

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Departamento de Sociología

Eugenia Caronello
eugenia.caronello@gmail.com

Tramas en *Cristianismo y Revolución (1966-1971)*.

Éticas y militancias

1. | Introducción

1.1 | Algunas notas generales sobre el período

La producción bibliográfica especializada coincide en señalar que el derrocamiento del segundo gobierno de Juan Domingo Perón en 1955 marcó el punto de inicio del *ciclo de movilización social y radicalización política* que se desarrollaría en Argentina durante los años sesenta y setenta para cerrarse trágicamente con el golpe de Estado de 1976 que mediante la violación de derechos humanos, procesos de persecución, tortura, desaparición y muerte, desarmó toda huella de democracia y forma de movilización.

La proscripción del peronismo, la sucesión alternada de regímenes militares y gobiernos civiles frágiles, las recurrentes crisis económicas y la creciente conflictividad social que siguieron al derrocamiento de Perón, contribuyeron a crear un clima de marcada inestabilidad política y un cuadro de progresiva deslegitimación del poder del Estado y de sus instituciones. Como señala Altamirano (2001), el escenario luego de la década justicialista se caracterizó por los intentos de resolver la cuestión económica y la cuestión del peronismo a través de una desperonización, tanto de la economía como de la sociedad, que incluyó diversos mecanismos. Para Cavarozzi (1985), la exclusión del peronismo del plano electoral y de la acción política legal provocó una desarticulación entre grupos sociales y actores políticos que derivó en la conformación de un sistema político dual. Allí, los mecanismos parlamentarios convivieron de manera conflictiva con modalidades extrainstitucionales de hacer política contribuyendo a que las instituciones democráticas y la autoridad estatal perdieran legitimidad. Por su parte, Portantiero (1977) sostiene que la situación posterior al derrocamiento de Perón se presentó como una crisis de hegemonía —o crisis orgánica desde la perspectiva gramsciana— dado que después del peronismo ninguna experiencia

gubernamental ni ninguna fuerza política logró construir ni sostener un orden social estable. Hacia la mitad del período, tal estado adquiriría para el autor la forma de un verdadero empate hegemónico, es decir, un empate entre fuerzas sociales y políticas capaces de impedir la concreción de los proyectos de sus adversarios pero sin recursos suficientes para imponer de manera perdurable los propios. Siguiendo razonamientos similares, pero desde una perspectiva un tanto más economicista, O'Donnell (1977) plantea que la crisis de dominación política que signó el período, y el empate entre fuerzas, tuvieron su causa en la incapacidad e imposibilidad de los sectores dominantes de constituirse como un bloque política y económicamente unificado. Según el autor, el clivaje inter-burgués y los conflictos entre los sectores fuertes y débiles de la burguesía derivaron en la conformación y confrontación de alianzas económicas y sociales que le impidieron a esta clase conformar una hegemonía duradera. La particularidad del caso argentino para O'Donnell (1977) es que la fracción débil de la burguesía encontró un aliado popular dotado de capacidad propia de acción y con intereses inmediatos compatibles con el cual formar una alianza defensiva que imposibilitó la fusión entre las dos fracciones superiores de la burguesía, quebrando así, la cohesión de las clases dominantes. Como sostiene Tortti (2006), los aportes de estos autores apuntan a señalar —retrospectivamente— la doble incapacidad experimentada por las clases dominantes de imponer sus proyectos económicos y de fundar un orden político estable, pero también, exponen las limitaciones a las que se vieron enfrentadas las clases subalternas, capaces de impedir la consolidación de un orden social percibido como hostil, pero impotentes para avanzar en propuestas políticas que vayan más allá de una posición defensiva o que logren evitar el desvío de las fuerzas revolucionarias.

Según la autora, la imagen más recurrente del período es la de una sociedad en plena efervescencia y orientada a un estado de contestación generalizada. Pues, durante estos años, se fueron gestando variadas formas de protesta e innovación en el marco de diversos espacios —como la educación, la justicia, las artes plásticas, el cine, el teatro, la música— y la política no fue la excepción. Es así que el desarrollo del mencionado *ciclo de movilización social y política* no puede ser comprendido sin tener en cuenta la incidencia de otros factores como lo fue el caso del proceso de renovación y *modernización cultural* experimentado por las capas medias e intelectuales de la sociedad.

Tal como explica Terán (2004), desde el final de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, en el marco de ciertos factores contextuales e internacionales entre los que destaca la

influencia de experiencias revolucionarias y especialmente la Revolución Cubana¹, se fueron gestando cambios que operarían tanto en el terreno político como intelectual e incluso más allá de estos. Diversas tradiciones políticas, culturales e ideológicas — como la izquierda, el peronismo y el mundo católico— afectadas por las nuevas ideas de la época y en particular por las ideas revolucionarias, comenzaron a replantearse sus propios presupuestos teóricos y políticos generando profundos debates internos. Estos replanteos llevarían en muchos casos a cuestionar la autoridad dirigencial y a promover nuevas líneas de orientación política que acabarían con la fractura de diversos partidos y con el nacimiento de nuevas organizaciones. Así, a lo largo de los años que recorren el período, comenzará a evidenciarse una peronización de ciertos sectores, es decir, un acercamiento al peronismo por parte de grupos antes refractarios, e inversamente, se dará también una izquierdización de las posiciones políticas del peronismo. Este proceso fue tan significativo que incluso llevó a algunos autores a definir la situación como un hecho de parricidio político que condujo a la elaboración de nuevas fórmulas políticas modificando en poco tiempo las oposiciones tradicionales argentinas.

Dentro de la cultura de izquierda se desarrolló lo que Altamirano (1992) denominó una producción discursiva revisionista respecto al hecho peronista que implicó el rechazo o la inversión de las significaciones asociadas a la izquierda tradicional —el Partido Comunista (PC) y el Partido Socialista (PS)— a través de una actividad de resignificación que desplazó a las antiguas representaciones que habían sido dominantes en dicho campo. Esta actitud revisionista estuvo acompañada a su vez por un sentimiento de autculpabilización por parte de los intelectuales de izquierda debido a su histórico alejamiento de los sectores populares y en particular del peronismo. Tal proceso consistió para Altamirano en una verdadera ruptura generacional dado que fueron principalmente los jóvenes quienes comenzaron a cuestionar las antiguas tradiciones de sus antecesores. Si hasta ese momento el peronismo había sido definido por la izquierda en términos de totalitarismo, demagogia o manipulación, a partir de las nuevas lecturas, comenzó a ser pensado como un movimiento nacional-popular o de liberación nacional. Este proceso de revisión también incluyó la crítica a la trayectoria misma de los partidos tradicionales de izquierda y el desencanto respecto de sus perspectivas evolucionistas y estrategias reformistas por considerárselas estériles. Conforme a la nueva figura del intelectual comprometido estas críticas condujeron a la formulación de verdaderos

¹ La Revolución Cubana y otros procesos de liberación nacional influyeron en el imaginario político de los actores brindando un nuevo horizonte respecto de las expectativas del cambio rápido y radical. La vía revolucionaria aparecía así no solo como una opción deseable sino también posible para la transformación de la realidad argentina y latinoamericana a la vez que despertaba el entusiasmo de sectores de la izquierda, del nacionalismo y del peronismo.

intentos de acercamiento a los trabajadores y a su movimiento, lo cual, en la mayoría de los casos, implicó la escisión de los partidos y la creación de nuevos grupos y organizaciones. Paralelamente a lo acontecido en el campo de la izquierda, el movimiento peronista también siguió su propia línea de renovación. Esta surgió sobre todo de su ala combativa y de aquellos sectores que apoyándose en figuras como la de John William Cooke insistían en que dada la nueva realidad política y social las banderas peronistas antiimperialistas y de justicia social debían ser reinterpretadas desde una perspectiva de izquierda que las ligue al socialismo. Finalmente, en sintonía con las ideas del período, importantes sectores del mundo católico —principalmente sacerdotes y laicos— evidenciarían indicios de una marcada politización y compromiso social y comenzarían a volcarse hacia la acción política generalmente a través de su incorporación al peronismo.

Como explica Tortti (2014), la confluencia entre tendencias modernizantes e ideas revolucionarias posibilitó la emergencia de un amplio y heterogéneo movimiento de carácter social, político y cultural, que reunido bajo el concepto de *nueva izquierda*, contribuyó a producir la situación de protesta social y radicalización política experimentada por la sociedad argentina de la época. Contra aquellas visiones que reducen el concepto al referirse únicamente a las organizaciones revolucionarias, y en particular a las armadas, la autora nombra a todo el conjunto de fuerzas sociales y políticas protagonistas del ciclo de movilización y radicalización desarrollado a lo largo del período que incluyó tanto episodios de protesta social y revuelta cultural como acciones guerrilleras y proyectos revolucionarios. Pese a su composición variada y a sus diferencias internas el conjunto de la *nueva izquierda* encontró unidad en el tipo de discurso, en el rechazo al orden social y político existente y en la modalidad de sus prácticas las cuales acabarían de un tiempo a otro por modificar las formas habituales de la cultura política argentina. Resulta significativo el hecho de que los grupos que integraban el movimiento, cada uno con sus particularidades, diferencias, tonos y matices, compartían la idea de que socialismo y peronismo debían articularse. Dicha articulación era pensada no solo como posible sino también como deseable dado que, se entendía, por allí pasaba el camino de la revolución en Argentina. Avanzado el período, este movimiento de oposición adoptaría formas verdaderamente radicalizadas cuando, como consecuencia de la situación que se experimentaba, comenzó a comprenderse que el recurso a la violencia constituía el único camino rápido y efectivo para la transformación de la realidad social y política. Como señala Tortti, si al comienzo de los años sesenta la discusión de estos grupos giraba en torno a cómo radicalizar al peronismo, hacia la década del setenta, lo que preocupaba era la revolución y las vías para alcanzarla.

A partir del golpe de 1966, en el marco de la autodenominada Revolución Argentina, el autoritarismo de Onganía condujo a que se agravaran aún más los conflictos arrastrados por la política nacional y a que aumentara el descontento de la población. Esto derivó en un inconformismo respecto a la hostilidad del régimen y en un cuestionamiento generalizado y radicalizado del orden social que cristalizaría en diversas revueltas populares entre las que destaca el Cordobazo. Este hecho, tal como refiere Torre (1994), marcó un antes y un después dentro del ciclo de movilización e impulsó los sucesos posteriores que, según afirma, mantendrían en velo a la sociedad argentina hasta 1976. Durante la primera parte de los sesenta los grupos de la *nueva izquierda* habían enmarcado sus estrategias dentro de mecanismos institucionales como los electorales centrando su accionar sobre todo en el acompañamiento del movimiento obrero y de la lucha política peronista. Sin embargo, entrada la década de los setenta, la experiencia se tornaría en un vuelco cualitativo. A partir del Cordobazo, los grupos de oposición a la dictadura radicalizaron sus reclamos y sus formas de accionar contribuyendo a crear una situación que agudizó el sentido de alarma del gobierno dictatorial. Entre las experiencias se incluirían distintas insurrecciones urbanas, el desarrollo de una intensa agitación universitaria, el fortalecimiento de direcciones combativas y clasistas dentro del movimiento obrero, y también, el crecimiento y consolidación de organizaciones armadas originarias tanto de la izquierda como del peronismo y de sectores provenientes del mundo católico. Puede decirse que durante esta etapa la situación en su conjunto venía a manifestar el empate hegemónico entre fuerzas políticas y sociales referido por Portantiero.

Ya hacia principios de los setenta, bajo una fuerte sensación de amenaza, el régimen de Lanusse convocó a un Gran Acuerdo Nacional (GAN) con el objeto de detener la protesta social y la política revolucionaria y relegitimar la autoridad estatal mediante el llamado a elecciones libres. Inicialmente, el conjunto de las organizaciones revolucionarias rechazó la iniciativa por considerarla una trampa que pretendía desviar los objetivos revolucionarios. Sin embargo, cuando Perón expresó su decisión de participar en las elecciones, las organizaciones peronistas cedieron. Esta propuesta, que implicaba el retorno del peronismo al sistema político legal luego de dieciocho años de proscripción, posibilitó al mismo tiempo su regreso al poder bajo la candidatura de Héctor Cámpora —candidato peronista de la alianza Frente Justicialista de Liberación (FREJULI)— en marzo de 1973.

El entusiasmo generado por la primavera camporista sería breve dado que le sucederían los trágicos sucesos que acompañaron el regreso de Perón al país y, posteriormente, la renuncia del presidente recientemente electo. Luego de estos episodios quedaban claros los objetivos que guiaban a Perón y se comprendía que los mismos

desechaban las opciones revolucionarias y la construcción de un socialismo nacional. A partir de allí, como señala Svampa (2003), se daría un dramático desencuentro entre el líder vuelto del exilio y los sectores que esperaban la posibilidad de impulsar transformaciones más profundas. Esta situación de conflicto y desencuentro encontraría su punto de no retorno cuando Perón —con el 62% de los votos— asumió la presidencia por tercera vez produciendo definiciones contrarias al ala radical de su movimiento y condenando a quienes desde una posición de izquierda cuestionaran a su gobierno. El cambio en las relaciones de fuerza dentro del peronismo y la ruptura final entre Perón y la izquierda llevó a que las organizaciones armadas decidieran continuar, o en algunos casos reiniciar, las acciones militares. El pasaje del desafío al enfrentamiento en el marco de un gobierno constitucional condujo una vez muerto Perón en 1974 a una cruda intensificación del autoritarismo iniciado por este durante la jefatura de Isabel Martínez. Finalmente, los hechos concluirían dramáticamente con el derrocamiento del gobierno isabelino tras el golpe cívico-militar de 1976 que a través del terrorismo de Estado y de procesos verdaderamente cruentos produjo el cierre definitivo del ciclo de movilización iniciado en las décadas anteriores.

1.2 | Las revistas político-culturales, forma y materia de una práctica

Las revistas suelen presentarse como fuente privilegiada para el análisis de diversos aspectos que hacen a la estructura de sentimiento² de una sociedad. Las mismas son susceptibles de abordarse como objetos particulares de estudio de una pluralidad de temas, como aquellos vinculados al conocimiento socio-histórico, en el sentido que revelan el ejercicio de una práctica orientada por un deseo de expresión generalmente de carácter cultural y político. Al respecto, Sarlo (1992) afirma que hacer una revista quiere decir hacer política cultural dado que la sintaxis de la forma revista se diseña para intervenir en una coyuntura específica, para alinearse respecto de posiciones y en lo posible modificarlas. Su discurso, no es únicamente de carácter teórico, crítico o ensayístico, sino que se erige como instrumento de la batalla cultural, política e ideológica, y en este sentido, constituye una práctica dirigida hacia lo público en un tiempo presente. La ambición de toda revista es, para Pluet-Despatin (2014), modelar su propio tiempo siendo portadora de un mensaje singular y

² Este concepto de Raymond Williams (2003) refiere a que la cultura de una sociedad, además de ser una estructura sólida y definida, actúa en las partes más delicadas y menos tangibles de nuestras actividades. Así, para comprender por entero la cultura de una sociedad determinada en un tiempo dado, debe estudiarse esa estructura de sentimiento que comprende todos los ámbitos de la organización social incluyendo aquellos —a veces subestimados u olvidados— que dan cuenta de ciertos elementos de la realidad que solo podrían haberse expresado de ese modo.

opuesto a los establecidos durante el momento de su creación. Asimismo, la revista se constituye según la autora, como forma de tejido humano, como estructura de sociabilidad de un grupo unido alrededor de un credo común y vinculado a redes e influencias más amplias. La vida de las revistas así entendida, leída en conexión con los contextos y acontecimientos políticos de los cuales formaron parte, no solo permite rastrear marcas de la coyuntura en que su actual pasado era presente e informar sobre la problemática que lo definió, sino que a su vez permite conocer la manera en que un colectivo determinado pensó su intervención en la esfera pública y definió sus hipótesis culturales exclusivas en relación a otros discursos.

Considerando que los debates en el marco del proceso de *modernización cultural* tuvieron su arena en las revistas, y entendiendo que las mismas fueron instrumento privilegiado de los grupos de la *nueva izquierda*, lo anterior se juzga relevante para comprender el espíritu inscrito en las producciones político-culturales que surgieron durante las décadas de los sesenta y setenta en Argentina bajo el impulso de un clima de época compartido (Gilman, 2003). Tal perspectiva permite reflexionar tanto sobre las revistas, sus temas, sus debates y sus programas, como sobre los grupos humanos constituidos detrás de ellas a la vez que posibilita descifrar los vínculos y nexos que estas tuvieron con diversas organizaciones políticas diferenciándolas de aquellas producciones que de manera oficial expresaban la postura de las mismas.

Comprender la producción revisteril de aquella época como una práctica involucrada en un tejido social complejo, relacionada con la construcción de nuevas identidades y de un imaginario radical, se presenta como punto de partida deseable para pensar los medios y las formas mediante las cuales los grupos político-culturales del período diagnosticaron el presente y pensaron el futuro desde aquel pasado.

2. | Desarrollo

2.1 | Sinopsis de una transformación, el nuevo mundo católico

La comprensión de la sociedad argentina de las décadas de los sesenta y setenta sería incompleta si no se tuvieran en cuenta los procesos de renovación del mundo católico y de radicalización de los sectores cristianos. Sin embargo, ninguno de estos sucesos puede ser aislado del cambio de paradigma teológico inaugurado por el Concilio Vaticano II³. El mismo

³ El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue convocado por Juan XXIII y concluido por Pablo VI. Allí se reunieron obispos de todos los continentes y destacó la presencia de Iglesias jóvenes. Desde su convocatoria, el Concilio abrió grandes expectativas acerca de la posición de la Iglesia Católica respecto de los problemas del mundo contemporáneo. En este sentido, resulta relevante la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (Sobre la Iglesia en el mundo actual) en donde se reconoció la autonomía de la Iglesia en cuanto a lo temporal y se intentó dar cuenta

no solo acabó con la idea de una Iglesia monolítica en su posición política, sino que al mismo tiempo, desató una serie de debates y cuestionamientos que debilitaron el influjo conservador de la jerarquía eclesiástica contribuyendo a la formación de un catolicismo posconciliar. Este catolicismo, según Morello (2008), albergó grupos heterogéneos coincidentes en la necesidad de reformulación de la identidad y de la misión cristiana y se orientó sobre todo a traducir el Evangelio en su vinculación con la realidad social y política. La teología conciliar se continuó en otros documentos papales como la Carta Encíclica *Populorum progressio*⁴, y episcopales, como el Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo⁵, la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín⁶ y la Declaración del Episcopado Argentino de San Miguel⁷.

En América Latina, el “nuevo mundo” buscó edificarse sobre un nuevo modo de vivir y de pensar la fe. Sin embargo, en Argentina particularmente, las autoridades eclesiásticas mostraron gran resistencia a estos cambios. La nueva teología se rechazó en algunos casos por considerársela una herejía que atentaba contra los valores cristianos y muchos obispos argentinos evitaron poner sus diócesis en estado de concilio en un gesto de fuerte oposición a sus principios, dificultando de esta manera, el proceso de *aggiornamento* eclesial a la nueva realidad posconciliar. Lenci (1998), explica que la reticencia de la jerarquía eclesiástica argentina a aceptar la teología conciliar y la falta de respuestas y de acompañamiento hacia los sectores de la Iglesia que deseaban practicarla derivó en una conflictividad intra-eclesial

de los “problemas del mundo de hoy”. Las resoluciones del Concilio derivaron de fuertes tensiones entre conservadores —minoría— y progresistas —mayoría— identificados con la Curia Romana, los primeros, y con los obispos de los países “de misión” o “subdesarrollados”, los segundos.

⁴ En *Populorum progressio* (El desarrollo de los pueblos) de 1967 la Iglesia habló por primera vez del desarrollo global del mundo reconociendo las desigualdades sociales y la opresión política. Asimismo, aunque no se aprobaba como la mejor opción, se consideró a la violencia como la única salida en caso de “tiranía evidente y prolongada” que atentase contra los derechos de las personas y el bien común de un país.

⁵ El Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo (1967) se publicó con el objeto de aplicar la *Populorum Progressio* en los países “subdesarrollados”. Era una invitación a luchar por otro sistema más acorde a los principios evangélicos y opuesto al “capitalismo internacional del dinero”. Se afirmaba que los pueblos del Tercer Mundo eran el proletariado de la humanidad explotados por las naciones más ricas y que la Iglesia debía denunciar estas injusticias colaborando con un orden de cosas más justo, demostrando que el socialismo era el verdadero cristianismo integralmente vivido y el que mejor se adecuaba a los requerimientos del Evangelio.

⁶ La Conferencia de Medellín (1968) significó la traducción latinoamericana de los principios conciliares. Incorporando las nociones de desarrollo y dependencia se calificó la situación de injusticia social como “violencia institucionalizada” y se alertó acerca de la “tentación” que implicaba la violencia para los pueblos que la soportaban. Asimismo, el documento final de CELAM explicitó un rol diferente para el clero y el laicado acentuando la práctica pastoral y el compromiso con los pobres.

⁷ El Episcopado Argentino se reunió en San Miguel (1969) con el propósito de adaptar las conclusiones de Medellín a la realidad nacional. Se afirmó que la salvación del hombre se daba en su vida comunitaria y que la liberación cristiana pasaba por la liberación de las estructuras injustas. Asumiendo que no era cristiano mantener sistemas que marginen a los hombres, se habló de la necesidad de un cambio estructural para eliminar la marginación, la injusticia y las desigualdades hirientes por medio de caminos viables, rápidos y eficaces que evitaran caer en extremismos.

que se tradujo en cuestionamientos a las autoridades, en relocalizaciones eclesiales o en trasposos hacia otros espacios abocados a la cuestión social.

De acuerdo a las ideas posconciliares el rol del sacerdote se transformó volcándose hacia el compromiso social —antes impensado⁸— contribuyendo a la creación de redes de militancia religiosa que funcionaron como estímulo para que jóvenes cristianos comenzaran a reflexionar y a actuar sobre la realidad. Influenciados por estas experiencias, por ciertos diálogos con el marxismo traducidos al lenguaje religioso⁹ (Sarlo, 2001) y en particular por la Teología de la Liberación¹⁰, la mayoría de los grupos cristianos coincidieron en la necesidad de un cambio de sistema. Cuestionando los valores y estructuras injustas del capitalismo estos grupos pretendían la construcción de una sociedad que permitiera el desarrollo del Hombre Nuevo, y aunque los debates al respecto giraban en torno al socialismo y al peronismo, la adhesión de la mayoría se produjo respecto a este último por pensarse la forma más adecuada para la transformación estructural de Argentina, y porque se entendía, el mismo era un movimiento que asumía los valores cristianos en determinada época —tal como expresaba el Padre Mugica— Si la Iglesia era el pueblo de Dios, como afirmaba el Concilio, entonces la Iglesia debía estar donde se encontrara el pueblo y ese lugar era el peronismo.

De esta manera, se comprende que el recorrido que siguieron las transformaciones del mundo católico¹¹ comenzó por la creación de un espacio posconciliar al que se sumó la experimentación de la injusticia social y la convicción sobre la necesidad —religiosa— de un cambio estructural; continuó con el abrazo de la mayoría de los católicos a la identidad

⁸ Lo novedoso es que se produjo un desplazamiento del dinamismo eclesial a manos de los clérigos siendo que con anterioridad la acción social y la militancia religiosa impulsada por el catolicismo integral —que habría marcado el pasaje del católico practicante al católico militante— corría sobre todo por cuenta del laicado a través de la actuación de organizaciones como la Acción Católica Argentina (ACA) y sus ramas especializadas. La crítica y el abandono de esta matriz integrista por parte de ciertos sectores del catolicismo fue un hecho que contribuyó a alimentar el proceso de renovación posconciliar.

⁹ Según Löwy (2006), la renovación del análisis marxista de la religión, y el entendimiento del cristianismo como una teoría de la revolución social avalada por Dios, permite comprender los diálogos entre cristianos y marxistas y la emergencia del cristianismo revolucionario y de la Teología de la Liberación.

¹⁰ La Teología de la Liberación (1971), desarrollada por el Padre Gustavo Gutierrez, se presentó como “una lectura crítica del signo de los tiempos a la luz de la palabra de Dios”. Lo decisivo de esta teología radica en su orientación a interpretar el Evangelio desde la experiencia de los oprimidos. Los pobres son el sujeto hacia el cual debe orientarse la praxis de la Iglesia con el objetivo de lograr su liberación. En esta búsqueda, la teología debe vincularse con el contexto en el que viven los más pobres exigiendo la reorganización de las estructuras sociales y económicas.

¹¹ Vale la pena mencionar que también vinieron a contribuir a dicho proceso las encíclicas de Juan XXIII *Mater et Magistra* (Madre y Maestra) de 1961 y *Pacem in Terris* (Paz en la tierra) de 1963 las cuales impulsaron a la Iglesia a asumir los problemas del Tercer Mundo y a posicionarse acorde a los fenómenos de la descolonización y el derecho al desarrollo autónomo en los países del periféricos.

peronista; y finalizó con la adopción de un compromiso político-revolucionario, y en algunos casos, de la militancia insurgente. En este marco destacaron y fueron particularmente relevantes el surgimiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)¹² —integrado por curas renovadores que adhirieron a la Teología del Pueblo¹³ orientándose hacia la opción por los pobres— y la aparición de la revista *Cristianismo y Revolución (CyR)*, que además de reflejar las transformaciones ocurridas dentro del mundo católico, funcionó como caja de resonancia de los acontecimientos que operaban en el escenario político de la época.

2.2. | Cristianismo y Revolución: subrayados

CyR comenzó a editarse en 1966 bajo la dirección del ex seminarista Juan García Elorrio¹⁴ quien murió en 1970 después de publicar el número 22 de la revista. Luego de esto, la edición quedó a cargo de su compañera Casiana Ahumada hasta que la publicación finalmente se cerró con el número 30 en 1971¹⁵.

La revista surgió en un contexto nacional donde el tiempo histórico pareció acelerarse a causa de la polarización política profundizada por el golpe de Estado de Onganía y en un marco de impotencia tanto a nivel de la enunciación de discursos políticos alternativos al régimen como a nivel de la praxis política institucional. Asimismo, la aparición de la revista estuvo enmarcada en la situación de renovación y transformación de la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II. A decir de Morello (2008), sin Vaticano II no hubiese surgido una revista como *CyR*. Sin embargo, la revista como producto no puede reducirse a la

¹² El movimiento se formó en 1968 a partir de la adhesión de varios sacerdotes y algunos obispos argentinos al Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo.

¹³ La Teología del Pueblo adaptó la Teología de la Liberación a la realidad Argentina rescatando la opción por los pobres y reemplazando los conceptos de la lucha de clases por las nociones de pueblo y antipueblo.

¹⁴ Juan García Elorrio comenzó a cursar el seminario en 1959 y allí conoció a Carlos Mugica. Luego abandonó sus estudios en abierta oposición a la orientación teológica del mismo pero siguió manteniendo vínculos con sus compañeros y con el ámbito católico. Más tarde —ya habiéndose volcado a la participación política y radicalizado aún más sus posiciones teológicas— conoció a quienes fueran los fundadores de Montoneros: Fernando Abal Medina, Carlos Ramus y Mario Firmenich. Estos llegaron a él a través de su relación con el Padre Mugica el cual había mantenido vínculos con estos jóvenes en 1964 mientras trabajaba como asesor de la Juventud Estudiantil Católica (JEC) en el Colegio Nacional de Buenos Aires. Sin embargo, las relaciones entre Mugica, Elorrio y estos jóvenes se quebrarían en 1967 cuando estos últimos decidieron unirse al Comando Camilo Torres, la célula armada convocada por el grupo de *CyR* que dirigía Elorrio. Las relaciones entre estos jóvenes y Elorrio también llegarían a su fin cuando inconformes con la dirección y el liderazgo que el mismo le imprimía al grupo decidieron abocarse a un nuevo proyecto que culminaría en Montoneros. Este grupo tendría su primera actuación pública con el secuestro y posterior fusilamiento de Aramburu en 1970 año en el que a su vez mueren Juan García Elorrio, Abal Medina y Ramus (Gillespie, 1987; Lanusse, 2005).

¹⁵ La revista se distribuía en facultades o en reuniones de cristianos comprometidos. De acuerdo a las circunstancias, se caracterizó por su larga duración y por la irregularidad en los tiempos de publicación. Y como casi todas las producciones de la época, careció de publicidad.

evolución de ninguno de estos dos procesos exclusivamente. Por el contrario, es su confluencia la que permite una mayor y mejor comprensión de la misma. Se entiende así que su nacimiento y desarrollo estuvieron vinculados a un proceso de radicalización política que encontró en el ámbito religioso uno de los pocos espacios de participación social dentro de los cuales construir un discurso posible. El catolicismo, ofreció en aquella época un lenguaje político y una forma de nombrar el conflicto a la vez que construyó redes que se expandieron más allá de la religión. En este sentido, como sostiene Lenci (2003), la revista resulta una expresión muy clara del signo de los tiempos.

CyR nació como un órgano de oposición frente a la dictadura de Onganía y funcionó como instrumento al servicio de los grupos católicos posconciliares interesados en las transformaciones eclesásticas pero también en los procesos revolucionarios del Tercer Mundo. La revista acompañó y justificó teológicamente la radicalización de jóvenes cristianos con inquietudes políticas fomentando desde el cristianismo una revolución que pretendió la construcción de una hegemonía alternativa de las clases subalternas como respuesta a la violencia institucionalizada del sistema. En este sentido, *CyR* se presentó como nexo del cristianismo revolucionario argentino uniendo a los grupos católicos que compartían una visión común de la realidad y que —aunque con diferencias— apoyaban la vía revolucionaria. Esto es, en términos de Gil (2004), grupos con un ethos común: el catolicismo, y una finalidad común: la revolución. Estos elementos a su vez resultan relevantes en tanto aportaron el contenido sobre el cual se construyó la identidad política de la revista cristalizando en figuras como las de Camilo Torres y Ernesto Che Guevara. Siguiendo a Campos (2007), puede decirse que tanto el uno como el otro funcionaron como arquetipos, es decir, como ejemplos del compromiso militante y como modelos políticos a seguir¹⁶.

La influencia de Camilo Torres llegó a ser tan significativa en particular para Elorrio que en 1967, y en vinculación con el grupo de la revista, el mismo decidió organizar el Comando o Movimiento Camilo Torres del cual participarían Abal Medina, Firmenich y Ramus. La primera actuación pública del Comando se dio el 1° de mayo del mismo año de su formación. En lo que sería un paso previo a la lucha armada, Elorrio interrumpió la misa por el Día del Trabajador celebrada por el cardenal Caggiano en la Catedral y tomando el micrófono leyó una oración que criticaba la traición de la Iglesia oficial a los pobres, las injusticias del plan económico capitalista y la represión a la que estaban sometidos los

¹⁶ *CyR* tomó como base la consigna de Camilo Torres acerca de que “el deber de todo cristiano es ser revolucionario” y la del Che acerca de que “el deber de todo revolucionario es hacer la revolución”. Se entiende que mientras el primero encarnaba el compromiso cristiano con la revolución, el segundo simbolizaba la victoria revolucionaria y el triunfo de la liberación sobre la muerte.

trabajadores argentinos. Mientras tanto, Casiana Ahumada y Abal Medina repartían volantes con el mensaje. Este hecho finalmente acabaría con la detención de Elorrio, de Abal Medina y de Casiana, que a diferencia de los otros, recuperó su libertad al día siguiente. Lanusse (2005), explica que el Camilo —integrado por católicos y no católicos— se basaba en la clásica organización en pirámide de muchas organizaciones revolucionarias¹⁷ y se dividía en tres niveles distintos: uno de superficie, uno intermedio y uno militar. Sus actividades incluían la realización de reuniones donde se debatía acerca del comunismo, del peronismo y del Che; la organización de volanteadas y actos relámpago; y la producción de materiales para la discusión. Además, el Comando también se ocupaba de la edición y distribución de *CyR*.

Si bien la revista tuvo una marcada identificación con el peronismo —que recién se hace explícita en el número 10— sus páginas fueron un medio para diversos grupos revolucionarios. La publicación tuvo un papel importante en la formulación de definiciones que contribuyeron a crear un nosotros-ellos (Lenci, 2003) a partir del cual se nuclearon distintas experiencias y sectores coincidentes en la necesidad de la revolución. Gil (2004), caracteriza en este sentido a *CyR* como un caleidoscopio, y junto con Lenci (2003) y Morello (2003), coincide en señalar que en términos de periodización el mismo presentó dos etapas. Una, bajo la dirección de Juan García Elorrio, donde la revista tuvo un tono internacionalista y un profundo carácter religioso orientado a establecer la compatibilidad entre las escrituras del Evangelio y la militancia revolucionaria a partir de extensos análisis acerca de la violencia —tanto del sistema como de los sectores populares— y sus implicancias en el proceso de liberación-redención. Y otra, bajo la dirección de Casiana Ahumada, donde la revista asumió una perspectiva nacionalista que ante el impacto producido por las luchas sociales comenzó a privilegiar las publicaciones relacionadas a la guerrilla y a la lucha armada, aunque vale mencionar, sin abandonar por completo el contenido teológico¹⁸.

De acuerdo a esta caracterización y definición de las etapas de la publicación puede pensarse que el equilibrio entre los dos términos presentes en el nombre de la revista comenzó a invertirse progresivamente de un tiempo a otro a medida que los vínculos entre lo religioso y lo político se fueron estrechando cada vez más. El universo de *CyR*, aparentemente homogéneo en un principio, se amplió a medida que fueron cambiando el tono y el contenido

¹⁷ Se suponía que cada cual conocía solamente a sus compañeros de célula y a su responsable, o a sus subordinados, si tenía una célula a cargo. Pero en realidad, explica el autor, muchos se conocían desde antes y sabían que formaban parte del mismo grupo.

¹⁸ El espectro de temas que abarcó la revista fue desde la difusión del catolicismo posconciliar y la radicalización ideológica y política —incluyendo el acercamiento al marxismo— hasta la defensa de la lucha armada y el apoyo a la conformación del Peronismo Revolucionario, a la experiencia de la CGT de los Argentinos y a los sindicatos combativos.

de las publicaciones. Significativamente, esta ampliación de los sectores a los que apuntaba la revista coincidió con el final de la misma. La revista dejó de aparecer cuando las multiplicidades de experiencias comenzaron a cerrarse y cuando la necesidad de ponerle nombre a la revolución se había acabado. *CyR* contribuyó a impulsar el cristianismo revolucionario y a fomentar el diálogo entre los grupos insurgentes. Una vez conseguido esto, y puesta en marcha la revolución, los grupos de cristianos revolucionarios se fueron dispersando a medida que muchos de sus integrantes comenzaron a optar por la militancia en distintas organizaciones armadas —aunque en poco tiempo la mayoría se encontraría en Montoneros— Como sugieren Lenci (2003) y Gil (2004), la vocación profunda de *CyR* estaba cumplida y se abría una nueva etapa.

2.3 | Las tramas y sus nudos

El análisis del material disponible permite entrever que en la historia de *CyR* convergen y se entrelazan dos tramas que en este caso identificamos con los conceptos de éticas y militancias. Pues, consideramos que en el discurso de la revista coexistieron diversas voces y argumentos —entre los cuales rescatamos aquellos vinculados a la fundamentación de la ética de la violencia— que le permitieron al grupo editorial construir un universo simbólico diverso y heterogéneo que funcionó como espacio de vinculación y confluencia de grupos —o militancias— con diferentes prácticas de actuación revolucionaria, tanto religiosas como políticas, no siempre compatibles entre ellas.

Tras indagar en cómo se organiza el discurso teológico sobre la violencia en *CyR* teniendo en cuenta la evolución de los artículos de contenido doctrinal y el contexto socio-histórico específico, Campos (2013) advierte que el discurso de la revista avanza —aunque de manera errática— hacia un proceso de secularización de la ética de la violencia donde el problema de la misma comienza a ser planteado desde una moralidad laica más que religiosa. De acuerdo con esto sería posible pensar en la existencia de dos tipos de ética que conviven dentro del discurso de *CyR* y que para el caso, a modo de ejercicio analítico, diferenciamos como ética religiosa y ética secular.

Entendemos que en el discurso de la revista, y desde la ética religiosa, el uso de la violencia no se presenta como una opción sino que aparece como imperativo en tanto la violencia de arriba —la del sistema— engendra violencia de abajo —la del pueblo— Oponerse a esto, escudándose en una ideología de la no-violencia sería desde esta perspectiva participar del pecado estructural. Pues, la misión del cristiano comprometido con una

revolución que exige el uso de fuerza como elemento necesario para alcanzar la liberación de las estructuras que oprimen pasaría por evitar que la violencia —entendida como pura fuerza— se convierta en odio, en venganza o en brutalidad. De lo que se trata en este caso es de cristianizar el ejercicio de la violencia. De ahí que el autor hable de la existencia de una utopía de la violencia cristiana capaz de neutralizar y humanizar los rasgos alienantes de la violencia revolucionaria. Así, aunque desde el cristianismo muchos no se percibieran como apóstoles de la violencia, entendían que sus deseos no eran realidades y que no existía verdadera y eficaz revolución que no solicitara el empleo de la misma. El fin revolucionario se autentificaba por la eficacia de los medios violentos. Esta identificación de la violencia con la autenticidad de la revolución, según Campos (2013), allanó el camino para que desde el cristianismo la violencia no sea percibida únicamente como pura negatividad, es decir, como un mal necesario que es preciso desbrozar, depurar, sino como elemento de redención. El ejemplo de Cristo sobre la tierra demostraba que Dios había encarnado en el pecado para redimir al mundo de sus dolores, y por eso, aunque la violencia pueda ser condenable en sí misma, el pacifismo se presentaba como antievangélico. Desde este punto de vista, descender hasta lo más bajo encarnando el pecado de la violencia era un medio para alcanzar lo más alto: la salvación. La violencia justa, se percibía así como una forma de conducir a la parusía —es decir, al segundo advenimiento de Cristo— y producir el fin de la historia. Y al igual que Cristo no era culpable de pecado por encarnar en un mundo lleno de éste, el cristiano comprometido con la militancia revolucionaria tampoco lo era por asumir la violencia en su misión de redimir a los oprimidos.

Esta fundamentación teológica de la democratización de la violencia en el discurso de CyR fue acompañada de otros argumentos que avanzaron en la secularización del problema. Partiendo de que la violencia no es antievangélica ni mucho menos ajena a la historia de la Iglesia Católica, y asumiendo que la predicación de la no-violencia tiene un carácter profundamente clasista¹⁹, estos argumentos, que identificamos con la ética secular, desplazaron el eje de la discusión hacia un terreno de carácter más laico que religioso. La cuestión ética ya no pasaba por determinar si el uso de la violencia estaba permitido o no. Lo moral se encontraba en la injusticia de las estructuras, en que un niño muera de hambre o en que un hombre sea explotado. Y si para alimentar a un hambriento o liberar a un explotado se imponía la obligación del uso de la violencia, solo quien la empleara podría ser capaz de juzgarla. En este sentido, el dilema ético ya no se encuentra en saber si la violencia es “buena”

¹⁹ Se entendía: que para la burguesía la violencia era buena y aceptable cuando defendía sus intereses, pero mala y condenable en manos de los revolucionarios, de los pobres, de los oprimidos.

o “mala” sino en resolver cuánta violencia se debe emplear para modificar las estructuras que son injustas. Al respecto, Campos (2013) opina que desde la sociología weberiana esto puede entenderse como una acción racional con arreglo a valores donde la acción es racional con arreglo a fines solo en los medios. De esta manera, si el fin revolucionario es ético y religioso, los medios están determinados por su eficacia y se sopesan en virtud de los resultados. Sin embargo, el autor plantea la duda respecto a si tiene sentido pensar en una acción con medios racionales determinada por valores dado que el cálculo instrumental entre medios y fines podría sustituir a los valores propiamente dichos. En este sentido, el autor considera la posibilidad de que el proceso de secularización de la ética de la violencia constituya una descristianización de la militancia católica²⁰.

Siguiendo la línea de los planteos anteriores, y referenciándose en diversos episodios como el de Cristo expulsando a los mercaderes del templo a latigazos, el discurso de la revista también se construyó en torno a reflexiones en las que Dios aparecía del lado de los militantes antes que los militantes del lado de Dios. Este giro subjetivo aludía a que no era Dios quien poseía el poder de juzgar los medios de la liberación en tanto los mismos no podían establecerse o negarse desde afuera y de antemano, pues, correspondía a la comunidad comprometida en la liberación de los hombres elegirlos. Por estas cuestiones, para Campos (2013), la teología de la violencia en *CyR* devino poco a poco en una casuística que además de condenar la violencia estructural desde arriba debía juzgar los casos concretos de violencia política desde abajo ejercida por los grupos y organizaciones armadas.

Pensamos que esta evolución —más errática que lineal— hacia la construcción de lo que identificamos como una ética secular, le permitió a *CyR* ampliar su universo simbólico y sus redes afines extendiendo sus vínculos hacia los diversos actores sociales y colectivos que iban apareciendo en la nueva escena política. Lenci (1998), sostiene que con el correr acelerado del tiempo, y dados los sucesos que operaban en la coyuntura política, empezó a aparecer como necesario para el grupo editorial emitir mensajes hacia otros actores más allá de los vinculados al mundo católico. La revista comenzó así a incluir a todos aquellos sectores interesados en la transformación de la realidad nacional y del Tercer Mundo en general. Como refiere Touris (2007), *CyR* se constituyó como un ámbito de sociabilidad y vinculación entre cristianos y revolucionarios peronistas y no peronistas que encerró en su seno a diferentes

²⁰ Esto se plantea como posibilidad —aunque Campos observa que de hecho fue lo que sucedió con Montoneros a partir de 1974— dado que se entiende que la primera cuestión no implica necesariamente la segunda en tanto la secularización de la ética no implica la secularización de los valores *per se*. Para el autor, el proceso de secularización se relaciona con los razonamientos acerca de que quienes deben juzgar los medios para la liberación son aquellos cristianos comprometidos con la revolución y no Dios.

grupos con prácticas religiosas y políticas no necesariamente compatibles. De esta manera, la autora sostiene que la revista operó como un puente entre espacios o posiciones que en este caso identificamos como militancias²¹.

Entendemos que a través de la construcción de un discurso particular *CyR* —entendida en un doble sentido como práctica política y como actor colectivo— funcionó como espacio de confluencia de diversas militancias para las cuales la apreciación de la democracia no formaba parte de su imaginario. Siguiendo a Touris (2007) y a Lenci (1998), puede decirse que estos grupos convenían en que los objetivos no debían restringirse a la restauración del sistema democrático dado que coincidían en que la única manera de enfrentarse a los regímenes dictatoriales e imperiales para avanzar hacia la verdadera transformación pasaba por una revolución que necesariamente implicaba la violencia. Sin embargo, a pesar de coincidir en sus objetivos finales, las diferencias entre estos grupos radicaban en las formas de su accionar militante, en sus modos de actuar, y especialmente, en sus posiciones respecto al ejercicio de la lucha armada. Así, por ejemplo, a diferencia de las organizaciones político-militares, movimientos como el MSTM aceptaban la legitimidad de la violencia como medio revolucionario, pero sus experiencias se relacionaron más con la militancia peronista y el trabajo de base que con la participación en la lucha armada²².

Siguiendo aportes de como los de Morello (2003), Lenci (1998) o Gil (2004), puede reconstruirse —más o menos esquemáticamente— la forma que adquirió, y la manera en que se construyó, el discurso de la revista en su dimensión práctica²³. Por un lado, se observa que *CyR* publicó mucho material sobre la Iglesia argentina y latinoamericana en general. Al respecto, existieron notas y reflexiones teológicas referidas a las transformaciones del mundo católico, al nuevo rol de sus integrantes y a los grupos comprometidos, y casi todos los números, presentaron un ensayo teológico orientado a difundir la nueva teología del Concilio Vaticano II desde un punto de vista renovador. Asimismo, la revista contó con la columna Iglesia, una sección de crítica a la jerarquía eclesiástica argentina. Luego, en el marco de un pasaje a la acción del clero, se inauguró con el número 14 la sección Teología en donde se

²¹ Sin negar ni desconocer la influencia que el grupo *CyR* haya podido tener sobre las posiciones de distintas organizaciones políticas o religiosas —ni las relaciones entre las distintas organizaciones entre ellas— entendemos que la formación de militancias propiamente dicha es un proceso complejo en el que intervienen múltiples factores que son, por su parte, también complejos. Es así que para el caso preferimos destacar el rol de la revista en tanto espacio de articulación de diferentes prácticas tanto político-religiosas como político-militares que no fueron necesariamente compatibles entre ellas.

²² Al respecto, Martín (2010) reconoce que algunos sacerdotes se volcaron a la lucha armada pero explica que antes de esto se alejaron del movimiento.

²³ Es decir, en su rol de articulador y soporte de militancias.

difundieron comunicados, declaraciones, crónicas y polémicas generalmente relacionadas con el MSTM —a quien la revista otorgó amplios espacios para la difusión de sus documentos— y teólogos afines. También se pusieron en primer plano experiencias concretas de compromiso con los pobres, de los curas obreros y de obispos referentes de distintas diócesis proclives a la renovación. Vale aclarar en este sentido que los artículos de índole teológica continuaron saliendo —aunque de forma irregular y sin permanecer ligados a una sección específica— hasta el final de la publicación lo cual demuestra que los vínculos entre el grupo editorial y los diversos actores del mundo católico se mantuvieron hasta último momento.

Asimismo, por otro lado, los autores también señalan que en la revista estuvieron presentes tanto noticias del mundo revolucionario como análisis de la actualidad nacional relacionados con los procesos de formación y transformación de diversas organizaciones como Peronismo Revolucionario y Montoneros. Estas notas evolucionaron a una sección especial a partir del número 22 con el Boletín del Tercer Mundo, con noticias internacionales y revolucionarias, y con la sección Comunicados, con publicaciones y avisos de las organizaciones político-militares argentinas, tanto peronistas como marxistas. A su vez, gradualmente, comenzaron a incluirse en la publicación entrevistas a miembros de organizaciones armadas argentinas y de otros países. Tal es el caso de la uruguaya Tupamaros, Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) —ya extinta a través de dos de sus miembros en prisión— y Fuerzas Armadas Peronistas (FAP). Luego, durante la última etapa decididamente inclinada a la lucha armada, se incluyeron reportajes a las principales guerrillas argentinas y en particular a las peronistas como Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y Montoneros, pero también, a algunas no peronistas como Fuerzas Armadas de Liberación (FAL) y Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). Asimismo, existieron en la revista secciones como América Luchando, con información acerca de los movimientos revolucionarios del continente, y una sección especial llamada Los Nuestros, donde se incluían artículos sobre los combatientes revolucionarios —considerados como propios— que morían en enfrentamientos.

Puede decirse en este sentido que *CyR* funcionó como órgano clave para difundir acontecimientos relacionados a los grupos revolucionarios. Y es que, como explica Gil (2004), al no ser la publicación oficial de ninguna organización en particular²⁴ *CyR* pudo

²⁴ Lenci (1998), explica que en general se cree que *CyR* era la revista de Montoneros, pero que esto no fue así. Para la autora, si se siguen más de cerca las trayectorias, se descubre que ciertas diferencias con el grupo de la revista llevaron a los miembros de Montoneros a constituirse en una organización con autonomía de acción y que su presencia en la revista no fue mayor que la de otras organizaciones armadas. De hecho, la autora opina que en la publicación hubo una presencia más contundente de las FAP que de Montoneros. Asimismo, Morello (2008), cuenta que después de la clausura de *CyR* Montoneros le propuso a Casiana Ahumada reeditar la revista como un

ubicarse en una posición discursiva como tribuna periodística de todas las organizaciones armadas del escenario político.

3. | Conclusiones

En el marco del *ciclo de movilización social y radicalización política* que siguió al golpe de Estado de 1955, y a la par del proceso de *modernización cultural* que lo acompañó, *CyR* aparece no solo como una revista emblemática del período sino también como práctica política de los sectores cristianos radicalizados que integraron el movimiento de la *nueva izquierda* argentina. A través de las páginas de la revista se pueden rastrear los elementos ideológicos principales que contribuyeron a definir la particular experiencia política de los años sesenta y setenta. Pero al mismo tiempo, el recorrido por los diversos materiales de estudio sobre la misma, permite descubrirla como práctica política y como actor colectivo que a través de la construcción de un discurso particular logró articular diversos sectores coincidentes en la necesidad del cambio revolucionario.

A partir del análisis de cierta bibliografía específica relativa tanto al objeto como a su contexto, a lo largo del trabajo intentamos evidenciar que en el discurso de la revista coexistieron diversas voces y argumentos, entre los cuales destacan aquellos vinculados a la fundamentación de la ética de la violencia, que le permitieron al grupo editorial construir un universo simbólico diverso y heterogéneo que funcionó como espacio de vinculación y confluencia de grupos, o militancias, con diferentes prácticas de actuación revolucionaria, tanto religiosas como políticas, no siempre compatibles entre ellas.

Creemos que la consideración de estas cuestiones orienta sobre la asaz importancia que tuvieron los sectores cristianos dentro del proceso de radicalización política de las décadas del sesenta y setenta en Argentina a la vez que aclara el lugar de la revista como producto pero también como productora de la época donde surge si se piensa en el fuerte sentimiento de compromiso, de fe en la revolución y de pasión política que inundó a los actores del período y que *CyR* contribuyó a formar y alentar.

4. | Bibliografía

Altamirano, C. (2001). *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel.

órgano oficial de la organización pero que Casiana rechazó la propuesta considerando que el rol de la publicación ya estaba agotado.

- Altamirano, C. (1992). Peronismo y cultura de izquierda: (1955-1965). En *Peronismo y cultura de izquierda* (pp. 3-38). LASC - Universidad de Maryland: Board.
- Campos, E. (2007). Mártires, profetas y héroes. Los arquetipos del compromiso militante en Cristianismo y Revolución (1966-1967). *Lucha Armada*, (9), 40-47.
- Campos, E. (2013). ¿Cristo guerrillero o Cristo rey?: La teología de la violencia en Cristianismo y Revolución (1969-1971). *Sociohistórica*, (31).
- Cavarozzi, M. (1985). *Autoritarismo y democracia (1955-1983)*. Buenos Aires: CEAL.
- Gil, G. (2004). Cristianismo y Revolución. Una voz del Jacobinismo de izquierda en los '60. *América Lee*, Estudios CEDINCI.
- Gillespie, R. (1987). *Soldados de Perón: los montoneros*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Gilman, C. (2003). Los sesenta/setenta considerados como época. En *Entre la pluma y el fusil* (pp. 35-57). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lanusse, L. (2007). *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*. Buenos Aires: Vergara.
- Lenci, L. (2003). Cristianismo y Revolución (1966-1971). Una primera mirada. *América Lee*, Estudios CEDINCI.
- Lenci, L. (1998). La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, Cristianismo y Revolución (1966-1971). *Sociohistórica*, 3 (4), 175-200.
- Löwy, M. (1999). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?. En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 281-295). Buenos Aires: CLACSO.
- Martin, J. P. (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*. Buenos Aires: UNGS.
- Morello, G. (2003). *Cristianismo y Revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: EDUCC.
- Morello, G. (2008). El Concilio Vaticano II y la radicalización de los católicos. En *Estudios en torno al golpe de Estado* (pp. 111-129). Buenos Aires: FCE.
- O'Donnell, G. (1977). Estado y alianzas en la Argentina, 1956-1976. *Desarrollo económico*, 16 (64), 523-554. Buenos Aires: IDES.
- Portantiero, J. C. (1977). Economía y política en la crisis argentina: 1958-1973. *Revista mexicana de sociología*, 39 (2), 531-565.

- Pluet-Despatin, J. (2014). Contribución a la historia de los intelectuales. Las revistas. *América Lee*, Estudios CEDINCI.
- Sarlo, B. (1992). Intelectuales y revistas: razones de una práctica. *América. Cahiers du criccal*, 9 (1), 9-16.
- Sarlo, B. (2001). Cristianos en el siglo. En *La batalla de las ideas 1943-1973* (pp. 56-84). Buenos Aires: Emecé.
- Svampa, M. (2003). El populismo imposible y sus actores, 1973-1976. En *Nueva historia argentina 1955-1976* (Vol. 9). Buenos Aires: Sudamericana.
- Terán, O. (2004). Modernización, tradicionalismo y radicalización (1956–1969). En *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano* (pp. 70-81). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Torre, J. C. (1994). A partir del Cordobazo. *Estudios*, (4), 15-24.
- Tortti, M. C. (2006). La nueva izquierda en la historia reciente de la Argentina. *Cuestiones de Sociología*, (3), 19-32.
- Tortti, M. C. (2014). La nueva izquierda argentina. La cuestión del peronismo y el tema de la revolución. En *La nueva izquierda argentina (1955-1976). Socialismo, peronismo y revolución*. Santa Fe: Prohistoria.
- Touris, C. (2007). Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976). *I Jornadas Nacionales de Historia Social*, 30, 31 de mayo y 1 de junio de 2007, La Falda, Córdoba.
- Williams, R. (2003). El análisis de la cultura. En *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.

≈