

**DE LA REVOLUCIÓN A LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES: UN RECORRIDO POR LAS PÁGINAS DE LA REVISTA ALTERNATIVA LATINOAMERICANA**

**FROM THE REVOLUTION TO THE NEW SOCIAL MOVEMENTS: A LOOK THROUGH THE PAGES OF ALTERNATIVA LATINOAMERICANA MAGAZINE.**

Recibido con pedido de publicación: 16 de noviembre de 2023

Aceptado para publicación: 15 de marzo de 2024

Guillermo Barón

Licenciado en Comunicación Social y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra de Ética Profesional y Social de la Licenciatura en Trabajo Social de la UNCuyo. Correo electrónico: [guillermobaron@yahoo.com](mailto:guillermobaron@yahoo.com)

**Resumen:** La década del '80 fue la del retorno democrático, pero también la del surgimiento de nuevas formas de organización y participación. Cambiaron durante esta época los espacios de participación y la subjetivación política. Sin embargo, pocas son las investigaciones que hayan atendido al desarrollo histórico de las ideas de los movimientos sociales que afloraron durante este periodo. Particularmente para el caso argentino, suele pasarse por alto el rol del cristianismo liberacionista y del M.E. en la conformación, planteamiento y conceptualización de una izquierda movimentaria no tradicionalmente política. Argumentamos sobre la existencia de una matriz político-ideológica cristiana, entendida esta como una tradición de objetivación de lo social y lo político, subyacente a lo que ha dado en llamarse "izquierda social". Historiamos el desarrollo de estos conceptos y categorías nodales en el movimiento cristiano ecuménico argentino, recurriendo como documento a *Alternativa Latinoamericana*, revista de debate intelectual de dicho movimiento, cuya vida editorial (1985-1990) coincidió con la primera etapa de la nueva democracia argentina y el surgimiento de los Nuevos Movimientos Sociales.

**Palabras clave:** Años ochenta; Nuevos Movimientos Sociales; Movimiento Ecuménico; Izquierda Social

**Abstract:** The 1980s in Latin America were the time of return to democratic rule, but also of the emergence of new forms of organization and participation. The ways of political participation and subjectivation changed during this time. There is little research that has addressed the historical development of the ideas of the social movements that emerged during this period. In Argentina, the role that Ecumenism and Liberation Theology played in the conceptualization of social movements is often overlooked. We argue about the existence of a Christian political-ideological matrix, understood as a tradition of objectification of the social and political, underlying what has been called the social left. We deal with the development of concepts and nodal categories in Argentine Ecumenism, as they appear in *Alternativa Latinoamericana* magazine (1985-1990).

**Keywords:** 1980's; New Social Movements; Ecumenism; Social Left

## A modo de introducción: la mirada “ochentista”

La década del '80 del siglo XX trajo aparejado un cambio en el tema central del debate político-intelectual y de las ciencias sociales en América Latina, particularmente en el Cono Sur. Se revalorizó la democracia formal, que había sido en general relegada como valor político y como tema de discusión por la intelectualidad de izquierdas de los '70. En su clásico artículo de 1984, al cual tituló precisamente “De la Revolución a la Democracia”, Norbert Lechner fue quien dio cuenta más cabalmente de esta transición:

Si la revolución es el eje articulador de la discusión latinoamericana en la década del 60, en los 80 el tema central es la democracia. Al igual que en el período anterior, la movilización política se nutre fuertemente del debate intelectual. [...] Tras la experiencia autoritaria, la democracia aparece más como esperanza que como problema. Cabe entonces preguntarse si los actuales vientos de democratización son “climas” coyunturales o si inician una transformación social. (Lechner, 1988: 24)

La revalorización democrática no fue la única novedad político-intelectual de la década del '80. También surgió toda una nueva reflexión<sup>1</sup> en torno a los Nuevos Movimientos Sociales –inspirada por el papel jugado por el Movimiento de Derechos Humanos en la resistencia a las dictaduras– y a las lógicas de participación que se presentaban como “alternativas” frente a la organización rígida y centrada en la conquista del poder político que había caracterizado a las vanguardias armadas de los '70. Se podría entonces, parafraseando a Lechner, haber hablado también de “de la Revolución a los Nuevos Movimientos Sociales”.

De la misma manera que la democracia se presentaba como un tema nuevo para la discusión intelectual, los diferentes estudios y teorías sobre los NMS que surgieron en ese mismo periodo<sup>2</sup> ponían el acento en la ruptura y la novedad, más que en las continuidades con las experiencias previas de los años '70. Poca atención se prestó, en general, a la existencia o no de tradiciones preexistentes que constituyen el sustrato en la formación de las nuevas experiencias de base.

De la “revolución” a la “democracia” o de la “revolución” a los NMS, ambos casos implican una lectura de los '80 en términos de ruptura, de fin de una época y comienzo de una nueva. Años más tarde existen todavía en la Argentina interpretaciones del pasado reciente que aún reproducen, en general, el enfoque centrado en la idea del cambio de época, eso que podríamos llamar la mirada “ochentista” sobre los setenta. Se trata de lo que Sebastián Barros (2002) o N.V. Ferra (2011) han llamado la lectura “alfonsinista” de la transición, pero proyectada retroactivamente, en algunas producciones académicas,

---

<sup>1</sup> Nueva en todo caso para América Latina, ya que la misma había iniciado en Europa con los movimientos estudiantiles y anti-bélicos “sesentayochistas”.

<sup>2</sup> Esta primera recepción latinoamericana de las teorías de los NMS cuenta con trabajos clave, entre ellos la compilación que realizó para CLACSO Fernando Calderón (Los movimientos sociales ante la crisis, 1986) y las dos compilaciones de Elizabeth Jelin editadas por el CEAL (Movimientos sociales y democracia emergente, 1987; Los nuevos movimientos sociales, 1989), así como también los libros conjuntos de Calderón y Jelin (Clases y movimientos sociales en América Latina: perspectivas y realidades, 1987), Calderón y Dos Santos (Los conflictos por la constitución de un nuevo orden, 1987).

hacia toda la historia anterior<sup>3</sup>. Estas interpretaciones giran en torno a la idea de una etapa de violencia política –“los ’70”– seguida de la etapa de la democracia que se inició con el gobierno de Alfonsín – “los ’80”. La etapa de “la violencia” abarcaría, desde esta mirada, tanto el accionar de la represión y las dictaduras militares como el de las organizaciones armadas de izquierda. Ambas serían el producto de lo que desde esta mirada se concibe como la “matriz autoritaria de la sociedad argentina”.

Por ejemplo, María Matilde Ollier, quien ha estudiado los cambios subjetivos y políticos de antiguos militantes revolucionarios y de izquierda de los ’70 y su readaptación en el nuevo escenario democrático de los ’80. Su libro, *De la revolución a la democracia* (Ollier, 2009), toma prestado el título del artículo de Norbert Lechner. Sin embargo, lo que en Lechner es la constatación de un “cambio categorial” en la objetivación de la realidad política, esto es, en la forma de los intelectuales de aprehender y conceptualizar dicha realidad, en Ollier adquiere la forma de una “oposición categorial” entre “democracia y revolución”, a partir de la equiparación sin matices entre la idea de “revolución” con las de violencia y autoritarismo. En la interpretación de la politóloga argentina, la “violencia” se transforma entonces en la piedra angular para explicar no sólo el periodo del terrorismo de Estado, sino también toda la etapa de auge de masas que lo precedió. Establecer esta equivalencia de sentido no nos parece inocente. Ya no se habla de una transición de problemas, “de la revolución a la democracia”, sino de una oposición dicotómica entre “democracia” y “revolución”, concebidos como términos que se excluyen y se niegan mutuamente.

Otro trabajo que asume una posición similar es el de Roxana Patiño (2004) que, al igual que el nuestro, se ha ocupado de estudiar la transición hacia la democracia en las páginas de importantes revistas político-culturales de la época como Punto de Vista, la Ciudad Futura y Unidos, entre otras. Patiño entiende la transición como un fenómeno de “reeducación democrática”. Parte del supuesto de que los militantes revolucionarios eran el producto de una sociedad y una cultura violenta y autoritaria. Así, el nuevo escenario que se abre en la Argentina en 1983 los habría obligado a poner en cuestión sus métodos de acción y finalmente la idea misma de “revolución”, adscribiendo con mayor o menor entusiasmo a los valores del liberalismo político. La autora divide la historia de la sociedad argentina del siglo XX en dos periodos: desde 1930 hasta 1983 y de 1983 en adelante. La etapa anterior a 1983 - incluyendo los breves periodos de gobiernos populares elegidos democráticamente- es la etapa de “la violencia y el autoritarismo”, antivalores que tendrían sus mayores exponentes, como en una suerte de espejo, en las dictaduras militares y en (sectores de) la izquierda y el peronismo.

Pero no se trata sólo de los estudios sobre la transición en sí, como los de Patiño u Ollier, sino que, como ya hemos dicho, la mirada “ochentista” se proyecta hacia los ’60 y ’70 en los trabajos de gran parte de quienes se han ocupado de historiar e investigar el pasado reciente en la Argentina. Desde este enfoque se vuelve inconcebible que los antiguos intelectuales y militantes revolucionarios que saludaron calurosamente a la democracia en 1983 pudieran hacerlo desde valores e ideales de previa elaboración. Al contrario, la experiencia democrática de los militantes revolucionarios debía de ser “nula”. En tanto producto de un “entramado social autoritario”, los militantes debían empezar de nuevo con los valores democráticos recientemente adquiridos.

A nuestro entender, la mirada “ochentista” revela muy poco de las elaboraciones intelectuales que buscaron entender el nuevo escenario democrático recuperando sentidos previos a la transición y a la

---

<sup>3</sup> El debate sobre los “usos políticos de la transición” en la Argentina puede bien enriquecerse con aportes historiográficos de otros países de la región. Como, por ejemplo, el chileno. Valga citar los trabajos de Cristina Moyano Barahona (2016; 2021a; 2021b)

dictadura, incluso. No sólo eso, sino que si asumiéramos de manera acrítica que el periodo anterior a 1983 fue exclusivamente el periodo del autoritarismo, tanto político como societal, las experiencias democráticas previas a la transición no solo quedan desconectadas del desarrollo histórico posterior, sino que terminan siendo lisa y llanamente invisibilizadas.

¿Qué pasa, entonces, con todas las experiencias antiautoritarias y de democracia radical que tuvieron lugar en los años '60 y '70, antes de que se hablase de los NMS y se opusieran entre sí “democracia” y “revolución”? Las experiencias de democracia sindical, las innovaciones realizadas dentro y fuera de instituciones estatales (universidades, escuelas, hospitales mentales, etc.) o de otro tipo (como las iglesias), las experiencias de renovación cultural y artística, quedan por fuera de la mirada “ochentista”. En el mejor de los casos se desconoce su relación como antecedente de la radicalización y organización política en la cual desembocaron la mayoría de las veces. En relación con esto, ya María Cristina Tortti (1999) ha llamado la atención sobre la práctica extendida en los estudios sobre el pasado reciente de desvincular los procesos de radicalización política de las experiencias de activación y contestación social que se verificaron en las décadas del '60 y '70. La democracia había sido también un valor importante en la militancia de base sindical y territorial que se desarrolló con anterioridad a la dictadura, como así también en los trabajos de educación popular y creación cultural colectiva, aunque en ellos no se lo opusiese, sino que se lo vinculase de manera solidaria al valor de la “revolución”.

Creemos importante rescatar entonces la mirada de muchos intelectuales y militantes políticos para quienes el nuevo escenario de los '80 no era interpretado necesariamente como el amanecer de una cultura nueva, sino más bien como un entorno más favorable para continuar desarrollando experiencias que la dictadura había truncado o enterrado en la clandestinidad. Por otra parte, la mirada “ochentista” descarta también la posibilidad de pensar algunas de las revisiones autocríticas de los '70 que no renegaron, sin embargo, de los valores y los objetivos por los cuales la mayoría de los intelectuales y militantes revolucionarios habían estado dispuestos a dar su vida.

Lo que proponemos en este artículo es, por un lado, poner en evidencia cómo en los procesos de subjetivación y objetivación política movilizados por algunos intelectuales, tanto individuales como colectivos, la transición “de la revolución a la democracia” o “de la revolución a los Nuevos Movimientos Sociales” fue más bien un proceso de rearticulación y reacomodamiento de sentidos más que una ruptura radical. Tal propuesta demanda rastrear la continuidad de experiencias y subjetividades más allá de las “décadas revolucionarias” y la prolongación de prácticas, sentidos e identidades desde los movimientos de base de los '60 y '70 hacia los que surgen en los '80 y '90.

### **El movimiento ecuménico y la revista *Alternativa Latinoamericana***

En su clásico artículo de 1984 “Identidad, la cara oculta de los nuevos movimientos sociales”, Tilman Evers señalaba que la única forma organizativa centralizada identificable detrás de todo el surgimiento de NMS en América Latina era la Iglesia Católica, a través de sus sectores progresistas (Evers, 1985: 32). En la Argentina, a diferencia de otros países latinoamericanos como Brasil o Chile, la jerarquía católica y los lineamientos oficiales de la Iglesia fueron profundamente reaccionarios. Quien sí intentó cumplir con el papel de promotor y organizador de movimientos fue el Movimiento Ecuménico (en adelante, M.E.). Tanto fue así que durante los años '70 el M.E. terminó asumiendo la tarea de cobijar de la intemperie dictatorial incluso a los mismos sectores liberacionistas del catolicismo.

El M.E. es un movimiento mundial, que surge a partir de la confederación de numerosas iglesias cristianas, las primeras y la mayoría de ellas protestantes. América Latina no es sólo una de las regiones

donde tuvo presencia, sino que de nuestro continente provinieron en gran parte las ideas y posiciones que determinaron el giro a la izquierda del movimiento en los años '60 (Concatti, 2009; Paredes, 2010). En esto es imprescindible mencionar, entre otros, al norteamericano Richard Shaull, quien desarrolló gran parte de su tarea misionera y teológica en América Latina, al uruguayo Julio de Santa Ana y al argentino Mauricio Amílcar López. Desde sus posiciones como militantes ecuménicos y funcionarios del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra, Suiza, no sólo revolucionaron el ecumenismo mundial, sino que intentaron que el ecumenismo contribuyera a los procesos revolucionarios y de liberación del Tercer Mundo (ALC, 2006).

La relación de los protestantes ecuménicos con los católicos progresistas es temprana y se halla bien documentada. José Pablo Martín hace referencia a ella en su libro sobre el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Martín, 2010). Rolando Concatti, una de las principales figuras del MSTM y autor de su documento fundamental (Nuestra opción por el peronismo, 1972), deja en claro cómo la unión en la acción con los protestantes y sus contribuciones intelectuales se reflejaron ampliamente en la militancia de los sacerdotes católicos tercermundistas (Concatti, 2009).

Durante la última época del gobierno de Isabel Martínez de Perón y principalmente con la llegada de la dictadura, los contactos y la ayuda del M.E. se transformaron en protección, pero también en una referencia intelectual y moral para los católicos progresistas. Es en torno al movimiento ecuménico y a algunas iglesias protestantes que formaban parte de él, como la Iglesia Metodista, que se organizaron dos de las principales experiencias del movimiento de derechos humanos: el Servicio Paz y Justicia (SER.PA.J.) y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (M.E.D.H.) (Piñero, 2012). En Mendoza, la Fundación Ecuménica (FEC) ya venía desarrollando, desde 1972, importantes tareas de promoción y organización social, como por ejemplo la de poner en marcha la acogida a los exiliados de la dictadura pinochetista.

Luego de la dictadura el accionar del ecumenismo fue invaluable también en la reconstrucción del tejido social en la Argentina: desde el apoyo a un nuevo sindicalismo (Paredes, 2014) hasta el impulso dado al movimiento de mujeres con su contribución a los primeros Encuentros Nacionales (Naciff, 2012; Silnik, 2015; Soto, 2016; Alvarado & Barón Del Pópulo, 2019). Esto sin contar la promoción de la Educación Popular y novedosas experiencias de trabajo territorial y cultural (Concatti, 2009).

A principios de los '80 surgió desde el seno del movimiento la idea de lanzar una revista que combinara los aportes de intelectuales reconocidos con la reflexión propia del movimiento y de todas las nuevas experiencias organizativas que este patrocinaba, teniendo como objetivo aglutinar múltiples y diversas iniciativas militantes. La revista *Alternativa Latinoamericana* publicó su primer número en el año 1985, luego de un trabajo previo de preparación que llevó cerca de dos años. A su vez, el último que salió a la luz (n° 11) fue lanzado en 1990. Se trató de una revista-libro, editada entre las ciudades de Mendoza y Córdoba y distribuida nacional e internacionalmente. El escenario de redemocratización en el cual apareció la revista, marcado por un barajar y dar de nuevo del espacio político, planteaba una estimulante invitación al debate y la difusión de ideas. Fue, al mismo tiempo, su condición de posibilidad y su motivación.

*Alternativa Latinoamericana* se pensaba a sí misma como continuidad o como un intento de ocupar el lugar que había sido dejado vacante por dos publicaciones emblemáticas de los '70: desde una línea política, la revista se identificaba más que nada con la revista *Antropología 3er Mundo*. De hecho, uno de los colaboradores principales de *Alternativa* fue el antiguo director de esta revista, el antropólogo Guillermo Gutiérrez. En sus ambiciones editoriales y de intervención en la esfera pública, además del

formato de publicación, *Alternativa* buscaba imitar a la revista *Crisis*. Esto se ve no sólo en las temáticas abordadas, de debate cultural y político en un sentido amplio, sino también muy claramente en su aspecto visual y de diseño, consecuencia de haber compartido al mismo diseñador de la revista *Crisis*: Sarlanga. En cuanto a la red de publicaciones contemporáneas en la cual *Alternativa* se insertaba, el grupo editor se referenciaba en la revista *UNIDOS*. La revista es presentada en las páginas de *UNIDOS* como “revista hermana de la nuestra” (Concatti, 1986). Abundan las colaboraciones cruzadas ya que en *UNIDOS* aparecen artículos de Rolando Concatti, entre otros, y en *Alternativa* son comunes las colaboraciones de miembros del grupo editorial de la revista porteña, como Hugo Chumbita, Salvador Ferla y Víctor Pesce<sup>4</sup>.

*Alternativa* es el documento ideal para el estudio de los cambios que en los '80 transformaron la subjetividad y los consecuentes procesos de objetivación del espacio político. No es, como tantas, una revista de intelectuales individuales, sino una revista de un movimiento y de los movimientos que apunta a la reflexión teórica e intelectual sin desprenderse nunca de las determinantes y responsabilidades de la actividad militante.

A tono con los tiempos, dos de las principales preocupaciones de la revista fueron la “democracia”, por un lado, y el “desarrollo” y “promoción” de los “movimientos de base”, por el otro. En las páginas de *Alternativa*, las dos temáticas se enlazaban y presuponían mutuamente y, como hemos dicho, demandaban también una revisión implícita (y a veces explícita) del pasado revolucionario. Una revisión que, sin embargo, nunca intentó un quiebre total con el pasado. La revista fue ciertamente crítica del vanguardismo de las organizaciones armadas de los '60 y '70, pero defendió siempre e indefectiblemente, la continuidad de un proyecto político popular.

## Los '70 y el proyecto político popular

En el Número 6 la revista publica un documento del *1er. Taller de Educación Popular*, realizado en Córdoba a fines de 1985 por parte de diversas organizaciones de Educación Popular<sup>5</sup>, muchas de ellas fundadas y dirigidas por antiguos sacerdotes tercermundistas, en donde se intenta un “diagnóstico de la realidad desde la visión de los sectores populares” del cual el balance crítico del periodo anterior a la dictadura era una pieza fundamental:

¿Existió un proyecto político popular en esa época [los '60 y '70]? Respondemos que sí, que lo hubo y que servía de referencia para todo el esfuerzo organizativo que entonces se desarrollaba. ¿Qué sucedió entonces? No creemos que el fracaso de este proyecto se haya debido únicamente a la intervención militar, a la imposición de un proyecto antipopular que quiebre un movimiento que [se] venía desarrollando linealmente. Existió además una crisis que se da dentro del movimiento popular, errores y contradicciones que están en la base del fracaso del proyecto, que hacen posible su desarticulación.

---

<sup>4</sup> En el presente artículo hemos elegido no hacer un tratamiento *material* de *Alternativa Latinoamericana*. Sin embargo, referimos al lector a uno de nuestros trabajos anteriores (Barón, 2020), en los cuales se da noticia del colectivo editor que la producía, de su tiraje y las redes intelectuales que intentó conformar.

<sup>5</sup> Servicio a la Acción Popular (SEAP, Córdoba), Centro de Investigación y Promoción Educativa y Social (CIPES, Bs. As.), Acción Educativa (Santa Fe), Centro Ecuménico de Educación Popular (CEDEPO, Bs. As.) y Fundación Ecuménica de Cuyo (Mendoza).

El desarrollo de estas contradicciones puso al descubierto hacia los años previos al golpe prácticas y concepciones vanguardistas y sectarias por parte de las organizaciones políticas y político-militares, instrumentalización de las organizaciones de base con fines político-partidarios, prácticas militaristas y aparatistas, etc. Estas prácticas influyeron en muchos dirigentes y organizaciones dejando pautas organizativas y de dirigencia que aún hoy persisten y que entran en conflicto con nuevas tendencias que hoy se perciben. (SEAP, CIPES, Acción Educativa, CEDEPO y FEC, 1987, pág. 33)

El fragmento anterior señala dos contradicciones: la primera, obvia, entre el proyecto político popular y la dictadura que vino a desarticularlo. La segunda, menos obvia, interna al propio proyecto, entre las “organizaciones de base” y las vanguardias político-militares. Sin embargo, el proyecto político “popular”, aquello que nosotros nos permitimos aquí leer como propuesta de poder del pueblo, o menos eufemísticamente, como revolución, sí existió en esa época. Y no sólo eso, sino que, a pesar de las contradicciones internas ya señaladas, sirvió de referencia para todo el esfuerzo organizativo (de base) que entonces se desarrollaba. Es decir, que el proyecto político “popular” o la revolución, no sólo no entraba en ese momento en contradicción con la organización de base, sino que le marcaba un sentido, era una referencia, el elemento facilitador del esfuerzo organizativo.

Creemos que, más que expresarse en términos de “revolución o democracia”, la tensión entre pasado y presente adopta aquí la forma, característica para nosotros de las expresiones políticas de origen cristiano, de la permanente tensión entre profetismo y mesianismo, tensión que refleja o evidencia dos formas alternativas, o mejor dos acentos, en la relación con la utopía. Esto es, una vinculación “mesiánica”, en la cual la utopía se entiende como un destino cierto y concreto que demanda para su realización la conquista del poder político, en pos del cual pueden y deben subordinarse toda meta o necesidad, y una vinculación profética, en la cual la utopía se hallaría formulada más bien de manera difusa, no tanto como destino concreto sino como horizonte regulador. La diferencia entre la vinculación mesiánica y la vinculación profética estriba en que la primera desarrolla el momento crítico/descriptivo de la realidad social y a su vez también una propuesta de poder, entendiendo a ésta como la búsqueda del sujeto social enunciador por hacer efectiva la utopía. La vinculación profética, por su parte, desarrolla sólo (o principalmente) el momento crítico/descriptivo y renuncia, en mayor o menor medida, a formular una propuesta de poder alternativo al poder vigente<sup>6</sup>.

Cabe destacar que la categoría “mesianismo” deriva aquí del sentido nativo que adquiere en las páginas de la revista *Alternativa Latinoamericana* (de ahí el encomillado correspondiente) y es independiente de la discusión teológico-filosófica actual sobre el tema<sup>7</sup>. Sin embargo, tal vez sí pueda asimilarse a la distinción que establece Martin Buber entre las dos formas fundamentales de escatología presentes en el cristianismo y en la historia de occidente:

---

<sup>6</sup> Cabe aquí la discusión sobre si el destino “cierto y concreto” de la perspectiva revolucionaria (el socialismo) puede entenderse como utopía o si la utopía es únicamente el “horizonte regulador” de la perspectiva posterior a la derrota revolucionaria. Sobre esto nos ha llamado la atención de manera muy pertinente uno o una de nuestros evaluadores anónimos. Entendemos que, si bien el socialismo aparecía como una posibilidad cierta en la reflexión de los años '60 y '70, siempre fue una posibilidad a futuro, nunca una realidad concreta. Cuando ese futuro se volvió incierto y opaco, dejó de ser una referencia y, como hemos señalado en publicaciones anteriores, es ahí cuando se refuerzan los elementos románticos de la propuesta cristiana, con sus referencias a un pasado mítico precapitalista o su apoyo en aquellas esferas de la vida resistentes a la colonización del mercado (Barón, 2018). Agradecemos la contribución de nuestra evaluadora o evaluador al llamarnos la atención sobre este punto.

<sup>7</sup> Véase por ejemplo Agamben (2006).

una [escatología] profética, que hace depender la preparación de la redención, en cualquier momento dado y en proporciones imprevisibles, de la fuerza de resolución de todo hombre a quien se dirija, y una [escatología] apocalíptica, para la cual el proceso de redención fue fijado desde la eternidad en todos sus pormenores, con sus fechas y plazos, y para cuya realización los hombres sólo sirven de instrumento: en todo caso, se les puede revelar, "descubrir" anticipadamente lo inalterable, indicándoseles la función que les compete (Buber, 1955: 20-21).

A diferencia de Buber, en nuestra interpretación la vinculación profética y la vinculación mesiánica (o apocalíptica) guardarían un relativo grado de interdependencia. Nunca se darían de forma pura, sino que implicarían un movimiento pendular o de acentuación diferente de acuerdo con los diferentes momentos y a las diferentes realidades que tocara interpretar u objetivar.

Este movimiento pendular entre mesianismo y profetismo podría implicar la oscilación entre las propuestas revolucionarias de las organizaciones político-militares y las experiencias de militancia comunitaria de base y de educación popular, con su apuesta a la construcción y el desarrollo de la vida social y comunitaria como anticipo de la utopía. En la literatura especializada de la época estas experiencias fueron relacionadas con una nueva política de identidad y con el surgimiento de Nuevos Movimientos Sociales (Nun, 1982; Kärner, 1983; Evers, 1984).

Sin embargo, fue el golpe de Estado de 1976 el que vino a desplazar el eje central de la discusión política. En un contexto en el cual la preservación de la vida y la defensa urgente de los derechos humanos eran la preocupación más importante, la recuperación de las garantías democráticas aparecía como una inquietud fundamental. Al mismo tiempo, el recambio de los actores que enfrentaban a las dictaduras habría implicado también el afianzamiento de nuevas lógicas de organización que quizá hasta ese momento venían siendo opacadas. Las dictaduras habían provocado el desmantelamiento de las organizaciones revolucionarias y el exterminio físico de la mayor parte de sus cuadros dirigentes y medios. En la Argentina, así como también en los otros países del Cono Sur, el aparato represivo logró en muy poco tiempo aislar a las vanguardias político-militares y minimizar en todos los frentes su capacidad operativa, provocando un "vacío organizativo" que tuvo que ser cubierto, poco a poco y penosamente, por organizaciones de base y movimientos sociales que o bien no se habían vinculado directamente con las organizaciones armadas o que, de haberlo hecho, habían ocupado en ese entonces una posición de retaguardia, subordinados siempre dentro de un esquema que privilegiaba la acción propiamente política y/o político-militar.

De acuerdo con el Diagnóstico de la realidad desde los sectores populares:

En esta etapa [1978-1981] comienzan a fortalecerse las organizaciones de Derechos Humanos que surgen en un comienzo a partir de un principio subjetivo y personal hasta crecer organizativamente llegando incluso a convertirse en un sector de poder que canaliza dentro de sí la participación de sectores que no llegan a expresarse por otras vías. (SEAP, CIPES, Acción Educativa, CEDEPO y FEC, 1987: 33)

Las organizaciones de inspiración cristiana alcanzaron durante este periodo un rol protagónico de resistencia a las dictaduras. Luego, cuando finalmente se reinstauraron los gobiernos democráticos en el continente, los grupos militantes de inspiración confesional tuvieron una gran participación en la ardua tarea de reorganización y reconstrucción del tejido social. No es arriesgado suponer que su lógica organizativa y su perspectiva particular de la acción social y política se extendieran poco a poco al

tratamiento de distintas contradicciones sociales, dando lugar al surgimiento de organizaciones y movimientos de nuevo tipo:

¿Qué características asumió este proceso de recomposición organizativa de los sectores populares dentro del proceso descrito? Señalemos algunas de ellas, sin pretender agotar con ello el análisis:

- Las organizaciones populares comenzaron a recomponerse en un contexto en que los partidos tuvieron una escasa incidencia. Los pilares fundamentales de la oposición a la dictadura fueron organizaciones de derechos humanos. Las organizaciones de base surgieron en gran medida al margen de la actividad de los partidos, que por otra parte no lograron superar prácticas proselitistas en relación a ellas.

[...]

- Las características de dicha participación también se vieron modificadas. Se produce, al interior de las organizaciones, una reacción a esquemas autoritarios y verticalistas, así como a prácticas instrumentalistas de otros actores.

[...]

- Las organizaciones de base se conforman alrededor de necesidades y reivindicaciones muy concretas y localizadas sin una estrecha relación entre ellas ni con otros sectores del campo popular. (SEAP, CIPES, Acción Educativa, CEDEPO y FEC, 1987: 33-34)

-

La revisión del pasado reciente realizada por SEAP, CIPES, Acción Educativa, CEDEPO y la FEC involucra un movimiento desde la forma mesiánica a la forma profética. Sin embargo, plantear la oposición profetismo/mesianismo no implica desconocer que, si bien de manera distinta, ambas formulan la utopía en tanto lugar de crítica de la realidad. Esto tiene importantes consecuencias para entender la especificidad de la crítica vehiculizada en *Alternativa Latinoamericana*.

La oposición entre “profetismo” y “mesianismo” ya se encontraba presente en la crítica que las opciones basistas dirigían al vanguardismo armado<sup>8</sup> y en el período de transición democrática adquiere un valor fundamental. Pero ello no implica un quiebre total y condenatorio del pasado ni una ruptura con la utopía, ya que permite rescatar la memoria de las experiencias de trabajo de base con su crítica en caliente al sectarismo y militarismo y mantiene además la crítica profética, imposible sin la esperanza viva en un futuro distinto<sup>9</sup>.

## **Organizaciones no gubernamentales y Agencias Internacionales**

Más allá de las “retaguardias sin vanguardias” (Mires, 1982) o la “rebelión del coro” (Nun, 1982) la transición de la “revolución” a los Nuevos Movimientos Sociales implicó también el concurso de otros actores y otras ideas. Decíamos anteriormente que el apoyo de las organizaciones internacionales no solamente había sido sólo material, sino también intelectual. Es decir, que las organizaciones de base no sólo recibían fondos, sino también, por ejemplo, modelos de organización y participación. Es más, si bien en la década del ‘80 se empezó a encasillar a los movimientos de base latinoamericanos dentro de ese rótulo, la misma idea de los NMS y las teorías alrededor de ellos, tenían su origen en la realidad

---

<sup>8</sup> Piénsese, por ejemplo, en la crítica al vanguardismo armado que aparece en el documento “Nuestra opción por el peronismo” (Concatti, 1972).

<sup>9</sup> Del socialismo como ocurrencia “real” a plantear “otro mundo [es] posible”.

concreta de los movimientos pos-sesentayochistas europeos. El politólogo español Ludolfo Paramio calificaba a esta nueva conceptualización lisa y llanamente como un malentendido:

A finales de los años 70, cuando una marea de regímenes dictatoriales cubría el sur de América Latina, se produjo un efecto perverso muy característico de las relaciones entre el pensamiento y la realidad social. Una determinada concepción de los *nuevos* movimientos sociales desarrollada en Europa en condiciones de democracia [...] fue proyectada sobre realidades autoritarias. (Paramio, 1991: 13)

Paramio señalaba también que ese malentendido en la teoría se había transformado en una política equivocada por parte de las agencias no gubernamentales de cooperación de Europa. Estas habrían concentrado su apoyo material en los movimientos de base latinoamericanos en lugar de la reconstrucción de los partidos políticos y la democracia formal. Para Paramio los movimientos de base europeos eran un típico fenómeno posmoderno, en el sentido de que surgían como expresión de una sociedad que ya había logrado las metas básicas de la modernidad, tales como una institucionalidad democrática sólida.

Sin embargo, creemos que el autor español tendía a simplificar una relación un poco más compleja. En la Argentina previa al golpe cívico-eclesiástico-militar de 1976, las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) y su vínculo con la cooperación extranjera levantaban sospechas ante los ojos de los militantes revolucionarios. En el mejor de los casos, eran vistas como la manifestación de perspectivas desarrollistas que debían ser desterradas si se pretendía concretar un profundo y verdadero cambio social. Sin embargo, esto también cambiaría durante la dictadura. Los militantes y los movimientos encontraron refugio institucional en las ONGs, sostenidas la mayoría de las veces gracias al aporte de agencias internacionales de cooperación y desarrollo europeas y norteamericanas.

La solidaridad internacional fue clave a la hora de sortear la situación de indefensión en la cual las dictaduras habían cercado a los militantes. Sin contar que existían también actores institucionales transnacionales, como el Consejo Mundial de Iglesias o el Comité Católico contra el Hambre y el Desarrollo de Francia que de hecho habían apoyado, directa o indirectamente, los procesos revolucionarios en América Latina y se encontraban histórica e ideológicamente emparentadas con los movimientos cristiano-liberacionistas de América del Sur (Cviic, 1979; Grannec, 2010). Además, eran ellas mismas expresión de iglesias o movimientos de base en sus respectivos países, por lo cual no podían dejar de ser consideradas como aliados estratégicos.

Esta discusión aparece también de manera explícita en *Alternativa Latinoamericana*. En un artículo del número 5 sobre el papel de las Organizaciones No Gubernamentales en el desarrollo del proyecto popular<sup>10</sup>, Pedro Avejera documenta este cambio de perspectiva por parte de los antiguos militantes revolucionarios:

el fracaso electoral o el desalojo violento del Estado obligan a los movimientos populares a replegarse primero y a desarrollarse después en el ámbito de las ONG y de sus instituciones matrices iglesias, sindicatos y otras.

---

<sup>10</sup> El artículo compendia parcialmente una ponencia que su autor presentó al Seminario-Taller sobre Estrategias de Participación y Educación Popular, realizado por la Fundación San Gabriel en La Paz, entre el 19 y 22 de noviembre de 1985.

Esta nueva tanda de ONG, algunas de ellas remozadas, abre así nuevos espacios de organización, participación y movilización popular, en los que aquellas actividades de educación y comunicación con el pueblo ya no son visualizadas como retardatarias del cambio radical, sino como herramientas de cambio social. (Avejera, 1987: 21)

La formación de ONGs y el recurso a la financiación externa implicaba necesariamente un intercambio y homologación de sentidos, por lo cual es cierto que fue la relación con la cooperación internacional la que puso en boga teorías como la de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS). Sería fácil entonces decir con Paramio (1991), que la descripción de la realidad social latinoamericana de las agencias internacionales tenía un enérgico componente prescriptivo, dado que no se quedaba en una simple descripción, sino que venía acompañada de un poderoso apoyo económico a aquellas experiencias y organizaciones que se juzgaban valiosas desde los marcos intelectuales de las agencias. Pero, si bien es verdad que muchas veces fue necesario “traducir” el trabajo de las organizaciones de base sudamericanas al lenguaje de quienes estaban dispuestos a apoyarlas, no creemos que se trate, como sostiene Paramio, de la imposición sin más de esquemas basistas por parte de las agencias de cooperación a sus contrapartes locales. Se habría tratado más bien de un diálogo, donde se trenzaron significados que aportaron en la construcción de una nueva manera de entender y hacer la realidad social.

Para *Alternativa* las relaciones con los actores internacionales debían encuadrarse como parte de un diálogo entre los pueblos, los únicos capaces de sobreponerse a los malentendidos de las élites y de las “desavenencias ideológicas”, que en la revista eran concebidas como una cortina de humo que ocultaba un fondo humano común. Los pueblos de América Latina tendrían, de esta manera, sus aliados naturales en los pueblos de los países del centro mundial, invocando una solidaridad por abajo que no tenía tanto que ver con el “internacionalismo proletario” sino con las perspectivas humanistas que, por ejemplo, alentarían y darían forma tiempo después al Foro Social Mundial<sup>11</sup>. En un artículo del número 6 de *Alternativa*, a cargo de Guillermo Gutiérrez, antiguo director de la revista *Antropología 3er Mundo*, se expresa que:

El proceso de lucha de un país dependiente es irreductible a procesos que se registran en los países centrales, aun cuando los mismos sean protagonizados por los pobres, los oprimidos o las juventudes contestatarias. Pero no por eso podemos dejar de estar alertas con respecto a ellos, en la medida en que tocan dos aspectos fundamentales: la revalorización de la persona (calidad de vida, autosuficiencia y valorización cultural de tradiciones populares) y el ataque directo al corazón del capitalismo, como es la lucha contra el consumo, la movilización contra el industrialismo salvaje y el complejo económico-militar.

En segundo lugar, es de allí de donde viene la expansión del concepto de red. Las redes en formación permiten a los movimientos sociales de nuestros países dependientes contar con solidaridad económica y flujo de información alternativa que nos ayudan a consolidar acciones. En tercer lugar, en una etapa caracterizada por las violaciones salvajes de los derechos humanos, la existencia de redes articuladas entre los movimientos liberadores de los países industrializados y los dependientes operan como foro internacional y, en ocasiones, de resguardo (Gutiérrez, 1987: 15)

---

<sup>11</sup> Sería interesante ver hasta qué punto un “nuevo internacionalismo” (Svampa, 2010: 3) no ha tenido que ver con la acción de organizaciones internacionales de inspiración religiosa (Lévy, 2009; Sciarretta, 2010).

Esta relación que se intenta tejer con los movimientos sociales contraculturales del Norte, de la cual habían surgido muchas de las instituciones que financiaban los movimientos de base, no es de ninguna manera antojadiza, ni se trata de un deslumbramiento eurocéntrico. Todo lo contrario: podría entenderse mejor, sobre todo en el caso de las organizaciones cristianas, como un intercambio entre tradiciones que descenderían de una misma estirpe romántica, en el sentido que otorgan a este término Michael Löwy y Robert Sayre (2008), como corriente “crítica de la modernidad”. Pero para que este intercambio entre tradiciones afines fuese conceptualizable por las ciencias sociales, tal vez fuese necesario dejar de entender a las realidades americanas como un “todavía no”: todavía no económicamente desarrolladas, todavía no democráticas, todavía no modernas -concepción que permea el análisis de Paramio- sino tal vez como una manifestación diferente de la misma modernidad capitalista.

### **Basismo y ética cristiana en el surgimiento de una izquierda social**

En *Alternativa* el sujeto de los procesos políticos y sociales es el “pueblo”, no entendido como una categoría teórica, sino como “una realidad”, concreta y palpable. Por oposición a “la clase” o a “la ciudadanía” que sí son juzgadas como “categorías abstractas”, propias o de un “liberalismo formalista” o de una “izquierda impotente y demasiado intelectualizada”. El recurso retórico para diferenciar al pueblo como una “no-categoría” es el “basismo”. Esto es, la indispensable relación convivencial, sin mediaciones, con “el pueblo real”.

Tomemos como ejemplo un fragmento del antecitado “Diagnóstico de situación de los sectores populares” de las organizaciones de educación popular:

Tampoco se trata de una lectura de la realidad elaborada desde un ángulo cualquiera. No se trata de un análisis indiferente, ni de una lectura científica, ni de un debate sobre los “grandes temas nacionales”. Asumimos una perspectiva y una intencionalidad peculiares. La perspectiva es la que nos da la inserción en distintos sectores del campo popular (barrial - sindical - rural) desde prácticas educativas que buscan transformar la realidad a partir de los intereses del pueblo y con su protagonismo organizado. La intencionalidad es la de enriquecer nuestras prácticas con una reflexión colectiva realizada en función de éstas. A partir de esto se comprende que el eje central desde el cual se abordan los demás temas de coyuntura sean las organizaciones populares (ámbito en donde se desarrolla fundamentalmente nuestro trabajo). (SEAP, CIPES, Acción Educativa, CEDEPO y FEC, 1987: 31)

Es decir, este documento no propondría tanto un diagnóstico sobre la situación de los sectores populares como un diagnóstico de la situación general desde los sectores populares, desde sus intereses. No se trata, con todo, de los intereses “objetivos” de una clase, que se determinarían mediante el recurso a la teoría, sino de los intereses “concretos” que se conocen y se hacen carne por medio de “la inserción” en el pueblo y en sus organizaciones.

Si bien es cierto que no hay una teoría explícita (como, por ejemplo, el marxismo) que opere en la conceptualización del pueblo y de sus intereses, sí hay algo que cumple esta función: la ética cristiana. Ésta aparece muchas veces como “la auténtica ideología popular”, de ahí el importante valor que se le otorga en la revista a la religiosidad popular y a su rescate.

Todo lo que exceda a esta “ideología popular” sale, por lo tanto, sobrando. El proceso de la educación popular, entonces, intenta solamente sistematizar, dar coherencia a lo que ha estado ahí desde siempre. Se trata, como propusiera Paulo Freire (2005), de “enseñar a las masas con precisión lo que ha sido recibido de ellas con confusión”. Oscar Bracelis lo manifiesta claramente en su artículo del Número 4 sobre las alternativas de la educación popular en América Latina:

Se entiende que política es el largo proceso de elaboración de los “fines” globales de la sociedad y la invención de los “medios” para realizarlos. Este es el compromiso primero de la educación popular. En el mismo nivel está el hacerlos emerger de las bases. Es vano descargar este compromiso en una instancia exterior, como la ciencia, por ejemplo, que, por ser causal, es conservadora, enemiga de las rupturas. Como es conservadora toda política que pretenda traer al pueblo, desde “afuera” y desde “arriba”, su sentido y su futuro.

En este sentido, la multiplicación de las comunidades de base y de las formaciones políticas, al margen de los partidos y de las instituciones, es un signo de la desconfianza popular. Es como decir que los pueblos saben, de algún modo, que la actividad política suplantó a las sociedades sacralizadas, pero también que los amos políticos crearon las ideologías –míticas, religiosas, racionalistas–y, por eso mismo, no se debe intentar el reemplazo de la “revelación”. Ellos viven, aún sin el dato histórico, que la misma revolución francesa proclamó ese hecho tan actual de que “solo el propietario es ciudadano”. Y su memoria de siglos tiene presente que cuando esperaban a Cristo, vino la Iglesia y cuando soñaban con la revolución, llegó el Partido (Bracelis, 1986: 21).

Esta perspectiva basista enaltece la espontaneidad y la autoorganización popular, al considerarlas como “lo genuino”, y no se detiene a preguntarse si ya incluso en las reacciones espontáneas del pueblo se encuentre operando una matriz discursiva que permita otorgar sentido al mundo social. Por más que esa matriz provenga de un oscuro tiempo inmemorial.

Más que una práctica política particular, “el basismo” sería para nosotros consustancial a lo que hemos denominado ampliamente como izquierda cristiana y que creemos que es el antecedente ideológico de lo que luego ha sido identificado luego como izquierda social (Harnecker, 2002). Valga entonces establecer la diferencia entre las lógicas argumentativas de una y otra.

Dentro de la teoría marxista tradicional, lo que engendra a la clase/sujeto-revolucionario es el desarrollo de las fuerzas productivas en el sistema capitalista. La clase obrera es un sujeto emergente, pletórico de fuerza, que debe, sin embargo, someterse al orden burgués, perimido y tendencialmente obsoleto, así como a su vez la burguesía debió someterse al orden feudal hasta lograr derrocarlo. Se trata de una tensión entre un “sujeto del futuro” y un “orden del pasado” que puede manifestarse, en las superestructuras de una formación social, como un malestar ético. Por ejemplo, la inadecuación de los valores favorables al lucro de la burguesía dentro de un orden cristiano-feudal que era desfavorable a la acumulación y prohibía la usura. Para la teoría marxista la ética es, entonces, el derivado ideológico de las contradicciones sociales.

Para la izquierda cristiana el sujeto es “el pueblo”, el cual se constituye como la unión de los polos oprimidos de todas y cualquiera de las contradicciones sociales. A diferencia del marxismo, las contradicciones sociales no son entendidas entonces como un desacuerdo histórico entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el orden institucional jurídico-político-cultural, sino como relaciones injustas de acuerdo con una ética cristiana que, más allá de cuan fundamentalistas o racionalistas y secularizadas sean sus conceptualizaciones, termina siendo siempre eterna y metahistórica, metafísica.

Esto es, “el pueblo” es la reunión de “los justos” y de “las víctimas de la injusticia” según la ética del amor universal.

Esta forma cristiana de entender la historia, la política y las contradicciones sociales lleva también implícita, una separación profunda entre lo político y lo social. Lo social no se concibe en tanto informado o consustanciado por lo político, sino como precediéndolo. Las contradicciones sociales son, entonces, contradicciones éticas que existen en sí mismas, y que luego se manifiestan de manera genuina en las reivindicaciones de los diversos movimientos sociales –sindicalistas, ecologistas, movimientos de derechos humanos, grupos de mujeres, movimientos barriales, intelectuales independientes–. La política vendría después, como un intento de conceptualización “ideológico” de esta conflictiva realidad social que, muchas veces, al asumir la centralidad de una contradicción social particular frente a otras (por ejemplo, la contradicción capital/trabajo) solaparía injustamente a las demás. Creemos que, a pesar de perder su carácter confesional, la nueva izquierda social que surge y toma fuerza en los años ’80, sigue siendo cristiana en la conservación de esta lógica.

### **A modo de cierre...**

El trabajo de organización promovido por el M.E. no era una novedad en los ’80. Al contrario, muchas de las características de estas formas de organización de la izquierda cristiana, como el horizontalismo y el fuerte sentido democrático en la toma de decisiones, podían rastrearse hasta la década del ’70 y todavía más atrás hasta los ’50 y ’60. Son las mismas características que después los teóricos atribuirían a los Nuevos Movimientos Sociales. Luego, la adscripción a las organizaciones revolucionarias de los ’70 no era entendida como contradictoria con todo ese recorrido, sino como resultado de este<sup>12</sup>.

Con la derrota popular que implicó la dictadura y, posteriormente, con la recuperación de la democracia, el M.E. rearticuló su objetivación de la realidad política. Lo hizo inscribiéndose dentro de la propia dinámica política de la matriz político-ideológica de la izquierda cristiana. La relación profetismo/mesianismo fue tematizada como la oposición entre dos lógicas, y permitió al M.E. explicar y adaptarse a la nueva etapa posrevolucionaria. Más que el “borrón y cuenta nueva” de la mirada “ochentista” de (y sobre) la transición, el M.E. de los ’80 llevó a cabo un reacomodamiento dentro de una misma matriz político-ideológica que le permitió absorber y objetivar el nuevo escenario que planteaba la vuelta de la democracia.

¿Esta distinción entre dos lógicas políticas, “mesiánica” y “profética”, debe ser entendida necesariamente de un modo dicotómico y excluyente? En lo absoluto, ya que la lógica “mesiánica”, con su énfasis en el proyecto, debe desarrollar sin embargo la “denuncia profética”, para poder llegar a ser operativa en la realidad social y no un relato vacío. A su vez, la lógica “profética” debe contener una formulación del “futuro mesiánico” para poder criticar el presente, pero esta idea puede diluirse, o volverse cada vez más abstracta: el discurso social-profético conserva la utopía, pero elude la discusión sobre las formas de su efectivización política. Así, los diferentes acentos en la crítica profética o en el proyecto mesiánico resulta necesariamente en concepciones diferentes de la realidad social y propicia la puesta en acción de diferentes métodos para transformarla.

---

<sup>12</sup> Para los posicionamientos del movimiento en los ’60 y ’70 nos basamos en los documentos de la Acción Popular Ecueménica, en los del MSTM, en aportes testimoniales posteriores como los de Concati (2009) y en toda la extensa bibliografía sobre la izquierda cristiana en los ’60 y ’70 (López, 1989; 1992; Lanusse, 2003; 2009; Martín, 2010; Donatello, 2010; por citar sólo algunos)

Finalmente, creemos que el apoyo de las O.N.G. extranjeras y su predilección por las iniciativas basistas no implicaba necesariamente, como sugiere Paramio, la imposición de una moda teórica europea, sino la manifestación de una profunda afinidad, al menos en el caso de las agencias de tradición cristiana, entre las ONG y los movimientos de base latinoamericanos. Sin bien puede argumentarse que los movimientos sociales europeos y los latinoamericanos cumplían funciones distintas y se desarrollaban en contextos societales también distintos, es cierto que muchos de ellos, tanto en uno como otro caso, surgieron en la misma tradición de izquierda cristiana, vinculándose y dialogando entre sí mucho antes incluso del surgimiento de las teorías sobre los NMS.

### **Fuentes documentales (artículos de *Alternativa Latinoamericana* citados en este artículo)**

Avejera, P. (1987). Organizaciones no gubernamentales y desarrollo popular. *Alternativa Latinoamericana*(5), 20-24.

Bracelis, O. (1986). Educación Popular: distintas alternativas en América Latina. *Alternativa Latinoamericana*(4), 19-21.

Gutiérrez, G. (1987). Los nuevos movimientos populares. Respuesta a una situación estructural. *Alternativa Latinoamericana*(6), 6-20.

SEAP, CIPES, Acción Educativa, CEDEPO y FEC. (1987). Diagnóstico de situación de los sectores populares. *Alternativa Latinoamericana*(6), 31-36.

### **Bibliografía**

Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.

ALC. (julio-septiembre de 2006). Raiser destaca aporte latinoamericano en conferencia sobre Iglesia y Sociedad (1966). *Boletín Informativo Centro Basilea*(23), 18.

Alvarado, M., & Barón Del Pópulo, G. (2019). "Nosotras sembramos al voleo". Una conversación con Sofía D'Andrea sobre el Tercer Encuentro Nacional de Mujeres (Mendoza, 1988) y el Grupo Ecueménico de Mujeres. *Boletín GEC. Teorías literarias y prácticas críticas*, 159-183.

Barón, G. (2018). Romanticismo y "muerte de las ideologías" en las páginas de *Alternativa Latinoamericana*. *Cuadernos Americanos*, III(165), 183-198.

Barón, G. (2020). Nos habíamos perdido... y había que volver a armar una masa crítica". La revista *Alternativa Latinoamericana* (1985-1990) y sus redes intelectuales. *Coordinadas. Revista de historia local y regional*, VII(2), 69-98.

Barros, S. (2002). *Orden, Democracia y Estabilidad. Discurso y política en la Argentina entre 1976 y 1991*. Córdoba: Alción.

Buber, M. (1955). *Caminos de utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Calderón, F. (Ed.). (1986). *Los movimientos sociales ante la crisis*. México: UNU. CLACSO. ISSUNAM.

Calderón, F., & Dos Santos, M. (1987). *Los conflictos por la constitución de un nuevo orden*. Buenos Aires: CLACSO.

Calderón, F., & Jelin, E. (1987). *Clases y movimientos sociales en América Latina: perspectivas y realidades*. Buenos Aires: Cedes.

- Concatti, R. (1972). *Nuestra opción por el peronismo*. Mendoza: Sacerdotes para el Tercer Mundo.
- Concatti, R. (diciembre de 1986). El coronel no tiene quién le escriba. *UNIDOS*(13), 30-44.
- Concatti, R. (2009). *Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas. El movimiento ecuménico en Mendoza 1963-1983*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.
- Cviic, K. F. (septiembre de 1979). The politics of the World Council of Churches. *The World Today*, XXXV(9), 369-376.
- Donatello, L. M. (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Evers, T. (abril de 1984). Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais. *Novos Estudos*, II(4), 11-23.
- Evers, T. (diciembre de 1985). Identidad: la faz oculta de los nuevos movimientos sociales. *Punto de Vista*(25), 31-41.
- Ferra, N. V. (2011). El retorno a la democracia: El dispositivo enunciativo de Raúl Alfonsín como candidato a presidente. *Actas de las XV Jornadas Nacionales de investigadores en comunicación* (págs. 1-20). Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto - Facultad de Ciencias Humanas.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- Grannec, C. (2010). De l'aide au tiers-monde à l'engagement dans la mouvance altermondialiste: le parcours du catholicisme français des années 1950 aux années 2000. *Théologiques*, XVIII(1), 137-161.
- Harnecker, M. (2002). *La Izquierda después de Seattle*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Jelin, E. (Ed.). (1987). *Movimientos sociales y democracia emergente*. Buenos Aires: CEAL.
- Jelin, E. (Ed.). (1989). *Los nuevos movimientos sociales*. Buenos Aires: CEAL.
- Kärner, H. (enero-febrero de 1983). Los movimientos sociales: revolución de lo cotidiano. *Nueva Sociedad*(64).
- Lanusse, L. (2003). *Montoneros: El mito de sus doce fundadores*. Buenos Aires: Vergara.
- Lanusse, L. (2009). *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara Editor.
- Lechner, N. (1988). De la Revolución a la Democracia. En N. Lechner, *Los patios interiores de la democracia* (págs. 21-43). Santiago de Chile: FLACSO.
- Lévy, C. (2009). Influência e contribuição: a igreja católica progressista brasileira e o fórum social mundial. *Religião e Sociedade*, 29(2), 177-197.
- López, M. A. (1989). *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Panorama histórico social 1965 - 1975* (Vol. 1). Mendoza: Acción Popular Ecuménica - Fundación Ecuménica de Cuyo.
- López, M. A. (1992). *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Análisis de documentos* (Vol. 2). Mendoza: Acción Popular Ecuménica - Fundación Ecuménica de Cuyo.
- Löwy, M., & Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía: el Romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Martín, J. P. (2010). *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Mires, F. (julio-agosto de 1982). Las retaguardias sin vanguardias. *Nueva Sociedad*(61), 35-54.

Moyano Barahona, C. (2016). ONG y conocimiento sociopolítico durante la Dictadura: la disputa por el tiempo histórico de la transición. El caso de los Talleres de Análisis de Coyuntura en ECO, 1987-1992. *Revista Izquierdas*(27), 1-31.

Moyano Barahona, C. (2021a). Cartografía genealógica de las “narrativas del malestar”: El Chile de la transición entre 1990-1998. *Revista de Historia, I*(28), 482-513.

Moyano Barahona, C. (2021b). Relatos políticos sociales durante la primera década de transición a la democracia en Chile: Campo político intelectual y performatividad, 1990-1998. *Re-Presentaciones*(15), 25-52.

Naciff, N. (2012). El Diario de las Chicas: publicación feminista mendocina. *Actas del IIº Congreso Interdisciplinario sobre Género y Sociedad: "Lo personal es político"* (págs. 1-9). Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC.

Nun, J. (1982). La Rebelión del coro. *Leviatán: Revista de hechos e ideas*, 85-94.

Ollier, M. M. (2009). *De la revolución a la democracia. Cambios privados, públicos y políticos de la izquierda argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Paramio, L. (1991). Democracia y movimientos sociales en América Latina. *América Latina Hoy*, 13-17.

Paredes, A. (2010). Redes ecuménicas a mediados del siglo XX: Un análisis de redes de coautorías en los escritos de Mauricio López (1945-1972). *UNIVERSUM*, 25, 117-137.

Paredes, M. (2014). *Un cauce: orígenes de ANUSATE*. Buenos Aires: CTA Ediciones.

Patiño, R. (2004). *Intelectuales en transición. Las revistas culturales argentinas (1981-1987)*. São Paulo: USP.

Piñero, M. T. (2012). Iglesias Protestantes y Terrorismo de Estado. *Jornadas de trabajo. Exilios políticos en el cono sur*, (págs. 1-25). La Plata.

Sciarretta, M. (2010). O pensamento de Gramsci e a Teologia da Libertação: diálogos para a construção de “um outro mundo possível”. *Comunicações dos participantes do Seminário Comemorativo dos 120 anos de Antonio Gramsci – Gramsci Histórico* (pág. 18). Río de Janeiro: UNIRIO.

Silnik, M. A. (2015). Alieda Verhoeven: La Razón de su Vida. *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales, II*(2), 15-35.

Soto, O. (2016). Religión, feminismo y resistencias. Los procesos contrahegemónicos de América Latina en la historia reciente. Una mirada desde Mendoza, Argentina. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*(2), 150-170.

Svampa, M. (2010). *Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina*. Kassel: UNIVERSITÄT KASSEL.

Tortti, M. C. (1999). Protesta social y “Nueva Izquierda” en la Argentina del Gran Acuerdo Nacional. En A. Pucciarelli (Ed.), *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN* (págs. 205-230). Buenos Aires: EUdeBA.

