



El poder y la plenitud

Revolución y cristianismo

Ezequiel Gatto¹

Resumen

Este artículo intenta una lectura de la revista *Cristianismo y Revolución* (Argentina, 1966-1971) en una clave que permita construir ciertas imágenes para pensar sus nociones de cambio, revolución y futuro. ¿Qué es posible entender desde la revista como cambios en curso? ¿Cómo imaginó el cristianismo revolucionario, a través de una de sus revistas de referencia en Argentina y América Latina, el mundo que deseaba? ¿Qué discursos confluyeron en ella? ¿Cómo pensó aquel deseo en relación a su presente? Pretendo abordar esas preguntas, que convocan registros políticos y teológicos, análisis de coyuntura, estrategias y arengas, tomando tres núcleos problemáticos: la relación entre teología cristiana e historia, la idea de pueblo como categoría histórica y política, y las relaciones entre guerra y socialismo.

Palabras clave: Cristianismo, revolución, imaginarios, futuro

Abstract

This article aims to read the magazine *Cristianismo y Revolución* (Argentina, 1966-1971) with the goal of proposing some images to think about its notions of change, revolution, and future. What can we understand in the magazine as ongoing change? How did revolutionary Christianity imagine the world it desired in one of its most important Latin American periodicals? What discourses came together in the magazine? How was the desired world related to its present? I deal with these questions, which demand political and theological levels of analysis, as well as diagnosis, strategies, and exhortations, with three key issues in mind: the relationship between Christian theology and history, the concept of "people" as a historical and political category, and the linkages between war and socialism.

Key words: Christianity, revolution, imaginaries, future

1 Doctorando en Historia por la Universidad de Buenos Aires; becario doctoral del CONICET.



Recordando la propuesta de Jameson sobre la productividad de una “arqueología del futuro” creo que historizar los imaginarios sociales del futuro puede resultar útil para pensar los años 1960 y 1970 en Argentina como un terreno efervescente, de proyectos en pugna y de fronteras móviles.²

Este escrito pretende leer la revista *Cristianismo y Revolución* (en adelante CR) –treinta números: el primero fechado en setiembre de 1966, el último en setiembre de 1971– en una clave que permita construir ciertas imágenes para pensar sus nociones de tiempo, de cambio, de revolución, de futuro. La revista, editada en Buenos Aires y de salida declaradamente mensual (aunque en lo real fue algo más irregular, llegando a veces a ser quincenal), se publicó entre setiembre de 1966 y setiembre de 1971.³ Fue dirigida durante sus primeros 22 números por el ex-seminarista Juan García Elorrio (1938-1970); luego de su muerte, la dirección fue asumida hasta el final por su compañera, Casiana Ahumada. Mientras que Jorge Luis Bernetti actuó como secretario de redacción, algunos de sus principales columnistas fueron Eduardo Galeano, Miguel Grinberg, John William Cooke, José Eliashev, Raimundo Ongaro, Rubén Dri y Miguel Ramondetti. De libre reproducción, la mayoría de sus artículos versaron sobre aspectos políticos ligados a problemáticas de la militancia revolucionaria: críticas a la Iglesia Católica, estrategias de acción pastoral, testimonios de luchas, entrevistas a guerrilleros, información sobre conflictos sindicales, en un amplio espectro geográfico que, centrado en Argentina, recorrió generosamente Latinoamérica así como Europa, Asia y Norteamérica. En sus páginas pudieron leerse teólogos y pensadores como Teilhard de Chardin, Miguel Mascialino, Edmundo Desnoes, Lucio Gera y Lalive D'Épinay, así como notas del monje Thomas Merton, declaraciones de la OLP de Palestina y documentos de Camilo Torres, entre muchos otros.

¿Cómo imaginó el cristianismo revolucionario, a través de una de sus publicaciones de referencia en Argentina y América Latina, el mundo que deseaba? ¿Qué discursos confluyeron en ella? ¿Cómo pensó aquel deseo en relación a su presente? Esas preguntas convocan registros políticos y teológicos, análisis de coyuntura y estrategias, fundamentos y arengas que se inscriben en la revista y la exceden, permitiendo pensarlos como componentes singulares de una cultura y un imaginario militante que, aún extendido, estuvo lejos de ser homogéneo.

El cambio en disputa: introducción

Los años 1960 y 1970 del siglo XX fueron prolíficos en transformaciones políticas y culturales cuyos diversos impulsos tallaron sus rasgos. Los modos del cambio social fueron campos de batallas interpretativas y referencias prácticas en los cuales cuerpos y pensamientos se jugaron una diversidad de experiencias de historicidad posibles.

Lo que se instaló entonces fue la percepción y experiencia de la vida social como una situación de cambio permanente, de rupturas entre presente, pasado y futuro, entre lo existente y lo posible.

2 Frederic Jameson, *Archaeologies of the Future: the Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (Nueva York: Verso, 2005).

3 En adelante abreviaremos CR. Para una ampliación de los aspectos biográficos y descriptivos de la revista pueden consultarse los trabajos de Esteban Campos, “Mártires, profetas y héroes en *Cristianismo y Revolución*”, *Revista Lucha armada en la Argentina* 9 (2007) y “Una teología para el tercer mundo: Mesianismo, historicismo y modernidad en *Cristianismo y Revolución* (1967-1968)”, *Revista Historia, Voces y memoria* 2 (2010); María Laura Lenci, “La radicalización de los católicos en la Argentina: Peronismo, cristianismo y revolución (1966-1971)”, *Cuadernos del CISH* 4 (1998) y Gustavo Morello, *Cristianismo y revolución: Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina* (Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2003).



Crisis fue un sustantivo común: en su seno nacían pronósticos, búsquedas de signos, indicios, así como una lectura de las tendencias, de lo que estaba en gestación, de aquello que debía asumirse como inevitable, o bien anticiparse o propiciarse. Se trataba, pues, no de decidir cambiar —el cambio social estaba en marcha, era el ambiente de la existencia— sino de decidir qué hacer con y en ese cambio, cómo habitarlo, cómo no ser meros objetos de su advenimiento. El futuro exigía definiciones y su figuración ordenaba lugares posibles para su experimentación: se podía ser protagonista, instrumento, víctima o reaccionario.

El catolicismo como discurso y práctica fue uno de los protagonistas en la producción de debates, conflictos e imaginarios alrededor del cambio social en la época. En Argentina, una secuencia de confrontaciones, acercamientos y yuxtaposiciones a las instituciones estatales, las organizaciones políticas y los movimientos sociales venía operando desde finales del siglo XIX en sintonía con los cambios en el Vaticano, convirtiendo a la Iglesia Católica en una organización polifacética, fuertemente piramidal y preocupada por su supervivencia y crecimiento como institución social.

Desechando ciertas estrategias, radicalizando otras e inventando nuevas, desde mediados de los años 1950 comenzaron a producirse novedades importantes en las prácticas católicas, sus horizontes, sus formas de agrupación, campos de acción, discursos e imaginarios. El Concilio Vaticano II (realizado entre octubre de 1962 y diciembre de 1965), el trabajo del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y un acercamiento político y teórico al pensamiento socialista acabaron por precipitar y acelerar tendencias insinuadas en espacios como Acción Católica Argentina, la Juventud Obrera Católica, la Juventud Universitaria Católica, Acción Sindical Argentina o el Movimiento Obrero de Acción Católica. Desde revistas como *Izquierda Cristiana*, *Tierra Nueva*, *Enlace* (publicada por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo), documentos de numerosas organizaciones de religiosos y laicos, campamentos, retiros e incursiones en las regiones más pobres del país, grupos y centros de estudio e investigación, entrevistas, declaraciones y libros, tomaron forma y potencia discursos tendentes a sostener la “opción por los pobres”, desmontar el edificio autoritario eclesiástico, atacar al capitalismo y poner los recursos teológicos, pastorales y organizativos en favor de procesos revolucionarias de corte socialista.⁴

En esa constelación se inscribió CR. Y en su discurso resaltan figuras, y relaciones entre ellas, que hablan de un modo de pensar el tiempo desde prácticas militantes.

De aquí en más, pretendo focalizar en algunos condensados recurrentes en las páginas de la revista.⁵ Palabras, problemas que vuelven una y otra vez, modulando sus sentidos, recortando inquietudes: la relación entre teología cristiana e historia, la idea de pueblo como categoría histórica

4 Para una tipología de los momentos en la relación entre Estado e Iglesia Católica en Argentina véase: Verónica Giménez Béliveau, “Jerarquías eclesiásticas: Nación y espacio público en Argentina”, en Roberto Blancarte (coordinador), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo* (México: El Colegio de México, 2007), 219-238. Para las redes de sociabilidad del catolicismo argentino en los años 1960, sus continuidades y rupturas con las décadas previas, hemos consultado: Claudia Touris, “Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)”, CD de Jornadas Nacionales de Historia Social (La Falda, Córdoba, Argentina, 2007); Luis Miguel Donatello, “Religión y política: Las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros, 1966-1973”, *Revista Estudios Sociales* 24, UNL (2003); de este último autor su reciente libro *Catolicismo y Montoneros: Religión, política y desencanto* (Buenos Aires: Manantial, 2010).

5 Vale marcar que *Cristianismo y Revolución* como experiencia editorial excedió las páginas de la revista. Muchos de sus colaboradores y editores participaban en el Centro de Estudios Teilhard de Chardin, en otras publicaciones (como *Cbe*) y en un proyecto de edición de libros (Ediciones Cristianismo y Revolución).



y política, y las formas de imaginar el futuro. A través de esos núcleos considero posible esquematizar un modo de comprender el cambio y sus sentidos, una imagen de lo que en CR se pensó alrededor del tiempo, su devenir, sus posibilidades, sus lógicas y resoluciones, como elementos vertebradores de una cultura militante.

Un mundo

Desde el primer número, y durante varios, el editorial y el índice de CR fueron denominados “signos”. Sobre esa idea rotó gran parte de la retórica de la revista. El mundo estaba cambiando y resultaba vital aprehender sus señales. De las mismas habrían de desprenderse consecuencias prácticas, compromisos, intervenciones. En un texto de discusión eclesiológica y pastoral se precisa que esa operación imponía posicionamientos: “Captar un signo, un momento histórico dado, una realidad es penetrar todo su dinamismo, todas sus extensiones. Descubrir su ambivalencia, sus aspectos positivos y negativos. Pero exige también de parte del que lo capta, ponerse a sí mismo en existencia, en actitud de servicio, jugarse”.⁶ Sobre un saber de lo social en principio capaz de ser total, se montaba una acción. La solidaridad entre ambos era de hierro. Mientras el saber sin acción era inocuo, la acción podía ser ignorante de sí o bien irrelevante para aquel saber. De allí que los signos dieran cuenta de la malla de saberes en la que eran considerados tales.

¿Cuáles eran, entonces, esos “signos de los tiempos”? Aún si existen menciones dispersas a otros asuntos (por ejemplo, al desarrollo tecnológico), el corazón de los signos es siempre político: la renovación eclesial que condujo el Concilio Vaticano II; la evidencia del fracaso soviético; las luchas de liberación que otorgarían protagonismo social y visibilidad mundial a poblaciones de Asia, América Latina y África, pero también a presencias internas a los países occidentales dominantes (como los afroamericanos en Estados Unidos); la emergencia contestataria de los estudiantes (un dato transversal, que incluía tanto argentinos, como norteamericanos, mexicanos, alemanes, chilenos y soviéticos). Levantamientos, resistencias, represiones: los signos de los tiempos se cifraban en el problema político entendido como el del poder estatal como motor central e instrumento, sea de la explotación, sea de la liberación.

Ese gran angular fue un significativo sonido de fondo para una situación latinoamericana y argentina que ocupó el centro de la escena y los deseos de la revista. Sus signos fueron Cuba y Camilo Torres, el Che y el reguero de experiencias guerrilleras, los curas latinoamericanos cuestionando las autoridades episcopales, la guerrilla en Salta, el Cordobazo, los Rosariazos y las organizaciones político-militares, así como el régimen dictatorial de Tte. Gral. J. C. Onganía, quien mediante un golpe de Estado en agosto de 1966, decretó el inicio de la Revolución argentina, definida en CR como “la más brutal, feroz e inepta tiranía que pueda haber soportado pueblo alguno”,⁷ y cuyo efecto político más significativo habría sido la generación de una suerte de proscripción generalizada de las formas de oposición que proveyó condiciones para la violencia política: quizá el mayor signo de los tiempos. O la nota en que se afinaban muchas interpretaciones: un acelerador del pulso del mundo, vehículo de utopías y apocalipsis, al que nos dedicaremos en particular cuando investiguemos los imaginarios y visiones de futuro.

6 Arnaldo Spadaccino, “De la Mater et Magistra a la Populorum Progressio”, CR 5, 13.

7 “Informe a Perón sobre la situación nacional (Documento redactado por grupos y organizaciones del peronismo revolucionario)”, CR 19, 8.



Esas sombras locales que en cierto modo había inaugurado en 1955 la Revolución Libertadora, del nacionalista católico Eduardo Lonardi primero y de los liberales Pedro Aramburu e Isaac Rojas después,⁸ y su proscripción del peronismo mantenida con mayor o menor fuerza por los gobiernos siguientes, se convertían, con la Revolución argentina, entendida como un intento sistemático autoritario de transformación estructural del país, en una condición que abría nuevas vías, discursos y referencias para la construcción política. Un rasgo interesante del onganiato, percibido —y sufrido— en la época, era que, para concretar su proyecto, se decidió a ir mucho más allá de las instituciones políticas para abarcar aspectos sociales profundos: la producción del conocimiento, la estructura económica, las costumbres e innovaciones en los modos de vida, el control y censura de los medios de comunicación, la intensificación de la propaganda católica,⁹ entre otros. La Revolución argentina, así, se planteaba activamente en un terreno cultural amplio. La disputa en el plano de los proyectos sería, pues, central.

En CR es muy difícil encontrar visiones catastróficas del porvenir. Incluso las malas noticias o malos signos del presente encuentran un procesamiento que los convierte en bondades a largo plazo. Malas noticias como la muerte de militantes, por ejemplo. Los numerosos escritores y entrevistados presentes en sus páginas levantan más bien certezas felices, a veces diversas entre sí. Si para un teólogo pareciera que no solo la sociedad está cambiando sino que también el modo del cambio está en proceso de mutación, cuando enuncia: “Vivimos en una situación revolucionaria. En el futuro, la historia se presentará cada vez más en forma de revolución. No podemos tomar la responsabilidad del porvenir del hombre sino bajo una forma revolucionaria”,¹⁰ para un guerrillero se asiste a la culminación de un largo proceso: “Vivimos una época de la historia de la humanidad particularmente hermosa. Es la época de coronación de una empresa de siglos a través de la cual el hombre, apenas diferenciado como especie, vacilante aún en su posición de pie, utilizando su inteligencia y su capacidad de acumular experiencia, ha desarrollado los medios que le están permitiendo un dominio total sobre la naturaleza, a la vez que construye su plena humanidad”.¹¹ En ese juego entre percepción del cambio e imaginario de plenitud parece oscilar la publicación.

Temáticamente, la lectura de CR tiene poco de ritmo sincopado. Se asemeja más bien a un flujo constante de algunos elementos repetidos. Sin embargo, no son pocas las variaciones. La revista no carece de matices y posiciones contradictorias. Proliferan sentencias que niegan o enfrentan a otras. Este dato resulta interesante, en la medida en que las retóricas de la identidad de intereses de actores diversos encuentran refutaciones en la propia revista.

En una visión menos teleológica que la que produce una lectura mecánica que la señala como “la revista de Montoneros”, CR exhibe diversas ideas sobre la teología, la revolución, la violencia, el mundo deseado.¹² Por debajo y por encima de una pretendida imagen uniforme habitaban

8 César Tcach, “Golpes, proscripciones y partidos políticos”, en *Nueva Historia Argentina IX: Violencia, proscripción y autoritarismo, 1955-1976* (Buenos Aires: Sudamericana, 2003).

9 Una de las más memorables fue la consagración del país a la Virgen del Luján el 30 de noviembre de 1969.

10 Jüngen Moltmann, “Dios en la Revolución”, CR 20, 19.

11 Federico Méndez y Héctor Jouvé, “Los guerrilleros de Salta”, CR 18, 26.

12 Esta distinción ha sido formulada por M. L. Lenci, “La radicalización de los católicos en la Argentina”, C. Touris, “Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos” y L. M. Donatello, *Catolicismo y Montoneros*.



diferencias. CR puede leerse como un terreno de intersección de aquellos imaginarios de unidad y estos discursos diversos, sin menospreciar el valor efectivo de unos y otros.

Asimismo, inscrita en el corazón de las publicaciones militantes, cristianas o no, el análisis y la arenga muchas veces se fusionaban. Era el espacio de los comprometidos, expuestos en sus certezas y conclusiones. Un militante se permitía dudar, pero no en el ámbito de la palabra pública y la retórica. La duda era un animal de interiores: sea del propio grupo o en la intimidad de cada uno. Tal como Ignacio Vélez, vinculado a los editores de CR, recuerda: “Ante esta clase de consignas comprensibles, claras y precisas como ‘el deber de todo cristiano es ser revolucionario y el deber de todo revolucionario es hacer la revolución’, no dudamos más”.¹³ Resulta importante considerar esta dimensión como rasgo de la revista: puede haber divergencias, incluso autocríticas, pero no vacilaciones.

Teología y liberación

“Poco ha especulado la teología sobre la revolución”, se lee en la octava página del primer número de CR.¹⁴ A esa tarea se dedicó una buena parte de las energías editoriales, procurando participar e intensificar debates en curso a través de los cuales el cristianismo venía convirtiéndose en un corpus de interpretaciones abiertas y en conflicto.

Aceleradas por documentos como las encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris* (de Juan XXIII) y *Populorum progressio* (de Pablo VI) y la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965), así como por las elaboraciones de teólogos europeos, las referencias pastorales como las de los curas obreros franceses y americanos (entre ellos, Hélder Câmara y Camilo Torres), la fundación del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, en 1967, la circulación de artículos como *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo*, de 1968, y la *Declaración oficial del Episcopado argentino* en San Miguel, de 1969, las reflexiones teológicas, la presencia pública y la palabra de los cristianos pusieron en discusión formas dominantes de las prácticas cristianas, procurando legitimar alternativas e innovaciones.¹⁵

Ese cruce entre teología y revolución que tiene lugar en CR se produce en un momento en que se enuncia mundialmente una demanda de historicidad al cristianismo. Distanciándose del anticomunismo más visceral y cuestionando al capitalismo y sus consecuencias sociales, algo que la inmediata posguerra había dificultado, se produjo una reivindicación de los aspectos éticos del cristianismo que llevó a muchos de sus fieles a sostener que la Iglesia debía dejar de pensar en su supervivencia institucional (causa principal de su apego a los poderes terrenales) y en la repetición litúrgica para (volver a) convertirse en una instancia ética, un guía y un vehículo de relaciones más justas.

Todas estas condiciones y problemáticas actuaron y resonaron en CR. Era preciso romper con la mera preocupación por la salvación del alma y la vida eterna, y la estricta codificación ritual y moral adonde aquellas preocupaciones habían conducido. Para ello se recuperó la idea de que la presencia de Dios entre los hombres –Cristo– hablaba de un componente de cambio en

13 Citado en Pablo Ponza, “El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta”, en *Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 8 (2008).

14 Jaime Sonoek, “Tercer mundo: revolución y cristianismo”, CR 1, 8.

15 Luis María Donatello, “Religión y política”.



el cristianismo, el hecho de ser una religión “histórica”,¹⁶ que tenía lugar en lo terrenal no como reflejo pasivo del cielo sino como espacio de obra y fe en función de la salvación. No una religión de la espera, sino de la acción; de la esperanza en la acción. “¿Qué significa la fe sino que hay que comenzar desde hoy, en este reino de la miseria y de la necesidad, a vivir un porvenir de libertad, de amor y de juego?”, se preguntaba el teólogo Moltmann¹⁷.

En ese sentido, el cristianismo era una proyección, un proyecto, “la religión del *llegar a ser*, de la expectativa actuante, del futuro”¹⁸ que no se desentiende del presente sino que hace de la trascendencia una inmanencia, convirtiendo sus valores y principios en demandas de justicia. La justicia divina, según este intento de terrenalización del cristianismo, está incubada en las acciones humanas y sus condiciones sociales, de modo tal que “el concepto bíblico de ‘redención’ no concierne únicamente al individuo, sino a las propias estructuras”. El mensaje revelado empuja a trabajar eficazmente por una “conversión de las estructuras”.¹⁹ En ese trabajo parece estar pensando Rubén Dri cuando escribe: “Lo trascendente no significa un cielo arriba de nuestras cabezas, sino una infinita profundidad en que arraiga nuestro ser, la posibilidad de crecer interminablemente, posibilidad que es al mismo tiempo exigencia y presencia. Teilhard dice con toda razón: ‘Ha pasado el tiempo en que Dios podía imponérsenos desde afuera, como un amo y un propietario, el mundo ya no se arrodillará sino ante el centro orgánico de su evolución’”.²⁰

En otros términos, historizar el cristianismo quiere decir volverlo capaz de ver los signos de los tiempos mundanos y sus tendencias, de comprender prácticamente que “La inminencia del reino de Dios” no significa solamente que el futuro está abierto de par en par sino también que el “futuro ya está presente”.²¹ Reconocer al tiempo como proceso de transformación de lo humano por lo humano, como terreno donde obra el reconocimiento entre iguales y donde las relaciones de poder acabarán desapareciendo, es matizar lo trascendente del cristianismo para focalizar sobre su eticidad, en tanto dicho devenir no es indiferente a las acciones humanas. A propósito de esto, vale transcribir un párrafo de fundamento teológico en el cual se articulan procesos y acciones conservando su ambigüedad:

La realidad temporal (...) no es “indiferente” sino que está en relación con respecto al destino escatológico del hombre y su realización, (...) esa relación (...) es ambigua, válida o inválida, positiva o negativa y por consiguiente ha de operarse, sobre esa realidad y situación temporal, en cada tiempo y lugar, un “discernimiento”: discernir el tiempo, sus signos, implica dar un juicio sobre la situación temporal desde la visión de la fe.²²

Ese discernimiento no sería mera operación hermenéutica donde las prácticas fueran impertinentes. En cambio, en la decisión y en el obrar en que encarna introduce un corte, un acontecimiento. El cristiano es pensado como disruptor: “Según el Evangelio la historia es el desarrollo del Reino en perpetua y creciente tensión; y el fin coincide con la época de mayores

16 Por ejemplo: Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”, CR 25, 63; Jalles Costa, “Cristianismo, revolución y violencia”, CR 18, 22.

17 J. Moltmann, “Dios en la Revolución”, CR 20, 19.

18 J. Sonoeck, “Tercer mundo: revolución y cristianismo”, CR 1, 8.

19 José María González Ruiz, “Actuación de los sacerdotes en política”, CR 21, 21.

20 Rubén Dri, “Alienación y Liberación”, CR 26, 59.

21 Richard Shaull, “Desafío revolucionario a la Iglesia y la Teología”, CR 2, 34.

22 “Teología: un análisis nacional interpretado por la visión de Medellín”, CR 14, 25.



tensiones, tener temor de provocar la fractura no es una actitud cristiana”.²³ El Mateo 10, 34 (“No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada”) funcionaba como *ritornello* del cristianismo revolucionario latinoamericano y CR no deja de evocarlo, fuente de legitimación no solo de la lucha armada sino de la asunción del conflicto social como problema cristiano y de la definición de amigos y enemigos en relación a aquello que se consideraba justo. La pregunta por la violencia fue uno de los interrogantes clave a la hora de enunciar las acciones y los gestos que componían una ética cristiana de liberación. Si bien veremos más adelante el valor y las formas que aquella adquirió como vector de futuro, mencionaremos aquí el rescate de experiencias ejemplares como la expulsión de los mercaderes del templo por parte de Jesús y las famosas guerras campesinas religiosas alemanas del siglo XVI, lideradas por Thomas Munzter “simpatizante primero y luego crítico de Lutero” como realización del Reino de los Cielos en la Tierra.²⁴ Esa mención a Munzter en CR es profundamente significativa, pues no se trata solo de evocar un intento de instalar el Reino de los Cielos en la Tierra a partir de una (aparente) decisión pura, sino que convoca también otro asunto vital, que refiere a los medios para su concreción: la violencia de los pobres organizada militarmente.²⁵

Una violencia siempre consecuencia de otra, opresora, y en cuya legitimación es posible encontrar importantes formas de historización en clave revolucionaria del cristianismo de finales de los años 1960. La violencia aparece como declinación *in extremis* de las formas de la presencia: estar, poner el cuerpo, dar testimonio, fueron ejes centrales de un imaginario político donde la representación equivalía muchas veces a estar-junto-a. Una idea de acción ligada al cuerpo presente ganó terreno como imaginario de eficacia. Un cuerpo que en la revista acumula menciones en tanto sufriente (por hambre, fatiga, dolor) o combatiente (la lucha en todas sus expresiones) y cuya intersección produce al cuerpo subjetivado, inscripto en la historia. En ese sentido, y bajo esos rasgos, el cuerpo fue un operador de historización del cristianismo: “El mensaje evangélico es esencialmente liberador, pero el sentido de la liberación es muy distinto según se interprete que el hombre posee un alma esclava de un cuerpo del que debe ser liberado, o que es una totalidad, persona en su integridad, que debe ser liberada de todas sus esclavitudes y potenciada en todas sus virtualidades”.²⁶

Esa reintroducción del cuerpo en la historia como fuente de dolor y placer, como objeto de atención de cuyo cuidado depende también la felicidad, fue un vector importante de radicalización cristiana que enfrentaba directamente una versión moral, represiva, del cuerpo, propia de un catolicismo de raíz medieval.²⁷

Todo esto llevó a sostener en la revista que “Habría que revisar evidentemente nuestra concepción de la ‘salvación’ o ‘liberación’ en cuanto categoría religiosa-cristiana”.²⁸ Bajo esa inquietud

23 Miguel Mascialino, “Apuntes nro 3”, CR 6, 16.

24 Christian Lalive d’Epinay, “Sociología de la religión. Antecedentes y perspectivas”, CR 23, 31.

25 Significativa por ello es la omisión del final de aquella experiencia en Alemania: la batalla de Frankenhausen, en mayo de 1525, enfrentó a las milicias campesinas en un combate definitivo contra las tropas reales. El resultado: 6.000 campesinos muertos de un total aproximado de 10.000 combatientes, mientras el adversario contó tan solo seis bajas.

26 Sacerdotes para el Tercer Mundo, “Nuestras reflexiones en torno a la Comisión Permanente del Episcopado del 12 de agosto de 1970”, CR 27, 53.

27 Del cual, sin embargo, no acabará de zafarse en la medida en que, como veremos más adelante, la promesa de felicidad será siempre la de una plenitud a futuro.

28 “Teología: un análisis nacional interpretado por la visión de Medellín”, CR 14, 25.



y deseo se construyó una paleta de problemas: la desigualdad económica, la relación entre cristianismo y marxismo, el recurso a la violencia y la lucha armada, las características institucionales de la iglesia, las prácticas sacerdotales y laicas, etc. No se trataba de diseñar una revolución de cristianos sino de participar activamente en la construcción de nuevos vínculos sociales: “La salvación que anuncia y promete el Evangelio, no viene a hacerle competencia al esfuerzo progresivamente inventivo del hombre en evolución; pero (...) este mismo Evangelio condicionará el sesgo de esta evolución en un sentido determinado”.²⁹ Esa era la apuesta: leer los signos de los tiempos y condicionar, puesto que si “es cierto que la liberación de Cristo no se reduce a lo socio-económico y político (...) tampoco a lo interior o puramente escatológico”.³⁰

Nada transparentes, los conceptos de liberación y revolución estuvieron disponibles para usos diversos, en un juego de múltiples niveles donde, al tiempo que el futuro de la revolución se jugaba –también– en el espacio del cristianismo, el cristianismo se jugaba en el espacio en acto de la revolución: “La iglesia se compromete hoy. Su misión profética es radicalmente crítica del hoy, apunta siempre a la escatología, pero su acción es siempre encarnada, comprometida, su acción, aquí y ahora, anima, orienta, desencadena cada vez más el proceso de la historia hacia su culminación escatológica”.³¹

Sin adscribir al marxismo *in toto*, el acercamiento a dicha teoría fue cada vez más intenso por parte de los cristianos revolucionarios, al tiempo que se tomaba distancia de los socialismos reales y su ortodoxia. En ese sentido, en CR se afirmaba: “Nuestra revolución será socialista, aunque más humana que otras. (...) Las masas quieren comer, pero quieren también comprender y vivir libres”.³² Ese plus cultural y subjetivo estaba lejos de minimizar el problema material: “El cristiano ha de tener, como parte de su testimonio, el mismo interés que puedan tener los marxistas en el éxito en la producción y distribución de los bienes de consumo”.³³ No se trataba de adherir a una pobreza franciscana sino de poner a jugar los recursos materiales en una configuración cultural y ética distinta, socialista, atenta a los atolladeros y desastres del stalinismo y regímenes afines. El cristianismo debía ser un plus ético que apuntalara al marxismo: “El socialismo no implica necesariamente los errores del colectivismo totalitario, del ateísmo y la persecución religiosa. Es falso identificar el socialismo con el ‘stalinismo’ (...)”.³⁴

Al tiempo que el marxismo ofrecía un piso teórico sociológico en el que convivían un diagnóstico de la sociedad y un sujeto histórico de cambio, intersectaba con el cristianismo en cierta visión redentora de la humanidad:³⁵ “Creemos firmemente en que la historia es una constante ascensión humana. Creemos que nuestra marcha en ella es como ‘un remolino que asciende en una corriente que sube’. Creemos que la historia es el ámbito existencial donde el hombre vive

29 José María González Ruiz, “Actuación de los sacerdotes en política”, CR 21, 21.

30 Sacerdotes para el Tercer Mundo, “Nuestras reflexiones en torno a la Comisión Permanente del Episcopado del 12 de agosto de 1970”, CR 27, 53.

31 *Ibid.*

32 “La situación de la iglesia”, CR 1, 3.

33 Sergio Arce Martínez, “Misión de la Iglesia en una sociedad socialista”, CR 6, 27.

34 Sacerdotes para el Tercer Mundo, “Nuestras reflexiones”.

35 Que venía de antes: la palabra “catecismo” era recurrente en los socialistas del siglo XIX; para la genealogía anarquista, Jesús había sido el primero de ellos.



y que depende de él, a la par que lo arrastra (...) Y esta historia es la lucha del hombre por su liberación”.³⁶

Esa lectura de la historia podemos definirla, con Lazarus, como “modo bolchevique”, el cual “tiene a la revolución como vector de historicidad [es decir] la revolución es una categoría de la historia”.³⁷

Pero no era lo redentor lo que vinculaba marxismo y cristianismo en la América Latina de la época; como podía leerse en CR, era también que “en ambas doctrinas hay un profundo mesianismo”,³⁸ cuya expresión, agrego, habitaba entre nosotros (fuera Cristo o la clase obrera) e imponía obrar en consecuencia. De esa manera, nuevamente, no se trataba de esperar la crisis del capitalismo o la llegada del mesías. La redención conllevaba una decisión que instituía acciones y condiciones.

En términos teológicos, prácticos e institucionales el gran enemigo del cristianismo revolucionario fue el catolicismo de raíz medieval,³⁹ de jerarquías y obediencias rígidas, abigarrada liturgia, focalizado en el crecimiento, endurecimiento y duración de la Iglesia como institución. Ante la amenaza de las reformas luteranas, aquella raíz medieval había mutado, sin abandonar su lógica, durante el concilio que tuvo lugar en Trento durante la segunda mitad del siglo XVI. Esa Iglesia tridentina era atacada por su actitud defensiva, desconfiada, temerosa del mundo.⁴⁰

Esas prácticas católicas eran el universo cultural que el cristianismo revolucionario del que CR participó, cuestionó y enfrentó sin demasiados rodeos, apuntalada en los gestos y las letras derivadas del Concilio Vaticano II y, posteriormente, del encuentro episcopal en Medellín, así como en la infinidad de documentos, encuentros, manifiestos, declaraciones y acciones que gran cantidad de sacerdotes, curas y obispos elaboró en diversos territorios del país y de América Latina con el correr de los años. No parece que hubiera negociación posible, término medio o síntesis con aquel catolicismo que, en la Argentina, monopolizaba la jerarquía de la Iglesia, así como, con Onganía, la jefatura del Estado. Nacionalistas católicos, que hacia marzo de 1959 habían afirmado que “(...) el comunismo es el enemigo de mayor envergadura que ha enfrentado el cristianismo en toda su historia. (...) Ninguno emprendió, con mayor convicción, un combate contra la Iglesia Católica”.⁴¹ Nacionalistas católicos que confundían cristianismo con Iglesia, que desde CR eran acusados, plegando su propio discurso, de “(...) extremistas que están en el gobierno de imponernos una forma de vida que no está de acuerdo con nuestra tradición, con nuestra historia y con nuestra verdadera y pura raigambre cristiana: no con la raigambre cristiana de la Iglesia de las jerarquías sino con la que surge del ejemplo de la Iglesia de los pobres (...)”.⁴²

36 “Córdoba: Manifiesto Universitario”, CR 2, 7.

37 Sylvain Lazarus, *Antropologie du nom* (Paris: Editions Du Seuil, 1996).

38 Arnaldo Spadaccino. “De la Mater et Magistra a la Populorum Progressio”, CR 5, 13.

39 Lucio Gera, Guillermo Rodríguez Melgarejo. “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”, CR25, 63.

40 Ver Alejandro Mayol, “Apuntes para la interpretación del proceso (de Trento a Cañada de Gómez)” en Alejandro Mayol, Norberto Habegger y Arturo Armada, *Los católicos posconciliares en Argentina* (Buenos Aires: Galerna, 1970).

41 Citado en P. Ponza. “El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario”.

42 “Informe a Perón sobre la situación nacional (Documento redactado por grupos y organizaciones del peronismo revolucionario)”, CR 19, 8.



Pero no se trataba solo de raíces y tradiciones en conflicto: la lectura ascendente y redentora de la historia convertía al enemigo en un anacronismo, en “fuerzas reaccionarias definitivamente lapidadas por el juicio inexorable de la historia”;⁴³ un aspecto interesante, puesto que esa condición de extranjero temporal del enemigo será fundamental en la retórica cristiano-revolucionaria.

Si los primeros números de CR están regados de interpelaciones de curas y sacerdotes a las autoridades episcopales en pos de una renovación de la Iglesia, con el correr del tiempo el pedido dejó paso a la autoafirmación y el enfrentamiento. Las posiciones se radicalizaron: “Son pues dos Iglesias. Una con toda la palabra, la apostolicidad y la autoridad, la estructura y el rito, pero vacía de vida, sin valor cristiano. Y otra una Iglesia-pueblo de Dios llena de vida, de entrega, de amor, sin ritos, ni signos viejos, que va creando sus propios ritos y valorando sus propios signos que nacen en la lucha, consagra a sus ministros en ella, tiene sus líderes y su palabra”.⁴⁴

Un catolicismo conservador, más o menos nacionalista y profundamente anticomunista, cuya utopía se alimentaba del corporativismo y las tradiciones hispánicas más tradicionales, pero también de impulsos neoliberales en lo económico: esa Iglesia preconciliar, sus tentáculos organizativos, su rigidez institucional y sus vínculos con el poder estatal y el capital concentrado es la que el nuevo cristianismo enfrenta. Apuntalada muchas veces en las renovaciones doctrinarias de posguerra, la característica sobresaliente de la disputa no la dio el tono, sin duda radical, de las posiciones teológicas; estas últimas fueron un momento más en un proceso que apuntaba a cambiar formas y prácticas de la Iglesia, “porque esas fuerzas no van a una disputa teológica sino a toda una transformación de vida y doctrina”.⁴⁵

Este nuevo cristianismo no rompió absolutamente con el pasado. En cambio, buscó legitimaciones y modelos en el cristianismo primitivo, de baja institucionalización, militante, tendencialmente universal, donde el gentil no era la otredad radical sino un salvado en potencia.⁴⁶ De ese modo, el pasado apareció como modelo: “(...) los sacerdotes del MSTM, vemos (...) una posibilidad de realizar, a nivel latinoamericano, un orden social que marche en la línea de la intuición presente en las primeras comunidades cristianas [hechas por hombres] impactados por la mística de fraternidad presente en el Evangelio (...)”.⁴⁷

El Reino de los Cielos se volvía promesa terrenal y tarea colectiva, donde “la tradición escatológica (y mesiánica) de la esperanza puede dar lugar a un renacimiento de la fe cristiana en el presente revolucionario”.⁴⁸ No se trataba del creyente en íntima relación con Dios (como en el misticismo y, luego, en el protestantismo) ni de aquel ilusionado con la vida eterna. El cristianismo primitivo, como memoria lanzada al futuro, convertía al Reino de los Cielos en una invención colectiva y mundana donde, veremos, las ideas de creación y comunidad se modificaban profundamente.

Dicha historización supuso, entonces, una politización del cristianismo en varios sentidos. “Si pasamos al Evangelio, vemos que el juicio, según San Mateo (25, 34-37) es el juicio de un

43 Encuentro Social Cristiano, “Declaración de Unquillo”, CR 2, 9.

44 Destacamento Montonero 17 de Octubre de las FAP, “Carta de las FAP a los Sacerdotes del Tercer Mundo”, CR 26, 14.

45 *Ibid.*

46 Alain Badiou, *San Pablo: La fundación del universalismo* (Barcelona: Anthropos, 1999).

47 Sacerdotes para el Tercer Mundo, “Nuestras reflexiones”.

48 J. Moltmann, “Dios en la Revolución”.



comportamiento político”.⁴⁹ Esto, por un lado, implicaba recuperar la palabra de Dios en el sentido de la denominada “opción por los pobres”, que abordaremos más adelante cuando veamos las ideas de pueblo. Basta por ahora con citar un párrafo que interpreta aquellos versículos del Nuevo Testamento dando a entender que en todo pobre y en toda víctima habita Dios: “Dios en Cristo coloca ante nosotros como demanda ineludible, sin oportunidad alguna de subterfugios escapistas, la necesidad de una solidaridad militante con las víctimas de toda estructura socioeconómica injusta y una participación activa en cualquier intento de liberación y humanización del hombre actual”.⁵⁰

Por otro lado, permitía conjugar al cristianismo en el tiempo de la revolución socialista en la medida en que “los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de bienes y la igualdad fundamental de todos”.⁵¹

¿Por qué el adjetivo militante para declinar el sustantivo solidaridad? Se trata de una forma de la presencia que muestra cómo la opción por los pobres habría de diferenciarse de la tradicional, preconiliar, caridad cristiana, donde no solo la estructura de desigualdad social permanece intacta tras ese paliativo, sino que el vínculo entre ambos sujetos es, básicamente, una desimplicación recíproca. Mientras el caritativo cumple su mandato social, el necesitado no puede romper con una reducción a lo material de sus relaciones con otros. De eso se queja en CR el teólogo francés Lalive D’Epinay cuando escribe: “Es interesante comprobar cuán rápido los sistemas de representación cristianos redujeron el paradigma del amor al prójimo a interpretaciones individualistas y caritativas (paternalistas) tornándose ciegas a todas las implicaciones que el paradigma pudiera tener en el campo político y económico”.⁵²

Además, la caridad se valora siempre desde la perspectiva del que da y no del que recibe. La solidaridad militante parece querer ir más allá: mientras que “la voz del pueblo” recibe una valoración menos negativa se procura ir estableciendo lazos que Camilo Torres denominó de “amor eficaz”, un amor capaz de transformar radicalmente las condiciones de vida de los pobres.

Pablo Ponza sintetiza ese desplazamiento de la caridad a la solidaridad militante diciendo que: “CR hizo un tránsito semántico sin mediaciones desde la noción cristiana de redención a la idea de liberación, y desde la de pecado a la de injusticia”.⁵³ Creo, sin embargo, que sí hubo mediaciones, planos comunes, contaminaciones que hicieron de ese pasaje algo menos claro, algo que carece de orillas definidas. Esa innegable migración política y conceptual no dejó de llevar consigo restos, herencias y rastros de posiciones anteriores, nada irrelevantes en las nuevas interpretaciones e intervenciones. En ese sentido, se puede hablar de énfasis diversos, reconociendo que los primeros números alojaron una mayor cantidad de preocupaciones vinculadas a la iglesia como institución, mientras que los últimos se recostaron sobre la aparición de organizaciones político-militares peronistas o marxistas; no obstante, los cuestionamientos institucionales y teológicos no desaparecieron nunca, del mismo modo que las retóricas de la guerra estuvieron presentes desde el comienzo.

49 J. Costa, “Cristianismo, revolución y violencia”, CR 18, 22.

50 “Cuba: 1. Los cristianos en la sociedad socialista”, CR 28, 27.

51 Mónica Mangione, “El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, 2001. Disponible en www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia.../MSiglepopu0029.pdf (última consulta: 15.09.11).

52 L. D’Epinay, “Religión, ideología y subdesarrollo”, CR 24, 24.

53 P. Ponza, “El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario”.



Pueblo, guerra y socialismo

El pueblo: sociología y proyección

El pueblo fue la categoría u operador privilegiado en el imaginario revolucionario de CR. Condensó la opresión sufrida y la emancipación deseada. Pobre, dominado, proyectado hacia el futuro como constructor de su propia felicidad, el pueblo es realidad y promesa, indicios y destinos. Podría decirse que el mesianismo del pueblo judío como pueblo elegido, por la vía del cristianismo, se democratiza, de manera que todo pueblo se vuelve elegido. El pueblo se convierte en el protagonista (del) imaginario: “Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor... Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas sagradas y hacerlo único, indivisible”.⁵⁴

En los primeros números de CR se ve cómo esta operatividad conceptual del pueblo funciona visibilizando ciertos protagonistas ocultos u olvidados de la geografía nacional, haciendo participar a la revista en un proceso de ampliación de la perspectiva sobre el país y sus habitantes que podría vincularse al crecimiento industrial tanto como a las narrativas revisionistas de la historia.

Como paso imprescindible para realizar ese cambio radical de las estructuras se hace necesario el estudio de la realidad concreta de nuestro país y nuestro pueblo, no solo a través de la frialdad de los textos y las estadísticas, sino en un contacto vivo con el hombre real, verdadero u único artífice de la historia.⁵⁵

Así, el país se ensancha: los hacheros de la cuña boscosa santafesina, los habitantes de pueblos ligados al ferrocarril, los zafreros de una industria tucumana en crisis,⁵⁶ el futuro se vuelve también posible a través de una nueva percepción social. El interior del país asume una nueva forma y política, que combina aptitud geográfica para el despliegue guerrillero con condiciones sociales para la revolución. La referencia tercermundista organiza una percepción del país novedosa que permite imaginar una nueva territorialidad social: “Si bien un compromiso implica una dimensión testimonial, la trasciende, porque significa en la práctica asumir el destino y los ideales de un pueblo, o de los sectores desheredados del pueblo. Es asumir toda una historia de opresión y no sólo pretender dar ejemplo”.⁵⁷ De esa forma, el cuerpo propio es puesto allá donde el pueblo trabajador está habituado a la injusticia sin testigos; se diría que nace también una nueva sensibilidad.

Dicha percepción del pueblo (como) víctima se combina con otra, donde el pueblo aparece como actor: “Estamos convencidos de que en la misión evangelizadora de la Iglesia hemos de ser fieles a lo popular. Con esto no queremos decir que todo lo popular sea, ya de por sí, verdaderamente evangélico, pero queremos recalcar a la vez que no solo hemos de ser fieles a lo más auténtico de la religiosidad popular, sino también a todo el sentir del pueblo: su cultura, su historia, sus angustias y esperanzas. En todo ello encontramos las “anticipaciones del Evangelio salvador”.⁵⁸

54 “Carta Argentina: el Che Guevara y la liberación nacional y social del pueblo argentino”, CR 11, 37.

55 “Tucumán: Informe de la Agrupación de Estudios Sociales de la Universidad Católica de Córdoba”, CR 10, 8.

56 Cabe marcar que la perspectiva en CR se orienta hacia el Norte. La Patagonia, por ejemplo, no tiene ninguna relevancia.

57 L. Gera y G. Rodríguez Melgarejo, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”.

58 “Conclusión de la semana pastoral de la diócesis de Avellaneda”, CR 20, 15.



El sentir (cultural) del pueblo encerraría una verdad –y una justicia– inobjetable que, sin embargo, no alcanza su justo despliegue en tanto la opresión funciona como represión:⁵⁹ el pueblo es definido por la variable de la opresión, por su condición oprimida. Liberado del opresor, el pueblo no podrá no ser justo. De esa forma se desdibujaba cualquier otra opresión que no fuera la proveniente del poder político y económico (Estado, capital, imperialismo) emergiendo así un pueblo homogéneo, sin diferencias; un pueblo, por así decir, sin viejos ni jóvenes, ni mujeres ni niños, ni homosexuales ni heterosexuales, ni indios ni criollos, ni cristianos ni judíos.

Pero el pueblo no era solo una condición sociológica de subordinación y una condición cultural, es también “(...) el pueblo –y sólo él– quien se moviliza. Él es el creador de este proceso de liberación que terminará de realizar el cambio rápido y radical de las estructuras culturales, políticas, sociales y económicas”.⁶⁰ En ese sentido, como categoría política, es el término que “engloba toda conflictividad liberadora de una sociedad”.⁶¹ La voluntad del pueblo va de la mano de su conciencia política que, en CR, se interpretó como saber del bien general.⁶² Esa oscilación entre sociología, cultura, ética y proyección política, heredera de toda una tradición teórica del sujeto histórico y de la política, es una de las columnas vertebrales de CR.

El despliegue de procesos de liberación nacional y levantamientos en amplios territorios del planeta funcionó en CR como la evidencia de que la creatividad política de los pueblos del tercer mundo era la mayor profecía a la que un militante revolucionario podía asistir. El mundo se poblaba de diferencias temporales: “Hoy no hay bárbaros que invadan desde afuera las zonas civilizadas, no hay más ‘afuera’. Toda la tierra está incorporada a la civilización. Lo que sí hay son pueblos y continentes atrasados, y en ellos el pueblo marginado. La vitalidad para crear algo nuevo está allí, pero no ellos colonizados, misionados desde arriba, sino ellos dirigiendo, ellos en el poder”.⁶³

Esa marginalidad creadora, esa alteridad creativa, aún no siendo monopolio del tercer mundo,⁶⁴ encontraba en los pueblos subordinados al imperialismo norteamericano el agente primordial. El pueblo era el nombre de un potencial inscripto en la vida social como promesa, como extranjero en la propia tierra.

En cuanto a Argentina específicamente, en CR tendrá lugar una progresiva peronización del pueblo, presente desde los primeros números.⁶⁵ La referencia cubana como modelo de futuro pareció requerir un pasado nacional para potenciarse. Un pasado que habría comenzado 160 años

59 Veremos más adelante qué valor asume la vanguardia ante este diagnóstico.

60 “Mendoza: curas por un socialismo latinoamericano”, CR 17, 22.

61 Mario Casalla, *América Latina en perspectiva: Dramas del pasado, huellas del presente* (Buenos Aires: Altamira, 2003), 377.

62 Para un desarrollo de esta idea de pueblo, rastreada hasta la Revolución francesa, puede verse el ya citado: S. Lazarus, *Antropologie du nom*.

63 M. Mascialino, “Apuntes nro 2”, CR 5,10.

64 Al respecto pueden verse los siguientes artículos: Miguel Grinberg, “Thomas Merton: heraldo de una nueva conciencia”, CR 1; Thomas Merton, “Cristianismo y raza en EE.UU. (los bárbaros están entre nosotros)”, CR 1; Julius Lester, “Poder Negro”, CR 9; “Chescolovaquia”, CR 10. Los afroamericanos en los Estados Unidos, los estudiantes en varias zonas de Europa eran también parte de ese pueblo creador, periferia inquieta y alejada de la clase obrera del pacto keynesiano. Es interesante marcar que la mención de estas experiencias tiene lugar en los primeros números de la revista; con el paso de los años desaparecen, dejando lugar al tercer mundo.

65 Un gesto poco forzado, pues, a pesar del fin belicoso de la relación entre Iglesia y peronismo, a lo largo del gobierno peronista el lugar del catolicismo en el proyecto nunca fue puesto en duda.



atrás, con las luchas de independencia y que encontraba en los años recientes nuevas expresiones de su destino liberador. Hacia allí apuntaba, por ejemplo, el siguiente enunciado de un comunicado de Montoneros: "(...) si bien la influencia de la revolución cubana se hizo sentir sobre el pensar popular, fue la propia experiencia del accionar de las masas a través de sus luchas cotidianas y de la acción directa de sus combatientes en el enfrentamiento al régimen gorila, la que con aciertos y errores, fue clarificando y radicalizando la conciencia de sus activistas más lúcidos".⁶⁶

La persistencia del peronismo como ideología y discurso popular llevó a una homologación entre pueblo argentino y pueblo peronista.⁶⁷ Y si bien en CR tienen lugar otras voces, la opción por los pobres coincidirá con la opción por el peronismo.⁶⁸

No obstante, adoptar al peronismo como identidad no implicó una subordinación carente de tensiones. Para hacerse una idea de la figura de pueblo presente en CR y su valor como vector de futuro es interesante notar algo que pasa casi desapercibido, limitado solo a unas pocas menciones. Se trata de la discusión, posible por el regreso de Perón al país, entre la nostalgia peronista como deseo de regreso a la "comunidad organizada" del peronismo histórico y la tensión socialista, que reconoce aquella experiencia como un momento clave pero no definitivo. La aparición de reparos y críticas en CR habla de que dicha diferencia no era menor. El futuro podía querer significar, peligrosamente, "volver a ser"; decían las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL) en un reportaje: "Plantear una vuelta al pasado a las masas creo que no les da idea de lo que debemos encarar; un proceso distinto donde realmente el pueblo sea protagonista de la historia. Y creemos que ese enfoque no ayuda al proceso en general".⁶⁹ Y las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) refrendaban: "Pensar que cuando se plantea la vuelta de Perón o el retorno al poder de la clase obrera puede pensarse que se retorna a una política que se hizo hasta 1955 es despreciar el nivel alcanzado por nuestro pueblo". Así, peronistas revolucionarios y marxistas coincidían en su respuesta a quienes pensaban que el '45 era el destino, señalándolo no como un modelo o imagen de felicidad comunitaria a la que se querría volver sino como momento de condensación política. La gran diferencia entre la izquierda peronista y la derecha será esa diferencia entre la nostalgia por el tipo específico de sociedad de clases del '45 y el '45 como condición para el socialismo. El futuro se configura, de esa manera, entre el retorno y la profundización. En CR, en sintonía con esa interpretación, se entendía al pueblo como un pueblo cuya tierra prometida estaba delante y no detrás.

El futuro no llegó

El cruce entre cristianismo historizado, antiimperialismo, marxismo e interpretaciones del peronismo apuntaló, al tiempo que se nutrió de, diversas imágenes e imaginarios de futuro. Como vimos, la raíz mesiánica del cristianismo y las teorías revolucionarias obraron poderosamente en la caracterización del pueblo como sujeto histórico de cambio y operador conceptual.⁷⁰

Ahora es momento de indagar dichos imaginarios, considerando que la capa "arquetípica" de profetas, héroes y mártires que Campos ha definido como modos subjetivos propios de CR,⁷¹

66 "Hablan los montoneros", CR 26, 11.

67 P. Ponza, "El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario".

68 Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo, "Nuestra opción por el peronismo", CR 30, 27.

69 "FAL: Con el marxismo en la cartuchera", CR 28, 74.

70 S. Lazarus, *Antropologie du nom*, 119.

71 E. Campos, "Mártires, profetas y héroes", 9 y "Una teología para el tercer mundo".



son figuraciones posibles de una sedimentación que las vincula: formas de realizar el futuro. Una poderosa máquina de proyecciones alimentó permanentemente el cuerpo y el discurso militante: cómo sería ese futuro que aparecía tan nítido en las imaginaciones. Ese futuro más semejante al advenimiento que al porvenir; una contracara del *angelus novus* de Benjamin: si este se aleja del pasado sin poder dejar de mirarlo, la utopía venía del futuro y era imposible dejar de mirarla. Esa admiración suponía que no se concibiera una acción indeterminada, solo acciones realizantes o retardatarias. Tampoco el miedo tenía espacio, salvo para ser negado. Si se recuerda a Spinoza diciendo que el problema de los hombres eran sus ansias de bienes, que les hacían fluctuar entre el temor y la esperanza, da la sensación que en CR el temor ha sido desterrado y la esperanza trocada por una convicción de hierro.⁷²

Ese condensado se compuso de elementos muy diversos. Diferente de las utopías –literarias–renacentistas, que eran instantáneas estáticas de otro mundo, paralelo, alejado de este por una brecha inabarcable, aquí el futuro es secuencial. Cuando, en palabras de Baczko, “el tiempo se convierte en el lugar de la máxima inversión utópica y, así, la utopía se desplaza hacia la historia”,⁷³ el imaginario se dinamiza y segmenta. Aparecen las etapas, las fases, los medios, las tácticas, las estrategias: el presente como condición, el futuro como objetivo. El hombre ya no sueña con un mundo divino sino que descubre su capacidad demiúrgica.⁷⁴ Y en ese encuentro algo se acomuna entre la historización de las utopías y la religión cristiana.

A grandes rasgos, pueden distinguirse en CR dos momentos en esa secuencia futura: la guerra y el socialismo, que recuerdan en cierto sentido la distinción que Foucault hizo entre prácticas de liberación y prácticas de libertad.⁷⁵ Asimismo, existen diversas lecturas de los modos de asumir el enfrentamiento y la construcción. Se trata de imágenes en disputa, que marcan distancias, por ejemplo, entre algunos de los teólogos que escriben en CR y las arengas convencidas y martirológicas de Camilo Torres o el discurso mesiánico de Montoneros.

En adelante intentaré exponer algunas de las referencias que, a mi criterio, dieron consistencia a los imaginarios de futuro que poblaron la revista.

La guerra y la paz

Como escribí en los comienzos de este texto, en CR, y más ampliamente en la cultura militante de la que participé y ayudó a construir, la percepción del cambio es suplementada con una decisión sobre el mismo. El verbo específico de dicha decisión, que vendrá a obrar como un privilegiado “vector de futuro”, es luchar. “El presente es de lucha, el futuro nos pertenece” fue uno de los sintagmas guevaristas preferidos.

De su mano vino el concepto de vanguardia, siempre en formación, inacabada, un presente de indicios. La vanguardia como categoría o representación no es solamente una personificación de capacidades y saberes políticos para la lucha. Es, asimismo, un modo de asumir el

72 Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza, 1996), 9.

73 Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales: Memorias y esperanzas colectivas* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2005), 7.

74 Fernando Aínsa, “Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica”, *Anuario de Literatura Hispanoamericana* 13 (1984), 18.

75 Se trata de la entrevista que cierra Michel Foucault, *Hermeneútica del sujeto* (Barcelona: La Piqueta, 1994).



tiempo y cierta relación con él, una experiencia de la temporalidad.⁷⁶ La vanguardia no es tanto el futuro en el presente, figura que sería más apropiado pensar bajo la forma del pionero; es, en la sucesión que lleva(ría) al socialismo, un acelerador. Un sujeto precipitador, solidario –y deudor– de un cierto saber sobre la historia y la política, así como un agente comprometido con un mandato sacrificial:⁷⁷ “(...) es posible comenzar con una pequeña organización bien montada que pase a la acción directa, que libre los primeros combates. Su mayor preocupación será sobrevivir, y si consigue esto, se asentará en el pueblo y será indestructible. Con sus batallas alentará las luchas populares, sumará voluntades y convertida en vanguardia, será el eje de la unidad del pueblo”.⁷⁸

No es, podríamos decir, la novedad en sí tanto como el mensajero de aquella, como la posibilidad de lo nuevo,⁷⁹ factor de aceleración de los tiempos políticos en un sentido radicalizado en que la percepción temporal en tanto velocidad resulta un componente de la estrategia política: “(...) declaremos la hora cero de la Revolución para empezar a producir esos nuevos hechos revolucionarios que serán la respuesta al desafío y la esperanza de una vanguardia revolucionaria capaz de conducir un proceso a la victoria”.⁸⁰

Esa vanguardia política es, en su expresión más auténtica y eficaz, armada y, como tal, decide estrategias para una ley que la engloba y trasciende: “(...) aquellos países en que esta tarea no está planteada de modo inmediato (...) han de considerarla como una perspectiva inevitable en el desarrollo de la lucha revolucionaria en su país”.⁸¹ La voluntad es así homologada a la asunción del destino histórico, a ser la puesta en acto conciente de una ley del devenir humano. Si “luchar” es el verbo del acto, “comprometerse” es el reflexivo que lo sostiene.

La relevancia que tuvo la idea de vanguardia armada llevó a construir una imagen de futuro en la que se pronosticaba la militarización de los conflictos sociales como único camino para su superación y a la vanguardia como el operador de aceleración de la misma. Algo del estilo parece sostenerse cuando se lee: “Hay que distinguir entre la política revolucionaria que se propone la toma violenta del poder y el momento insurreccional que puede demorar en presentarse. Pero hay que tener en cuenta que ese momento depende –en apreciable proporción, cuando no absolutamente– de la vanguardia revolucionaria”.⁸²

Más temprano o más tarde, esa vanguardia emergerá para verificar el precepto histórico que dice que la lucha armada es el futuro de la prehistoria de la humanidad. El hombre nuevo se intuye y nace en la vanguardia, sin agotarse en ella.

El mito de la revolución política por vía armada, entendido como transformación de las estructuras de poder estatal de un conjunto social imaginado como dado, absorbió el imaginario y se presentó como una luz poderosa, vertiendo sombras a su alrededor. Funcionó como una cierta

76 Guadalupe Valencía García, *Entre cronos y kairós: Las formas del tiempo sociohistórico* (México DF: Anthropos, 2007), 34.

77 Manuel Loyola, “El mandato sacrificial y la cultura política del comunismo chileno”, *Revista Izquierdas* 1 (2007).

78 F. Méndez y H. Jouvé, “Los guerrilleros de Salta”, CR 18, 26.

79 En ese sentido, se diferenciaría de la vanguardia artística, en tanto esta última se piensa a sí misma como la novedad.

80 Juan García Elorrio, “Editorial: Definición, deber y desafío”, CR 5, 2.

81 “Declaración General de la primera conferencia Latino Americana de Solidaridad”, CR 5, 41.

82 “Acción revolucionaria peronista”, CR 6, 15.



categoría utópica enlazada a un imaginario de conflictualidad, en el sentido que Sylvain Lazarus le da: una aproximación al conflicto estatal, al antagonismo a propósito del Estado funcionando como “normalizador de la política”.⁸³

En este aspecto, aún si tal como dice Lucio Gera en CR casi no se dan modelos anticipatorios de institucionalidad porque la energía está puesta en el acontecimiento de la revolución,⁸⁴ no es menos cierto que ese mito asume un modelo y un nombre histórico, un sitio: Cuba. El discurrir de la revolución cubana, que niega el modelo leninista (y, con él, al francés) de levantamiento social políticamente exitoso trocándolo por la teoría del foco y el arrojo y decisión de un puñado de hombres voluntariosos que habrán de generar la chispa necesaria para que la pradera arda, se convierte en un modelo en un contexto en el cual, como afirmó Gilman, los ojos militantes estaban puestos sobre “los países en donde el tiempo histórico parecía estar transcurriendo a otra velocidad, más rápida y más decisiva (...) llamados del Tercer Mundo”.⁸⁵

La imaginación vuela hacia Cuba y en su vuelo cubre Latinoamérica. La patria del socialismo es la madre de las fantasías para un continente en explosión. Cuba es, en una cierta genealogía emancipatoria, el nuevo paso de un proceso que ha comenzado con las independencias decimonónicas y que culminará con la liberación integral de Latinoamérica. La isla del Caribe no solo relanza el futuro americano, sino que como todo ideal moderno, recuerda su historicidad: el ideal cubano exige su declinación local para cumplirse. “Tenemos fe, una fe incommovible en que lo que los otros pueblos de AL hicieron o están haciendo, también lo hará el pueblo argentino”, dicen los guerrilleros detenidos en Salta.⁸⁶ Lo universal debe particularizarse. ¿Cómo? Las respuestas son varias: el futuro deseado admite matices. Puede tomar la forma ciega de la convicción por la imitación, como la que un tupamaro ostenta al afirmar que “los principios básicos de una revolución socialista están dados y experimentados en países como Cuba y no hay más que discutir. Basta adherir a esos principios y señalar con hechos el camino insurreccional para lograr su aplicación”,⁸⁷ puede, en cambio, apuntalarse en esa especificidad argentina llamada peronismo:

A nuestro juicio la revolución nacional liberadora pasa en nuestro país por el peronismo, y su vanguardia será aquella que interpretando sus anhelos, despojada de los prejuicios del pasado y de los esquemas pseudomarxistas, comprende que el problema fundamental es el de derrotar al ejército de la oligarquía y el imperialismo y que esto sólo será posible con la participación masiva del pueblo quien garantizará, en último término, el sentido del proceso.⁸⁸

A lo largo de la existencia de CR es posible notar un énfasis puesto más bien sobre esa intención, por así decir, adaptativa que sobre la imitativa respecto a Cuba. El futuro ha llegado en otras latitudes y el mapamundi, escenario territorial, se puebla de diferencias temporales. La vía cubana es a veces un hito, otras un camino y en ocasiones un atajo al futuro.

Cabe aquí hacer dos comentarios sobre la idea de enemigo, de quien ya hemos dicho que suele caracterizarse como anacrónico. El primer señalamiento consiste en recordar que el enemigo es

83 S. Lazarus, *Antropologie du nom*, 124.

84 L. Gera y G. Rodríguez Melgarejo, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”, CR 25, 75.

85 Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 210.

86 “Guerrilleros de Salta”, CR 13, 4.

87 “30 preguntas a un tupamaro”, CR 10, 24.

88 “Definiciones: Los guerrilleros de Salta”, CR 13, 4.



un factor vital en la configuración de la propia identidad, no solo en términos imaginarios, sino en sus aportes simbólicos, en los enunciados de y sobre la guerrilla y la subversión, sobre el peronismo, los gorilas, etc. y que estos no repercuten tan solo en el sujeto de la enunciación sino en aquel a quien se refieren. En ese sentido, es difícil olvidar una cierta dialéctica en la identidad política.

El segundo es que la idea de la guerra va de la mano de la aniquilación del enemigo (que no necesariamente implica su destrucción material) y se monta en una cierta figuración del poder estatal por la cual este es proyectado como un poder absoluto, sin resistencias de ningún tipo, tan importante como esto último, sin ambigüedades. El enemigo es el nombre de un obstáculo, sorteado el cual, la potencia popular se expandirá indefectiblemente. Cuando el pueblo tome el poder lo tomará de una manera absoluta y su enunciado será inevitablemente justo, tal como el propio enunciado de dios lo es. Existe, como puede verse, una estrecha relación entre esa noción de sujeto de la política y la noción teológica de voluntad divina.⁸⁹

Es por eso que puede decirse que en el mundo futuro de CR no hay política, en el sentido aquel que estará signado por la ausencia tanto de distorsiones y conflictos sociales como de guerra explícita. Mientras en el corto plazo la guerra revela la verdad que la política oculta, su trasfondo de violencia, y funciona como acelerador del advenimiento de aquella verdad, en el largo plazo, habita, como veremos, el hombre nuevo de la nueva sociedad, quien no deberá acudir más a las herramientas de la polémica política, al desacuerdo organizado, al conflicto abierto.⁹⁰ La guerra es el camino que lleva a aquello que Engels definió como “pasaje de la administración de los hombres a la administración de las cosas”, algo que Lenin había refrendado ya en *El Estado y la Revolución*. La toma del poder por el pueblo, que equivale a “su ejercicio pleno y sin limitaciones”⁹¹ sustituye a la política actual –que no es sino una agonía en aceleración– y funciona como signo de que el conflicto social se acerca al punto de su negación resolutive. A eso define Gilroy como “políticas de la satisfacción”, es decir “la noción de que la sociedad del futuro será capaz de realizar la promesa social y política que la sociedad actual ha dejado incompleta”. Y agrega, significativamente para este trabajo, que dicha noción es: “un modo discursivo de comunicación que refleja la posición semántica fundacional de la Biblia”.⁹²

Así como podría decirse que hay una política de la satisfacción, hay también una primacía de la satisfacción política que conduce a que la toma de poder estatal como horizonte implique que otras relaciones de poder sean minimizadas, desconociendo su capacidad de condicionar aquel poder. Aquella comprensión funda y nutre todo un pensamiento de las fases y las prioridades, de la sectorización de la política, una determinada jerarquía de las relaciones de poder donde necesariamente el cambio va de las relaciones más generales a las microfísicas. En ese sentido puede entenderse la crítica de Gilman al enunciado tan difundido en la época de que “todo es política” cuando escribe: “más adecuado sería afirmar que la gramática característica de los discursos fue antes excluyente que acumulativa”.⁹³

En esa lógica, la guerra operará como atractor/subordinador del resto de las prácticas posibles, razón por la cual puede decirse, retomando aquella distinción de Foucault, que en CR se prioriza

89 Para este aspecto, véase el clásico trabajo de Carl Schmitt, *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009).

90 Ese espacio solo será ocupable por el negativo del hombre nuevo: el contrarrevolucionario.

91 “Villas y Barrios de Emergencia de Buenos Aires: La Marcha a Luján”, CR 22, 4.

92 Paul Gilroy, *Black Atlantic* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 37. Traducción de Ezequiel Gatto.

93 C. Gilman, *Entre la pluma*, 342. Ya hemos mencionado el pueblo homogéneo que nace de dicha subordinación.



y problematiza la dimensión liberadora de las prácticas (y dentro de ellas, de una práctica en particular) por sobre la dimensión libertaria de las mismas.

Uno de los signos de los tiempos vinculados a la guerra tiene que ver con la represión; escribe García Elorrio en el número 16: “Aquí es donde se descubre la escalada del miedo. Cada militante que es detenido debe ser golpeado, insultado, vejado, torturado. (...) Esta escalada del miedo recién comienza y se irá desarrollando cada vez con mayor brutalidad y ensañamiento: aquí radica la debilidad del sistema; aquí asoma toda la represión que ha sido preparada cuidadosamente desde 1955 (...)”.⁹⁴

Pero dicha represión, en sintonía con un procesamiento redentor, funciona de alguna manera como índice de potencia y liberación. Tal es el caso cuando, analizando la represión a sacerdotes en Brasil, se concluye que “la gravitación de este sector revolucionario puede considerarse a partir de la violenta represión que le tocó sufrir por parte del golpe gorila”.⁹⁵

De ese modo, el futuro de la guerra, cuyo destino es la victoria, no podrá evitar un paso por el valle de las lágrimas como el que supone el incremento de la violencia de Estado. Y a propósito de esto es muy interesante marcar que en CR solo es imaginable una violencia procedente exclusivamente de las instituciones estatales (básicamente, Policía y Fuerzas Armadas) y no de otras formaciones represivas, más o menos paraestatales. A esa violencia habrá que responder: “Agotadas ya para el sistema las diversas variantes del engaño hoy presenta otra cara, no original, por cierto, sino constituida por la combinación de sus peores expresiones en la última década. Tampoco es novedosa su convicción más fuerte: la violencia. Esa violencia oligárquica obligará a la respuesta: violencia popular. Organizarla, potenciarla, aplicarla justamente: he ahí la tarea”.⁹⁶

Si la crueldad y la brutalidad estatal, de un lado, y la convicción revolucionaria, de otro, dibujaban una curva en alza, como cuando se afirma que “el proceso de construcción de ese futuro es ya irreversible (...) sabemos que en su agonía serán más y más sanguinarios y brutales (...). Pero no detendrán al futuro (...)”,⁹⁷ puede indicarse que esa lectura necesariamente positiva del ataque estatal se sustenta en dos ideas utilizadas para procesar la muerte y el miedo. Mientras que los que mueren no mueren sino que viven en otros y el sentido de sus vidas fue su aporte y compromiso, su sacrificio a una causa que se proyecta en continuidad,⁹⁸ el miedo es un dato leído no en lo que tiene de desmovilizador o paralizante en condiciones represivas. Hay una apuesta a que el máximo de violencia lleve al máximo de odio, y este a la resistencia y el combate: “En fin, cuando los negadores empecinados en su error social recurren a la represión militar, la gran mayoría se siente invadida por un temor casi pánico ante toda perspectiva de enfrentamiento con el poder de los militares, pero también se siente invadir por un sentimiento de odio hacia ellos, capaz de llevarla a las reacciones incontrolables del instinto vital contra los negadores”.⁹⁹

El acento puesto en la victoria más que en la vida se emparenta directamente con un aspecto del imaginario bélico y revolucionario cuyo énfasis se concentra en el horizonte de la toma del

94 J. García Elorrio, “La escalada del miedo”, CR 16, 2.

95 “La situación de la iglesia”, CR 1, 3.

96 Jorge Luis Bernetti, “Régimen: Violencia. Revolución”, CR 4, 6.

97 “Montoneros: el llanto del enemigo”, CR 28, 72.

98 A lo largo de los números proliferan obituarios y necrológicas donde se reafirma la inmortalidad a través del compromiso militante renovado. Para un desarrollo de este aspecto puede consultarse Hugo Vezzetti, *Sobre la violencia revolucionaria* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009).

99 J. García Elorrio, “Los hijos de la violencia”, CR 17, 25.



poder estatal: el número. El futuro decantará también por acumulación y saturación: “A la superioridad técnica del enemigo debemos oponerle nuestra superioridad numérica”¹⁰⁰ y porque esa acumulación es signo, a su vez, de un compromiso que no puede no resolverse en el sentido que él establece: “debemos entender que en la actual coyuntura histórica, todo pueblo que triunfa luchando con las armas en la mano madura en el proceso, de tal manera que una regresión es imposible”,¹⁰¹ de allí, que “(...) estamos decididos a ir hasta el final. Hasta la victoria porque un pueblo que se entrega hasta la muerte siempre logra su victoria”.¹⁰²

¿Y después?

Así como las relaciones que no son identificadas como centrales en la toma del poder son deserradas a un tiempo de resolución futura, las capacidades creativas e inventivas se ven obligadas a ocupar en la agenda un espacio recóndito. Nuevamente, no hay rastros en CR de una voluntad de articulación de lo heterogéneo sino un esfuerzo de uniformización de lo múltiple. El imperativo político, el imperativo guerrillero, atrae las formas de la creación. Toda creación deberá ser, antes que nada, creación política, creación para la toma del poder: energía concentrada en un punto. Dicha subordinación de todas las prácticas sociales a la toma del poder y ocupación del Estado provoca que el principio estratégico sea de acumulación y no de proliferación.

No obstante, el resto no desaparece, aunque muchas veces da la sensación que habita el limbo de lo peligrosamente estéril. Cuando en CR se dice “acción” se dice lucha y combate; o en todo caso, un ordenamiento causal de acciones como el que emerge en el siguiente enunciado: (...) invitamos a forjar juntos el “hombre nuevo”, que es el hombre de la lucha y el combate por la justicia; el hombre dominador del universo, creador de riquezas inmensas. El hombre del trabajo y la economía liberadora. El hombre de las grandes responsabilidades. El hombre de la fiesta y la alegría. El hombre de la ciencia y del saber. El hombre de la paz y de la amistad. El hombre imagen de Dios que se reveló en Jesucristo”.¹⁰³

Es el caso del testimonio del arquitecto Soto y su conversión militante, donde queda claro cuáles son las urgencias del presente y qué aspectos son relegables al futuro “cuando ese tiempo nuevo llegue podremos ser verdaderamente arquitectos, ocupar nuestro lugar en la construcción de la nueva sociedad”.¹⁰⁴

Ese tiempo nuevo, tiempo de la creación en el socialismo es, precisamente, otro hito en el horizonte de futuro. El futuro, entonces, tiene también otros rasgos, aparte de las figuras del poder político y la guerra. Otras imágenes, menos recorridas que las de liberación y la lucha armada. Destellos del mundo deseado que sucederá a la guerra. El momento afirmativo, eutópico. ¿Qué quiere decir “socialismo” en CR? ¿Cómo se declina específicamente ese corpus disperso, casi infinito, casi que no es un cuerpo sino una constelación de ideas, experiencias e imágenes?

Se declina, antes que nada, nacionalmente y es, por ello, antiimperialista en un sentido político y cultural. El socialismo es el lugar de encuentro entre la soberanía estatal político-económica y la identidad cultural, cuyos signos se manifiestan en la expresión popular: no solo hemos de ser

100 Montoneros, “Las armas de la Independencia hoy están apuntadas hacia el Pueblo”, CR 30, 13.

101 “Definiciones: Los guerrilleros de Salta”, CR 13, 4.

102 “Mensaje del padre Camilo Torres”, CR 1, 21.

103 Miembros de la Junta Parroquial de villa Los Plátanos, “Córdoba: el dios de Onganía”, CR 9, 12.

104 Soto, “Por la construcción de una nueva sociedad”, CR 29, 20.



fieles a lo más auténtico de la religiosidad popular, sino también a todo el sentir del pueblo: su cultura, su historia, sus angustias y esperanzas. En todo ello encontramos las “anticipaciones del Evangelio salvador”.¹⁰⁵

El socialismo aparece así como un horizonte de unificación, de armonización y de manifestación de lo esencial. Y, en palabras de Aínsa, “se concilia sin dificultad el mito del pasado con el del progreso futuro”.¹⁰⁶

Es posible encontrar en CR un programa socialista en sintonía con la estructuración nacional del mismo, sintetizada mayormente en el “Decálogo del revolucionario” aparecido en el número 6,¹⁰⁷ pero son más recurrentes las elaboraciones sobre aspectos éticos y subjetivos del socialismo, mientras que los aspectos “técnicos” se dejan a los “especialistas”. La gestión no es un problema primordial y, en ese sentido, en numerosos pasajes durante los seis años de la revista se enfatiza que el socialismo incluye pero no se agota en una serie de instituciones y decisiones de índole estatal y estructural.

La experiencia soviética, que había dejado la enseñanza de que un socialismo meramente sistémico, no centrado en el desarrollo de los individuos sino en su propia supervivencia y ampliación, era indeseable y debía dejar paso a otras configuraciones socialistas, y la percepción de la experiencia capitalista, con su reguero de miserias, colonialismos, guerras imperialistas, desigualdades y una organización del trabajo apuntalada no solo en la explotación sino también –y esto es muy importante– en la banalización o cercenamiento de las capacidades creativas de los seres humanos llevaban a concluir que:

La solución plena de un problema estructural sólo puede alcanzarse con una acción profunda y revolucionaria. Afirmados en nuestras raíces, tenemos que crear una patria nueva en la que la economía está al servicio del hombre, no del dinero. Una patria nueva en la que nadie sea explotado por su hermano y en la que los bienes tengan el destino común que Dios les dio al crearlos. En una palabra, una sociedad en la que cada ciudadano sea dueño de su destino y pueda vivir de una manera creadora.¹⁰⁸

El trabajo creativo

Vivir de una manera creadora: se trata del tiempo del trabajo creativo, del despliegue de las potencias humanas. Se trata, también, de un problema de recursos: “¿Pueden estos hombres del monte descubrir la belleza y el valor del trabajo creativo, cuando viven sin lugar fijo, sin vivienda digna, desconociendo las ganancias que aportan con el sudor ininterrumpido de su frente?”¹⁰⁹

105 “Conclusiones de la Semana Pastoral de la Diócesis de Avellaneda”, CR 20, 15.

106 F. Aínsa, “Tensión utópica e imaginario subversivo”, 15.

107 En el “Decálogo” se enuncian los deseos de: “Nacionalización de todos los sectores claves de la economía; Reforma agraria; Confiscación de los grupos monopólicos; Abolición del secreto comercial; Planificación integral de la economía por el Estado; Reforma urbana: la vivienda debe ser para el que la habita; Dignificación del trabajador y del pueblo; Política educacional integral (...) basamento de una auténtica cultura nacional de mayorías; Política internacional soberana (...) defensa activa del principio de autodeterminación de los pueblos; Solidaridad y apoyo a los pueblos del mundo que luchan contra el antiimperialismo”.

108 “Villas y Barrios de Emergencia de Buenos Aires, La Marcha a Luján”, CR 22, 4.

109 “Manifiesto de obispos y sacerdotes de la diócesis de Reconquista”, CR 5, 18.



Pero la imagen cristiano-revolucionaria de futuro está preocupada por recordar que “no sólo de pan vive el hombre”, que es precisa “una concepción global del nuevo orden que se quiere implantar. La subversión pura y simple o la revolución meramente distribucionista serían peores que el *statu quo*, a pesar de sus injusticias”.¹¹⁰ Teniendo presente no solo las *affluent societies* occidentales, sino también el productivismo soviético (esa mezcla de escasez crónica, burocratismo y ortodoxia marxista) desde CR se enunció el deseo de “un nuevo sistema y un nuevo tipo de proyecto social global (...), en el que los medios de producción pasen, por legítima decisión de los pueblos, no a una colectivización estatal sino a un sistema de producción socializada, cuyas formas concretas pueden ser muy diversas y variables”.¹¹¹ Dicha socialización de los medios de producción, tan necesaria, sin embargo, no era suficiente en la medida en que: “No hay socialismo cuando tan sólo se ha construido la infraestructura material y no se ha creado paralelamente el Hombre Nuevo, generoso y fraterno”.¹¹² En ese sentido este último aparece como un umbral reconocible detrás del cual habrá quedado la experiencia parcial, degradada, de lo humano: el Hombre Nuevo es el sujeto y el destino de ese pasaje. Y el pasaje mismo. El salvado por sus obras. En palabras de Dri: “Es (...) un hombre que cambia fundamentalmente las motivaciones de su obrar”¹¹³ con la convicción de que ese cambio motivacional llevaría no solo a hacer bajo otros valores ciertas acciones y obras sino a generar nuevas acciones y obras.

Contra la exacerbación del elemento espiritual propio de los preconciarios, y también como recurso retórico que daba al pueblo trabajador, al que se imaginaba como interlocutor preferencial, un punto de amarre al cristianismo, en CR se afirmaba que:

El hombre según el pensamiento hebreo-bíblico es una unidad psicosomática, y no hay posibilidad alguna de que el cuerpo, el trabajo o las actividades e intereses “terrenales” sean despreciados como tales. Así el punto de vista bíblico del trabajo, del cual hemos de dar testimonio, resulta importante para la sociedad socialista porque nos provee de uno de los elementos claves en la estructura intelectual que facilita y crea la tecnología moderna (...). La creación siempre abierta a una realización más plena, es decir escatológicamente concebida, es la característica esencial del concepto bíblico de la creación.¹¹⁴

El vínculo entre (el trabajo como) creación y socialismo era tan importante para los cristianos revolucionarios que Dri llegó a decir que: “A medida que el hombre vaya dominando la creación irá manifestando de manera cada vez más nítida la imagen de Dios”.¹¹⁵

Ese socialismo del Hombre Nuevo debe centrarse en la creación. Si, como vimos, la lucha es el verbo de la guerra, crear es el del socialismo.

Conclusiones

110 J. Sonoek, “Tercer mundo: revolución y cristianismo”, CR 1, 10.

111 R. Dri, “Alienación y Liberación”, CR 26, 59.

112 Movimiento Camilo Torres de Chile, “Los Camilos de Chile”, CR 16, 27.

113 R. Dri, “Alienación y Liberación”, CR 26, 61.

114 “Acción revolucionaria peronista”, CR 6, 12.

115 R. Dri, “Alienación y Liberación”, CR 26, 62.



De la mano de tres problemáticas que creemos importantes en la cultura militante de la que CR se nutrió y ayudó a expandirse —teología e historia, la idea de pueblo y las imágenes de futuro— hemos visto algunos componentes del imaginario de cambio social y transformación presentes en la revista.

Al tiempo que un encuentro entre lo revolucionario y lo escatológico se reedita en CR organizando toda una percepción del tiempo y el futuro, es posible ver cómo se retroalimentan los imaginarios de comunidad futura, las figuraciones del pueblo y las estrategias revolucionarias propias del cristianismo. Así como el enemigo es caracterizado como un anacronismo, puede verse un debilitamiento de las retóricas de la vida eterna y la resignación cristiana y se fortalecen los componentes sociológicos conflictivos y resistentes del cristianismo que se articulan mayormente alrededor de la preocupación por la toma del poder. El cristiano es propuesto como disruptor y orientador ético.

La centralidad estratégica del poder estatal, por su parte, hace girar en su órbita imaginarios alrededor de la lucha armada, el pueblo, la fisonomía de la Iglesia. Asimismo, resalta los elementos éticos del cristianismo por sobre los aspectos litúrgicos o institucionales. En ese sentido, podría aventurarse que, en una coyuntura de radicalización política y emergencia de nuevas prácticas como la que atravesó los años 1960 y 1970, el imaginario de futuro se apuntaló sobre preocupaciones alrededor de los modos de vincularse con otros (el modo guerrero, el modo creativo, entre otros), y no tanto sobre la proyección de la supervivencia institucional. Esa inquietud ética resalta al punto tal que el problema de la gestión socialista es dejada en manos especialistas, quienes por otra parte carecen de visibilidad alguna en la revista. En esa disyunción podría fundarse la escasa imaginación utópica presente en CR.

Sin embargo, la estricta relevancia que tiene la política como disputa por el poder del Estado permite decir que gran parte de la retórica de la revista se apoya en una idea redentora del mundo por venir, no solo por su rasgo socialista, sino porque el futuro será ese lugar/tiempo donde la decisión será acto y el acto decisión a cargo de un pueblo cuya esencia y manifestación es justa. Por otra parte, el momento de la lucha y el momento de la creación se conciben mayormente como etapas diferenciadas y secuenciales, en un orden de prioridad que explicaría por qué el llamado a las armas absorbería casi completamente las energías políticas, dejando el poder creativo latente hasta después de la victoria militar. Solo entonces el devenir humano no encontraría roces ni desvíos o conflictos. En ese sentido, el protagonista del imaginario de futuro que anida en CR se asemeja a un poder creador divino cuyo soporte es el Hombre Nuevo.

Fuentes

Revista *Cristianismo y Revolución*, 1 al 30 (setiembre 1966-setiembre 1971).



Bibliografía

- Aínsa, Fernando. "Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica". *Anuario de Literatura Hispanoamericana* 13 (1984).
- Badiou, Alain. *San Pablo: La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Bazcko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales: Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva visión, 2005.
- Campos, Esteban. "Mártires, profetas y héroes en Cristianismo y Revolución". *Revista Lucha armada en la Argentina* 9 (2007).
- Campos, Esteban. "Una teología para el tercer mundo: Mesianismo, historicismo y modernidad en Cristianismo y Revolución (1967-1968)". *Revista Historia, voces y memoria* 2 (2010).
- Casalla, Mario. *América Latina en perspectiva: Dramas del pasado, huellas del presente*. Buenos Aires: Altamira, 2003.
- De Riz, Liliana. *Historia argentina 8: La política en suspenso 1966/1976*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Donatello, Luis Miguel. "Religión y política: Las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros, 1966-1973". *Revista Estudios Sociales* 24, UNL (2003).
- Donatello, Luis Miguel. *Catolicismo y Montoneros: Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela, 1967.
- Foucault, Michel. *Hermeneútica del sujeto*. Madrid: La Piqueta, 1994.
- Gilman, Claudia. *Entre la pluma y el fusil*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Giménez Béliveau, Verónica. "Jerarquías eclesíásticas: Nación y espacio público en Argentina". En Roberto Blancarte (coordinador). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2007.
- Gilroy, Paul. *Black Atlantic*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Jameson, Frederic. *Una modernidad singular: Ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Jameson, Frederic. *Archaeologies of the Future: the Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. New York: Verso, 2005.
- Laguado Duca, Arturo. "Onganía y el nacionalismo militar en Argentina", *Universitas humanística* 62 (2006).
- Lazarus, Sylvain. *Antropologie du nom*. Paris: Editions Du Seuil, 1996.
- Lenci, María Laura. "La radicalización de los católicos en la Argentina: Peronismo, cristianismo y revolución (1966-1971)". Cuadernos del CISH 4 (1998).
- López Tessore, Verónica. "Prácticas religiosas transformadoras en la Iglesia rosarina en las décadas de 1960 y 1970 y su vinculación con el presente" (2009). En www.bibliopocholepratti.org.ar/.../practicasreligiosas-transformadoras.doc
- Loyola, Manuel. "El mandato sacrificial y la cultura política del comunismo chileno". *Revista Izquierdas* 1 (2007).
- Mangione, Mónica. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, 2001. Disponible en www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia.../MSiglepopu0029.pdf (última consulta: 15/09/11).
- Mayol, Alejandro, Norberto Habegger y Arturo Armada. *Los católicos posconciliares en Argentina*. Buenos Aires, Galerna, 1970.
- Morello, Gustavo. *Cristianismo y revolución: Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2003.
- Ponza, Pablo. "El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta". *Revista Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* 8 (2008).
- Ramírez Ribes, María. "Fernando Aínsa: La seducción por la utopía revolucionaria en América Latina". *Utopía y praxis Latinoamericana* 37 (2007).
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.
- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza, 1996.
- Tcach, César. "Golpes, proscripciones y partidos políticos". En *Nueva Historia Argentina IX: Violencia, proscripción y autoritarismo, 1955-1976*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- Touris, Claudia. "Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)". CD de Jornadas Nacionales de Historia Social (La Falda, Córdoba, Argentina, 2007).





182 | Gatto

contemporánea

Valencia García, Guadalupe. *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*. México DF: Anthropos, 2007.

Vezzetti, Hugo. *Sobre la violencia revolucionaria*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

Recibido 28/03/2011 – Aceptado 12/08/2011

