

CRISTIANISMO Y REVOLUCIÓN

UNA VOZ DEL JACOBINISMO DE IZQUIERDA EN LOS '60*

GERMÁN GIL*

La revista *Cristianismo y Revolución* constituye un fenómeno particular en el espectro de la literatura política argentina y en la constitución de un discurso de la izquierda. Dentro de esas particularidades, se encuentra la construcción de un *ethos* revolucionario que funde elementos del postconciliarismo de izquierda, de la patrística pregregoriana, y, sin solución de continuidad, del castrismo, del guevarismo y algunos mitemas de la izquierda peronista. La síntesis de estos elementos se realiza en una clave jacobina radical –en el más estricto sentido de la palabra– sin precedentes en la historia de la cultura política en la Argentina.

El contexto de producción

La reconstrucción de la conformación histórica que permite la aparición de *CyR* entrecruza, como es lógico, elementos fundantes de dos esferas distintas de prácticas sociales: una más global (la situación mundial, latinoamericana y argentina en la década del '60) y otra más particular (la situación de la Iglesia en esos mismos ámbitos espaciales y período), junto con la lucha por la hegemonía en los discursos entre las diversas tendencias por las tradiciones, los diagnósticos de la realidad y las propuestas respectivas.

El contexto de producción eclesialístico. Una de las características sobresalientes del período es que la Iglesia universal se constituya como un “puesto avanzado” de muchos de los “puntos nodales” de la década. En efecto, a partir de los diversos documentos emanados del Concilio Vaticano II pueden rastrearse (en el marco de una profunda autocrítica de la fidelidad con que la Iglesia lleva a cabo el mandato de Cristo en el mundo contemporáneo) el quiebre del eurocentrismo cultural, la positividad de la idea de “cambio”, una idea de progreso no necesariamente tecnológico, sino en las formas de organización social y en los niveles de autoconciencia humana, el reconocimiento de profundas injusticias sociales que predominan tanto a nivel nacional como internacional, el cuestionamiento (total o parcial) del sistema capitalista, el imperialismo y las formas abiertas o solapadas de colonialismo, la dependencia económica, y otros aspectos.¹

* Germán Gil (Bs. As., 1957) es Profesor de Lengua y Literatura y Profesor de Historia. Publicó *La izquierda peronista* (CEAL, Bs. As., 1989) y *La época contemporánea* (Aula taller, Bs. As., 2000) junto a Héctor Recalde.

¹ El Concilio Vaticano II se inauguró el 11 de octubre de 1962 y culminó el 8 de diciembre de 1965. Convocado por el Papa Juan XXIII, concluyó bajo el papado de Paulo VI. Fueron convocados a él los obispos de todas las diócesis del mundo, así como los teólogos más importantes. Para la cuestión que estamos tratando, es especialmente importante la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes (Sobre la Iglesia en el mundo actual)*, cuya tardía fecha de aprobación (un día antes del cierre del Concilio) y los 75 votos en contra que recibió para su aprobación dan cuenta del carácter polémico y de la dura resistencia que los sectores reaccionarios deben haber ofrecido a las ideas allí expuestas. Sin embargo, es necesario recordar que, desde su convocatoria misma, el Concilio abría expectativas muy fuertes acerca de la posición que la Iglesia tomaría en el futuro respecto de los problemas del mundo contemporáneo: la experiencia histórica indicaba que todos los Concilios ecuménicos habían modificado profundamente las concepciones eclesialísticas y acarreado incalculables consecuencias futuras. En el caso del Vaticano II, nadie dudaba que, dado el multisecular papel de guardián del orden esta-

A partir de los aires de la primavera conciliar (máxima instancia colegiada de la Iglesia católica) se fueron disparando, hacia abajo, instancias institucionales regionales (II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Medellín, septiembre de 1968) y nacionales (Declaración del Episcopado Argentino, San Miguel, abril de 1969), que procuraban adaptar, no sin dificultades y enormes tensiones internas, el mensaje del concilio a las realidades de sus respectivas pastorales. Los propios documentos papales posteriores al Concilio procuraban remachar sobre el hierro caliente las opciones progresistas, como si la política general fuera no permitir levantar cabeza a las fuerzas de la reacción interna. Así, por ejemplo, la Carta Encíclica *Populorum Progressio* (1967). Después de repudiar las principales lacras del mundo capitalista –definido como “imperialismo internacional del dinero”–, el texto expresa, aunque ambiguamente, sobre la violencia revolucionaria, en dos párrafos memorables que serán debatidos incansablemente por los cristianos revolucionarios en los siguientes quince años:

Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana.

Sin embargo, ya se sabe, la insurrección revolucionaria –salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de las personas y dañificase peligrosamente el bien común del país– engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor.²

Pero el papel protagónico otorgado por el Concilio Vaticano II a la idea y la operatividad de las “comunidades cristianas” (en el más amplio sentido del término) abrió paso a la constitución de instancias extrainstitucionales, a agrupaciones ideológicas que se expresaron, a nivel continental, en el *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo* (15 de agosto de 1967). Allí, 18 obispos (10 de los cuales eran latinoamericanos), después de afirmar –bien que elípticamente– que el deber de los cristianos era coadyuvar al cambio revolucionario, aunque sin hacer mayores alusiones a la “cuestión de la violencia”,³ orientaba decididamente su opción por la naturaleza de ese cambio:

blecido que la Iglesia había venido cumpliendo y la turbia situación de la que había salido después de la era fascista, esos cambios debían apuntar en un sentido favorable a las fuerzas progresistas del cambio social. Hemos utilizado la edición de **Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones**. Madrid. B.A.C., 1975.

² **Populorum Progressio. Carta Encíclica de S.S. Pablo VI sobre el desarrollo de los pueblos**. Bs. As. Ed. Paulinas, 1974, pp.25-26. En relación con la influencia futura de este pasaje de la Encíclica, habría que ampliar las definiciones de Martín, en el sentido que no sólo el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo recordará escasamente la preferencia de los Documentos de Medellín (referenciados directamente en este pasaje de la *Populorum Progressio*); CyR también optará por el silencio ante la palabra de los obispos latinoamericanos, lo que no obstará que polemice con Paulo VI y la *Populorum progressio*, como si la conexión entre ambos enunciados no fuera manifiesta y explícita. Cf. MARTÍN, JOSÉ PABLO. **Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino**. San Antonio de Padua. Ed. Castañeda, 1992, p.88.

³ “Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo”, en **Respuesta al clamor de los pobres**. Bs. As. Ed. Búsqueda, 1968, p.10-11.

La Iglesia no está casada con ningún sistema, cualquiera que éste sea, y menos con “el imperialismo internacional del dinero” (*Populorum Progressio*), como no lo estaba a la realeza o al feudalismo del antiguo régimen, y como tampoco lo estará mañana con tal o cual socialismo. [...] Teniendo en cuenta ciertas necesidades para ciertos progresos materiales, la Iglesia, desde hace un siglo ha tolerado al capitalismo con el préstamo a interés legal, y sus otros usos, poco conformes con la moral de los profetas y del Evangelio. Pero ella no puede menos que regocijarse al ver aparecer en la humanidad otro sistema social menos alejado de esta moral. [...] Los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero “socialismo” es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental de todos.

Muy lejos de mostrarnos hostiles sepamos adherir a él con alegría, como a una forma de vida social mejor adaptada a nuestro tiempo y más conforme con el espíritu del Evangelio.⁴

La respuesta institucional del Episcopado argentino fue tímida y mucho más “a la defensiva” que las precedentes.⁵ Pero la respuesta extrainstitucional argentina fue mucho más sorpresiva y definida: a partir de fines de 1967 empieza a constituirse el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSPTM), organización que será la principal cuestionadora de la posición de la Iglesia argentina ante el proceso 1966-1973 (año en el que comienza la disolución del MSPTM), así como la generadora de un discurso teológico pastoral cuyo objetivo es incorporar el concepto de “liberación” a los valores evangélicos y unas prácticas sociales comunitaristas y de ruptura con el sistema que apunten a destruir la alienación de la persona humana respecto de su “vocación de plenitud”, incluyendo en esto formas concretas de enfrentamiento con el Poder que desvanezcan la ilusión de la intangibilidad del mismo (huelgas de hambre, barreras humanas ante la amenaza de erradicación de villas por la fuerza, supresión de las misas de navidad (bajo la consigna *Navidad, nada para festejar*), tomas de iglesias, etc.

El contexto de producción nacional. En el momento de aparición del primer número *CyR*, la dinámica política argentina no había logrado, desde 1955, instaurar una “normalidad” ni una legitimidad que reemplazara a la del derrocado gobierno peronista: ni el nacionalismo integrista de Lonardi, ni la restauración liberal-conservadora de Aramburu, ni el desarrollismo democrático de Frondizi, ni la ilusión pequeño-burguesa de Illia han demostrado poseer la suficiente acumulación de poder político como para definir el “empate hegemónico” en el seno de las clases dominantes. Si a esto se suma la proscripción de la fuerza política mayoritaria, el peronismo, y la impotencia de éste para traducir la adhesión popular mayoritaria en opción efectiva de poder, se comprende la lógica profunda que, desde la perspectiva de las clases dominantes, tiene el golpe de Estado de Onganía de 1966, así como el casi genera-

⁴ *Ibíd.*, pp. 12 y 17. Quien no esté familiarizado con las formas típicas del discurso teológico y pastoral de la Iglesia católica probablemente se asombre de las ambigüedades, los avances y retrocesos y las vacilaciones de estas definiciones políticas. En este aspecto es necesario aclarar dos cosas: 1) Estas vacilaciones y ambigüedades forman parte de las reglas del género discursivo (en el sentido bajtiniano del concepto), y como tal tienen el tácito carácter de inviolables; 2) Como se advierte en la segunda parte de esta cita, muchas veces el discurso político-pastoral de la izquierda católica de estos años se construye mediante la alternancia de “discursos cruzados”, destinados a enunciatarios disímiles, lo que abre los espacios de ambigüedad que pueden fácilmente constatararse.

⁵ No obstante lo cual, los obispos argentinos produjeron en ese momento, y como respuesta a la Conferencia de Medellín, el que quizás sea el pronunciamiento más avanzado y progresista de su historia. Cf. SECRETARIADO GENERAL DEL EPISCOPADO ARGENTINO. ***Declaración del Episcopado Argentino***. Bs. As. Ed. Paulinas, s.f. Se trata del comúnmente conocido como “Documento de San Miguel” (abril de 1969), apenas un mes antes del “Cordobazo”.

lizado respaldo con el que contó de parte de numerosas fuerzas políticas y sociales que, por distintas causas y desde distintos diagnósticos de la realidad, consideraron positivo –o al menos prudente- hacer migas con lo que se preveía como una nueva intentona desarrollista, pero ahora, de carácter autoritario.

De esta manera, no es extraño que el peronismo “visible” opte por la negociación o, al menos, por una prudente prescindencia: la tristemente célebre presencia de Vandor y Alonso en la asunción del nuevo presidente y la orden de Perón “desensillar hasta que aclare” se inscriben en este registro. Las instancias peronistas que han tratado de alternativizar el escenario político argentino –el Movimiento Revolucionario Peronista de Gustavo Rearte y la Acción Revolucionaria Peronista de John William Cooke, entre otras- pierden consistencia y peso dentro del movimiento. Así, el primer año del Onganiato parece haber logrado lo que ni la Libertadora, ni el frondicismo, ni Illia habían podido conseguir: que el peronismo asumiera su impotencia, lo que los sectores más antiperonistas entendieron en ese momento como el primer paso hacia la “desperonización” de la sociedad argentina.

En la izquierda, por otro lado, están ocurriendo hechos muy significativos, pero en forma celular o en regiones geográficas alejadas de aquéllas que constituyen los espacios oficiales de construcción de la sociedad argentina imaginaria. La recepción *aparente* es que los diversos grupos de la izquierda –que se han fragmentado desde 1955 a partir de las contradicciones que engendran en su seno la caída del gobierno peronista y el triunfo de la Revolución Cubana- se enfrascan en “interminables” debates sobre cuestiones muy ajenas al devenir político diario de la “Revolución Argentina”.

Como consecuencia de todos estos procesos, en 1966, anulada la posibilidad de prácticas políticas institucionales desde la sociedad civil (por la prohibición de la actividad política decretada por la dictadura), también parecen quedar suprimidos los *discursos* políticos alternativos al régimen. Y esto porque las alternativas políticas posteriores a 1955 han ido deslegitimando los espacios discursivos para la producción de esos discursos alternativos. En este marco de impotencia discursiva, tanto de la enunciación como de la praxis política, nace **CyR**.

A partir de las características de estos contextos de producción, podríamos desprender algunas conclusiones provisorias. En primer lugar, **CyR** no es el resultado final de una radicalización progresiva de sectores cristianos, una especie de fruto extremo de una evolución de la Iglesia católica universal hacia la izquierda. Más bien es uno de los tantos emergentes de un clima de ideas, de una “estructura de sentimiento” (para definirlo con un concepto de Raymond Williams) vigente en los ámbitos religiosos de la época, que no es, a su vez, resultado y producto del Concilio ni de las sucesivas instancias colegiadas institucionales, sino más bien uno de sus impulsores. Es precisamente la derecha católica (laica y eclesial) la que ha tratado de demostrar la “razón evolutiva” que lleva a **CyR**, no porque este grupo minúsculo de la izquierda argentina le interese especialmente, sino para descalificar “desde el origen” todo lo actuado por los sectores progresistas desde el Concilio Vaticano II. Como la derecha ultramontana presupone una indestructible línea de verticalidad que baja desde el Papa hasta los cristianos laicos, una continuidad de la “Iglesia militante” que no puede ser contaminada por “el mundo”, concluye que todo error en “la cabeza” se difunde y agudiza al desparramarse por “el cuerpo”.

Sin embargo, esta visión es totalmente antihistórica. No hay ninguna línea evolutiva que lleve a **CyR** (o, en otros países, a manifestaciones similares, como los

Cristianos por el Socialismo en Chile o las *Comunidades Cristianas de Base* en Brasil). La cronología que hemos esbozado se encarga de demostrar este absurdo: desde las instituciones, el Documento de San Miguel (1969) de los obispos argentinos es notablemente más moderado que cualquiera de las manifestaciones producidas por los obispos latinoamericanos en Medellín (1968); en los ámbitos extrainstitucionales, el MSPTM es de constitución y desarrollo posteriores a **CyR** y sus planteos nunca llegaron a las posturas del grupo de Juan García Elorrio.⁶ Esto muestra que las discontinuidades y aun las rupturas en el seno de estos discursos obedecen a cruces con otros ámbitos de prácticas discursivas que no pertenecen al discurso eclesiástico ni a la línea causal de su lógica corporativa. Es esa “estructura de sentimiento” –que, muy lejos de ser homogénea, es confusa, contradictoria y plagada de tensiones- la produce, contemporáneamente, el Concilio, los sínodos regionales y nacionales, el Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo, el MSPTM, **CyR** y otros fenómenos análogos. Las diferencias entre estos deben buscarse en los cruces discursivos con otras esferas de actividad. Por ende, debemos concluir que **CyR** no es un producto exclusivo de la esfera de actividad de la Iglesia católica, sino más bien que ésta es el marco de posibilidad y referencia dentro de la cual **CyR** ancla la lógica de un discurso posible.

Porque es la realidad nacional la que otorga a la revista el cruce necesario para esa lógica. Por eso, hasta abril de 1970 (nº 23) y especialmente hasta noviembre de 1968 (nº 11), el contenido de la revista es hegemonizado por la discusión y el debate teológico. Porque, ante la anulación o la impotencia de alternativizar la política desde una construcción histórico-evolutiva –la “invención (o resignificación) de una tradición-, la reinserción de un pensamiento político revolucionario se legitimará desde el Evangelio de Jesucristo. Léase: ya que “Argentina no es Cuba”, que “Perón no vuelve”, que el peronismo, puesto que no será revolucionario, no será, y que ni siquiera habrá, por el momento, “neoperonismo” o laborismo vandorista, entonces el discurso político revolucionario se inserta desde el imperativo ético, desde una “opción por lo pobres” que pase por el reconocimiento y el combate con el sistema capitalista que los engendra.

Cristianismo y Revolución: estructura externa

La publicación aparece en setiembre de 1966 y distribuye 30 números a lo largo de cinco años: su último ejemplar data de setiembre de 1971. Abarca, de esta manera, el período inicial de la Revolución Argentina, el momento que podríamos llamar “preGAN”. Sólo el primer número se limita a 24 páginas: a partir del número 2, va a oscilar entre 40 y 64 páginas, llegando, excepcionalmente a 80 en el número

⁶ En este sentido, discrepamos ligeramente con la opinión de Pontoriero (expresada, por otra parte, en un trabajo interesante, prolijo y bien documentado) sobre la influencia de **CyR** sobre el MSPTM. Es verdad que la revista otorgó amplios espacios para la difusión de los documentos del Movimiento, pero el apoyo de su accionar no fue mayor que a otros grupos cristianos de izquierda o de las organizaciones armadas no confesionales, y su influencia fue limitada: de alguna manera, el MSPTM no pudo dar una propuesta política definida y diferenciada adecuada a su perfil, vacío que, por múltiples razones, arrastrará al MSPTM a girar en torno a un filoperonismo más o menos explícito; de hecho, la disolución del Movimiento se inicia en 1973, ante “la disensión casi irreconciliable entre los sacerdotes que apoyarían al peronismo en el poder y los que se negaban a una postura explícita”. Por otra parte, su rechazo a la opción político-militar fue tan pertinaz como la afirmación de la misma por **CyR**. En ambos aspectos, la influencia de Carlos Mugica y Rodolfo Ramondetti parece haber sido muy importante. Cf. PONTORIERO, GUSTAVO. *Sacerdotes para el Tercer Mundo: “el fermento en la masa” (1967-1976)*. Bs. As. CEAL, 1991, vol. I, pp.28-30 y vol. II, p.111.

doble 6-7. El *staff* editorial presenta invariablemente como director al ex seminarista Juan García Elorrio hasta su muerte; a partir del número 23, en abril de 1970, queda al frente de la publicación su compañera, Casiana Ahumada. Como era característico de las publicaciones militantes de la década, carece de publicidad, lo que no impide que sólo registre dos aumentos de precio: entre el nº 1 y el 2 —aumento que acompaña un indudable mejoramiento en la calidad de su paratexto- y entre el 4 y el 5, momento en el que el incremento del precio debe haber obedecido a verdaderos problemas de financiamiento, ya que entre esos dos números, se registra el intervalo de aparición más prolongado (240 días).

Cristianismo y Revolución: estructura interna

En una primera lectura de la colección, dos características llaman la atención: su **radicalismo**⁷ y su **peculiar perspectiva de análisis de la realidad**. En cuanto a lo primero, **CyR** se destaca por asumir plenamente la lucha armada como forma de lucha, no sólo posible, sino incluso deseable, y esto desde varios fundamentos posibles:

- porque la violencia armada se reconoce a sí misma como *popular* por su carácter —al menos inicialmente- espontáneo;
- porque, de acuerdo con las tesis de Fanon, la violencia del oprimido es parte fundamental del proceso catártico que lo convierte en un hombre liberado de la opresión;
- porque, al asumir la lucha armada, los actores traspasan el punto de no retorno, que garantizan el carácter innegociable de su acción política; por así decirlo, convierten todo posible programa político en “programa máximo”, invalidando cualquier eventual “programa mínimo”.

Este radicalismo se inserta, como dijimos, en una peculiar perspectiva de análisis de la realidad que merece ser examinada detenidamente, por cuanto comporta una peculiar estructura discursiva constructora de efectos de sentido muy significativos para la época, en función de dilucidar qué lugar ocupa la publicación en esta etapa formativa de las organizaciones armadas argentinas que actuarán en la escena política entre 1969 y 1978.

Ante todo, constatamos que la revista se presenta como un gran enunciador colectivo. Pese a construirse con el aporte de múltiples articulistas (que incluyen un buen número de textos extraídos de las revistas católicas de izquierda que pululaban en Europa en los años posteriores al Concilio Vaticano II), sus páginas no darán lugar a ninguna polémica, ni cruces entre diversas voces disidentes. Un halo de invariable unanimidad recorre todos sus números,⁸ y esto no tiene como causa el hecho

⁷ Distinguimos aquí *radicalismo* de *radicalidad*. Entendemos por “radicalismo” la concepción y exhibición de opciones extremas en cuanto a los *medios* (en el sentido más amplio de la palabra) a utilizar para lograr el cambio social; en cambio, la *radicalidad* tensa la *totalidad* del mundo hacia esa visión extrema. La visión radical incluye necesariamente la “radicalista”, mientras que ésta excluye total o parcialmente la primera.

⁸ La única voz disidente localizable en 30 números y 5 años de existencia es la de un lector reaccionario que acusa, como es costumbre, a los editores de agentes de Moscú y defiende “nuestro estilo de vida”. De hecho, tampoco da lugar a polémicas, porque el comité editorial no replica, y se limita a publicarla en la sección “Correo”.

que se eludan los temas más urticantes de la época, precisamente; por sus páginas desfilan desde Cuba hasta Vietnam, desde el Cordobazo hasta el “Operativo Pindapoy”, desde los Tupamaros hasta el E.R.P., pasando por todas las organizaciones armadas peronistas, desde Camilo Torres hasta el Che, desde la píldora anticonceptiva hasta el celibato sacerdotal...

No, la unanimidad y la ausencia de espacios de intercambio y polémica obedecen a otras causas; simplemente, a que esta unanimidad es un efecto de sentido, un puro producto discursivo o, en otras palabras, *no hay tal unanimidad*. La sensación de consenso es creada en el lector a partir de la ausencia de polémicas en el seno de la revista, lo que, a la larga, provoca el efecto de unanimidad.

Pero, por otro lado, se recibe la impresión de que los protagonistas “dicen” lo suyo sin objetar –más aún, sin referenciarse—⁹ con otros textos y otras voces que han ocupado un espacio enunciador en la revista. De esta forma, **CyR** construye su imagen de enunciador colectivo sin contradicciones internas. Pareciera que, en el seno de este enunciador colectivo, cada uno dice lo suyo sin “conocer” la palabra del otro.

Los dos efectos de sentido señalados, la unanimidad y la no referencialidad intertextual, se sintetizan en uno solo, de poderosa influencia en la gramática de recepción de la revista: **CyR** aparece como un espacio *abierto* en el que se vierten –y, por momentos, se precipitan– un torbellino de voces, que no se conocen entre sí, pero que tienen una visión común de la realidad, un “ethos” común (el cristianismo) y una finalidad común (la revolución). Si hablan, si utilizan ese espacio abierto que **CyR** quiere ser, es solamente para que su palabra se transforme en acción, acto modificador, acto liberador. De ahí la ausencia de la “palabra innecesaria”, de la palabra vana, de la polémica inútil.

Ahora bien, ¿por qué no se conocen estas voces entre sí? Un análisis detenido de las modalizaciones enunciativas de la publicación, tanto las lingüísticas como las icónicas, permitiría entrever que el desconocimiento, el silencio, el aislamiento, la alienación (fenómenos de los que la distancia de estas voces que forman el enunciador colectivo de la revista no es más que un síntoma) son el producto de la represión, de la opresión estatal en todas sus formas. Los militantes populares, los militantes revolucionarios, los cristianos, se ven obligados a callar (si no por otras razones) porque la furia represiva clausura los espacios en los que sus voces pueden ser escuchadas, los espacios en los que los enunciadores del pueblo pueden reconocerse.

Pero después de estos silencios prolongados, de tanto silencio, de tanta alienación, ¿de dónde deriva la unanimidad? Aquí deben descartarse dos respuestas que, a la ligera, podrían surgir: ni la comunión de los santos ni la lógica de clase¹⁰

⁹ En efecto, llama la atención el hecho que, casi nunca, los articulistas citen textos, documentos, entrevistas o notas de opinión aparecidos en **CyR**. Esto, que es totalmente lógico en los artículos extraídos de revistas extranjeras, no lo es en las columnas de opinión permanentes, como los “Apuntes de Miguel Mascialino”, o circunstanciales, como otras docenas de artículos de la revista. Una de las pocas secciones que mantuvo una continuidad inscripta textualmente fue la de los análisis económicos de Gerardo Diego; significativamente, terminaron formando un libro, publicado posteriormente en Siglo XXI ed.

¹⁰ Quizás sorprenda constatar que, desde el primer número hasta el último, **CyR** no es una revista marxista, el marxismo no forma una parte esencial de sus planteos y se da por obvio que es una de las características que los enunciadores pueden “portar”, sin que merezca una polémica especial el

proporcionan la tabla ético-ideológica de la que pueda depender la fortaleza de ese punto de vista del pueblo que reaparece en **CyR**. Lo que une, lo que ilumina a esta diversidad de enunciadores es el hecho voluntario de adoptar el punto de vista de los pobres. En efecto, este *pauperismo* místico, que asume la pobreza como una bienaventuranza evangélica absoluta y como criterio de verdad, aparece como una virtud teológica de cualidades revolucionarias, que garantiza al militante la verdadera “comunidad de los santos”, la comunión con los verdaderos revolucionarios. El “punto de vista de los pobres”, que incluye sus vivencias y sus pautas de reflexión, es el que asegura la pureza revolucionaria¹¹.

“Jacobinismo de izquierda”, decíamos en el título; pero este “pauperismo revolucionario” se asemeja más a ciertas formas del “sans-culottismo”, en particular *enragé*, en versión latinoamericana. En esta clave de lectura, **CyR** nos permite, aún hoy, asomarnos a un paisaje discursivo fascinante: la visión de un continente en clave del pauperismo revolucionario, tan distinto al discurso pauperista tradicional y solidarista, vinculado al populismo —oligárquico o no—. Las formas y los recortes que esta visión puede imprimir al registro de la realidad resultan, hoy día, desconcertantes: **CyR** puede pensar y admirar la Revolución Cubana sin mencionar más que dos veces (¡en 30 números!) a la Unión Soviética; la *Populorum Progressio* puede interpretarse utilizando como clave de lectura *El socialismo y el hombre en Cuba*, del Che... La brutal anulación de la contradicción Este-Oeste en plena década del '60, y la no menos brutal puesta en juego de la bipartición Sur-Norte, llevada hasta sus últimas consecuencias, son todavía capaces de desconcertar al lector más prevenido.

Así pues, con un criterio de selección ideológica que se apoya en el “punto de vista de los pobres”, toman la palabra Mao Tsé Tung, el Che, Hernán Benítez, Camilo Torres, Raimundo Ongaro, Ho Chi Minh, Helder Cámara, Bernardo Albete y Juan Perón, entre otros; los reportajes a organizaciones incluyen al M.L.N. Tupamaros, el E.R.P., las F.A.L., las F.A.R. y Montoneros. Esta pluralidad de voces tan disímiles pueden convivir en un solo registro de lectura porque no son leídas desde los debates que agitaban al marxismo revolucionario en los calientes '60s, la temática de los problemas y las vías de la transición al socialismo, del agotamiento o no del sistema capitalista o de los modos de producción en América latina están ausentes de sus páginas, así como la ya tradicional crítica a los PP.CC. con las que las publicaciones revolucionarias de la época abrumaban a sus lectores¹². Para **CyR**, estos debates

hacerlo. La revista no es, en ese sentido, ningún “eco del diálogo entre cristianos y marxistas”, ni de los curas obreros, tan en boga en Europa.

¹¹ Esto es tan así, que este *pauperismo* es uno de los elementos fundamentales para que el “radicalismo” de **CyR** no se transforme nunca en “radicalidad”. Por ejemplo, entre sus páginas podemos encontrar una extensa y encendida defensa del padre Hernán Benítez, el confesor de Eva Perón, de la Encíclica *Humanae Vitae*, que condenaba el uso de las píldoras anticonceptivas. El criterio del padre Benítez para defender la condena de la píldora era que ese eran un anticonceptivo “burgués”, que utilizaban los oligarcas con sus mujeres los sábados para después ir a misa los domingos; los pobres no usaban píldoras, entre otras cosas porque eran caras. La argumentación del padre Benítez se encontraba dentro del discurso predecible de un sacerdote populista en América Latina; lo que no es tan fácil de explicar es por qué ocupa un lugar en la construcción del enunciador colectivo de **CyR**. Una posibilidad es considerar que Benítez está ahí por razón de la “palabra de autoridad”: es el confesor de Eva Perón. La otra es la que aquí esbozamos: su lógica se mueve impecablemente dentro del espacio ideológico del *pauperismo* de **CyR**.

¹² La crítica a la política reformista y evolucionista de los PP.CC. era de rigor en las publicaciones militantes, casi litúrgica y por momentos monótona, tan arquetípica como la crítica a Gunder Frank en el registro intelectual de la izquierda setentista. **CyR** parece haber hecho la única excepción a esta línea editorial para cuestionar el papel de Monge y el P.C. boliviano en la derrota de la intentona guerrillera

son internos al marxismo, o, más exactamente, a una visión del marxismo que poco tiene que ver con la *realidad* del Tercer Mundo y, en la medida en que la publicación queda fuera de ese campo, no presta su espacio para que la batalla continúe en sus páginas.

Así pues, a pesar de que García Elorrio parece haber optado por el peronismo revolucionario como vía para el cambio social específico de la Argentina –y en ese rumbo hubieran debido orientarse los Camilos, el grupo guerrillero nonato que organizaba–, la revista presenta, más bien, un calidoscopio. En términos de periodización, este calidoscopio parece presentar dos etapas:

- hasta la muerte de Juan García Elorrio (nº 1-22): el lineamiento general es, por un lado, más “internacionalista”, y por otro, como ya hemos dicho, de profundo contenido religioso. La estrategia discursiva general está centrada, por un lado, en establecer la irreversible indisolubilidad entre la identidad cristiana y la militancia revolucionaria, y, por otro, en asumir las palabras tradicionalmente consideradas “hostiles” por los católicos como palabras propias. En este sentido, se dedica abundante espacio al análisis de la violencia (tanto se trate de la violencia del sistema, como la de la respuesta popular o armada), su carga de necesidad para la liberación y el carácter de “deber” que encierra para el cristiano realmente comprometido con el Evangelio. En esta etapa, más personalista, se destacan las figuras de los líderes revolucionarios, especialmente la figura emblemática del padre Camilo Torres;
- desde la muerte de García Elorrio (nº 23-30): bajo la dirección de Casiana Ahumada, y al calor de las luchas sociales que se reinsertan en la Argentina con las puebladas inauguradas por el Cordobazo y el inicio de la actividad de las organizaciones armadas, el calidoscopio entra en una etapa de “nacionalización”: los últimos cinco números dedican amplios reportajes a los flamantes grupos guerrilleros argentinos y varias páginas de la revista se destinan a publicar sus comunicados y partes de guerra. Significativamente, Eva Perón, una figura que había estado relativamente ausente en la primera etapa cobra una inusual importancia paratextual: una frase suya se inserta en tapa en el nº 29 y su imagen, a página completa, igualmente en tapa, rubrica la colección. Correlativamente, pierde importancia (sin desaparecer nunca) el contenido teológico de la revista; acaso porque, en el imaginario revolucionario, una violencia que ha sido asumida por el pueblo ya no necesita justificación para existir.

Los sujetos de la historia en Cristianismo y Revolución

Como decíamos antes, la revista ***Cristianismo y Revolución*** constituye un fenómeno particularísimo en el espectro de la literatura política argentina y en la constitución de un discurso de la izquierda, por muchas razones, algunas de las cuales tienen competencia dentro del marco del tema que nos encuadra y otras, no tanto. Dentro de esas particularidades, se encuentra la construcción de un *ethos* revolucionario que funde elementos del postconciliarismo de izquierda, de la patristica pre-

del Che en Bolivia. La excepción puede encontrar explicación en el rol que la revista adjudica a la figura emblemática del Che como revolucionario consecuente y, por lo tanto, según los códigos de interpretación ideológica de García Elorrio, un cristiano, una especie de “Camilo Torres que se ignora”.

gregoriana, y, sin solución de continuidad, del castrismo, del guevarismo y algunos mitemas de la izquierda peronista. El resultado es la construcción de un imaginario revolucionario sobre la base de opciones:

- el interior (por sobre Buenos Aires),
- el mundo campesino (por sobre la urbanización corrompida),
- América latina (frente a los Estados Unidos),
- el Tercer Mundo (por sobre el Primero),
- la ascesis (frente al derroche burgués),
- la acción (por sobre la contemplación),
- la base social (por sobre las instituciones corrompidas).

En el seno de este imaginario revolucionario, el *pobre en sí* –retomando la vieja terminología hegeliano-leninista– pareciera constituirse por primera vez en el pensamiento de la izquierda como sujeto de la historia. Esta reconfiguración de la situación discursiva del pobre en el marco de una lógica revolucionaria plantea varios problemas que requieren ser resueltos, en particular para una época como la nuestra, en la que los nuevos relatos sociales tienden a diluir toda constitución de sujetos políticos y sociales en una vaga identidad objetual (la “gente”).

Sin embargo, “el pobre” nunca trasciende el espacio de un *resultado* del capitalismo explotador. Como categoría discursiva, siempre aparece en el lugar del “sufrimiento”, y, en la medida en que se transforma en “el resistente”, deja la categoría de “pobre” para pasar a la de “obrero”, “campesino” –más frecuentemente– o aun a la de miembro de una “comunidad” (aldea, poblado, villa, barriada, etc.).

El *pobre*, pues, debe distinguirse, como categoría discursiva, de la *pobreza*; ésta última aparece transfigurada en crisol de virtudes (lo que más arriba llamamos *pauperismo místico*). En cambio, el “pobre” es simplemente un “redimible”; a lo sumo, acaso pueda ser portador de la categoría de “autorredimible”, si es que toma la historia en sus manos, pero, en ese caso, ya no es designado, ni semántica, ni pragmáticamente, como “pobre”. Así pues, ni sujeto de la acción revolucionaria, ni objeto de una nueva sociedad futura, el pobre aspira silenciosamente a ser transformado, en la medida en que la dialéctica bien-mal se resuelva a favor del triunfo de los revolucionarios.

La figura del *guerrillero* asume en **CyR** una importancia cada vez mayor a medida que transcurren los números. La exaltación de la vida, el ejemplo y la muerte del padre Camilo Torres en las guerrillas colombianas tenía un carácter paradigmático al principio: era el ejemplo extremo del compromiso cristiano con la revolución, no sólo –y no tanto– por arriesgar su vida, renunciando a la vida cómoda que su hábito sacerdotal le garantizaba, sino también por poner en tensión su propia conciencia al asumir la violencia hasta ese punto. La figura del Che es igualmente ensalzada en un grado apenas menor. Pero no hay, al menos abiertamente, “guerrillerismo”. Pareciera que la línea editorial ha pretendido hacer una verdadera “pedagogía de la necesidad de la violencia”, de menor a mayor, paulatina y sin saltos bruscos. Sólo en forma gradual empiezan a insertarse reportajes a miembros de organizaciones armadas: Tupamaros, las EGP (ya extinta, a través de dos de sus miembros en prisión), las F.A.P. (después del fallido intento de Taco Ralo). A partir del nº 21 si co-

mienza una etapa decididamente inclinada hacia la lucha guerrillera: **CyR** produce los grandes reportajes a las principales organizaciones armadas argentinas: las F.A.R., el E.R.P., F.A.L. y Montoneros. Los últimos números incluyen ya secciones fijas (“Boletín del Tercer Mundo” y “Comunicados”) que reproducen textos producidos por las organizaciones armadas, tanto marxistas como peronistas.

No es casualidad que la revista vuelque su línea editorial hacia la visión armada del devenir político argentino a partir de enero de 1970, precisamente cuando ya es evidente que el *Comando Camilo Torres*, cuya formación había impulsado García Elorrio, ha entrado en una etapa de desmembramiento definitivo, incluso mucho antes de la muerte de su mentor. Nos faltan fuentes y testimonios para explicar estas contemporaneidades, pero podríamos aventurar como hipótesis que el no ser el órgano de difusión de una organización armada específica facilitó a **CyR** esa posición discursiva de ser tribuna periodística de todas las organizaciones armadas existentes, sin parar mientes ni siquiera en su carácter peronista o marxista.

Sin embargo, la cuestión de esta actitud de “independencia y distancia” no debe ser tan rápidamente cerrada. Aun en vida de García Elorrio pueden identificarse indicios textuales de ella¹³. En todo caso, el lugar que **CyR** pretende ocupar en el proceso revolucionario es un lugar diferente del de el resto de los actores: no desde la especialización militar, no desde la lucha ideológica, no desde la lucha política, la revista aporta a la Revolución el *ethos* cristiano, la noción de la trascendencia, la conciencia evangélica del cielo y el infierno traspoladas a la lucha entre el capitalismo y la parusía de la sociedad socialista.

Una voz jacobina...

Esto signa la lógica del discurso de **CyR**: la sustitución de la política por la ética. La revolución *debe* hacerse, no por una necesidad implícita en la dialéctica de la historia, sino porque es *buena*, es *justa*, y el presente no lo es. Por eso, el revolucionario se forja a partir de un compromiso que nada tiene que ver con su conciencia de clase, sino de su conciencia *cristiana*, como una etapa más –y fundamental– de su conversión a Cristo. De allí surge el aire de voluntarismo que se respira en muchas editoriales y artículos, por no hablar de los testimonios personales, cuando se explican las causas que deben llevar al cristiano a planteos radicales en las formas de pensar lo político y las de su inserción personal en ellas. De la misma forma, la sociedad revolucionaria que se dibuja por detrás de los planteos de **CyR** no es la sociedad socialista que libera las fuerzas productivas de las ataduras de las relaciones de producción capitalistas, sino la sociedad de *Iguales*, en la que “lo que haya” sea equitativamente repartido. Evoca, sin duda, los viejos (y nuevos) planteos de la “socialización de la pobreza”.

¹³ Por ejemplo, en la tapa del nº 19, en ocasión de haber sido detenido el director de la revista, la revista publica su foto y, debajo, la leyenda “Represión a los cristianos”. Nótese la autodefinición de la figura de García Elorrio: no es –por supuesto– un “guerrillero”, pero tampoco un “trabajador” o un “pobre”; es un “**cristiano**”. La resonancia de este subjetivema, asociado a la de “represión” evoca (especialmente en el discurso católico) la idea del cristianismo primitivo, perseguido por la fuerza despótica del Estado por proclamar la verdad evangélica. Esta idea significa un desplazamiento sutil de la figura de García Elorrio (y de *CyR*) a un lugar, el lugar de la Verdad, que está por encima del campo donde se enfrentan las figuras de los combatientes sociales, el Estado y el “pueblo”. Pero entiéndase bien: el lugar está por encima de ellos, en la medida en que el actor se señala a sí mismo a partir de una identidad *distinta*, lo que no quiere decir una identidad *neutral* en ese conflicto.

Todo esto tiene un nombre: *jacobinismo*. Muchos años antes, en un libro muy difícil de conseguir hoy, León Trotsky había definido de esta forma el jacobinismo:

El jacobinismo no es una categoría "revolucionaria" suprasocial, es un producto histórico. El jacobinismo es el apogeo en la tensión de la energía revolucionaria en la época de la auto-emancipación de la sociedad burguesa. Es el máximo de radicalismo que podía producir la sociedad burguesa, no por el desarrollo de sus contradicciones internas sino por su represión y su asfixia; en teoría, el llamamiento a los derechos del hombre abstracto y del ciudadano abstracto; en la práctica, la guillotina. La historia debía detenerse para que los jacobinos pudiesen conservar el poder, pues todo movimiento hacia delante debía provocar el enfrentamiento de los elementos diversos que, activa o pasivamente, sostenían a los jacobinos, y debía así, en virtud de sus fricciones internas, debilitar la voluntad revolucionaria a cuya cabeza se hallaba la Montagne. Los jacobinos no creían ni podían creer que su verdad ("la Verdad") se apoderaría cada vez más de las almas a medida que el tiempo pasara. Los hechos les mostraban lo contrario: de todas partes, de todas las fisuras de la sociedad, surgían intrigantes, hipócritas, "aristócratas" y "moderados". Los que aún ayer eran verdaderos patriotas, auténticos jacobinos, hoy se mostraban titubeantes. Todo empequeñecimiento de las distancias, no sólo en materia de principios, sino *personales*, entre los jacobinos y el resto del mundo, significaba, merced a un trabajo de desorganización, la liberación de las fuerzas centrífugas. Querer mantener el apogeo del impulso revolucionario instituyendo el "estado de sitio", y determinar las líneas de demarcación con el filo de la guillotina, tal era la táctica que dictaba a los jacobinos su instinto de conservación política.

Los jacobinos eran utopistas. Se fijaban como tarea "fundar una república sobre las bases de la razón y la igualdad". Querían una república igualitaria sobre la base de la propiedad privada; querían una república de la razón y de la virtud en el marco de la explotación de una clase por otra. Sus métodos de lucha emanaban de su utopismo revolucionario. Caminaban sobre el filo de una contradicción gigantesca, y llamaban en su auxilio al filo de la guillotina.

Los jacobinos eran puros idealistas. Como todos los idealistas (antes y después de ellos) fueron los "primeros" en reconocer "los principios de la moral universal". Creían en la fuerza absoluta de la Idea, de la "Verdad". Y consideraban que ninguna hecatombe humana sería excesiva para construir el pedestal de esa verdad. Todo lo que se apartaba de los principios por ellos proclamados, de la moral universal, no era sino raza del vicio y de la hipocresía. "Sólo conozco dos partidos -decía Maximilien Robespierre en uno de sus últimos grandes discursos, el célebre discurso del 8 Termidor-, el de los buenos y el de los malos ciudadanos"¹⁴.

A una fe absoluta en la idea metafísica correspondía una absoluta desconfianza en los hombres reales. La "sospecha" era el método inevitable para servir a "la Verdad" y el deber cívico supremo del "verdadero patriota". Ninguna comprensión de la lucha de clases, de ese mecanismo social que determina el choque "de las opiniones y de las ideas", y por lo mismo ninguna perspectiva histórica, ninguna certidumbre de que determinadas contradicciones en el dominio de las "opiniones e ideas" se profundizarían inevitablemente, mientras que otras irían atenuándose cada vez más, a medida que se desarrollara la lucha de las fuerzas liberadas por la revolución.

La historia debía detenerse para que los jacobinos pudiesen conservar más tiempo su posición: pero no se detuvo. Sólo quedó luchar despiadadamente contra el movimiento natural hasta el agotamiento definitivo. Toda pausa, toda concesión, por mínima que fuese, significaba la muerte¹⁵.

Quitando la hojarasca que recubre el análisis de las formas particulares del jacobinismo que se produjeron en la Francia revolucionaria del siglo XVIII, veremos las categorías discursivas de **CyR** ya reconocidas por Trotsky. En efecto, si, a falta de un análisis dialéctico de la realidad, la ética ocupa metafísicamente el lugar de la

¹⁴ *La Société des Jacobins*, recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris, por A. Aulard. París, 1897, t. VI, p.234 (Nota de Trotsky).

¹⁵ Trotsky, León. *Nuestras tareas políticas*. México. Juan Pablos Editor, 1975, cap. IV.

política, y si el compromiso revolucionario es identificado con la conversión cristiana, todo hecho individual y de conciencia deja de pertenecer al ámbito privado para constituirse en el ámbito público como hecho **político**; el pecado se transforma en un equivalente de la traición a la revolución y la santidad es el único estatuto posible del revolucionario triunfante.

Lo mismo puede decirse de la negación de la historia. A diferencia de otras revistas de izquierda, en **CyR** hay muy poco espacio para la construcción revolucionaria de la historia, o, mejor dicho, para la construcción histórica de una tradición revolucionaria en la cual **CyR** pueda insertarse. Ni siquiera como análisis de la realidad, la historia argentina o latinoamericana aparece como tema central.¹⁶ Quizás sea el único ejemplo de revista del campo revolucionario de esta época que no incluya una sección más o menos fija destinada a la “memoria” o a la “historia de las luchas populares”; insólitamente, no hay efemérides de aniversarios reivindicados por otras tradiciones (sean éstos la Semana Trágica, el 17 de octubre, el 26 de julio, octubre de 1917, Resistencia Peronista o los fusilamientos de la Patagonia). Tampoco hay la menor alusión a la polémica historiografía académica-revisionismo histórico, ante la cual todas las fracciones políticas tratan de tomar posiciones para la construcción de sus respectivas tradiciones.¹⁷ Entendemos que esta negación de la historia se torna discurso viable porque, como dijimos en la primera parte de este trabajo, el devenir político 1955-1966 ha quitado fundamentación a los discursos alternativos y ha permitido poder leer la revolución en términos éticos y teológicos. La revolución se torna un “deber ser” y, a la vez, parte final del Plan de Dios y una teleología en la que la Parusía de Cristo se identifica con la sociedad sin clases, sin explotadores ni explotados. A esta negación de la dimensión temporal se le superpone un dimensionamiento de lo espacial, que es igualmente característico del pensamiento jacobino:

La historicidad está ausente en **CyR**, salvo cuando se reproduce algún documento o análisis de la realidad tomado de publicaciones extranjeras que lo incluyan. Por el contrario, la revolución latinoamericana se “espacializa”: las páginas de los primeros dieciséis números nos ponen a la vista, en sucesión vertiginosa, las luchas campesinas, sindicales, insurreccionales y guerrilleras de Argentina, Perú, Guatemala, Vietnam, Brasil y otras partes del Tercer Mundo; la contigüidad de las páginas crea las impresiones de cercanía y simultaneidad. Sobre la foto de unos niños latinoamericanos, la frase “América luchando” es sintomática: la impresión de simultaneidad está creada por el gerundio, mientras que el rostro de los niños no permite adivinar la procedencia de la foto; no importa: es América, y el lector se ve arrastrado por esa orgía de espacio que se propone como terreno revolucionario.

Otro ejemplo de esta espacialización: en un artículo evocativo de Jorge Ricardio Massetti, en el copete, se expresa:

¹⁶ Quizás la única excepción a esto puedan ser los artículos de Gerardo Duejo analizando la historia económica argentina contemporánea y alguna desganada necrológica dedicada a Evita. Los artículos de Duejo estaban contruidos en una clave discursiva tan evidentemente distinta al resto de la revista que, de hecho, fueron editados aparte por la editorial Siglo XXI.

¹⁷ Esto es especialmente cierto en todo el arco de la izquierda peronista o los sectores que giran, cada vez más acentuadamente, alrededor de ella. No es, en cambio, motivo de conflicto en ninguna de las dos fracciones del PRT.

Masseti, el Comandante Segundo, murió en 1964 combatiendo por la liberación de América Latina en la provincia de Salta, Argentina. [subr. mío]

¿La aclaración subrayada se debe a la posibilidad de que algún lector extranjero ignore la ubicación de Salta? Puede ser. Pero el efecto conseguido es otro: se plantea la posibilidad de que esto se produzca. El lector argentino cobra conciencia de lo local de su circunstancia, frente a otros cientos de regiones que, como puntualmente informa la revista, sostienen luchas guerrilleras. Así se crea la imagen de un enorme espacio convulsionado, donde la violencia de los oprimidos achica los espacios y los ensancha –paradójicamente– hacia la lucha continental y, en menor medida, hacia los pueblos oprimidos del Tercer Mundo. Transforma en consigna –no verbaliza, o verbaliza a medias– lo que Neruda había efectuado en lenguaje poético en el **Canto General**; a **CyR** podría aplicarse lo que Juan Villegas decía del poeta chileno: “Neruda ve el mundo latinoamericano en un instante de la historia de gran sufrimiento para los hombre de América Latina. Corresponde a una «situación existencial crítica»”. Fidel Castro había apelado al mismo tipo de mecanismo cuando expresó la idea de transformar la cordillera de los Andes en una gigantesca Sierra Maestra. Surgía así, en la Argentina, un imaginario revolucionario de paisaje rural y realizado en una espacialidad de fuertes elementos míticos¹⁸.

Como hipótesis para explorar en el futuro, queda la constitución de discursos político-revolucionarios bifurcados en dos ecuaciones semánticas:

- Predominio espacial-ahistoricidad-ética-teología
- Predominio temporal-historicidad-devenir

Como nos hemos propuesto analizar **CyR** como fenómeno discursivo-político, queda para otra oportunidad (con un corpus documental más amplio con el que confrontar), si en definitiva la revista no es una de las tantas expresiones de radicalización de la pequeña burguesía urbana argentina en la década del '60. Esto, que parece una obviedad, no lo es: no cierra la discusión, sino que abre muchas puertas que habrá que transitar en su momento.

Conclusión: abriendo líneas de debate

Cabe preguntarse en este momento cuál es el lugar discursivo que ocupa **CyR** en el surgimiento de la izquierda armada de los '70s. En otro lugar, hablando específicamente de las organizaciones armadas peronistas, afirmamos:

¹⁸ GIL, GERMÁN ROBERTO. *La izquierda peronista (1955-1974)*. Bs. As. Centro Editor de América Latina, 1989, pp.51-52. Cuando escribimos esto, no habíamos identificado aún estos mitemas con formas jacobinas de pensamiento. De todas formas, no creemos que la construcción mítica de la espacialidad sea *necesariamente* indicio de jacobinismo; en todo caso, si lo es en el discurso de **CyR**, en la medida en que allí se transforma en consigna y programa. La espacialidad mítica en sustitución de la temporalidad, por otra parte, parece haber impregnado buena parte de la poética política de la 2ª posguerra latinoamericana: a los ejemplos de Neruda (un precursor) y de Fidel, podrían agregarse, entre otros, el de Daniel Viglietti, cuando le cantaba al Hombre Nuevo diciendo: “Su sangre vendrá de todas las sangres, *borrando los siglos de miedo y de hambre*”. Nótese la anulación de la temporalidad: toda la experiencia histórica queda reducida a “siglos de miedo y de hambre”, única “experiencia” histórica que esta poética adjudica a las vivencias sociales de los pobres.

“Luego de haber atravesado las crisis que significaron la separación de la influencia de Cooke del aparato partidario y, más tarde, la dispersión del MRP y su pérdida de influencia, [la izquierda peronista] había iniciado una *fase de acumulación de fuerzas y de experiencias autónomas*, que incluían la inserción en el movimiento obrero combativo, a través de la CGT de los Argentinos, y una *autonomía más o menos relativa* (según el grado de desarrollo ideológico de sus miembros) de la conducción madrileña.”¹⁹

En efecto, la etapa que se cierra con el Cordobazo parece haber sido, para la izquierda armada presente o futura, un tiempo de pruebas, de experimentos, de superación del foquismo esquemático surgido de las lecturas de la Revolución Cubana en clave de Régis Debray o de las visiones insurreccionalistas heredadas de la Primera y Segunda Resistencia Peronista. Es, asimismo, una etapa de asimilación relativamente crítica de un mundo que súbitamente se vuelve ancho, pero no necesariamente ajeno; en especial para la izquierda peronista, encerrada en visiones estrechas de la realidad, el descubrimiento de procesos revolucionarios de otros países y otros continentes, que desbordan el estrecho marco de la “Tercera Posición” de los ’40, significará una impresión imborrable. Los grupos armados se multiplican, así como sus fuentes de inspiración y sus experiencias: la guerrilla rural del las F.A.P. en Taco Ralo, la “columna argentina” de la guerrilla de Ñancahuazu de las F.A.R., el foco litoraleño de los Camilos (nunca instalado), los contradictorios intentos de construir una fuerza insurreccionalista de masas del Peronismo Revolucionario... Etapa de experiencias abiertas, de pruebas, de intentos, de “ensayo y error” que se clausurará con el Cordobazo, cuando la voluntad de lucha de las masas obligue a abandonar el plano experimental y se imponga la necesidad de la síntesis de lo aprendido con las realidades de la lucha de calles que se instala en la Argentina desde 1969, así como la fusión de grupos para lograr un mayor poder operativo.

Es en esta etapa experimental en la que **CyR** encuentra su sentido. Como portavoz y caja de resonancia de una izquierda peronista que quiere, que necesita dejar de tener la visión “provinciana” de “ombligo del mundo”, heredada del peronismo de los ’40-’50; de una izquierda no peronista que reclama nuevos códigos de discusión, nuevas sensibilidades, sin renunciar al marxismo, pero admitiendo claves de lectura de la realidad que sean tangenciales a él (como el “pauperismo”). Pero **CyR** no es una simple caja de resonancia, muda y “objetiva”, que se limita a reproducir pasivamente la voz de los otros; acceder a ella, llegar a través de ella a los incipientes grupos y militantes revolucionarios argentinos tiene un precio: subordinar los otros registros de lectura a la “ideología de los pobres”. Significativamente, la revista deja de aparecer cuando la etapa de la multiplicidad de experiencias comienza a cerrarse. Su vocación profunda está cumplida.²⁰ Se abre otra etapa: la de la “palabra partidaria”, que caracterizará la difusión de las publicaciones desde 1972.²¹

¹⁹ GIL, GERMÁN ROBERTO. *Op. cit.* p.59.

²⁰ Esta “vocación profunda” parece haber sumido a García Elorrio en una contradicción profunda acerca de su opción personal, como publicista revolucionario o como combatiente. Así, según el testimonio indirecto de Graciela Daleo, el que más tarde sería el grupo fundacional de Montoneros (Arrostito, Abal Medina, Emilio Maza, Firmenich y Ramus) rompe con García Elorrio porque “se habían hartado del liderazgo indiscutido de Juan, que se creyera el jefe por derecho divino, y que lo único que le interesaba del Camilo era seguir sacando la revista y que no hacía nada para construir realmente el foco guerrillero” (subr.mío G.G.). ANGUIA, EDUARDO – CAPARRÓS, MARTÍN. **La Voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina.** Bs. As. Grupo Editorial Norma, 1997, vol. I, p. 173.

²¹ Es innecesario aclarar que, a lo largo de todo este análisis, hemos estado hablando de efectos discursivos —especialmente en términos de gramáticas de recepción— y no de “realidades fácticas”. Al

Es inútil decir cuántas líneas de investigación se abren desde aquí. Quizás no sea una de las menos fructíferas la de preguntarse por el “antes” y el “después” de **CyR**: corpus textual de una tradición solitaria en la historia cultural argentina, parece ocupar un lugar solitario, aislada en su discurso jacobino-*enragé*. Sin embargo, y a pesar de ese aislamiento aparente, **CyR** se inserta, con todas sus peculiaridades, en algún lugar de la historia de la construcción cultural del discurso jacobino argentino. Allí, alguna vez, habrá que ir a buscarla, para hacerla hablar de la época que nos apasiona y nos atormenta.

* No tengo palabras para agradecer el aporte de los materiales del CeDInCI, que nos ahorran a los investigadores horas y horas de farragosas y muchas veces inútiles búsquedas. Y como las instituciones no se mueven solas, vaya un abrazo de agradecimiento especial a Horacio Tarcus, Roberto Pittaluga, Fernando López, Gabriel Rot y Graciela Karababikian, compañerazos de una paciencia sin fisuras.

fechar 1972 como límite inferior de las publicaciones partidarias, no ignoramos que **El Combatiente** se publicaba desde marzo de 1968. Sin embargo, en términos de gramáticas de recepción, la fecha de mayo de 1973 es importantísima, porque es el momento en el que el texto se hace público, se difunde, circula y es reapropiado de diversas formas. A efectos de una recepción masiva, **El Combatiente** es muy posterior a **CyR**, aunque fácticamente la diferencia sea nimia.