

---

# MATRIZ IDEOLÓGICO-POLÍTICA CRISTIANA E IZQUIERDA SOCIAL: LA CRÍTICA A LA MODERNIDAD EN LA REVISTA *ALTERNATIVA* LATINOAMERICANA (1985-1990)

*Guilhermo Barón*

Universidade Nacional de Cuyo – Mendoza  
Provincia de Mendoza – Argentina

## Introducción

La proliferación de experiencias de organización política y/o social en las que se han conjugado identidades cristianas y posicionamientos políticos *liberacionistas* o “de izquierda” ha sido un fenómeno recurrente en toda la América latina. Sin embargo, dada su aparente contradicción implícita, siempre ha sido motivo de admiración y asombro.

Quizá sea por esto que este tipo de interrelaciones entre identidad religiosa cristiana y compromiso político liberacionista<sup>1</sup> han sido, durante mucho tiempo, foco de atención y apasionamiento para las ciencias sociales. El “cristianismo revolucionario” ha llegado incluso a constituir un capítulo aparte en los intentos de historizar o mapear las diversas corrientes y agrupamientos político-revolucionarios que han actuado en nuestro continente.

Particularmente en la Argentina los casos más llamativos y, por lo mismo, más profusamente analizados han sido aquellos en los que el compromiso o la identidad religiosa cristiana ha acompañado una opción por la lucha armada. La experiencia paradigmática ha sido la de la organización político-militar Montoneros, de impor-

tante ascendiente en la vida política argentina de fines de los '60 y principios de los '70. En este caso histórico, las relaciones entre la fe cristiana (católica) y el compromiso político-revolucionario han sido frecuentemente entendidas como la manifestación de una tácita alianza antiliberal entre izquierda e Iglesia (Morello 2003) o bien como el producto de una suerte de *afinidad electiva* entre religiosidad católica y mística de la lucha armada, señalándose la recurrencia de valores aristocráticos y sacrificiales (Donatello 2010).

Es llamativo, no obstante, que de manera repetida se pase por alto el importante rol que la izquierda cristiana ha jugado en la conformación y planteamiento de una *izquierda social* en la Argentina<sup>2</sup>. Más todavía si tenemos en cuenta que, fuera del caso particular de Montoneros, la influencia que el cristianismo tuvo sobre las organizaciones armadas de los '70 no fue mayor ala de la izquierda marxista o comunista.

En este artículo sostenemos que los movimientos sociales y políticos de inspiración cristiana liberacionista, tanto de filiación católica como protestante, han jugado un papel mucho más importante en la conceptualización de una izquierda movimentera no tradicionalmente política, llegando al punto en el que podríamos argumentar la existencia de una *matriz político-ideológica cristiana* operando en la conformación misma de esta izquierda social.

No nos parece demasiado temerario arriesgar que en movimientos y/u organizaciones que ya no se identifican con el cristianismo (al menos no de una manera religiosa) persistan ciertos valores y ciertas formas de hacer y decir la política, *de objetivar lo social y lo político*, heredadas de los discursos y prácticas del cristianismo liberacionista.

Para nosotros hay una continuidad de la dinámica política característica de la izquierda de raigambre cristiana, particularmente de sus tendencias proféticas, que se manifiesta en lo que la autora chilena Martha Harnecker (2002) ha conceptualizado como *izquierda social*. No se trata sólo de una tradición que se continúa, sino de la misma forma de ordenar el espacio político, de una misma *objetividad política*, y de los fundamentos o elaboraciones discursivas de determinadas prácticas.

Creemos que la presencia de esta *matriz cristiano-profético* se halla circunscrita al caso nacional argentino, sino que puede rastrearse en experiencias organizativas muy variadas a lo largo y a lo ancho de Nuestra América. Muchas de ellas son consideradas como paradigmáticas de esta izquierda social no tradicionalmente política.

En México, por ejemplo, la acción de grupos cristianos fue determinante en la conformación de una *cultura política* que, conjuntamente con elementos de la cosmovisión maya-chiapteca, constituyó el suelo fértil para la conformación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Löwy 1999; Andreo 2010; Mora 1995). En el Brasil, mientras tanto, el legado de las Comunidades Eclesiales de Base fue fundamental para la reconstrucción del tejido social y de la sociedad civil pos-dictadura. El papel de las CEBs en la formación de cuadros políticos y sindicales y de organizaciones sociales es también ampliamente reconocido (Novaes 1995; Bidegain Greising 1993).

En Centroamérica, más allá del ejemplo obvio de la participación cristiana en la Revolución Sandinista, ha sido importantísimo el aporte de esta matriz ideológica en los movimientos y ciencias sociales. Podemos citar aquí a instituciones como el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)<sup>3</sup> de Costa Rica o la Universidad Católica José Simeón Cañas de El Salvador<sup>4</sup>.

Nuestra atención estará centrada, sin embargo, en el Movimiento Cristiano Ecuménico argentino, el cual se halla profundamente involucrado en el nacimiento, acompañamiento y desarrollo de movimientos y temáticas sociales en la Argentina. La presencia y el impulso del movimiento ecuménico es un común denominador en los orígenes de organizaciones de DD.HH.; del movimiento de mujeres; en experiencias de organización territorial y de educación popular<sup>5</sup>. Fue también un movimiento activo en la conformación y fortalecimiento de redes continentales, además de haber sido espacio de formación y acción para muchos intelectuales que luego se convertirían en referentes de un pensamiento crítico y alternativo a nivel americano<sup>6</sup>.

Creemos que en el discurso de este movimiento, esto es, en *su forma de objetivar y categorizar el mundo social*, se hallan implícitos elementos de una *matriz político-ideológica cristiano-profética* y que muchos elementos de esta matriz, así como también su dinámica política propia, se han vuelto extensivos a toda una serie de actores, procesos y movimientos sociales no necesariamente identificados, al día de hoy, con confesión religiosa alguna.

Nuestro propósito es entonces relevar las categorías sociales de esta matriz cristiana en una de las textualizaciones fundamentales del discurso cristiano ecuménico argentino: la revista *Alternativa Latinoamericana*. Esta revista de discusión teórico-cultural documenta fielmente el proceso de circulación, transformación y difusión ideológica atravesado por el movimiento ecuménico durante uno de los periodos clave en la historia reciente de América latina: los años '80.

Signados por la crisis de la deuda, los procesos de democratización política y las avanzadas "modernizadoras" del neoliberalismo, fue durante esta década que en nuestro continente se asistió al agotamiento del modelo de sociedad político-céntrico y al replanteamiento de los patrones de la acción colectiva (Garretón 2001), a la emergencia de los *nuevos movimientos sociales* y de las organizaciones de la sociedad civil, a la vez que a la decadencia, en el Cono Sur al menos, del mesianismo de las propuestas armadas.

En este contexto de reorganización y reacomodamiento, la revista *Alternativa Latinoamericana* se planteó como un *programa* y como el *espacio de actualización* de un movimiento. Como un programa en tanto postuló a la América Latina y su integración social y política como *intención y diseño*. Como un espacio de actualización en la medida en la que intentó regenerar los vínculos intelectuales y las redes militantes que la larga noche de las dictaduras latinoamericanas había casi desintegrado, reinstaurando el pensar junto a otros. Todo esto desde una ciudad marginal de un país tradicionalmente aislado de su contexto regional inmediato, y en un momento en

el cual establecer el diálogo y los contactos con todo el continente no se presentaba como una tarea particularmente sencilla.

Sin embargo, antes de volcarnos al análisis del discurso ecuménico y del corpus textual seleccionado, creemos conveniente desarrollar los dos conceptos clave que enmarcan nuestra propuesta de investigación particular. Desarrollaremos, en un primer apartado, el concepto de *izquierda social* poniéndolo en relación con categorías fundamentales del pensamiento cristiano liberacionista. Luego, en un segundo segmento, presentaremos la idea de *matriz político ideológica*, tomada de la socióloga argentina Maristella Svampa (2010), y propondremos la conceptualización de una matriz cristiana describiéndola en su dinámica política particular.

## 1. La izquierda social, definición y características

Martha Harnecker define por *izquierda*:

... al conjunto de fuerzas que se oponen al sistema capitalista y su lógica del lucro y que luchan por una sociedad alternativa humanista y solidaria, construida a partir de intereses de las clases trabajadoras, *libre de la pobreza material y de las miserias espirituales que engendra el capitalismo* (Harnecker 2002:62).

Dentro de esta definición hay espacio para un conjunto de actores, movimientos y organizaciones mucho más amplio que el de los tradicionales partidos políticos de izquierda. Para Harnecker, incluiría también una izquierda no-política (o no tradicionalmente política) que recibe por ello el apelativo de *izquierda social*<sup>7</sup>.

La emergencia de este “otro tipo” de izquierda no tiene que ver necesariamente con la aparición de nuevos temas o contradicciones sociales, sino con la tendencia a encararlos de manera *autónoma*, es decir, no subordinados a una *lógica política general*. Tampoco se trata de movimientos centrados en la afirmación de demandas particularistas. Lo que prima en esta izquierda social es, en todo caso, una fuerte comprensión ética (humanista y universalista) de las contradicciones sociales, que inevitablemente conduce a la afirmación de la igual importancia de todas las reivindicaciones.

Se trata de una posición político-argumentativa desde la cual no hay forma de alegar, por ejemplo, que la dominación y subordinación que las mujeres sufren bajo el patriarcado sea menor o menos importante que la explotación económica y dominación política sufrida por el proletariado en el capitalismo. O que la discriminación, marginación y violencia a las que están sometidos los no-blancos en un sistema racista y colonial fuera menos injusta o más soportable que la que sufren las minorías sexuales.

Al plantearse las contradicciones en términos éticos y al desaparecer la idea, más o menos explícita dentro de la izquierda tradicional, de la postergación y subordinación estratégica de todas las contradicciones a la resolución del conflicto capi-

tal-trabajo, tiende a desaparecer también la distinción entre lo público y lo privado, lo individual y lo colectivo. Todos los problemas tienen la misma importancia y a todos debe prestársele urgente atención, deben ir resolviéndose ya en *el aquí y el ahora*, y de esa manera ir anticipando el futuro.

Resulta claro entonces que en muchas de las formulaciones de esta izquierda social se encuentre implícita una lógica de prefiguración de la nueva sociedad, de la *utopía*, en las formas organizativas y en la vida de los movimientos. Estos tienden a entenderse a sí mismos ya no sólo en relación a la consecución de un objetivo político particular, sino como espacios, comunidades o territorios dentro de los cuales transcurre y se desarrolla la vida de los militantes. De ahí entonces la diferencia entre la forma de organización horizontalista y de privilegio del consenso que suele ser atribuida a los movimientos de la izquierda social frente a las formas más rígidas, centralistas y verticales de la tradicional izquierda política.

La misma lógica es también trasladable a la articulación entre distintos movimientos y organizaciones sociales. En el caso de que llegaran a darse, las articulaciones y alianzas no suelen contar con un centro rector que les otorgue sentido, sino que se actualizan en forma de redes, donde todas las reivindicaciones tienen igual preeminencia<sup>8</sup>.

Por otro lado, las *utopías*, el horizonte regulador de la acción de los movimientos, toman más bien la forma de una negación de la realidad existente. Es decir, no hay una afirmación de un mundo alternativo detallado como un sistema de organización social particular<sup>9</sup>. Lo que sí hay es, contrariamente, una detración enérgica de viejas ideas como la del “paraíso socialista” de la izquierda política tradicional.

Sin embargo, de la misma forma en la que se reprocha la tendencia de la izquierda tradicional marxista a aplicar siempre “recetas preconcebidas”, hay también una crítica a los formalismos de la democracia liberal y una constatación de la necesidad de construir una *democracia concreta y sustancial*. Desde esta perspectiva, tanto la izquierda política tradicional, socialista o comunista, como el liberalismo “modernizador” serían criticables como ideologías de una modernidad eurocéntrica.

Es así como contra las supuestamente abstractas categorías teóricas de *clase* en el marxismo o de *ciudadanía* en la democracia liberal, se defiende la idea de un “pueblo real y concreto”, de un “pueblo como tal”. Esto lleva a plantear una relación cara-a-cara, convivencial, con los sectores (identificados como) populares, ya que la única forma de acceder a *la verdad* sería el acceso directo al *pueblo*. Se trata de una concepción que fundamenta (y se funda al mismo tiempo) en una práctica *basista*, en la que la dinámica del consenso-horizontalidad juega un importante papel como antídoto efectivo contra la burocratización. Al mismo tiempo, esta concepción implica también una fuerte valoración de la *cultura popular*, de las formas de hacer y decir del pueblo.

En síntesis, creemos poder señalar cinco características principales de esta *izquierda social*: (1) Un enfoque o perspectiva ética, humanista y universalista, para

entender las contradicciones sociales, de lo cual se desprende (2) la igual importancia de todas las contradicciones. (3) La crítica a un sujeto social abstracto (clase, ciudadanía) y por oposición la postulación de un sujeto (supuestamente) concreto: el *pueblo*, al que sólo podría accederse a través de prácticas basistas y de una relación cara-a-cara. (4) La crítica a horizontes utópicos fetichizados (el paraíso socialista, el fin de la historia del neoliberalismo) a los que se les opone la acción concreta de las bases en la construcción cotidiana. (5) La idea de la construcción de una comunidad o territorio liberado, en el *aquí y ahora*.

La conformación de un *nuevo espacio de la acción colectiva* y la emergencia de una *izquierda social* en Latinoamérica pueden ser entendidos como una de las múltiples consecuencias del agotamiento, luego de las dictaduras de seguridad nacional, del modelo político-céntrico (Garretón 2001). Sin embargo, creemos que algunas de las características de su forma de objetivación política ya se encontraban latentes, con mayor o menor madurez y desarrollo, en las formulaciones de la izquierda cristiana de los '60 y '70.

No es difícil encontrar una profunda afinidad entre la comprensión ética de las contradicciones sociales, que caracteriza a la *izquierda social*, con ideas como la de *pecado estructural*. Tampoco lo es constatar que se reivindicquen posiciones similares al concepto de *liberación integral*, en el cual se complementan la liberación política con la liberación personal-subjetiva y cultural. Incluso en la integración de diversas contradicciones sociales en un plano de igual importancia hay resonancias de un *sujeto-pueblo*<sup>10</sup> análogo al que fuera postulado por ciertas corrientes del cristianismo liberacionista de los '70.

Creemos entonces que la forma de objetivación política de la *izquierda social* mantiene elementos (categorías) procedentes de una matriz político ideológica cristiano-profética. Intentaremos describirla en el siguiente apartado.

## 2. Matriz político ideológica cristiano-profética

Maristella Svampa conceptualiza bajo el nombre de matrices político-ideológicas a “aquellas líneas directrices que organizan el modo de pensar la política y el poder, así como la concepción del cambio social” (Svampa 2010:8)<sup>11</sup>. La socióloga identifica cuatro matrices (o tradiciones) dentro del *campo contestatario*<sup>12</sup> latinoamericano: la indígena comunitaria, la nacional-popular, la izquierda clásica o tradicional y la “nueva” narrativa autonomista.

Si bien la autora nos advierte claramente que puede hallarse una combinación de marcas de distintas matrices político-ideológicas en un mismo movimiento social, y que lo más corriente no es encontrar la influencia de una matriz en estado puro, sino diversas mixturas y conjunciones de estas operando solidaria y/o contradictoriamente, creemos que es generalmente distinguible un elemento o matriz *de base*, y que es ese elemento el que determina el tipo de recepción o aprehensión de los demás.

En este artículo proponemos agregar una quinta matriz a las cuatro propuestas por Svampa, la del cristianismo o, más precisamente, del cristiano liberacionista. Incluso creemos que esta matriz opera en la base tanto de la “narrativa autonomista”<sup>13</sup> como en la toma de conciencia étnica de muchos movimientos indígenas (Andreo 2010; Harnecker 2011; Mora 1995).

La matriz político-ideológica cristiana se insertaría en el marco de la *memoria larga* de la civilización occidental, entroncaría con lo que podríamos llamar su *raíz utópica* (López 1989) o su *núcleo ético-mítico* (Dussel 1974a). En el siglo XX se habría desarrollado en diálogo, pero también en competencia, con la izquierda tradicional (diálogos cristiano-marxistas, Concilio Vaticano II, Teología de la Liberación) y, en países de mayor identificación entre nación y religión, habría confluído con la matriz nacional-popular.

El núcleo de esta matriz vendría dado por la idea de *liberación*, concebida de manera *integral* y en tanto compuesta por tres niveles de significación concéntricos: político-social, cultural y ético-religioso (Gutiérrez 1981:59-60). Este concepto de *liberación integral* sería consustancial con un enfoque *humanista* (dentro del cual suele hallar se incluye también una reivindicación humanista del marxismo) que acaba planteando la liberación política en términos éticos. No es sorprendente entonces que desde el cristianismo liberacionista tienda a construirse una afinidad conceptual con ideas tales como la gramsciana de *reforma intelectual y moral* o con la guevarista del *hombre nuevo*.

La *dinámica política* de esta matriz cristiana se encontraría marcada por la permanente tensión entre *mesianismo* y *profetismo*, tensión que refleja o evidencia dos formas alternativas de vincularse con la *utopía*. Esto es, una vinculación *mesiánica*, en la cual la utopía se entiende como un destino cierto y concreto (p.ej. el socialismo, el desarrollo), en pos del cual pueden y deben sacrificarse las necesidades y metas del presente, 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. Si bien la vinculación *profética* permitiría la enunciación de una poderosa crítica social, entorpecería al mismo tiempo la especificación de una propuesta de poder político al impedir nombrar concretamente la utopía, esto es, nombrar *el reino*<sup>14</sup>.

La tensión, propia de la matriz cristiana, entre *mesianismo* y *profetismo* se habría manifestado en América latina en la oscilación entre el idealismo ciego y la moral sacrificial de las organizaciones armadas (p.ej. Montoneros) y el rescate del aquí y ahora del ser humano concreto, sujeto a la necesidad y el deseo, y la apuesta a la construcción y el desarrollo de la vida social y comunitaria como anticipo de la utopía (“la vida en el espíritu como adelanto del reino”, o la reforma moral e intelectual/cultural) que caracterizó a las experiencias de militancia de base territorial y/o educación popular.

No resulta entonces extraña la presencia, en la nueva izquierda social, de estas ideas o conceptualizaciones políticas propias de las tendencias proféticas de la izquierda cristiana. Especialmente si tomamos en cuenta el protagonismo de las organizaciones liberacionistas y ecuménicas en los movimientos de Educación Popular, de



DD.HH., o en muchos de aquellos que irían surgiendo y fortaleciéndose se luego, como los movimientos étnicos o el movimiento de mujeres.

### 3. El discurso del cristianismo ecuménico mendocino: análisis de categorías

#### a. El movimiento cristiano ecuménico en la Argentina y en Mendoza. Breve reseña histórica

A pesar de que los católicos liberacionistas argentinos desarrollaron experiencias importantes y de un alto impacto en la sociedad, como la del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo<sup>15</sup>, su trayectoria fue muy distinta a la de, por ejemplo, los brasileños, quienes durante ciertos periodos de tiempo llegaron a tener una posición hegemónica dentro de su Iglesia nacional. El liberacionismo en la Argentina fue muy pronto acallado y marginado dentro de la institucionalidad católica. Las iniciativas que surgieron desde el laicado, por otra parte, corrieron indefectiblemente la suerte del silenciamiento o de la radicalización y la ruptura<sup>16</sup>.

Algunos de estos militantes, expulsados del seno la Iglesia Católica, lograron encontrar cobijo y un espacio de acción gracias a la mano que se les tendió desde el cristianismo reformado. Es así como se origina este nuevo Movimiento Ecuménico argentino, a partir de la confluencia entre antiguos curas tercermundistas (como, por ejemplo, Concatti Bracelis, Nasser etc.), ex seminaristas (Ricardo Rojo, Alberto Parisí), militantes protestantes vinculados a las actividades del Consejo Mundial de Iglesias en América latina (Mauricio López, Alieda Verhoeven, Aníbal Sicardi, entre otros) y militantes políticos y sociales que no necesariamente partían una identidad religiosa pero que coincidían con los cristianos (Norma Fernández, Horacio Barri etc.).

En un principio, el encuentro entre católicos y protestantes se plasmó en Mendoza en actividades propias de un *ecumenismo doctrinal*, con los Cursos de Formación Teológica común en el año '69. Sin embargo, bien pronto derivaría en acciones de *ecumenismo social* con las actividades por la ayuda y reconstrucción de la Villa del Parque<sup>17</sup>, los posicionamientos conjuntos frente a la dictadura de Lanusse<sup>18</sup> y la participación codo a codo de protestantes y católicos en las manifestaciones populares posteriormente conocidas como "el Mendozazo"<sup>19</sup>.

Si bien se trató de un movimiento cuyos referentes tuvieron una amplia movilidad y que logró generar redes en los niveles nacional y continental, podemos señalar a la ciudad de Mendoza como el centro de una actividad militante febril durante estos primeros años, vinculada a proyectos concretos de trabajo de base con una elevada creatividad intelectual y filosófica. La militancia se plasmaría posteriormente en organismos como el Instituto para la Liberación y la Promoción Humanas (I.L.P.H.) y la Asociación Ecuménica de Cuyo (F.E.C.) y, ya en un plano nacional, Acción Popular Ecuménica (A.P.E.)<sup>20</sup> (Concatti 2009). Se trataba entonces de un movimiento que florecía en el cruce entre el trabajo territorial de base y la academia, dentro del



cuales desarrollos intelectuales vinculados a la Filosofía y la Teología de la Liberación fundamentaban una práctica militante y donde esa misma práctica militante alimentaba y legitimaba la producción intelectual.

Con el gobierno de Isabel Perón, y luego con la dictadura militar de 1976, la actividad del movimiento fue decreciendo hasta quedar restringida a las tareas más urgentes, la mayoría de ellas vinculadas a la recepción de los exiliados chilenos<sup>21</sup>, y se fue limitando la producción, debate y circulación de ideas a los ámbitos más íntimos compartidos por los militantes que aún mantenían una cercanía física.

En una entrevista realizada en 2013, Rolando Concatti rememoraba:

Pero bueno, 24 de marzo del '76 le puso una tapa a todo esto, nos escondimos, la mayoría se fue, aunque muchos de nosotros no nos pudimos ir porque casualmente, en la Fundación, lateralmente a la Fundación, organizamos la acogida a los chilenos. En *Testimonio Cristiano*<sup>22</sup> hay una parte en la que se va historiando todo esto. Fue otra forma de resistencia. Un grupo de nosotros, que habíamos organizado la acogida a los chilenos, no nos podíamos ir. Aparte de que en nuestras estancias en Europa habíamos visto las dramáticas condiciones en las que vivían los exiliados (españoles, portugueses y otros que iban llegando). Tanto Bracelis como yo teníamos terror a eso. Además ya estábamos decididos a casarnos, y nos terminamos casando en esos años ('73). Aunque nosotros representábamos un papel detrás de bambalinas con el tema de los chilenos (porque fue una condición de la gente del ACNUR, que no querían que hubiera ningún nombre urticante a primera vista) nos quedamos, cagándonos de miedo y mascando impotencia, pero siempre con una especie de sueño que nos había quedado en el garguero, de hacer una revista distinta. La fantasía nuestra, y el dolor nuestro, era la desaparición de la revista *Crisis*, que había sido fantástica y que estiró el diálogo bastante más allá de lo posible y que tuvo, a mi juicio, un impacto muy saludable en el colectivo intelectual de la Argentina, porque se hizo cargo de todos los temas más progresistas, más avanzados, los fogueó, pero lo hizo en un tono de mucha audacia pero también de mucha ponderación, de mucho diálogo con opiniones diferentes. Escribieron todos los grandes intelectuales, Ford, Galeano... pero desapareció (Concatti 2013).

#### **b. La revista *Alternativa Latinoamericana* y un periodo de redefiniciones: los años '80.**

Es así como, cuando ya parecía inminente el fin de la dictadura, se decide lanzar una revista político-cultural, anclada en Mendoza pero con proyección y vo-

cación latinoamericanas. *La revista*, un sueño largamente acariciado por sus impulsores, pretendía acabar con el aislamiento provocado por el autoritarismo y reconstruir redes intelectuales y militantes. La idea era entonces volver a pensar, colectivamente y en voz alta, la nueva situación de pos-dictadura.

Durante cinco años (de 1985 a 1990) y once números, la *Alternativa Latinoamericana* intentó albergar y difundir debates e ideas que iban desde la educación popular, la Teología de la Liberación, las problemáticas económico-sociales abordadas desde teorías críticas, hasta la reconfiguración de los movimientos en forma de organizaciones no gubernamentales y el nacimiento y la popularización de conceptos nuevos (o de nuevos contenidos conceptuales en todo caso) para términos como los de *sociedad civil*, *cultura* etc.

Paralelamente a la edición de la revista, sus hacedores seguían involucrados en distintas series de actividades organizativas (en educación popular y militancia territorial; en el movimiento de derechos humanos y en el movimiento de mujeres; en acciones políticas y culturales) y, si bien la revista involucró a participantes de otras regiones geográficas de la Argentina (Córdoba fundamentalmente), el núcleo editorial se encontraba en Mendoza y eran militantes de la *Asociación Ecuménica de Cuyo* los que se encargaban de su publicación y distribución.

La *Asociación Ecuménica de Cuyo* (más conocida como Fundación Ecuménica de Cuyo – F.E.C.) funcionó durante mucho tiempo como una incubadora de iniciativas de organización popular, canalizando fondos de agencias de cooperación internacional<sup>23</sup> hacia las experiencias de base. Como resultado de este apoyo económico, del acompañamiento organizativo y de la formación intelectual de los militantes, la FEC ha dejado una marca indeleble en las lógicas y dinámicas organizativas de gran parte izquierda social mendocina y argentina. De esta forma se replica a nivel local un proceso que, como resaltamos anteriormente, tuvo experiencias diseminadas por todo el continente.

La revista *Alternativa Latinoamericana* da cuenta de esta circulación de ideas, categorías y definiciones de una matriz cristiano profética y de su influencia en la conceptualización de toda una serie de movimientos, organizaciones y procesos que, sin renegar de su herencia o de su filiación de origen, se plantean a sí mismos de manera secular, sin tener una profesión de fe religiosa.

Por otro lado, es importante destacar que el periodo en el cual la revista fue editada y publicada fue clave en la reformulación de, en palabras de Garretón, un *nuevo espacio de la acción colectiva*. Esta etapa histórica, que en la Argentina comienza con la vuelta a la democracia y se cierra con el advenimiento del neoliberalismo menemista, se encontró marcada por profundos cambios estructurales a nivel económico y social. Fueron los años de la crisis de la deuda en América Latina y el inicio de la desindustrialización.

En el plano político, fue también un momento bisagra y de difíciles redefiniciones. El regreso de la democracia implicó un balance crítico con respecto a la década

anterior (los '70), en la cual el profundo mesianismo político de las organizaciones armadas había sido determinante. Sin embargo, también se trató del tiempo – en el contexto latinoamericano – de la Revolución Sandinista y de las iniciativas para encarar la crisis de manera mancomunada entre los países de nuestro continente.

El periodo se cierra finalmente con la caída del Muro de Berlín, el “fin de la historia” y “la muerte de las ideologías”. En nuestro país esto se planteó concretamente en el triunfo de las tendencias políticas que propugnaban una “modernización” de tintes neoliberales, contenidas y expresadas fielmente por el gobierno de Carlos Menem.

No debemos olvidar tampoco el impacto que causó en la sociedad la toma del cuartel militar de La Tablada (1989) por militantes del Movimiento Todos por la Patria<sup>24</sup>, que determinaría el desprestigio definitivo de las opciones armadas así como la cimentación de la *teoría de los dos demonios*<sup>25</sup>.

En definitiva, un periodo que comienza con la esperanza de la redemocratización y el planteo de nuevas formas de politización y que culmina con el descreimiento y la, al menos aparente, despoltización de la sociedad argentina.

### **c. Matriz político-ideológica y categorías sociales: análisis de un editorial de la revista *Alternativa Latinoamericana***

Los sujetos sociales objetivan la realidad a través de toda una serie de operaciones discursivas, entre ellas la de categorizar o construir categorías. Es a través de éstas que ordenan de una manera particular la masa amorfa de datos de la realidad social. Las categorías tienen la función de resumir, de volver aprehensibles y manejables los hechos sociales, de clasificar y establecer relaciones y semblanzas familiares.

Creemos que una matriz político-ideológica puede ser entendida, a través de un abordaje discursivo, como un conjunto de *categorías sociales* (Roig 1987a, 1987b), articuladas en un sistema particular, en el cual determinados elementos van cumpliendo funciones dominantes frente a otros que se les van subordinando. Se trataría de estructuras de sentido dinámicas, que pueden mutar, y que de hecho lo hacen constantemente. A través de su análisis histórico podemos detectar cambios y continuidades en la forma en la que los sujetos sociales objetivan la realidad en la cual se hallan insertos. También podemos descubrir la presencia de elementos vestigiales, resignificaciones, diálogos y préstamos con otras tradiciones. Desde esta perspectiva, el análisis de las matrices político-ideológicas podría llegar a proporcionarnos un primer ejercicio en una posible *historia intelectual de los movimientos sociales*.

La conceptualización y despliegue de categorías sociales, se encuentra profundamente atravesada por una toma de posición valorativa. Más allá de la adjetivación, el hecho de *nominar* la realidad se encuentra dotado también de una fuerte carga axiológica. Es así que las categorías sociales aparecen frecuentemente expresadas en pares dicotómicos<sup>26</sup>, en oposiciones que finalmente implican el establecimiento y el

conflicto entre dos polos enfrentados y mutuamente determinados, que se formulan y reformulan siempre dentro del juego que se establece entre un diagnóstico u objetivación de lo real, el momento “descriptivo”, y la construcción de utopías, o momento “proyectivo” (Roig 1984a, 1987a)

Si bien las categorías implican una construcción de la realidad, una objetivación particular que corresponde a una determinada subjetividad, esta no se da en el aire, sino que viene determinada por contenidos semánticos heredados y encuadrada dentro de los marcos de posibilidad de una experiencia recibida. Categorizar implica tanto nombrar lo nuevo como, al hacerlo, tender un puente entre lo nuevo y lo viejo, hacer entendible la realidad vinculándola con lo ya experimentado.

Una de las oposiciones categoriales fundamentales, que para nosotros ordena el discurso del movimiento cristiano ecuménico argentino en los '80, es aquella entre *profetismo* y *mesianismo*. Esta oposición se manifiesta a su vez en toda una serie de oposiciones categoriales subordinadas que la traducen a discusiones de carácter más concreto. En nuestro trabajo con la revista *Alternativa Latinoamericana* hemos relevado, por ejemplo, aquella que se da entre *democracia substancial* y *democratismo abstracto*; *basismo* frente a *verticalismo* y *burocratización*; *mestizaje* frente a *purismo*; o *culturas populares* frente a *ideologías de la modernidad*.

Culminando este artículo, nos parece pertinente incorporar un breve análisis de textos extraídos de las páginas de la revista *Alternativa Latinoamericana*. Nos centraremos particularmente en la oposición categorial entre *culturas populares* e *ideologías de la modernidad*, dejando pendiente para ser desarrollado en otra parte<sup>27</sup> el análisis de la oposición general entre *profetismo* y *mesianismo* y de las demás oposiciones subordinadas.

El cristianismo liberacionista argentino, desde una posición político-ideológica fuertemente marcada por el populismo peronista, tendió siempre a privilegiar la *cultura popular* como el lugar de una cierta verdad<sup>28</sup>, que debía ser asumida por los intelectuales –a los que se acusaba frecuentemente de “alienados”<sup>29</sup>– sin demasiados cuestionamientos.

La crítica a la modernidad eurocéntrica fue la otra cara de esta categorización. Fue formulada desde un principio tanto en la producción de los intelectuales vinculados a la *Filosofía de la Liberación* –principalmente en la de aquellos inscriptos en la corriente ético cultural (Scannone 2009)–, como en las formulaciones y planteamientos de grupos militantes de inspiración cristiana, como por ejemplo, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo<sup>30</sup>.

En las páginas de la *Alternativa Latinoamericana* la oposición categorial entre las *ideologías de la modernidad*, como realidad agotada, y las *culturas populares* como alternativa y proyecto aflora “idealmente” en un artículo del director de la revista, Rolando Concatti, titulado “Ideología y Cultura: una relación problemática”. Junto con tres textos cortos de Oscar Bracelis que aparecen a continuación, funge como editorial no explícitamente declarada del número 11, el último en publicarse, especialmente dedicado al debate sobre la muerte de las ideologías.

Creemos pertinente reforzar el análisis con la inclusión de extractos de otros tres artículos de la revista que también se encuentran organizados según esta oposición categorial, o en donde al menos esta aparece con fuerza. Se trata de “Desarrollo y liberación en el arte popular” de Adolfo Colombres (nº 2/3), “Los pueblos del Sol” de Oscar Bracelis (nº 2/3) y “Encuentro de culturas andinas como política cultural” de Ricardo Enrique Rojo (nº 9).

Sin embargo, es la coyuntura en la que Concatti escribe y a la que intenta responder (la caída del Muro de Berlín y la proclamación de la “muerte de las ideologías”) la que agrega un interés especial a su artículo. En este texto la crítica a las ideologías trasciende ampliamente una denostación del comunismo o del *socialismo real*, sino que apunta, más allá de estas ideologías concretas, hacia la modernidad eurocéntrica:

La gran matriz ideológica que fundaban el racionalismo y el positivismo occidental, su optimismo histórico, sus profecías espléndidas están en profunda crisis. Y del mismo modo los numerosos “ismos” que le son tributarios: el cientismo, el universalismo euro-céntrico, el modernismo sin contradicciones. En esta demolición caen también algunos de sus hijos mayores: el marxismo-leninismo, que cooptó la utopía socialista proclamándose como su único intérprete científico y su exclusivo constructor político. O el democratismo liberal, confiado en que una constitución y un puñado de instituciones construirían la libertad, la igualdad y la fraternidad. O el capitalismo fordista, ilusionado en un eterno pacto empresario-laboral que eliminaría las luchas sociales en un porvenir siempre más próspero (Concatti 1990:5).

El colapso del bloque socialista es entonces una nueva evidencia para reactualizar la antigua crítica de la modernidad propia del catolicismo, que en la Argentina fue afín a la *tercera posición* peronista. Sin embargo la anti-modernidad católica es aquí tan sólo un antecedente ya que se la recupera con sentidos nuevos y hasta contradictorios con su sentido original. En vez de proponer una vuelta a la jerárquica sociedad medieval, o a la Iglesia como lugar de la verdad, lo que se propone es volver la mirada al *pueblo* y a su *cultura* en búsqueda de alternativas. Se trata de una vuelta sobre el *hacer* y el *decir* concreto de los sectores populares, siempre contradictorios pero también siempre fecundos en su pluralidad de sentidos:

Las que están en crisis son las ideologías de la modernidad, esa modernidad que no era solamente un fenómeno histórico, no era solamente una idea fuerza, era una creencia y, de hecho se había convertido en el siglo XIX en una religión que no se reconocía como tal, porque se fundaba en lo que se había impuesto contra la religión revelada: la ciencia materialista, la razón laica, el progreso histórico.

La vida en realidad está hecha de numerosas calles con múltiples sentidos, a veces contradictorios; de senderos que se bifurcan y se entrecruzan. Las grandes ideologías pretenden ignorarlo, imponiendo un sentido único y acelerado.

Son esas avenidas de una sola mano las que hoy están en crisis. Y no sólo porque nos hayan llevado a un atolladero concreto y circunstancial, sino porque uno percibe que eran grandes simplificaciones, grandes reducciones de la realidad que necesariamente dejaban mucho afuera de lo real; mucho de lo concreto y existencial (Concatti 1990:7-8).

La revuelta que se plantea es entonces de lo *concreto* contra lo *abstracto*, de lo ancestral y pre-moderno, oscuro, complejo, asistemático, contra las simplificaciones ideológicas de cualquier signo, cuya luz cegadora termina ensombreciendo espacios mucho más amplios de la realidad de los que pretende iluminar. Las ideologías no son entonces impugnadas por su falsedad, sino por parcialidad.

La crítica a las *ideologías de la modernidad* implica también una crítica a las utopías, futuros hipostasiados, fetiches que guían la acción de sus seguidores y los impelen a sacrificar la vida presente en pos de espejismos. Estas utopías esclavizantes toman diversos nombres: *el socialismo, el desarrollo, la democracia*. Es también su parcialidad, su abstracción, su simplificación, su formalidad lo que se pone en cuestión:

Nuestros países, los latinoamericanos, han vivido de una manera oscura pero evidente estos conflictos y estas confusiones. Sin terminar de modernizarse totalmente nunca, aceptando y resistiendo la modernidad de mil formas, han resistido también desde lo antiguo las ideologías de la modernidad (Concatti 1990:8).

Frente a las *ideologías de la modernidad* las *culturas populares* se presentan como una alternativa. La “muerte de las ideologías” es apreciada entonces como una oportunidad, como una brecha que se abre en un mundo polarizado, donde lo que se espera no es el triunfo estrepitoso del pensamiento único, sino la posibilidad de la afluencia de lo múltiple, de lo concreto reprimido.

Si las grandes avenidas de única mano están empantanadas, las múltiples calles y los muchos senderos de la vida están en movimiento. Si el discurso omnipotente de las ideologías suena hueco, las palabras próximas y cotidianas de la cultura devuelven credibilidad y esperanza (Concatti 1990:8).

La afirmación de las culturas populares es entonces también la de lo *profético* frente a lo *mesiánico*. Hay que dejar de soñar ya con “reinos ideales” y su consecución por cualquier medio. Las verdades que aparecen se encuentran aisladas, dispersas, no hacen “sistema”. Este rescate de la pluralidad, de lo pre y lo alter moderno compatibilizará muy bien con los nuevos discursos sobre la *multiculturalidad* que asumen en esta época las agencias de cooperación para el desarrollo:

El falso universalismo de las ideologías se ha desnudado, entre otras cosas, porque vivimos la revolución de los particularismos: etnias sepultadas se rebelan, naciones borradas del mapa se recomponen, religiones silenciadas están más vivas que antes y lo mismo pasa con las lenguas, las costumbres y las formas culturales (Concatti 1990:8).

El artículo de Concatti es también entonces un *programa de acción*. El movimiento ecuménico impulsará la organización y las reivindicaciones culturales con mayor énfasis cada vez. Un ejemplo de esta política fueron los Encuentros de Culturas Andinas, que la Fundación Ecuménica comenzó a organizar durante este periodo. En estos “encuentros” se intentó reunir a organizaciones sociales y culturales de las provincias andinas de la Argentina (de Jujuy a Tierra del Fuego siguiendo el recorrido de la Ruta 40) apoyándose en la columna vertebral que une al país con el resto de la América latina y oponiéndose a la hegemonía cultural del Puerto (Buenos Aires), que mira hacia el Atlántico y hacia Europa y da la espalda al continente.

Lo andino es rescatado como lo ancestral y al mismo tiempo como lo presente y cotidiano, como aquellas surgentes por las cuales irrumpe lo antiguo en lo nuevo. Se trata de una reivindicación de la realidad alternativa del oeste argentino y de su opción por lo americano, pero no como identidad de sangre fetichizada y cristalizada sino como alteridad frente a lo hegemónico. En un artículo sobre los Encuentros, Ricardo Enrique Rojo nos advierte que:

...poner sobre el tapete lo diverso de lo andino no nos puede ocultar señalar lo diverso entre lo andino y lo otro de lo andino. Lo otro de lo andino fue la premodernidad española, el iluminismo francés, la autosuficiencia de los puertos de la propia América, pero también lo es hoy la modernidad industrialista o la posmodernidad consumista (Rojo 1990:27).

Lo andino es también, para *Alternativa Latinoamericana*, una matriz cultural alternativa productora de subjetividades insumisas al productivismo y el economicismo capitalista. Encontramos aquí nuevamente una diferenciación doble, que se marca tanto en relación con las concepciones liberales como con el marxismo tradicional. Frente a las primeras, que remarcaron siempre la incapacidad de nuestro continente para



acoplarse a la modernidad capitalista, y frente al segundo, que acusó la incapacidad de esa misma modernidad para incorporarnos más que como simples productores de materias primas, Oscar Bracelis señalaba que lo determinante había sido nuestra falta de voluntad para integrarnos a una modernidad que nos era profundamente ajena:

Entonces, decir que “no pudimos o no supimos” entrar de lleno en el capitalismo, puede tener otros significados. Puede querer decir que no pudimos porque nos lo prohibió el alma, la índole, la idiosincrasia.

Contra esa idea moderna y monstruosa que pretende que hay una sola verdad vital, y un solo humanismo uniforme, pensamos que la verdad es plural y que en los hombres hay tanto de universal como de propio. Lo que en nuestro tema significa que “no pudimos y no quisimos” porque la ola del capitalismo al expandirse por la tierra llevaba no sólo estructuras y leyes económicas, sino un fuerte componente etnocéntrico, europeo-céntrico, nordatlántico. Y lo que se enfrentaban y se intercambiaban, más allá de las mercancías y monedas, eran culturas y eran hombres con identidades distintas; con tiempos históricos distintos. O para decirlo con más propiedad, la ola del capitalismo avasallaba no sólo los modos de producción física, sino los modos de producir la vida, los estilos de hacer la existencia (Bracelis 1985:8-9).

Es interesante ver aquí que, contrariamente a un anticapitalismo que propusiera un sujeto revolucionario producto de ese mismo capitalismo (la *clase obrera*), lo que se plantea es la pre-existencia de un *pueblo* ajeno al capitalismo, cuya identidad debe ser asumida en pos de la transformación social.

Junto a las consecuencias políticas, esta perspectiva determina también consecuencias estéticas. A este respecto, Adolfo Colombres señala el desprecio que caracteriza a las aproximaciones aristocratizantes de la *cultura popular*, pero también la subestimación por parte de las políticas culturales de “la izquierda”:

Para la derecha [la cultura popular] no es cultura, sino un conjunto de expresiones degradadas, de segunda mano. La izquierda más dogmática, cediendo a prejuicios occidentalistas, reivindica al pueblo como entidad abstracta pero desconfía de su cultura en lo general (aunque a veces rescate tibiamente como emblemas algunos de sus elementos, reseman-tizándolos), pues ve en ella una pintoresca pero venenosa flora de la miseria, cuando se presenta con su matiz retardatario, y un peligro o estorbo para el buen funcionamiento de los esquemas importados (a los que por pereza mental no se reinterpreta a fondo dentro del contexto específico del país), si muestra su faz contestataria (Colombres 1985:85).

No es difícil entonces colegir de estos textos que, si tanto la derecha como la izquierda tienen una actitud colonizada (los esquemas importados) y colonizadora (el simple y llano desprecio hacia el pueblo o la reivindicación de una categoría abstracta), los militantes para la liberación deban limitarse a guardar un respetuoso silencio e intentar escuchar, aprehender y (en el mayor grado de intervención permitido) sistematizar lo que el pueblo dice. El pueblo es, en realidad, el lugar de la verdad, y la *cultura popular* es la expresión misma de esa verdad:

Todos los temas que nuestra revista recoge ilustran esas tendencias: las nuevas búsquedas ideológicas y políticas, la educación popular, el desarrollo local, las culturas regionales prodigiosamente variadas y ricas, las comunidades religiosas de base, los movimientos sociales, las nuevas formas de participación y autogestión, la recuperación de la memoria histórica, las formas populares del arte y de la fiesta etc. (Concatti 1990:8).

*Alternativa Latinoamericana* no coloniza, se limita solamente a reproducir la voz y la experiencia del pueblo. Pese a ser claramente un proyecto militante, *el militante se borra*<sup>31</sup>. No es él que habla, ni sus prejuicios, ideologías y abstracciones, sino *el pueblo*, su proyecto y sus ansias profundas.

El contexto de la “muerte de las ideologías” es apreciado entonces de manera positiva, como una oportunidad. Al acallarse los grandes discursos puede llegar a volverse audible la humilde voz de las culturas:

... en la encrucijada actual, en la que vacilan las certidumbres absolutas, hay un espacio, una brecha, para que las culturas puedan introducir otras dimensiones.

Las culturas pueden avanzar sobre los espacios vacíos de las ideologías en retroceso; las culturas pueden aportar a la vida y al mundo una versión menos mutilada de lo humano (Concatti 1990:10).

Sin embargo, luego de este número dedicado al debate Ideología/Cultura, *Alternativa Latinoamericana* dejaría de aparecer. Se cortaría la llegada de los fondos que la sustentaban, provenientes del Consejo Mundial de Iglesias. Rolando Concatti lo interpreta como consecuencia del escaso interés de esta institución en fomentar el tono secular que tomaban las discusiones que la revista estimulaba y difundía. En la entrevista que ya hemos citado, el intelectual comentaba:

... los recursos venían de agencias internacionales, fundamentalmente protestantes, que tenían en su mentalidad, consciente o inconsciente-

mente, la idea de que ellos ponían plata pero era para difundir el cristianismo, y si era posible el protestantismo ¿no? Y bueno, los que la “relojeaban”, les parecía que era un despilfarro hacer una cosa lujosa, como ellos decían, y en segundo lugar los temas que ellos creían que eran los más importantes no existían, sino que existía todo este tipo de discusión política “tierra – tierra” ¿no? (Concatti 2013).

Luego de la desaparición de la revista, el importante capítulo mendocino del movimiento ecuménico se iría difuminando cada vez más como movimiento militante político-social. Paradójicamente, la institución en la cual había cristalizado (la FEC) vería su esplendor en la década de los '90, periodo de auge de las organizaciones no gubernamentales. El programa culturalista que ya se esboza en esta editorial se profundizaría, principalmente en el Área de Educación Popular. El influjo de esta institución de raíces ecuménicas todavía se hace sentir en las organizaciones y movimientos sociales mendocinos que hace más de cuarenta años (desde 1973) vienen recibiendo su apoyo e influencia.

## Conclusión

La lucha contra las dictaduras y la recuperación de las democracias, durante los años '80 en la América Latina, implicó el surgimiento de nuevos sujetos y demandas sociales, pero también el de una nueva forma de objetivar lo político y lo social, de nombrarlo y aprehenderlo.

Más allá de los factores estructurales, sociales, políticos y económicos, que sin duda constituyeron las condiciones de posibilidad del surgimiento de una nueva *izquierda social*, nos parece necesario historizar los procesos ideológico-políticos implícitos en esa reconceptualización.

Creemos que la influencia de una matriz cristiana en el surgimiento de muchos de estos nuevos movimientos sociales y en su forma particular de objetivar el espacio social trascendió ampliamente la esfera de lo estrictamente religioso. La impronta de las corrientes liberacionistas del cristianismo puede rastrearse bastante más allá de las organizaciones sociales y políticas de índole confesional.

Los principales vestigios de una matriz ideológica cristiana, que para nosotros pueden relevarse en la *izquierda social* latinoamericana, se encuentran en la comprensión ética de las contradicciones sociales y en la vinculación *profética* con la utopía y el poder político.

La oposición categorial *profetismo/mesianismo* fue determinante en el replanteamiento de la acción colectiva en las sociedades de pos-dictadura, así como también un elemento clave en el necesario balance crítico de la experiencia de los años '70, durante los cuales el protagonismo había sido ejercido principalmente por posiciones vanguardistas.

A través del análisis discursivo de la revista *Alternativa Latinoamericana* podemos ver cómo esta oposición categorial constituyó uno de los ejes principales alrededor de los cuales se organizó el discurso del movimiento ecuménico argentino. La oposición *profetismo/mesianismo* atraviesa sus páginas y se manifiesta en múltiples contradicciones subordinadas, entre el *lasel* par dicotómico *ideologías de la modernidad/culturas populares*. En esta oposición se concentran muchos sentidos vigentes aún en la izquierda social contemporánea: la crítica a las utopías “esclavizantes” de la modernidad, a las cuales debe sacrificárseles todo; *lo popular* como lugar de la verdad, a lo cual se debería acceder directamente, sin ideas preconcebidas ni teorías castrantes (a pesar de que esta posición *sea* una teoría, un preconcepto, una mediación); el *culturalismo* como una de las posibles derivas de un enfoque ético sobre las contradicciones sociales.

Finalmente, nuestro trabajo en curso sobre el discurso ecuménico y sobre la revista *Alternativa Latinoamericana* como documento central (del cual este artículo es un primer resultado) nos permite ver la ocurrencia de fenómenos continentales en un espacio nacional o incluso local. Sirva correspondientemente como el aporte de una pieza particular para el rompecabezas de las grandes matrices político-ideológicas del campo contestatario latinoamericano.

## Referências Bibliográficas

- ANDREO, Igor L. (2010), *Teologia da Libertação e Cultura Política Maia Chiapaneca: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional*. Assis: Universidade Estadual Paulista.
- BARÓN DEL PÓPOLO, Guillermo; CUERVO SOLA, Manuel & MARTÍNEZ ESPÍNOLA, Victoria. (2012), “Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel”. *Franciscanum. Revista de Ciencias del Espíritu*, vol. 54, n. 158: 141-164.
- BARÓN, Guilhermo. (2011), *Algunas claves para dimensionar la trama social y cultural cristiana durante el auge de masas de los años 60-70: análisis de la revista Cristianismo y Revolución*. Mendoza: mimeo – Tesina de Licenciatura de Comunicación Social, Universidad de Cuyo.
- \_\_\_\_\_. (2013), “Límites de una perspectiva historiográfica para el análisis de los fenómenos de memoria social”. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 3 (3): 1-16.
- BEIGEL, Fernanda. (2011), *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación*. Santiago de Chile: LOM Editores.
- BIDEGAIN GREISING, Ana M. (1993), “Las comunidades eclesiales de base (CEBs) en la formación del Partido dos Trabalhadores (PT)”. *História Crítica*, (7): 92-109.
- BRACELIS, Oscar. (1985), “Los pueblos del Sol”. *Alternativa Latinoamericana*, (2-3): 7-12.
- COLECTIVO FANTOMÁS. (2012), *El Mendozaazo: Herramientas de rebeldía*. Mendoza: EDIUNC.
- COLOMBRES, Adolfo. (1985), “Desarrollo y liberación en el arte popular”. *Alternativa Latinoamericana*, (2/3): 85-87.
- CONCATTI, Rolando. (1972), *Nuestra opción por el peronismo*. Mendoza: Sacerdotes para el Tercer Mundo.
- \_\_\_\_\_. (1990), “Ideología y Cultura. Una relación problemática”. *Alternativa Latinoamericana*, (11): 4-10.
- \_\_\_\_\_. (2009), *Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas. El Movimiento Ecu-ménico en Mendoza 1963-1983*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra/Iglesia Bautista del Centro/FEC.

- DONATELLO, Luis M. (2010), *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- DUSSEL, Enrique. (1969), *El humanismo semita*. Buenos Aires: EUdeBA.
- \_\_\_\_\_. (1974a), *El Dualismo en la antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe.
- \_\_\_\_\_. (1974b), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- \_\_\_\_\_. (1976), *El humanismo helénico*. Buenos Aires: EUdeBA.
- \_\_\_\_\_. (1998), "En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)". *Anthropos. Huellas del conocimiento*, (180): 13-36.
- FERNÁNDEZ NADAL, Estela & SILNIK, Gustavo David. (2012), *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO.
- FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana. (2007), "Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Claves analíticas del Programa Modernidad/Colonialidad". In: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- GALLARDO, Helio. (2000), *El fundamento social de la esperanza. Abisa a los compañeros pronto*. San José de Costa Rica: Centro de Estudios Ecueménicos/Sindicato de Empleados de la Universidad de Costa Rica/Ediciones Perro Azul.
- GARRETÓN, Manuel A. (2001), *Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL – ECLAC.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. (1981), *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 3ª ed.
- HARNECKER, Martha. (2002), *La izquierda después de Seattle*. Madrid: Siglo XXI de España.
- \_\_\_\_\_. (2011), "Ecuador: El movimiento indígena irumpe quebrando esquemas". In: M. Harnecker. *Ecuador: Una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*. Ecuador/España: Abya Yala/El viejo Topo.
- HINKELAMMERT, Franz J. (1981), *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2ª ed. revisada y ampliada.
- LANUSSE, Lucas. (2009), *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara Editor.
- LEVY, Chairman. (2009), "Influência e Contribuição: a Igreja Católica Progressista e o Fórum Social". *Religião e Sociedade*, 29 (2): 177-197.
- LÓPEZ, Mauricio A. (1989), *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Panorama histórico social 1965 – 1975* (Vol. 1). Mendoza: Acción Popular Ecueménica – Fundación Ecueménica de Cuyo.
- \_\_\_\_\_. (1992), *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Análisis de documentos* (Vol. 2). Mendoza: Acción Popular Ecueménica – Fundación Ecueménica de Cuyo.
- LÖWY, Michael. (1999), *Guerra de Dioses. Religión y política en América latina*. México: Siglo XXI.
- MARIZ, Cecilia L. (1993), "CEBs e Cultura Popular". *Comunicações do Iser*, (44): 25-30.
- MAYOL, Alejandro; HABEGGER, Norberto & ARMADA, Arturo G. (1970), *Los católicos posconciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna.
- MORA, Raúl. (1995), "Religión y vida en Chiapas". *Nueva Sociedad*, (136): 142-155.
- MORELLO, Gustavo. (2003), *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- NACIFF, Natalia. (2012), "El Diario de las Chicas: publicación feminista mendocina". *Actas del IIº Congreso Interdisciplinario sobre Género y Sociedad: "Lo personal es político"*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades – UNC.
- NOVAES, Regina. (1995), "Raíces y alas. Cambios y constantes en las comunidades de base". *Nueva Sociedad*, (136): 70-81.
- PAREDES, Alejandro. (2007), "Santiago de Chile y Mendoza, Argentina: La red social que apoyó a exiliados chilenos (1973-1976)". *REDES – Revista hispana para el análisis de redes sociales*, XIII (4): 1-33.
- \_\_\_\_\_. (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.

- \_\_\_\_\_. (2012), "La organización de los refugiados políticos chilenos asistidos por el Comité Euménico de Acción Social (Mendoza-Argentina) y la huelga de hambre de Julio de 1976". ANOS '90, 19 (35): 191-208.
- PONTORIERO, Gustavo. (1991), *Sacerdotes para el Tercer Mundo: "el fermento en la masa" (1967-1976)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- RODRÍGUEZ, Rosana P. (2015), "Prólogo". *MILLCAYAC – Revista Digital de Ciencias Sociales*, II (2): 9-13.
- ROIG, Arturo A. (1984a), "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos". *Nuestra América*, (11): 55-59.
- \_\_\_\_\_. (1984b), "Propuestas metodológicas para la lectura de un texto". *Revista del Instituto de Investigaciones Sociales (IDIS)*, (11): 128-135.
- \_\_\_\_\_. (1987a), "Civilización y barbarie. Algunas consideraciones preliminares para su tratamiento en cuanto formas categoriales". *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía III*. Córdoba: UNC.
- \_\_\_\_\_. (1987b), *El sujeto, las categorías y el discurso: tres cuestiones de interés para la Historia de las Ideas*. Mendoza: mimeo.
- \_\_\_\_\_. (1989), "Barbarie y feudalismo en las páginas del Facundo". *Cuadernos de la Comuna*, (16): 5-23.
- ROJO, Ricardo E. (1990), "Encuentros de culturas andinas como política cultural". *Alternativa Latinoamericana*, (9): 26-27.
- SCANNONE, Juan C. (2009), "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual". *Teología y Vida*, v. L, n. 1-2: 59-73.
- SCIARRETTA, Massimo. (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*. Rio de Janeiro: UNIRIO.
- SILNIK, María A. (2015), "Alieda Verhoeven: La Razón de su Vida". *MILLCAYAC – Revista Digital de Ciencias Sociales*, II (2): 15-35.
- SVAMPA, Maristella. (2010), *Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina*. Kassel: UNIVERSITÄT KASSEL.
- WHITFIELD, Teresa. (1998), *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores.

## Periódicos consultados

- CASANOVA, Pablo González. "La teoría de la selva. Contra el neoliberalismo y por la humanidad (proyecto de intertexto)". Ciudad de México. *La Jornada*, mar. 1997.

## Entrevistas realizadas

Rolando Concatti, 30 de enero de 2013.

## Notas

- <sup>1</sup> Asumimos el término liberación en el sentido integral en el que este viene definido por la Teología de la Liberación. Entendemos por movimiento cristiano liberacionista al movimiento social, cultural, político y religioso de cuya praxis la Teología de la Liberación es cristalización teórica.
- <sup>2</sup> Uno de los pocos trabajos que tal vez hace una referencia a esto es el de Lucas Lanusse (2009), en el que se tratan las trayectorias militantes de antiguos integrantes del MSTM (Concatti, Dri, Serra etc.)

más allá de la década del '70. En ese sentido se hace referencia al trabajo de Concatti en la Fundación EcuMénica de Cuyo, al de Pepe Serra en Acción Educativa etc.

- <sup>3</sup> El Departamento EcuMénico de Investigaciones fue fundado por Franz Hinkelammert, quien venía, junto a figuras como las de Jacques Chonchol, Armand Mattelart, Norbert Lechner, Tomás Moulián y Manuel Garretón, de desarrollar una experiencia similar de integración entre producción intelectual y militancia política y social en Santiago de Chile, el Centro de Estudios sobre la Realidad Nacional (CEREN). Antes de fundar este Centro de Estudios, los intelectuales mencionados habían estado involucrados en el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), centro vinculado a la Compañía de Jesús y a la Democracia Cristiana chilena. Así como el CEREN surgirá de la ruptura con DESAL, los intelectuales antecitados pasarán de la DC al MAPU, partido de izquierda cristiana que formó parte de la Unidad Popular de Allende (Beigel 2011; Fernández Nadal & Silnik 2012)
- <sup>4</sup> Sobre el trabajo de Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Jon Sobrino etc. en la UCA Simeón Cañas de El Salvador puede consultarse con provecho el libro de Teresa Whitfield (1998).
- <sup>5</sup> El movimiento ecuménico fue el origen de una de las organizaciones pioneras en defensa de los derechos humanos en la Argentina: el MEDH (Movimiento EcuMénico por los Derechos Humanos). Capítulo aparte merece la Regional Mendoza que tuvo un crecimiento y desarrollo paralelo del MEDH nacional. Es actualmente el principal querellante en los Juicios por Delitos de Lesa Humanidad en la ciudad andina. En cuanto al Movimiento de Mujeres ha sido muy importante el rol jugado por el GEM (Grupo EcuMénico de Mujeres) y especialmente destacable el papel de la Alieida Verhoeven, fundadora y una de las principales impulsoras del Encuentro Nacional de Mujeres en la Argentina (Silnik 2015; Rodríguez 2015; Naciff 2012). En relación al trabajo territorial, el mismo fue iniciado de manera complementaria con la organización de los exiliados chilenos en Mendoza (Paredes 2007; 2012). La Fundación EcuMénica de Cuyo acompañó los procesos que dieron origen a los barrios Chile y 18 de septiembre. Acompañó también procesos de organización colectiva en la localidad El Carrizal y los barrios Santa Elvira, Cristo Redentor, Belgrano, etc. (sería muy extenso de citar aquí y la mayor parte de este trabajo aún no ha sido relevado académicamente). Más allá del trabajo territorial realizado, el Área de Educación Popular de la FEC ha formado parte de diversas redes nacionales y latinoamericanas (Amuyén, Confluencia, CEAAL).
- <sup>6</sup> Enrique Dussel, Ezequiel Ander-Egg, Mauricio Amílcar López, José Miguez-Bonino, entre otros.
- <sup>7</sup> Otros autores latinoamericanos han desarrollado términos alternativos para significar el mismo fenómeno que Harnecker engloba dentro del apelativo de izquierda social. Sin tratarse de conceptos totalmente equivalentes creemos que nociones como las de *campo contestatario* (Svampa 2010), *pueblo político* (Gallardo 2000) y *nuevo espacio de la acción colectiva* (Garretón 2001) dan cuenta de muchos de los mismos procesos y movimientos sociales que la autora chilena ha tratado de aprehender.
- <sup>8</sup> En este sentido, podría tomarse al Foro Social Mundial como el más grande ejemplo de articulación en la diversidad. Es interesante señalar que cinco de las ocho organizaciones fundadoras del Foro Social Mundial de Porto Alegre estaban relacionadas (directa o indirectamente) con la Teología de la Liberación y la Iglesia Católica Progresista (Sciarretta 2010; Levy 2009).
- <sup>9</sup> Pablo González Casanova nos da una idea de cómo este enfoque opera en el neozapatismo mexicano: “La teoría de la Selva Lacandona contra el neoliberalismo y por la humanidad lleva el espíritu y estilo de las nuevas formas de pensar, sentir y actuar. Es una teoría algo constructivista y un poco postmoderna. No es utópica a la antigua; construye la utopía desde lo real. No recuerda la edad utópica, ni la espera, ni va a ella, aunque use la imagen del barco y lo construya en la Selva. No es milenarista ni es fundamentalista. Sus partidarios declaran que no saben a dónde va la historia del hombre-mujer y confiesan que no tienen una estrategia exacta o inexacta para que los seres humanos vivan con libertad, sin opresiones, ni exclusiones” (González Casanova 1997).
- <sup>10</sup> Para el Enrique Dussel temprano el pueblo se constituye a través de una conjunción de los polos oprimidos de tres oposiciones: “la primera oposición se establece entre clases opresoras y clases oprimidas (sean estas últimas obreros o campesinos: trabajadores); la segunda oposición se establece entre naciones del ‘centro’ y naciones ‘dependientes’ (por ello, estas últimas, subdesarrolladas); la tercera



oposición se establece entre generaciones nuevas o la juventud o simplemente grupos no comprometidos y las 'burocracias' sean de partido o tecnocráticas. Cada una de estas oposiciones significan un tipo de dominación y exigen diversos modos de liberación" (Dussel 1974b:225). Hemos tratado en un artículo colectivo sobre la formulación del pueblo como sujeto político en Enrique Dussel (Barón Del Pópulo, Cuervo Sola & Martínez Espínola 2012).

- <sup>11</sup> Si bien nosotros nos estamos refiriendo a una etapa anterior al "nuevo ciclo de la acción colectiva" tomado por Maristella Svampa, que se abre alrededor del año 2000 con la Guerra del Agua en Bolivia, creemos que su análisis de las matrices político ideológicas hace referencia a fenómenos sociales de una mayor duración al estricto marco temporal por ella abarcado. La autora explicita que las matrices de las cuales habla se anclan en la *memoria larga y media* de los pueblos y que vienen ordenando el espacio político-ideológico latinoamericano desde hace mucho tiempo. Tan sólo la "nueva narrativa autonomista" sería para Svampa un fenómeno (relativamente) reciente.
- <sup>12</sup> Concepto que hemos asumido como equivalente al de *izquierda social* de Martha Harnecker o, de una forma más cercana, al de *pueblo político* de Helio Gallardo. El *campo contestatario* podría sin embargo entenderse como un espacio más amplio, en el cual se hallan incluidos también los partidos de izquierda (izquierda política).
- <sup>13</sup> Maristella Svampa (2010) cita como antecedente de la nueva narrativa autonomista al "discurso práctico" de ciertas experiencias militantes y, en segundo plano, a los aportes teóricos de Antonio Negri, Paolo Virno y John Holloway. Cabe preguntarse, al menos, desde que marco categorial discursivo se afirma al "momento práctico" como un valor en sí, o cual fue el sustrato fértil en el cual germinaron los aportes de los autonomistas italianos.
- <sup>14</sup> Refiriéndose al cristianismo del primer periodo (hasta Constantino) Franz Hinkelammert lo caracteriza como "un movimiento religioso que no quiere y no pretende hacer política, pero que a pesar de ello llega a ser político" (Hinkelammert 1981:188). El cristianismo habría ofrecido entonces las herramientas para una crítica de la autoridad, del poder político, pero no habría proporcionado los criterios políticos para desarrollar una alternativa concreta de poder (Hinkelammert 1981:183-191). Creemos que la misma apreciación puede aplicarse a la manera en la que han operado muchos de los movimientos sociales latinoamericanos, entre ellos el de Derechos Humanos. Al respecto véase Barón (2013), particularmente el punto 5.
- <sup>15</sup> Sobre el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo pueden consultarse los libros de Mayol, Habegger y Armada (1970), Pontoriero (1991), Lanusse (2009) y, especialmente, los de Mauricio Amílcar López (1989, 1992). Especial atención merecen también los de Rolando Concatti (1972, 2009).
- <sup>16</sup> Tal es el caso de la revista *Cristianismo y Revolución*. Sobre esta publicación de la década del '60 en la Argentina pueden consultarse los trabajos de Gustavo Morello (2003) y de Guillermo Barón (2011).
- <sup>17</sup> Barrio del sud-oeste del Gran Mendoza que fue barrido por un aluvión en 1970.
- <sup>18</sup> Presidente de facto de la República Argentina entre el 26 de marzo de 1971 y el 25 de mayo de 1973.
- <sup>19</sup> Movilizaciones y protestas sociales acaecidas en la Ciudad de Mendoza el 4 de abril de 1972. Sobre tales protestas véase el libro del Colectivo Fantomás (2012).
- <sup>20</sup> Es importante dejar en claro que este movimiento excedió el marco de las instituciones, antes de que estas se formaran existía ya un escenario en el que se encontraban, entrecruzaban y confluían las actividades de los distintos actores. De la misma forma, no puede aislarse al movimiento de su entorno nacional, continental y mundial: Concatti y Bracelis, así como también Enrique Dussel, venían de tejer relaciones con estudiantes y seminaristas latinoamericanos en París (Dussel 1998; Concatti 2009), Mauricio López fue un funcionario importante del Consejo Mundial de Iglesias que, además de su trabajo en las oficinas de Ginebra, recorrió todo el continente americano formando redes y tejiendo alianzas (Paredes 2010).
- <sup>21</sup> Sobre el recibimiento a los exiliados chilenos véase el artículo de Alejandro Paredes (2012).
- <sup>22</sup> Se refiere al libro *Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas* (Concatti 2009).
- <sup>23</sup> La FEC ha sido receptora de los fondos canalizados a la América latina por varias ONG europeas y norteamericanas (entre otras el Consejo Mundial de Iglesias, el Comité Catholique contre la Fam et

pour le Développement de Francia, laŒuvre Léger y la World Association for Christian Communication de Canadá, la Kellogg Foundation de los EE.UU. etc.) como así también de organismos multilaterales como el Banco Interamericano de Desarrollo.

- <sup>24</sup> El Movimiento Todos por la Patria (MTP) fue una organización política argentina de izquierda fuertemente influenciada por la Revolución Sandinista. Núcleo militantes de diversos orígenes (guevaristas, comunistas, radicales intransigentes, cristianos liberacionistas). Algunas de sus figuras importantes fueron antiguos sacerdotes tercermundistas, como Rubén Dri.
- <sup>25</sup> Teoría que equipara la violencia de la izquierda revolucionaria argentina con el terrorismo de estado practicado por las FF.AA.
- <sup>26</sup> Roig analiza, por ejemplo, la oposición categorial entre civilización y barbarie en el discurso sarmientino (Roig 1987a, 1989).
- <sup>27</sup> Se trata de un trabajo de investigación sobre el discurso del movimiento ecuménico argentino cuyo corpus textual es la edición completa de la revista *Alternativa Latinoamericana*.
- <sup>28</sup> Contrariamente, la apropiación de las culturas populares que caracterizó a las Comunidades Eclesiales de Base en el Brasil fue mucho más crítica (Mariz 1993).
- <sup>29</sup> Esta anti-intelectualidad se encontraba motivada particularmente por el perfil europeísta y liberal característico de la *intelligentsia* argentina. Como contraparte, el catolicismo, el otro gran polo de pensamiento que durante los siglos XIX y XX disputó en nuestro país con el liberalismo y el positivismo, fue siempre crítico de la modernidad liberal. Sin embargo, sólo se trataba de una disputa entre un eurocentrismo inglés o francés contra otro hispanista y romano, entre un liberalismo burgués y un aristocratismo retrógrado. Es interesante ver como los planteos de Donatello (2010) y Morello (2003) otorgan un lugar central a esta oposición.
- <sup>30</sup> El movimiento de la Filosofía de la Liberación y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo se encontraron vinculados desde el comienzo, y aun antes del comienzo figuras que serían centrales para uno u otro movimiento, o para ambos, se hallaban estrechamente relacionadas. Juan Carlos Scannone y Osvaldo Ardiles formaron parte de ambos movimientos; el futuro filósofo Dussel y el futuro sacerdote Concatti compartían militancia en la Democracia Cristiana etc. (Concatti 2009; Dussel 1998; López 1989, 1992; Roig 1984b). Sirva esto entonces para relativizar el planteo de Juliana Flórez-Flórez(2007) sobre la crítica a la modernidad de los intelectuales y la crítica a la modernidad de los movimientos sociales. En América latina no hay forma de pensar una sin también pensar la otra.
- <sup>31</sup> Quizá el problema entonces sea que, al borrarse, el militante se borra también para sí mismo y tiende a ignorar sus determinaciones y sus matrices de pensamiento, la acción objetivante de su discurso sobre una realidad que es siempre mediada.

Recebido em dezembro de 2014.

Aprovado em maio de 2015.

**Guilherme Barón** (gbaron@mendoza-conicet.gov.ar)

Bacharel em Comunicação Social pela Universidade Nacional de Cuyo e doutorando no Instituto de Ciências Humanas, Sociais e Ambientais (INCIHUSA), com bolsa do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (CONICET).

**Resumen:**

---

**Matriz ideológico-política cristiana e izquierda social: la crítica a la modernidad en la revista *Alternativa Latinoamericana* (1985-1990)**

En la Argentina el importante rol que el cristianismo liberacionista ha jugado en la conformación y planteamiento y conceptualización de una izquierda movimientaria no tradicionalmente política ha sido frecuentemente pasado por alto. En este artículo argumentamos sobre la presencia de una matriz político-ideológica cristiana, esto es, una tradición particular de objetivación de lo social y lo político, operando en el origen mismo de esta izquierda social. Analizamos posteriormente algunas de las características comunes a muchos de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos y establecemos un paralelo con las formas de categorizar lo social típicas de los movimientos cristianos. Finalmente realizamos un relevamiento de esas categorías en una editorial de la revista *Alternativa Latinoamericana*, empleada aquí en tanto documento del discurso cristiano-ecuménico en la Argentina de los '80.

**Palabras-clave:** cristianismo liberacionista, izquierda social, nuevos movimientos sociales, matriz político-ideológica, crítica de la modernidad, movimiento ecuménico, Argentina.

**Abstract:**

---

**Ideological-political Christian matrix and social left: a critique of modernity in the *Alternativa Latinoamericana* magazine (1985-1990)**

The important role that liberationist Christianity has played in Argentina in shaping and conceptualizing not traditionally political and social movements centered left has often been overlooked. In this article we argue about the presence of a political-ideological Christian matrix, ie, a particular tradition of objectifying the social and the political, operating at the origin of this social left. Subsequently some common features from the new Latin American social movements are analyzed and a parallel is established between their ways of categorizing social and those typical of the Christian movements. Finally, a survey of these categories is made in an editorial note of the *Alternativa Latinoamericana* review, used here as a document of the Christian ecumenical discourse in Argentina 80s.

**Keywords:** liberationist Christianity, social left, new social movements, political-ideological matrix, critique of modernity, ecumenical movement, Argentina.