



Trabajadores, opción por los pobres y foquismo en la revista *Cristianismo y Revolución* (1966-1968)

Esteban Campos
ejcampos@arnet.com.ar

“El peronismo será revolucionario o no será”

Eva Perón

“No se trata de lo que directamente se imagine tal o cual proletario, o incluso el proletariado entero. Se trata de lo que es y de lo que históricamente se verá obligado a hacer por ese ser”

Carlos Marx, *La Sagrada Familia*

Resumen: La revista *Cristianismo y Revolución* fue animada en Argentina por grupos católicos que en la década de 1970 formarían organizaciones armadas. ¿Cómo se percibe al trabajador desde la ideología cristiana? Planteamos que en la cobertura de conflictos obreros, notas sindicales y secciones teológicas la revista articula contenidos cristianos, de clase y peronistas operando un desplazamiento en la perspectiva cristiana de la concepción del pobre como objeto al trabajador como sujeto. En el análisis de la ideología cristiana radical, el testimonio de los militantes permite cruzar la experiencia de los actores con el discurso de la revista, atravesando la memoria para indagar mediaciones, silencios y resignificaciones de lo escrito.

Palabras-clave: Foquismo, pauperismo, preconiliar, pobre, trabajador.

A pesar de su dispar procedencia en el complejo entramado de las tradiciones políticas argentinas, peronismo revolucionario y marxismo se cruzaron fugazmente en el corredor histórico de las décadas de 1960 y 1970, señalando a la revolución socialista como horizonte de la clase obrera. Ser y deber ser se conjugaban en la fórmula de una misión histórica que encarrilaría el movimiento de los trabajadores hacia su emancipación, y de este modo el objetivo de la liberación nacional y social – con el telón de fondo de los procesos de descolonización como prueba irrefutable del auge de masas – otorgaba un plus de simbolismo a la lucha de clases. El fin último revolucionario invertía los términos, situándose en tiempo y espacio como predicado imaginario que sucede pero a la vez sobredetermina al proletariado empíricamente constituido, mediante el mismo acto de predicación revolucionaria. El futuro soñado tensó las lecturas del presente y le confirió un sentido al pasado. Sin embargo, el proletariado como clase social y el peronismo concebido como frente político de masas aparecieron como algo incompleto, que se realiza a medida que avanza el proceso histórico.

¿Cómo se percibe al trabajador desde la ideología cristiana? La revista *Cristianismo y Revolución* (en adelante C&R) fue animada por grupos provenientes del integralismo, el nacionalismo y el humanismo católicos, y era dirigida por el ex seminarista Juan García Elorrio. El proyecto editorial se configuró hacia mediados de 1967 como una agrupación política que contaba con unidades clandestinas y espacios “de superficie”. A pesar de que varios de sus miembros se conocían personalmente, el Comando Camilo Torres se organizó en

células compartimentadas según el modelo de la revolución argelina, y realizó ese año en la Catedral metropolitana una acción directa interrumpiendo la misa oficial del Día del Trabajador. Por otro lado, la organización promovía espacios de sociabilidad contestataria y producción cultural como el Centro de Estudios Teilhard de Chardin. Allí se impartían cursos de historia revisionista y nueva teología, o se brindaban conferencias sobre actualidad política latinoamericana y mundial, entre otras actividades. Finalmente, por las páginas de C&R desfilarán individualidades salientes del campo de las izquierdas, el peronismo y el movimiento obrero como el gráfico Raimundo Ongaro y el mayor Bernardo Alberte (del peronismo revolucionario), Emilio Jáuregui (de Vanguardia Comunista), José Eliashev y Gerardo Duejo (separados del Partido Comunista). Sin embargo, la fama de la revista se debe a la participación del núcleo de activistas que hacia 1970 fundaría la organización armada Montoneros.

A pesar de la corta duración de su tirada (treinta números desde 1966 hasta 1971), la febril actividad que exhibió la publicación para pegarse a la coyuntura – anticipando en su discurso la radicalización política y la aparición de la vía armada en las luchas sociales del período – permite advertir algunos desplazamientos de sentido en la línea de una gradual “secularización” del análisis de las clases sociales, y en particular de la clase trabajadora. En este trabajo planteamos que en la percepción de los cuadros eclesiásticos, en la cobertura de conflictos obreros y en las notas sindicales, se identifica a los trabajadores partiendo de concepciones teológicas en el marco de la tradición católica preconiliar. Vamos a recorrer los primeros años de esta saga de la clase trabajadora en las fronteras del discurso político y religioso de la revista, del número 2-3 que sale en no-

viembre de 1966 al número 8, publicado en julio de 1968¹.

1. Consideraciones teórico – metodológicas

Resulta indispensable detenerse un momento para establecer con sinceridad que premisas se emplean aquí cuando usamos palabras como “clase obrera”, “clase trabajadora” o “proletariado”. Marx y Engels no elaboraron una teoría de las clases sociales tan consistente como su crítica de la economía política, de allí las diversas interpretaciones más o menos heréticas que se apoyaron en pasajes historiográficos de escritos polémicos – en el caso de *Miseria de la filosofía* – o en análisis históricos que ubicados en la frontera del discurso periodístico, como ocurre con *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. En la célebre crítica a Proudhon podemos encontrar la matriz teórica de algunas apropiaciones que opera C&R cuando analiza las luchas obreras en términos de clase.

Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del

¹ La tradición preconiliar se refiere al modelo de Iglesia católica vigente antes del Concilio Vaticano II, que sesionó en Roma entre 1962 y 1965. En este trabajo enfatizamos la transformación del concepto de pobre a partir de la gestación del Concilio, como resultado de los cambios en la Iglesia y el impacto de las luchas sociales sobre el clero. En esa coyuntura, un grupo importante de sacerdotes y laicos hicieron propia la “opción por los pobres”, leyendo en clave revolucionaria los documentos eclesiológicos propios del clima conciliar y postconciliar. Las Encíclicas *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) y *Poppulorum Progressio* (1967), así como la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965), son los orígenes intelectuales del Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo y de la Teología de la liberación. Para estudiar el impacto del Concilio en la Iglesia católica argentina durante los papados de Juan XXIII y Paulo VI, v. José ZANCA, 2006, pp. 137-179 y Gustavo PONTORIERO, 1991, p. 9-39. También GRAMSCI, 2002. pp. 51-62.

capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha, de la que no hemos señalado más que algunas fases, esta masa se une, se constituye como clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política (MARX, 1981).

Aunque el pasaje tiene convenciones de uso que se pueden ajustar al género historiográfico en el marco de un pensamiento sintético y “predisciplinar” – es decir, anterior a la división técnica del trabajo científico entre ciencias naturales, humanas y sociales –, el discurso político de las izquierdas del siglo XX hizo abstracción de la situación histórica concreta (la formación de la clase obrera en Inglaterra) y generalizó empíricamente el *momento* en que la lucha económica del proletariado se convierte en lucha política, señalando en ese punto la emergencia de una conciencia de clase y de formas organizativas correspondientes. Si la constitución de una clase aparece en algunos pasajes de Marx como un fenómeno históricamente excepcional, en Lenin el concepto es mucho más general y recupera la noción de “clase-en-sí” en su dimensión óptica y semiótica, como un objeto que existe y puede ser nombrado:

Llamamos clases a grandes grupos de hombres que se diferencian por el lugar que ocupan en un sistema históricamente definido de producción social, por su relación (fijada y consagrada por las leyes en la mayoría de los casos) con los medios de producción, por su función en la organización social del trabajo, por lo tanto, por los modos de obtención y la importancia de la parte de que disponen. Las clases son grupos de hombres, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo del

otro gracias al distinto lugar que ocupa en una estructura determinada: la economía social.²

Si comparamos el pasaje de Lenin con sus reflexiones sobre clase y conciencia de clase en *¿Que hacer?* de 1902, notamos que la percepción acerca de cómo se constituye una clase social (su comportamiento determinado históricamente por la lucha, la organización y la conciencia consideradas como un todo) ya no aparece como un problema ontológico, sino puramente gnoseológico. El contrapunto con las tendencias “economistas” y “espontaneístas” conduce a Lenin a elevar como eje de su argumentación al “elemento consciente”, la praxis política de la socialdemocracia que unifica clase obrera y socialismo: las clases existen independientemente de su actuación espontánea o consciente – de hecho, la espontaneidad de las masas puede considerarse como un embrión de conciencia –, y la tarea de la socialdemocracia rusa consiste en que la clase obrera se comporte *como tal* de acuerdo a intereses históricos universales. En 1922, Gyorgy Lukács daría un paso más en esa línea, llevando a un límite de sofisticación la exégesis de Marx y Engels, para elaborar una teoría sistemática sobre la conciencia de clase:

Al referir la consciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que *tendrían* los hombres en una determinada situación vital si *fuera* capaces de captar completamente esta situación y los intereses resultantes de ella (...) Pues bien, la consciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada que se *atribuye* de este modo a una determinada situación típica en el proceso de producción. (...) la actuación históricamente significativa de la clase como totalidad está determinada en última instancia por esa consciencia, y no por el pensamiento, etc., del individuo, y sólo

² Citado en Pierre VILAR, 1982, pág. 129. Para las ambigüedades de Marx en torno al concepto de clase, v. WILLIAMS, 2000. págs. 62-70.

puede reconocerse por esa consciencia” (LUKÁCS, 1969, págs. 54-55, el subrayado aparece en itálica en el original).

En este pasaje se resumen algunas de las principales preocupaciones de Lukács: como percepción de la totalidad del proceso de producción y por extensión como captación de lo universal, la conciencia de clase se deriva inmediatamente del proceso de producción, que se concibe de modo racional, pero al mismo tiempo se describe como reacción. Esa conciencia determina en última instancia la actuación de la clase, contaminada por la “conciencia real” o “falsa conciencia” con la que se identifica el trabajador o el capitalista *per se* (sus ideas o sentimientos como individuos o grupos que se derivan de un conocimiento fragmentario del todo social, resultado del trabajo alienado y la explotación). En consecuencia, la tarea fundamental es definir la “conciencia atribuida” o posible y cual es el sujeto capaz de restituir la totalidad distorsionada por la falsa conciencia, descorriendo el velo echado sobre los “intereses históricos” de la clase. Si en la década de 1950 Louis Althusser desarrollaba una línea de investigación similar acentuando la separación entre ciencia e ideología (concebida esta última como falsa conciencia), en Inglaterra, Edward Thompson utilizaba la trinchera del saber histórico para librar una batalla política contra la idea de una conciencia definida por fuera de la propia experiencia de clase:

Por clase, entiendo un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia. Y subrayo que se trata de un fenómeno histórico. No veo a la clase como una ‘estructura’, ni siquiera como una ‘categoría’, sino como algo que tiene lugar de hecho (y se puede demostrar que ha ocurrido) en las relaciones humanas (...) Y la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultados de sus experiencias comunes

(heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos a) los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen, o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si bien la experiencia aparece como algo determinado, la conciencia de clase no lo está (THOMPSON, 1989, págs. XIII–XIV).

El Prefacio a *La formación de la clase obrera en Inglaterra* es una pequeña pero significativa exposición de la evolución del pensamiento de Thompson en su original fusión del materialismo histórico con la tradición liberal radical inglesa, el empirismo filosófico y el utopismo romántico. Si en 1955 escribía *William Morris. De romántico a revolucionario* subrayando que “la fuerza es esa fuerza de la clase obrera organizada. La *inteligencia* es su teoría revolucionaria, el marxismo”, la invasión soviética a Hungría en 1956 y su ruptura con el PC británico harían que Thompson modifique sensiblemente su programa de investigación sustituyendo el “marxismo” – como sistema cerrado y dogmático – por el “materialismo histórico”. La diferencia se establecía claramente en *Miseria de la teoría* respecto de la “anti-economía política” de *El Capital*, ya que este trabajo no comparte un lenguaje común con aquel, y ambas obras al partir de diferentes momentos en el pensamiento de Marx son incapaces de contener al mismo tiempo proceso y estructura en su descripción (MARTÍN, 1996). Los aportes claves de Thompson son la restitución de la lucha de clases como principio constitutivo de los agrupamientos sociales, la clase social como relación histórica y la indeterminación de la conciencia de clase como resultado de una experiencia

“altamente determinada por las relaciones de producción” pero animada por elementos ligados al territorio de la reproducción como tradiciones, formas culturales y costumbres en común (CAMARERO; POZZI & SCHNEIDER, 2001, p. 201). En lo que sigue pondremos a prueba las categorías y análisis relevados más arriba reuniendo las diferentes miradas sobre la “clase que vive del trabajo” para observar los problemas que van surgiendo de la aplicación de categorías como experiencia, conciencia de clase, clase-en-si y clase-para-si (ANTUNES, 1995).

2. Pobres y negros

Los que queremos seguir a Cristo no interpretamos su corazón y su doctrina si no encarnamos nuestro destino en el destino de los demás, gozar con los que gozan, llorar con los que lloran, partir el pan con los indigentes y sufrir con los hambrientos; muchos no comprenden la dinámica hecha revolución en la caridad.

C&R 6-7, *La misma guerra*. Abril de 1968

En “Violencia por millones” – la editorial correspondiente al número 8 de C&R – Juan García Elorrio realizaba un sencillo ejercicio argumentativo para abrir un ojo sobre la rebelión de la población afroamericana en Estados Unidos, y con el otro mirar la situación de opresión y pobreza característica del Tercer Mundo. Pobres y negros compartían la misma condición de ser negados por el imperialismo yanqui, y la liberación era un *boomerang* que atravesaba Asia, África y América Latina estallando en el corazón de los países ricos. Para ordenar la exposición de los temas, en primer lugar analizamos cada número de la revista en la que convergen miradas sobre el mundo del trabajo siguiendo el orden de los artículos de contenido religioso que predominan en las tiradas iniciales, luego la columna sindical

y finalmente las notas sobre situaciones de conflicto en el mundo del trabajo. En segundo lugar, la rica variedad de desplazamientos semánticos y temáticos en la revista obliga a realizar observaciones en una secuencia; esto es, practicar el corte transversal de un tema a lo largo de varios números, tomando nota al mismo tiempo de constantes y variables en el discurso de C&R que no se vinculan en forma inmediata al contexto.

Nota crítica sobre la situación de la clase trabajadora argentina entre 1966-1969

Comprender la textura de C&R a partir de la configuración semántica en sus páginas de los trabajadores, implica analizar simultáneamente el contexto histórico de dicha constelación para medir el terreno en el que se desarrolla la lucha de clases, así como las relaciones de fuerza política que marcan límites y posibilidades de enunciación a la revista. Una vez hecha esta salvedad, podemos hacer un pequeño boceto del consenso historiográfico construido en torno al período 1966-1973 que puede resumirse del siguiente modo:

- a) El golpe militar encabezado por Juan Carlos Onganía disciplinó a la clase obrera y desactivó el activismo gremial, tras el fracaso del plan de lucha lanzado por la CGT en marzo de 1967.
- b) Por lo tanto, 1966, 1967 y 1968 son años de una relativa “paz social” que se quiebra hacia 1969 en vísperas del Cordobazo.

Desde diferentes perspectivas, estas premisas fueron aceptadas como evidencia empírica en los análisis de varios investigadores como Juan Carlos Portantiero, Guillermo O’Donnell y Daniel James. Como resultado de la violencia “pura” instalada por el régimen militar que tiene su reacción espasmódica en el Cordobazo (Portantiero),

como condición para el disciplinamiento de la clase obrera en la coyuntura (O'Donnell) o como consecuencia de la desorganización de la CGT (James), los tres enfoques convergen en deducir comportamientos sociales genéricos de pesquisas basadas en actores institucionales. Portantiero (1985, p. 85 y 1989) entiende el “empate hegemónico” como un conflicto dirigido por fracciones de la clase dominante, frente al que la actividad de las clases subalternas se vuelve instrumental o meramente reactiva, a pesar de constituir el límite mismo del proyecto hegemónico ensayado por el capital monopolístico y su dirección militar. El programa de investigación de O'Donnell (1992, p. 182), por otro lado, consiste en definir teóricamente las líneas de fuerza de un Estado de nuevo tipo y su conexión con diferentes grupos sociales, mientras que una “Historia desde abajo” como la de Daniel James – que intenta recuperar la experiencia del movimiento obrero – restringe el análisis del ciclo 1966-1969 a observar el proceso de división, desorganización y reacomodo de las direcciones sindicales (JAMES, 1990, p. 290, nota 2 y p. 293). En el reciente trabajo de Alejandro Schneider (2005) se reconoce la derrota sufrida por el movimiento obrero a causa de la ofensiva empresarial y militar, pero desplazando su análisis de la superestructura gremial al territorio de la fábrica, observa que la disminución efectiva de la protesta gremial en forma de ocupaciones, paros o manifestaciones callejeras no se corresponde con el disciplinamiento automático o la integración efectiva.

Desde nuestro punto de vista, los asesinatos de Santiago Pampillón durante una manifestación estudiantil en 1966, de Hilda Guerrero de Molina en una protesta de los obreros azucareros ese mismo año en Tucumán, y en 1967 de los obreros Mussi, Méndez y Retamar, no son hechos aislados. Son el emergente de un fenómeno de

resistencia localizada, cuyos límites para articularse entre sí o con otras demandas y movimientos no pueden confundirse con el éxito absoluto en desactivar la protesta social e imponer los programas de “racionalización” y “modernización” de Krieger Vasena, que constituían el núcleo más profundo de la política de Onganía en relación al movimiento obrero. Si efectivamente el golpe que la dictadura asestó a la cúpula de la CGT contribuyó a su desorganización, el relajamiento de la rígida centralización sindical que componía el vandomismo y la erosión creciente del poder del trabajo en relación al capital, facilitó por un lado y obligó por el otro a una organización capilar de la clase obrera a escala fabril, para defender las conquistas previas a la ofensiva de 1966. Las comisiones internas nunca habían sido desarticuladas plenamente por la ofensiva patronal-sindical, o se articulaban demandas en situaciones de virginidad reivindicativa, donde la creciente conflictividad llevaba a que la lucha obrera se desplegara de forma relativamente autónoma por fuera de los canales burocráticos. En ambos casos, la radicalización de la CGT de los Argentinos en 1968 o el surgimiento de los sindicatos clasistas hacia 1970 no pueden comprenderse sin reducir el hiato que traza Portantiero entre el “empate hegemónico” del período 1958-1966 y la “crisis orgánica” del bienio 1971-1972, que se transforma en una nueva e inestable solución de empate hacia 1973, con el retorno de Perón al poder.

El umbral del Concilio

El problema inicial y la hipótesis que hemos adoptado en este trabajo se relacionan con la posible emergencia de una hegemonía alternativa que se hace visible en los contenidos y en el lenguaje de la revista, planteo que guía nuestra investigación de doctorado. De allí

el interés en explicar la ambigüedad de ciertos tópicos para definir a la pobreza y el mundo del trabajo, a causa de un “bloqueo tradicionalista” que permanece en los primeros números de C&R, marcando una hegemonía de la clase dominante en el plano simbólico, que expresa al mismo tiempo la dispar ruptura con el campo católico que caracterizaba a sus militantes³. En la revista se mantienen criterios diferenciados para caracterizar al trabajador, ya sea desde el punto de vista del clero, o de los laicos encuadrados en las organizaciones católicas. Una de las primeras menciones es una declaración sin firma titulada “*Los trabajadores cristianos denuncian*”, seguida por un comunicado del V Congreso Latinoamericano de Trabajadores. A pesar del título, la declaración no hace ninguna referencia al cristianismo en términos propios, denunciando el imperialismo y el reformismo. Su destinatario es un anónimo y abstracto trabajador cristiano, pero a diferencia del discurso de la Juventud Obrera Católica treinta años atrás, no existe una carga semántica en el adjetivo *cristiano*, que expresaba la firme actitud eclesiástica de reconquistar a la clase obrera amenazada por las corrientes políticas ateas y revo-

³ La hipótesis del “bloqueo tradicionalista” es planteada por Oscar TERÁN (1993, cap. VIII, pp. 151 – 172) y fue desarrollada a partir del diálogo con la historiadora Valeria Manzano. Como laicos que se habían distanciado del activismo social en las filas católicas para dedicarse a un proyecto político secular, la ruptura de los militantes de C&R no tenía porque ser total: en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo vemos una tensión en sectores que intentan construir una hegemonía alternativa, pero sin abandonar la institución eclesiástica y manteniendo en algunos casos posiciones conservadoras en relación al celibato o el aborto. V. el artículo del padre Hernán Benítez “*La Humanae Vitae. Un golpe a la oligarquía y el imperialismo*” en C&R nro. 9 (septiembre de 1968), pp. 4 – 5, CEDIN-CI, 2003.

lucionarias⁴. En 1966 lo que tambaleaba era precisamente aquel modelo de *cristiandad* que ponía el acento en el adjetivo *cristiano* por delante del sustantivo *trabajador*. En las páginas que siguen vamos a observar una inversión semántica, en la cual términos provenientes del lenguaje secular (del discurso político y de las ciencias sociales) pero también de la teología renovadora, acaban subvirtiendo la concepción del discurso religioso tradicional. En los primeros números de C&R el significante “trabajador” es inseparable de la figura simbólica del “pobre”, que sobredetermina el significado del primero como categoría social. En la sección “*El mundo obrero golpea a la Iglesia argentina*”, podemos leer un mensaje de Monseñor Podestá dirigida a los sacerdotes de su diócesis con motivo del Día del Trabajador, que nos da un buen ejemplo de esta postura:

Queridos sacerdotes, Avellaneda es una Diócesis predominantemente obrera, donde la mayoría de la población, en proporción muy elevada, pertenece al sector menos favorecido de la Sociedad, a la clase que no cuenta para realizarse en una vida digna de seres humanos, con otro recurso que el trabajo de sus manos (...) Cristo dio como señal de Su Misión Divina, el anuncio de la Buena Nueva a los Pobres. Pablo VI ha

⁴ C&R 2-3, noviembre de 1966, pág 12 (18 del original). Desde 1940 aparecieron tensiones en el campo católico entre la jerarquía eclesial y las organizaciones laicas como la JOC (Juventud Obrera Católica), la JUC (Juventud Universitaria Católica) o la JEC (Juventud Estudiantil Católica), de la cual provenían varios militantes de C & R como Roberto Celentano, Carlos Ramus y Mario Firmenich. El modelo de cruzada contra la secularización que presidió el modelo de la “cristiandad” en el período preconciliar que va de 1930 a 1960, según José Zanca, entra en crisis debido a varios factores como la división del campo católico frente al peronismo, la autonomía que van ganando las agrupaciones laicas y el estallido de la cristiandad frente a la modernización cultural de 1960. V. José Zanca, *op.cit.*, pp. 9 – 37.

querido que su reciente Encíclica sobre “El Desarrollo de los Pueblos” fuese testimonio de la continuidad en la Iglesia de esa misma Misión, porque quiso hacer de ella un mensaje de liberación en la solidaridad y de Redención en el amor, para los pueblos y los sectores menos favorecidos y muy frecuentemente oprimidos⁵.

Aunque el obrero no tiene otro recurso que su fuerza de trabajo, el obispo de Avellaneda no lo define como proletario, es decir, la condición asalariada no es el efecto de un acto de destitución subjetiva (o como diría Marx, de acumulación primitiva y enajenación del trabajo). El obrero no ha sido arrojado al mundo como parte de una clase desposeída, sino que “pertenece al sector *menos favorecido* de la Sociedad”. En consecuencia, el significante “obrero” se toma como nombre para designar un grupo particular, que es desplazado por el epíteto más universal del “pobre”. ¿El hecho de que sea “muy frecuentemente oprimido” modifica esta definición? Para nada, porque la frecuencia no se relaciona con un carácter sistemático de la opresión, mientras que la idea de un sector que participa en menor medida de la riqueza general se repite dos veces. La opresión existe pero parece un accidente, un rayo pecaminoso en el océano de la bondad divina. El sistema de opciones lingüísticas abierto cuando se emplea la aséptica noción de “sector obrero” es cerrado por el ad-

⁵ C&R nro. 5, noviembre de 1967, pág. 9 (16 del original). Jerónimo Podestá fue uno de los primeros religiosos imbuidos del espíritu conciliar que accedieron al obispado, y la diócesis de Avellaneda fue pionera en la acción de los curas obreros en Argentina. El “bloqueo tradicionalista” que hallamos en su discurso refleja los límites de la reforma en el contexto nacional. Al poco tiempo el obispo renunció a su condición, contrajo matrimonio y participó en un movimiento de curas casados. V. Gustavo Pontoriero, 1991, p. 13-14.

jetivo “pobre”, allí donde la pobreza es carencia y negación pura⁶. La insistencia en la pobreza es comprensible en el contexto de cambio y radicalización que estaba atravesando la Iglesia católica a escala internacional. Uno de los signos de renovación impulsados por el Concilio Vaticano II fue la llamada “opción por los pobres”, una exigencia de compromiso social contigua con la “apertura al mundo”, que junto a la renovación teológica y el diálogo interreligioso constituían los ejes de la reforma conciliar. En particular, los sectores más radicalizados del clero y el laicado latinoamericanos interpretaron la opción por los pobres como la intervención directa y orgánica en los conflictos de las clases subalternas, actitud que en la Argentina llevó a choques con las capas dirigentes de la Iglesia. En el terreno de las prácticas discursivas, en consecuencia, se entabló un combate por el significado del “pobre” y del “trabajador”, pero la interpretación de Monseñor Podestá adquiere tonos menos radicales cuando afirma hacia el final de su mensaje:

Yo conozco perfectamente el trabajo agotador y sacrificado de los sacerdotes; yo sé de la vida de sacrificio de todos los sacerdotes de mi diócesis que en muchísimos casos es una vida de privación y hasta de verdadera pobreza material; me consta la sincera voluntad de todos de amar a los pobres y servir al Evangelio...⁷

Si más arriba la pobreza del obrero era una carencia que le impedía “realizarse en una vida digna de seres humanos”, la pobreza voluntaria del sacerdote aparece como virtud evangélica. La opción por los pobres es leída en clave franciscana, medieval, como camino

⁶ La idea del lenguaje como sistema de opciones proviene de los estudios lingüísticos, v. M. A. K. HALLIDAY, 2002.

⁷ C&R nro. 5, noviembre de 1967, pág. 9 (17 del original).

de santidad y como fetichismo cristológico (imitar la pobreza de Cristo posee propiedades mágicas inmanentes, redentoras tanto para el religioso como para su entorno). En el campo católico, este “pauperismo místico” desplaza a la iglesia de los pobres de la periferia social al centro simbólico del nuevo escenario conciliar. Si bien en la totalidad del artículo el “mundo obrero” aparece con mayor frecuencia que el “pobre”, el primero ocupa un lugar meramente descriptivo y despojado de toda sustancia, mientras que el segundo constituye un objetivo o “tópico”, del texto, un nudo significativo⁸. Cuando el discurso se relaciona a un grupo de trabajadores concretos, el obispo de Avellaneda se refiere únicamente a “los militantes católicos de la clase obrera”, que junto a los curas obreros confeccionaban informes sociales para su diócesis. Nuevamente, el trabajador en sí mismo no tiene sustancia, esta al borde de la humanidad y si es animado por alguna causa es por pertenecer a un nosotros católico. Los únicos trabajadores que toman la palabra como sujetos no lo hacen en cuanto tales, sino como activistas de la Iglesia por su “doble compromiso, con el mundo obrero y con la Iglesia”⁹. Un sesgo diferente adopta el padre Juan Carlos Zaffaroni de Uruguay, en el número siguiente de la revista. En “*La juventud uruguaya frente al ideario político de Camilo Torres*” – discurso dado en Montevideo hacia diciembre de 1967 –, Zaffaroni sostiene:

⁸ La idea del “pauperismo místico” en C&R y la dicotomía entre pobre/pobreza voluntaria se desarrolla desde Germán Gil, “Cristianismo y Revolución: una voz del jacobinismo revolucionario en la Argentina”, CEDINCI, 2003, pp. 8-10. Sobre el concepto de “tópico” (*topic*), como palabra o frase que resume una interpretación estableciendo patrones de organización textual, v. Norman FAIRCLOUGH, 1998.

⁹ C&R nro. 5, pág. 9 (17 del original).

En el Uruguay, donde no existen los ‘soviets’ como en la Rusia de Lenin, existe un Congreso del Pueblo y unas organizaciones sindicales para quienes debemos reclamar el poder (...) El proletario de América Latina sabe muy bien que hoy no tiene poder económico, no tiene poder social, no tiene poder político, excepto en Cuba (...) Nuestro trabajador del campo es totalmente impotente para reivindicar sus derechos, aún sus derechos más explícitos en la ley (...) Hay que arrancar el poder a esa minoría dominante para ponerlo en manos del pueblo. Eso es revolución. Revolución es poder para el pueblo, es pueblo con las armas en la mano, es milicias populares. Revolución es un pueblo que sepa leer y escribir, pueblo alimentado, pueblo con nivel de vida decoroso, pueblo que controle el uso y el destino de las riquezas nacionales. Eso es revolución: poder para el pueblo.¹⁰

Nos encontramos en otra formación discursiva, con reglas muy diferentes al discurso religioso pauperista. “Soviets” y “poder para el pueblo” son elementos básicos e incontestables del discurso político revolucionario del siglo XX. Vale aclarar que Zaffaroni era un cura obrero, y gracias a la formación marxista que incorporaron varios miembros de este movimiento, el signifiante “proletario” es sinónimo de desposeído, y ambos términos aparecen por primera vez en la revista para definir a los trabajadores uruguayos¹¹. Ahora bien, para Zaffaroni no hay trabajadores cristianos, ya que “en estos paí-

¹⁰ C&R nro. 6-7, abril de 1968, pág. 18 (32-33 del original).

¹¹ La experiencia de los “curas obreros” (como se denominó a la rama española de los *pretres ouvriers*, un movimiento de origen francés) se inició en 1944 y se generalizó después de la Segunda Guerra Mundial, difundándose años después a Europa y América Latina. Se mezclaban entre los trabajadores y se “proletarizaban”, intentando imitar el ejemplo del Cristo obrero para alcanzar un plano de inmanencia con la Iglesia, entendida en la ideología conciliar como “pueblo de Dios”. Para un ejemplo de aquella experiencia v. Héctor Galbiatti y su historia de vida en Lucas LANUSSE, 2007, pp. 241-261.

ses, la mayor parte de los católicos pertenecen a la clase media y alta y son muy pocos los que pertenecen a las clases populares”. Hacia el final de la revista, en el suplemento del mismo número hay una nota sin firma y con el sugerente nombre de “*El poder de los pobres*”. El artículo enfatiza la dicotomía rico-pobre, pero aparece un elemento nuevo:

... el compromiso real con la clase obrera, la participación auténtica en las luchas de la clase proletaria y la identificación con los pobres iba a llevar a los sacerdotes a situaciones de protesta, de rebeldía y de acción que se contradicen totalmente con la postura del Episcopado...¹²

Además de la lucha de clases, la diferencia fundamental con el mensaje de Podestá reside en que por primera vez los pobres ya no aparecen como una mera predicación del sujeto clerical (el pobre como objeto de caridad, o el “mundo obrero” como objeto de los activistas católicos). Antes bien, pobres y proletarios constituyen un mismo polo de fuerzas capaz de atraer y hasta de modificar la subjetividad de los religiosos, al convertirlos en *curas obreros*. El predicado se transforma en sujeto, aunque aquí el pobre es sinónimo de una justicia misionera, mientras clase y lucha de clases son categorías analíticas que describen la situación social en la que se mueven los curas obreros. El opuesto del pobre es el rico y el “poderoso”, y la carga política del artículo aún reposa en la mística pauperista. Sin embargo, la dinámica propia de este discurso ya ha pronunciado las palabras correctas para dar vida al *Golem* proletario, que comienza a moverse torpemente con sus propios pasos. En marzo de 1968 -un mes antes de la publicación del número 6-7- nace la CGT de los Ar-

¹² C&R, nro. 6-7, abril de 1968, pág. 18 (32-33 del original).

gentinos, que intenta construir una alternativa combativa y antidictatorial dentro del sindicalismo peronista. La transición a una nueva formación discursiva esta a punto de comenzar, aunque los ligamentos de la hegemonía católica preconiliar están todavía presentes como para ser olvidados de inmediato. Hasta aquí consideramos solamente la trama del discurso escrito ¿pero que ocurre con los fenómenos de recepción y con las redes de comunicación oral por las que circula, se reproduce y resignifica el mensaje pauperista? Una primera aproximación nos la ofrecen los testimonios de ex militantes de C&R, que vamos a aprovechar para relacionar con la cobertura de dos conflictos que desarrolla la revista: la lucha de los obreros azucareros en Tucumán hacia noviembre de 1966, y la situación de los hacheros del nordeste santafecino luego del vaciamiento de la empresa maderera *La Forestal*, con un informe publicado en julio de 1968. ¿Existe una transición similar de las concepciones teológicas a las políticas-seculares en la experiencia de los militantes, a la desarrollada en el discurso de C&R? En una entrevista se narraba la siguiente experiencia:

Entrevistador: La primera pregunta que te quería hacer era como empezó tu militancia en general, y cuales son las experiencias que te marcaron para unirse a los grupos que animaban *Cristianismo y Revolución*.

Poldi: El origen tiene que ver con un compromiso religioso, yo estaba en un colegio religioso católico y venía de una familia católica (...) decidí durante mis estudios secundarios – yo estudiaba en el Instituto Mallinckrodt – estudiar ciencias sagradas, que lo daba la Universidad Católica, ehh... durante el estudio de ciencias sagradas que duraba unos años, conocí a gente vinculada con una militancia ya de base, católica, específicamente o el más relevante era Carlos Mugica, que era profesor y se pasaba ahí las tardes en el Instituto de Cultura Religiosa Superior donde se daba esta cosa, y a raíz de con-

versar con el y lo demás, y que por qué estudiábamos (...) Mugica tuvo una incidencia muy fuerte, pero a mí yo te podría decir que la incidencia fuerte es la realidad, digamos... yo vivía en un mundo que desconocía a otro, y en determinado momento me acerco, digamos, Mugica en realidad lo que fue es una bisagra, no es más que eso... porque cuando vos vas a la villa y ves la concreta en la villa eso es lo que te motiva, no que te trajo Mugica ¿está? Y que desde la villa yo veía mi casa allá arriba como diciendo “bueno, yo vivo allá como los reyes” ¿te das cuenta? Esa era la cosa que me movilizaba. Después cuando fuimos al interior, yo no tenía ningún vínculo con sectores campesinos o sectores laburantes del campo, ninguno, ninguno, cero. Y fuimos a un lugar muy crítico realmente, muy abandonado... con gente que tenía que andar de cosecha en cosecha como migrantes en el norte, entonces los chicos no iban al colegio, era toda una catástrofe pobre gente... eso fue otra cosa que te movilizó. (...) y ahí surgió también la primera demostración concreta de lo que es el Imperio, en este caso era Inglaterra con su empresa La Forestal... eso fue realmente muy movilizador... cual era la herencia de una empresa gigantesca transnacional inglesa, que dejaba, cual era la huella que dejaba... y era el espanto, y de acá se fue a Sudáfrica, a cultivar lo mismo y a hacer lo mismo... entonces esas eran cosas muy movilizantes, la villa, los sectores campesinos... la incidencia de los países centrales que se abastecen acá de los recursos, y después te vacían y se van, y dejan a la gente en la pobreza más espantosa... y poco a poco me fui movilizandando hacia ese otro campo que no era el religioso, vos verás que en todo eso no podríamos decir que estamos mirando a la religión, la religión fue el antecedente primero digamos la crisis de conducta entre los cristianos, lo que hablan y lo que hacen...¹³

¹³ Entrevista a Poldi, Programa de Historia Oral, Instituto de Antropología, FFyL (UBA).

Para Poldi, la militancia social y la “opción por los pobres” como ideología cristiana son la bisagra para lanzarse a una militancia netamente política, donde lo político es reducido a la toma revolucionaria del poder. Resultó muy difícil evocar en la entrevistada el recuerdo de una argumentación específicamente teológica que justificara este proceso de transición, y las categorías utilizadas para definir al pobre como sujeto político son netamente seculares, con el “pueblo obrero” como amalgama entre peronismo y marxismo. Pero esta síntesis adquiere consistencia más o menos a partir de 1970, cuando las representaciones de C&R comienzan a ser eclipsadas por fenómenos inéditos, como la aparición del clasismo y el peronismo de base.

Los condenados de la tierra

En agosto de 1966, la dictadura de Onganía intervino ocho ingenios azucareros en Tucumán, cumpliendo con la política de “racionalización” que era parte del programa económico de la Revolución Argentina¹⁴. Con una larga tradición de organización sindical, los trabajadores tucumanos se manifestaron a través de distintas formas de lucha para evitar el cierre de su fuente de trabajo, como sabotajes, paros y ocupaciones. Un mes después los trabajadores del puerto de Buenos Aires sufrieron una ofensiva similar, junto a los ferroviarios. Mientras tanto, algunos militantes de C&R comenzaban a involucrarse en estas luchas sociales a través de agrupaciones como la ARP, de John W. Cooke. En el número 2/3 aparece la primera cobertura de un conflicto puntual con el título de “*FUNTA Y FOTIA, el*

¹⁴ Para el análisis del conflicto, v. Alejandro SCHNEIDER, 2005, p. 271-272, donde citando documentos oficiales se afirma que “el gobierno buscaba lograr ‘la mayor eficiencia y productividad en el sector público’ para ello era necesario ‘transferir, gradual pero firmemente, el exceso ocupacional’ del Estado.

fuego”, en referencia a los principales sindicatos azucareros de Tucumán que recurrían al incendio de cañaverales como forma de lucha. Un copete encuadrado sirve para introducir al lector en el conflicto del “sufrido pueblo” tucumano, los cañeros y obreros del ingenio. Por ciertas marcas textuales, podemos darnos cuenta de que el artículo tiene como destinatario a un interlocutor social cristiano, intentando convertir la sensibilidad del público en indignación y predisposición a la lucha:

Este fuego del Tucumán es el signo que señala al gobierno militar cómo una comunidad de oprimidos y hambreados tiene todavía unas fuerzas y unos métodos que ni siquiera los policías o los ejércitos pueden controlar y destruir (...) el gobierno militar hizo la Ley de Arbitraje (de un espíritu absolutamente ‘preconciliar’ en cuanto niega el derecho de huelga) (...) Esta es una muestra del gobierno que cada mañana se golpea el pecho y cada momento se proclama cristiano. Pobre gobierno si cree realmente en la Sagrada Escritura y no recuerda sus palabras ‘¿Por qué aplastais a mi pueblo y golpeais el rostro de los pobres?’ (Isaías, 3, 15).¹⁵

En la línea de los curas villeros como Carlos Mugica – que practicaban su labor misionera con los más pobres entre los pobres, a diferencia de los curas obreros – el objetivo de C&R es “comenzar una serie de notas sobre Tucumán y todas las regiones de la Patria donde se dan con mayor intensidad los signos de la miseria, del estancamiento, del estado económico y social injusto e inhumano”. La pobreza extrema en el lenguaje evangélico es un signo, la vida de Cristo tatuada en el cuerpo de los condenados de la tierra como mensaje de justicia y liberación. Las comillas para definir a la Ley de Arbitraje como

¹⁵ C&R, nro. 2-3, octubre-noviembre de 1966, pág. 11 (16-17 del original).

“preconciliar” denotan un momento de transposición semántica y conceptual, donde los militantes traducen los términos propios de la cuestión social al plano teológico para hacerlos comprensibles a los cristianos familiarizados con el lenguaje del Concilio, pero que no tienen herramientas para aplicar sus principios a la realidad social. Finalmente, la cita de Isaías es heredera del género polémico teológico que tiene como método a la exégesis bíblica, transfigurada en esta ocasión para entablar un combate ideológico en el interior de los valores cristianos reivindicados por la dictadura de Onganía, y en particular con el Ministro de Economía Jorge Salimei, proveniente del ámbito católico. La cobertura del conflicto, entonces, se corresponde con el discurso pauperista expresado más arriba por distintos sectores del clero animados por la reforma conciliar. La concepción del sujeto, sin embargo, parte de un tipo de discurso político – religioso que junto a los contenidos teológicos se fusiona con elementos de análisis político y social:

La inmediata consecuencia del ‘plan’ ha sido el retorno a las ‘buenas épocas’ feudales previas a Perón: la utilización de los trabajadores para cavar zanjas, pintar comisarías, y toda clase de tareas esclavizantes (...) LOS PARIAS del movimiento obrero argentino vienen a ser los hombres del surco con la aplicación del arbitraje oficial” (subrayado en el original).¹⁶

El trabajador tucumano es un marginado dentro de su propia clase, si lo comparamos con el obrero calificado de una empresa metalúrgica radicada en Buenos Aires, o de una moderna planta automotriz en Córdoba. El ambiente en que se generan las relaciones de producción es precapitalista: oprimidos por una oligarquía terrateniente y obligados a realizar trabajo forzado, una vez cercenada su

¹⁶ C&R, nro. 8, julio de 1968, p. 2-3 (3-4 del original).

principal fuente de trabajo. En síntesis, Tucumán también es América Latina, y la revista busca recortar una situación “típica” que se puede generalizar empíricamente si se vincula con la situación del trabajador rural en los Andes, o con el semiproletariado desclasado que nutrió a la guerrilla cubana de la Sierra Maestra. C&R tiene una postura misional para navegar los márgenes de la sociedad, y consecuentemente la determinación de un sujeto político se presenta como el resultado de una posición ético-religiosa. Una construcción similar aparece en el número 8 de la revista, donde se publica un extenso informe sobre los hacheros asentados en la cuña boscosa de Santa Fe, abandonados a su suerte por *La Forestal*. El punto de partida, al igual que ocurre con el artículo anterior, es un tipo ideal de trabajador dotado de una fuerte carga simbólica “colonial” como paradigma de la explotación en América Latina. El nordeste en realidad es:

... la frontera sur de una enorme región natural que abarca parte de cuatro países latinoamericanos y donde sobreviven varios millones de personas, en medio de esto que se ha llamado ‘subdesarrollo’. Prácticamente el comienzo natural de la ‘Cuña boscosa’ marca la frontera entre dos mundos distintos, para el caso de nuestro país, aquí termina el mundo ‘civilizado’, el mundo que vive pendiente de desarrollo de la técnica y de la vida intelectual extranjera (...) en otras palabras el mundo que es parte del proceso de extensión de la cultura occidental que nos llega de Europa.¹⁷

Esta idea del límite entre un pequeño oasis de civilización y una extensa zona subdesarrollada conviviendo en una misma nación – con un sector asociado de manera subordinada al imperialismo, y otro desarticulado y excluido – nos recuerda al cuadro elaborado por Franz

¹⁷ C&R, nro. 8, julio de 1968, p. 2-3 (3-4 del original).

Fanon en *Los condenados de la tierra*, para retratar la situación del África colonial¹⁸. Esa pintura latinoamericana del Chaco argentino es un juego retórico para “desterritorializar” la provincia (arrancada de los límites del Estado nacional para asentarla en una nueva territorialidad). América Latina era un continente potencialmente revolucionario conectado con las mejores experiencias revolucionarias del Tercer Mundo: Tucumán y el nordeste son así convertidos en lugares contiguos a Cuba, Bolivia, China y Vietnam¹⁹. Esta regionalización de las luchas aparece sintomáticamente en los testimonios ;a treinta años de la experiencia concreta! Tomemos dos fragmentos de una entrevista como ejemplo:

¹⁸ Fanon escribe en 1961: “El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía (...). La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos (...) La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. V. Entrevista a Poldi, Programa de Historia Oral, Instituto de Antropología, FFyL (UBA). pp. 32-34. El informe sobre los hacheros contiene descripciones como la siguiente: “En cada uno de los pueblos industriales funcionó una fábrica de tanino (...) Allí encontramos luz eléctrica, agua corriente, cloacas, servicios sanitarios (farmacia, médico, hospital) y demás clubes deportivos, uno para cada sector(obreros-empleados y personal superior) y hasta en algunos casos, como en Tartagal por ejemplo canchas de Golf, donde se llegaron a realizar torneos internacionales (...) Así en medio de lo que en pocos años antes había sido una cultura indígena se había instalado esa forma extraña de vida que con el orden típico de los europeos explotaban montes y personas y organizaban ciudades...”. Sobre la recepción de Fanon en los militantes de C&R, v. Programa de Historia Oral, *loc. cit.*, entrevistas a Poldi, Marita y entrevista colectiva a Graciela Daleo, Antonia Canizo y Pablo Zelenay.

¹⁹ Germán GIL (2003, p. 12-13) llama a este fenómeno “espacialización”.

Poldi: ... Roberto, Fernando, Carlos y Mario, ese era el grupito con que habíamos ido al Chaco – aunque Fernando no fue pero todo el resto sí.²⁰

Poldi Sosa, Roberto Celentano, Carlos Ramus y Mario Firmenich eran parte de un grupo de jóvenes militantes de la JEC y la JUC que a comienzos de 1966 habían viajado “al Chaco” (no a Santa Fe, o al nordeste del país). Varios minutos después, el desplazamiento de sentido que se había filtrado en el testimonio es reparado por la propia entrevistada:

Poldi: ...yo conocía en el ínterin a Illia, por la botadura de los barcos en Río Santiago, porque se botaron varios barcos, etcétera, y porque Illia era casado con una mujer que se llamaba Martorella Pérez Llido cuya hermana – eran dos hermanas – la hermana era la esposa de Horacio Esteberena, compañero de promoción de mi papa, y era muy amigo de mi papa el tal Esteberena este... entonces cuando subió Illia resulta que era cuñado de Illia ¿mira vos? Bueno, pero estaba furibundo contra Illia...yo le escribí una carta al presidente, diciéndole de *nuestra experiencia en el Chaco – en realidad era en Santa Fe, en el norte de Santa Fe* – pidiéndole una entrevista, porque ya habíamos agotado todos los medios posibles para hablar con las otras autoridades más bajas, que nadie nos escuchaba” (el subrayado es mío).²¹

La “especialización” permite modelar una subjetividad específica del hachero que lo diferencia de otras categorías más estables del trabajo asalariado (el obrero de los grandes centros urbanos e industriales). A diferencia del trabajo forzado que recae sobre los exclu-

²⁰ Programa de Historia Oral, *loc. cit.*, pp. XII.

²¹ Programa de Historia Oral, *loc. cit.*, pp. XXVIII.

dos de Tucumán, el análisis marxista de las relaciones de producción en Santa Fe da como resultado un trabajador marginal asalariado, que migra por todo el nordeste en busca de nuevas fuentes de trabajo. La sociología del hachero persiste en una descripción negativa, correlativa a la anterior configuración teológica del pobre como carente de sustancia:

La situación actual se puede definir como frustrante para los sujetos sometidos a la condición de hacheros. Hay en la estructura en la que viven y en la formación histórica de su condición elementos que concurren a hacer de él un ser sin personalidad y totalmente dependiente psicológicamente de elementos externos bajo cuya égida siempre ha crecido. La experiencia, como intento de autoexpresión de la cultura hachera, ha demostrado que el hachero sólo se moviliza –y entendemos que legítimamente- en la medida que este proceso este destinado a una reivindicación económica o al logro de una mayor seguridad o conquista del mismo orden (...) parece improbable que el hachero por sí mismo alcance a desarrollar sus objetivos, sin la presencia –al menos en las etapas iniciales- de agente externos que le ayuden a descubrir y canalizar los mismos. Creemos que está aquí el gran peligro y la gran esperanza de la actual situación.²²

A pesar de la reseña histórica realizada por los militantes católicos – que recuerda el aporte de la experiencia de lucha “anarco-socialista” para la organización sindical de la región – la memoria de aquella lucha no implica una acumulación de experiencia capaz de cristalizarse en algún tipo de organización. El hachero siente anímicamente su situación, pero es incapaz de explicarla en términos del proceso político general, o de una toma de conciencia “conceptual”. Di-

²² C&R, nro. 8, julio de 1968, pág. 7 (11 del original).

cho en otras palabras, la situación objetiva de dependencia y alienación – calcada en la conciencia del sujeto como frustración y necesidad – impide a los hacheros tomar decisiones colectivas, *constituyéndose* como “clase-para-si”. La conciencia está determinada plenamente por la estructura de clase (y sin temor a exagerar por un “determinismo espacial”, ya que el aislamiento del aparato técnico y cultural hegemónico de la cuña boscosa impide la comunicación con otros niveles de conciencia, pero al mismo tiempo es una condición positiva). Los hacheros que no han migrado a la ciudad todavía no están contaminados por el alto nivel de cohesión e integración social y cultural característicos del capitalismo avanzado. La “cultura hachera” puede ser la base de un hombre nuevo, pero el punto de llegada debe ser articulado por un agente exterior a la misma clase. El diagnóstico parece venir como anillo al dedo para la actuación de una línea política de vanguardia, capaz de canalizar las demandas más inmediatas como condición previa para un salto cualitativo de la conciencia. A nivel orgánico, sin embargo, aparece un hiato entre las concepciones foquistas que prevalecían en C&R por ese entonces, y la “conciencia práctica” que los unía a los hacheros en un trabajo social de origen pastoral:

Graciela Daleo: *Pero Carlos todo esto lo hace antes, porque cuando nosotros vamos a la misión en enero del 66’, y Carlos ya era el que sacudía, y el que hablaba de lucha armada, digamos, eso (...) me parece que también cuando vos preguntabas lo del sujeto, digamos... nosotros tenemos este planteo del pueblo pero eso vos lo tenés que cruzar y mezclar con nuestra concepción foquista (...) se me ocurre que en la revista también debe estar un poco eso planteado por el tema del guevarismo y toda esta cuestión... el hecho de que la estrategia para llevar adelante la lucha armada en este primer período tenía que ver con la instalación de un foco, y de un foco rural (...)*

Antonia Canizo: Pero aún dentro del foco, por lo menos al principio, había una discusión sobre la necesidad de esa vanguardia que, si bien respetando que el sujeto de la Revolución iba a ser siempre el pueblo –no podía ser un grupito de iluminados- ese grupito de iluminados de alguna manera era la posibilidad como de despertar la situación dentro del pueblo... es decir, volvemos, un poco yo vuelvo, no se si es así pero para mi me suena lo de la concientización a través de hechos violentos...

Graciela Daleo: Un accionar profético... para juntarlo con la cuestión religiosa, la acción nuestra sería la cuestión profética, porque aparte nosotros teníamos una ventaja, digo pensándola desde el nosotros cristianos peronistas... pero nosotros, en cuanto a la cuestión esta de la creación del factor subjetivo, para la creación del factor subjetivo en realidad nosotros no lo teníamos que crear de la nada, porque ese factor subjetivo ya tenía un determinado capital político que era su identidad peronista, es como que nosotros íbamos a jugar el papel profético, digamos, es sólo la chispa que enciende la pradera, por eso creo ahí lo juntaría un poco con lo de Mao, supongo que de ahí es que haremos esta ensalada con el maoísmo...²³

La edición de estos testimonios nos permite aportar una síntesis provisoria del ciclo 1966-1968. “Carlos” – o mejor dicho el padre Múgica – fue el mediador entre los ámbitos universitarios y escolares de la juventud católica en vías de radicalización con la lucha armada, y el contacto con los pobres del norte santafecino como experiencia religiosa y social. El deseo revolucionario servía para transgredir el hiato entre el sueño del foquismo como fetiche y los límites del servicio pastoral (pero el sublime objeto del foco rural era a la vez el principio del deseo revolucionario en este ciclo). El vacío se politizaba así en una solución de continuidad que iba del “pauperismo

²³ Programa de Historia Oral, *loc. cit.* pp. 30, 36, 37.

místico” a la lucha armada²⁴. Hasta 1968, la representación de los trabajadores en C&R se encuentra fuertemente condicionada por el discurso religioso. La teología conciliar en tiempos de la “opción por los pobres”, consideró al pobre como carencia, objeto de caridad y liberación antes que sujeto de su propia emancipación. Condicionado por la fuerza de este “bloqueo tradicionalista” con origen en la tradición preconiliar, el discurso político revolucionario de la revista se corresponde con esta concepción: oprimidos por el imperalismo y por una situación de explotación que impide la comprensión del proceso político y social universal, C&R busca un sujeto revolu-

²⁴ El testimonio de Graciela Daleo nos permite disentir con la interpretación de Gustavo Pontoriero, que impone una oposición imaginaria entre las ideas de Mugica y el grupo de García Elorrio en relación a la violencia política: *“Mientras que otras corrientes del catolicismo posconciliar habían aceptado la tesis de la lucha armada como expresión del compromiso con los pobres (tal el caso de García Elorrio y el grupo ‘Cristianismo y Revolución’), el padre Mugica proponía una salida distinta al dilema de los católicos: ‘Estoy dispuesto a que me maten, pero no a matar’, v. PONTORIERO, 1991, p. 30-31. Como sabemos por varios testimonios, Mugica fue un activo simpatizante de C&R que colaboraba en la organización y el reclutamiento de los grupos que producían la revista, pero hacia 1970 esta posición había cambiado. Miguel Bonasso recuerda que: “Caminábamos ayer por la afrancesada calle Copérnico (...) de pronto el cura detuvo abruptamente la marcha, invirtió la lógica sacerdotal y me soltó una inesperada confesión: “yo debería estar en Montoneros, porque me siento responsable del camino que tomaron estos chicos ¿te das cuenta? yo los formé en aquellas excursiones de scoutismo católico, yo los llevé a la villa de Retiro, para que vean de cerca como vivían sus hermanos (...) Se detuvo en la esquina y me dijo muy serio: “pero no puedo estar ahí y por eso me separé de ellos hace tiempo, porque estoy dispuesto a que me maten pero no estoy dispuesto a matar”, v. Diario de un clandestino, Ed. Planeta, 2000, pág. 42. Gustavo Morello afirma que el giro es realizado en 1967, v. “Apuntes sobre la vida de Juan García Elorrio”, en revista Lucha Armada en la Argentina, nro. 7, pág. 8.*

cionario privilegiado en los márgenes del movimiento obrero. Si la revista es una experiencia fronteriza que intenta construir un discurso político – religioso en el borde de estas dos tradiciones, la elección del sujeto es secundaria. Las premisas son políticas – la línea foquista considera al campesino como el sujeto más apto para hacer la revolución en América Latina – y ético-religiosas – la “opción por los pobres” en clave radical exige adoptar un modelo profético de misión pastoral. Vanguardia y profecía se convirtieron en términos equivalentes. Si esta posición parecía clara a mediados de 1968, el golpe al campamento guerrillero de Taco Ralo y la reactivación del movimiento obrero combativo con la aparición de la CGT de los Argentinos ese mismo año, iban a generar una coyuntura política diferente capaz de forzar un desplazamiento de sentido en las posiciones discursivas relacionadas con el mundo del trabajo. Pero esa ya es otra historia.

Bibliografía

ANTUNES, Ricardo. “¿Crisis de la sociedad del trabajo?”. In: *¿Adios al trabajo?* (Ensayo sobre las Metamorfosis y la centralidad del Mundo del Trabajo). Campinas: UNICAMP / Ed. Cortez Editoria, 1995.

BONASSO, Miguel. *Diario de un clandestino*. Buenos Aires: Planeta, 2000.

CAMARERO, Hernán; POZZI, Pablo y SCHNEIDER, Alejandro. “Eppur si muove. De la realidad a la conceptualización en el estudio de la clase obrera argentina”. In: *Taller. Revista de Sociedad, Cultura y Política*. Buenos Aires: Imago Mundi, vol. 6, nro. 16, 2001, pág. 201.

FAIRCLOUGH, Norman. *Language and Power*. Longman, 1998.

- FANON, Franz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1973.
- FAIRCLOUGH. *Language and Power*. Longman, 1998.
- GRAMSCI, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado modernos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- GIL, Germán. *Cristianismo y Revolución: una voz del jacobinismo revolucionario en la Argentina*. Buenos Aires: CEDINCI, 2003.
- HALLIDAY, M. A. K., “Text as semantic choice in social contexts”. In: *Linguistic Studies of Text and Discourse*. Continuum, 2002.
- JAMES, Daniel. *Resistencia e integración*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1990.
- LANUSSE, Lucas. *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara, 2007.
- LUKÁCS, Gyorgy. “Consciencia de clase”. In: *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969.
- MARX, Carlos. *Miseria de la Filosofía*. Ed. Progreso, 1981.
- MARTÍN, Pedro Benítez. *E. P. Thompson y la Historia*. Madrid: Talasa, 1996.
- MORELLO, Gustavo. *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: UCC, 2003.
- O`DONNELL, Guillermo. *El Estado burocrático autoritario 1966-1973*. Buenos Aires: Belgrano, 1982.
- PONTORIERO, Gustavo. *Sacerdotes por el Tercer Mundo, el fermento en la masa*. Primera Parte (1967-1973). Buenos Aires: Centro Editor

de América Latina, 1991.

PORTANTIERO, Juan Carlos. “Clases dominantes y crisis política en la Argentina actual”. In: BRAUN, Oscar. *El capitalismo argentino en crisis*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1985.

_____. “Economía y política en la crisis argentina (1958-1973)”. In: ANSALDI, Waldo y MORENO, José Luis. *Estado y sociedad en el pensamiento nacional*. Buenos Aires: Cántaro, 1989.

SCHNEIDER, Alejandro. *Los Compañeros*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2005.

TERÁN, Oscar. *Nuestros años sesenta*. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, 1993.

THOMPSON, E.P.. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Ed. Crítica, 1989.

VILAR, Pierre. *Introducción al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona: Ed. Crítica, 1982.

WILLIAMS, Raymond. *Palabras Clave*. Un vocabulario de la cultura y la sociedad. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

ZANCA, José. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*. México: FCE, 2006.

Fuentes primarias

Entrevista a Graciela Daleo, Antonia Canizo y Pablo Zelenay. Programa de Historia Oral, Instituto de Antropología, FFyL (UBA).

Entrevista a Marita. Programa de Historia Oral, Instituto de Antropología, FFyL (UBA).

Entrevista a Poldi. Programa de Historia Oral, Instituto de Antropología, FFyL (UBA).

Fuentes secundarias

Cristianismo y Revolución, Ed. digitalizada del CEDINCI, 2003.

Abstract: The magazine *Cristianismo y Revolución* was animated by catholic groups in Argentina in the 1970 form armed organizations. How is perceived the worker from christian ideology? We propose that in the coverage of labor disputes, union notes and sections, the magazine articulated theological christian content, class and peronist operating a shift in the christian perspective of the poor as an object to the worker as subject. In the analysis of radical christian ideology, the testimony of militants allows to cross the experience of the actors to the discourse of the magazine to investigate memory through mediation, silences, and meanings of the written.

Key-words: Foquismo, poverty, preconiliar, poor, worker.

Esteban Campos es Historiador. Licenciado y candidato a doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Miembro de CLACSO y de la *Latin American Studies Association* (LASA). Becario doctoral del CONICET. Auxiliar docente de las materias Historia Social General e Historia de América III (independiente) en la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Página em branco

Página em branco

Página em branco