

4 Habegger fue integrante de la Juventud de la Democracia Cristiana en su lugar de origen, Arrecifes, pasando luego a militar en la ciudad de Buenos Aires, donde estudiaba abogacía. Desde aquel partido político se acercó, desde la línea interna encabezada por Horacio Sueldo, al peronismo para las elecciones de 1963. Un hecho destacable es la autoría de Habegger de una biografía de Camilo Torres que se publicó en 1967. El libro se tituló *Camilo Torres, el cura guerrillero*, y lo publicó la editorial Peña Lillo.

uno de sus tres autores. Era un católico militante comprometido con lo político, cuyo camino y el de su interpretación sobre aquel momento en la Iglesia Católica Argentina, se refleja dentro del libro en sus “Apuntes para una Historia” (Mayol y otros 91-102). En su aporte, referencia los mismos ejes, hechos y personajes ya enumerados en la evolución del pensamiento católico radicalizado por izquierda, pero agrega que tanto la Nueva Teología como el Diálogo Católico-Marxista fueron “importados” de Europa sin tener en cuenta la nacionalización, la historia y la identidad política local, en obvia referencia a la pertenencia peronista de los obreros argentinos (103-119). En el mismo año que lo escribía, 1969, Norberto Habegger se preparaba para la lucha armada desde el grupo político militar, Decamisados, que co-fundó junto a otros ex militantes de la Democracia Cristiana, como Horacio Mendizábal y Oscar Di Gregorio (Castro y Salas 15-28). Esta organización se fusionó con Montoneros en 1972 y Habegger fue uno de los máximos dirigentes de la Conducción Nacional de esta organización, entre 1973 y su secuestro y desaparición, en Brasil, en el año de 1978.

La frase de mediados de los sesenta “en la Argentina la cosa [la revolución] pasa por el peronismo”, adjudicada por Roberto Perdía (Perdía 2012), quien sería uno de los conductores de Montoneros, al cura italiano Arturo Paoli, puede ser apreciada más que como sugerente, como condicionante para muchos de los jóvenes católicos que lo hayan escuchado y que abrazarían la lucha armada desde la identidad peronista. Tanto Paoli, como el también cura, Carlos Mugica, y Conrado Eggers Lan, intelectual católico, fueron importantes mediadores del Diálogo Católico-Marxista en Argentina y, por lo tanto, formadores de sentidos en el espacio católico radicalizado. Respecto a la identidad peronista de muchos curas y jóvenes católicos, hay que entenderla porque los pobres y la clase obrera tenían esa pertenencia política. Lo hicieron a partir de las ideas y los contactos con el teórico del salto dialéctico que, hipotéticamente, conduciría al peronismo al socialismo: John William Cooke (Firmenich, citado Pigna 153-157).

Las ideas de Cooke serían plasmadas en diferentes textos: *Peronismo y Revolución, el peronismo y el golpe de Estado. Informe a las Bases*, de 1966, y los textos internos para su agrupación Acción Revolucionaria Peronista (ARP) de 1967: “La Revolución y el Peronismo” y “Documento Interno para los compañeros peronistas”, entre otros escritos. Un ejemplo paradigmático de la influencia de las ideas de Cooke entre los militantes cristianos, además de los testimonios de militantes originales de Montoneros, es el texto *Nuestra Opción por el peronismo*, del cura Rolando Concatti, integrante del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Leer a Concatti es encontrarse con las conceptualizaciones y propuestas de Cooke, pero en clave cristiana.

Los contactos de estos promotores del Diálogo y de las ideas de Cooke, con los militantes que conformarán los Comandos Camilo Torres pueden constatarse a lo largo de este artículo. Los caminos de apropiación del marxismo como método de análisis, y el proyecto de la construcción nacional del socialismo, fueron indudablemente variados. A esta altura de la reconstrucción de la historia sobre los diversos orígenes de la militancia revolucionaria, tanto cristiana como marxista o guevarista, o una mixtura de estas tendencias, no deberían generar señalamientos despectivos por quienes se apropian del marxismo como verdad revelada a unos pocos. La identificación con el peronismo y la adopción de su identidad, a partir de Cooke, con objetivos y alcances que aparecían en la reinterpretación del porvenir revolucionario de ese movimiento político, que influyeron en toda la militancia que se identificó con el peronismo, fueron fundamentales en su formación en general como en particular, en el grupo que se reunió en el dispositivo político que incluía a *Cristianismo y Revolución* (Amaral 110; Gillespie 15-18; Jozami 11). Los caminos y los tiempos para adoptar la identidad peronista en la estrategia hacia el socialismo, de algunos de estos militantes, es parte de los intentos de la reconstrucción del pasado en este trabajo.

2. ALGUNOS INTERROGANTES

En septiembre de 1966 se publicó el primero de los treinta números de la revista *Cristianismo y Revolución*. Dirigida por Juan García Elorrio (en adelante García Elorrio) fue, durante los cinco años de su publicación, la expresión del pensamiento cristiano radicalizado por la izquierda, que planteó, desde su inicio, una diversidad de temas que pueden estudiarse como ejes paralelos y a su vez relacionados. Los más notorios fueron: las reformas postconciliares en la Iglesia Católica; la inicial presencia de numerosos artículos sobre la lucha armada como metodología para la toma del poder; con Camilo Torres y el Che Guevara como ejemplos, y una reivindicación del peronismo en clave revolucionaria de construcción nacional del socialismo.

La Revista estuvo dirigida a un público reducido, los sectores de militantes o simpatizantes cristianos afines, y su distribución fue parte de la actividad de la militancia que efectuaba el grupo que la rodeaba, dentro del dispositivo político que irá armando su primer conductor, García Elorrio. La primera de las caras visibles de su proyecto de un amplio dispositivo político, sería el “Centro de Estudios Diálogos”, abierto en el primer semestre de 1965 (Morello, Apuntes

5)⁵. El armado completo del dispositivo político se efectivizaría a partir del golpe cívico-militar del 28 de junio de 1966, e incluirá, además de la revista y el centro de estudios, a Los Comandos Camilo Torres. No obstante, no todos los que se iniciaron en aquellos lugares, o los lectores de *Cristianismo y Revolución*, consumaron en acciones concretas las palabras difundidas en la Revista o en los centros de discusión relacionados del grupo. No hay sumatorias precisas en los procesos históricos, ni personas perfectas que pongan en práctica sus propios discursos radicalizados. Lo que es indudable es que algunos sí lo hicieron. Sobre los integrantes y los conductores del grupo que conformó parte del dispositivo político liderado por García Elorrio, uno de ellos, Mario Eduardo Firmenich sostiene:

“El grupo al que yo pertenecí, que era el grupo que constituíamos con Fernando Abal Medina, Carlos Maguid, Emilio Maza, Carlos Capuano Martínez y Norma Arrostito, venía de la revista *Cristianismo y Revolución*. Este grupo se había nucleado alrededor de una figura, un carismático, un referente de este pensamiento, el cura Carlos Mugica, que había tenido [el grupo] como referente, primer conductor organizativo, a Juan García Elorrio” (citado en Pigna 153).

A los mencionados por Firmenich habría que agregar a Gustavo Ramus e Ignacio Vélez Carreras. Ramus integró el grupo de Buenos Aires desde sus orígenes, y Vélez Carreras se sumó unos meses después, durante fines de 1966 inicios de 1967, junto a Maza, por el grupo de Córdoba. Este trabajo no aborda una descripción general de las notas de *Cristianismo y Revolución*. Sin embargo, trata de centrarse en la progresión de sus ejes temáticos y en el grupo que la produjo como parte de un proyecto más amplio. El trabajo puntual con los contenidos de la revista, leer y analizar algunos de sus ejes y contraponerlos con lo escrito sobre ella, puede generar preguntas o planteos diferentes a lo ya dicho sobre sus productores. El primero es corroborar si desde el primer número de la Revista, la lucha armada revolucionaria en pos del socialismo, en un contexto de liberación latinoamericano y del Tercer Mundo, aparece como una paulatina y deliberada construcción de sentidos del núcleo principal de sus productores. Este objetivo, de ser corroborado, estaría dirigido, en principio, a que otros cristianos, por lo menos, asumieran esa metodología y objetivo estratégico. Este punto en particular, ha sido abordado en los numerosos trabajos historiográficos, sobre

5 El autor exhibe un facsímil del diario *Clarín*, del 8 de mayo de 1965. El artículo se titula: “Cursos sobre el Concilio”.

todo por Gustavo Morello y Esteban Campos. Aquella construcción de sentidos, sería, como lo ha planteado el propio Campos, el intento de la construcción de una contrahegemonía cultural. (Campos, Arquetipos 40).

El grupo o red que publicó esta Revista y por la cual se lo reconoce, ¿había adoptado la decisión de la lucha armada, para alcanzar el socialismo, antes de comenzar a publicarla o fueron diferentes olas de militantes que la asumieron en tiempos disímiles? ¿La identidad peronista había sido adoptada entre todos sus militantes iniciales o solo entre alguno de sus dirigentes? En ese caso, ¿*Cristianismo y Revolución* fue también una herramienta pedagógica para “peronizar” a sus lectores? Estos interrogantes surgieron, en primer término, por los contenidos de varios testimonios de ex militantes en diferentes trabajos historiográficos vinculados, en algún momento, al dispositivo que incluía a la Revista; en segundo lugar por las diferencias cronológicas en los tiempos e intenciones del armado político del grupo; y en tercer lugar, por el nombre elegido por estos militantes, entre mediados y finales de 1966, para identificar su iniciático grupo político-militar que giró como otra parte del proyecto: Los Comandos Camilo Torres. Es que la figura de Camilo Torres Restrepo (en adelante Camilo Torres o Camilo), el cura y sociólogo colombiano que abrazó la lucha armada en su país a fines de 1965, puede aparecer como desconcertante de una inicial determinación de identificarse con el peronismo, hecho que se plasmó meses después, cuando cambiaron el nombre del grupo por el de Los Comandos Peronistas de Liberación.

3. LA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDOS PARA LA LUCHA ARMADA EN CRISTIANISMO Y REVOLUCIÓN

El gobierno militar, presidido por Juan Carlos Onganía, una dictadura que llegaba para reconfigurar el entramado social y prevenir el peligro comunista, (Smulovitz 403-423), otorgaba el marco necesario para un proyecto revolucionario de características foquistas. La radicalización de unos pocos y los intentos fracasados de las guerrillas previas a 1966, que resultaron de corto alcance, en tiempo y número de integrantes, se convirtió en la radicalización de muchos y en la gestación de las organizaciones guerrilleras cuantitativamente importantes, como Montoneros, que aparecieron a la luz pública, en 1970. Líneas políticas, ideológicas y metodológicas, que se desprenden de la lectura de los 30 números de *Cristianismo y Revolución*, entre septiembre de 1966 y septiembre de 1971, llevan inexorablemente a adentrarse en las razones y el momento histórico previo, contemporáneo de la radicalización de estos católicos en Argentina. El mencionado Diálogo Católico-Marxista, aparece como un dato insoslayable para comprender el contexto más amplio dentro de las mediaciones formativas

asumidas en los orígenes de esta militancia. La asociación de este con el contenido y resultados del Concilio, como la opción por los pobres, lo realizaron varios mediadores locales. Tres de ellos son los señalados, a los que ya se aludió en el primer apartado, de manera reiterada en numerosos testimonios y bibliografía. Los sacerdotes Carlos Mugica y Arturo Paoli, por sus charlas y arengas sobre el cambio de estructuras en campamentos de trabajo para jóvenes cristianos, y la figura de Conrado Eggers Lan, por su trabajo de convocar a debates entre marxistas y católicos y por su producción teórica⁶ (Casas 89-90)⁷. Estos promotores del Diálogo, concluyeron tempranamente que la identidad peronista era el camino apropiado para encaminar una transformación socialista en la Argentina. Si bien los tres personajes fueron fundamentales, paradójicamente, hasta lo que se conoce, ninguno abrazaría la lucha armada para el cambio de estructuras que pregonaban. Las ideas del dirigente del dispositivo político que contuvo a *Cristianismo y Revolución*, Juan García Elorrio, sobre los planes previos a la publicación y de los militantes originales de primera línea que lo acompañaron, como Fernando Abal Medina, de iniciar o incentivar a otros a constituir un foco revolucionario, se han pronunciado distintos historiadores. Así, Esteban Campos analiza el lugar que dará la publicación dentro de los cánones católicos, a la figura de Ernesto Che Guevara, asesinado en 1967: “La cristianización del Che entonces se inserta en el discurso escatológico apocalíptico de la revista y tiene sentido con la inserción gradual de una pedagogía de la necesidad de la revolución violenta” (Campos, Arquetipos 40). Campos no solo trabaja con la construcción que la Revista hace del Che Guevara, también lo hace con la figura de Camilo Torres (Campos, Arquetipos 44-45). Si bien puede interpretarse que el autor afirma que es con la figura de Guevara que daría inicio esa “pedagogía de la necesidad de la revolución violenta” deja en claro que “el peronismo y el guerrillerismo formaban parte de una identidad adquirida previamente por la red de militantes que publicaba

6 Sobre Mugica, Paoli y Eggers Lan: Morello, Apuntes 4-12; Castro y otro 33 Vélez Carreras, 6-10; Villalba y otros, 5; Anguita y Caparrós, 26-27, Firmenich, citado en Pigna 153)

7 Sobre el Diálogo Católico-Marxista, sus orígenes en Argentina y la influencia de Conrado Eggers Lan en el trabajo intelectual en el contexto de cambios de los sesenta, la autora resalta el escaso estudio de la influencia de Eggers Lan en acercar marxismo y catolicismo, y luego marxismo, catolicismo y peronismo. Los textos que publicó Eggers Lan y que Casas cita, entre 1964 y 1973, fueron: *Cristianismo, marxismo y revolución social*, primera edición, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1964 Impreso; “*Cristianismo, ideología y revolución*”, primera edición, Córdoba, Parroquia Universitaria Cristo Obrero, 1966, Impreso; *Cristianismo y nueva ideología*, primera edición, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1968, Impreso; *Violencia y estructuras*, primera edición, Buenos Aires, Búsqueda 1970, Impreso; *Izquierda, peronismo y socialismo nacional*, primera edición, Buenos Aires, Búsqueda 1970, Impreso; *Peronismo y liberación nacional*, primera edición, Buenos Aires, Búsqueda, 1973, Impreso.

la revista, en C & R estos elementos aparecieron de manera gradual” (Campos, Arquetipos 42).

Gustavo Morello, por su parte, parece tener la misma interpretación que Campos sobre la construcción de sentidos de la revolución violenta desde el inicio de la publicación, en septiembre de 1966. Este autor sostiene que “Cristianismo y Revolución nace como un órgano de oposición a Onganía y como un espacio de encuentro de las organizaciones armadas” (Morello, Cristianismo 137). Existe un trabajo pionero sobre la radicalización de grupos de católicos en Argentina que es el de Laura Lenci. La autora hace notar, ya en lo específicamente referido al grupo o red de católicos que produjo *Cristianismo y Revolución*, la complejidad y los diferentes núcleos organizativos que, además de la Revista, abarcan el trabajo político del grupo, en lo que describe con la metáfora de “un poliedro” (Lenci 176). Hace mención también, a una posible lectura inicial de los contenidos de la Revista como una expresión de “reclamar renovación” postconciliar en la Iglesia, para alcanzar luego conclusiones mucho más complejas. Lenci propone, para esa complejidad, un camino progresivo pero que no fue iniciático en los planos de propugnar la violencia y la peronización, en el contenido de las publicaciones que reflejan al grupo. En “el proceso de radicalización se empieza a perfilar, como decíamos, un acercamiento a los sectores del llamado peronismo revolucionario; y paralelamente una mirada cada vez más interesada sobre la lucha armada” (Lenci 177).

Esta referencia de leer los contenidos de la Revista como un proceso del grupo de radicalización y de acercamiento al peronismo, se diferencia de la lenta y acompasada construcción de sentidos en pos de propagar o generar la pedagogía de una postura inicial sobre la violencia de parte de los dirigentes del grupo. Tanto sobre la necesidad de lucha armada, para la toma del poder, como podría haber ocurrido sobre la identificación con el peronismo. En el trabajo titulado *Las Revistas Montoneras*, de Daniela Slipak, la autora dedica un capítulo a *Cristianismo y Revolución*. El título específico “Los sentidos de la violencia”, parece sintetizar su postura historiográfica sobre la Revista y la constitución de sentidos desplegados en ella por sus productores (Slipak 23-54). La autora afirma, que la revista “no solo fue un buen catálogo de las acciones de protesta y de los proyectos de transformación del país y del mundo. Simultáneamente, configuró un relato que desplazó las tradiciones y discusiones que recibía. Y lo hizo otorgando un lugar fundamental a la violencia” (Slipak 32). Lucas Lanusse, referencia a *Cristianismo y Revolución* como “una experiencia altamente radicalizada, que realizaba una sistemática apología de la lucha armada como medio para acceder al poder e instaurar el socialismo” (149).

Germán Gil, por su parte, enumera entre los principales componentes de la Revista los que implican “un Ethos revolucionario que funde elementos del postconciliarismo de izquierda; del castrismo; del guevarismo y algunos mitemas de la izquierda peronista”(1). Este autor caracteriza a la publicación por su “radicalismo (...) porque la violencia armada se reconoce así mismo como popular (...) porque de acuerdo con las tesis de Fanon, la violencia del oprimido es parte fundamental del proceso catárquico que lo convierte en un hombre liberado” (5-10). El autor asume el contenido de *Cristianismo y Revolución* como que “Pareciera [que] en la línea editorial ha pretendido hacer una verdadera “pedagogía de la necesidad de la violencia”, de menor a mayor, paulatina y sin cambios bruscos”(1). Este análisis de Gil, coincide con Morello y Campos, pero de manera categórica afirma que la pedagogía de la violencia fue un método deliberado, inicial y paulatino.

Norberto Habegger, escribió, en aquel presente de 1969, que los integrantes de grupo o red de *Cristianismo y Revolución* “no admiten una política cristiana y propician una revolución que comience por la toma del poder”, para agregar que en los contenidos de la Revista pueden encontrarse, además de la difusión de los pensamientos posconciliares, una “Radicalización ideológica y política; defensa de la lucha armada en América Latina: apoyo a la tendencia revolucionaria del peronismo” (citado en Mayol, 172). Es asumible entonces, confrontando los contenidos de la Revista desde su N°1, que desde su lanzamiento se intentó construir sentidos paulatinos sobre la violencia para la toma del poder, y que en ese marco, las figuras de Camilo Torres y el Che Guevara fueron los ejemplos identitarios en el mensaje de la Revista.

En línea paralela a la bibliografía específica, se encuentran los hilvanos de algunos testimonios. Entre estos se hace imprescindible incluir la entrevista a Casiana Ahumada, del año 2002. Ahumada fue la segunda esposa de García Eloorri y partícipe activa del proyecto político, siendo la última directora, luego de la muerte de aquel, en enero de 1970, de la Revista hasta su clausura en septiembre de 1971⁸. También resulta trascendente contraponer su testimonio con el de Norberto Habegger, ya que militaron en el mismo momento histórico. Habegger, brindó su testimonio en tiempo presente, 1969, mientras que Casiana Ahumada lo hizo 33 años después, conociendo la historia de la derrota y la tragedia que abarcó a muchos de sus ex compañeros. Además, Habegger tomó las armas y ella no. Los sentidos construidos sobre la violencia, que algunos generaron y a veces otros llevaron adelante, puede forjar ciertas inhibiciones a la hora de testi-

8 Los números que tuvieron a Ahumada como directora abarcan desde el N° 22 al N° 30.

moniar sobre el pasado. Ahumada sostiene que *Cristianismo y Revolución* “nace como vehículo como un instrumento. Como un instrumento de información y que estuviera un poco al servicio de toda la gente que quisiera proponer algo (...) más allá que desde la línea editorial se pudiera marcar algún tipo de camino” (Rot y Pitaluga 2002)

Ahumada no aclara a qué gente se refiere cuando considera a la Revista como un “instrumento (...) al servicio de toda la gente que quisiera proponer algo” (Rot y Pitaluga 2002) y referencia una línea editorial que pudiera marcar un camino que no describe las publicaciones de proclamas; editoriales; notas, y reportajes tendientes a la propuesta de la violencia como metodología, puede ser lo que Ahumada referencia como la apertura a toda la gente “que quisiera proponer algo”, propuestas que apuntaban casi a lo mismo, la toma del poder de manera violenta. Es posible rastrear, en otra variante para confrontar su testimonio con un documento publicado en la Revista en 1969, el “Manifiesto de los Camilos”. Allí se decía:

“Esta realidad nos está obligando a los cristianos revolucionarios a formular una estrategia de trabajo, de organización y de lucha. Desde 1966, en que comenzamos a desarrollar nuestra prédica, hemos intentado y logrado formar una conciencia de compromiso y de militancia; ahora debemos concretar una tendencia de militantes y grupos del cristianismo revolucionario” (*Cristianismo y Revolución* 15, 23).

Es clara la identificación del discurso de Los Camilos, como cristianos revolucionarios que han predicado la violencia revolucionaria, al menos desde 1966. Lo que Ahumada llama, en 2002, refiriéndose a la revista “vehículo o instrumento”, su propio grupo lo llamaba, en 1969, como una “predica”, desde 1966, para “formar una conciencia de compromiso” (*Cristianismo y Revolución* 15, 23). La construcción de sentidos, o condiciones subjetivas, invitaban, por el origen cristiano de sus militantes a hacerlo de manera dosificada. La decisión de sus dirigentes, como García Elorrio y Abal Medina, y no la de todos los integrantes de los espacios compartidos por el dispositivo político, explicarían en aquellos, el orden entre la opción armada, la adopción de la identidad peronista y la publicación de la Revista. La bibliografía plantea, mayoritariamente, que la Revista nació como una de las diferentes caras del grupo o red, y disiente parcialmente en los tiempos de asumir o hacer pedagogía de violencia y la identificación con el peronismo. Lenci sostiene, refiriéndose al grupo como el citado poliedro, que “Esto es, ni sólo un proyecto editorial, ni sólo foquismo, ni solo la Iglesia, ni sólo

el peronismo” (Lenci 200). En este trabajo, al igual que Lenci, se asume al grupo o red, como militantes cristianos que pensaron, con mucha capacidad organizativa, en un amplio dispositivo de varios instrumentos pero, con la hipótesis de un proyecto político y metodológico definido antes de la publicación de la Revista. Lo que no es por partes separadas, sí lo es como un todo relacionado con claros objetivos anteriores a septiembre de 1966.

Entre los instrumentos del dispositivo hay que mencionar un lugar primario: su terreno de encuentros para discutir entre cristianos, el ya mencionado Centro de Estudios Diálogos, que es de principios de 1965. Lo que irá cambiando con el avance del tiempo es el nombre de este centro. Pasará a llamarse Centro de Estudios Teilhard de Chardin, y luego Centro de Estudios Camilo Torres. Centros de estas características no solo sirven para el debate formativo de sus concurrentes, son lugares para “bajar línea” ideológica y política, y para reclutar militantes. La Revista nació comprometida en su pedagogía de la violencia y como herramienta política de difusión que superaba y ayudaba a las limitaciones paralelas de los Centros de Estudios⁹. La creación del Movimiento Latinoamericano Camilo Torres nació como concreción del proyecto latinoamericanista del grupo, que pretendía ramificarse en países como Chile y Uruguay, y el grupo político militar, Los Camilos nacieron para el foco. En el sentido de pensar la decisión de adoptar la lucha armada como anterior a la de la identidad peronista, Gustavo Morello agrega otras referencias sobre la primera de las cuestiones que pueden servir para intentar armar una cronología. El autor sostiene que “A comienzos de 1967 el grupo Cristianismo y Revolución se distanció de [Carlos] Mugica por la diferencia en cuanto a la metodología revolucionaria (...) el grupo, enfatizando la figura de Camilo Torres, sostenía que la violencia estaba justificada (...) Mugica (...) sostenía que estaba dispuesto a dejarse matar pero no a matar” (Morello, Apuntes 4). No obstante, los testimonios de algunos jóvenes católicos sobre los dichos de Mujica en un campamento realizado en Tartagal, el norte de Santa Fe, en febrero de 1966, apuntan en el sentido contrario. La justificación de la violencia por parte del cura aparece, aunque hay matices sobre la contundencia de sus palabras, pero el sentido es el mismo. Así lo testimonia Graciela Daleo: “El cura les decía, [habla de los varones presentes en el campamento] que el hambre y la pobreza no se iban a terminar porque sí. La burguesía no va a dejar sus privilegios si nadie los obliga (...) y que quizá esa revolución debería ser violenta, porque la violencia de arriba genera la violencia de abajo”(citado en Anguita y Caparrós 26-26). A esto

9 En el dispositivo existen otras dos experiencias editoriales. Las revistas “Che Compañero” y “Con Todos”. Los temas de discusión en los encuentros en los distintos Centros han sido mencionados y estudiados por Lenci (196-197).

se suma el testimonio de Firmenich de que Mugica les dijo que “había que tomar la metralleta”(Celesia y Waisberg 56-57).

Si este campamento, referenciado por Daleo, Firmenich y Perdía, todos futuros cuadros de Montoneros, tuvo la trascendencia que parecen darle estos testimoniantes, surge que entre febrero y septiembre de 1966, estos jóvenes integraron esta red católica, donde algunos ya habían decidido la lucha armada y de la que nacieron diferentes herramientas. La Revista, para crear sentidos revolucionarios, y Los Comandos Camilo Torres para la praxis. Otro militante cristiano radicalizado, luego montonero, Roberto Perdía, visitó ese campamento, de febrero de 1966 en diferentes oportunidades. Perdía ya se había mudado de Buenos Aires a Reconquista, norte de Santa Fe, cuando no se discutía sobre el foco rural sino que se lo daba como la opción a desarrollar. Había abandonado la militancia partidaria y “buscando coherencia” se fue al interior en 1965 (Perdía 14-52). Si la idea era organizarse para la lucha armada en el monte norteño, la fachada de un estudio jurídico era la forma de desengancharse de su vida de militante en la Democracia Cristiana en Buenos Aires, para programar la militancia semiclandestina que imponía una guerrilla.

Mario Eduardo Firmenich, sostiene que estuvieron en aquel campamento de febrero de 1966, con Carlos Mugica, Carlos Ramus y Graciela Daleo, y que el grupo político-militar, Los Camilos, se formó a principios de 1967 (citado en Villalba y otros 4-5). Si nos atenemos a la conclusión sobre el objetivo de generar sentidos en pos de la lucha armada entre la fecha de pensar el inicio de la Revista, y la conformación de Los Camilos, habrían pasado unos pocos meses de 1966. Otro relato de militantes que se acercaron al grupo liderado por García Elorrio, el de Ignacio Vélez Carreras, sostiene que conocieron a aquel en abril de 1967, cuando García Elorrio ya “se había dado a conocer” por lo hecho en la Catedral. El hecho fue una irrupción con panfletos en medio de una misa por el día de los trabajadores (Vélez Carreras 5). Sin embargo, el hecho público de presentación del Comando Camilo Torres fue posterior al mes de abril ya que ocurrió el 1º de mayo de ese año. Vélez Carreras puede, obviamente, confundir los días, pero agrega que García Elorrio les mostró, cuando se conocieron, el número cero de la Revista, que se publicó en septiembre de 1966. ¿Por qué les mostraría el número cero [en realidad el N°1] en abril de 1967? La Revista en esa fecha tenía en la calle al número 4 y habían pasado 8 meses desde su lanzamiento. Es posible pensar entonces que fue antes de septiembre de 1966 y no en 1967, cuando se contactaron y pasaron también a formar parte del entramado que conformaría Los Comandos Camilo Torres. Además, Emilio Mazza, compañero de Vélez Carreras en el grupo de Córdoba, viajaría junto a García Elorrio, Abal Medina y Norma Arrostito, entre julio y agosto de 1967, a Cuba. Otro testimonio es el de Miguel Mascialino.

Fue colaborador, escribiendo notas sobre religión en la Revista, desde marzo de 1967, y partícipe en los centros de discusión para luego ser reclutado para el grupo político-militar, Los Camilos. Mascialino comenta, sin especificar la fecha exacta, pero durante 1967, que Fernando Abal Medina fue encargado por García Elorrio para reclutarlo para el grupo político-militar. Afirma que Abal Medina le dijo que no estaba de acuerdo en seguir reclutando gente: “Creo que ya hay un grupo suficiente como para instalar el foco y comenzar la revolución” (Lanusse 152). En el relato de Mascialino, sobresalen la metodología, lucha armada a partir de un foco, y el objetivo revolucionario, que obviamente se refería a la toma del poder. Además, subyacen las diferencias ya existentes entre Juan García Elorrio y Fernando Abal Medina, que generarían la llamada “Rebelión de los enanos” en donde el grupo liderado por Abal Medina rompería con García Elorrio, por sus divergencias sobre el momento de lanzar el foco.

Los testimonios analizados tienen por objeto tratar de fechar lo más cercano del momento de la decisión de adoptar la lucha armada para arribar al socialismo y la adopción del peronismo como identidad política. El camino del foquismo, según Vélez Carreras, lo decidieron junto a Mazza y otros militantes de Córdoba, a fines de 1966 (Vélez Carreras 8) en consonancia con el acercamiento al grupo de *Cristianismo y Revolución*. Todo parece indicar que el conocimiento con García Elorrio es de 1966 y no de 1967, lo que los acercaría en objetivos y metodologías compartidas unos cuantos meses antes. ¿La decisión de la lucha armada estaba tomada antes del golpe de Onganía y este marco político aceleró los preparativos? No es posible ser contundente en esto, esperando dar una respuesta sobre una posible decisión colectiva de los integrantes del grupo, pero hay pistas suficientes para pensar que algunos lo decidieron antes del golpe de junio de 1966. Una de ellas la da el campamento en Tartagal, sobresaliendo las palabras tan significativas de Mugica, al enterarse de la muerte de Camilo Torres, ocurrida el 15 de ese mes de febrero; otro indicio lo da Roberto Perdía que ya estaba en el norte desde 1965, como así también los contenidos que se volcaron en la Revista desde su primer número. Algunos de los proyectos para instalar un foco, fomentados por Guevara y Cooke, para la Argentina, tenían antecedentes que habían comenzado con un congreso para 300 argentinos en Cuba, en 1962, y sus resultados prácticos fueron las creaciones del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) y las Fuerzas Armadas para la Revolución Nacional (FARN) que en 1964, ya habían desaparecido. Puede sostenerse una decisión metodológica previa, la lucha armada, en algunos integrantes de la red, en una organización propia y el fomento de todas las posibles. La editorial del primer número de *Cristianismo y Revolución*, titulada “Bajo el signo revolucionario”, firmada por García Elorrio,

y las subsecuentes, además identificarse con Camilo Torres y el Che Guevara, parecen demostrar claramente la decisión inicial sobre la pedagogía de la violencia.

El grupo o red del dispositivo que contenía tanto a la Revista, como al Comando Camilo Torres, sufrió diversas divisiones en relativamente poco tiempo. Así, de la “insipiente organización político-militar”(citado en: Campos, *El Origen* 45-47), creada a fines de 1966 o principios de 1967, pronto se separaron varios militantes, en lo conocido como la mencionada “Rebelión de los enanos”. Algunos de ellos, como Fernando Abal Medina; Gustavo Ramus; Norma Arrostito; Mario E. Firmenich; Emilio Maza e Ignacio Vélez Carrera, estarían, en 1970, lanzando públicamente a Montoneros a partir del secuestro de Aramburu. Camilo Torres murió en su primer combate el 15 de febrero de 1966; el 28 de junio de ese año ocurrió el golpe de la autodenominada Revolución Argentina y el primer número de *Cristianismo y Revolución* se publicó en septiembre, siete meses después de la muerte de Camilo. El cura guerrillero moría cuando el grupo o red ya estaba conformado, al menos en parte, y previo o paralelo al momento de pensarse la revista, y, por cierto, no era peronista. Podría corroborarse entonces que impulsar la guerrilla fuese, para García Elorrio y otros de los demás militantes que eligieron a Camilo como símbolo identitario, como anterior y no en todos los militantes, paralelo a identificarse públicamente con el peronismo. El nombre de Comando Camilo Torres es significativo por identificación cristiana, católica y revolucionaria,¹⁰ pero si existían definiciones acerca de adopción de la identidad peronista, no parecen haber alcanzado el mismo grado de acuerdos al momento de conformarse este insipiente grupo político-militar, o al proyectar la construcción de sentidos sobre la necesidad de peronizarse para hacer la revolución socialista.

4. LA ADOPCIÓN DE LA IDENTIDAD PERONISTA: LOS COMANDOS PERONISTAS DE LIBERACIÓN

La idea de una potencial comunión entre el peronismo y una guerrilla foquista no era una preocupación para todos los sectores sociales en Argentina. Para cierta militancia revolucionaria, con diferentes orígenes, aparecía como la conjunción de un camino posible hacia el objetivo socialista. Entusiasmados, en los inicios de la década de 1960, por posturas más combativas de cierto sector del

10 García Elorrio, desde la editorial del N° 1 de la Revista con el título “Signos” define a un “nosotros” colectivo, que “se está consolidando [se refiere a las luchas contra el imperialismo] en las conciencias de los hombres la afirmación del nuevo signo de nuestro tiempo: La Revolución (...) decididamente en el camino de la Revolución (...) como vio Camilo Torres, la única manera eficaz y amplia de realizar el amor a todos” (García Elorrio, Signos 2)

sindicalismo peronista, planificaron acorde a ese nuevo sujeto político que aparecía con aquella potencial radicalización. El efímero giro a la izquierda promovido por Perón, exiliado en Madrid, y plasmado por las 62 organizaciones sindicales peronistas en el “Programa de Huerta Grande”, de junio de 1962, terminó diluyéndose pronto en las aguas tácticas del líder exiliado, pero dejaba un antecedente. Paralelamente ese mismo año, militantes argentinos, de diferente origen político, viajaron a Cuba a informarse y algunos a prepararse para la guerra revolucionaria continental que proponía Ernesto Guevara. En la reunión de todos ellos, unos trescientos, con el marco de un festejo por el 25 de mayo, fecha patria argentina, John William Cooke y el propio Che fueron los oradores. El lugar de Perón y la potencialidad revolucionaria de las masas obreras peronistas, aceptar o cuestionar su histórica identidad política, había causado divergencias irreconciliables entre los visitantes argentinos y no había permitido un único proyecto tangible de una organización guerrillera unificada (Taibo II, 560-561)¹¹.

Los episodios políticos en argentina generarían un espacio que podía crecer, a diferentes velocidades, dependiendo del apoyo madrileño. En 1963, surgiría la vanguardia foquista Acción Revolucionaria Peronista (ARP), fundada por John William Cooke, luego de asumir metodológica e ideológicamente los objetivos de la Revolución Cubana (citado en Baschetti, Resistencia 454). Cooke alcanzaría, desde su instalación en Cuba en 1960, una nueva interpretación del peronismo como movimiento imprescindible desde donde hacer la revolución socialista en Argentina. En 1964, aparecía, además, el Movimiento Revolucionario Peronista (MRP), liderado por Gustavo Rearte, cuyo programa subía varios escalones en el camino del peronismo al socialismo. El fracaso del “Operativo Retorno”, en diciembre de ese año, demostraba la imposibilidad que el general exiliado retornase al país, cuando en viaje a la Argentina fue obligado, en Brasil, a retornar a España. Radicalizar al peronismo con su líder en el exilio, podía resultar viable. La militancia revolucionaria identificada con el peronismo, asimilando principalmente los postulados de Cooke, alcanzaba una síntesis entre la identidad política peronista y el foco, como método inicial para la lucha armada que, generado por vanguardias, debería articular con la movilización social hacia el objetivo socialista. (Cooke, *La Revolución*) No todos los revolucionarios se identificarían políticamente con el peronismo, en lo concreto, el modelo ejemplar se asentaba en la experiencia de los dirigentes cubanos que habían llevado adelante su guerra revolucionaria contra la dictadura de Fulgencio Batista. El triunfo, en enero de 1959, derivaría a los dos años, en 1961, en la declaración del carácter

11 El propio Cooke le relata a Perón en una carta ese encuentro sin especificar, obviamente, los planes de aquellos argentinos (citado en Duhalde 532)

socialista de la Revolución. Era una construcción que llevaría a varios jóvenes revolucionarios, varones y mujeres de países americanos como la Argentina, su método guerrillero y su ejemplo de una construcción particular, nacional, del socialismo. En este marco se llega a la segunda pregunta de este artículo. ¿Por qué los militantes que giraban alrededor de *Cristianismo y Revolución* tomaron inicialmente el nombre de Camilo Torres para el incipiente grupo político-militar y no alguno relacionado al peronismo, como lo harían en 1967? ¿Podían sus dirigentes, en plan de difusión entre cristianos de sectores medios, proponerse como peronistas desde el primer número de la Revista? Las posturas en la bibliografía convergen mayoritariamente sobre los tiempos del grupo respecto a la asunción de la lucha armada.

Esta metodología aparece, como ya se ha dicho, de manera inicial en sus dirigentes, pero es expresada en la Revista como una “pedagogía” para cristianos sobre la necesidad y justificación de la violencia. En la misma línea, cuando Habegger menciona el carácter revolucionario y violento de *Cristianismo y Revolución*, está hablando del grupo militante en sí, más allá de la revista como vocera de esas posturas. Con la exaltación de Camilo Torres, un cura convertido en guerrillero, la guerrilla como método está instalada en las páginas de la Revista desde el inicio; lo mismo sucede con las notas sobre el peronismo. ¿Por qué no pensar entonces que con la identidad peronista se dio el mismo proceso de dirigentes que ya la habían adoptado y que hacían pedagogía con sus lectores para que la incorporaran paulatinamente? Es posible que la adopción de la identidad política peronista haya sido un paso paulatino entre algunos de los miembros del dispositivo político liderado por García Elorrio: paralelamente a las líneas de la Revista, pero puede haber partido originalmente de sus dirigentes y de los militantes más representativos del grupo. Una prueba de ello es que *Cristianismo y Revolución* se inició por el impulso de aquel, pero también por la motivación de la que fue objeto García Elorrio, por parte de Cooke, entre 1965 y 1966 (Morello, Apuntes 6). Entre esos meses previos al golpe de Onganía, de junio de 1966, la parroquia Cristo Obrero de la ciudad de Córdoba había organizado una conferencia de Conrado Eggers Lan sobre el Diálogo Católico-Marxista en el auditorio de Radio Nacional. Entre los participantes de la militancia cristiana que se nucleaba alrededor de la capilla, estaban incluidos algunos futuros integrantes de Los Camilos, como Emilio Maza e Ignacio Vélez Carreras. Luis Rodeiro, otro de los militantes de la parroquia, luego montonero, sostuvo una entrevista en el 2017, en la que sostiene: “Había compañeros peronistas, pero muchos llegamos primero a las ideas “socialistas”, de inspiración marxista, para asumir inmediatamente el peronismo, en una línea marcada a fuego por el pensamiento de Cooke”(Rodeiro 2017). Los tiempos de asumir al peronismo como identidad, luego de establecer

al socialismo como objetivo, no eran uniformes. No todos los militantes lo hacían al mismo tiempo, pero ya había quienes habían adoptado, según el relato de Ro-deiro, aquella identidad política.

Gustavo Morello tiene una postura clara sobre la identidad de este grupo. El autor sostiene que “El grupo de *Cristianismo y Revolución* se identificará como cristiano y revolucionario; intentarán entonces, explicar su compromiso revolucionario desde su fe cristiana, católica en particular”(Morello, *Cristianismo* 41-42). Más adelante agrega que “La tesis que esta obra [se refiere a su libro] sostiene es que la participación de actores cristianos en los movimientos revolucionarios argentinos, entre 1966 y 1971, fue fruto de una radicalización del cristianismo. Fue violencia cristiana, en diálogo con la izquierda, inmersa en un ambiente de violencia”(Morello, *Cristianismo* 41-42). Es fácil interpretar que la postura de Morello sobre las opciones de lucha armada y peronismo es, en primer lugar, que la militancia surgida de esta red o grupo fue militancia cristiana decidida a utilizar la violencia como canal político metodológico en comunión con la izquierda revolucionaria. Morello describe la pertenencia política de parte de algunos de los integrantes del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, influyentes entre esta militancia, y sostiene que: “dado que “el pueblo” era peronista tomaron esa opción política”(Morello, *Cristianismo* 111).

La primera nota específica en la Revista sobre la revolución a concretar desde la identidad política peronista publicada es, sin sorpresas, de la autoría de John William Cooke. A partir de allí, el número 2-3 y hasta el número 12, se avanza con diferentes notas sueltas, pero siempre relacionadas a la reinterpretación del peronismo en clave revolucionaria. A partir del número 13, el peronismo pasa a tener una columna propia, escrita por diferentes personas, vinculadas al peronismo radicalizado. En paralelo a la ampliación de estas notas sobre el peronismo y de la identificación con este, las referidas a Camilo Torres comienzan a desvanecerse. Estas abundan en los primeros números, sobre todo en el número 4, de marzo de 1967, días antes del operativo que realizó el grupo como Comando Camilo Torres en la Catedral de Buenos Aires, pero empiezan a diluirse lentamente hasta casi desaparecer en el número 9¹². En el número 10, de octubre de 1968, el editorial de García Elorrio sostenía: “Todos los caminos recorridos por el peronismo vienen a terminar en la afirmación de una sola salida: la revolución

12 Cf. *Cristianismo y Revolución*: Números 1; 2-3; 4 y 5. En el número 4, anterior al hecho de la Catedral del 1 de mayo, la tapa tiene la foto del cura colombiano y el título es “Camilo Torres ilumina los caminos de América”. La editorial de García Elorrio lleva el título: “Bajo el signo de Camilo”, p. 3. En el interior hay notas de diferentes autores. “Camilo sociólogo” pp. 11-12; “Camilo Revolucionario” pp. 16-17; “Camilo sacerdote” pp. 13-15. En los números 8, y 9 hay notas sobre la madre de Camilo Torres.

popular; de una sola vía: la lucha armada; de una sola respuesta: la violencia revolucionaria”(García Elorrio, Editorial 2-3) Habiendo pasado dos años del primer número, el peronismo ya se asumía desembozadamente desde las editoriales redactadas por el máximo líder del grupo.

Los contactos de Cooke con García Elorrio y parte del dispositivo de *Cristianismo y Revolución* pueden rastrearse también en los indicios de los textos escritos por el ex delegado de Perón para esa misma época. En *El peronismo y el golpe de estado, informe a las bases*, de 1966, referencia y pone de relieve, varias veces, a la militancia cristiana revolucionaria reivindicando, particularmente, la figura de Camilo Torres. Dice Cooke: “Algún día, el régimen será amenazado por la acción de ese pueblo y de sus vanguardias patrióticas (...) aplicará las tácticas de la guerra contrarrevolucionaria, presentando a los rebeldes como enemigos del país y de los valores religiosos (...) si derraman la sangre de los rebelados, tal vez les sorprenderá comprobar cuánta es sangre de católicos que estaban cumpliendo con su conciencia cristiana”(Cooke, *La Revolución* 209-214). Además, están los testimonios de sobrevivientes Montoneros, como el mencionado de Rodeiro o el de Mario Eduardo Firmenich, integrante del grupo de *Cristianismo y Revolución*, en su relato sobre cómo se conocieron en la agrupación Acción Revolucionaria Peronista, los futuros fundadores de Montoneros, Fernando Abal Medina y Norma Arrostito(citado en Pigna 153-154). Sobre el momento de la decisión de lanzar la lucha armada y sobre la influencia de Cooke y su visión del peronismo, en parte de los integrantes del grupo, Firmenich afirma que:

“De modo que el tema de la lucha armada no se plantea a partir del golpe de 1966, está planteado desde antes. Y hay un documento político significativo sobre el tema, que es “el informe a las bases” de John William Cooke (...) es un documento que vuelca a la militancia peronista en cuanto la caracterización del golpe de 1966” (Villalba y otros 2).

Una vez lanzados Los Camilos en el dispositivo político liderado por García Elorrio, con el objetivo de ir organizando el foco, se realizó, en julio de 1967, un Plenario clandestino de militantes en una escuela de Quilmes, Buenos Aires (Firmenich en Pigna 156-157). EL Plenario fue convocado por Los Camilos, con el objeto de ir gestando la unidad en la acción de variada militancia, cristianos y peronistas radicalizados, para llevar una postura en común a la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS). A realizarse en Cuba, en agosto de ese año, OLAS serviría, entre otras cuestiones, como un intento de internacional cubana y además, de apoyo al intento del desarrollo del Ejército de Liberación

Nacional del Che en Bolivia; punto de inicio para transformar a los Andes en una gran Sierra Maestra. En la lógica política de los convocantes, podría pensarse que la acción del primero de mayo de 1967 en la Catedral de Buenos Aires, fuese una carta de presentación pública sumamente útil a la hora de mostrar acción y determinación al resto de los convocados al Plenario de julio.

En la reunión en Quilmes se produjo un documento que un año más tarde, en 1968, se publicaría en el N° 6-7 de *Cristianismo y Revolución* (5-9). En sus conclusiones se especificaba la vía armada para la construcción del socialismo y se hacía referencia al peronismo como experiencia histórica de las luchas del pueblo. Además de García Elorrio y los Camilos (Abal Medina; Emilio Maza; Mario Firmenich y Carlos Ramus) estuvieron en el Plenario, John William Cooke y militantes de su Acción Revolucionaria Peronista (ARP); Gustavo Rearte e integrantes del Movimiento Revolucionario Peronista (MRP); la agrupación Peronismo de Pie y también, militantes de Vanguardia Comunista, según el relato de Perdía en 2012. En el Plenario quedaban en claro las premisas estratégicas: la lucha armada y el objetivo de la toma del poder para instalar el socialismo desde una identidad peronista. Firmenich sostiene “La mayoría de los que estábamos presentes éramos peronistas y estábamos dispuestos a hacer una lucha armada como peronistas” (citado en página 157). En el Plenario estuvieron presentes otros militantes católicos radicalizados que luego conformarían, en 1971, una única conducción en Montoneros junto al “Grupo Fundador” de Buenos Aires, surgido de *Cristianismo y Revolución*.

En el Plenario estuvieron presentes otros militantes católicos radicalizados que luego conformarían, en 1971, una única conducción en Montoneros junto al “Grupo Fundador” de Buenos Aires, surgido de *Cristianismo y Revolución*. La adopción de la identidad peronista fue un proceso que sin dudas alcanzó a diferentes individuos en disímiles momentos de la construcción del dispositivo político del grupo. Es evidente que sus fundadores hayan evaluado que la pedagogía en *Cristianismo y Revolución*, también debía hacerse sobre la identidad peronista. En este sentido es comprensible el relato de Graciela Daleo, de un nivel militante inferior a los ya nombrados, cuando comenta lo que el cura Carlos Mugica le dijo en el campamento de Tartagal, febrero de 1966, que no podría empezar su militancia política sin entender al peronismo y que para poder hacerlo un primer paso era militar en la Democracia Cristiana, en una línea interna, la de Horacio Sueldo, cercana al peronismo (Anguita y Caparrós 26-27). Es posible que los integrantes de Los Camilos, dentro de las redes católicas, hayan sido considerados como vanguardistas en la adopción de la identidad peronista.

En un documento estratégico de las organizaciones Montoneros y FAR, de mayo de 1973, el Boletín interno N° 1, los cuadros de conducción de Montoneros

hacen su propia historia. Allí, sostienen que para fines de 1967, todos los grupos que, a partir de 1972, se unificaron bajo su nombre, ya han adoptado las formas organizativas para la lucha armada y la proyectada guerra revolucionaria para la instauración del socialismo. Sobre el grupo que se desprende de Los Camilos, el que secuestró al general Aramburu, en mayo de 1970, afirman: “El primer grupo formado a principios de 1968 [las evidencias muestran que comienzan a conformarse en 1966] es peronista” (citado en Baschetti, *De la Guerrilla* 572). Nada dicen en el mismo sentido de los demás grupos. ¿Por qué la necesidad de acentuar este rasgo, el peronismo del grupo, cuando todos han adoptado, en algún momento, la misma identidad política? Es innegable la necesidad de remarcar la identidad peronista de este grupo, “El Fundador”, que ha de ser la vanguardia entre las vanguardias, conformadas por todos los grupos de la red de militancia cristiana radicalizada que se constituyó finalmente como Montoneros.

La adopción de la identidad peronista, al menos entre la dirección del grupo, aparece de manera temprana. Es entendible la particular mirada, al menos de desconfianza, sobre aquel movimiento en muchísimos cristianos de clase media. Si los dirigentes del grupo ya lo habían acordado, no podían identificarse como peronistas en su órgano de difusión desde el primer número. En ese sentido, el de unir lucha armada, revolución socialista e identidad peronistas, fueron partícipes primigenios y por eso la reivindicación de su peronismo en el relato de su propia historia. Sin embargo, comprensiblemente, su primer nombre para su orgánica semi-clandestina fue Comando Camilo Torres. Un nombre que ampliaba el marco cristiano en el que se movían. Sin dudas, los ya decididos a organizar el foco, que asumieron la identidad peronista, entre 1965 y 1966, pudieron ser luego parte de una de las vanguardias que constituyó a Montoneros. ¿Cuál era esa identidad peronista? Un peronismo que daría un salto dialéctico al socialismo y que convertiría, en palabras de John William, a ese “gigante torpe e invertebrado” (Cooke, *Peronismo* 12) en un movimiento de liberación nacional dirigido por las vanguardias socialistas de un ejército revolucionario peronista para, mediante una guerra civil revolucionaria, alcanzar la toma del poder.

5. CONCLUSIONES

Aquí se propone estudiar, desde la bibliografía y testimonios escritos u orales a este grupo o red de católicos, radicalizados por izquierda, que giró en torno a la exposición de la Revista *Cristianismo y Revolución*, como parte de un amplio dispositivo con identidad y proyecto político propio. El Comando Camilo Torres fue una de las expresiones de ese dispositivo de militantes revolucionarios que comenzaron a discutir la lucha armada, a finales de 1965 o principios de

1966. El llamado inicial de la Revista fue la forma de difundir diferentes ideas en un ambiente que resumía años de procesos y cambios en las praxis de la Iglesia Católica en relación al mundo. Algunos autores, que han estudiado cuidadosamente los contenidos de la Revista y las diferentes aristas del grupo o red que produjo, plantean distintos momentos para asumir similares objetivos. El acercamiento al “peronismo revolucionario”, en el análisis de la publicación que ha hecho Lenci, aparece como paralelo a la decisión de la lucha armada, posterior y progresivamente a la aparición de la Revista; que expresaría los cambios paulatinos del grupo productor. Morello plantea la lucha armada como una elección anticipada, adoptada desde la identidad dogmática cristiana en diálogo con la izquierda, definiéndola como “violencia cristiana” y a la “peronización” como un paso posterior. Campos, además de estudiar al grupo y sus diferentes convicciones frente a la violencia, asume que la publicación en sí, desde su inicio, realizó una pedagogía de la violencia revolucionaria, como también lo afirma Germán Gil. El ex militante Montonero, Norberto Habegger, en rol de testigo y parte de aquel proceso de radicalización, da como un hecho que la lucha armada para la toma del poder existió en el grupo o red de *Cristianismo y Revolución* desde un primer momento. Obviamente, el grupo que la produjo no nació luego de la Revista, pero sí creció a su alrededor. El grupo, aunque hubiese sido pequeño al inicio, nació antes de septiembre de 1966, fecha de la publicación de su primer número. La primera forma organizativa que se conoce del dispositivo liderado por García Elorrio, fue el “Centro de Estudios Diálogos”, de mediados de 1965.

A partir de los trabajos mencionados y de repasar los contenidos de la Revista, es posible afirmar que aquella fue un instrumento para generar sentidos sobre el objetivo, la revolución socialista, y la metodología, la lucha armada para la toma del poder. Esto fue paulatino, pero permanente desde el inicio de la publicación. La pedagogía que anuncia Gil y que retoma Campos, la construcción de sentidos o, como se prefiera definir las, las condiciones subjetivas revolucionarias, fue la tarea que, como toda pedagogía, se fue dosificando entre el primero y el último número de la Revista. En este sentido, al repensar la manera posterior en la que Montoneros bajaba sus documentos a los militantes, de manera dosificada acorde a los niveles de aquellos, aparecen similitudes metodológicas que, por otro lado, no son históricamente novedosas.

En un orden que aparece como una lógica línea de consecución de la previa decisión en algunos, anterior a la publicación de la Revista, el grupo o red eligió, para identificarse como grupo político-militar en gestación, la imagen de Camilo Torres. La figura de Camilo, un cura con prédica post conciliar, se acrecentó y extendió, para algunos católicos radicalizados o en proceso de hacerlo, en el momento en el que el colombiano decidió tomar las armas. Era presentada,

como lo afirma Morello, como violencia cristiana en diálogo con la izquierda. El proceso de los integrantes de este grupo de la adopción de la identidad peronista, a partir de las reinterpretaciones ideológicas de Cooke, dejaba en claro los alcances del peronismo histórico y del propio Perón, contrapuestas al peronismo en clave de revolución socialista que ellos suscribieron. No obstante, también hubo quienes se peronizaron luego y que asumieron al peronismo como socialismo nacional creyendo que Perón propugnaba lo mismo. Por lo tanto fueron procesos disímiles en tiempos e interpretaciones.

En este sentido puede hablarse de oleadas diferentes en la adopción de la identidad peronista, pero no hay dudas que se adoptó en tanto era la identidad de la clase obrera o del “pueblo”. Los indicios sobre la asunción, previa al lanzamiento de *Cristianismo y Revolución*, de la identidad peronista en algunos de los dirigentes o referentes del grupo, son varios. Uno es el relato de Daleo sobre el campamento en Santa Fe, de febrero de 1966, siete meses antes que la Revista saliera a la luz, cuando un referente del grupo, del Diálogo Católico Marxista y del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, Carlos Mugica, referenció sobre la necesidad de asumir al peronismo como identidad política para lograr el necesario cambio de estructuras. Otra, son las relaciones entre Cooke y García Elorrio, anteriores a la publicación de la Revista, y las notas sobre el peronismo, de manera dosificada y en aumento progresivo a lo largo de los distintos números de la publicación. También las referencias de Cooke sobre la militancia cristiana y Camilo Torres, en su trabajo sobre el golpe de Estado de 1966. A ellas se suman la mención sobre los contactos Fernando Abal Medina con Acción Revolucionaria Peronista (ARP), la agrupación de Cooke, fundada en 1964, en los primeros momentos de la conformación del grupo. Además, están los testimonios de Rodeiro y Firmenich, que confirman su origen militante en el Diálogo Católico Marxista y de la existencia de “peronistas” entre los integrantes iniciales del grupo que se nuclearía en *Cristianismo y Revolución*. Lo mismo sucede cuando los propios militantes, ya conformada la organización Montoneros, hacen la propia historia del grupo y remarcan su “peronismo”. Estos son indicios que, sumados, llevan a hipotetizar sobre la adopción de la identidad peronista, en varios militantes del dispositivo, con anterioridad a septiembre de 1966. El peronismo que adoptaron no fue la interpretación ortodoxa que hacía su líder, Juan Domingo Perón, sino la reinterpretación de John William Cooke, en clave marxista-guevarista. Por lo que la discusión sobre si adoptaron tácticamente la identidad peronista o si fue una decisión estratégica e ideológica queda abierta al debate, aunque este trabajo se incline por considerar a esta última como la valedera. Era un peronismo diferente, un escalón superior en el salto dialéctico que pensaron sucedería con ese movimiento. La historia no les daría la razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahumada, Casiana. Entrevista realizada por Gabriel Rot y Roberto Pitaluga (personal) 30 de noviembre de 2002.
- Amaral, Samuel. “En las raíces ideológicas de Montoneros: John William Cooke lee a Gramsci en Cuba”. *Temas de historia argentina y americana*, no. 17, 2010, pp. 15-52.
- Anguita, Eduardo y Martín Caparrós. *La Voluntad*. Grupo editorial Norma, 1997.
- Casas, Amalia. “En busca de las razones del otro: Conrado Eggers Lan y el diálogo católico-marxista (1958-1968)”. *Investigaciones y Ensayos*, no. 58, 2009, pp. 85-122.
- Castro, Flora y Ernesto Salas. *Norberto Habegger; Cristiano, Descamisado, Montonero*. COLIHUE, 2011.
- Campos, Esteban. *Cristianismo y Revolución. El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60*. Edhasa, 2016.
- Campos, Esteban. “Arquetipos del compromiso militante en la revista, Cristianismo y Revolución”. *Lucha Armada en Argentina*, no. 9, 2007, pp. 40-47.
- Celesa, Felipe y Pablo Waisberg. *Firmenich. La historia jamás contada del jefe montonero*. Aguilar, 2010.
- Concatti, Rodolfo. *Nuestra opción por el peronismo*. Publicaciones del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo de Mendoza, 1972.
- Cooke John William. *Peronismo y Revolución, El peronismo y el golpe de Estado informe a las bases*. Parlamento, 1985.
- Cooke, John William. *La Revolución y el peronismo*. Ediciones A.R.P., 1968.
- Cook, John William. “Acción Revolucionaria Peronista. Documento interno para los compañeros peronistas”. *Documentos de la Resistencia Peronista*, compilador Roberto Baschetti, De La Campana, 1997.
- Duhalde, Eduardo, *John William Cooke, Obras Completas, Tomo II, Correspondencia Perón - Cooke*. Ediciones Colihue, 2007.
- García Elorrio, Juan, “Editorial” *Cristianismo y Revolución*, no. 1 y no. 2-3.
- Gil, Germán. *Cristianismo y Revolución: una voz del jacobinismo revolucionario en la Argentina*. CeDInCI, 2003.
- Gillespie, Richard. *J. W. Cooke, El Peronismo Alternativo*. Cántaro Editores, 1989.
- Jozami, Eduardo. “Actualidad de Cooke 1968-1988”. *Cooke, de vuelta (El gran descartado de la historia argentina)*, compilador Miguel Mazzeo, Ediciones La Rosa Blindada, 1999, pp. 10-12.
- Lanusse, Lucas. *Cristo Revolucionario, la Iglesia militante*. Vergara, 2007.

- Lenci, Laura. “La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, cristianismo y revolución 1966-1971”. *Cuadernos del CISH*, año 3, no. 4, pp. 176-202.
- Martín, José Pablo. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.
- Mayol, Alejandro, Norberto Habegger y Arturo Armada. *Los Católicos Postconciliares en la Argentina*. Editorial Galerna, 1970.
- Morello, Gustavo. *Cristianismo y Revolución, los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Universidad Católica de Córdoba, 2003.
- Morello, Gustavo. “Apuntes sobre la vida de Juan García Elorrio”. *Lucha Armada en Argentina*, no. 7, 2006, pp. 4-13.
- Perdía, Roberto. *La otra historia, testimonio de un jefe montonero*. Agora, 1997.
- Perdía, Roberto. Entrevista (Personal), 20 de diciembre de 2012.
- Pigna, Felipe, *Lo pasado Pensado. Entrevistas con la historia argentina (1955-1983)*. Planeta. 2005.
- Villalba, Santiago, Jorge Zappino y Luciano Figallo. Entrevista a Mario Eduardo Firmenich, Inédito, 1992.
- Rodeiro, Luis. Entrevista (correo electrónico) 12 de diciembre de 2017
- Slipak, Daniela. *Las Revistas Montoneras, cómo la organización constituyó su identidad a través de sus publicaciones*. Siglo XXI, 2015.
- Smulovitz, Catalina. “La eficacia como crítica y utopía, notas sobre la caída de Illia”. *Desarrollo Económico*, vol. 33, no. 131, octubre-diciembre 1993, pp. 403-423.
- Taibo II, Paco. *Ernesto Guevara, más conocido como el Che*. Planeta, 2010.
- Velez Carreras, Ignacio, “Montoneros, Los grupos originarios”. *Lucha Armada en la Argentina*, no. 2, 2005, pp. 4-25.