

¿Cristo guerrillero o Cristo rey? La teología de la violencia en *Cristianismo y Revolución* (1969-1971)

¿Guerrilla Christ or Christ the king? The theology of violence in *Cristianismo y Revolución* (1969-1971)

Esteban Campos

Universidad de Buenos Aires – CONICET (Argentina)¹
estebancampos1977@gmail.com

Resumen

El problema que guía esta investigación es cómo se organiza el discurso teológico en los últimos números de *Cristianismo y Revolución* (C y R, en adelante), teniendo en cuenta la evolución de los artículos de contenido doctrinal y el contexto socio-histórico específico. En las secciones de la revista que abordaban la problemática religiosa, se puede advertir el pasaje del catolicismo renovador al cristianismo liberacionista. Siguiendo la misma serie de correspondencias, existe un deslizamiento de la nueva teología conciliar a una teología de la violencia, que interviene directamente en el debate político. Para demostrar esta hipótesis de trabajo observaremos la columna "Teología", analizando la relación entre violencia, fines y medios en los artículos de Jalles Costa, Olivier Maillard, Jurgen Moltmann, Rubén Dri, Hernán Benítez y José María González Ruiz. La metodología empleada combina los aportes de la Sociología y la Teoría política con la recolección de testimonios mediante las técnicas de la Historia Oral.

Palabras clave: Violencia subjetiva/objetiva; Cristianismo liberacionista; Primacía de la técnica; Teología.

Abstract

The problem of this research is the organisation of the theological discourse in recent issues of Christianity and Revolution (C Y R, and up), taking into account the evolution of doctrinal content articles and specific socio-historical context. In sections of the magazine that addressed the question of religion, it can be noted the passage of refreshing Catholicism to the liberationist Christianity. Following the same number of matches, there is a shift of the new conciliar theology to the theology of violence, directly involved in the political debate. To prove this working hypothesis we observe the column "Theology", analyzing the relationship between violence, ends and means in the articles of Jalles Costa, Olivier Maillard, Jurgen Moltmann, Ruben Dri, Hernán Benítez and José María González Ruiz. The methodology combines the contributions of sociology and political theory with evidence collection by the techniques of oral history.

Keywords: Subjective / objective violence; Liberationist Christianity; Primacy of technology; Theology.

¹ Esteban Campos es Doctor de Historia por la Universidad de Buenos Aires y becario posdoctoral del CONICET. Actualmente es miembro de CLACSO y del grupo de investigación RELIGAR. Investiga sobre Historia de los movimientos armados e Historia del cristianismo de liberación en Argentina y América Latina. Es uno de los coordinadores del sitio web <http://www.eltopoblindado.com>. Es autor de manuales de enseñanza media y primaria.



“La Iglesia está en el mundo, es parte del dolor en el mundo, y aunque Cristo condenó al discípulo que arrancó la oreja del servidor del Sumo Sacerdote, nuestros corazones se conmueven por quienes son impulsados a la violencia por el sufrimiento de los demás. La Iglesia condena la violencia, pero condena la indiferencia con más energía. La violencia puede ser la expresión del amor. La indiferencia, jamás. La una es la imperfección de la caridad; la otra, la perfección del egoísmo”.

Graham Greene, *The comedians*.

En un artículo de la revista *Inédito* publicado en 1968, Gregorio Selser atribuía el concepto de “teología de la violencia” al obispo de Panamá, Marcos Mc Grath (Selser, 1968). El problema en cuestión, entonces, es cómo se organiza el discurso teológico en los últimos números de *Cristianismo y Revolución* (C y R, en adelante), teniendo en cuenta la evolución de los artículos de contenido doctrinal y el contexto socio-histórico específico². En las secciones de la revista que abordan la problemática religiosa se advierte el pasaje del catolicismo renovador al cristianismo liberacionista; este desplazamiento se corresponde con una transición en las redes de sociabilidad que llevó de las organizaciones juveniles católicas al Comando Camilo Torres. En este trabajo sostenemos que, siguiendo la misma serie de correspondencias, existe un deslizamiento de la nueva teología conciliar - preocupada por el papel del hombre en la historia y la naturaleza del cambio revolucionario - a una teología de la violencia, que interviene directamente en el debate político³.

Este cambio en la prioridad de los tópicos que surgen de las mismas prácticas discursivas se relaciona por lo menos con dos factores: en primer lugar, desde 1968 la dictadura encabezada por Juan Carlos Onganía tuvo que hacer frente a un nuevo ciclo de protestas sociales, cuyo emergente más notable era la CGT de los Argentinos. Esta tendencia continuaría con las insurrecciones populares en las principales ciudades del interior del país entre 1969 y 1971, y mostraría su extremidad más radical a partir del surgimiento de las

² *Cristianismo y Revolución* fue un medio de comunicación militante, publicado por el ex seminarista Juan García Elorrio y su compañera Casiana Ahumada, entre 1966 y 1971. Espacio de cruce del cristianismo liberacionista, el peronismo revolucionario y las organizaciones armadas, entre sus militantes se conformarían los grupos que en 1968 fundarían Montoneros, aunque otros se vincularían más tarde al Peronismo de Base.

³ Este trabajo forma parte de una investigación más amplia realizada en el marco del Doctorado en Historia de la UBA, donde se propone la emergencia de un proyecto de hegemonía alternativa en C y R. Los trabajos que sirven de antecedente a este artículo son “Del catolicismo renovador a la lucha armada. Nueva teología, peronismo y violencia en los primeros números de la revista *Cristianismo y Revolución* (Argentina: 1965-1967)”, en *Vitral Monográfico n. 2 del PROHAL*. Disponible en URL: http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/Vitral_Mono_N2/dossier/dossierhere2.html, “Una teología para el Tercer Mundo. Mesianismo, historicismo y modernidad en *Cristianismo y Revolución* (1967-1968)”, en *Historia, voces y memoria. Revista del Programa de Historia Oral* n. 2 (2010), pp. 79-107.

organizaciones político-militares. La violencia popular ya no solamente era parte de una estrategia discursiva, sino que estaba a la orden del día, cuando la ocupación de una fábrica derivaba en una toma de rehenes, o no bien un grupo armado atacaba a un policía para arrebatarse su arma reglamentaria. En segundo lugar, hay que tener en cuenta la influencia creciente de las corrientes renovadoras de la Iglesia católica entre los sacerdotes latinoamericanos. Un buen ejemplo es el *Mensaje de los 18 Obispos del Tercer Mundo*, publicado el 15 de agosto de 1967. Se trataba de un manifiesto político-teológico del clero renovador de los países periféricos, que llevaba al límite las innovaciones de la encíclica papal *Poppulorum Progressio*, redactada ese mismo año:

“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. Lejos de contrariarse con él, sepamos adherirlo con alegría, como a una forma de vida social mejor adaptada a nuestro tiempo y más conforme con el espíritu del Evangelio. Así evitaremos que algunos confundan a Dios y a la religión con los opresores del mundo de los pobres y de los trabajadores, que son en efecto el feudalismo, el capitalismo y el imperialismo” (Magne, 2004)

Si la *Poppulorum progressio* contenía pasajes ambiguos que fueron leídos por parte del clero renovador como una justificación de la violencia popular cuando existían casos de tiranía evidente y prolongada, el *Mensaje de los 18 Obispos* era una invitación a luchar por otro sistema más acorde a los principios evangélicos, que en la perspectiva del catolicismo renovador, pero sobre todo para los cristianos liberacionistas, se encontraba en las antípodas del capitalismo. A partir del *Mensaje de los 18 Obispos*, en diciembre de 1967 se formó en Argentina el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), organizado a partir de las firmas reunidas en las diócesis locales para adherir al manifiesto. Desde ese momento, el MSTM tendría en C y R un medio privilegiado de propaganda y denuncia, como se puede apreciar por el elevado número de documentos, declaraciones, entrevistas y artículos de los curas tercermundistas. Un año después, la recepción en América Latina de las reformas promovidas por el Concilio Vaticano II encontró un poderoso medio de difusión gracias a la realización de la Segunda Conferencia Episcopal en Medellín. A pesar de la hegemonía de las tendencias conservadoras dentro de la Iglesia que eran reticentes a la aceptación plena de las reformas conciliares, la dirección del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), encabezada por el obispo de Recife Helder Cámara, y el obispo de Talca Manuel Larraín, logró organizar en 1968 este sínodo que representó un triunfo para las corrientes renovadoras (Magne, 2004). Medellín significó la traducción latinoamericana de los principios conciliares, acentuando en el nivel del discurso doctrinal y la práctica pastoral el compromiso con los pobres, e incorporando las nociones de desarrollo, dependencia y cambio, de alguna manera legitimadas a partir de la constitución pastoral

Gaudium et Spes de 1965 y la *Poppulorum progressio*. Si ya era legítimo preguntarse en clave histórica y secular por los “signos de los tiempos”, o revisar sociológicamente la noción de “pecado estructural” para poder enunciar desde la teología la posibilidad de un cambio revolucionario, pronto la discusión se volcaría sobre la legitimidad de los medios empleados para concretar el cambio de estructuras. En este momento aparece la teología de la violencia.

La teología de la violencia

Desde la brusca interrupción de los “Apuntes de Miguel Mascialino”, con su última entrega en el número 10 correspondiente a octubre de 1968, C y R siguió un rumbo errático en cuanto a la difusión de la nueva teología⁴. En el número siguiente, el lugar reservado para los temas específicamente religiosos se reduce al mínimo con la difusión de un ensayo del pensador y teólogo austríaco Iván Illich. Por otro lado, el número 12, publicado en marzo de 1969, está dedicado casi exclusivamente a la actuación del MSTM, que había realizado una intensa movilización contra la dictadura de Onganía en la Navidad de 1968. Un mes después, en el número 14 aparece “Un análisis nacional interpretado por la visión de Medellín”, artículo sin firma que inaugura la sección “Teología” en el marco de un pasaje a la acción del clero, en la que se difunden comunicados, declaraciones, crónicas y polémicas que se relacionan en general con el MSTM⁵. Entre los números 14, 15 y 16 C y R reemplaza su estructura interna en forma de cascada de noticias impuestas por la coyuntura –donde se superponen de manera más o menos caótica notas, artículos, entrevistas y comunicados– por columnas más o menos fijas: “Iglesia”, “Teología”, “Economía” y “Política internacional”, a las que se sumarán más tarde “Los nuestros”, “Sindicatos”, “Panorama político” y el “Boletín de Tercer Mundo”. Hasta el número 23 distribuido en abril de 1970, la columna sobre teología organiza las intervenciones más teóricas en el campo de la religión y tendrá un crecimiento exponencial en el espacio de sus artículos. A partir del número 24 y hasta el cese de la publicación, los artículos de índole teológica continuarán saliendo irregularmente sin permanecer ligados a una sección específica. ¿Cómo se justifica la violencia desde la ética cristiana? Aquí nuevamente tenemos que trabajar simultáneamente en dos niveles, el del texto escrito y el de la recepción, para lo cual nuestra metodología será transdisciplinaria: para analizar los enunciados emplearemos herramientas de la Sociología

⁴ Los “Apuntes de Miguel Mascialino” eran una sección fija de C y R donde se planteaban reflexiones teológicas y políticas sobre la historia, el cristianismo, la violencia y la revolución.

⁵ “Un análisis nacional interpretado por la visión de Medellín”, C y R 14 (1968), 14-15 (24-27 del original). CEDINCI, 2003. La II Conferencia episcopal de Medellín produce cierto “retorno” de la teología como reina de los saberes, ya que en este artículo lo económico, lo político y lo cultural no son dominios autónomos que puedan explicar por sí mismos una situación temporal. La teología sí lo es, ya que puede anudar todos los puntos de vista desde una perspectiva moral. Esta mirada choca con la importancia atribuida a la historia secular en los números anteriores.

y la Teoría política, mientras que en el abordaje de la recepción echaremos mano de testimonios obtenidos mediante el método de la Historia oral.

En el artículo “Los cristianos y la violencia”, publicado en el número 16 correspondiente a mayo de 1969, el teólogo Jalles Costa describe las formas de la violencia en la perspectiva del catolicismo renovador:

“La violencia no siempre es necesariamente física. Existe la violencia de la prensa, de la TV, de la radio, un lavado continuo del cerebro de las masas. Existe la violencia de la publicidad que condiciona el comportamiento social del hombre. La violencia de la desocupación, la violencia del dinero, la violencia del ordenamiento jurídico, hecho en general por los ricos, y para su propio beneficio. La violencia de las estructuras que producen cada día más víctimas que cualquier guerra” (Jalles Costa, 1969)

En este sentido, tanto para Jalles Costa como para el discurso moralista que asimilará la nueva izquierda incorporando los argumentos postconciliares, existen dos tipos de violencia. La primera es impersonal, objetiva, sistémica; se trata de la pecaminosa “violencia de las estructuras”, que aparece como un acto de coerción no siempre experimentado con dolor. Por ejemplo, cuando Jalles Costa se refiere a la TV, la publicidad y la radio como técnicas de lavaje cerebral, anticipando el concepto de “violencia simbólica” empleado por Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2009). La segunda es la violencia física, subjetiva, la que ejercen la policía, los terratenientes, “los norteamericanos en Vietnam, la de las guerrillas, la de los ejércitos de liberación” (Jalles Costa, 1969). Este tipo de violencia se hace visible por su ejercicio, y en este punto Jalles Costa introduce una jerarquía causal que se convierte en prescripción moral, ya que la violencia de arriba engendra la violencia de abajo. Esta relación no se puede reducir al libre juego de fuerzas intersubjetivas:

“No deseo la violencia. Se me impone. No hay otra opción. Si opto por la no violencia, soy cómplice de la opresión, elijo la violencia del Estado” (Jalles Costa, 1969).

De esta manera, si “no hay otra opción”, la violencia entra en el terreno determinista de lo indecible, una situación que elige a los sujetos antes que estos puedan elegir (lo que los calvinistas denominan *predestinación*). En la segunda parte del artículo, Jalles Costa polemiza con los cristianos que se escudan detrás de una ideología de la no-violencia, ignorando que la violencia los ha elegido a ellos como cómplices, y por lo tanto participan del “pecado estructural”. Esta omnipresencia de la violencia en las estructuras de la sociedad, sin embargo, no implica la abolición de todas las barreras éticas y morales, o dicho en términos cristianos, no significa el triunfo absoluto del Mal:

“Hay que aclarar bien que la violencia no es la brutalidad, ni el odio, ni la venganza. Si me comprometo en una revolución que necesita emplear la fuerza, me comprometo en un movimiento de liberación. Tal vez la misión del cristiano en la revolución es evitar que la violencia necesaria se transforme en odio, venganza o brutalidad” (Jalles Costa, 1969).

En este pasaje se advierte el núcleo del razonamiento de Jalles Costa. Si la violencia es pura fuerza, entonces es posible separarla de su dimensión subjetiva, por lo menos en el plano del sujeto que ejerce la violencia y se aliena a partir de “la brutalidad, el odio, la venganza”. Para el teólogo, estos elementos no son constitutivos del ejercicio de la violencia, sino simples efectos separados de la causa. De allí la utopía de una violencia cristiana capaz de neutralizar y humanizar la carga subjetiva y alienante de la violencia revolucionaria, convirtiéndola en fuerza.

Esta perspectiva de la violencia es interesante porque, a diferencia de Jean Paul Sartre y el Che Guevara, no asume todas las consecuencias de la violencia subjetiva, aunque sí percibe el riesgo de la alienación que subyace al ejercicio de la violencia revolucionaria. Si para Sartre hay una violencia redentora capaz de vencer la alienación: “*matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido*” (Sartre, 1971), para el Che el odio es un factor esencial de la lucha revolucionaria, “*que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar*” (Ernesto Guevara, 1977). Según el testimonio de Graciela Daleo, esta asunción de una violencia redentora no era fácil de digerir desde la perspectiva cristiana tradicional:

“Entrevistador: Otra pregunta que está en relación con algunas cosas que ya vinimos charlando es cómo se encaraba desde la revista, y desde el comando mejor dicho, la relación entre violencia política y ética cristiana.

Graciela Daleo: Una respuesta simple y apurada es un poco lo que vinimos diciendo antes, digamos, en todos estos pasajes del Evangelio y de la Biblia es el reconocimiento de que hay situaciones en las cuales la violencia está legitimada, lo cual no quiere decir que para nosotros haya sido “Ah, sí, mato como cinco y no pasa nada”, pero...no podría hablar por todos salvo por lo menos por mí misma, pero yo lo resumiría casi te diría como en una fórmula. Asumir la legitimidad de la violencia por más que te la justificara el Evangelio, para mí implicó violentarme, digamos, pero más por la ética cristiana –bueno, por la ética cristiana también- pero sino simplemente por mi condición de persona, digamos que vos si bien lo hacés porque te ves obligado a hacerlo pero adoptar formas de acción política que van a incluir el ejercicio de la violencia, y que van a incluir también la muerte de otros, mucho más problemática que la muerte propia. Creo que la muerte propia era, por lo menos a mí me resultaba mucho más fácil echármela sobre los hombros, que pensar en la muerte de otro, pero para mí este violentarme a mí misma tenía que ver con la necesidad del desarrollo del proceso y marcar esto, que había situaciones en las cuales era legítimo hacerlo y no te lo decía solamente el Che, lo decía también Cristo en la Biblia, te lo decía Dios a través de los profetas...” (Daleo, Canizo y Zelenay, 2006).

Aquí aparece la dimensión subjetiva de la violencia comprendida como un todo, ya que se menciona tanto la agresividad del ejercicio de la violencia como el sufrimiento que implica ser la víctima de un acto violento. El testimonio indica también el cruce entre las diversas formaciones culturales que inciden en la recepción de la teología de la violencia, que van de una renovada lectura de las Sagradas Escrituras a las reflexiones sobre la violencia del Che Guevara. En el artículo “Cristianismo, revolución y violencia”, publicado en el número 18 de C y R, Jalles Costa opone la caridad (individual) a la justicia (colectiva), porque la primera sólo sirve para apoyar las estructuras injustas:

“Entendámonos. No soy apóstol de la violencia. Preferiría poder participar en una revolución no violenta y *eficaz*. Sólo que no tomo mis deseos por realidades. Mis anhelos no cambian las situaciones de opresión. Si alguien sabe dónde y cuándo se ha hecho una *verdadera revolución* no violenta, que nos lo diga” (Jalles Costa, 1969)

Este razonamiento implica un sensible deslizamiento en relación al anterior, ya que aunque nuevamente defiende la tesis de una violencia cristiana “sin odio”, en esta ocasión introduce un nuevo elemento, que es el de la autenticidad. No existe una *verdadera y eficaz* revolución que no sea violenta. Esta vinculación de la violencia con la autenticidad -es decir, con la constitución de una identidad afirmativa- se distingue de la anterior concepción de la violencia como pura negatividad, aquel “mal necesario” que era preciso purificar con el incienso del humanismo cristiano para evitar el odio, el venganza y la brutalidad. La introducción de la noción de eficacia, tan repetida por el cura guerrillero Camilo Torres con su doctrina del “amor eficaz”, abre la puerta para concebir la posibilidad de una violencia redentora. En el número 17 de C y R aparece “El escándalo de la violencia”, un provocador artículo de Olivier Maillard que de alguna manera avanza en la secularización del problema moral. Al comienzo, la argumentación es similar a la de Jalles Costa: en primer lugar, la violencia no es una novedad histórica; por lo tanto, no se la puede condenar *a priori*. En segundo lugar, la condena de la violencia y la predicación de la no-violencia tienen un carácter puramente clasista (desde el punto de vista de la burguesía, la violencia es buena cuando defiende sus intereses, pero es mala en manos de los revolucionarios). En C y R, la recurrencia de este discurso binario sobre la violencia de arriba y la violencia de abajo tiene la finalidad de destruir el monopolio de la violencia estatal, fundamentando teológicamente la democratización de la violencia popular. Si Jalles Costa albergaba alguna esperanza sobre la posibilidad de cristianizar el ejercicio de la violencia, Maillard plantea el problema desde una moralidad absolutamente laica:

“El problema moral no consiste, pues, en saber si la violencia es buena o mala, si está permitida o no. El escándalo moral está en que un niño muera de hambre, en que un

hombre sea explotado. A ese nivel debe situarse la moral. Esta forma de plantear la cuestión obliga a revisar la vieja distinción entre moral de los fines y moral de los medios. El escándalo estriba en que para alimentar al hambriento, para liberar al explotado, nos veamos obligados a utilizar la violencia. En este sentido, la violencia puede ser buena, eficaz, meritoria; el que la emplea es quien debe juzgarlo” (Maillard, 1969)

Aquí se quiere desplazar lo que se concibe como una bizantina disputa en torno a la “casuística de la violencia”, ya que el problema no es determinar si la violencia es buena o mala; el dilema ético principal es la injusticia, y la prioridad es determinar *cuánta* violencia se debe emplear para modificar las estructuras injustas. Al plantear el escándalo de la violencia, Maillard esgrime una paradoja: entendida como medio transformador, “la violencia puede ser buena, eficaz, meritoria”. Para la sociología comprensiva de Max Weber, parecería ser el caso de una acción racional con arreglo a valores en un caso donde la acción es racional con arreglo a fines *sólo en los medios*. Dicho en otras palabras, si el fin revolucionario es ético y religioso, los medios se sopesan, se calculan, están determinados por su *eficacia* en virtud del resultado que obtienen (Weber, 2008). A pesar de todo, hay algo que no encaja en la teoría de Weber desde el punto de vista empírico: ¿la repetición constante de lo “eficaz” en Jalles Costa, Olivier Maillard y Camilo Torres no habla de una supremacía de los medios por encima de los fines? Es como si estuviéramos ante una acción racional con arreglo a medios, premisa que en nuestro análisis de la ideología guerrillera hemos bautizado como primacía de la técnica⁶.

Dios en la revolución.

“En los libros herméticos está escrito que lo que hay abajo es igual a lo que hay arriba, y lo que hay arriba, igual a lo que hay abajo; en el Zohar, que el mundo inferior es reflejo del superior. Los histriones fundaron su doctrina sobre una perversión de esa idea. Invocaron a Mateo 6:12 (“perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores”) y 11:12 (“el reino de los cielos padece fuerza”) para demostrar que la Tierra influye en el cielo (...) También imaginaron que

⁶ Considerando el planteo de Max Weber, surge una pregunta: si la acción es plenamente racional en los medios, y los medios determinan los fines, ¿tiene sentido pensar en una acción con medios racionales determinada por valores? ¿No es esto lo que les ocurrió a Montoneros en su período de “militarización” a partir de 1974, cuando el cálculo instrumental (errado) entre medios y fines sustituyó a los valores propiamente dichos? Desde este punto de vista retrospectivo, habría que considerar si el proceso de secularización no es una auténtica “descristianización” de la militancia católica. En consecuencia, existiría un hilo conductor entre la idea del amor eficaz y la fría respuesta de Mario Firmenich en la entrevista realizada por Gabriel García Márquez en 1977, cuando el número 1 de Montoneros se refería al golpe militar diciendo que “*Hicimos, en cambio, nuestros cálculos, cálculos de guerra, y nos preparamos a soportar, en el primer año, un número de pérdidas no inferior a mil quinientas bajas*”, v. [http://www.elortiba.org/docmon82.html#Entrevista de Gabriel García Márquez a Firmenich \(parcial\)](http://www.elortiba.org/docmon82.html#Entrevista de Gabriel García Márquez a Firmenich (parcial))

nuestros actos proyectan en reflejo invertido, de suerte que si velamos, el otro duerme; si fornicamos, el otro es casto; si robamos, el otro es generoso. Muertos, nos uniremos a él y seremos él (...) Otros histriones discurrieron que el mundo concluiría cuando se agotara la cifra de sus posibilidades: ya que no puede haber repeticiones, el justo debe eliminar (cometer) los actos más infames, para que éstos no manchen el porvenir y para acelerar el advenimiento del reino de Jesús”

Jorge Luis Borges, “Los teólogos”, en *El Aleph* (1949).

En el número 20 de C y R correspondiente a septiembre y octubre de 1969 apareció un extenso artículo con el herético título de “Dios en la revolución”. El autor era Jürgen Moltmann, un teólogo protestante alemán influenciado por el marxismo humanista de Ernst Bloch. El escrito elabora combina teoría del mesianismo en clave histórica -como la dimensión teológica del tránsito entre el catolicismo renovador y el cristianismo liberacionista- con la reflexión sobre la violencia revolucionaria. También se incorporan elementos del pensamiento de Ernst Bloch, por ejemplo cuando diserta acerca de la esperanza mesiánica como parte del ser cristiano moderno (Bloch, 2002 y 2007). Por otro lado, el ensayo comienza con un ataque a la razón técnica condenada por su carácter instrumental, esto es, debido a su carencia de valores. Aunque se reivindica la práctica como criterio de la teología, la condena a la técnica es un argumento que en última instancia está en contra de la “eficacia” exaltada en los números anteriores, algo que se pone de relieve con las reflexiones sobre la violencia revolucionaria. A diferencia de Olivier Maillard y Jalles Costa, que ponían los medios delante de los fines, Moltmann sostiene que:

“Si no se aplican toda clase de medios, el futuro revolucionario es impensable. Pero, si se aplican medios que no son proporcionados, entonces los fines de la revolución son traicionados (...) Los fines humanos de la revolución no deben ser desacreditados por la violencia de los medios. Incluso en el movimiento revolucionario, puede haber rebelión contra los medios empleados para ciertos fines, como se ha podido ver en el stalinismo. Si se opone violencia a la violencia, será difícil abolir la violencia después de la revolución. ¿Quién ha visto alguna vez que una dictadura, una policía secreta, una burocracia, se eliminaban a sí mismas? Si el fin de la revolución es una humanidad mejor realizada, el período transitorio no puede ser inhumano. El porvenir existe desde el momento en que se lo entrevé, y hay que empezar a vivir más humanamente desde el momento en que nos aprestamos a realizar la humanidad” (Moltmann, 1969)

El contenido de este discurso parece contradictorio: ¿es posible pensar en medios ilimitados pero proporcionados? A pesar de todo, lo significativo es que, si para Moltmann los fines son los medios (el porvenir utópico y humanista se actualiza determinando los medios justos), para Jalles Costa y Olivier Maillard los medios son los fines (el fin revolucionario se autentifica por la eficacia de los medios violentos). En Moltmann, se advierte la tensión entre un discurso romántico y antimoderno desconfiado de la razón técnica (de los medios

potencialmente ilimitados sin una ética finalista capaz de regularlos) y un discurso modernista favorable a la transformación revolucionaria (de fines potencialmente ilimitados), ya que “*en el futuro, la historia se presentará cada vez más en forma de revolución*” (Moltmann, 1969). Desde este punto de vista, si no hay armonía entre medios revolucionarios y fines humanitarios, entonces la revolución degenera en terrorismo. Esta concepción de una acción racional con arreglo a valores sin conexión con los resultados ulteriores implica una concepción universalista de la relación fines-medios, que se contrapone a la perspectiva de Olivier Maillard cuando afirma que los agentes de la violencia (revolucionaria) son los que deben juzgar si esta es buena o mala. Dicho en otras palabras, si la última es una ética antagónica que debe forzar la reflexión axiológica rompiendo con la tradición, la primera apela al sentido común de lo que León Trotsky crítica como una “moral filisteá”: aquellas prescripciones universales que basan su juicio en analogías formales entre violencia revolucionaria y violencia reaccionaria, haciendo abstracción de la historia y de la división de la sociedad en clases sociales (Trotsky, 2003)⁷.

Dos números después, C y R publicó “Reflexiones sobre la violencia”, un incendiario artículo de Rubén Dri (Dri, 1970 y Lanusse, 2005). El cura enrolado en el MSTM había convertido el Colegio Mayor de Resistencia en un centro de difusión de las ideas del Concilio Vaticano II, espacio que pronto decantaría en un radicalizado núcleo de agitación política. Su relación con la revista no era tan comprometida como la de Miguel Mascialino, pero aun así participaba de su distribución en la provincia de Chaco (que se hacía de mano en mano) y ocasionalmente escribía artículos sobre teología (Dri, 2008). Dri inicia su exposición de manera polémica, criticando el axioma de que la violencia no es cristiana ni evangélica al observar que las Cruzadas, la Revolución francesa y las Revoluciones de independencia fueron violentas. Luego se introduce en el plano de la teología, llamando la atención sobre varios pasajes evangélicos referidos al tema:

“¿Se pueden hacer tales afirmaciones sin condenar la violencia de Cristo con los sacerdotes, escribas y fariseos? (Léanse las maldiciones de Cristo contra ellos en el cap. 23 de San Mateo; los llama ‘hipócritas, serpientes, raza de víboras, sepulcros blanqueados que por fuera parecen bonitos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia’) ¿Sin condenar la violencia de Cristo con los mercaderes

⁷ Trotsky afirma que la guerra civil, que es la forma suprema de la lucha de clases, “*provoca la explosión de todos los lazos morales entre las clases enemigas (...) En condiciones ‘normales’, el hombre ‘normal’ observa el mandamiento: ‘¡No matarás!’; pero si mata en condiciones excepcionales de legítima defensa, los jueces lo absuelven*”. En el estado de excepción de una situación revolucionaria, los principios éticos universales -que ya de por sí son débiles e históricamente variables- se disuelven para dejar lugar a una pura moral antagónica. Para una reflexión sobre la diferencia entre ética y moral, v. Esteban Campos, “¿Una lectura revisionista de la lucha armada? Las políticas de la memoria en los ensayos sobre la violencia política en la Argentina”, II Congreso de Historia Inmediata, Maracaibo, Venezuela, 15 al 18 de marzo de 2011.

del templo a quienes echó a latigazos? ¿Sin condenar las expresiones de Cristo: 'No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz sino espada' (Mt. 10,34). 'Desde los días de Juan Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos sufre violencia y los violentos lo conquistan' (Mt. 11,12). 'Y tú, Cafarnaúm, hasta el cielo te vas a encumbrar? Hasta el infierno te hundirán! (Mt. 11,23)' (Dri, 1970).

Para Rubén Dri, la violencia es una ley estructural del ser que expresa un impulso vital inherente al despliegue del cosmos y a la evolución del hombre, necesitado de romper las barreras que impiden su desarrollo, como el racismo, el imperialismo y la explotación. Si para Jürgen Moltmann Dios se presenta como esperanza mesiánica, escatológica, algo que todavía sigue estando "delante de nosotros" (como ente superior abstracto), cuando Dri incluye a Jesucristo en el proceso histórico, Dios está más bien "a nuestro lado y de nuestro lado" (como persona concreta y antecedente histórico, casi como un "compañero" que comparte los mismos códigos). A partir de su experiencia en el Comando Camilo Torres, Antonia Canizo realiza una lectura muy parecida de la cólera de Jesús, vinculada directamente a la militancia política:

"Lo decía el Evangelio del Nuevo Testamento en un pasaje de San Pablo de la corrección fraterna, en la cual vos podés llegar a tratar de que el hermano se corrija en su error una, dos, tres veces, y en el caso de que no se corrija lo apartás de la comunidad –rezás por él, inclusive, no le deseás ningún mal- pero como no hay posibilidad de corrección lo excluís de esa comunidad. La forma de exclusión de la opresión era violenta hacia el pueblo, la única forma de exclusión de los opresores pasaba por la violencia. Es decir, es medio tirado de los pelos la reflexión de ese pasaje, pero bueno, también era un pasaje en el cual uno decía bueno, estos hermanos, es decir, estos humanos que están en la opresión ya no hay posibilidad de dialogo ni de conversión...lo único que queda es excluirlos de la comunidad. Había, lo que yo creo que por ahí no se ha trabajado desde lo cristiano –porque la Iglesia como institución jerárquica no lo va a permitir nunca ni lo va a aceptar- es que este grupo, o por lo menos el grupo Cristianismo y Revolución, Camilo Torres y otros, en otros lugares del país, no pasamos de lo cristiano a lo político-militar renegando de los principios ni sin una reflexión muy profunda y muy consciente –quizás más desde la ética cristiana que desde lo político-. Es decir, llegamos con un absoluto convencimiento...podrá decir la Iglesia hoy equivocados o no, pero nosotros hicimos una reflexión profunda y absolutamente convencidos de que eso era la exigencia cristiana" (Daleo, Canizo y Zelenay, 2006).

Aunque estaban "absolutamente convencidos de que eso era la exigencia cristiana" y en ocasiones era "medio tirado de los pelos" el hecho de que Dios estaba del lado de los militantes, antes que los militantes del lado de Dios, el testimonio es el signo de que se estaba dando un paso más en el proceso de secularización que impuso el cristianismo de liberación (Donatello, 2010). Ese subjetivismo de la teología militante se comprueba cuando Dri afirma, del mismo modo que hacía Olivier Maillard, que los medios de la liberación:

"...no pueden establecerse o negarse "a priori" y desde fuera; corresponde a la comunidad comprometida en la liberación de los hombres elegirlos" (Dri, 1970).

Esta insistencia en la comunidad de salvadores como el sujeto apto para definir los criterios éticos que determinan el ejercicio de la violencia sirve para pensar la moral guerrillera que se generalizaría en los años siguientes. En las coordenadas culturales de la nueva izquierda de los '60, es como si los medios violentos ya no aparecieran legitimados retrospectivamente por el juicio de la historia, sino aquí y ahora con el criterio subjetivo del hombre nuevo, porque “el verdadero amor es una violenta fuerza de liberación” (Dri, 1970)⁸. El de Rubén Dri es el último artículo de la sección “Teología”. Tras la muerte de Juan García Elorrio en 1970, la columna desapareció y fue reemplazada por otras notas de índole teológica, pero mucho más dispersas. En ese año surgieron organizaciones político-militares como Montoneros, las Fuerzas Armadas Revolucionarias y el Ejército Revolucionario del Pueblo, y las páginas de C y R fueron una tribuna encargada de difundir comunicados, denuncias, entrevistas y crónicas de las acciones armadas. Es por esta razón que la teología de la violencia deriva en una casuística; es decir, además de condenar la violencia simbólica y estructural, debe comenzar a juzgar los casos concretos de violencia política que surgen con los primeros operativos guerrilleros.

Un ejemplo de esta “teología aplicada” es el artículo de Hernán Benítez, “Causas y responsables de la ejecución de Aramburu”, publicado en el número 25 de C y R. El otrora confesor de Eva Perón, militante del catolicismo renovador y censor de la anticoncepción en la década de los '60, realiza una prolija disertación sobre la condena moral y cristiana a la violencia apoyándose en la encíclica *Poppulorum Progressio*. Si bien la violencia “en sí misma” es condenable, también el pacifismo a secas es antievangélico:

“El Evangelio jamás justifica la violencia. No, por supuesto, la de los explotadores. Tampoco la de los explotados. Pero Cristo, para redimir al mundo del pecado ‘se hizo pecado’. No lo redimió desde una estratosfera incontaminada de pecado. ‘Se hizo pecado’ quiere decir, no que fuera culpable por cometer pecado, sino que encarnó en un medio vital o existencial viciado y dominado por el pecado. Pero, el hecho de que los cristianos no podamos canonizar la violencia como algo objetivamente bueno, ni siquiera –como dije la violencia de los explotados, ¿ese hecho –pregunto- nos prohíbe encarnar, como Cristo, en el pecado de la violencia redentora y liberadora de los oprimidos? ¡Claro que no! Podemos y debemos encarnar en ella” (Benítez, 1970).

Esto significa que la violencia justa no sólo no es antievangélica sino que puede permitir la “encarnación” de Cristo y su bajada a la tierra; es decir, se convierte en una forma de

⁸ Un buen ejemplo de la legitimación retrospectiva es el alegato de Fidel Castro “La historia me absolverá”, aunque una teoría más sofisticada es la de Maurice Merleau-Ponty en *Humanismo y terror*. Bs. As., Leviatán, 1986.

realizar la parusía y provocar el fin de la historia⁹. La exigencia de “encarnarse” en el pecado, como hizo Jesucristo, lleva a la necesidad de descender hasta lo más bajo, hacia el pecado de la violencia, para alcanzar lo más alto, la salvación. La consecuencia lógica de este pasaje es que si Jesucristo no era culpable de pecado por encarnar entre los marginados, los ladrones y las prostitutas, el militante cristiano queda exculpado de asumir el pecado de la violencia porque su misión es redimir a los oprimidos. En última instancia, vale recordar el argumento del filósofo esloveno Slavoj Žižek en referencia al fundamentalismo religioso:

“...la lección que debemos aprender del terrorismo actual es que si *hay* Dios, entonces todo, incluso volar por los aires a cientos de espectadores inocentes, les está permitido a los que afirmen actuar en nombre de Dios, en tanto instrumentos de su voluntad, puesto que un vínculo directo con Dios justifica nuestra transgresión de cualquier obligación y consideración ‘meramente humana’ (...) La formulación de la suspensión fundamentalista de la ética religiosa fue propuesta por Agustín, que escribió ‘Ama a Dios y haz lo que te plazca’” (Žižek, 2009)

Si a mediados de la década del ‘60 la “suspensión de la ética” era algo difícil de digerir para aquellos cristianos que concebían con más facilidad ser víctimas de la violencia del Estado antes que ejercer la violencia popular, el tabú se rompería en la década siguiente, por supuesto con el concurso no exclusivo de los católicos postconciliares. La violencia redentora sería el medio-fin que se opondría al terrorismo de la Triple A primero, y al terrorismo de Estado tras el golpe militar de 1976. Una parte de los orígenes intelectuales de la violencia popular tenemos que rastrearla en la sucesión de artículos que acabamos de analizar.

Observaciones finales: ¿Cristo guerrillero o Cristo rey?

La Semana Santa de 1971, el arzobispo de Buenos Aires y cardenal Primado Antonio Caggiano pronunció una homilía en la catedral metropolitana contra las imágenes de un Cristo guerrillero que se estarían difundiendo desde Praga (González Ruiz, 1971)¹⁰. Haciendo referencia a este hecho, el canónigo de la catedral de Málaga José María González Ruiz retomaba en un artículo publicado por C y R en junio del mismo año el problema de la violencia redentora. Allí se repiten los argumentos de Hernán Benítez, que exigían descender a lo bajo del pecado para ascender a lo alto del cielo (como Jesús, sumergido en el pecado por el mismo Dios, y mezclado con los pecadores). El padre González Ruiz sostiene que la Iglesia no puede escandalizarse por la existencia de una

⁹ Parusía: en la doctrina cristiana, segundo advenimiento de Cristo al final de los tiempos.

¹⁰ Para una reflexión diferente sobre el mismo texto y la imagen del Cristo guerrillero, v. Beatriz Sarlo, *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*. Bs. As., Siglo XXI, 2008, pp. 170-171.

teología de la violencia y una teología de la revolución, ya que ambas son el resultado de una sesgada teología del pecado.

¿Cuáles son las consecuencias políticas de una teología de la violencia? La violencia entendida como medio-fin permite la salvación de los pecadores y (llevando esta premisa al límite) la pulverización de cualquier traba moral, tal como afirma Slavoj Žižek en su análisis del fundamentalismo. Una segunda consecuencia es la sanción teológica de una moral dicotómica, ya que la teología del pecado no es neutral, y castiga algunos pecados mientras hace la vista gorda sobre otros. Entonces, la cercanía de Cristo con aquellos pecadores que se pueden salvar implica tomar distancia de los que presentan el pecado como virtud, y que no se pueden redimir por la penitencia ya que desconocen su estado pecador (lo que en términos seculares sería tomar distancia de la ideología y su proyección invertida de la realidad). Por lo tanto, la salvación no es para todos, y el cristianismo no es un humanismo a secas. Aquí cobra sentido esta necesidad de justicia –la justicia de los pecadores y los oprimidos, del pueblo- como criterio de verificación de las prácticas. De allí que cierta Iglesia se parezca a los fariseos, mientras Camilo Torres y los cristianos guerrilleros se asemejan a aquel Jesús que peca para salvar y es condenado como un blasfemo por sus contemporáneos:

“Cuando en los últimos años muchos cristianos fervientes –sobre todo, en América Latina- se han unido a las guerrillas de aquellos países, la sociedad farisaica se ha rasgado las vestiduras y ha intentado borrar del mapa con su anatema a los ‘blasfemos’ que se han atrevido a profanar la sacralidad del ‘desorden establecido’ (González Ruiz, 1971).

Por eso hay una violencia mala (la originaria, la violencia de los opresores) y la violencia buena, la de los oprimidos que se levantan en legítima defensa. El Cristo rey fue un invento de los opresores, que integraron a Jesús al panteón de los imperios como si se tratara de una fuente de autoridad. Sin embargo, González Ruiz tampoco trata de bendecir la imagen del Cristo guerrillero, ya que Jesús era un profeta, una fuente de denuncia y un conductor de grandes rebaños. Claro que el Jesús histórico está más cerca del rebelde que del poder establecido:

“Yo no creo tampoco que haya que representar a Cristo bajo la imagen de un guerrillero. Él fue solamente un profeta. Pero su actitud profética se presta mucho más para que se la caricature en ‘guerrillero’, que no en ‘rey’ o ‘presidente constitucional’” (González Ruiz, 1971)

Queda por desmenuzar en estas observaciones finales dos cuestiones: en primer lugar, qué entendemos por violencia a partir de las reflexiones que hemos analizado más arriba, y por

último cuál es el sentido de las columnas teológicas a lo largo de toda la revista, en relación con la hipótesis general que guía la investigación; es decir, acerca de la presencia de un proyecto de hegemonía alternativa en las páginas de C y R. En el libro *Las formas de la violencia*, el politólogo Xavier Crettiez presenta un estado de la cuestión sobre las diferentes teorías de la violencia, en el que postula que la violencia no existe como tal, sino que debe ser nombrada para poder ser. Esto significa que no se la puede reducir a un acto de coerción, es decir a la pura fuerza:

“Esta definición es demasiado completa y al mismo tiempo incompleta. Lo es demasiado porque da la posibilidad de calificar como violencia a cualquier presión social que contraríe la voluntad individual. Por ejemplo, la del trabajador, que se ve forzado a trabajar para subsistir, pero pocas veces está satisfecho con esa obligación ¿Se puede decir que se le hace violencia sin diluir aún más la definición del fenómeno? Como veremos luego, el enfoque en términos de violencias simbólicas o estructurales lo considera de ese modo. Pero al mismo tiempo esta definición parece incompleta porque sólo registra la dimensión objetivista de la violencia. La violencia no es sólo un acto de coerción: también es una pulsión que puede tener como única finalidad su expresión, para satisfacer la ira, el odio o un sentimiento negativo, que tratan de manifestarse. El objetivo no sería coaccionar, sino sólo ensuciar, destruir o construirse mediante el pasaje al acto” (Crettiez, 2009)

Más allá de las provocaciones ideológicas que contiene el libro en su apreciación de la violencia política, en este punto son interesantes lo irreductible de la violencia a la fuerza (que por algo tienen dos nombres diferentes en varias lenguas) y la idea del pasaje al acto como constructiva de una identidad. El problema de Crettiez es que si bien critica casi todos los enfoques tradicionales que existen sobre el problema de la violencia, no queda claro desde su punto de vista cuál sería la relación entre las diferentes formas de la violencia. Aquí parece más interesante la propuesta de Slavoj Žižek, quien no dice nada nuevo, pero lo explica muy bien:

“La violencia subjetiva es simplemente la parte más visible de un triunvirato que incluye también dos tipos objetivos de violencia. En primer lugar, hay una violencia ‘simbólica’ encarnada en el lenguaje y sus formas, la que Heidegger llama nuestra ‘casa del ser’. Como veremos después, esta violencia no se da sólo en los obvios –y muy estudiados– casos de provocación y de relación de dominación social reproducidas en nuestras formas de discurso habituales: todavía hay una forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, con su imposición de cierto universo de sentido. En segundo lugar, existe otra a la que llamo ‘sistémica’, que son las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político” (Žižek, 2009).

Desde este punto de vista, la violencia estructural y la violencia subjetiva son dos caras de la misma moneda, pero no pueden analizarse con el mismo criterio, ya que la violencia objetiva se percibe como “normal”, y racional, mientras que a la subjetiva se la excluye al ámbito de

la anomia y lo irracional, como si fuera algo diferente y no una manifestación de la violencia sistémica. De allí la conexión íntima en el catolicismo postconciliar entre los dos términos del “pecado estructural”: el concepto que anuda la noción de violencia subjetiva y objetiva, la injusticia de la organización clasista de la sociedad, y al mismo tiempo la oportunidad de redención y salvación a través de la inmersión en el pecado.

Finalmente, en las columnas teológicas no se ve un progreso del marxismo en el vocabulario de los artículos tal como aparecerá en la representación de los trabajadores, si bien están presentes conceptos como explotación, alienación o imperialismo, que no son tratados de modo sistemático, sino como instrumentos retóricos del discurso teológico. Si se advierte el intento cada vez más explícito de justificar la violencia popular a través de la teología, es porque con la aparición del MSTM y su inclusión en el frente antidictatorial junto a los sindicatos, los estudiantes y la guerrilla, la revista libra una abierta batalla cultural con la jerarquía católica encabezada por el cardenal Caggiano. La forma misma del discurso se transforma: no son iguales las prolijas columnas de Miguel Mascialino, en las que se organizan en forma de ensayo diferentes temas como la historia, la Iglesia católica y la revolución, que la teología de la violencia enunciada por religiosos como Hernán Benítez o José María González Ruiz, que en un formato polémico se vinculan directamente a un debate político con la jerarquía de la Iglesia católica (Barthes, 1977)¹¹. El efecto más importante de este nuevo subgénero discursivo que parte de la teología va a converger con la práctica de las organizaciones armadas: si estas contribuyen a construir un proyecto de hegemonía alternativa destruyendo el monopolio estatal de la violencia legítima, la teología de la violencia va a romper el monopolio ideológico de la jerarquía eclesiástica en la representación de la violencia legítima.

Bibliografía

- Alberigo, Giuseppe y Jossua, Jean Pierre (1987) *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Barthes, Roland (1977) *Introducción al análisis estructural del relato*, en Niccolini, Silvia (comp.) *El análisis estructural*. Buenos Aires: CEAL.
- Bloch, Ernst (2008) *El principio esperanza*. Buenos Aires: Trotta.
- Bloch, Ernst (2002) *Thomas Muntzer. Teólogo de la revolución*. Madrid: Antonio Machado.

¹¹ Roland Barthes distingue en los relatos una forma ensayo que exige cierta cultura del público lector, de la forma del “duelo”; es decir, un relato que se constituye con un sujeto doble, cuyos protagonistas entran en un juego agonal disputándose un objeto puesto en circulación por un árbitro (aquí el objeto sería la violencia, y el árbitro serían los movimientos de liberación que actúan la violencia popular).

Bourdieu, Pierre (2009) *Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Crettiez, Xavier (2009) *Las formas de la violencia*. Buenos Aires: Waldhutter.

Guevara, Ernesto (1977) Mensaje a los pueblos de mundo a través de la Tricontinental, en *Escritos y discursos*, Tomo 9, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Lanusse, Lucas (2005) *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.

Magne, Marcelo (2004) *Dios está con los pobres. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Sartre, Jean Paul (1971) *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Selser, Gregorio (1968) La teología de la violencia. Revista *Inédito*, Año 2, n. 38, pp. 34-35.

Trotsky León (2003) *Su moral y la nuestra*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Weber, Max *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. [Faltan editorial y año]

Žižek, Slavoj (2009) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

Documentos

Cristianismo y Revolución, números 14,15, 16, 18, 22, 25.

Entrevistas

Entrevista a Graciela Daleo, Antonia Canizo y Pablo Zelenay, Programa de Historia Oral (2006).

Entrevista a Rubén Dri, Programa de Historia Oral (2008).