

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO**  
**FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y**  
**RELACIONES INTERNACIONALES**  
**LICENCIATURA EN CIENCIA POLÍTICA**



***Cristianismo y Revolución: opción  
por los pobres y violencia en la  
cultura política del cristianismo  
revolucionario en la Argentina  
(1966 – 1970)***

**Autor: Luis Adriel Castelli**

**Director: Marco Iazzetta**

Correo electrónico: [adriel.castelli@gmail.com](mailto:adriel.castelli@gmail.com)

Lugar: Rosario

Fecha: 8 de septiembre de 2021

Introducción _____	2
Capítulo 1: La época 1960-1970 _____	18
Capítulo 2: De la Revolución Libertadora a la Revolución Argentina _____	26
Capítulo 3: El Concilio Vaticano II y el cristianismo revolucionario _____	36
Capítulo 4: El sujeto político en la opción por los pobres del cristianismo revolucionario _____	45
Capítulo 5: Los sentidos de la violencia en la revista <i>Cristianismo y Revolución</i> __	59
Conclusión _____	71
Bibliografía _____	73

Resumen: *Cristianismo y Revolución* fue una revista militante de las ideas de la renovación católica del Concilio Vaticano II. Como tal, fue fundamental en la conformación de la cultura política del cristianismo revolucionario. El objetivo de esta tesina es describir y analizar el proceso de construcción del sujeto político y los sentidos de la violencia en el discurso de la revista *Cristianismo y Revolución* entre 1966 y 1970. La hipótesis de la que partimos es que la manera en que la revista *CyR* construyó su sujeto político y dotó de sentido a la violencia no fue unívoca ni constante sino que varió en los años analizados. Existió un recorrido desde la opción por los pobres hacia una opción por la clase obrera peronista. A su vez, advertimos un tránsito desde una apuesta por una violencia política de tipo reactiva y liberadora hacia una de tipo instrumental. Dichos cambios respondieron a variaciones en la coyuntura política, tales como nuevo ciclo de protestas y al diálogo con otras culturas políticas, como el peronismo revolucionario y las organizaciones guerrilleras. Se adoptó una perspectiva metodológica cualitativa basada en el análisis documental.

Palabras clave: cristianismo revolucionario, cultura política, sujeto político, opción por los pobres, violencia.

### Presentación del tema

Las décadas de 1960 y 1970 estuvieron atravesadas por grandes cambios sociales, políticos y culturales. Argelia, Cuba, Vietnam, Estados Unidos y Europa fueron escenarios privilegiados de dichos cambios. Fueron los años de la descolonización de Asia y África, de la Revolución Cubana, del Mayo Francés, el Black Power, la Primavera de Praga, la Revolución Cultural China y muchos acontecimientos más. Entre 1959 y 1973, según la periodización de Claudia Gilman (2012), el mundo vivió un proceso histórico donde pareció que todo estaba por cambiar.

Nuestro país no estuvo ajeno a aquellos verdaderos terremotos históricos. Aquí se vivieron los años de la proscripción del peronismo, de la modernización cultural, de los gobiernos civiles débiles, de las dictaduras asesinas. Desde fines de los 60, Argentina vivió un proceso de creciente conflictividad social y de agudización de la lucha de clases. Fue el inicio de un ciclo de violencia política que se extenderá por casi dos décadas. En este proceso surgieron numerosas organizaciones políticas que pugnaban por una transformación radical de las relaciones sociales a través de una revolución violenta en favor de los desposeídos.

Este clima llegó inclusive al seno de la Iglesia Católica. A partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), y profundizado por las encíclicas *Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963), y *Popolorum Progressio* (1967) durante los papados de Juan XXIII y Paulo VI, la Iglesia comenzó un proceso de aggiornamento, renovando el mensaje y las prácticas teológicas. La preocupación de la Iglesia dejó de centrarse puramente en la salvación de las almas para ocuparse del aquí y el ahora, de la construcción del Reino de los Cielos en la Tierra. La Iglesia ya no sería “la manifestación terrenal y autoritaria del Cristo Rey, sino el Pueblo de Dios” (Campos, 2016:14), fundamentalmente preocupada por la cuestión social, la pobreza de sus fieles y el desarrollo de los pueblos. Este clima, en que convergieron cambios internos de la Iglesia con procesos mundiales y nacionales, propició el surgimiento de corrientes católicas que abogaban por la radicalización de las transformaciones. Estos sectores, con el paso de los años y cambios en la coyuntura política, emprendieron un camino desde los pedidos de transformación en la Iglesia hacia diferentes llamados a la revolución social, haciendo de los pobres los protagonistas del

proceso de cambio.

En nuestro país, la difusión de las ideas de los sectores más radicalizados de la Iglesia Católica fue llevada a cabo por la revista *Cristianismo y Revolución (CyR)*. Estuvo conformada por diferentes intelectuales, políticos y militantes provenientes de distintos sectores políticos. Católicos, peronistas y marxistas con diversas trayectorias confluyeron en este proyecto político editorial que originalmente tuvo como objetivo difundir los debates producidos a la luz de los grandes procesos de la década de 1960. Fue fundada en 1966 por Juan García Elorrio y mantuvo su tirada hasta 1971, cuando fue cerrada por su mujer Casiana Ahumada. Con el correr de los números la revista radicalizó su postura, adoptando la identidad peronista y guerrillera.

En esta tesina nos ocuparemos de analizar el discurso de la revista *CyR*. Nos preguntaremos ¿de qué manera se construyó en *CyR* al sujeto político durante esos años? y ¿qué sentidos de la violencia emergen de su discurso? A su vez, como interrogante secundario, nos preguntaremos cuáles fueron los grandes cambios de época acontecidos las décadas de 1960 y 1970 y cuáles fueron los cambios producidos al interior de la Iglesia Católica en los años del Concilio Vaticano II que configuraron las condiciones de posibilidad para la emergencia de la revista *CyR*.

En ese sentido, el objetivo general de este trabajo es describir y analizar el proceso de construcción del sujeto político y los sentidos de la violencia en el discurso de la revista *Cristianismo y Revolución* entre 1966 y 1970. Trataremos de averiguar si ese conjunto de representaciones básicas se mantuvo siempre igual o si experimentó modificaciones a partir de los cambios en la coyuntura política y las relaciones con otros sectores políticos portadores de otras culturas políticas.

En cuanto a los objetivos particulares, nos propusimos describir y analizar las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales ocurridas durante las décadas de 1960 y 1970; y establecer los cambios producidos al interior de la Iglesia Católica en los años del Concilio Vaticano II.

El *cristianismo revolucionario* fue una corriente del catolicismo que, a partir de las transformaciones del Concilio Vaticano II, emprendió un camino de radicalización política que combinó la opción preferencial por los pobres con la lucha armada. El análisis de *CyR* constituye una puerta de entrada a las ideas políticas de la época en general y a la cultura política del cristianismo revolucionario en particular. La importancia de ahondar en este

proyecto editorial radica en que *CyR* fue la principal difusora de estas ideas en la Argentina de los 60/70. A su vez, funcionó como un espacio de sociabilidad que permitió el intercambio de ideas, la circulación de cuadros políticos, la “contaminación” de culturas, etc. Es allí donde encontramos los recorridos vitales e intelectuales que llevaron a este grupo de católicos renovadores a hacer suya la opción por los pobres y por el peronismo. Por último, no podemos evitar recordar la “fama retrospectiva” que adquirió la revista por ser el espacio de militancia inicial de la organización político-militar Montoneros (Campos, 2016).

Por otro lado, cabe señalar la creciente importancia que ha adquirido el estudio de la época 60/70, en general y de la Revista *CyR* y el cristianismo revolucionario en particular. La importancia del desarrollo de estos estudios radica en la posibilidad de realizar una mirada profunda de nuestro pasado reciente que pueda ir más allá de la crónica periodística y el relato militante y que permita revisarlos críticamente. Los hechos de la época que analizamos constituyen un pasado vivo, un pesado-presente de la sociedad que permanece como trauma. El investigador y los actores siguen involucrados, más que en cualquier otro campo de estudio, en ese “pasado que no pasa” (Traverso, 2007). Por eso es necesario aportar al debate desde una mirada que combine la investigación histórica con la ciencia política. Procuramos realizar un análisis que nos permita comprender qué estaban haciendo los actores cuando decían lo que decían en el contexto de convenciones que dotan de significado a los discursos (Skinner, 2007).

### Estado del arte

Durante muchos años la revista *Cristianismo y Revolución* fue obviada en los trabajos sobre la época de los 60/70 en Argentina. Ya sea por el limitado desarrollo de la historia reciente como disciplina o por la inevitable asociación entre este proyecto editorial y las organizaciones armadas (lo que lo confinó a ser estudiado como “el origen de Montoneros”), no logró configurarse como objeto de estudio. Recién en la última década y media han aparecido trabajos que se ocupan de aprehender la particularidad de este sector en el universo de los 60/70. Para la confección del estado del arte nos centraremos en el trabajo ya realizado por Esteban Campos (2014), al que procuraremos actualizar y revisar críticamente.

El primer conjunto de aproximaciones a nuestro objeto de estudio se conformó desde la memoria testimonial y el periodismo de investigación. Se trata de intervenciones

políticas no insertas en el campo académico, como por ejemplo balances, críticas, denuncias, memorias militantes, etc., de las décadas de 1960 y 1970. *CyR* aparece en las memorias como uno de los espacios germinales de las organizaciones armadas (Giussani, 1984; Gasparini, 1988; Perdía, 1997; Bonasso, 1997; Anguita y Caparrós, 1997). Los trabajos de la década de 1980, con el de Pablo Giussiani a la cabeza, se paran desde el anclaje alfonsinista democracia/modernización versus autoritarismo/tradición. En esa dirección no queda otro lugar para la revista y el cristianismo revolucionario que el ser leído como portador de valores antidemocráticos, útiles para justificar la filiación entre Montoneros y el fascismo. Ya en la década de 1990, a partir de la reactivación de la lucha por la Memoria, la Verdad y la Justicia (post indultos) aparecerán algunos trabajos que reivindicaban el rol militante en clave romántica. Así, en Caparrós y Anguita, Perdía y Bonasso, *CyR* aparece como un espacio de sociabilidad militante, origen de las organizaciones armadas. Todos los casos comparten una escasa rigurosidad histórica, un relato donde el pasado se confunde con la vivencia del autor y con sus discusiones presentes.

En segundo lugar, encontramos importantes trabajos propios de la historia intelectual. Los mayores exponentes de esta disciplina son Sarlo (1993), Altamirano (1996) y Terán (1991). Sus análisis se centran, fundamentalmente, en la radicalización política de la época y el creciente vínculo entre religión y política. Así, aparece el cristianismo revolucionario como uno de los diversos capítulos de ese proceso de aumento de la conflictividad social y política. Terán analiza el proceso de modernización y radicalización entre 1955-1966, la expansión del marxismo y el “bloqueo tradicionalista” del golpe de la Revolución Argentina. Por su parte Altamirano, Sarlo y Ponza (2008), se ocupan de la traducción/secularización de contenidos católicos hacia el lenguaje de las izquierdas. Coinciden en señalar en los orígenes católicos de gran parte de los militantes de los 70 la deriva mesiánica adoptada por las organizaciones político-militares. Compartimos con Campos (2016) la crítica a esta visión que tiende a confundir la filiación (búsqueda de los orígenes) con la explicación, pues es incapaz de comprender la vinculación entre el catolicismo revolucionario y el proceso de modernización de la época. Es más, reduce al cristianismo revolucionario a su componente mesiánico e integralista y le impide aprehender su racionalidad política.

El tercer grupo está compuesto por aquellos trabajos pertenecientes a la historia de la Iglesia y la sociología de la religión. En el caso de los estudios históricos, el fenómeno de *CyR* es invisibilizado por centrarse éstos en la dimensión más institucional de la Iglesia

Católica (Di Stefano y Zanatta, 2000). Es en el ámbito de la sociología de la religión donde se han realizado las aproximaciones más interesantes a nuestro objeto de estudio. La principal característica de estos trabajos es la de haber intentado encontrar la vinculación entre el compromiso cristiano y la radicalización política en las tendencias de largo plazo. A partir del análisis del integralismo realizado por Fortunato Mallimaci (1988) han proliferado varios estudios desde la sociología histórica que procuran analizar los vínculos entre religión y sociedad, y las tendencias de larga duración en la mentalidad e ideologías argentinas. Estos trabajos, fundamentalmente, intentan trazar líneas de continuidad entre el catolicismo de los treinta con el de la década de 1960 (Mallimaci, 1988; Donatello, 2010; Zanca, 2006). El cristianismo revolucionario aparece como la radicalización secularizada de los postulados del integralismo. Por otro lado, Morello (2003) en su tesis doctoral realiza una detallada descripción de los temas tratados en la revista *Cristianismo y Revolución* y sostiene como principal hipótesis que el surgimiento del cristianismo revolucionario se debe al encuentro entre dos tradiciones con muchos elementos en común. Por su parte, Touris (2012) se centra específicamente en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo a quienes incluye dentro del cristianismo tercermundista y se encarga de diferenciarlos de aquellos católicos que tomaron una posición en favor de la lucha armada. El problema de este enfoque es que considera a la radicalización de los católicos como parte de un proceso enteramente cristiano, motorizado por la dinámica interna del campo religioso, lo que la hace incapaz de comprender ese nuevo espacio conformado “a mitad de camino entre la renovación conciliar, el proceso de modernización cultural y el surgimiento de la nueva izquierda” (Campos, 2016: 18).

Por último, en la clasificación de Campos, encontramos aquellos trabajos vinculados a la historia de las organizaciones políticas y los movimientos armados. Fundamentalmente se centran en el proceso de radicalización de fines de los 60 y su derivación en el proceso de violencia política de los años 70. Gran parte de éstos subrayaron la conexión inicial del cristianismo revolucionario con la organización armada Montoneros, fundamentalmente el grupo que conformó la revista *Cristianismo y Revolución* y el Comando Camilo Torres. Por su parte, el texto pionero de Gillespie (2008) consagró durante años la lectura del fenómeno de CyR como una organización protomontonera. Varios años después, Lanusse (2005) se dedicó a discutir esta hipótesis basada en el “mito de los doce fundadores” rastreando las bases originarias de militancia montonera en las redes tejidas por la renovación posconciliar. Lenci (1998) se ocupa del cristianismo revolucionario como un momento de la radicalización política del período. A

su vez, la autora realiza el primer análisis específico sobre la revista *Cristianismo y Revolución* (Lenci, 2003). German Gil (2003) es uno de los primeros en ocuparse de sistematizar el conjunto de ideas fuerza de CyR proponiéndonos la imagen de jacobinismo utópico y ahistórico.

En los últimos años han aparecido, desde nuestro punto de vista, los estudios más interesantes sobre CyR. Desde diferentes disciplinas y a partir de un renovado interés por el análisis de las revistas como espacios de socialización y construcción de identidades colectivas, distintos autores se ocuparon de investigar el surgimiento del cristianismo revolucionario y de *Cristianismo y Revolución* como máximo exponente de esta cultura política. Es el caso de Esteban Campos (2016) quien investiga, sirviéndose de herramientas de la sociología de la cultura y la historia oral, si ese proyecto editorial en el que se conformó una identidad política cristiana, guerrillera y peronista pudo configurarse como un proyecto de hegemonía alternativa. Daniela Slipak (2015) estudia la manera en que la organización Montoneros construyó su identidad colectiva a través de sus publicaciones. *Cristianismo y Revolución* aparece no sólo como una “caja de resonancia” de la complejización de la trama contestataria de fines de los 60 sino también como portadora de los distintos sentidos de la violencia que marcarían a la organización Montoneros. Leticia Preslei (2015) analiza la manera en que CyR conjugó la teoría del foco de Debray con los preceptos del Concilio Vaticano II. Por último, Adrián Celentano (2014) analiza en clave comparativa las diferentes interpretaciones que realizaron las revistas CyR y Los Libros (1969-1976) ante los hechos del Cordobazo.

En nuestro caso, pretendemos situarnos dentro de este último conjunto de trabajos que, desde una mirada interdisciplinaria, intentan “repolitizar y pensar históricamente” (Preslei, 2015:304) los hechos de los 60/70.

### Marco teórico

Definimos *cultura política* como aquel conjunto de representaciones, suposiciones fundamentales e interpretaciones colectivas de cualquier grupo humano que lo cohesionan y dotan de sentido su accionar político.

El texto pionero de Almond y Verba (1992) de 1963 argumentaba que la cultura política constituía un factor explicativo de las posibilidades de éxito de una democracia.

Partía de dos supuestos: por un lado, la idea de que cada país poseía una cultura política propia, transmitida de generación en generación; por otro, la suposición de la superioridad de las culturas políticas nacionales de las democracias liberales de occidente (Berstein, 1997).

A partir de la década de 1980, con insumos provenientes de diversos ámbitos de las ciencias sociales (giro lingüístico, historia intelectual, nueva historia social y política, etc.), el concepto de cultura política renació bajo el denominado “paradigma interpretativista”. Desde una mirada abiertamente culturalista se pondrán en cuestión las pretensiones científicas del behaviorismo de Almond y Verba. En palabras de Javier de Diego Romero (2008:412)

“el interpretativismo sostiene que la cultura no constituye la causa a la que se puedan imputar acontecimientos y procesos sociales, modos de conducta o instituciones, sino que muy al contrario, es en verdad el contexto de significados dentro del cual puede practicarse la interpretación de todos esos fenómenos”.

Así, se criticará no solo la lectura lineal entre cultura y política, sino también los métodos eminentemente cuantitativos utilizados para abordar fenómenos difícilmente cuantificables. El enfoque interpretativista abogará por una aproximación plural y ecléctica de la cultura política. Esta constituye como un entramado de significados, un código, formalizado o difuso que dota de identidad política a un grupo o individuo. Está compuesta por diversos componentes como pueden ser un “subsuelo filosófico o doctrinal” (Berstein, 1997: 391) una lectura común del pasado, una concepción de la sociedad ideal, una “proyección hacia el futuro”, una aspiración de tal o cual proyecto político, etc. En tanto consideramos que la cultura les da a las personas un marco para organizar sus mundos, su estudio nos permite comprender cómo y por qué los colectivos políticos actúan de la manera que lo hacen. Por otro lado, el concepto porta una visión amplia de la política que no se reduce a lo estatal, sino que incorpora la disputa entre distintos grupos y actores por la definición de valores, principios, horizontes sociales y cosmovisiones. Desde nuestro punto de vista, lo valioso de este paradigma es, por un lado, la preponderancia del significado que los actores otorgan a su acción política; y por otro, el reconocimiento de la pluralidad de culturas políticas existentes en diversos lugares y momentos históricos. Lo que podemos llegar a captar mediante este concepto son los diversos interrogantes y diagnósticos realizados y las soluciones encontradas por los distintos agentes (individuales o colectivos) a los problemas y debates atravesados por cualquier sociedad

en determinado momento histórico. El estudio de la cultura política se acerca a la propuesta de Skinner (2007) para el análisis de la historia intelectual, donde no habría una serie de problemas-ideas perennes al margen de la historia sino actores, problemas, desafíos y respuestas variables en distintas circunstancias históricas.

Partir de la cultura política nos permite realizar un análisis en contexto. Así, según Mariela Rubinzal (2016:2), “el sentido de la acción política es plausible de ser analizado a través de procesos sociales a partir de los cuales los sujetos asignan significados”. Una cultura política jamás es un fenómeno inmóvil. Sea ésta un fenómeno individual o colectivo, se configura a través de la adaptación a las circunstancias históricas y en el diálogo con otras culturas. Serge Bernstein (1997:398) hablará de que la cultura política es un fenómeno evolutivo:

“es un cuerpo vivo que sigue evolucionando, que se nutre, se enriquece de múltiples aportaciones, las de otras culturas políticas, mientras que éstas parecen aportar las respuestas correctas a los problemas del momento, los de la evolución de la coyuntura que modifica ideas y los temas, ya que ninguna cultura política puede sobrevivir hasta el final a una contradicción demasiado fuerte con las realidades”.

Otra categoría central en este trabajo es la de *sujeto político*. Por tal entendemos al agente de la política, es decir, quien la realiza y quien la significa. Partiremos de una noción no-esencialista del sujeto, o sea, una concepción que lo concibe en su carácter plural y políticamente construido. Para esto, nos apoyaremos en los postulados de la teoría de Ernesto Laclau (1996, 2005, 2010).

El autor, en su trabajo compartido con Chantal Mouffe, se define como parte de la corriente posmarxista. Esta corriente se propone revisar las categorías y los debates centrales de la teoría marxista a la luz de los problemas contemporáneos:

“Muchos antagonismos sociales [...] pertenecen a campos de discursividad que son externos al marxismo y que no pueden ser reconceptualizados en términos de las categorías marxistas, dado, especialmente, que es su misma presencia la que pone en cuestión al marxismo como sistema teórico cerrado y conduce a la postulación de nuevos puntos de partida” (Laclau y Mouffe, 2010:10).

Laclau se propone construir una teoría que se aparte de cualquier enfoque

esencialista de las relaciones sociales, y que, por ende, afirme el carácter precario y políticamente constituido de las mismas:

“Nuestro enfoque se funda en privilegiar el momento de la articulación política, y la categoría central del análisis político es, en nuestra perspectiva, la hegemonía. [...] Su condición inherente es que una fuerza social particular asuma la representación de una totalidad que es radicalmente inconmensurable con ella” (Laclau y Mouffe, 2010:10).

En la teoría posestructuralista de la hegemonía la indecidibilidad es privilegiada en detrimento de las antiguas determinaciones estructurales. Lo indecible y la contingencia son las condiciones de la práctica hegemónica.

La realidad, nos advierte Laclau siguiendo a Althusser, está sobredeterminada. Esto significa que

"lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. [...] La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan solo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de cierto orden político” (Laclau y Mouffe, 2010:10).

El autor entiende lo social como un espacio discursivo. El discurso constituye el terreno primario de la constitución de la objetividad social como tal. Esta acepción no se limita a la palabra oral o escrita. El discurso es un complejo de elementos en el que cual las relaciones juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Un discurso está compuesto por diferentes elementos que no existen en términos positivos (es decir, pre-existentes), sino que se constituye sólo a través de diferencias y relaciones diferenciales. Una estructura discursiva no es una entidad “cognoscitiva”, sino que es una práctica articuladora que conforma y organiza las relaciones sociales.

Cuando hablemos de Sujeto, nos estaremos refiriendo a las “posiciones de sujeto” (Laclau y Mouffe, 2010). Como parte de una estructura discursiva cada posición es parte de una estructura abierta y no logra fijar totalmente dichas posiciones en un sistema cerrado de diferencias. La estructura discursiva, constituye una totalidad compuesta por

las distintas identidades diferenciales, es decir, que los actores políticos y sociales ocupan posiciones diferenciales dentro de los discursos que conforman el tejido social. En ese sentido, estos actores son *particularidades*. A su vez, existen antagonismos sociales que crean fronteras internas a la sociedad. ¿Cómo *articular* intereses disímiles en un proyecto colectivo? ¿De qué manera representar la totalidad de esta cadena más allá del particularismo diferencial de los eslabones equivalentes? Según Laclau y Mouffe (2010:13) “esta relación, por la que una cierta particularidad asume la representación de una universalidad enteramente inconmensurable con la particularidad en cuestión, es lo que llamamos una *relación hegemónica*”. El resultado es una universalidad *contaminada* que no puede evitar esa tensión irresoluble entre universalidad y particularidad. A su vez, dicha universalidad hegemónica, como toda disputa política, no está nunca definitivamente adquirida, sino que es siempre reversible. La no fijación es una condición de cualquier identidad social y el momento de su sutura final nunca llega.<sup>1</sup>

La “enumeración” de los diferentes actores sociales que componen la cadena equivalencial

“no es la constatación de una situación de hecho, sino que tiene un carácter performativo; la unidad de un conjunto de actores no es un dato: es un proyecto de construcción política. Hegemonizar a un conjunto de sectores no es, por tanto, un simple acuerdo coyuntural o momentáneo; es construir una relación estructuralmente nueva y, según lo hemos visto, diferente de la relación de clases” (Laclau y Mouffe, 2010:97).

La práctica articuladora y la lucha hegemónica consisten, tanto en aceptar la heterogeneidad estructural de las distintas relaciones sociales, como en el hecho de que la posibilidad de una política conjunta no depende de una esencia común subyacente sino de una lucha y una construcción política.

Por otro lado, el concepto de *violencia* es central en esta tesina. Este aparece en la historia de las diferentes disciplinas académicas como un fenómeno complejo, difícil de aprehender, a tal punto que “definir a la violencia como un conjunto de hechos semejantes

---

<sup>1</sup>Para un mayor desarrollo de la manera en que opera la relación hegemónica en la teoría de Ernesto Laclau véase LACLAU, E. (1996), “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” en *Emancipación y diferencia*, Argentina: Ariel, pp.69-86; LACLAU, E. (2005), “La construcción del pueblo” en *La razón populista*, Argentina: Fondo de Cultura Económica; LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2010), “Más allá de la positividad de lo social: antagonismo y hegemonía” en *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

y fácilmente identificables es casi imposible” (Iazzetta, 2016:13). La violencia y las interpretaciones sobre ella varían según el contexto y los actores involucrados. Nos encontramos ante la imposibilidad de establecer criterios comunes y comparables (Crettiez, 2009).

Es un fenómeno *paradójico*: según el caso, se la condenará o se referirá a ella positivamente, será fundadora de libertad o de tiranía, se la intentará justificar o se la esconderá. A su vez la violencia es un fenómeno *polivalente* (Iazzetta, 2016): tiene una multiplicidad de sentidos, formas y significados que difieren según su intensidad, naturaleza, finalidad, contextos y actores intervinientes. Es decir que también la violencia es *relativa*: se percibe de maneras diferentes en escenarios diferentes (Crettiez, 2009).

La violencia depende de múltiples factores: psicológicos, políticos, sociales, morales, culturales, históricos, etc. Hay tantas explicaciones y discursos de la violencia como disciplinas y actores intervinientes (Aróstegui, 1994). Del mismo modo que Crettiez (2009), consideramos que lejos de constituir una desventaja, la multidisciplinariedad de la temática permite una “necesaria y sana mezcla de enfoques”. Cualquier enfoque que pretenda ser excluyente será incapaz de abarcar la complejidad que una mirada situada del fenómeno demanda.

Consideramos que un buen punto de partida es la definición operativa de Yves Michaud (1984:24):

“hay violencia cuando, en una situación de interacción, uno o varios actores actúan de forma directa o indirecta, masiva o dispersa, dirigiendo su ataque contra uno o varios interlocutores en grado variable, sea en su integridad física, sea en su integridad moral, en sus posesiones o en sus participaciones simbólicas y culturales”.

Desde este punto de partida podemos establecer algunos elementos que nos permiten diferenciar la violencia de otros fenómenos como la fuerza o el conflicto. En primer lugar, la violencia no es el uso ciego de la fuerza, sino que debe haber un uso deliberado y calculado de la misma por parte del agresor. A su vez, la víctima debe tener una percepción de que está siendo agredida en su integridad física, en valores o en sus posesiones. Sin este vínculo reflexivo entre agente y paciente no hay violencia (González Calleja, 2000; Braud, 2006).

Otro elemento que caracteriza al fenómeno violento es su carácter relacional. Contrariamente a lo sostenido por las teorías funcionalistas (en las que la violencia aparece en la ruptura de las relaciones sociales), la definición relacional de la violencia que proponemos la interpreta

"como un tipo peculiar de comunicación tendiente a forzar la modificación de un comportamiento. [...] La violencia no puede interpretarse nunca como falta de comunicación, sino como un modo especial de acción social, asimétrica, es cierto, pero que impone un intercambio y presupone una respuesta tras una escalada previa de reivindicaciones, demostraciones y amenazas". (Ibídem:166).

La violencia, en tercer lugar, constituye una negación de los derechos fundamentales de la persona, una negación brutal y duradera de su capacidad personal, de su libertad de actuar.

Como último elemento definitorio, entendemos que la violencia siempre se manifiesta en el seno de un conflicto. Eso no significa equiparar los dos términos, como plantean las definiciones expansivas (Aróstegui, 1994). La violencia es siempre una consecuencia del conflicto, pero no la única, ya que pueden existir conflictos sin resolución violenta. Por otro lado, cuando decimos violencia política estamos haciendo referencia a la aparición de situaciones violentas en la resolución de conflictos políticos.

Hablar de violencia política presenta algunas dificultades por lo que realizaremos algunas precisiones. Según Crettiez la posibilidad de diferenciar las violencias políticas de las sociales o interpersonales es limitada. Existe cierta "porosidad de fronteras" (Crettiez, 2009) que impide establecer claramente qué hecho violento fue político o no. Existe siempre la tentación de realizar valoraciones morales de un hecho. A su vez en la definición de la violencia política todo depende de los criterios adoptados. Siempre es posible realizar "lecturas políticas" de los fenómenos. Por eso, aquí procuraremos realizar una delimitación que sea funcional a nuestros objetivos.

En primer lugar, compartimos con Ansaldi (2014:28) que

"cuando hombres y mujeres deciden hacer política tomando las armas, la suya es una decisión política, no moral, inserta en situaciones de contingencia, con el obligado cálculo de necesidades y posibilidades. En consecuencia, todo analista de procesos de luchas políticas armadas debe analizarlos como lo que fueron:

resultado de decisiones políticas. De lo contrario, ni su comprensión ni su explicación son posibles”.

Según Crettiez (2009), lo que diferencia a las violencias políticas de las sociales es el objeto de las violencias, el estatus de los actores que la practican, su discurso de justificación y sus efectos. En el mismo sentido, Aróstegui (1994) establece que la violencia política presenta una amplia gama de ideologizaciones y justificaciones, de instrumentaciones y formas de ejercerse. Por otro lado, Charles Tilly (en Ansaldi, 2014) nos advierte que el recurso de la violencia remite siempre a algún tipo de relación con el Estado.

Tomaremos como definición operativa la propuesta por Aróstegui (1994:44):

“toda acción no prevista en reglas, realizada por cualquier actor individual o colectivo, dirigida a controlar el funcionamiento del sistema político de una sociedad o a precipitar decisiones dentro de ese sistema”.

Por último, retomando a Iazzetta (2016), y como expresamos al principio, consideramos que la violencia política es un fenómeno polivalente, que tiene múltiples sentidos según su intensidad y fines. Podemos diferenciar brevemente (ya que serán analizados posteriormente) un sentido estructural, simbólico, liberador, instrumental, identitario, etc.

Nuestro enfoque teórico se nutrirá de elementos de la historia política y la historia intelectual. Por un lado, nos basaremos en los aportes de la nueva historia política de los años 80. Esta corriente pretende diferenciarse, tanto de la historia decimonónica con sus guerras y hombres de Estado, como de la historiografía marxista, que subordina lo político a los grandes procesos económicos. La nueva historia política propone un enfoque interdisciplinario que incorpore a sus análisis los avances de la ciencia política, la lingüística, la sociología, etc.: una historia que recupere aquellos elementos de la realidad social que durante años habían sido subestimados como factores explicativos de la historia y la política. A su vez, en lugar de poner el foco en los “héroes” o en las estructuras, propone una vuelta a los actores colectivos, entendidos como “conjuntos estructurados por códigos específicos” (Guerra, 1989:247). Esta concepción nos acerca a una historia de la cultura política, una historia que pretende encontrar en las ideas, mentalidades, representaciones, etc., el entramado que guía el accionar político de los actores.

Por otro lado, nos parecen fundamentales los aportes de giro contextual de Quentin Skinner (2007) en el ámbito de la historia intelectual. Partimos de la idea de que “la comprensión de los textos [...] presupone la aprehensión de lo que querían significar y cómo pretendían que se tomara ese significado” (Skinner; 2007:100). Skinner insiste en recuperar la intención compleja del autor/actor bosquejando las diferentes comunicaciones que éste podría haber establecido. No existen problemas perennes ni verdades universales sino “una intención particular, en una oportunidad particular, dirigida a la solución de un problema particular” (ibídem:102). Este trabajo se trata de desentrañar esa relación compleja entre la posición de los actores y la coyuntura.

### Diseño de la investigación, fuentes de investigación y metodología

El supuesto que orientará la investigación es el siguiente: La manera en que la revista *CyR* construyó su sujeto político y dotó de sentido a la violencia no fue unívoca ni constante sino que varió en los años analizados. Existió un recorrido desde la opción por los pobres hacia una opción por la clase obrera peronista. A su vez, se advierte un tránsito desde una apuesta por una violencia política de tipo reactiva y liberadora hacia una de tipo instrumental. Dichos cambios respondieron a variaciones en la coyuntura política, tales como nuevo ciclo de protestas y al diálogo con otras culturas políticas, como el peronismo revolucionario y las organizaciones guerrilleras.

Se adoptó una perspectiva metodológica cualitativa. Consideramos que este tipo de estrategia es la más adecuada para “comprender e interpretar las imágenes sociales, las significaciones y los aspectos emocionales que orientan desde lo profundo los comportamientos de los actores sociales” (lazzetta, 2016). En particular nuestro análisis adoptó como metodología el análisis documental, que tiene como ventaja el bajo costo, la no reactividad, la exclusividad y la historicidad (lazzetta, 2016). Esta tesina se servirá fundamentalmente del análisis documental de la revista *Cristianismo y Revolución*. Este fue el principal medio difusor (devenido posteriormente en organización política) de las ideas del cristianismo revolucionario. El periodo analizado se sitúa entre los años 1966, año de su fundación y 1970, momento de la muerte de Juan García Elorrio, su director. Analizamos los primeros 20 números de la publicación. Los documentos que sirvieron de fuente de información son, en primer lugar, las editoriales de la revista *Cristianismo y Revolución* firmadas por su director Juan García Elorrio. La elección de dichos

documentos tiene que ver con el su rol protagónico en la difusión de las ideas y en la conformación de redes del cristianismo revolucionario. Fueron obtenidos de la edición facsimilar de la revista *CyR* publicada en dos tomos en 2015 como parte de la colección *Reediciones y Antologías* de la *Biblioteca Nacional*.<sup>2</sup> Por otro lado, se incorporó de manera secundaria el análisis del resto de las notas y textos vertidos en la revista en el período estudiado, así como los testimonios y relatos de algunos de los participantes vertidos en otras publicaciones.

¿Por qué analizar al cristianismo revolucionario desde *CyR*? En las últimas dos décadas las revistas pasaron de ser vistas como fuentes documentales a ser valoradas como un objeto de estudio en sí mismo (Pita González y Grillo, 2015). Según Sarlo (1992), la idea de publicar una revista surge ante la constatación de una necesidad y un vacío. Una revista hace posible intervenciones exigidas por la coyuntura, su tiempo es el presente. A su vez ponen el acento sobre lo público imaginado como espacio de alineamiento y conflicto. Las revistas son bancos de prueba: se diseñan para intervenir en política, para tomar posición y alterar la de los demás. En ese sentido, las revistas son fuente y objeto privilegiados de la historia política e intelectual.

Las revistas cumplieron un papel fundamental en la conformación de nuevas estructuras de sociabilidad en la década del 60 y formaron parte de lo que Fernanda Beigel (2003) denomina *editorialismo programático*. La trayectoria de García Elorrio y el derrotero de la revista *Cristianismo y Revolución* funcionaron como punto de encuentro de diferentes tradiciones político-culturales y actores sociales que se materializaron en un proyecto político editorial particular y en una nueva praxis colectiva.

### Estructura de la tesina

La tesina está estructurada en 5 capítulos. En el primer capítulo describimos, apoyándonos en la noción de *época* de Claudia Gilman, los grandes cambios sociales, culturales y políticos ocurridos en los 60/70.

En el segundo capítulo analizamos los procesos y hechos de la época 60/70 en nuestro país, prestando especial atención a la configuración de la política nacional a partir de la proscripción del peronismo, la dictadura de la Revolución Argentina y la

---

<sup>2</sup> Cuando citemos contenido de la revista *CyR* utilizaremos la referencia de la edición original de la misma.

radicalización política del período.

En el tercer capítulo nos adentramos en los cambios producidos al interior de la Iglesia Católica en los años del Concilio Vaticano II. Analizamos la manera en que determinados grupos de católicos pasaron de poner en cuestión algunos fundamentos considerados vetustos de la institución a tomar partido por la revolución social.

En cuarto lugar, analizamos la opción por los pobres que realizaron los cristianos revolucionarios, entendiendo a aquellos como sujetos políticos. Demostraremos cómo según la coyuntura política y la influencia de otras culturas políticas, en *CyR* se privilegiaron distintos actores como hegemónicos al interior del discurso. Consideramos que hubo un tránsito desde una concepción pauperista-cristiana de su sujeto político hacia una concepción hegemónizada por la clase obrera peronista.

En el quinto capítulo analizamos los sentidos de la violencia vertidos en el discurso de *CyR*. Demostramos que los cristianos revolucionarios no dotaron a la violencia política de un sentido unívoco. Existieron diferentes sentidos privilegiados según los diferentes usos y contextos. Consideramos, a su vez, que en *CyR* se emprendió un camino que iba de un sentido reactivo y liberador de la violencia hacia una violencia de carácter instrumental.

El trabajo termina con una conclusión y bibliografía.

## Capítulo 1: La época de 1960-1970

Para ocuparnos de este período histórico tomaremos la noción de *época* desarrollada por Claudia Gilman (2012). Con este concepto, la autora pretende desprenderse de nomenclaturas tales como “los sesenta” y “los setenta” que poco aportan a la hora de realizar lecturas históricas de corto plazo. Gilman considera al bloque sesenta/setenta como una “década larga” situada entre la Revolución Cubana de 1959 y el golpe al presidente chileno Salvador Allende en 1973. En palabras de la autora

“la noción de época participa de los rasgos de una cesura y puede pensarse como las condiciones para que surja un objeto de discurso; es decir, las condiciones históricas que implican que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa” (Gilman, 2012: 36).

La propuesta de Gilman remite a la del primer Foucault (2014:15): realizar “un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías” (y acontecimientos agregaríamos), es decir, una historia de las *condiciones de posibilidad*. La época de los sesenta/setenta tiene un espesor histórico y conceptual propio y límites precisos que la separan de épocas anteriores y posteriores. También es clara la referencia a Fredric Jameson (1997:13), quien plantea que “la Historia es necesidad, que los sesenta (*y los setenta*) debían suceder tal como lo hicieron, y que sus oportunidades y errores estaban inextricablemente entrelazados, marcados por los límites y aperturas objetivos de una situación histórica determinada”. Es un período histórico breve, de “tiempos rápidos”, que necesita un enfoque de corta duración capaz de captar hacia su interior los distintos momentos, cambios y rupturas.

Esta época fue testigo de una notable aceleración de los tiempos políticos y de intensificación de la lucha de clases. La política se convirtió en la dimensión dadora de sentido al resto de las prácticas humanas. A su vez, se propagó la creencia en los diferentes actores de la inevitabilidad de la revolución. El tercer mundo, por su parte, fue el lugar privilegiado de estos cambios. “La creencia en la ineluctabilidad del socialismo fue de la mano de la idea de que éste (y no el capitalismo) encarnaba la verdadera racionalidad histórica” (Gilman, 2012:42). Estas distintas dimensiones consolidaron una nueva *estructura de sentimientos* (Campos, 2016), o un clima de ideas que no sería solo respuesta a los cambios sino que actuaría como impulsor de los mismos (Gil, 2003).

## La revolución social y cultural de la segunda mitad del siglo XX.

Desde la segunda posguerra asistimos a la transformación social más grande e intensa de la historia de la humanidad. La novedad de la misma radica tanto en su rapidez como en su universalidad. El cambio social más drástico el veloz descenso de la población campesina y el crecimiento de las grandes ciudades.

En Europa occidental el número de estudiantes de nivel superior se multiplicó por cuatro o cinco veces según el país:

“Esta multitud de jóvenes con sus profesores [...] eran un factor nuevo tanto en la cultura como en la política. Eran transnacionales, al desplazarse y comunicarse ideas y experiencias más allá de las fronteras nacionales con facilidad y rapidez, y seguramente se sentían más cómodos que los gobiernos con las tecnologías de las telecomunicaciones. Tal como revelaron los años sesenta, no sólo eran políticamente radicales y explosivos, sino de una eficacia única a la hora de dar una expresión nacional e incluso internacional al descontento político y social. En países dictatoriales, solían ser el único colectivo ciudadano capaz de emprender acciones políticas colectivas” (Hobsbawn,1998:300).

Hacia la segunda mitad de la década de 1968 los jóvenes protagonizaron verdaderos intentos revolucionarios en varios países del mundo que fracasaron ante la imposibilidad de encontrar apoyo en el resto de los actores sociales, principalmente de la clase obrera industrial, poco interesada en movilizarse luego de 20 años de economías de pleno empleo.

En los años posteriores a la segunda posguerra la vida de la clase obrera se vio profundamente modificada. 30 años de crecimiento y desarrollo económico lograron que en los países desarrollados los trabajadores ya no fuesen pobres y lograran incorporarse al consumo de masas.

En esta *época*, se produjo un ingreso masivo de las mujeres al mercado laboral y a la educación superior. Si bien estos dos procesos configuraron el telón de fondo del renacer de los movimientos feministas en los años sesenta, es el amplio desarrollo de una nueva conciencia femenina el que logra explicar la totalidad del cuadro. En palabras de Hobsbawn (1998:315),

“lo que cambió en la revolución social no fue sólo el carácter de las actividades femeninas en la sociedad sino también el papel desempeñado por la mujer o las expectativas convencionales acerca de cuál debía ser ese papel, y en particular las ideas sobre el papel público de la mujer y su prominencia pública”.

Para la década del setenta las mujeres habían emprendido rebeliones contra las doctrinas más impopulares de la Iglesia, aún en los países más fieles y hasta logrado colocar representantes femeninas en los ejecutivos de diferentes países del mundo. El feminismo, sobre todo en occidente, fue uno de los principales motores de la revolución cultural que cambió drásticamente convenciones de conducta social e individual.

El proceso de modernización cultural tuvo como eje central a las clases medias urbanas y modificó diversos aspectos de la vida cotidiana (Svampa, 2003). El principal cambio experimentado en la dimensión cultural de esta revolución fue el atravesado por la familia y el hogar. Hasta este momento la mayoría de la humanidad compartía, en lo que refiere a las relaciones entre los sexos y las generaciones, una serie de características entre las que se encontraban el matrimonio formal con las relaciones sexuales privilegiadas entre los cónyuges (y el adulterio como falta), la superioridad del hombre sobre la mujer (patriarcado), y de los padres sobre los hijos. Sin embargo en la segunda mitad del siglo XX esta organización empezó a cambiar rápidamente. El aumento de los divorcios, de la cantidad de gente que vivía sola y el relajamiento de la moral sexual demostraron que el modelo de la familia nuclear occidental estaba en retroceso.

Por otro lado, el surgimiento de una cultura específicamente juvenil cambió radicalmente las relaciones entre las distintas generaciones. Los y las jóvenes lograron conformar en un grupo social autónomo que fue capaz de protagonizar los acontecimientos políticos y sociales más importantes de la época. La juventud dejó de verse como una etapa preparatoria para la vida adulta y pasó a ser considerada la fase culminante del desarrollo de la persona. La cultura juvenil se convirtió en la matriz de la revolución cultural (Iazzetta, 2016). En palabras de Hobsbawm (1998), esta cultura era profundamente populista e iconoclasta, algo expresado como nunca en el mayo francés. Las consignas políticas vertidas en los carteles del 68 no eran consignas políticas en el sentido tradicional, sino que eran “anuncios públicos de sentimientos y deseos privados” (ibídem:334). El subjetivismo (“lo personal es político”) se convirtió en la esencia de estos nuevos movimientos (Jameson, 1997). La liberación personal y la liberación social iban de la mano. La forma más evidente de romper las ataduras del sistema (materializado en los

padres, el estado y las leyes) era el amor libre, el consumo de drogas y la radicalidad política

La revolución cultural de la segunda mitad del siglo XX debe comprenderse como una victoria del individuo sobre la sociedad y como la ruptura de diversos lazos sociales. Las instituciones más afectadas por el nuevo individualismo moral fueron la familia y las iglesias de occidente que entraron en una verdadera crisis.

### El tercer mundo y la revolución cubana

La descolonización y las revoluciones transformaron profundamente el mapa político global. En unas décadas, gracias a la caída de los índices de mortalidad, la cantidad de estados se quintuplicó. Según Hobsbawm (1998), la principal importancia de estos nuevos países no era su número sino su creciente peso y su presión demográfica, en tanto ésta constituía el hecho fundamental de su existencia.

El principal desvelo de los nuevos estados independientes tenía que ver por un lado, con la forma que iban a adoptar sus gobiernos, y por otro, pero estrechamente relacionado, por el lugar que iban a tomar en la escena internacional y el bando que elegirían en plena Guerra Fría. En general los nuevos países adoptaron modelos derivados de los de sus metrópolis imperiales. Una minoría tomó como modelo el sistema soviético de partido único. Pero lo cierto es que sus condiciones materiales estaban muy lejos de lo necesario para convertir en viables esos sistemas. Es por eso que lo que predominó en el tercer mundo fue la adopción de regímenes militares. En esos débiles estados, los ejércitos constituían la única fuerza capaz de actuar en política a nivel nacional. A su vez, el contexto de la guerra fría proporcionaba a los hombres de armas beneficiosas relaciones con las superpotencias, que se traducían en subsidios y armamentos.

Después de la segunda guerra mundial y de los procesos de descolonización parecía que ya no había lugar para los modelos basados en las ventajas comparativas y en la inserción como proveedores de materias primas en el mercado mundial. Para la década de 1950 la gran mayoría de estos nuevos estados soberanos estaban comprometidos con construir países económicamente independientes, industrializados y desarrollados, ya sea, a partir de modelos capitalistas con fuerte intervención estatal o

tomando el modelo soviético de planificación.

Este conjunto de estados poscoloniales fue agrupado con el nombre de “tercer mundo” para diferenciarlo del “primero” de los países capitalistas desarrollados y del “segundo” de los países comunistas. Aunque existieran enormes diferencias entre Bolivia, Vietnam, Siria y Ghana lo que los unificaba era que todos eran países pobres en relación al occidente desarrollado, eran dependientes, querían desarrollarse y pensaban que la aplicación las doctrinas de las ventajas comparativas y la libre empresa no eran el mecanismo adecuado para lograrlo. Todos los que tuvieron cierto margen de acción evitaron incorporarse a alguno de los dos bandos de la guerra fría para mantenerse al margen de un posible nuevo conflicto mundial, aunque no por eso su “no alineación” implicara una equidistancia político-ideológica de los principales contendientes.

En ese sentido, podemos concluir que en esta época es que surge el “tercer mundo como identidad política y cultural” (Campos, 2016:17). En el año 1955, en la ciudad de Bandung, dirigentes de varios países de Asia y África crearon el Movimiento de Países no Alineados, que luego incorporaría a Cuba y Yugoslavia. El *tercermundismo* se presentó como un movimiento independiente de los dos bloques hegemónicos capaz de ubicar “a la Cuba socialista o a la Guerra de Vietnam en un mapa unitario de la revolución mundial” (Campos,2016:18). Los acontecimientos del tercer mundo parecían venir a echar por tierra vaticinios sobre el fin de las revoluciones y las ideologías transformadoras. Según Claudia Gilman (2012:46), “la agenda política e intelectual resultante proponía el repudio de toda potencia colonial y postuló un antiimperialismo que, sin renunciar a la idea de soberanía y liberación nacional, convivió con la expectativa de que la revolución mundial se había puesto en marcha”.

Según Jameson (1997:19), es en el tercer mundo, más precisamente, en los procesos de descolonización de Asia y África donde debemos buscar el comienzo de esta época. En palabras del estadounidense: “políticamente, los sesenta del primer mundo le debieron mucho al tercermundismo en términos de modelos político-culturales”. En esos años se consolidó la idea de que la Historia se mudaba hacia los países de África, Asia y América Latina. Gilman (2012:46) postula que “en esta época se pasó de una perspectiva eurocéntrica, occidentalista o noratlántica a una perspectiva policéntrica”.

De la mano de teóricos como Franz Fanon (1963) o Albert Memmi (1969) se popularizaron nuevas maneras de interpretar el conflicto social, que excedían al conflicto

de clases: colonizadores y colonizados, naciones opresoras y naciones oprimidas, centro y periferia. Se concibieron nuevas teorías y experiencias revolucionarias con nuevos actores y nuevos escenarios. La inicial invocación al concepto de *imperialismo* de Lenin fue novedosamente renovada con los desarrollos de los teóricos de la teoría de la dependencia. Para esta corriente no bastaba con que los países del tercer mundo procuraran recorrer el mismo camino atravesado hacía ya más de un siglo por las naciones desarrolladas. Desarrollo y subdesarrollo eran las dos caras de una misma moneda en la que los imperios capitalistas en asociación con las clases opresoras nativas explotaban a los pueblos subdesarrollados. Por otro lado, surgieron hacia dentro del campo socialista (China y Yugoslavia) nuevos liderazgos que cuestionaban la conducción de la Unión Soviética. Asistíamos entonces, en palabras de Gilman a una “crisis de un modo de concebir lo político”, en la emergían nuevos aires revolucionarios que no procedían de los partidos comunistas.

La década de 1960 en América Latina es para Tulio Halperín Donghi (1987:518) *la década de las decisiones*. Latinoamérica era “un subcontinente que descubría agotada la línea de avance tomada a tientas durante la depresión y la segunda guerra, y más deliberadamente mantenida en la postguerra”. Ante el evidente estancamiento continental y la cada vez mayor presencia estadounidense en el área

“iba a parecer cada vez más claro a muchos que sería imposible superar la amenaza del estancamiento sin quebrar el marco del sistema político y económico internacional en que hasta entonces había debido desenvolverse Latinoamérica [...] Si los problemas eran económicos, su solución sólo podía ser política” (Halperín Donghi, 1987:520).

El descrédito de los sistemas democrático-burgueses, los recurrentes golpes militares y la pasividad de los Partidos Comunistas derivó en la convicción de que sólo una revolución violenta podía transformar las estructuras opresoras de los pueblos dominados. Según Gilman (2012:50), “la violencia adquirió un estatuto central en la vida política de la militancia y la intelectualidad de izquierda”. Esta concepción llegó a calar hasta en la Iglesia Católica y se manifestó en la encíclica *Populorum Progressio* que justificaba el uso de la violencia en casos de tiranía.

El 1 de enero de 1959 triunfó la revolución cubana. Este hecho sería para muchos

“el detonador crucial, un nuevo Año 1, la demostración de que la revolución no era

un concepto meramente histórico y una pieza de museo, sino real y factible [...]. Este gran evento anuncia los inminentes sesenta como un período de inesperadas innovaciones políticas más que como la confirmación de viejos esquemas conceptuales” (Jameson, 1997:23).

La revolución cubana es un punto de inflexión continental que acelera el proceso de radicalización de los diversos actores opositores a los “regímenes neocoloniales” y da comienzo a un ciclo revolucionario que se extenderá durante veinte años.

La revolución comandada por Fidel Castro venía a escribir un capítulo particular en la historia de las revoluciones del siglo XX. En primer lugar, la irresuelta cuestión nacional de la isla, que combinaba la presencia política, económica y militar estadounidense con las graves de las condiciones de vida de amplios sectores de la población subordinados al capital norteamericano, “transformaron la cuestión social y la cuestión nacional en caras de una misma moneda” (Zanatta, 2012:163). Según Halperín Donghi (1987), la Revolución Cubana iba a devolver al primer plano el debate político latinoamericano el tema del imperialismo como no se había visto desde la década del 1930.

Por otro lado, el modelo cubano ofrecía una marcha alternativa hacia el socialismo que difería de las de históricos partidos comunistas anclados en una táctica de alianzas y en una estrategia gradualista. A su vez, la táctica cubana difería de la vanguardia Leninista y de la experiencia china. El foquismo, asociado a la figura de Guevara y teorizado por el francés Régis Debray (1967), venía a introducir una “revolución en la revolución”, la de que una vanguardia militar podía desencadenar las condiciones para una revolución aunque las condiciones objetivas no estuvieran maduras (Gilman, 2012). La experiencia cubana abrió en el seno de la izquierda un amplio debate sobre los tiempos de la revolución, las formas de conquista del poder, el escenario de la lucha revolucionaria y las formas de la misma (Ansaldi, 2012).

Por último, el influjo cubano se hizo sentir en todo el continente. “La Cuba revolucionaria adoptó y practicó a rajatabla el llamado internacionalismo proletario” (Ansaldi, 2012:279), en momentos en que la URSS seguía con su estrategia del socialismo en un solo país y los PC de los distintos continentes permanecían inmobilizados como satélites de la política exterior soviética. La isla auspició mediante entrenamiento, asesoramiento, armas y fondos la constitución de focos guerrilleros en diferentes países de América Latina, pero su internacionalismo no se quedó solo en lo

militar. Médicos, educadores y técnicos fueron enviados a países de todo el tercer mundo. Los premios literarios de la Casa de las Américas se convirtieron en el equivalente latinoamericano de los premios Pulitzer y el apoyo explícito a la revolución en una marca necesaria para legitimidad de los intelectuales. Fue a partir de esto que, según Halperín Donghi (1987:543), “la isla rebelde, aislada políticamente, estaba obsesivamente presente en el continente a través de la imaginación colectiva, y la imagen fuertemente estilizada que ésta acogía gravitó decisivamente en la renovación cultural e ideológica tan intensa en esos años”.

### Libertadora a la Revolución Argentina

#### Los años del peronismo

Nuestro país no permaneció ajeno al huracán de cambios mundiales de la segunda posguerra. Luego de más de una década de gobiernos conservadores y dos años de gobierno militar, Juan Domingo Perón ganó las elecciones de 1945 con el apoyo de los sindicatos, el empresariado nacional, el Ejército y la Iglesia. Durante su gobierno tuvo como objetivo profundizar el régimen de acumulación industrial que se venía gestando desde la década de 1930, pero ésta vez con la intención de “revertir el carácter no distributivo que la industrialización había tenido hasta 1943 mediante una firme política de redistribución del ingreso”. [...] Se trataba de expandir el proceso de acumulación industrial con la ampliación del mercado interno” (Giuliani, 2008).

El justicialismo en el gobierno concibió a la sociedad como una comunidad en la que los diferentes intereses sociales se vinculaban entre sí asumiendo una representación corporativa. El Estado era entendido como el ámbito donde los diferentes sectores organizados negociaban y dirimían sus conflictos. Esta visión contraria a la concepción liberal del Estado, según Romero (2007), significaba una desvalorización de las instituciones republicanas y democráticas una subordinación de los poderes constitucionales al Ejecutivo, cuya legitimidad residía en mecanismos plebiscitarios. Durante esos años, los partidos no peronistas no encontraron en el juego parlamentario manera de intervenir en la política del gobierno y tendieron a ejercer presiones de tipo extrainstitucional y actuar como grupos de presión. De este modo, los años del peronismo estuvieron signados por una polarización extrema en la que se designaba al adversario como mal absoluto (Hilb y Lutzky, 1984).

En esos años aumentó considerablemente el grado de organización de los obreros, tanto en número como en centralización. La sindicalización por rama de actividad económica permitió la creación de una estructura sindical centralizada que iba desde lo local y regional hasta una única central, la Confederación Nacional del Trabajo (CGT) (James, 2006). La ley de Asociaciones Profesionales aseguraba a los sindicatos muchas ventajas pero a su vez convertía al Estado en el garante último y supervisor del proceso.

Durante los años del gobierno peronista se asistió a la incorporación de la clase trabajadora a una “coalición política emergente, supervisada por el Estado” (ibídem:23).

Luego de la crisis económica de 1949-1952, durante el segundo mandato de Perón, se reafirmó el rumbo económico y se incrementaron las contradicciones en una economía que ya no producía las divisas suficientes para seguir creciendo. A su vez el gobierno extendió sus intentos de *peronización* de la sociedad. Se produjeron nuevos conflictos con sectores que inicialmente habían brindado apoyo al gobierno peronista: la burguesía industrial nacional, el ejército y la Iglesia católica. Este proceso de distanciamiento es lo que Giuliani (2008) llama “*crisis de la alianza peronista*”. Los meses previos al derrocamiento de Perón estuvieron signados por el creciente enfrentamiento entre el gobierno y la Iglesia. En torno a ésta se aglutinaron todos los sectores opositores al régimen con un gran protagonismo de los sectores medios urbanos. El 16 de septiembre se inició un levantamiento militar y luego de 5 días Juan Perón presentaba su renuncia.

### De la revolución libertadora a la revolución argentina

En septiembre de 1955 un golpe cívico militar terminó con el gobierno peronista. La alianza golpista no solo tuvo como objetivo derrocar a Perón sino que pretendió “desmantelar el modelo político prevaleciente durante los diez años anteriores” (Cavarozzi, 1997:17). Según Cavarozzi (ibídem), el objetivo de los golpistas no fue reemplazar la democracia parlamentaria por un régimen autoritario ni posponerla para un futuro distante. En todo caso, el principal y autoproclamado objetivo de estos gobiernos temporarios fue la imposición de mecanismos proscriptivos del peronismo, mientras, al mismo tiempo, intentaban erradicarlo.

Luego del breve interregno nacionalista de Lonardi<sup>3</sup>, quien pretendió mantener algunos canales diálogo con el peronismo sindical, tomaron el poder los sectores más antiperonistas de la Marina y el Ejército con Aramburu como Presidente y Rojas como

---

<sup>3</sup>El sector de Lonardi aceptaba que el peronismo mantuviera su influencia sobre la clase trabajadora y los sindicatos a cambio de que, luego de una depuración de las personalidades más vinculadas al régimen, su rol se circunscribiera a la representación gremial. En palabras de James (2006:75), “el ala nacionalista del antiperonismo concordaba con buena parte de lo realizado por Perón. Veía en su movimiento un baluarte contra el comunismo. Al poner el énfasis en la justicia social dentro de una estructura de capital humanizado, al abrazar los intereses nacionales y comunitarios como opuestos a los de clase, el peronismo apelaba al ideal de armonía y orden sociales, de inspiración principalmente católica. El problema era esencialmente de límites y excesos”.

Vicepresidente. El sector más *gorila* de las FFAA llevó a cabo una política fuertemente represiva para con el peronismo que consistió en la proscripción de un estrato entero de dirigentes justicialistas para apartarlos que cualquier actividad política o sindical (James, 2006), en la intervención de la CGT y el nombramiento de supervisores militares en los sindicatos y, en el aumento de la represión al nivel del taller o la planta, desmantelando las comisiones internas y persiguiendo delegados, en una ofensiva conjunta del gobierno y las patronales para aumentar la productividad. Además, la “libertadora” emitió el decreto N° 4161 que prohibía, no solo la utilización de la simbología peronista, sino también el uso público del nombre del líder depuesto.

La ilusión de poder eliminar mediante la represión la identidad política de las masas argentinas duró poco tiempo. En lugar de desaparecer, “el peronismo sobrevivió a la caída de su gobierno y se constituyó en el eje de un vigoroso movimiento opositor” (Cavarozzi, 1997:20). Como reacción a las políticas desplegadas por el gobierno golpista, que en los hechos significaban, no solo la proscripción del partido que representaba a más de la mitad de la población argentina y a la clase obrera, sino también el empeoramiento de las condiciones laborales y de vida, “importantes sectores de la clase trabajadora se embarcaron en la larga lucha defensiva que llegaría a ser conocida, en la cultura de la clase obrera peronista, como *la Resistencia*” (James, 2006:91). Este fue un proceso espontáneo, fundamentalmente localizado en los lugares de trabajo para mantener las conquistas obtenidas durante el gobierno de Perón. Estaba organizado mediante agrupaciones semiclandestinas que desarrollaron “un variado conjunto de respuestas que iban de la protesta individual en el plano público hasta el sabotaje individualmente efectuado y la actividad clandestina, sin excluir la tentativa de sublevación militar” (James, 2006:113).

Entre 1955 y 1966 predominaron en Argentina gobiernos débiles, tanto civiles como militares, que intentaron fundar un régimen semidemocrático. Durante esos años se constituyó lo que Cavarozzi (1997:12) llama un *sistema político dual*<sup>4</sup>. En dicho esquema, los dos bloques principales (peronismo y antiperonismo) casi nunca compartieron una misma arena política que les permitiera resolver conflictos y lograr acuerdos básicos. El sector popular quedó excluido de la representación en las instituciones y el Estado y por eso la gran mayoría de las presiones ejercidas por el peronismo fueron de carácter extrainstitucional.

---

<sup>4</sup>Ver CAVAROZZI, M. (1997), *Autoritarismo y democracia: 1955-1966. La transición del estado al mercado en Argentina*, Argentina: Ariel

Que el régimen haya fracasado en su intento de erradicar al peronismo de la clase trabajadora no significa que no hayan existido cambios al interior del “sector popular”. Luego del golpe de 1955 ya no existió el tutelaje benévolo sobre los trabajadores. La mayor parte de los líderes sindicales de la década peronista perdieron sus posiciones en sus sindicatos y nunca pudieron recuperarlos. A su vez, se crearon las condiciones para la emergencia de un movimiento sindical peronista que ganó en independencia frente a Perón y pudo desplegar una estrategia política autónoma. Quienes ocuparon los lugares dirigenciales en los sindicatos luego de las huelgas de 1956 eran figuras surgidas en las luchas fabriles luego de la caída de Perón y

“en general debían sus posiciones principalmente a su actividad en la resistencia diaria a las políticas de los empresarios y del gobierno. Existía por lo tanto una estrecha identificación entre los militantes de base y los nuevo líderes, y esto se reflejó en una mayor democratización de la práctica sindical” (James, 2006:109).

El peronismo, cada vez menos subordinado a la autoridad de Perón y cada vez más organizado en torno a los sindicatos fue convirtiéndose paulatinamente en un “movimiento crecientemente proletario” (Cavarozzi,1997).

Perón siguió ejerciendo un rol fundamental en la política argentina pero con importantes cambios. Para las masas populares “la figura de Perón emergió como el principal símbolo del retorno” (ibídem:32) a un pasado mejor. Por otro lado, el líder del justicialismo perdió su capacidad de controlar plenamente a toda la dirigencia del movimiento. Numerosos líderes sindicales y políticos del partido (fundamentalmente del interior del país) desafiaron abiertamente la autoridad del caudillo.

### La Revolución Argentina

Luego del interregno profesionalista del ejército, Onganía y los suyos llegaron a la conclusión de que debía darse por terminada “la Libertadora”. El proceso de fractura y reunificación del ejército alrededor del nuevo caudillo había servido para lograr articular a todo el cuerpo castrense en torno a la doctrina de la seguridad nacional. Ésta implicaba que las fuerzas armadas debían asumir la responsabilidad única del manejo de los asuntos públicos, con la consiguiente exclusión de los partidos políticos y la abolición de los comicios y los mecanismos parlamentarios” (ibídem:41).

La fórmula política desplegada a partir de 1966 fue claramente diferente a la de los años de “la Libertadora”. El proceso encabezado por Onganía se propuso una transformación radical de la política y la sociedad. En la visión de los golpistas, “el problema de la Argentina era un problema fundamentalmente político” (ibídem:50). Se debía barrer con la ineficiente intermediación partidaria para que se desplegaran plenamente el conjunto de las fuerzas productivas y condujeran al desarrollo económico de la Nación. Una vez superada la fractura militar y erradicada la “partidocracia”, la política podría ser suplantada por la administración con técnicos neutrales, capaces de imponer las mejores soluciones por encima de los intereses sectoriales.

La revolución argentina no se había puesto plazos, sino objetivos, estructurados en tres tiempos. Habría un primer momento llamado “tiempo económico”, de ordenamiento y comienzo de la transformación para “lograr paz social, estabilidad económica, realizar grandes obras de infraestructura [...], racionalizar la administración pública, mejorar la situación presupuestaria de las provincias y sentar bases de concordancia y respeto a la autoridad” (O’Donnell,1982:124). Durante el “tiempo social” se producirían los mayores cambios estructurales y se distribuirían con justicia los beneficios del desarrollo logrado en la primer etapa, para poder dar paso, por último, al “tiempo político”, “a cuyo término culminaría la revolución mediante la transferencia de un poder que sería muy diferente del existente porque surgiría del orgánico ensamblamiento del Estado con la comunidad organizada” (O’Donnell, 1982:125).

El golpe militar contó con el apoyo de la gran burguesía (O’Donnell,1982) y los sectores liberales, que hacía ya varios años habían abandonado la idea de acceder al poder mediante el voto popular y, para mediados de la década de 1960, habían optado claramente por una opción autoritaria. A su vez la dictadura contó con el apoyo tácito de amplios sectores del movimiento obrero organizado que, además de su profunda antipatía por el radicalismo, se ilusionaban con reeditar la alianza entre el ejército y los sindicatos que había llevado a Perón al poder en la década de 1940.

El plan económico de Adalberto Krieger Vasena constituía una continuación de las estrategias desarrollistas de modernizar la economía argentina. Éstas

“conducirían a la creación de un sector de la economía dominante y dinámico, basado en aquellas industrias establecidas en la primera ola desarrollista de fines de la década 1950-60 y comienzo de la siguiente y donde prevalecería el capital

extranjero. Sobre la base de este moderno sector, fabricante de bienes de consumo duraderos y bienes de capital modernos, la Argentina podría competir en el mercado mundial como exportadora de ciertos productos manufacturados” (James 2006:290).

El desarrollo de este sector dinámico de la economía se lograría a través de una distribución de ingresos desde los trabajadores y el sector agrario hacia la gran burguesía urbana, sobre todo la transnacional. Esto sería llevado a cabo mediante un estricto control de salarios y la “reorientación por el Estado de los recursos generados por las exportaciones agrarias” (ibídem:290). El plan económico de Onganía y Krieger Vasena pretendía erradicar o modernizar los sectores de la economía considerados improductivos e irracionales, fundamentalmente el transporte, la administración pública, las economías regionales subsidiadas y las empresas nacionales protegidas. Según James (2006:291), “el resultado lógico de esta política tenía que ser una intensa concentración de recursos económicos en el polo dinámico de la economía argentina”.

Al cabo de un año, pese a todos los pronósticos iniciales, el gremialismo argentino se encontraba en una inédita crisis, desorganizado y enfrentado a un gobierno dispuesto a realizar una modernización autoritaria de la sociedad argentina. La victoria de los militares había eliminado la posibilidad de los grupos sociales de negociar políticamente. Así, el sindicalismo había perdido la capacidad de realizar el “doble juego” de representar, por un lado, a la clase trabajadora en sus luchas económicas y al movimiento peronista en el ámbito político.

Según James (2006:291), los estrictos límites salariales y la proscripción no eran nuevos. Lo que sí era nuevo era “la existencia de un régimen autoritario que hubiese concentrado y centralizado el poder del Estado contra los sindicatos y la clase trabajadora”. A partir de 1968 comenzó un proceso de resquebrajamiento de la articulación del sindicalismo relativamente unificado alrededor de la figura de Augusto Vandor que fue “flanqueado por derecha y desbordado por izquierda” (Cavarozzi,1997:53). Este proceso llevó a la dirigencia gremial a una profunda crisis que se caracterizó por:

“un creciente problema de credibilidad con sus bases en momentos de agudo conflicto social; la aparición dentro de los sindicatos de un poderoso movimiento opositor que cuestionó profundamente las estructuras gremiales existentes; un

problema cada vez más grave de divisiones internas entre los gremialistas, y finalmente un peligro, que se acentuaba, de quedar aislados dentro de un peronismo resurgente a medida de que su tradicional dominio dentro del movimiento era desafiado por nuevos actores” (James, 2006:289).

En marzo de 1968 en el Congreso Normalizador “Amado Olmos” de la CGT eligió como nuevo secretario general a Raimundo Ongaro, dirigente del sindicato de los gráficos de Buenos Aires, rompiendo así con la hegemonía vandorista de la central obrera. La candidatura de Ongaro fue promovida por la mayoría de los sindicatos que estaban sufriendo las medidas económicas de la Revolución Argentina y la intervención dictatorial, sobre todo los vinculados a las economías regionales y el empleo estatal (gráficos, azucareros, telefónicos, portuarios, petroleros, etc). Criticaban la incapacidad de la dirigencia anterior para resistir a las políticas de la dictadura y proponían una férrea resistencia al régimen. A partir de la elección de Ongaro, Vandor y los suyos decidieron retirarse de la central obrera y fundar una central rival. De este modo quedaron conformadas la CGT de los Argentinos, comandada por Ongaro y la CGT Azopardo encabezada por Augusto Vandor.

La CGTA promovió nuevas formas de la política gremial contrapuestas a los históricos modos de la ortodoxia peronista. La verticalidad y la centralización fueron reemplazadas por el protagonismo de las regionales y la militancia de base. A su vez, la CGTA se convirtió en un espacio de afluencia de militantes y lenguajes diversos: católicos, peronistas revolucionarios, sindicalistas combativos y comunistas confluyeron en un proyecto político novedoso que retomaba la tradición clasista y anticapitalista del sindicalismo argentino, abandonada durante la hegemonía gremial de la peronista.

A su vez, surgieron nuevos actores opositores a la dirigencia gremial en las nuevas industrias radicadas durante el gobierno de Frondizi. En su mayoría estaban ubicadas en Córdoba, en el cordón industrial del Río Paraná y en los suburbios del Gran Buenos Aires. Estas industrias capital intensivas, mayoritariamente transnacionales, con sueldos más altos que la media y con sindicatos por empresa, fortalecieron “la capacidad de las bases para actuar y presionar tanto sobre los empleadores como sobre los dirigentes gremiales” (James,2006:300). Las principales características de esta forma de militancia gremial fueron su índole antiburocrática, su carácter clasista, la apelación a la acción directa y su atención al problema de la calidad del trabajo al nivel de la planta. Sin embargo, “esto fue solo una brecha parcial en el monopolio peronista. Los trabajadores de esos sindicatos se

mantuvieron, en una mayoría abrumadora, leales al peronismo” (ibídem:310).

El gobierno dictatorial tuvo un profundo impacto sobre las clases medias, otrora favorecidas por las corrientes modernizadoras posteriores a 1955: “El congelamiento oficial de toda actividad política, la represión contra la Universidad, la censura, cerrarán los canales de expresión de los sectores medios urbanos, que se habían desarrollado durante los gobiernos civiles no-peronistas” (Hilb y Lutzky, 1984:19). Privados de sus tradicionales medios de participación política, importantes sectores vinculados a las juventudes y a la intelectualidad pasaron a la oposición al régimen militar. En ese sentido podemos advertir junto con Hilb y Lutzky (1984:20) que “el régimen de Onganía llevará al reordenamiento de la antinomia tradicional peronismo-antiperonismo”.

Los orígenes de la violencia armada se remontan a 1955-1956 con la resistencia peronista y el levantamiento de Valle. Sin embargo, en esos años, la resistencia armada “asumió más bien el carácter de la lucha que libran algunos partidos derrotados cuando se los persigue, sin adquirir realmente un carácter revolucionario social” (Di Tella, 1983:73). Pero paulatinamente la violencia política llegó a ser uno de los principales factores estructurantes del sistema político, con consecuencias de largo plazo para las formas de hacer política y para la sociedad en general, a tal punto, que según Waldman (1982) Argentina fue el país latinoamericano más sacudido por la ola revolucionaria después de Cuba. En estos años asistimos al nacimiento de organizaciones, ya sean peronistas o no, que “desarrollan el tema de la revolución como un acontecer cercano y práctico, en particular, el de la lucha armada, sea como práctica inmediata o como futuro no lejano, y sobre todo, como objetivo buscado” (Hilb y Lutzky, 1984:8).

El proceso de crecimiento de los niveles de violencia política obedece a razones y lógicas tanto nacionales como internacionales. Hasta la 1966 la gran mayoría de los actores políticos estaban dispuestos a dirimir sus disputas y conseguir sus objetivos mediante la violencia. Sin embargo, ésta no se había visto desbordada por la pluralidad de ejes de conflictos y porque las distintas partes “se esforzaban en evitar que el derramamiento de sangre llevara a una confrontación que destruyera el sistema para no hacer el juego a los grupos radicales” (Iazzetta, 2019:26). A partir de la Revolución Argentina se eliminaron la pluralidad de frentes de disputa y se conformó un campo polarizado con el régimen militar por un lado y el resto de los actores políticos (ya no solo peronistas), por otro. Ante la imposibilidad de la vía electoral y del golpe militar, y ante el nacimiento de una tendencia integracionista que amenazaba con la unidad del

justicialismo, surgieron sectores que plantearon la lucha armada como el único mecanismo para asegurar el retorno de Perón y la vuelta del movimiento peronista al poder. Por otro lado,

“diferentes sucesos internacionales, tales como la Revolución Cubana, la victoria del FLN de Argelia, la ruptura entre China y la Unión Soviética, y posteriormente la guerrilla del Che Guevara en Bolivia, jugarán un papel catalizador. [...] Los ejemplos revolucionarios a nivel internacional aparecerán como modelos de participación política alternativa, substituyendo a los modelos tradicionales que se mostraban ya sea complacientes con la represión del peronismo y la limitación de la democracia, ya sea ineficientes” (Hilb y Lutzky,1984:17).

Entre los años 1968 y 1970, con el surgimiento de las organizaciones armadas de la Nueva izquierda (Hilb y Lutzky,1984), se asistió en Argentina a un creciente proceso de “reducción radical de los términos de la política a la guerra” (Iazzetta,2016:24). En este contexto, las Fuerzas Armadas Peronistas, las Fuerzas Armadas Revolucionarias, los Montoneros, las Fuerzas Armadas de Liberación y el Ejército Revolucionario del Pueblo fueron cobrando protagonismo y se convirtieron en actores políticos decisivos que pusieron en jaque a los distintos gobiernos entrada la década de 1970.

Si bien durante los primeros años el gobierno de facto había cosechado algunos triunfos relativos al crecimiento económico y las pacificación social, “bajo la superficie no dejaron de generarse diversas tensiones” (James, 2006:294). La política económica había perjudicado, además de la clase trabajadora, a los pequeños y medianos comerciantes, a los propietarios rurales y a las economías regionales. Hacia mayo de 1969, la creciente insatisfacción de los grupos económicos se convirtió en una ola de desobediencia civil contra el autoritarismo del régimen. La crisis política y social tuvo como escenario privilegiado las mayores ciudades de interior del país. En Rosario, Corrientes, Córdoba y La Plata, estudiantes y obreros se enfrentaron a la policía. En Córdoba los hechos fueron particularmente violentos, desbordaron todos los canales normales de protesta y forzaron la intervención del ejército y la salida de Krieger Vasena del gobierno. Según Cavarozzi (1997:56)

“a partir de 1969 se superpusieron [...] dos crisis: por un lado la del régimen militar autoritario, cuyo despliegue pasó a ser gobernado por el entrecruzamiento de los conflictos internos de las fuerzas armadas y las interrelaciones entre un gobierno

cada vez más acorralado y un frente de oposiciones políticas que fue progresivamente convergiendo en torno a la persona de Perón; por el otro, la crisis de la dominación social, que se expresó a través de la incertidumbre acerca de la continuidad de prácticas y actitudes antes descontadas como naturales de clases y sectores subordinados”.

En mayo de 1969 se abrió un período inédito en la historia argentina en que todas las formas de autoridad, ya sea del aparato estatal o de la sociedad civil, fueron cuestionadas y corroídas. En palabras de James (2006:296), “el *Cordobazo* significó el principio del final de la Revolución Argentina”

El debilitado gobierno de Onganía terminó por desmantelarse cuando el 1 de junio de 1970 fue asesinado el ex Presidente de facto Pedro Aramburu en manos de la organización político militar Montoneros

## Capítulo 3: El Concilio Vaticano II y el cristianismo revolucionario

### El Concilio Vaticano II

La Iglesia Católica fue protagonista y escenario de los grandes cambios de época ocurridos desde la década de 1960. El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue convocado por el Papa Juan XXIII (1958-1963) y continuado durante el papado de Paulo VI (1963-1978). El Vaticano convocó a obispos y teólogos de todo el mundo con el fin de redefinir en una asamblea la reforma de la cosmovisión medieval de la Iglesia. Ante un mundo en constante y acelerada transformación, la institución debía realizar un proceso de *aggionamento*. Este evento desató una gran crisis en el seno de la Iglesia ya que, en primer lugar, ponía en cuestión las relaciones entre la Iglesia y la sociedad; y en segundo lugar, porque produjo enfrentamientos internos que parecían anunciar una ruptura.

Sin embargo, sería equivocado plantear que es a partir del Concilio que la Iglesia realiza en cuestión de 3 años el paso de la Edad Media a la modernidad. El camino entre “la nostalgia de una edad de oro de la cristiandad, esencialmente feudal y campesina y estructurada según dicho orden social, y la apertura a la evolución de la sociedad industrial y urbana fue mucho más larga y menos lineal” (Graziano, 2012:25).

Según Donatello (2010), existe, previo al Concilio Vaticano II, un momento adaptativo anterior del catolicismo a la modernidad. Ante el resquebrajamiento del consenso liberal posterior a la Primera Guerra Mundial, el catolicismo realizó el “pasaje de una coyuntura defensiva, luego del ciclo de revoluciones de 1789-1848, a una actitud ofensiva” (Donatello, 2010:34). La Iglesia dejó de verse a sí misma como un castillo asediado por la modernidad secular y comenzó a desarrollar una serie de instituciones y dispositivos para disputar y reconquistar la arena pública y la sociedad civil para “restaurar todo en Cristo” (Campos, 2016).

El objetivo de este *catolicismo integral* (Donatello, 2010:34-35) era la recristianización de la sociedad y

“la penetración del catolicismo en toda la vida de la persona [...]. La presencia

pública del catolicismo en oposición a su relegamiento en la sacristía. [...] Sin que hubiera una coordinación unívoca, el eje común a este entramado apuntaba no a una concentración de fuerzas, sino a una penetración en todas las instancias de la sociedad y el Estado. No a la creación de sindicatos, partido y educación católicos, sino a católicos dirigiendo los sindicatos, los partidos políticos y la educación”.

En Argentina esta experiencia se llevó a cabo mediante la creación de organizaciones de laicos como la Acción Católica Argentina (1931), la Juventud Obrera Católica (1939), la Juventud de Estudiantes Católicos (1953) y el Partido Demócrata Cristiano (1954). Los años que van desde el Congreso Eucarístico Internacional (1934) celebrado en Buenos Aires al golpe de estado de 1943 son los años de oro de la Iglesia argentina (Campos, 2016). En aquellos años el catolicismo se convirtió en un movimiento de masas y se transformó en un importante factor de poder. Se construyó el *mito de la nación católica*, un relato que entiende al “catolicismo como parte constitutiva de la Nación, y donde el Estado tiene que necesariamente dar cuenta de esta identidad para poder sostener su legitimidad” (Donatello, 2010:36).

En Europa, específicamente en Francia, Bélgica y España, hacia la década de 1940 apareció el movimiento de curas obreros, quienes se proletarizaban para compartir las condiciones de vida de su grey. En paralelo surgió una corriente de renovación teológica llamada *nouvelle théologie* cuyos máximos representantes fueron Henri de Lubac y Teilhard de Chardin. En palabras de Campos (2016:13) “el *arriba y afuera* comenzó a transformarse en *abajo y adentro*”. El desarrollo de estos “tentáculos clericales” derivó en la generación de un “*nosotros* cristiano que ya no estaba ligado exclusivamente a la condición sacerdotal” (ibídem:12) y que dotó de un considerable poder a las *clases medias de la Iglesia* (Graziano, 2012) representadas en las organizaciones de laicos.

Hacia fines de la década de 1950, ante el desprestigio de la Iglesia por la convivencia con el nazismo y el fascismo, y ante el crecimiento del comunismo en Europa, el Papa Juan XXIII (1958-1962) encabezó una serie de transformaciones que modificaron la estructura eclesial y pretendieron abrir la institución en una clave secular y moderna. “El contenido que Juan XXIII le asignó a la discusión conciliar se apoyaría sobre tres ejes: la reforma de la Iglesia, la unidad de los cristianos y la apertura de la Iglesia al mundo” (Touris, 2012:113). Del Concilio en adelante se fueron activando instancias de adaptación mundial, regional y nacional que pretendieron, no sin conflictos, llevar las

nuevas disposiciones eclesiolísticas a cada pastoral.

El Concilio fue el hecho más importante de la historia de la Iglesia moderna. Según Graziano (2012:26), “una de las razones para convocar al Concilio Vaticano II fue precisamente la necesidad de hacer frente a ese reto vital, autorizando oficialmente el abandono de ciertas posturas obsoletas”. Procuró recuperar la impronta comunitaria del cristianismo primitivo, revalorizando el *servicio* y la humildad evangélica. A su vez resignificó el lugar de la política, aceptando su autonomía y manifestando la voluntad de dialogar. Propició que se aceptaran las consecuencias de la secularización y se introdujeron cambios rotundos en la manera de concebir a la persona humana, a la sociedad, a la Iglesia y el sacerdocio y a Dios (Touris, 2012). Introdujo

“la modernización en varios planos de la institución: a nivel de culto, se promovió la misa en lenguas nacionales y el clero debió a celebrar el rito de cara a los feligreses. Estos cambios, aparentemente formales, apuntaron a un proceso de secularización parcial del clero, cuya preocupación principal debía ser la pobreza de su grey. Más importante aún fue la promoción del diálogo interreligioso, que le dio a la Iglesia una vocación ecuménica más a tono con la aceleración de los intercambios globales” (Campos, 2016:15).

Juan XXIII, en la encíclica papal *Mater et Magistra* (1961), analizó la cuestión social desde una óptica mundial e instó a los países ricos a que prestaran atención a la problemática del desarrollo desigual que condenaba a los países de la periferia al hambre y al atraso. A su vez, la encíclica hacía hincapié en el rol de la persona en la economía justa como objeto y sujeto del bienestar. En *Pacem in Terris* (1963) el Papa invitaba a los cristianos al diálogo con las otras religiones e ideologías por encima de todas las diferencias. También reconocía como valiosas las experiencias emancipatorias de los pueblos del tercer mundo y las luchas de los trabajadores por mejorar sus condiciones de vida. Un paso más en la radicalización de estos conceptos

“se dio en 1967 con la encíclica *Populorum Progressio* que contenía un pasaje ambiguo en relación con el problema de la violencia. Haciéndose eco de las luchas anticolonialistas y antiimperialistas, el Papa Pablo VI (1963-1978) condenó la insurrección violenta pero en un breve pasaje estableció una breve excepción, autorizando la rebelión en casos de *tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el*

*bien común del país*” (Campos, 2016:16).

Las luchas sociales en América Latina, con la revolución cubana como punta de lanza, aceleraron la radicalización de un gran número de curas y laicos latinoamericanos involucrados en los problemas cotidianos de sus comunidades. Llamados *posconciliares* (Habbeger, Mayol y Almada, 1970), *progresistas* (Sarlo, 2001), *liberacionistas* (Löwy, 1998; Campos, 2016), *tercermundistas* (Touris, 2012) o *contestatarios* (Donatello, 2010), estos católicos veían en los cambios conciliares la posibilidad de construir una Iglesia que ya no sea “la manifestación terrenal y autoritaria del Cristo Rey, sino el Pueblo de Dios” (Campos, 2016:14). A su vez, el papel concedido por el Concilio a las “comunidades cristianas” dio lugar a la constitución de espacios extrainstitucionales y agrupaciones ideológicas tales como las comunidades eclesiales de base, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, la Teología de la Liberación y el *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo* (1967). Este manifiesto político teológico del clero renovador de los países en desarrollo llevó al límite las innovaciones de la encíclica papal *Populorum Progressio* afirmando que “los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido” (Manifiesto de Obispos del tercer mundo, 1967)<sup>5</sup>. En palabras de Campos (2016:66), “si la *Populorum 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”.

El ejemplo del sacerdote y sociólogo colombiano Camilo Torres<sup>6</sup> (1929-1966), quien dejó los hábitos para sumarse a la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional, fue fundamental para la incorporación de los jóvenes católicos a la lucha armada. Aquellos jóvenes querían “dejarlo todo” para llevar hasta las máximas consecuencias la premisa cristiana de ejercer el amor al prójimo. Torres instó a los católicos a sumarse a la revolución social como la única manera de ejercer el amor de manera eficaz.

En 1968 se realizó la Segunda Conferencia Episcopal en la ciudad de Medellín (Colombia) que, organizada por el Concejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), representó una victoria para las corrientes renovadoras. En ese sentido, “Medellín significó la traducción latinoamericana de los principios conciliares, acentuando en el nivel

---

<sup>5</sup>Disponible en <http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo2/fuentes/cap2/02-manifiestos-de-obispos-del-tercer-mundo.pdf>

<sup>6</sup>La publicación de textos sobre Camilo Torres fue recurrente en *CyR*. Ver *CyR*, 1966a:21; 1967:10-17.

del discurso doctrinal y la práctica pastoral el compromiso con los pobres, e incorporando las nociones de desarrollo, dependencia y cambio” (Campos,2016:66).

Si bien existen interpretaciones que inscriben el proceso de radicalización católica como un momento más de la dinámica interna del campo religioso (Donatello, 2012) o como una traducción de contenidos religiosos hacia el lenguaje secular (Sarlo, 2001), aquí sostenemos que solo es posible comprender el surgimiento los cristianos revolucionarios desde una óptica que contemple, al mismo tiempo, tanto las mutaciones en la Iglesia Católica como la conformación de una estructura de sentimientos (Campos, 2016), o un clima de ideas que no sería solo respuesta a los cambios sino que actuaría como impulsor de los mismos (Gil, 2003). Al decir de Campos (2016:35), “si el Concilio Vaticano II galvanizó las corrientes modernizadoras previamente reprimidas, el avance de las luchas sociales a escala nacional e internacional parece haber hecho el resto, contribuyendo a la politización y radicalización de las antiguas tendencias político-religiosas”.

### El Concilio en Argentina y la revolución.

En Argentina, el proceso de renovación y cambio se remonta a los años del peronismo. En un primer momento, la ideología antiliberal y católica de los militares del golpe de estado de 1943 y del gobierno peronista sedujo a la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, la confrontación entre “el intervencionismo del régimen peronista y el modelo expansionista clerical” (Campos, 2016:14), fue inevitable. Hacia 1954, la Iglesia logró articular a todo el entramado antiperonista y se convirtió en la cabeza de la oposición al régimen justicialista. No obstante,

“ya desde 1955, y con distintos matices, una gran parte del movimiento católico que apoyaba el golpe de Estado llamaba a la reconciliación nacional y a hacer una doble operación. Por un lado, rescatar del peronismo aquellos contenidos sociales que lo hermanaban con la doctrina católica y que impedían que el movimiento obrero deviniera en comunista y, por otro, en descartar de aquel sus tendencias secularizantes” (Donatello, 2010:61).

En los años que van desde la Revolución Libertadora hasta la Revolución Argentina, un creciente número de religiosos (sacerdotes y laicos) empezaron a percibir que la Iglesia Católica estaba cada vez más lejos de su objeto de evangelización, los

pobres. Al mismo tiempo, el acercamiento de los católicos a las situaciones de marginación y miseria experimentadas por quienes engrosaban los cordones de pobreza de las grandes ciudades, transformó el objeto en sujeto: “los pobres tenían una identidad propia como trabajadores, y ésta era el peronismo. [...] Laicos y sacerdotes tenían que asumir la identidad peronista para estar más cerca del cielo, asumiendo la llamada *opción por los pobres*”. (Campos, 2016:14) Para los católicos posconciliares

“la misión en el mundo es la misión política de liberación. Para cumplirla es casi inevitable que el sacerdote, al acercarse a los pobres, compartir su vida y trabajar con ellos, se desolidarice de la actitud del otro grupo, dominante y excluyente. La lucha de clases se reintroduce como dato inevitable de una visión de lo social donde Dios queda del lado de una Iglesia de los pobres, para cuya militancia no basta, sin embargo, la opción teológica de los pobres sino la correlativa separación de los dominantes en un enfrentamiento inevitable” (Sarlo, 2001:74).

El Concilio Vaticano II permitió el acercamiento de la Iglesia católica a otras religiones y a los partidos comunistas europeos. En Argentina, este proceso no se agotó en el debate intelectual, sino que “el diálogo entre cristianos y marxistas sería un momento experimental en el proceso de radicalización del sector de los jóvenes militante católicos” (Campos, 2016:27). En dichas conversaciones se ensayaron traducciones de principios marxistas al lenguaje cristiano y viceversa. A su vez, en el caso de los católicos argentinos, dicho acercamiento sucedió a través “una apropiación selectiva de contenidos marxistas, mediado por la *izquierda nacional*” (Campos, 2016:32).

La inexistencia de canales democráticos de participación política permitió el surgimiento de corrientes aún más radicalizadas dentro de las filas del catolicismo argentino. En esos años, apelar al cambio de estructuras, implicaba invocar procesos políticos que “sacudían el continente, donde la revolución cubana inauguró una serie de utopías para las cuales la toma del Estado por medios insurreccionales era la puerta de acceso a ese cambio de estructuras” (Donatello, 2010:76).

Si los cristianos posconciliares habían comenzado a preguntarse en clave secular por los *signos de los tiempos* o el *pecado estructural* para caracterizar la injusticia de la sociedad capitalista, los cristianos revolucionarios se volcaron a cuestionarse sobre la legitimidad de los medios empleados para concretar el cambio estructuras (Campos, 2016). En el contexto argentino, esta pregunta, suponía a su vez, un vínculo con el ala

izquierda del peronismo que ya había ensayado experiencias insurreccionales rurales y urbanas entre fines de la década de 1950 y principios de la de 1960.

De este modo, el cristianismo revolucionario en Argentina

“proclamó la necesidad de comprometer a los cristianos en la lucha armada, comprendida como la forma más eficaz para tomar el poder e instaurar una sociedad socialista acorde con los valores del evangelio y del Concilio Vaticano II. Al mismo tiempo [...] se reveló como un vehículo apto para ingresar en las redes del peronismo revolucionario” (Campos, 2016:19).

En septiembre de 1966 salió el primer número de la revista *Cristianismo y Revolución* con distintos artículos que pretendían posicionarse dentro de los acalorados debates de la Iglesia Católica post Concilio, tomando claramente partido por las opciones más radicalizadas que había abierto el proceso iniciado por Juan XXIII. La publicación pretendía leer los signos de los tiempos a la luz de la situación conciliar y preguntarse por el rol de los cristianos en la revolución social. Con el correr del tiempo y los números, la revista fue paulatinamente despojándose de sus contenidos religiosos en favor de artículos relacionados con la acción armada y el peronismo. En ese sentido,

“la opción por el peronismo y la lucha armada parecía expresar un lento pero sostenido proceso de secularización en los contenidos de la revista. [...] En el plano de las prácticas políticas, la secularización se expresó en la formación de una organización política, el Comando Camilo Torres, creado por militantes que provenían de las juventudes católicas” (ibídem:10).

La figura de Juan García Elorrio, impulsor de las ideal del Concilio en Argentina y fundador y editorialista de *Cristianismo y Revolución*, funcionó como un punto de encuentro de diferentes tradiciones político-culturales y actores sociales de la época que se materializaron en un proyecto político editorial particular y en una nueva praxis colectiva. Su trabajo intelectual y militante cristalizó una estructura de sentimientos “a mitad de camino entre la renovación conciliar, el proceso de modernización cultural y el surgimiento de la nueva izquierda argentina” (ibídem:18). En ese sentido, los editoriales de García Elorrio resultan fundamentales para comprender la cultura política de los cristianos revolucionarios argentinos.

## Capítulo 4: El sujeto político en la opción por los pobres del cristianismo revolucionario

### La opción por los pobres en catolicismo posconciliar.

Uno de los componentes fundamentales de la cultura política del cristianismo revolucionario fue la opción por lo pobres (OP). Las páginas de *CyR* se convirtieron en escenario de posicionamientos y debates que tuvieron como objetivo construir una Iglesia y una sociedad basada en ese principio. La OP constituyó una exigencia en pos de lograr un mayor compromiso social por parte de la Iglesia Católica. Junto con la renovación teológica y el diálogo interreligioso, conformaron los pilares de la renovación conciliar. En ese marco, las fracciones más radicalizadas del clero y el laicado interpretaron este llamado como una invitación a la intervención directa y orgánica en los conflictos políticos y sociales de las clases subalternas latinoamericanas.

La opción por los pobres es, desde el punto de vista de los cristianos posconciliares, el acontecimiento más importante de la cristiandad desde la reforma protestante del siglo XVI (Vigil, 1991). Tal opción consiste en “la decisión voluntaria que conduce a encarnarse en el mundo de los pobres para asumir con realismo histórico su causa de liberación integral” (Lois, 1991:4). El cristiano debe vivir en las mismas condiciones de vida que la grey abrazando la pobreza e imitando a Jesús. Por su parte, la Iglesia debe

“defender y apoyar inequívocamente el derecho que el pueblo oprimido y pobre tiene a organizarse para luchar al servicio de su causa. Es más, la Iglesia debe defender y orientar sus luchas sociales y políticas, implicándose en los procesos. En el caso de un creyente individual que hace la OP, [...] ya no se trata de sólo apoyar, defender y orientar, sino también de pertenecer a las organizaciones populares, como un miembro más que se organiza junto a todos los demás creyentes o no” (ibídem).

La opción es por los pobres reales, los injustamente empobrecidos y desposeídos, pero no aislada sino colectiva y dialécticamente considerados. Se trata de los pobres tal como existen y son creados por los mecanismos opresores. En el primer editorial de la

revista *Cristianismo y Revolución*, publicado en septiembre de 1966, García Elorrio (1966a:23) expresaba que

“para todos los revolucionarios, la opción del Último Día del Evangelio se nos presenta cada jornada como el imperativo fundamental, porque sencillamente, la Revolución que estamos necesitando es la única capaz de dar de comer a los hambrientos, de dar casas a los que no tienen techo, de dar salud a los que están enfermos, de dar dignidad a los despojados, de liberar a los explotados, de incorporar a los sumergidos, de estabilizar a los que viven del miedo, a los mansos, de recrear la fe en la vida y en los hombres, de realizar el mandamiento fraternal por la solidaridad entre los pueblos”.

La OP plantea una relación directa e inmediata con los despojados, rechazando las nociones de asistencia y caridad, procurando que los desposeídos contribuyan a que su estado de cosas termine a través de la organización popular, convirtiéndose en los agentes de la transformación social. En ese sentido, podemos decir junto con Campos (2016) que la OP implica además, la conversión del objeto de evangelización en sujeto político. Por *sujeto político* entendemos al agente de la política, es decir, quien la realiza y quien la significa.

En el caso argentino, los pobres no sólo eran los sujetos de la historia sino que además contaban con una identidad política propia: el *peronismo*. Para los católicos, en las décadas de 1960 y 1970, realizar la OP en Argentina implicaba casi necesariamente asumir la opción por el peronismo. Concatti (1972:9), miembro del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo expresaba que la decisión de “valorar y de algún modo asumir el Peronismo nace de la voluntad de acabar con tantos preámbulos y dilaciones de nuestro compromiso político [...], interrogando y valorando al máximo a las masas trabajadoras, sus certidumbres y sus fidelidades”. En la misma dirección, García Elorrio (1967:3) postulaba desde *CyR* que los cristianos revolucionarios pretendían encontrarse “con el movimiento peronista, ascendiendo a la clase obrera, realizando nuestra experiencia nacional del socialismo”. Según Donatello (2003:109),

“el pasaje a la política no implicaba grandes rupturas. Si la opción por los pobres suponía considerar al pueblo como sujeto histórico, y éste era peronista, y si además *ser peronista* se integraba en un código ya estipulado en el cual una forma de catolicismo ya tenía un rol constitutivo, la elección por el peronismo se convertía

en algo que se suponía una *actitud natural*".

### Pobreza y persecución

En el primer número de CyR, el editorialista (1966a:2) realiza un llamado a

“nuestros hermanos de Asia, África y América Latina, nuestros hermanos vietnamitas masacrados por intentar su liberación, los negros de Sudáfrica tratados como infrahumanos por un blanco que encontró la muerte de los tiranos, los negros americanos sometidos a una integración humillante y a las peores condiciones de vida, los blancos, los amarillos del color del hambre y la desesperación, todos – *nosotros también*- entramos decididamente en el camino de la Revolución”.

En el cuarto número de la revista García Elorrio (1967:2) se lamenta por los “el drama de los azucareros de Tucumán, la dura huelga del puerto, el latente conflicto ferroviario, la ocupación de la CGT por los estibadores”. También lo hace por “los millones de niños que mueren sin llegar a vivir” y por “los millones de desocupados, sumergidos y explotados que a lo largo y ancho de nuestra América dan testimonio de la existencia del imperialismo y constituyen el ejército invencible de la revolución” (ibídem:3). A su vez, llama a los estudiantes a ponerse al servicio de las luchas obreras. En el número 6, publicado en abril de 1968 en el editorial se reivindica a aquellos sacerdotes que hacen suya la causa del pueblo. En el número 8 de CyR publicado en julio de 1968 García Elorrio denuncia la violencia de la que son víctimas los negros estadounidenses, los pobres latinoamericanos, los revolucionarios, los vietnamitas y los hacheros tucumanos.

A través de los números, *CyR* elabora un discurso, un proyecto de construcción de hegemonía, que incorpora actores diversos. Entre los actores anotados encontramos a estudiantes, sacerdotes, negros estadounidenses, vietnamitas, azucareros tucumanos, estibadores, desocupados, sudafricanos, etc. No existe en el discurso de *CyR* una esencia común dependiente de las leyes de la economía. Lo que existe es una *articulación de diferentes formas de subordinación*. En palabras de Laclau y Mouffe (2010:142-143) la *articulación* es “toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica”.

En *CyR* se construye un mapa político dicotómico en el que no hay lugar para los grises: “la verdadera división de los dos mundos: el que lucha por la dignidad humana y

su liberación integral, y el que lucha para perpetuar las condiciones en que esa dignidad y liberación no puedan realizarse jamás” (García Elorrio, 1966a:2). La revista constituye su articulación identitaria planteando una relación de *antagonismo* con otro campo. En palabras de Laclau y Mouffe (2010:168),

“el antagonismo constituye los límites de toda objetividad –que se revela como objetivación parcial y precaria- [...] El antagonismo, por tanto, lejos de ser una relación objetiva, es una relación en la que se muestran los límites de toda objetividad. [...] Los antagonismos no son interiores sino exteriores a la sociedad; o, mejor dicho, ellos establecen los límites de la sociedad, la imposibilidad de esta última de constituirse plenamente”.

En ese sentido, la construcción de un antagonismo es fundamental para la fijación –parcial y contingente- de la identidad propia. La práctica articuladora que hace posible la relación hegemónica “define su identidad por oposición a prácticas articuladoras antagónicas” (Ibídem:155). En otras palabras, el campo político de los *enemigos* de la revolución se constituye en el discurso de *CyR* a partir de una cadena de actores que opera, también, como una articulación política antagónica al proyecto de los católicos revolucionarios:

“Los enemigos del género humano son los que en Vietnam asesinan al heroico pueblo que lucha por su liberación. Son los mismos que sostienen a los gobiernos gorilas de nuestra América. Los mismos que asesinaron a Camilo, al Che, y a todos los que luchan, de cualquier forma, por la Liberación” (García Elorrio, 1968:2).

La noción de *imperialismo* es el *punto nodal* (Laclau, 2010:152) que dota de sentido al proyecto político antagónico. La crítica del imperialismo estaba ya habilitada, como vimos, por las encíclicas papales reivindicadas por la renovación católica, sobre todo la *Populorum Progressio*. En el caso de *CyR*, esta crítica combinaba a su vez, lecturas marxistas (fruto de los diálogos con el PC a comienzos de la década de 1960), contenidos propios de la izquierda nacional -de raigambre peronista- y, sobre todo, saberes y experiencias de la revolución cubana, que funcionaba como faro teórico-práctico. El *imperialismo del dinero* era el responsable de la postergación del Tercer Mundo, de la pobreza y la dependencia, de los muertos de Vietnam:

“El imperialismo yanqui viene ajustando la máquina de dominación, y penetración en América Latina y afirma descaradamente la voluntad de intervención directa en

cualquiera de nuestros pueblos, cada vez que se vea amenazada la explotación colonial, neocolonial o en cualquiera de las formas que adopte para mantener el sometimiento continental. ¡MIL DÓLARES POR MUERTO, CUATRO VECES POR MINUTOS! Este es el precio del imperialismo en nuestra América. Este precio de sangre debe ser sostenido por Estados Unidos para poder invertir tres millones de dólares por hora en la permanente masacre de Vietnam” (García Elorrio, 1967:2).

El otro enemigo declarado de la revista *CyR* es la jerarquía eclesiástica. En abril de 1969 García Elorrio (1969:2) denunciaba que

“de nada sirvió la presencia providencial de Juan XXIII ni el Concilio Vaticano II, en el cual el Episcopado latinoamericano fue de los más conservadores. La Iglesia jerárquica de América latina guardó en sus archivos más secretos toda la riqueza del Concilio y prosiguió, pretendidamente ajena a la historia, su alianza económica, política y social con los poderosos, con los militares y con los explotadores”.

Los jefes de la Iglesia aparecen como agentes retardatarios de las innovaciones conciliares, que “en nombre de la civilización occidental y cristiana abogan por los intereses, la intervención y la ocupación imperialista” (*CyR*, 1966a:3). Así, la Iglesia jerárquica no solo figura como opositora a los cambios encabezados por Juan XXIII sino también, como aliada y defensora del imperialismo y sus intereses en el tercer mundo. Por último, el Presidente de facto Onganía aparece como el “último testigo”, el último manotazo del régimen explotador “que viene a dar testimonio de su muerte” (García Elorrio, 1966a:23). *CyR* apuntaba contra la supuesta raigambre cristiana del gobierno, que en los hechos no era sino un aliado del imperialismo y las jerarquías eclesiásticas, “cristianamente pre-conciliar” y “políticamente pre-revolucionario” (ibídem).

Los editoriales de García Elorrio equiparan dentro de la misma lucha mundial la guerrilla vietnamita contra el invasor norteamericano, la lucha de los negros por los derechos civiles, la resistencia estudiantil contra la intervención de Onganía en las universidades, los conflictos raciales en la Sudáfrica del Apartheid, las huelgas de azucareros en Tucumán, el conflicto entre católicos posconciliares y las jerarquías eclesiásticas, etc. Todos estos conflictos son capítulos de un mismo proceso que es la gran revolución mundial contra el imperialismo norteamericano y son parte del camino de liberación que atravesaba “Asia, África, y América Latina para estallar en el corazón de los países ricos” (Campos, 2016:91).

La subordinación adopta en los editoriales de *CyR* formas específicas que son las que dotarán de unidad a los eslabones particulares del proyecto político. En el segundo número de la revista se realiza una “Invitación al riesgo”:

“Lejos de conformarnos con la prédica pura del ideal y la teoría, buscamos ensuciarnos las manos en el quehacer decidido y jugado, en las angustias y esperanzas de nuestros hermanos y de nuestras luchas, especialmente unidos a los más pobres en las luchas más duras. *Pobreza y persecución* que, como nos señala Camilo Torres, son las consecuencias lógicas de una lucha sin cuartel contra las estructuras vigentes” (García Elorrio, 1966b:2).

En ese sentido, la diferencia hegemónica inicial es la del *pobre cristiano*. La realización de la OP tenía como uno de sus contenidos principales la *encarnación*, esto es asumir el mundo de los pobres y vivirlo como propio. Ya no vivir *para* los pobres sino vivir *como* los pobres. A su vez la OP implicaba “un elemento de asunción del destino propio de los pobres, que en el tercer mundo pasa normalmente por la persecución y no raras veces concluye históricamente con la muerte temprana e injusta” (Lois, 1991:5).

El *pobre* no era definido como obrero asalariado, quien vive el trabajo como una experiencia alienada (Campos, 2016). Tampoco a través de la subordinación racial. La pobreza es comprendida como “carencia y negación pura” (Campos, 2016:8), como la imposibilidad de la realización de la persona humana, representada en aquellos que “no tienen voz” (CyR, 1966b:4), en “los cristos prohibidos”, (ibídem:10), “las miles de familias sometidas” (ibídem: 16) y “los que mueren de hambre y enfermedades” (García Elorrio, 1967:3). Del mismo modo, en el Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo, publicado en CyR en abril de 1968 se describía a los pueblos del Tercer Mundo como

“el proletariado de la humanidad actual, explotados por los grandes y amenazados en su existencia misma por los que, solo por ser los más fuertes se arrogan el derecho de ser los jueces y los policías de los pueblos materialmente menos ricos” (Cámara y otros, 1968:44).

No era el rol en la división internacional del trabajo, el deterioro de los términos de intercambio o la dependencia económica la que condenaba a los países del Tercer Mundo sino la maldad de los poderosos y un sistema concebido como un *pecado estructural*. Pobreza, miseria, persecución y muerte, es decir los elementos centrales de la OP del catolicismo posconciliar, eran las características que unificaban a todos aquellos negados

por el imperialismo. Camilo Torres, sacerdote colombiano que había dejado los hábitos para incorporarse a la guerrilla campesina y morir en plena lucha, era la síntesis perfecta del compromiso militante.

El origen del cristianismo revolucionario argentino tiene mucho que ver con la actividad del director de *CyR* como impulsor de las ideas del Concilio Vaticano II en nuestro país. En un primer momento, la revista tenía como objetivo difundir contenidos vinculados a la renovación teológica y al diálogo entre los católicos posconciliares y otras corrientes que darían origen al cristianismo revolucionario y a la conformación de su cultura política. Pretendían posicionarse en el campo católico como los portavoces de las corrientes más radicalizadas que había habilitado la apertura conciliar. A su vez, era su objetivo realizar la adaptación local de las ideas conciliares, incorporándose al proyecto político de las clases subalternas argentinas. Para esto, se situaron como interlocutores de los sectores del peronismo de izquierda y las incipientes organizaciones que proponían la lucha armada.

En los primeros números de *CyR* se priorizaron contenidos fundamentalmente vinculados a los debates teológicos que estaba atravesando el campo católico (Gil, 2003). Los cristianos revolucionarios se preguntaron, a través de la revista, cómo interpretar los *signos de los tiempos*, se cuestionaron, también, sobre cuál sería su lugar en la revolución, a la que se incorporaban “hambrientos de sed y de justicia” (García Elorrio, 1966a:23). A su vez, tomaron posición sobre grandes acontecimientos mundiales que eran interpretados desde una particular lectura de la *Populorum Progressio*. En ese sentido, acompañamos las lecturas de Campos (2016) y Gil (2003) que analizan que en los primeros momentos de la revista proliferaba, junto con la primacía del contenido religioso, una gran mayoría de contenido de política internacional y menor cantidad de política nacional. Los hechos nacionales eran interpretados como confirmaciones de un gran movimiento revolucionario mundial. Sin embargo, ya desde el primer número se percibe la táctica de *CyR* para con la dictadura de la Revolución Argentina: atacar una de las fuentes de su legitimidad, esto es, el apoyo eclesiástico y los intentos de Onganía de erigirse como guardián de una Argentina *occidental y cristiana*.

No es de extrañar que, como advierte Campos (2016:37), en 1966

“el destinatario se confunda con el acto de enunciación: eran los cristianos en pleno proceso de radicalización [...], los que seleccionaban las notas que poseían un

marcado sesgo religioso, con el objetivo de elegir a un determinado grupo de lectores, interpelados por la renovación posconciliar”.

Es en este contexto donde debemos situar la construcción discursiva inicial de nuestro sujeto político: en el diálogo abierto por la apertura posconciliar y en los intentos de García Elorrio y el grupo de *CyR* de construir en Argentina una Iglesia de los pobres contra el imperialismo del dinero y de las grandes potencias mundiales. Son las lecturas católicas posconciliares del mundo de la pobreza y de los conflictos mundiales las que permean las significaciones y la totalidad de la cultura política católica revolucionaria. Este conjunto de representaciones son propias de lo que Campos (2016) llama, siguiendo a Terán (1991), el bloqueo tradicionalista: el freno cultural que ponían la tradición católica y los actores vinculados a la Iglesia al proceso de modernización cultural comenzado en 1955.

### El sujeto político obrero

Como apunta Gil (2003) en su ya clásico texto sobre la revista *CyR*, pareciera haber hacia el año 1968 un punto de inflexión en los contenidos publicados y en la línea editorial. Hasta ese momento dominaban las notas vinculadas al debate religioso. Sin embargo, hacia fines de 1968 comenzó un proceso de *secularización* de contenidos de la revista (Campos, 2016), que paulatinamente se ocuparía menos de los debates teológicos para empezar a intervenir explícitamente en la política nacional. Como parte de ese proceso de secularización, variaron las significaciones de los cristianos revolucionarios sobre quiénes eran los portadores del proceso de cambio. Lejos de ser una consecuencia lógica (Morello, 2003), o una traducción de contenidos (Sarlo, 1993), argumentaremos que las posiciones adoptadas tienen que ver con variaciones en la coyuntura política (creación y crecimiento de la CGTA y la figura de Ongaro) y con el diálogo con otras culturas políticas (peronismo revolucionario).

Si, como manifestamos anteriormente, el objetivo inicial de García Elorrio era, en los inicios de la Revolución Argentina, difundir material y sentar posición en relación a los debates que ocurrían al interior del campo católico, para el año 1968, *CyR* se vio arrastrada por una trama que superaba ampliamente los conflictos y posicionamientos religiosos. Por un lado, la eliminación total de los canales de participación democrática y el recrudescimiento del autoritarismo del gobierno simplificaron la política argentina y

reconfiguraron el mapa de actores peronistas y antiperonistas. A su vez, la política laboral del gobierno y la ofensiva patronal posibilitaron la emergencia de un nuevo ciclo de protestas que evidenciaba una crisis de dominación social.

El acercamiento de García Elorrio y los miembros de *CyR* a la experiencia de la CGTA se da a partir de los vínculos del primero con las principales figuras del peronismo revolucionario, quienes solían tener un espacio en *CyR*: John William Cooke, Gustavo Rearte y Bernardo Alberte. La figura de Raimundo Ongaro se convirtió en el principal vaso comunicante del cristianismo revolucionario con el peronismo. Si bien *CyR* ya había hecho explícita su opción por movimiento de Juan Perón en los primeros números, fue a partir del año 1968 en que ese apoyo “editorial” se convirtió en un paulatino ingreso de sus miembros en el peronismo revolucionario. En ese tránsito, las representaciones cristianas del mundo de la pobreza comenzaron a ceder ante la conformación de un frente opositor a la dictadura encabezado por una porción del movimiento obrero organizado.

En julio de 1968 *CyR* publicó bajo el título “Perón apoya a Ongaro” (1968) una carta del líder exiliado al sindicalista. En ésta, Perón felicitaba al líder de gráficos por haber devuelto al movimiento obrero a la acción política. Si bien *CyR* ya había publicado material proveniente de los sectores del sindicalismo combativo bajo el título “La autocrítica sindical” desde 1967, o incluso notas sobre la lucha de la FOTIA en Tucumán (*CyR*, 1966b), es a partir de julio de 1968, con la CGTA ya conformada y el movimiento obrero escindido, que los cristianos revolucionarios hicieron referencia explícita al proceso encabezado por Ongaro. Esa referencia, con el paso del tiempo se convertiría, paulatinamente, en un explícito acompañamiento al rol protagónico del sindicalista, ya no sólo como dirigente de la CGT de los Argentinos, sino como líder indiscutido de un heterogéneo frente opositor a la dictadura militar. En el número 13, de abril de 1969 Raimundo Ongaro fue tapa de la revista *CyR*. En dicho número fue entrevistado y escribió sobre las huelgas encabezadas por las CGTA, sobre la interna sindical, sobre el peronismo y sobre el cristianismo revolucionario. También, García Elorrio (1970:1), en ocasión de su liberación como preso político, explicitaba de este modo el rol protagónico que ocupaba Ongaro en el frente antidictatorial: “Durante más de 100 días formé parte del grupo de compañeros obreros, estudiantes y militantes políticos que encabezados por Raimundo Ongaro éramos los rehenes que la dictadura tenía en las cárceles”.

Raimundo Ongaro, ferviente católico, combinaba su discurso sindical de raigambre

combativa y clasista con fuertes componentes social-cristianos que lo emparentaban a las corrientes de izquierda del catolicismo renovador:

“Se advierte en algunas capas de la Iglesia Joven y del Cristianismo que se están convirtiendo en realidad las letras y declaraciones de la apertura de la Iglesia... es hora que las letras anden, caminen, se encarnen, se hagan sangre. El cristianismo revolucionario es una de las tendencias que en nuestro país y en Latinoamérica deben ser entendidas no como una opción entre el capitalismo y el comunismo, no como un remiendo y una síntesis de sistemas que no conforman la vocación de liberación plena del hombre, sino como una actitud de transformación total de estructuras y, fundamentalmente, de transformación de la mentalidad humana. [...] A mi juicio, la tendencia cristiana revolucionaria tiene ante sí, la gran oportunidad histórica de pasarle el plumero a los Evangelios que se vivieron en la época de Cristo y nunca más se cumplieron; tiene la oportunidad de socializar a la esa Iglesia prostituida a los poderes materiales, concubina de cuanto millonario hubo al frente de los estados, al frente de los ejércitos y al frente de las oligarquías” (Ongaro, 1969:23).

Sin embargo, el discurso cristiano de Ongaro se complementaba con una nueva mirada sobre la cuestión obrera que ponía el eje en los trabajadores peronistas por sobre la figura del pobre desposeído de García Elorrio en los comienzos de la revista. En el citado N° 13, Ongaro escribe que el surgimiento de la CGTA se dio

“cuando algunos miembros como la Unión Ferroviaria y los azucareros sufrían la injerencia del Estado en mayor o menor medida, cuando veíamos nosotros congelados los derechos de los trabajadores, anuladas las conquistas sociales, cuando sabíamos que algunos de los que tenían que venir a ese Congreso eran los promotores y responsables directos del golpe militar del 28 de junio de 1966” (ibídem:14).

Del mismo modo realiza un llamamiento a la unidad de los explotados:

“toda organización que esté con la causa de los agraviados siempre entiende que la unidad de los débiles, la unidad de los que no tienen los medios de producción, la unidad de los que permanentemente son saqueados es necesaria porque esa fuerza ayuda a enfrentar a los que hoy dominan mediante el dinero, mediante las armas, dominan a los pueblos, dominan a las naciones” (ibídem:15)

El apoyo explícito a la conducción sindical de Ongaro fue acompañado por un cambio en las formas de significar a los sectores populares en la línea editorial de la revista. Si en los momentos de su fundación *CyR* privilegiaba la construcción de un sujeto pauperista cuya principales características eran la miseria y la persecución, desde el nacimiento de la CGTA, la revista empezará, gradualmente, a despojarse del lenguaje conciliar y adoptar imágenes de una pobreza cada vez más obrera y explícitamente peronista. En la edición N°12 de la revista *CyR*, publicada en marzo de 1969, que llevaba en su tapa a Mayor Bernardo Alberte, edecán y delegado personal de Juan Perón y editor de *Con Todo*, el medio difusor del peronismo revolucionario, García Elorrio (1969:2) se lamentaba por el acercamiento de ciertos sectores del sindicalismo al gobierno

“mientras los compañeros gráficos de Fabril mantienen su huelga y resisten heroicamente todas las provocaciones y sacrificios; mientras Ongaro recorría Tucumán, ingenio por ingenio, casa por casa, levantando la bandera de la lucha para defender el pan y el trabajo; mientras en Villa Ocampo, en Las Palmas, en la Gallareta se movilizaban los trabajadores para evitar el exterminio de sus pueblos; mientras prosiguen las vicisitudes de los habitantes de las villas forzados a la erradicación; mientras aumentan las listas de los compañeros presos por causas políticas”.

La aceleración de los tiempos políticos argentinos y el surgimiento de un nuevo ciclo de protestas (Gordillo, 2019), volvieron la mirada de los cristianos revolucionarios hacia el proceso político nacional. Como marcan Gil (2003) y Campos (2016), desde 1968, los contenidos de *CyR* se “nacionalizan”. Si en los primeros editoriales de García Elorrio se referenciaban mayoritariamente en conflicto e identidades políticas “internacionales”, ya para el tercer año de la Revolución Argentina el editorialista hacía hincapié en las figuras, en los conflictos y en las luchas que atravesaba la sociedad argentina en ese momento. El número de la segunda quincena de abril de 1969 comenzaba con el testimonio de la Junta Coordinadora-Movimientos Populares que unificaba los reclamos de los trabajadores rurales del norte del país y continuaba con una amplia nota sobre el conflicto de Fabril Financiera, una nota al joven dirigente los gráficos Dante Orbelín y una colaboración de Emilio Jáuregui, comunista y secretario del Sindicato de Prensa. En el editorial de mayo de 1969 (García Elorrio, 1969) Santiago Pampillón se convertía en “estudiante y *obrero*” e Hilda Guerrero de Molina “*obrero* y madre”. En el N° 20, García Elorrio (1969:2) critica la violencia del régimen contra “los trabajadores, sus organizaciones sindicales, sus derechos y conquistas sociales, y sobre todo contra su

dignidad”.

Con el surgimiento del nuevo ciclo de protestas, la particularidad dominante en el sujeto político de los cristianos revolucionarios ya no era la difusa figura del pobre cristiano sino que estaba anclada en un colectivo político específico que era la clase obrera peronista, más precisamente en los sectores que integraban la combativa CGTA. Paulatinamente, fueron perdiendo centralidad las notas de contenido religioso, las semblanzas de las Panteras Negras, los análisis sobre Vietnam y las alabanzas al Che. La nueva centralidad la tuvieron los obreros gráficos y su líder Ongaro, los trabajadores del azúcar y la FOTIA, los petroleros, los estudiantes, los líderes del peronismo combativo y la figura de Juan Domingo Perón. La presencia sacrificial del cristianismo se renovaba, a medida que aumentaba la represión, en la figura de los presos políticos (García Elorrio, 1969). Esto no significa que el cristianismo revolucionario perdiera su referencia internacional como lo siguieron expresando los editoriales críticos a la firma del acuerdo entre el Papa Paulo VI y el BID (García Elorrio, 1969) o la inclusión de documentos sobre la Revolución China (CyR, 1969). Sin embargo, lo que expresaba la nueva centralidad obrera en el discurso del cristianismo revolucionario era la construcción de una nueva articulación política y un nuevo proyecto de hegemonía que sin dejar de solidarizarse con los otros actores de la revolución mundial encontraba su referencia en los actores políticos de la realidad argentina.

Con ocasión de las revueltas del año 1969 García Elorrio (1969:2) editorializaba que

“con motivo de la huelga ferroviaria y de los paros generales, Rosario, Córdoba, Tucumán y otras ciudades fueron ocupadas por el pueblo para expresar la protesta legítima contra todos los abusos económicos, sociales y políticos que viene soportando y contra el mayor abuso que se pretende continuar: *la negación del poder que les corresponde como pueblo, como trabajadores, como pobres*”.

El sujeto revolucionario ya no estaba compuesto por quienes tenían negada su dignidad y su humanidad sino que lo que se les negaba era el poder político por medio de una dictadura militar que proscribía a la identidad política mayoritaria. Los trabajadores argentinos tenían, a través de la CGTA, un proyecto político autónomo expresado con de la pluma de Rodolfo Walsh en el Programa del 1° de Mayo<sup>7</sup> que cuestionaba el principio

---

<sup>7</sup>Disponible en <http://www.cgtargentinos.org/documentos2.htm>

de la propiedad privada, la dictadura militar y la división clasista de la sociedad. La *articulación de formas de subordinación* se construía menos a partir de la contradicción con el centro imperialista que en relación a otro nuevo frente antagónico en el que tenían primacía distintos actores que protagonizaban la coyuntura nacional y que evidenciaba una efectiva disputa por el poder político.

El antagonismo en tanto “objetivación parcial y precaria” (Laclau y Mouffe, 2010: 168), adquirió una nueva forma al cambiar las diferencias que componían su articulación. Con la nacionalización de su agenda política, los cristianos revolucionarios pasaron a ocuparse en menor medida de los fenómenos internacionales. El imperialismo dejó de ser la particularidad que hegemonizaba la cadena equivalencial antagónica y tomó preminencia el rol de la dictadura militar –*el régimen*–, las Fuerzas Armadas y, su principal figura, el Presidente de facto Onganía. Éste ya no era el testigo de la caída de un sistema opresor sino que a medida que se profundizaba el programa de la dictadura quedaba al desnudo su faceta más represiva a través del abuso de la fuerza, los secuestros y la tortura (García Elorrio, 1969).

A partir del año 1968 adquiere protagonismo la figura de la *burocracia sindical*, un actor que no se encontraba presente en los primeros números de la revista, antes del diálogo con el sindicalismo de Ongaro. La crítica de la burocracia, antes que suponer una condena moral a la misma, era, para John William Cook, el máximo pensador del peronismo revolucionario, un *estilo* en el ejercicio de las funciones o de la influencia. Significaba “operar con los mismos valores que el adversario, es decir, con una visión reformista, superficial, antitética de la revolucionaria” (Cooke, 2011:15). En marzo de 1969 García Elorrio apuntaba contra aquellos dirigentes sindicales que “aceptan escuchar un sermón de Onganía y prestarse a la parodia del tiempo social” (García Elorrio, 1969:2).

En mayo de 1969, mientras ocurría el Cordobazo, en el editorial del N° 17 el director de la revista enumeraba el conjunto de fuerzas enemigas de la revolución:

“Las FFAA temen aparecer totalmente responsables de los desastres sociales que ha producido la política económica del gobierno; los dirigentes sindicales que apostaron a la colaboración o que lisa y llanamente se vendieron al gobierno tienen miedo de que las bases se cansen de tanta traición y de tanta miseria; los pregoneros de la estabilidad económica tienen miedo de explicarse los últimos aumentos; los que manejan el gobierno desde las empresas y sus monopolios tiene

miedo de que la pérdida de la paz y del orden les acarree todos los problemas que este gobierno les aseguró superar; hasta la jerarquía católica tiene miedo de aparecer identificada con el gobierno y trata tardíamente de tomar distancia e invocar a los dioses de los partidos políticos.”

La ofensiva popular de finales de la década de 1960 encontraba a *CyR* encolumnada detrás de la CGTA y el diálogo de García Elorrio con Ongaro y las figuras del peronismo revolucionario había tenido profundos efectos en la cultura política de los cristianos revolucionarios.

## Capítulo 5: Los sentidos de la violencia

### en la revista *Cristianismo y Revolución*

#### Violencia estructural, reactiva y liberadora en el cristianismo postconciliar

La violencia es un tema recurrente en el discurso y en las prácticas de las organizaciones y grupos políticos de la época 1960-1970. Por su parte, *CyR* no fue la excepción sino que la problematización y la reflexión sobre la misma se mantuvo a lo largo de toda la publicación y fue central en la construcción de la cultura política del cristianismo revolucionario. Sin embargo, no es fácil adjudicarle una sola interpretación a los usos y significaciones que en *CyR* se le otorgan a dicho fenómeno. La violencia normalmente aparece adjetivada (Iazzetta, 2016). Será “revolucionaria”, “eficaz”, “sagrada”, “reaccionaria”, “blanca”, etc. Portará un sentido positivo o negativo según quien la ejerza. Al decir de Slipak (2013:79), “la cuestión de la(s) violencia(s) ocupó un lugar fundamental. Varios fueron sus sentidos, y solo pueden escindirse analíticamente. No dibujan, por otra parte, panorama articulado: sus tensiones son ciertamente llamativas”. Esta ambigüedad está relacionada con la condición paradójica de la violencia a la cual hicimos referencia anteriormente, pero también, a su carácter eminentemente político, sujeto a una constante lucha por sus definiciones entre distintos actores (Iazzetta, 2016), a la que *CyR* no estaría ajeno sino que sería protagonista.

Según Ponza (2008), el Concilio Vaticano II constituyó un intento de autocrítica de la Iglesia Católica sobre cómo había llevado adelante la voluntad de Cristo en la Tierra. Influenciados tanto por el clima de época y las grandes transformaciones políticas y culturales que se estaban experimentando, como por la nueva vocación de apertura y diálogo fomentada por la Institución, los católicos posconciliares interpretaron la estructura económica del sistema capitalista como un orden injusto sostenido a través de la violencia. Este orden, argumentaban, “se funda en la ley de la violencia, es decir en el principio del más fuerte, que se ha encarnado en el sistema capitalista, en sus estructuras, en sus leyes, en la organización imperialista del mundo” (Girardi, 1991:54).

La violencia estatal y la persecución policial eran, en palabras de Mayol (1970:78)

“el símbolo de la violencia estructural, constitutiva y consustancial a un estilo de vida capitalista que no puede existir sin la instrumentación de la persona, sin los desniveles de ingresos, de cultura, de regiones, de países; que se cimenta en la opresión y se mantiene en la represión; que está condenado a mentir y a crecer en la mentira para enmascarar su contradicción creciente”.

Consideramos que existe en el discurso del cristianismo posconciliar un sentido de la violencia estructural. Según Aróstegui (1994:25), en esta concepción se concibe que la violencia “subsume un amplio espectro de injusticias y desigualdades sociales. La violencia es, pues, casi equiparable a toda situación de dominación” relacionada con la “naturaleza constrictiva de las instituciones sociales y políticas (Gonzalez Calleja, 2000:160). Del mismo modo que lo hace el cura Mayol, se interpreta que “la violencia, como la manifestación de la fuerza física, es sólo una de las facetas del concepto, que incluye también la pobreza, la represión y la alienación” (Aróstegui 1994:26).

Fiel difusor de las ideas posconciliares, García Elorrio (1966a:2) condenó desde las páginas de *CyR* “la violencia blanca de las estadísticas”, aquella que consagra “la permanente crucifixión de millones de hombres en cruces de hambre y muerte” (García Elorrio, 1969:2). En el mismo sentido, el teólogo Jalles Costa (1969:26) en un artículo publicado en el número 16 de *CyR*, de mayo de 1969, postulaba que

“la violencia no 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 de cualquier guerra”.

Esta interpretación del orden capitalista como un orden violento no es privativa de las corrientes renovadoras del Concilio, sino que la podemos encontrar en diversas organizaciones y movimientos políticos de la época (Iazzetta, 2016). La característica específica del análisis de la violencia sistémica en el catolicismo posconciliar tiene que ver con su caracterización del sistema capitalista como un *pecado estructural*. Del mismo modo, en el “Compromiso de Navidad” de los Sacerdotes del Tercer Mundo (1969:16), publicado en *CyR* en marzo de 1969, los curas denunciaron que la miseria es “casi

siempre efecto del egoísmo de una minoría que se empeña en justificar, sostener y defender la estructura social capitalista”.

El proceso de radicalización cristiana en el continente y en nuestro país tuvo dos paradas fundamentales que si bien no abogaban explícitamente por la toma de las armas, sí “llevaban al límite las interpretaciones de la encíclica papal *Populorum Progressio*” (Campos, 2016:65). El *Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo* (1967) y Medellín (1968) permitieron a las corrientes más radicalizadas dentro del cristianismo renovador “definirse a favor de un cambio revolucionario en sus respectivos países” (Touris,2012:131) para “mostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido” (Cámara y otros,1968:44).

En ese marco, *CyR* realizó una interpretación particular de la *Populorum Progressio*. A la luz de los procesos revolucionarios del Tercer Mundo, y para el caso latinoamericano, de la Revolución Cubana, García Elorrio y los suyos comprendieron que el visto bueno del Papa a la insurrección armada “en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país” (Paulo VI,1967<sup>8</sup>) abría la posibilidad de encontrar una salida a través de la violencia revolucionaria a la violencia estructural del sistema capitalista.

Ya Conrado Eggers Lan (1962), en tiempos de los diálogos entre cristianos y marxistas, había postulado que la dialéctica y la lucha no eran contrarias a los evangelios (Ponza, 2008). Lo que permitió la encíclica de Paulo VI fue, según Campos (2016), el nacimiento de una *teología de la violencia* en el seno de la Iglesia Católica que rápidamente torcería la discusión sobre la injusticia del orden capitalista y el pecado estructural hacia el debate “sobre la legitimidad de los medios para concretar el cambio de estructuras” (Campos, 2016:67) y cómo justificar la violencia desde los postulados cristianos.

*CyR* entendió que era “una acción dura y violenta, pero profundamente humana [...] la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos” (García Elorrio, 1966a:2). García Elorrio realizó un llamado desde las páginas de la revista a “oponer a la violencia opresora, la violencia revolucionaria” (García Elorrio, 1967:2). La violencia revolucionaria en el discurso de *CyR* tiene un carácter eminentemente político en tanto es

---

<sup>8</sup>Disponible en [http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

producto de decisiones políticas (no morales) (Ansaldi, 2014) que apuntan a influir y controlar el Estado y el sistema político (Aróstegui, 1994).

En los primeros números de *CyR* encontramos que la violencia revolucionaria tiene un sentido reactivo. En palabras de Slipak (2015:32), es una violencia “que situaba su razón de ser en una violencia anterior de sentido contrario. Se explicaba su violencia en términos defensivos”. El editorialista, en el cuarto número publicado en marzo de 1967, postulaba que la rebelión nace del hambre y esa violencia es la respuesta popular en la lucha de liberación. Es la “oligarquía (quien) cierra todos los caminos y enfrenta al pueblo con el último recurso: la violencia” (García Elorrio, 1967:2). La violencia reactiva tiene un carácter espontáneo. Es una reacción casi física y *necesaria* ante los mecanismos opresores, la violencia desde abajo “estalla en millones de esquirlas” (García Elorrio, 1968:1). En la misma dirección, el Papa Paulo VI había llegado a “comprender” la tentación de la violencia:

“Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana” (Paulo VI, 1967<sup>9</sup>).

La violencia “desde abajo” surge como reacción ante

“los hijos de la violencia, los que llegaron sin que nadie los hubiese llamado, los que se instalaron sin que nadie los hubiese elegido, los que se mantienen por la fuerza, los que no tienen ni siquiera el coraje de consultar al pueblo, los responsables del hambre de Tucumán, de los pueblo fantasmas de Chaco, de las villas de concentración, de los salarios congelados, de la desocupación, de todos los derechos cercenados” (García Elorrio, 1969:26).

Este tipo de violencia que “brota inmediata ante la impotencia” (Hilb, 2013:21) surge como una respuesta ante una situación experimentada como insoportable, un momento “en que la palabra no tiene peso, y en que la apelación a una instancia pública común está anulada” (ibídem). Aparece como la única salida posible cuando están

---

<sup>9</sup>Disponible en [http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

cerrados los canales públicos y comunes para el pueblo. Según García Elorrio (1968;2), “frente a este cuadro de violencia, se terminan las palabras”.

Este sentido que *CyR* le daba a la violencia era similar al que le otorgaban los sectores del peronismo revolucionario quienes sostenían que “la violencia estaba presente en la sociedad argentina desde, por lo menos, el bombardeo a Plaza de Mayo y el derrocamiento de Perón en 1955, y cristalizó en el golpe reaccionario de 1966” (Vezzetti, 2009:61).

Si bien en el discurso de la revista este tipo de violencia aparece como una reacción espontánea, al mismo tiempo es “interpretada como una obligación” (Slipak, 2015:33), propia del compromiso cristiano con “los signos tiempos”. Para García Elorrio (1969:2),

“cada trompada, cada insulto, cada vejación, cada herida, cada llaga, cada picaneada, cada una de las violencias represivas en la carne y en la sangre de nuestros compañeros presos es una acusación a nuestra conciencia de cristianos, es un desafío a nuestra condición de revolucionarios. O asumimos esta acusación y este desafío o somos cómplices de los verdugos de nuestros hermanos, de nuestro pueblo”.

La violencia reactiva está íntimamente relacionada con una violencia de tipo liberador. En esta versión, la violencia tiene virtudes catárticas (Crettiez, 2008:29) y constituye “un ámbito de realización y formación para los individuos” (Slipak; 2015:35). La “sagrada violencia”, según García Elorrio (1969:20), es el arma “para tomar el poder y para liberarse” y la única manera que tiene el pueblo “para hacer valer su condición de hombre”. La violencia liberadora contiene una dimensión sustantiva (Slipak, 2015) que la constituye, al modo de Fanon, en un fin en sí mismo. Según Fanon (1963: 85-86), “esta violencia [...] reviste caracteres positivos, formativos [...]. En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad”. Del mismo modo, Sartre (1963:20), en su famoso prólogo a *Los condenados de la tierra* decía que

“esa violencia irreprimible [...] no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes, ni siquiera un efecto de resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose. Esa verdad, me parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna dulzura borrarán las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas. Y el colonizado se cura la neurosis colonial expulsando al colono con

las armas. [...] En los primeros momentos de la rebelión hay que matar: *matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre*".

Como vimos anteriormente, en los primeros números de *CyR*, García Elorrio y su grupo pretendían posicionarse al interior del campo católico como representantes de las vertientes más radicalizadas del mapa político abierto por el CVII. Ya en el primer número, *CyR* realizaba una caracterización de los diferentes sectores que componían la Iglesia. No sólo pretendían oponerse a la "línea conservadora", base del integralismo y la Iglesia de "Dios-Patria-Familia", sino que también criticaban a los reformistas, exponentes tibios de las ideas del Concilio. García Elorrio y los suyos se posicionaban como difusores de las ideas de la "línea revolucionaria".

Según la interpretación de los sectores revolucionarios, los cristianos no sólo tenían la obligación de participar y motorizar los cambios que llevarían a la sociedad socialista, sino que también tenían la convicción de que esos cambios se realizarían obligatoriamente de manera violenta. Sin embargo, lejos estamos en los primeros números *CyR* de encontrar una única versión de la violencia y de los métodos de acción política como sí veremos más adelante. Como advierte Slipak (2015), el repertorio de formas de protesta vigente en los primeros momentos de la revista es amplio y diverso. La violencia "desde abajo" se manifiesta en distintas acciones violentas producidas por actores diferentes con estrategias diferentes. Son tan reivindicadas las acciones de la resistencia peronista con sus sabotajes a la producción como la guerra popular y prolongada vietnamita. Del mismo modo que se reivindica la guerrilla cubana, se publicitan las luchas identitarias de los afroamericanos y las huelgas estudiantiles. A la diversidad de actores y métodos se le suma también la diversidad de escenarios, rurales o urbanos, donde aparecen Tucumán, Vietnam, Córdoba, Buenos Aires y La Habana.

Como vimos en el capítulo anterior, el momento más "cristiano" de la revista coincide con el momento más "internacional". Es entre el escenario posterior al golpe de estado de Onganía y el comienzo del nuevo ciclo de protestas que *CyR* se pensó como el aporte argentino a una ola de violencia revolucionaria que sacude el tercer mundo. La construcción de esa teología de la violencia se centró sobre todo en teorizar de qué manera entraba Dios en la Revolución, cuál era el rol de los cristianos en esta, y cuáles eran los límites de la violencia.

La violencia se manifiesta en el discurso inicial de García Elorrio de distintas maneras, pero siempre porta los sentidos habilitados por las lecturas posconciliares de la *Populorum Progressio* y la *Mater et Magistra*: la presencia de un sentido de la violencia estructural, que interpreta el orden social capitalista como un sistema pecaminoso que se sostiene mediante la coerción en beneficio de los impulsos egoístas de una minoría; un sentido reactivo de la violencia, comprendido al mismo tiempo como impulso y obligación; y un sentido liberador, fundamental en la constitución de la subjetividad del hombre nuevo.

En la primera etapa de *CyR*, los sentidos de la violencia quedan a mitad de camino en “una dialéctica que reúne premisas tradicionales y posiciones modernas” (Campos, 2016:61). El camino emprendido desde las sacristías hacia la intervención política no logra, en los primeros años, desprenderse del conjunto de significaciones vertidas en los textos de la apertura conciliar. Del mismo modo que cuando analizamos al sujeto político de los cristianos revolucionarios en el capítulo anterior, consideramos que este proceso trunco de secularización de las premisas fundamentales de la acción política cristiana es una manifestación más del “bloqueo tradicionalista” del que hablan Terán (1991) y Campos (2016), es decir, el freno de las instituciones católicas al proceso de modernización cultural y la pretensión de aquellas de mantener la influencia eclesiástica sobre la política y la cultura.

### Violencia instrumental en el cristianismo revolucionario

En el capítulo anterior vimos cómo, según Gil (2003) y Campos (2016), hacia 1968 hubo un punto de inflexión en la revista *CyR*. Lo que al principio parecía un cambio en la línea editorial, que dejaba de lado las notas sobre los debates eclesiásticos y política internacional para incorporar material sobre la coyuntura argentina, rápidamente evidenció la voluntad de los cristianos revolucionarios de participar fervientemente en el nuevo ciclo de protestas que encabezaban el peronismo y la clase trabajadora contra la dictadura militar. La nacionalización y la consecuente *secularización* de los contenidos de *CyR*, producto de la mayor intervención de sus miembros en la coyuntura política argentina, trajeron aparejado un cambio en los sentidos de la violencia de la revista que tendría profundos efectos en la cultura política del cristianismo revolucionario. Para inicios de 1969 el frente antidictatorial se encontraba a la ofensiva y “la violencia popular ya no era solamente una estrategia discursiva sino una realidad palpable” (Campos, 2016:65).

La violencia, a medida que avanzaba la conflictividad social y crecía el vínculo de *CyR* con la militancia revolucionaria, iba tiñéndose de un sentido instrumental que lo alejaba de las interpretaciones sustantivas y/o reactivas propias de la apretura conciliar. Según Hilb (2013:23), “la violencia armada aparece, a través de las publicaciones y proclamas, como un método racionalizado utilizado con un fin último: la toma del poder”.

En septiembre de 1968 García Elorrio se lamentaba, ante la derrota de la huelga de los azucareros, la ausencia de una lucha organizada desde las bases y de grupos decididos a integrar la vanguardia. En el número 10 de la publicación, García Elorrio instaba al peronismo a replantearse los métodos de lucha. Había, para el editorialista, “una sola salida: la revolución popular; [...] una sola vía: la lucha armada: [...] una sola respuesta: la violencia revolucionaria” (García Elorrio, 1969:1). En ese mismo número, el editorialista reivindicaba la frustrada guerrilla de Taco Ralo. También, se publicaba en junio de 1969 una nota del teólogo Olivier Maillard en la que el autor llamaba a “revisar la vieja distinción entre moral de los fines y moral de los medios [...]. La violencia puede ser buena, eficaz, meritoria; el que la emplea es quien debe juzgarlo” (Maillard, 1969:1).

La violencia ya no era simplemente una reacción de los de abajo ante la violencia de los opresores, ni un fin en sí mismo a la manera de Fanon, sino que se le asignaba “el carácter de un medio en pos de un proyecto. La violencia era también pensada como una vía para subvertir la situación existente y modificar las estructuras sociales [...]. Su justificación ya no se circunscribía a un elemento anterior sino que se emplazaba en una instancia futura” (Slipak, 2013:81-82). Ya no se trataba, según Campos (2016:73) “de determinar si la violencia era buena o mala en cada situación [...], lo necesario era determinar cuánta violencia se debía emplear para modificar las estructuras injustas”. La violencia debía ser ahora calculada, cuantificada y dosificada. En abril de 1969 la revista inauguraba la sección “Crónica Argentina” con el objetivo de difundir los resultados de los operativos de los militantes revolucionarios. Se publica en el número 14 que un grupo de militantes “asalta el polígono del Tiro Federal de Córdoba y se lleva 7 fusiles calibre 7.62, 6 carabinas Halcón calibre 22, 2 carabinas deportivas de igual calibre, Soumen Leijonas, 5 pistolas automáticas Tala, una linterna y gran cantidad de municiones” (*CyR*, 1969:12)

Según Campos (2016), la secularización de contenidos y sentidos ya era palpable desde la conformación del Comando Camilo Torres en 1967 que interrumpió en un operativo una misa en la Catedral porteña. Posteriormente, en el marco del encuentro de la OLAS en Cuba, el grupo sufrió una escisión denominada internamente como “la

rebelión de los enanos”<sup>10</sup> en la que se separó un grupo de militantes, comandado por Abal Medina y Firmenich<sup>11</sup>, que tenía como objetivo profundizar la postura en favor de la instalación de un foco guerrillero de inspiración guevarista.

La teoría del foco guerrillero, creada por Ernesto Guevara (1960) y profundizada por Régis Debray (1967), tenía como principio la posibilidad que una minoría armada pueda crear las condiciones de las que emerja una situación revolucionaria. En palabras de Guevara, el guerrillero debía poseer una capacidad de “análisis preciso y rápido de la situación y la meditación anticipada para resolver problemas a futuro” (Guevara, 1960:4). Según Campos (2016:147) ya

“no sería una clase social, sino una forma de lucha, la metodología, la organización y la experiencia de la lucha armada cristalizada en el foco guerrillero, el resorte vital de los procesos revolucionarios en el Tercer Mundo. En sí mismo, el sujeto revolucionario [...] no tenía arraigo en ninguna sustancia social particular, sino que dependía de un acto contingente de decisión que iba más allá de cualquier posición social”.

A mediados de 1968, *CyR* ya publicaba documentos de los compañeros de ruta de Guevara. Fidel Castro, Régis Debray e Inti Peredo aparecían en alabanzas al Che y llamamientos a seguir su camino, “que era el más efectivo y más correcto” (Peredo, 1968:19). Este proceso de desaparición de signos y sentidos religiosos en favor de un sentido instrumental de la violencia, como veremos, se irá profundizando a partir de los hechos del 29 y 30 de mayo de 1969.

El *Cordobazo* fue un cimbronazo para la mayor parte de la militancia política argentina, tanto en sus variantes de izquierda como peronistas. En palabras de Gordillo (2019:11), “síntesis de una conflictividad previa se convirtió [...] en acontecimiento inaugural de un ciclo de protestas que se extendió por todo el país”. Las dos regionales cordobesas de la CGT convocaron para el 29 de mayo de 1969 a un paro activo con movilización desde los lugares de trabajo hacia el centro de la ciudad. Reclamaban por la restitución de las convenciones colectivas y del sábado inglés. A estos reclamos se le

---

<sup>10</sup> Para mayor un mayor desarrollo de estos procesos consultar CAMPOS, E. (2016), *Cristianismo y Revolución. El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60*, Argentina, Edhasa y SLIPAK, D. (2015), *Las revistas montoneras. Cómo la organización construyó su identidad a través de sus publicaciones*, Argentina, Siglo XXI.

<sup>11</sup> Este grupo de militantes sería posteriormente el que en 1970 fundara la organización político-militar Montoneros.

sumó la lucha estudiantil contra la política represiva del gobierno. La violencia policial impidió que los manifestantes llegaran al centro de la ciudad. A los enfrentamientos entre los militantes sindicales y estudiantiles con las fuerzas de seguridad se sumó una parte importante de la población cordobesa que desbordó ampliamente los canales de participación política tradicional.

Lo que diferenció el mayo cordobés de otros acontecimientos del ciclo de protestas fue que aquel se convirtió en una rebelión popular con características de insurrección (Gordillo, 2019). El uso de la violencia colectiva<sup>12</sup> se extendió también hacia actores que anteriormente no estaban dispuestos a participar en este tipo de acciones. Constituyó el inicio de un proceso de crisis de dominación, con una sociedad civil movilizada por fuera de los canales institucionales, una clase obrera cada vez más radicalizada ideológicamente y una profunda crisis política (Camarero y Magiantini, 2019). Las organizaciones políticas, inclusive las de izquierda, quedaron perplejas ante los hechos, “no participaron en esos días [...] y reflexionaron largamente sobre lo ocurrido, modificando o ratificando lo que ya venían sosteniendo” (Gordillo, 2019: 21).

En las páginas de *CyR* se destaca el rol que “los sacerdotes, laicos y organizaciones militantes cristianas cumplieron [...] en los acontecimientos de mayo” (*CyR*, 1969:1). Sin embargo, sorprende la ausencia de destacados y contenido dedicado al *Cordobazo* en el número publicado inmediatamente después de los hechos, en junio de 1969. Este número pareciera confirmar la idea de Gordillo sobre la indefinición inicial de las organizaciones al momento de analizar la protesta cordobesa. El editorial de García Elorrio publicado en esos días repudia la política económica y la represión del gobierno de facto. Del mismo modo, inscribe los hechos del *Cordobazo* dentro de un proceso más amplio de protestas contra el régimen, citando los casos de Tucumán, Corrientes y Rosario:

“La chispa de la rebelión popular [...] se fue extendiendo por todas las ciudades del interior [...] para terminar en el paro nacional del 30 de mayo y las jornadas de Córdoba. Todavía no se habían apagado los ecos de las salvajes torturas a militantes peronistas revolucionarios en Tucumán y en Buenos Aires, cuando la represión brutal, absurda y descontrolada se ensañó a quemarropa contra los

---

<sup>12</sup>Gordillo (2019) define, siguiendo a Tilly, a la violencia colectiva como una forma de interacción social episódica, que inflige daños físicos inmediatos a personas y/u objetos, que implica por lo menos a dos autores de los daños y es consecuencia, al menos en parte, de la coordinación entre las personas que realizan los actos.

estudiantes y obreros movilizados en protesta popular por reivindicaciones económicas, sociales y políticas” (García Elorrio, 1969:24).

Hacia el final del editorial, el líder de *CyR* adhería a las palabras de un sacerdote que postulaba que

“la gran mayoría se siente invadida por un temor casi pánico ante toda perspectiva de enfrentamiento con el poder de los militares, pero también se siente invadir por un sentimiento de odio hacia ellos, capaz de llevarla a las reacciones incontrolables del instinto vital contra los negadores. Por eso la minoría lúcida trata de organizar y encauzar esa explosión de la desesperación, creando cuadros políticos y militares para la lucha armada popular” (García Elorrio, 1969:25).

Un mes después, en el informe especial “El Cordobazo”, publicado en número 18 de *CyR* de julio de 1969, la revista repasa detalladamente la cronología de los hechos y destaca el “triunfo popular” sobre la dictadura y la unidad del movimiento obrero y los estudiantes. Al mismo tiempo, el informe problematiza la ausencia de intervención orgánica de los partidos políticos y las organizaciones revolucionarias quienes

“no tuvieron [...] participación orgánica en la gestación, estallido y desarrollo de los sucesos [...]. La acción prevista [...] fue superada cualitativa y cuantitativamente. Los hechos tal como se desarrollaron demuestran la admirable imaginación e iniciativa populares que crearon sobre la marcha, sin armamento alguno ni dirección técnica alguna, los métodos de lucha que la situación de hecho indicó en cada caso” (*CyR*, 1969:8).

*CyR* pareciera interpretar el Cordobazo como una victoria popular, pero al mismo tiempo, como una oportunidad perdida por la falta de una minoría que lo dirigiera. La ya mentada necesidad de contar con una “vanguardia revolucionaria capaz de conducir un proceso a la victoria” (García Elorrio 1967:2) encontraba en el acontecimiento cordobés la prueba de que la violencia espontánea de las masas difícilmente condujera hacia una salida revolucionaria sin que un grupo reducido la dosificara y la inscribiera en un programa político. En palabras de Slipak (2015:46), “en vez de ser comprendido como un hecho singular que introducía nuevas modalidades de acción, se vio inscrito en un esquema preestablecido, según el cual la guerrilla urbana debía ocupar la voz cantante”. En la misma dirección, Ignacio Vélez Carreras (2005:8-11), miembro del grupo de *CyR* y posterior fundador de Montoneros, diría años después que “pasaban muchísimas cosas,

pero no las veíamos obsesivamente dedicados a construir el foco armado. [...] Era tan fuerte la conciencia del destino manifiesto del grupo [...] que el Cordobazo nos pasó de lado”.

Para el mes de agosto de 1969, con motivo de la detención de García Elorrio, en un editorial sin firma, la revista afirmaba que ante una nueva etapa se necesitaban nuevos métodos y que iban a “continuar la lucha [...] sosteniendo los mismos objetivos, con los métodos más efectivos, con las estructuras orgánicas más adecuadas”. (CyR; 1969:1). En junio de 1970, pocos meses después de la muerte de García Elorrio, CyR publicaba una nota sin firma titulada “Cordobazo hay uno solo” (CyR, 1970). Allí, la revista caracterizaba los hechos del 29 y 30 de mayo como un acontecimiento “único e irrepetible”. También discutía la línea insurreccionalista ante las evidentes limitaciones de los manifestantes para enfrentarse al ejército, enfrentamiento que al mismo tiempo consideraba inevitable.

Entre 1969 y 1971 la radicalización política del periodo tomó experimentó su aceleración definitiva con el surgimiento y consolidación de las organizaciones armadas, entre las que se desatacaban Montoneros, el Ejército Revolucionario del Pueblo y las Fuerzas Armadas Revolucionarias. La interpretación de las sublevaciones populares que dieron por terminado el gobierno de Onganía como una oportunidad perdida, abrieron el paso para que los miembros de CyR profundizaran su ingreso a las huestes de las organizaciones guerrilleras. Con la muerte de García Elorrio, CyR se encolumnaría de manera determinante detrás de la política de las organizaciones armadas y la revista se convertiría en una “tribuna para difundir comunicados, denuncias, entrevistas y crónicas de las acciones armadas” (Campos, 2016:79). El mosaico de diferentes acciones de protestas expresado en los primeros números de la revista se simplificaría en favor de profundizar el foco guerrillero en detrimento de la política de masas. En el escaso pero intenso tiempo que fue desde la ofensiva obrera contra la dictadura hasta el afianzamiento de las organizaciones guerrilleras, los sentidos de la violencia en particular y la cultura política del cristianismo revolucionario en general se vieron profundamente trastocados.

El año 1970 constituyó un cimbronazo para la política argentina. El secuestro y asesinato del ex-dictador Pedro Aramburu el 1 de junio de 1970 por parte de la organización político-militar Montoneros cambió el mapa político argentino. Por un lado, provocó la renuncia del presidente Onganía una semana después de los hechos, quien fue remplazado por Levingston. A su vez, desde los hechos de Timote<sup>13</sup>, las organizaciones guerrilleras y la cuestión de la violencia política ocuparon cada vez más la centralidad en la política nacional.

Al mismo tiempo, el grupo de *CyR* sufrió grandes transformaciones. Por un lado, la muerte de su líder<sup>14</sup>, García Elorrio, en confusas circunstancias reconfiguró la conformación interna de la revista, la cual pasó a manos de Casiana Ahumada, la mujer del editorialista. Al mismo tiempo, y producto de la muerte del fundador de *CyR*, las organizaciones guerrilleras comenzaron a ejercer una creciente hegemonía en la línea editorial de la revista que se haría palpable tanto en los contenidos como en el aspecto visual de la publicación (Morello, 2003). Esta situación se mantuvo hasta el año 1971 cuando, producto de la persecución y la censura, *CyR* llegó a su fin y Ahumada partió hacia el exilio.

En los tres primeros capítulos de esta tesina intentamos describir y analizar las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales ocurridas durante las décadas de 1960 y 1970; y establecer los cambios producidos al interior de la Iglesia Católica en los años del Concilio Vaticano II. De este modo, pretendimos establecer las *condiciones de posibilidad* que habilitaron la emergencia de la cultura política del cristianismo revolucionario en general y de la publicación de *CyR* en particular. Consideramos que para poder acercarnos a una cultura debíamos, en un primer momento, estudiar y analizar el mundo donde esta se desarrollaba y el conjunto de problemas que dicha cultura política, de una manera particular intentaba resolver. En ese sentido, compartimos con Roche (1997) que es fundamental comprender por qué un conjunto de preguntas y un conjunto de respuestas se convirtió, poco a poco, en el eje rector de la vida de un grupo de personas.

---

<sup>13</sup> Localidad de la Pcia. de Buenos Aires donde fue asesinado Pedro Aramburu.

<sup>14</sup> Para más información sobre estos hechos consultar Morello, G. (2006), "Apuntes sobre la vida de Juan García Elorrio", en *Lucha Armada N°7*, Buenos Aires: Sudamericana.

Este conjunto de condiciones es lo que en el primer capítulo definimos como *época*. También describimos las grandes transformaciones que ocurrieron durante la segunda posguerra y analizamos la influencia política que ejercieron en ese contexto los procesos de liberación en el tercer mundo con especial foco en la Revolución Cubana. La intensificación de las luchas sociales configuró una nueva *estructura de sentimientos* (Campos, 2016) o un clima de época en la que la política se constituyó en la dimensión dadora de sentido al resto de las prácticas humanas y la creencia de la ineluctabilidad del socialismo se encarnó como la nueva racionalidad histórica.

En el segundo capítulo analizamos los procesos y hechos de la época 60/70 en nuestro país, haciendo foco en la configuración de la política nacional a partir de la proscripción del peronismo, la dictadura de la Revolución Argentina y la radicalización política del período. Vimos cómo, a pesar de la persecución y la proscripción, el peronismo logró mantenerse como la identidad política mayoritaria en el marco de lo que llamamos un *sistema político dual* (Cavarozzi, 1997). A su vez, analizamos la reconfiguración de la política argentina a partir de la dictadura de la Revolución Argentina. Diferentes factores como la emergencia de un frente sindical fuertemente opositor con reivindicaciones que combinaban el peronismo y el clasismo, la férrea oposición de los sectores medios a la dictadura y el recrudecimiento de la violencia política (influenciada tanto por las condiciones internacionales como nacionales), contribuyeron al reordenamiento de la antinomia peronismo-antiperonismo y a la fuerte crisis política y social que terminó poniendo en jaque a la dictadura.

En el tercer capítulo describimos y analizamos los cambios producidos al interior de la Iglesia Católica en los años del Concilio Vaticano II para rastrear la manera en que determinados grupos de católicos pasaron de cuestionar ciertas premisas consideradas vetustas de la institución a tomar partido por la revolución social. Analizamos el modo en que la renovación conciliar habilitó el surgimiento de una corriente del catolicismo profundamente solidaria con las problemáticas de la pobreza, la liberación de los países del tercer mundo y la cuestión del desarrollo económico, al mismo tiempo que propugnaba el acercamiento a sectores del marxismo. También estudiamos cómo las luchas del tercer mundo, sobre todo la Revolución Cubana, contribuyeron a que diferentes grupos del catolicismo renovador adoptaran una postura a favor del uso de la violencia armada como medio para lograr la transformación social y acelerar la llegada del reino de Dios en la Tierra. Para el caso argentino esta situación se combinó con la preexistencia de una fuerza política mayoritaria a nivel nacional con un fuerte arraigo en los sectores populares

y más de una década de experiencia en la resistencia a la persecución política. Así, la opción por el peronismo se convirtió en el vehículo privilegiado para que los cristianos revolucionarios argentinos llevaran a cabo su opción por los pobres.

Un acercamiento al cristianismo revolucionario poniendo el ojo sobre su cultura política nos permitió ver cómo la realidad fue interpretada por el grupo en cuestión y, al mismo tiempo, cómo ese conjunto de soluciones propuestas e imaginadas contribuyó a la construcción de la realidad social (Rioux, 1997). Así, en el cuarto capítulo analizamos el modo en que uno de los pilares de la cultura política del cristianismo revolucionario de los 60-70, la opción por los pobres, viró entre 1966 y 1970 desde una representación *pobrista* de su sujeto político a una de tinte proletaria y peronista. Los cristianos revolucionarios que habían salido a evangelizar a los pobres en el desierto de 1966 se encontraron hacia 1968 con que esos pobres, lejos de estar despojados de su humanidad, conformaban una clase obrera organizada, con una central sindical que tenía una identidad clasista, peronista y que contaba con un proyecto político. El cristianismo revolucionario adquirió, a medida que avanzaba el ciclo de protestas que ponía a la CGTA en el centro de la escena y, a medida que los católicos entraban a las filas del peronismo revolucionario, características de esta cultura política. Estas nuevas significaciones fueron, paulatinamente, apareciendo y adueñándose del discurso de García Elorrio y los cristianos revolucionarios para construir, no solo un sujeto político cada vez menos cristiano y cada vez más obrero, sino para que el universo de *CyR* sea cada vez menos cristiano y cada vez más peronista.

En el quinto capítulo analizamos los sentidos de la violencia vertidos en la revista *CyR*. Advertimos que en los primeros números de la publicación, los sentidos de la violencia del cristianismo revolucionario estaban atravesados por el conjunto de significaciones de la apertura posconciliar. La violencia estructural, liberadora y sustantiva de los editoriales de García Elorrio estaba limitada por el bloqueo tradicionalista (Terán, 1991; Campos, 2016) que operaba como barrera de contención de la modernización cultural. Pero a medida que aumentaba la conflictividad social e iban adquiriendo centralidad las organizaciones guerrilleras en detrimento del heterogéneo frente sindical y los miembros de *CyR* ingresaban a las organizaciones armadas, las significaciones de la violencia de *CyR* fueron secularizándose, despojándose de las versiones de la violencia de tipo liberadora y sustantivas propias del catolicismo posconciliar. Una violencia puramente instrumental (secular, calculada, racionalizada) emergió en el discurso de García Elorrio acorde al sentido de la violencia propio de la cultura política de las

organizaciones armadas, quienes ocuparían la centralidad de la política desde el año 1970 hasta la recuperación de la democracia en 1973. En un contexto de aumento de la represión y luego del aprendizaje adquirido a fuerza de derrotas populares, el conjunto de representaciones que portaba la guerrilla parecía mucho más útil para hacer frente a la dictadura que la violencia desorganizada e impulsiva que proponían García Elorrio y los suyos a principios de 1966. Lejos de las interpretaciones de la ciencia política estadounidense, la cultura política del cristianismo revolucionario era un fenómeno vivo, que no permaneció intacto ante el aluvión político que representaron las organizaciones armadas a principios de la década de 1970.

Podemos decir, siguiendo a Berstein (1998:396), que más allá de sus componentes estables, las culturas políticas dialogan y compiten. En ese sentido, son estructuras de significación permeables: “Esta ósmosis entre culturas políticas [...] implica que, lejos de constituir un dato fijo, sinónimo de tradición política, estamos en presencia de un fenómeno evolutivo”. El surgimiento o la mutación de una cultura política no son algo fortuito sino que expresan las distintas respuestas ensayadas por los distintos actores políticos y sociales a los problemas sociales que surgen en un momento dado, a las relaciones de fuerza entre los actores y a los conflictos entre los mismos. Los cambios en los componentes fundamentales de una cultura se deben tanto a las necesidades de adaptarse a un contexto cambiante como a la influencia que ejerzan otras culturas aparentemente más exitosas para dar respuesta a los debates del momento. Lo que intentamos demostrar en este trabajo es el modo en que se construyó la cultura política del cristianismo revolucionario (y el rol que allí ocupó *CyR*) en ese juego de “necesaria adaptación a circunstancias necesariamente cambiantes” y su dialéctica constante con “la influencia que pueden ejercer las culturas política vecinas”.

Como comentamos anteriormente, hacia 1970 irrumpió en la escena política argentina la organización Montoneros y murió el líder de *CyR*. Las organizaciones armadas hicieron pesar su influencia y convirtieron a la revista en un medio de difusión de sus acciones inaugurando un nuevo momento de la publicación y del cristianismo revolucionario.

- ALMOND G., y VERBA, S. (1992), "La cultura política", en BATTLE A. (1992), *Diez textos básicos de Ciencia Política*, Barcelona: Ariel, pp. 171-201.
- ALTAMIRANO, C. (2011), *Peronismo y cultura de izquierda (1955-1965)*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- ANGUITA, E. y CAPARRÓS, M. (2015), *La voluntad. Una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina. 1966-1973*, Buenos Aires: Planeta.
- ANSALDI, W. y GIORDANO, V. (coord.) (2014), *América Latina: Tiempos de violencias*, Buenos Aires: Ariel.
- ARÓSTEGUI, J. (1994), "Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia" en *Ayer* N°13 pp. 17-55.
- BEIGEL, F. (2003), "Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana" en *Utopía y praxis Latinoamericana*, N°20, pp. 105-115.
- BERSTEIN, S. (1997), "La cultura política", en RIOUX, J. y SIRINELLI, J. (directores) (1997), *Para una historia cultural*, México: Taurus, pp. 389-405.
- BONASSO, M. (1997), *El Presidente que no fue*, Planeta: Buenos Aires.
- BRAUD, P. (2006), *Violencias políticas*, Madrid: Alianza Editorial.
- CAMARERO, H. y MANGIANTINI, M. (2019), "¿Qué hacer con el Cordobazo? Las izquierdas: antes, antes y después de mayo de 1969", en GORDILLO, M. (comp.) (2019), *1969. Repensando el ciclo de protestas*, Buenos Aires: CLACSO.
- CAMPOS, E. (2016), *Cristianismo y Revolución. El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60*, Buenos Aires: Edhasa.
- CAMPOS, E. (2014), "La revista Cristianismo y Revolución y el problema de la memoria en la historia reciente argentina" en *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía. Escuela de Historia. Historia de América, pp. 86-100.
- CAVAROZZI, M. (1997), *Autoritarismo y democracia (1955-1996). La transición del estado al mercado en la Argentina*, Buenos Aires: Ariel.
- CELENTANO, A. (2014), "Insurrección obrera y compromiso intelectual. *Los libros y Cristianismo y revolución* frente al Cordobazo y el Viborazo" en *Revista Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, N° 4, Buenos Aires, pp. 53-75
- COOKE, J. (2011), *Obras completas. Tomo V*, Buenos Aires: Colihue.

- CONCATTI, R. (1972), *Nuestra opción por el peronismo*, Argentina: Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo de Mendoza.
- CRETTEZ, X. (2009), *Las formas de la violencia*, Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- DEBRAY, R. (1967), “¿Revolución en la revolución?”, en Punto Final N°25, Santiago.
- DE DIEGO ROMERO, J. (2008), “La cultura política de los cristianos finiseculares”, en *Historia Contemporánea* 37, Madrid, pp. 409-440.
- DI STEFANO, R. y ZANATTA, L. (2009), *Historia de la Iglesia Argentina desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires: Norma.
- DI TELLA, G. (1972), *Perón-Perón. 1973-1976*, Buenos Aires: Sudamericana.
- DONATELLO, L. (2010), *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto*, Argentina: Manantial.
- DONATELLO, L. (2003), “Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros, 1966-1973”, en *Estudios sociales* 24, Santa Fe, UNL, pp. 89-112.
- EGGERS LAN, C. (1962), “Cristianismo y marxismo” en *Correo de C.E.F.Y.L.* N°2, Buenos Aires, tapa.
- FANON, F. (1963), *Los condenados de la tierra*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- FOUCAULT, M. (2014), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- GASPARINI, J. (1988), *Montoneros. Final del cuentas*, Buenos Aires: Punto Sur.
- GILLESPIE, R. (2008), *Soldados de Perón. Historia crítica sobre los Montoneros*, Buenos Aires, Sudamericana.
- GIL, G. (2003), “Cristianismo y revolución. Una voz del jacobinismo de izquierda en los ‘60”, Buenos Aires: CEDINCI.
- GILMAN, C. (2012), *La pluma y el fusil: Debates y dilemas del escritor revolucionario en América latina*, Argentina: Siglo XXI.
- GIRARDI, G. (1991), “Optar por los pobres después de la crisis del socialismo real” en VIGIL, J. (coord.), *La opción por los pobres*, Santander: Sal Terrae. pp. 105-117.
- GIULIANI, A. (2008), “Conformación y límites de la alianza peronista (1943-1955)”, en SCALTRITTI M. y otros (2012), *Historia argentina contemporánea. Pasados presentes de la política, la economía y el conflicto social*, Vicente López: Dialektik Editora, pp. 161-198.

- GIUSSANI, P. (2003), *Montoneros. La soberbia armada*, Buenos Aires: Sudamericana
- GONZÁLEZ CALLEJA, E. (2000), “La definición y caracterización de la violencia desde el punto de vista de las ciencias sociales”, en *Arbor* CLXVII, pp. 153-185.
- GORDILLO, M. (comp.) (2019), *1969. Repensando el ciclo de protestas*, Buenos Aires: CLACSO.
- GRAZIANO, M. (2012), *El siglo católico: La estrategia geopolítica de la Iglesia*, Barcelona: RBA.
- GUERRA, F. (1989), “Hacia una nueva historia política”, en *Anuario IEHS*, pp. 243-264.
- GUEVARA, E. (1960), *La Guerra de Guerrillas*, Archivo Chile [https://www.archivochile.com/America\\_latina/Doc\\_paises\\_al/Cuba/Escritos\\_del\\_Che/escrit\\_osdelche0045.pdf](https://www.archivochile.com/America_latina/Doc_paises_al/Cuba/Escritos_del_Che/escrit_osdelche0045.pdf)
- HOBBSBAWM, E. (1998), *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires: Crítica.
- HILB, C. (2014), *Usos del pasado. Qué hacemos hoy con los setenta*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- HILB, C. y LUTZKY, D. (1984), *La nueva izquierda argentina: 1960-1980 (Política y violencia)*, Argentina: CEAL.
- IAZZETTA, M. (2014), *Los sentidos de la violencia en el discurso y en la práctica de la organización PRT-ERP durante los años 1970-1976 en la Argentina*, Rosario: UNR Editora.
- JAMES, D. (2006), *Resistencia e integración*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- JAMESON, F. (1997), *Periodizar los 60*, Córdoba: Alción Editora.
- LACLAU, E. (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Ariel.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2010), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, E. (2005), *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LANUSSE, L. (2005), *Montoneros. El mito de sus doce fundadores*, Buenos Aires: Vergara
- LENCI, L. (2003): “Cristianismo y Revolución (1966-1971). Una primera mirada”. Buenos Aires, CEDINCI.
- LENCI, L. (1998): “La radicalización de los católicos en Argentina: peronismo, cristianismo y revolución”. Cuadernos del CISH, UNLP, Año 3, n.4, pp. 1784-2000.
- LOIS, J., (1992), “Síntesis doctrinal”, en VIGIL, J. (coord.), *La opción por los pobres*, Santander: Sal Terrae. pp 8-18.

- LOWY, M. (1999), *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- MALLIMACI, F. (1988), *El catolicismo integral en Argentina*, Buenos Aires: Biblos.
- MAYOL, A., HABEGGER, N. y ARMADA, A. (1970), *Los católicos posconciliares en la Argentina, 1963-1969*, Argentina: Galerna.
- MEMMI, A. (1969), *Retrato del colonizado*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- MICHAUD, Y. (1989), *Violencia y política*, Buenos Aires: Sudamericana.
- MORELLO, G. (2006), "Apuntes sobre la vida de Juan García Elorrio", en *Lucha Armada* N°7, pp. 4-13.
- MORELLO, G. (2003), *Cristianismo y Revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- O'DONNELL, G. (1982), *El estado burocrático autoritario*, Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- PITA GONZÁLEZ, A. y GRILLO, M. (2015), "Una propuesta de análisis para el estudio de revistas culturales", en *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, vol. 5, N°1, 1-30.
- PERDÍA, R. (1997), *La otra historia. Testimonio de un jefe montonero*. Buenos Aires, Agora.
- PRISLEI, L. (2015), "Cristianismo y revolución o cómo situarse entre las vanguardias y el pueblo", en PRISLEI, L. (directora), *Polémicas intelectuales, debates políticos. Las revistas culturales en el siglo XX*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, pp. 299-319.
- PONZA, P. (2008), "El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta" en *Revista Nuevo Mundo*, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/29443?lang=en>
- ROCHE, D. (1997), "Una declinación de las luces", en RIOUX, J. y SIRINELLI, J. (directores) (1997), *Para una historia cultural*, México: Taurus, pp. 27-56.
- ROMERO, L. (2012), *Breve historia contemporánea de la Argentina 1916-2010*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RUBINZAL, M. (2016), "Claves para volver a pensar las culturas políticas en la Argentina (1900-1945): Perspectivas, diálogos y aportes", en *Anuario del Instituto de Historia Argentina 2016*, Universidad de La Plata.
- SARLO, B. (1992), "Intelectuales y revistas: razones de una práctica", en *Cahiers du CRICCAL*, N°9-10, pp. 9-16.

- SARLO, B. (2001), *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires: EMECE.
- SARTRE, J. (1963), "Prefacio" en FANON, F. (1963), *Los condenados de la tierra*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- SLIPAK, D. (2015), *Las revistas montoneras. Cómo la organización construyó su identidad a través de sus publicaciones*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- SLIPAK, D. (2013), "Los sentidos de la violencia: cristianismo y revolución en la Argentina de los sesenta" en Las Torres de Lucca N°3, pp. 73-95.
- SKINNER, Q., (2007), "Significado y comprensión en la historia de las ideas", en BOCARDO CRESPO, E. (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Madrid: Tecnos.
- SVAMPA, M (2007), "El populismo imposible y sus actores (1973-1976)", en JAMES, D., *Violencia, proscripción y autoritarismo*, Nueva Historia Argentina Tomo IX, Buenos Aires: Sudamericana.
- TERÁN, O. (1991), *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*, Argentina: Punto Sur
- TRAVERSO, E. (2007), "Historia y memoria. Notas sobre un debate necesario", en FRANCO, M. y LEVÍN F. (comp.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires: Paidós.
- TOURIS, C. (2012), *Catolicismo y cultura política en la Argentina: la constelación tercermundista (1955-1976)*, Tesis doctoral, UBA <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1839>
- VELEZ CARRERAS, I. (2005), "Montoneros, los grupos originarios", en Lucha Armada en la Argentina, N°2, Buenos Aires, pp. 4-25.
- VEZZETTI, H. (2009), *Sobre la violencia revolucionaria*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- VIGIL, J. (1991) (coord.), *La opción por los pobres*, Santander: Sal Terrae.
- WALDMANN, P. (1982), "Anomia social y violencia" en ROUQUIÉ, A. (comp.), *Argentina. Hoy*, México D.F.: Siglo XXI.
- ZANATTA, L. (2012), *Historia de América Latina. De la colonia al siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- ZANCA, J. (2006), *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, Buenos Aires, FCE.

Documentos consultados:

Revista Cristianismo y Revolución Números 1- 30 (1966-1971) en GARCÍA ELORRIO, J.

(2015), *Cristianismo y revolución: edición facsimilar*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Juan XXIII (1961), *Mater et Magistra*, disponible en [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html)

Juan XXIII (1963), *Pacem in terris*, disponible en [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html)

Pablo VI (1967), *Populorum Progressio*, disponible en [http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

Manifiesto de Obispos del Tercer mundo (1967), disponible en <http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo2/fuentes/cap2/02-manifiestos-de-obispos-del-tercer-mundo.pdf>

CGT de los Argentinos, *Programa del 1° de mayo* (1968), disponible en <http://www.cgtargetinos.org/documentos2.htm>