

Nuevo Mundo

Mundos Nuevos

Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo
Mundos Novos - New world New worlds

Debates | 2008

Experiencias políticas en la Argentina de los '60 y '70 – Dossier coordinado por Humberto Cucchetti y Moira Cristiá

LUIS MIGUEL DONATELLO

Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70

[12/07/2008]

Resumen

This article intends to establish a conceptual debate around the terms used to understand the relationships between catholicism and warfare in the Argentina of the '60 and '70. Thus we manage to reconstruct a bibliographic framework on the phenomenon and proposes theoretical alternatives, which may help us to understand the phenomenon of secularization in western societies of the 20th century.

Entradas del índice

Keywords : Montoneros, warfare, religion and politics, secularization

Geográfico : Argentina

Cronológico : siglo XX

Palavras Chaves : Montoneros, guerrilla, religión y política, secularización

Texto integral

1. Introducción.

- 1 Como señalara hace unos años Michael Löwy (Löwy, 1996), el rol del factor religioso fue determinante a la hora de comprender el fenómeno de las guerrillas en América Latina. Desde el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua,

hasta el Movimiento de Izquierda Revolucionaria Chileno o las Fuerzas Armadas Revolucionarias Colombianas, por mencionar sólo algunos ejemplos, podemos encontrar la presencia de redes sociales, actores e ideas ligadas a la sociabilidad religiosa.

2 Siguiendo dicho punto de partida, el objetivo de este artículo consiste en demarcar una serie de elementos para comprender el fenómeno de las guerrillas urbanas en la Argentina de los años '60 y '70. Para ello propone centrarse en el grupo más importante dentro de dicho espectro: la organización Montoneros. El razonamiento implícito que se desarrollará entonces, es que a partir del establecimiento de un marco interpretativo de este caso, pueden establecerse algunas propiedades del fenómeno más general. En ese punto es que se intentará dar cuenta de un eje singular: los rasgos socio-religiosos de la política insurreccional.

3 De acuerdo con lo expuesto, se puede entonces formular una serie de interrogantes. En términos historiográficos:

- ¿Cuáles fueron los nexos entre religión y guerrilla en la Argentina de los años '60 y '70?
- ¿En qué medida existieron rupturas y continuidades en el campo religioso en dicho período?

4 Estas preguntas, poseen un correlato con cuestiones de índole conceptual:

- ¿Cuál es el rol de lo religioso en la dinámica de los movimientos sociales y la acción colectiva?
- ¿Cuál es la pertinencia del concepto de “secularización” en el estudio de los fenómenos políticos?

5 A fin de responder estos interrogantes, es que este artículo se abocará, en primer lugar, a sintetizar los aportes de las ciencias sociales sobre el fenómeno. Luego, desarrollará su argumento central: cómo los nexos entre religión y política en un caso de guerrilla urbana, puede comprenderse en un movimiento que va de la “afinidad” a la “inversión”. Y, finalmente, intentará construir una serie de juicios hipotéticos en torno a la relación entre religión, política y movimientos sociales.

6 Vale la pena señalar, antes de proseguir, que el sustrato de estas reflexiones se encuentra constituido por sendas tesis de maestría (Donatello, 2002) y doctorado (Donatello, 2005), de las cuales se sintetizarán las principales referencias empíricas, acudiendo también a diversos artículos sobre el tema.

2. Religión, política y efervescencia colectiva en la Argentina de los años sesenta y setenta.

7 Si dejamos de lado ensayos testimoniales o trabajos periodísticos, más centrados en los acontecimientos o en la construcción de una “memoria” más que en el desarrollo académico, existen distintas corrientes interpretativas sobre el fenómeno de la guerrilla urbana en la Argentina. Asimismo, pocos de ellos se han centrado en la relación entre religión y política.

8 Por un lado, tenemos un conjunto de indagaciones que, en el marco de la transición democrática que desarrolló la Argentina en la década de 1980, ensayaron explicaciones que tenían como horizonte el problema de una cultura política renuente a las formas institucionales (Cavarozzi, 1997). En ese marco, fue que se produjo el principal aporte historiográfico sobre el caso Montoneros, que fue el que realizó Richard Gillespie (Gillespie, 1987). Dicha investigación marcó la senda de

posteriores trabajos.

9 Por su parte, en la década de 1990 y a la luz de nuevos testimonios que iban surgiendo^[1], se desarrollaron tres tipos de interpretaciones. Por un lado, aquellas que concentraban su argumento en torno a los conceptos de lucha de clases y guerra civil (Waldmman, 1982, 1983 y Moyano, 1999 y 1995). Por otro, corrientes que privilegiaban los términos de ruptura y radicalización como tendencias societales (Tortti, 1999). Y, finalmente, un conjunto de trabajos que, en lugar de intentar desarrollar una explicación general, se concentraron en estudios de caso^[2] o bien en líneas de indagación singulares (Gil, 1989, Ollier, 1998).

10 Más recientemente, nos encontramos con miradas que, desde un punto de vista a la vez sociológico e historiográfico, han intentado generar estudios más precisos y puntuales (Weisz, 2003).

11 En este marco, la relación entre religión y política, para el fenómeno más global de la guerrilla urbana (como en el caso de Montoneros), ha sido considerada un factor residual, del mismo modo que los interrogantes sobre las bases éticas – y la construcción social de las mismas – se trataron en la mayoría de ellos de la misma manera: como una mera cuestión “epocal”.

12 Sin embargo, podemos encontrar estudios de largo plazo que, sí bien no se han centrado en la relación propuesta, han establecido marcos generales para comprender los nexos entre catolicismo, sociedad civil, sociedad política y Estado en la Argentina. De este modo, ajustándose fundamentalmente al peronismo, Floreal Forni desarrolló un intenso estudio que permitió elucidar los vínculos entre catolicismo y peronismo y, a partir de allí, podemos encontrar derivaciones analíticas en lo relativo a la militancia insurreccional (Forni, 1987-1988). Luego, Fortunato Mallimaci – estudiando primero las trayectorias de los dirigentes de la Acción Católica Argentina (ACA) en las décadas de 1930 y 1940, posteriormente la conformación de una matriz católica común en diferentes expresiones dentro del Estado y finalmente sus derivaciones a lo largo del siglo XX – fue quien estableció diferentes puntos de partida para diferentes investigaciones sobre la problemática (Mallimaci, 1988 y 1991).

13 Recuperando este último registro, siguieron trabajos sobre Montoneros, en torno a Guardia de Hierro^[3], investigaciones relativas a los orígenes intelectuales de la guerrilla (Morello, 2003) o estudios comparados que tuvieron como ejes las bases socio-religiosas de los distintos nacionalismos y de los diferentes “discursos sobre el trabajo” en la Argentina del siglo XX (Mallimaci, Donatello y Cucchetti, 2006a y Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006b).

14 En paralelo, se desarrollaron investigaciones sobre la relación entre catolicismo y guerrilla. Así, podemos mencionar el trabajo de María Laura Lenci, centrado en la relación entre núcleo fundacional de Montoneros y la revista “Cristianismo y Revolución” (LENCI, 1998) y las indagaciones de Lucas Lanusse, la primera de ellas basada también en el grupo originario (Lanusse, 2005) y la segunda desarrollada en torno a la “Iglesia Revolucionaria” (Lanusse, 2007).

15 Este último grupo de trabajos, siguiendo la senda trazada por Richard Gillespie y por Tortti, se concentró específicamente en la relación catolicismo- guerrillas, poniendo especial énfasis en el problema de su génesis. Su interrogante fundamental, especialmente en el caso de Lanusse, consistió en determinar en qué medida Montoneros era una “creación” de los servicios de inteligencia del gobierno del Gral. Onganía^[4] que luego “se fue de las manos” o, por el contrario, la expresión armada de un movimiento social. Por su parte, al recostarse sobre la segunda alternativa, la “radicalización” del clero era considerada como un elemento fundamental en la explicación. A una “Iglesia” que realizó un rápido “giro a la izquierda” le seguía un movimiento católico que realizaba un desplazamiento análogo y de allí podrían deducirse tanto las bases sociales de determinados movimientos guerrilleros como una transformación ideológica por parte de un

espectro del campo religioso.

16 Como puede deducirse, este argumento supone al mismo tiempo una “ruptura” dentro del espacio institucional de la Iglesia católica y un quiebre en el interior de las clases medias.

17 Varias objeciones pueden plantearse a este argumento. Tomemos dos de ellas. En primer lugar, los trabajos mencionados - nos referimos a los de Gillespie, Tortti, Lenci y Lanusse - construyen una narración “ex post facto”. Es decir, a partir del relato de los actores y del relevamiento de la prensa, buscan ajustar la racionalidad de la acción a los resultados. En segundo lugar, y de manera concomitante, desarrollan una explicación teleológica: en función de los objetivos manifiestos de los agentes, evalúan el resultado de sus actos a partir de cómo prosiguen un conjunto de ideas sistematizadas.

18 Estos inconvenientes son particularmente claros en lo que respecta al eje que aquí priorizamos. De este modo, a partir de la “renovación” teológica que supuso el Concilio Vaticano II, evalúan su impacto en la Iglesia vernácula en términos de “radicalización” y “ruptura” – conceptos que extienden a otras dimensiones – y, de allí, a la “opción por la lucha armada” de diversos integrantes del movimiento católico.

19 En relación con el primer problema, vale la pena citar el esfuerzo desarrollado en numerosas investigaciones (Mallimaci, 1996 y 1992, Forni, op. cit. Donatello, 2005b y 2005c y Morello, Op. Cit.) por ligar el fenómeno del “compromiso católico” con la “opción insurreccional” de los ‘60 y ‘70 con una visión de largo plazo en la cual éste se inserta en un conjunto mayor de opciones seculares.

20 Luego, el segundo problema implica dejar de lado otras dimensiones que deben ser evaluadas conjuntamente con el factor ideológico. En este punto es interesante hacer referencia no solo a los estudios mencionados sino a otros que observan fenómenos análogos en el medio latinoamericano: en ese sentido, como nos muestra Ana María Bidegaín para los casos de Colombia y Brasil (Bidegain, 1985a y 1985b) la dinámica interna del “campo religioso” – concretamente el aumento de la complejidad del movimiento católico – va a poseer numerosas consecuencias políticas.

21 Algo análogo podemos postular para la Argentina. Si en lugar de tomar sólo el análisis de las ideas y su correspondencia con las acciones, vemos dimensiones como las dinámicas de los movimientos sociales, su génesis, su diferenciación y sus diferentes derroteros, la explicación puede mutar. Pongamos un ejemplo. En la Argentina de los ‘50 la marcha falangista – y, por ende, “secular” – “Cara al sol”, era utilizada por diferentes “animadores pastorales” como una referencia en torno a la cual se construía “sentido” para la acción de los diversos militantes, tanto laicos como especialistas. Una década después gran parte de estos “animadores pastorales” mutaban en sus referencias imaginarias, acudiendo al concepto de “pecado estructural” y al diálogo entre marxismo y catolicismo como instancias en torno a las cuales construir el “compromiso cristiano”.

22 Desde una perspectiva ideológica, esta mutación puede ser comprendida como un “cambio” en el cual, en pocos años, a la transformación ideológica le siguen las correspondientes elecciones políticas. En cambio, si tenemos en cuenta el factor mencionado – el incremento en la complejidad interna del campo religioso – podemos evaluar estas opciones como un continuo en el cual se pasa de un “integralismo blanco” a un “integralismo rojo”, por utilizar una metáfora cromática muy común en la política moderna.

23 Y, en este punto, es donde puede plantearse una perspectiva diferente del fenómeno. La gran mayoría de las interpretaciones historiográficas mencionadas, toman como “dados” los conceptos descriptivos utilizados por los actores para construir sus posiciones, diferenciarse y “dar batalla”. Ahora bien, en tanto estos términos implican un combate histórico, entre otras cosas por su propia definición,

no pueden constituir el eje de la explicación científica. De allí que adjetivaciones como “de izquierda” o “de derecha”, palabras como “revolucionario” o “radicalización”– utilizadas por una amplia gama de expresiones políticas en la Argentina de los años sesenta y setenta^[5]– son cuestionables a la hora de establecer imputaciones causales o bien en el ejercicio de desarrollar una comprensión cabal.

24 Con lo cual, el objeto se desplaza de la “historia política” a una “sociología histórica de lo político”^[6]. Y, de allí que puedan plantearse otros instrumentos conceptuales.

3. Una matriz común

25 De acuerdo a las indagaciones llevadas a cabo por Fortunato Mallimaci y a desarrollos posteriores, un rasgo que caracterizó al catolicismo argentino entre las décadas de 1920 y 1940, fue su estrategia “integral” de penetración en el Estado y en las diversas esferas de la vida colectiva. Frente a las modalidades de secularización y laicización gestionadas por las elites estatales a fines del siglo XIX, la respuesta del movimiento católico consistió en la construcción de una “forma” de acción colectiva caracterizada por la renuencia a separar las instancias de “lo social”: de este modo, “lo sagrado” y “lo profano”, “lo público” y “lo privado”, “lo religioso” y “lo político”, constituyeron oposiciones binarias que el catolicismo argentino buscó integrar en una fuerte crítica a la modernidad “liberal”. La consecuencia práctica más palpable de esta estrategia, fue que el Estado se constituyó en un “focus” privilegiado^[7].

26 Este diagnóstico, asimismo, tiene su asiento en un punto para nada metafísico: las recurrentes crisis políticas que sufrió la Argentina en el siglo XX, dejaron a los partidos políticos en una situación de “anemia” en torno a dos actividades fundamentales para la “acción política” de masas: la formación de cuadros y la construcción de una pedagogía y una moral “cívicas”. De allí que espacios como las estructuras de la Acción Católica Argentina (ACA) suplirán en gran medida dicho déficit. De esta manera no será casual encontrar a militantes formados en dichos espacios ocupando posiciones de liderazgo tanto en los partidos políticos, como en las universidades, en los sindicatos y en la administración pública (Donatello, 2007). Ello se reforzará con particular énfasis cuando una fuerza política incremente su protagonismo en la escena vernácula: las fuerzas armadas. Ante la ausencia de elencos administrativos para las cuestiones civiles, los militares acudirán sistemáticamente al movimiento católico y a una Iglesia que intercambiará “legitimidad de origen” por “recursos institucionales”. Tal esa fue la raíz del “matrimonio militar-religioso” que caracterizará a los golpes de Estado en la Argentina.

27 Ahora bien, por los motivos expuestos, esta “matriz común”, no se limitó a los nexos entre Iglesia y “poder militar”. Por el contrario, produjo distintos grados de “afinidad” entre el catolicismo y distintas experiencias políticas. En ese sentido, el peronismo se constituyó en un “focus” privilegiado de esta relación, llegando a producirse recurrentemente un fenómeno que Humberto Cucchetti definió como doble dislocación: “dislocación religiosa de lo político” y “dislocación política de lo religioso” (Cucchetti, 2005).

28 Tomemos una serie de ejemplos para ilustrar estos puntos.

29 En 1909, quien sería más tarde una de las referencias intelectuales más significativas del catolicismo argentino - Monseñor Gustavo Franceschi - escribía:

Para evitar los desmanes del gobierno callejero, se han preconizado los medios de represión: la cárcel, la deportación, si es necesario el fusilamiento. Los medios de represión tienen su utilidad en algunos casos determinados, pero si no se los acompaña con medidas positivas de regeneración y reforma social, llevan a un completo fracaso.

(...) Los egos en cuestiones de economía social creen que aquí no hay lugar para las doctrinas revolucionarias, porque el país es rico, porque la tierra fecunda, porque lejos de escasear el trabajo, lo que escasea son los brazos. Error profundo. Nunca ha sido el socialismo enfermedad de los países pobres; al contrario, florece en los países ricos, Francia, Alemania, Inglaterra, los Estados Unidos, la misma Italia, no son naciones faltas de recursos (...).

El socialismo, el anarquismo, son dos manifestaciones morbosas de un solo malestar social, que no hemos de analizar en este artículo, pero que no se reduce en forma alguna a una cuestión de estómago. La cuestión social es producida por la combinación de varios elementos que no se pueden reducir a uno solo que recibe diversos nombres según el órgano social sobre el que deja sentir su acción. Ese elemento es el individualismo exagerado, o para darle un nombre menos técnico pero más claro: el egoísmo, el dios yo. Este es el Júpiter Capitolino de las presentes edades.

(...) En economía social, el egoísmo ha engendrado la libre competencia sin limitación alguna, la ley de la oferta y la demanda como norma suprema de la justicia en la fijación del salario, el "laissez faire, laissez passer" de la escuela manchesteriana, en otras palabras el liberalismo económico con todas sus consecuencias prácticas. (Documento 1)

30 Una mirada superficial sobre esta referencia, daría cuenta de sus elementos más "autoevidentes". Es decir, un discurso que prioriza la "conciliación de clases" y que hace suyas determinadas críticas a los "excesos" del capitalismo. Al mismo tiempo, fija los cimientos de que lo que podríamos denominar una "tercera posición".

31 Sin embargo, un ejercicio más intensivo, nos permite inferir otras cosas. En primer lugar, situemos el enunciado en su contexto: la Argentina del "Centenario". Es decir, un momento en el cual, las elites dirigentes del país - que a la sazón, habían visto en cierta visión "sui generis" del liberalismo su ideología - ven amenazadas sus posiciones a partir del surgimiento de una serie de conflictos sociales solidarios con un movimiento anarquista y con el desarrollo del socialismo (Buchrucker, 1988 y Matsushita, 1986). Frente a dicha posición, y a la impotencia resultante de las medidas represivas, es que Franceschi sale al cruce. Y, al mismo tiempo, su momento positivo, pasa por erigir al trabajo y a los derechos asociados a la condición salarial, en valores supremos. Con lo cual, sitúa la disputa en el propio terreno del socialismo y del anarquismo.

32 Luego, si vamos a la historia de las ideas, tenemos un diagnóstico y una propuesta consecuentes con las bases sentadas por los documentos papales de "condena" de la modernidad y el capitalismo: Syllabus y Renun Novarum. Es decir, la adaptación en clave vernácula de aquello que podríamos denominar - retomando los argumentos de Michael Löwy - como las "aversiones manifiestas" entre catolicismo y capitalismo. Ahora bien, el documento, no se limita a la faz condenatoria, sino que avanza en torno a una propuesta definida: una modernidad y una economía "católicas" caracterizadas por la "apuesta" al trabajo y sus "semiosis" como plataforma de futuras construcciones utópicas.

33 Finalmente, una lectura sociológica nos brinda elementos aún más sugerentes. Quien enuncia no es un miembro perteneciente a los grupos que llevaron a cabo y capitalizaron la construcción de un Estado Nacional asociado al "boom" de la economía agroexportadora. Tampoco es descendiente de las familias "tradicionales" de las regiones del país "postergadas" por dicho modelo de acumulación. Por el contrario, es hijo de inmigrantes - lo cual, en la Argentina del Centenario significaba estar parcialmente marginado del espacio público y de la "buena sociedad" -. De allí que al hacer referencia al mundo del trabajo como lugar utópico, expresa los intereses de un sector social sumamente dinámico y que pocos años después tendrá con la Unión Cívica Radical^[8] su primera "manifestación política". En este punto, es que Franceschi enuncia un camino singular para este espectro colectivo: un camino "católico" de ascenso social que, en la profesión clerical, poseerá un cauce para sus aspiraciones^[9].

34 Este tipo de construcción, ligada asimismo a intelectuales hijos de inmigrantes, poseerá a partir de los años '30 distintas referencias vernáculas e internacionales. Desde los modelos corporativos europeos de entreguerras, hasta la búsqueda de “virtuosos” en las fuerzas armadas y en las universidades - ámbitos que también empezaban a abrirse a los hijos de inmigrantes -, surgirán una pluralidad de opciones a través de las cuales construir un camino utópico.

35 Pasemos ahora otro ejemplo, cristalizado a través de un grupo de militantes de la Democracia Cristiana en 1964:

(...) Asistimos a la injusticia y al fracaso de una estructura económica, social, política y cultural. (...) Es que además, la ceguera y la estupidez de esta sociedad burguesa, ha puesto en marcha una economía liberal capitalista en la que no se beneficia el quien trabaja, sino el que roba y explota. Y la empresa capitalista no es nada más que una máquina de hacer negocios para satisfacer el afán de lucro de unos pocos. (...). Ello explica la presentación de ley que persigue la transformación de la empresa para que de este modo pueda brindar plena ocupación, bienes y servicios en beneficio de una población empobrecida. Además es rotundamente falso que el proyecto combata el sentido privado (PRIVADO es: No ESTATAL y puede ser individual o COMUNITARIO) de la Nueva EMPRESA COMUNITARIA. Por el contrario, el capitalismo vigente en nuestro país se lo ha negado a la mayoría de los argentinos, y nosotros, precisamente, luchamos porque los trabajadores sean propietarios de las empresas que ellos mismos produjeron mediante su esfuerzo no pagado y acumulado por los capitalistas (DOCUMENTO 2)

36 Como puede verse, esta declaración, a pesar del paso del tiempo y de la notoria incorporación de conceptos propios de la cultura política “de izquierdas”, sitúa nuevamente el problema político en el “mundo del trabajo”. Quienes lo enuncian entablaban una doble disputa. Por un lado, dentro del propio espacio político, con quienes se encerraban en posiciones “liberales”. Es decir, con aquellas corrientes dentro de la Democracia Cristiana más afines al poder militar y más ortodoxas en cuanto a su antiperonismo^[10]. Pero, al mismo tiempo, este texto apunta a lograr establecer posiciones “para” y “dentro” del propio peronismo en su “medio natural”: la clase obrera.

37 Desde el punto de vista de la historia de las ideas, encontramos nuevamente el mencionado conflicto entre liberalismo, socialismo y catolicismo, con un nuevo componente: las referencias a la cultura política y a la estirpe intelectual de este último como medio de profundizar la “conquista” del mundo del trabajo. Es decir, y jugando con la paradoja de los términos, formulando un “socialismo cristiano” que es a la vez, y por eso mismo, “antisocialista”.

38 Estos ejemplos nos conducen a un aspecto central de nuestro argumento: cuestionar gran parte de las descripciones fundadas en los discursos enunciados por los actores. Ellos respondían a necesidades propias de las diferenciaciones internas y de luchas concretas de los años '60 y '70, pero no son suficientes hoy a la hora de la descripción empírica. Concretamente, nuestro principal punto de objeción es el diagnóstico de “radicalización” y de surgimiento tanto de una “nueva iglesia” y una “nueva política”. Por el contrario, nuestro diagnóstico conduce para el caso del catolicismo, pero también para otros espacios sociales, en poner énfasis en las continuidades. Lo cual supone, entre otros ejercicios posibles, establecer distintas “afinidades electivas” desarrolladas a partir de esta “matriz común”.

4. El catolicismo y la lucha armada: “Afinidad electiva”.

39 El concepto de “afinidad electiva”, construido por Max Weber para comprender las relaciones entre “ética protestante” y “espíritu del capitalismo”, adquirió luego un

status particular en las ciencias sociales a la hora de establecer nexos entre fenómenos culturales y materiales (Weber, 1904-1920). Más allá de su correcta utilización y aplicación, cuestiones que escapan a nuestro artículo, este concepto demostró un significativo potencial para elucidar los vínculos entre “religión” y “política” (Löwy, 1988), como un proceso - y aquí diferimos ligeramente de la propuesta de Löwy - que va de la “conexión de sentido, a la “cristalización”.

40 Retomando los argumentos del párrafo anterior, podemos ver entonces cómo las distintas expresiones del catolicismo argentino, implicaron diferentes tipos de “afinidad electiva” con fenómenos políticos. Ello no supone poner a todas las manifestaciones del “campo católico” en pie de igualdad, pero sí integrarlos en la mencionada “matriz común”.

41 El caso de Montoneros expresa muy bien esta cuestión. En primer lugar, podemos ver que en su constitución se encuentran distintos cuadros de la Acción Católica que, en las estructuras institucionales de la Iglesia, buscaban llevar “más allá de sus fronteras” el mensaje del Concilio Vaticano II (Donatello, 2003 y Lenci, Op. Cit.).

42 Para comprender el proceso que conduce a un conjunto de militantes católicos a “tomar las armas” en el marco del peronismo, es conveniente hacer referencia a algunos elementos históricos solidarios con las transformaciones conciliares. Dos fenómenos son de suma importancia en ese sentido. Por un lado, los desarrollos ideológicos. Independientemente del problema sobre las rupturas y las continuidades, los debates entre “marxistas” y “católicos” que se desarrollaron en todo el mundo desde la posguerra y que se intensificaron con el Concilio, implicaron para estos últimos la incorporación de un lenguaje “de izquierdas”. Y, fruto de su proscripción política, en el contexto argentino ello supuso la incorporación del peronismo como tercer espectro ideológico.

43 Por otro lado, y como mencionábamos antes, debemos aludir a la complejización del movimiento católico. Desde los años ‘30, y con particular énfasis en espacios como la Acción Católica, el número de militantes laicos del catolicismo fue creciendo de manera exponencial. Ello implicó, en el marco de un “sistema político” caracterizado por recurrentes intervenciones del poder militar a través de golpes de Estado, un importante volumen de “cuadros” católicos “en disponibilidad” para la actividad política. De allí que, ante la imposibilidad de los partidos políticos para formar “cuadros”, el movimiento católico poseyera ese bagaje necesario. De este modo, en los ‘60 y ‘70, gran parte de los “activistas católicos” pasarán a formar parte de distintas experiencias “contestatarias”. Y de ahí que una de las opciones privilegiadas, será la “lucha armada”^[11].

44 Ello nos conduce a postular, la existencia de una “conexión de sentido” entre “renovación conciliar” y “la opción por la lucha armada”, expresada claramente en los núcleos fundacionales de Montoneros.

45 Luego, en la medida en que entre los años 1970 y 1973 Montoneros se consolida cómo “organización político-militar”, dicho vínculo se fortalecerá materialmente: la pertenencia de la mayoría de sus fundadores a un conjunto de “redes sociales” católicas, los conducirá a que el reclutamiento se concentre fundamentalmente - aunque no de manera exclusiva - en espacios socio-religiosos.

46 De este modo, en los diferentes “ámbitos” de militancia (parroquias, “villas de emergencia”, universidades y en la propia política “de partidos”), las “sociabilidades católicas” implicaban una carta de confianza para aquellos “responsables”^[12] encargados de construir un “frente de masas”.

47 Vale la pena, en este punto, hacer una referencia metodológica. Este componente “socio-religioso” es difícil de encontrar en los documentos de distintos grupos y organizaciones: en ellos existe un bagaje de términos comunes a todo el espectro contestatario del período. Por el contrario, para dar cuenta de él, debemos recurrir a procedimientos de indagación cualitativa con los actores. A partir de este ejercicio es que se puede determinar la presencia de católicos en las “organizaciones armadas” y,

especialmente, en Montoneros. Es en torno a este fenómeno que puede determinarse cómo la “conexión de sentido” originaria - entre catolicismo contestatario y guerrilla urbana originaria - se torna en “mutuo refuerzo”.

48 Cuando, a partir del proceso eleccionario que desemboca en la erección de Cámpora como presidente y en la conflictiva fase política posterior, Montoneros establezca un frente de masas, dicho “contenido católico” se secularizará y se cristalizará en torno a una figura que en otra parte hemos denominado - recuperando también aquí a Weber - como “Aristocratismo de la Salvación”^[13]. Es decir, por la propia dinámica interna de la militancia insurreccional - fundamentalmente, a partir de los mecanismos de selección de militantes “encuadrados”^[14]- aquellos que incrementaban su compromiso con la “lucha armada” desarrollaban al mismo tiempo la conciencia de “ser elegidos” para cambiar el mundo a través de la construcción de un “socialismo nacional”.

49 De este modo, y de manera independiente de la “confesión religiosa” o de la socialización previa de los militantes que se iban integrando a la estructura de la organización, el “factor religioso” se pierde de vista en un proceso de “racionalización” de la actividad insurreccional.

5. Conclusiones

50 En la fase final de su historia - es decir, con el proceso que se abre con su “vuelta a la clandestinidad” en septiembre de 1974-, Montoneros hará un camino inverso. La tan mentada “militarización”, necesidad propia de toda organización político-militar en contexto de incremento de hostilidades, abrirá un proceso por el cual se “invertirán” los referentes simbólicos en torno a los cuales se organizaba su “praxis”. Un “peronismo montonero”, partido político creado en 1975 y a la sazón denominado “Peronismo Auténtico”; un “Ejército Montonero”, con grados militares y análogos al del Ejército Argentino; y “capellanes” dentro de dicha fuerza, son todas expresiones de este proceso. De manera análoga a la tesis sostenida por Michael Wieviorka para conceptualizar a fenómenos como ETA, IRA, Al-Fatah o a la Brigadas Rojas (Wieviorka, 1988), en el caso de Montoneros asistimos a la conformación de un “anti-movimiento social”.

51 Ello también puede interpretarse desde el punto de vista de la “sociología de la religión”, tomando las categorías de organización religiosa construidas por Ernest Troelsch (Troelsch, 1956 y Seguy, 1980). Siguiendo dicha tipología, podemos postular el pasaje de la “Iglesia” a la “Secta agresiva”. Dicho en términos históricos concretos y teniendo en cuenta los conceptos de “dislocación” desarrollados por Cucchetti: de dos estructuras de “tipo Iglesia” -espacios ecuménicos y abiertos- como la “Iglesia Católica” y el peronismo, a un espacio que se propone para los elegidos: el “verdadero peronismo” y el “verdadero catolicismo”.

52 Para reforzar el argumento, y situándonos en el plano de la “sociología de la cultura”, también podemos encontrar analogías con las propiedades que Georg Simmel propusiera para comprender las “sociedades secretas”: la nociones de “pureza” e “infiltración” (Simmel, 1939: TI), utilizadas de manera cruzada por distintos sectores del peronismo en esas épocas, pero implementada por Montoneros para atacar físicamente a la “burocracia sindical”; la separación de la cúpula de las bases, expresada en la preservación física y simbólica de la “Conducción Nacional” de Montoneros; o el recurso a un “secreto” que nunca existió, como por ejemplo, las necesidades que impulsaban a decidir la “ejecución” de algún “objetivo militar”.

53 El principal punto que me gustaría enfatizar dentro de este marco, consiste en que, sin caer en lo que Troelsch denominaba “Secta agresiva”, caminos análogos podemos encontrar en otras expresiones del movimiento católico. Es decir, el

recorrido “típico-ideal” utilizado para describir el nexo entre catolicismo “conciliar” y Montoneros, puede observarse en otras expresiones de articulación “política-religiosa”. La podemos encontrar en aquellos que en la misma época no optaron por la “lucha armada” (Donatello, 2005a), en quienes priorizaron su búsqueda de virtuosos en el “poder militar” (Mallimaci, 1996) o, de manera singular en organizaciones que en un inicio secular y laico devienen en religiosas (Cucchetti, 2007).

54 Estos ejemplos, nos muestran experiencias que si bien son “significativamente” diferentes, desde un punto de vista “estructural” pueden considerarse como “homologables” a partir de la existencia de una “matriz común”.

55 Este diagnóstico, nos conduce a enfatizar la necesidad de una mirada de largo plazo para los fenómenos propuestos. Pero, específicamente para el fenómeno que nos ocupa, nos permite cuestionar dos “imágenes” extremadamente simplificadas.

56 Por un lado, aquella que supuso enfrentamientos entre dos modelos de sociedad que se expresaban en las distintas esferas de acción colectiva y, dentro de ellas, en el campo religioso. Por el contrario, nuestra perspectiva, supone poner énfasis en que no existían “dos iglesias” enfrentadas entre sí, sino una misma institución atravesada por un conjunto de conflictos por demás heterogéneos y no reductibles a un esquema binario.

57 Por otro, la tesis de una supuesta infiltración “nacional-católica” en el seno de los movimientos contestatarios, hipótesis que supuso -en muchas interpretaciones-, un arco de conspiraciones por demás diversas. Contra esta mirada, nuestra interpretación es mucho más sencilla: ante la ausencia de una moral cívica secular, lo religioso impregna diversos espacios de la vida colectiva y de allí que muchas de sus expresiones puedan “retornar” de manera contradictoria.

58 A partir de este caso también podemos enunciar propuestas de discusión más generales con respecto a otros tópicos. Uno de ellos es la relación entre religión y movimientos sociales. Gran parte de los trabajos al respecto se centran fundamentalmente, en cómo determinados contenidos teológicos y prácticas litúrgicas conforman el “background” cultural de la “acción colectiva” (Tilly, 1978 o Tarrow, 1992). Sin dejar de lado esta “dimensión religiosa” del “fenómeno religioso”, nuestras indagaciones ilustran que también es conveniente realizar otra operación: determinar en qué medida la “socialización religiosa” -homóloga a otras instancias de la vida colectiva- impacta sobre las dinámicas de conformación de grupos que pueden poseer una gran influencia en la vida pública.

59 De allí que otra conclusión que se puede plantear tiene que ver con la discusión en torno a un tópico hoy muy en boga: la “secularización” y sus “formas”. Hoy, muchos autores suelen hablar de ciertos caminos de “retorno de lo religioso” (Davie, 2007) o inclusive de “des-privatización de lo religioso” (Casanova, 1994) suponiendo que en gran parte del siglo XX se asistió a una desaparición o muerte de dicho fenómeno (Gauchet, 1985 y 2005).

60 Nuestros estudios muestran que más allá de que puedan ser cuestionables los conceptos de “desaparición” o de “desprivatización” -es decir, podemos afirmar que en la modernidad no siempre lo religioso “desapareció” o estuvo “privatizado”-, hay un punto aún más rico para el debate: la “secularización” como un fenómeno que no supone la distinción entre “lo sagrado” y “lo profano” sino la reconversión de las creencias y prácticas religiosas en distintas direcciones.

61 Documentos

62 1. Gustavo Franceschi “El gobierno de la calle”, en *La semana*, Buenos Aires, 4 de junio de 1909, en Botana, Natalio y Gallo, Ezequiel (1997) *De la República posible a la República verdadera*, Buenos Aires, Biblioteca del Pensamiento Nacional, Volumen III, Ariel.

63 2. “Los trabajadores a la propiedad de las empresas” Declaración de la Junta Ejecutiva Nacional de la Juventud Demócrata Cristiana, diciembre de 1964 en

Armada, Arturo, Habegger, Norberto y, Mayol, Alejandro (1970) *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Buenos Aires, Galerna

Bibliografía

Bidegain, Ana María (1985a) *Iglesia, pueblo y política: un estudio de conflictos de interés: Colombia 1930-1955*, Bogotá, Universidad Javeriana, 1985.

Bidegain, Ana María (1985b) *From Catholic Church to the liberation theology. The historical process of the laity in Latin America in the twentieth century*, Working paper n° 48, The Helen Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame, 1985

Barletta, Ana María y Lenci, Laura (2000) "Las revistas de la 'Nueva Izquierda'. Politización de las Ciencias Sociales en la Argentina. La revista *Antropología 3er. Mundo*, 1968-1973" en *Sociohistórica. Cuadernos del CISH* (Universidad Nacional de La Plata), N° 8, 2do. semestre de 2000

Barletta, Ana María (2000) "Una izquierda peronista universitaria. Entre la demanda académica y la demanda política, 1968-1973", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, N° 6, 2000.

Buchrucker, Christian (1988) *Nacionalismo y Peronismo (1930-1955). La Argentina en la crisis ideológica mundial*, Buenos Aires, Sudamericana.

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

Cucchetti, Humberto (2007) "Articulaciones religiosas y políticas en experiencias peronistas: memoria política e imaginario religioso en trayectorias de la Organización Única del Trasvasamiento Generacional", Tesis doctoral en co-tutela entre la Universidad De Buenos Aires y l'Ecole Des Hautes Etudes En Sciences Sociales

Cucchetti, Humberto (2005) *Religión y política en Argentina y en Mendoza, 1943-1955. Lo religioso en el primer peronismo*, Buenos Aires, Documento de Trabajo N° 13, CEIL-PIETTE/CONICET

Casanova, José (1994) *Public religion in the modern world*, Chicago University Press

Davie, Grace (2007) *The sociology of religion*, BSA New Horizons in Sociolog

De Ímaz, José Luis (1964) *Los que mandan*, Buenos Aires, EUDEBA

Delóye, Ives (2004) *Sociología histórica de lo político*, Santiago de Chile, Ediciones LOM.

Donatello, Luis Miguel (2007) "Lo religioso como objeto político y lo político como objeto religioso. Ensayo conceptual sobre las relaciones entre catolicismo y política en la Argentina" en *Religioni e Società. Revista di Scienze Sociali Della Religione*, n° 57, Associazione per lo Studio del Fenómeno Religioso, Università di Firenze.

Donatello, Luis Miguel (2005a) *El catolicismo liberacionista y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social y política de os sesenta y setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa*, Tesis doctoral en Co-Tutela entre la Tesis doctoral en co-tutela entre la Universidad De Buenos Aires y l'Ecole Des Hautes Etudes En Sciences Sociales.

Donatello, Luis Miguel (2005b) "Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa" en *América Latina Hoy*, Número 41, Universidad de Salamanca, Noviembre de 2005.

Donatello, Luis Miguel (2005c) "Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo "liberacionista" y los Montoneros", en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, N° 9, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005.

Donatello, Luis Miguel (2003) "Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros, 1966-1973" en *Estudios Sociales (Revista Universitaria semestral)*, NUMERO: 24, Centro de Publicaciones de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Primer Semestre de 2003

Donatello, Luis Miguel (2002) *Ética católica y acción política. Los Montoneros, 1966-1976*, Tesis de Maestría de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Forni, Floreal (1987-1988) "Catolicismo y peronismo" en *Revista Unidos*, N° 14-18, Buenos Aires.

Gauchet, Marcel (2004) *Un Monde désenchanté ?*, Editions de l'Atelier

Gauchet, Marcel (1985) *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris

Gil, Germán (1989) *La izquierda peronista (1955-1974)* Buenos Aires CEAL, 1989.

- Gillespie, Richard (1987) *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Buenos Aires, Grijalbo
- Lanusse, Lucas (2007) *Cristo revolucionario*, Buenos Aires, Vergara Editor
- Lanusse, Lucas (2005) *Montoneros. El mito de sus doce fundadores*, Buenos Aires, Vergara Editor
- Lenci, María Laura (1998) "La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, Cristianismo y Revolución (1966-1971)" en *Cuadernos del CISH*, 2º semestre de 1998, La Plata.
- Löwy, Michael (1996) *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, Londres, Verso Books
- Löwy, Michael (1988) *Rédemption et Utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale (Une étude d'affinité élective)*, Paris, PUF
- Mallimaci, Fortunato (2001) "Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista", en Di Stefano, Roberto y Mallimaci, Fortunato (comp.) (2001) *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial.
- Mallimaci, Fortunato (1996) "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930- 1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", en *Revista de Ciencias Sociales* N° 4, Universidad Nacional de Quilmes, Agosto de 1996. (181- 218)
- Mallimaci, Fortunato (1992) "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar" en *500 años de catolicismo en la Argentina*, Buenos Aires. CEHILA, 1992
- Mallimaci, Fortunato (1991). "Movimientos laicales y sociedad en el periodo de entreguerras. La experiencia de la acción católica en Argentina" en *Cristianismo y Sociedad*, México, nro. 108
- Mallimaci, Fortunato (1988) *El catolicismo Integral en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos.
- Mallimaci, Fortunato, Donatello, Luis y Cucchetti, Humberto (2006 a) "Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo XX en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* vol. XXIV, nro. 71, mayo-agosto 2006, México: El Colegio de México
- Mallimaci, Fortunato, Cucchetti, Humberto y Donatello, Luis Miguel (2006b) "Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea" en Francisco Colom, Antonio Rivera, Ángel Rivero (eds.) *El altar y el trono. Estudios sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Editorial Antropos.
- Morello, Gustavo (2003) *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, Editorial Universitaria Católica de Córdoba
- Moyano, María José (1999) "Argentina: Guerra Civil sin batallas" en Waldmann, Peter Comp. *Sociedades en Guerra Civil*, Barcelona, Paidós.
- Moyano, María José (1995) *Argentine's Lost Patrol. Armed Struggle, 1969-1979*, Yale University Press.
- Matsushita, Hiroshi (1986) *El movimiento obrero argentino, 1930-45*, Buenos Aires, Hyspamérica.
- Ollier, María Matilde (1998) *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*. Ariel, Buenos Aires.
- Ollier, María Matilde (1986) *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)*, CEAL, Buenos Aires.
- Seguy, Jean (1980) *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernest Troeltsch*, París, Cerf.
- Simmel, Georg (1939) "El secreto y la sociedad secreta" en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Tarrow, Sidney (1992) *El Poder en Movimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- Tilly, Charles (1978) *From Mobilization to revolution*, New York, Viking Press
- Torti, María Cristina (1999) "Protesta social y "Nueva Izquierda" en la Argentina del GAN", en Alfredo Pucciarelli (ed.) *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999.
- Troeltsch, Ernest (1956) *The social teaching of the christian churches*, London: George Allen & Unwin Ltd, New York: The Macmillan Company
- Waldmman, Peter (1983) *Ensayos sobre política y sociedad en América Latina*, Caracas, ALFA.
- Waldmman, Peter (1982) "Anomia social y violencia", en Alain Rouquié comp *Argentina hoy*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1982.
- Weber, Max (1904-1920) *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984
- Weber, Max (1920) *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1992.

Weisz, Eduardo (2003) *El PRT-ERP. Nueva izquierda e izquierda tradicional*, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación, Cuaderno de Trabajo N° 30, 2003.

Wieviorka, Michel (1988) *Sociétés et terrorisme*, París, Fayard

Notas

[1] Entre 1989 y 1990 el Presidente Carlos Menem decretó un conjunto de indultos a los integrantes de la Junta Militar que gobernara el país entre 1976 y 1983, a la sazón encarcelados por delitos de lesa humanidad. Al mismo tiempo, la medida se extendió a los miembros de la Conducción Nacional de Montoneros. Esto posibilitó que salieran a la luz una serie de testimonios y memorias sobre los años '60 y '70, en los cuales se describían acontecimientos y experiencias desconocidas hasta ese entonces.

[2] Por ejemplo, los trabajos de Ana María Barletta y María Laura Lenci sobre la radicalización de los intelectuales (Barletta y Lenci, 2000 y Barletta 2000)

[3] “Guardia de Hierro” fue una organización dentro del peronismo que, a diferencia de aquellos grupos que optaron por la lucha armada, se concentró en la “formación de cuadros”. De este modo, y a pesar de distintos avatares y cambios de nombre, persistió más allá de la dictadura militar de 1966-1976, poseyendo una gran influencia dentro del partido justicialista. Asimismo, ha sido un grupo que expresa muy bien un fenómeno inverso a los habituales en la Argentina en torno a la relación entre religión y política: a partir de los '90 devino en una orden religiosa. Al respecto, puede consultarse la tesis doctoral de Humberto Cucchetti quien, desde una perspectiva a la vez sociológica e historiográfica, expone de manera sólida tanto la descripción empírica como un abordaje conceptual complejo del fenómeno (Cucchetti, 2007)

[4] El general Onganía llegó a la presidencia de la Nación en 1966 a partir de un golpe de Estado. De este modo, se inició un proceso autodenominado “La Revolución Argentina”, que duró hasta 1973. La conflictividad creciente - expresada en el incremento de las operaciones de guerrilla urbana - hizo que Onganía renunciara en 1970. El hecho concreto que produjo la renuncia de Onganía fue el secuestro y posterior “ejecución” del general Aramburu, quien perpetrara el golpe de Estado de 1955 que derrocara a Perón. Aramburu era señalado como eventual sucesor de Onganía. El acto fue, al mismo tiempo, la salida a la luz pública de Montoneros. Ello dio pie a un conjunto de hipótesis conspirativas. Uno de los grandes elementos en los que se sostenían éstas, era el carácter “católico” de gran parte del elenco administrativo de Onganía - muchos de sus funcionarios participaban además de los “cursillos de cristiandad” -. Dado que poco después se descubrió que gran parte de los que cometieron el delito eran “ex - militantes” de la Acción Católica, se identificó esta “raíz común” como una de las pruebas que, sumadas a ciertas rumores “de inteligencia” daban sustento a las conjeturas de la participación estatal en el crimen. Dicha perspectiva, independientemente de su veracidad, puede ser descartada rápidamente en tanto no explica porqué un volumen significativo de adeptos se volcó a la lucha insurreccional.

[5] Insisto con el ejemplo antes referido del golpe de Estado perpetrado por el General Onganía: el ciclo que allí se iniciara, se autodenominó “Revolución Argentina”.

[6] Perspectiva muy bien expuesta por Ives Delóye en un trabajo recientemente traducido al castellano, en el cual propone una perspectiva “procesual” - de la mano de Norbert Elías - para comprender la dinámica y las transformaciones de “lo político” (Delóye, 2004)

[7] Ello parece autoevidente. Sin embargo, si tenemos una mirada comparativa, podemos ver que dicha “modalidad” no fue ni idéntica, ni análoga en otros países con procesos de secularización y laicización desarrollados en un período paralelo al del caso argentino: ni Chile, ni Brasil poseerán un movimiento católico “integral” en el sentido mencionado.

[8] La Unión Cívica Radical nació en 1890 como una de las primeras expresiones opositoras al “orden conservador”. Más allá de la pertinencia de su nombre en relación con las culturas políticas contestatarias, su significado inmediato fue la ampliación de los derechos de ciudadanía, fenómeno que se concretaría una vez que Hipólito Irigoyen asumiera, a través de mecanismos democráticos, a la primera magistratura en 1916.

[9] Vale la pena mencionar que desde fines del siglo XIX, y a diferencia de otros países del continente, la mayor parte de los obispos en la Argentina eran hijos de inmigrantes italianos y, por ende, provenían de los “estratos subalternos” (De Imáz, 1964). Con lo cual, también ésta era una instancia de “ascenso social”.

[10] Cuando en 1955 un golpe militar derribara al gobierno constitucional de Juan Domingo Perón, se abrirá un período de dieciocho años en los cuales la tensión “peronismo-antiperonismo” desarrollará un “juego imposible” (Cavarozzi, 1997). Mientras que la mayor parte del movimiento obrero organizado y de los “sectores populares” industriales encontraban en el peronismo su expresión política, tanto las capas medias, las distintas elites y el poder militar intentaron desarrollar experiencias “alternativas” a éste. En dicho período, cada vez que

el peronismo era parcialmente legalizado y ganaba elecciones, le seguía una intervención militar tendiente a impedir su ingreso en el sistema político. Por su parte, ya en su génesis el peronismo poseerá un importante componente católico en su origen (Mallimaci, 2001)

[11] A mediados de los '60, pueden contarse al menos veinte redes católicas que, con diversos grados de extensión, cubrían prácticamente la totalidad del territorio del país (Donatello, 2005 a)

[12] Siguiendo un esquema común a las distintas experiencias de militancia clandestina del siglo XX, Montoneros se organizaba por "células" con "responsables" a cargo. A su vez, cada uno de ellos se integraba en una estructura análoga de nivel superior, cubriéndose así los distintos "ámbitos" geográficos y funcionales, hasta llegar a una "Conducción Nacional". Por su parte, el "frente de masas", estaba constituido por un conjunto de movimientos sociales y espacios políticos "de superficie" - es decir, no clandestinos - con adeptos que no necesariamente pertenecían a Montoneros.

[13] Para el concepto de "Aristocratismo de la salvación" puede consultarse el clásico texto de Max Weber "Economía y Sociedad" (Weber, 1920: 540). En cuanto a su utilización para el caso de Montoneros, podemos citar un artículo publicado en la revista de "Prismas" de la Universidad Nacional de Quilmes (Donatello 2005c)

[14] Es decir, aquellos que pertenecían a la organización clandestina.

Para citar este artículo

Referencia electrónica

Luis Miguel Donatello, « Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70 », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2008, [En línea], Puesto en línea el 12 juillet 2008. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index38972.html>. Consultado el 22 mars 2010.

Autor

Luis Miguel Donatello

UBA/CONICET. [luis_donatello\[at\]hotmail.com](mailto:luis_donatello[at]hotmail.com)

Licencia

© Tous droits réservés