

# Los sentidos de la violencia. Cristianismo y Revolución en la Argentina de los sesenta

**The Meanings of Violence. Christianity and Revolution in  
Argentinean Sixties.**

DANIELA SLIPAK

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas;  
Univ. Nacional de San Martín – Argentina  
danielaslipak@hotmail.com

**Resumen:** Partiendo de la importancia de las inscripciones simbólicas a la hora de comprender la dinámica política y la constitución de los grupos, el presente artículo estudia los sentidos de la violencia desplegados en las páginas de *Cristianismo y Revolución*, revista argentina editada desde septiembre de 1966 hasta el mismo mes de 1971. Dicha publicación fue un exponente paradigmático de la trama contestataria a los gobiernos militares instaurados en el país desde 1966 hasta 1973, en la cual confluyeron redes católicas, sindicales, intelectuales, universitarias, y, crecientemente, organizaciones armadas. ¿Qué acepción de la violencia pobló, entonces, la mencionada revista? ¿Cuáles eran las características que imprimía a la acción política? ¿Se trataba de un medio escindible de los fines perseguidos? Y, como supuesto de los interrogantes anteriores, ¿podría afirmarse que su sentido era unívoco?

**Palabras clave:** Violencia, *Cristianismo y Revolución*, Argentina, sesentas.

**Abstract:** Based on the importance of symbolic inscriptions in understanding the political dynamics and the formation of groups, this article explores the meanings of violence displayed in *Cristianismo y Revolución*, Argentinean magazine published between September 1966 and September 1971. This publication was a paradigmatic exponent of

the different contestant expressions to the military governments that took place in the country from 1966-1973 and in which catholic networks, unions, intellectuals, university, and, increasingly, armed organizations converged. Which was the meaning of violence that prevailed in the magazine? What were the characteristics that this meaning gave to political action? Could that mean be splitted from its aims? And, as derived from the aforementioned questions, could it be asserted that violence had a unique sense?

**Key Words:** Violence, *Cristianismo y Revolución*, Argentine, sixties

**Recibido:** 17/9/13

**Aceptado:** 2/12/13

“La rabia no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales; nadie reacciona con rabia ante una enfermedad incurable, ante un terremoto o [...] ante condiciones sociales que parecen incambiables. La rabia solo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse [...] Ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de vida; pertenecen al terreno político de los asuntos humanos”.

Hannah Arendt. *Sobre la violencia*.

## I. Introducción

**D**urante las décadas de los sesenta y setenta, muchos espacios de militancia política en Argentina apostaron a la edición de publicaciones como uno de los ámbitos privilegiados para definir su identidad, esto es, para unificar un espacio interno, excluir alteridades y construir un relato tanto retro como prospectivo (Aboy Carlés 2001, 15-74). La cifra cuantitativa de revistas porta ciertamente una ilustración cualitativa acerca de su rol en la coyuntura. Solo a modo indicativo, las de mayor visibilidad y circulación fueron: en la década del sesenta, *Che*, *Compañero*, *En lucha*, *Con Todo*, *Trinchera*, *Palabra Obrera*, *Cristianismo y Revolución*, *Che Compañero*, *El Combatiente*; en los setenta, *Nuevo Hombre*, *El Descamisado*, *El Peronista lucha por la Liberación*, *La Causa Peronista*, *Ya*, *Estrella Roja*, *Militancia Peronista para la Liberación*, *De Frente con las bases peronistas*, *Puro Pueblo*, *Movimiento para la reconstrucción y la liberación nacional*, *Evita Montonera*, *El Auténtico*, *Vencer*, entre tantas otras, y sin mencionar los periódicos ni los boletines (Gillespie 1987, 341-342). Pocas fueron de distribución legal; la mayoría se editaron clandestina y alternativamente a los medios de comunicación masivos.

En particular, *Cristianismo y Revolución* resulta fundamental por varios motivos. El primero refiere a las redes que se tejieron alrededor del grupo editor. Estas se enmarcaron en un conjunto de procesos y acontecimientos tanto nacionales como internacionales: la creciente peronización de distintos circuitos sociales, políticos y culturales, en

paralelo a la proscripción legal del partido impuesta por la autodenominada Revolución Libertadora de 1955; el surgimiento de disímiles formas de protesta e intervención pública, a contrapelo de la fuerte represión de los gobiernos de facto de la llamada Revolución Argentina (1966-1973); el ascendente involucramiento y participación de los jóvenes en los asuntos de orden político; la Revolución Cubana en 1959 y la aparición de varios grupos armados a lo largo del continente; la guerra e independencia de Argelia de 1962, y el rechazo extendido del colonialismo; el Concilio Vaticano II iniciado en 1962 y las expresiones latinoamericanas del catolicismo renovador; la Revolución Cultural China de 1966; el Mayo Francés de 1968; y, finalmente, la guerra de Vietnam.

Fue en este efervescente contexto que, inspirado en los debates que caracterizaron el catolicismo renovador, el ex seminarista Juan García Elorrio<sup>1</sup> fundó la revista en septiembre de 1966. La dirigió hasta el número 22, siendo reemplazado luego por su mujer, Casiana Ahumada, quien logró continuar con la publicación hasta su último número, el 30, de septiembre de 1971. Distintos jóvenes, provenientes fundamentalmente de circuitos católicos, fueron sumándose a la experiencia, participando de diversas reuniones y eventos que defendían una versión del peronismo cercana al socialismo cubano y a la necesidad de una revolución que modificara pilares estructurales de la sociedad. Concurrieron a los encuentros del denominado 'peronismo revolucionario'<sup>2</sup> así como a la Primera Conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) en La Habana en 1967<sup>3</sup>. A la par de la revista, se creó el Comando Camilo Torres, organización semiclandestina que adquirió conocimiento público con la interrupción de

- 
- 1 García Elorrio ingresó al seminario de San Isidro, abandonando a los 21 años la carrera eclesiástica. Organizó centros de estudios teológicos y discusiones sobre el Concilio. Fue interesándose por Camilo Torres y el Che Guevara. En 1965, participó de los 'diálogos católicos-marxistas' en universidades nacionales. A fines de 1967 dirigió *Che Compañero*, de solo 4 números. En enero de 1970, murió a causa de un dudoso accidente de auto (Morello 2003, 146-151).
  - 2 Incentivado por un Juan Domingo Perón fugazmente *aggiornado* a la Revolución Cubana, en agosto de 1964 se realizó el congreso fundacional del Movimiento Peronista Revolucionario, que contó con la participación de distintos sectores: juventudes peronistas de distintas localidades; vertientes del sindicalismo críticas al líder de las 62 Organizaciones, Augusto T. Vandor; grupos católicos inspirados en los aires conciliares; y militantes defensores de la estrategia de la lucha armada (Fraschini 2008, 140-145).
  - 3 Este evento fue dirigido por Régis Debray del 31 de julio al 10 de agosto con el objeto de coordinar diferentes experiencias revolucionarias del continente (Morello 2003, 127).

la misa del 1° de mayo de 1967 celebrada por el cardenal Antonio Caggiano en la catedral de Buenos Aires, que deparó la cárcel para la mayoría de sus protagonistas. Para mediados de 1967, el Comando tenía 30 militantes, entre ellos, Fernando Abal Medina, Carlos Ramus y Mario Firmenich, de la Juventud de Estudiantes Católicos de Buenos Aires; Norma Arrostito, ex integrante del Partido Comunista; Emilio Maza e Ignacio Vélez, ex militantes de la Agrupación Peronista Lealtad y Lucha de Córdoba; y José Sabino Navarro, de la Juventud Obrera Católica y ex delegado del sindicato de los mecánicos SMATA. Todos serían fundadores de la organización político-militar Montoneros, uno de los grupos armados con mayor visibilidad pública en Argentina y en América Latina. Inicialmente existió un vínculo fuerte con Carlos Mugica, asesor de la Juventud de Estudiantes Católicos, pero al poco tiempo se distanciaron del cura por su rechazo a la lucha armada. Asimismo, dos espacios con diferente nivel de legalidad estuvieron asociados al Comando: el Comando Revolucionario Universitario, de militancia de superficie, y los Comandos Peronistas de Liberación, clandestinos y destinados exclusivamente a planificar 'acciones directas'. Finalmente, se instauró el Centro de Estudios Teilhard de Chardin, el cual impulsó diversas conferencias, seminarios y cursos, tanto de teología como de política. A partir de marzo de 1969, el centro pasó a denominarse Centro de Estudios Camilo Torres, articulando tres institutos de investigaciones, uno dedicado a la teología y la filosofía, otro a la política, y el último a la economía y la sociedad (Lenci 1998, 174-200; Morello 2006, 4-13).

De todas formas, la importancia de *Cristianismo y Revolución* excedió las redes tendidas a su alrededor. Las notas, editoriales y fotografías de sus 30 números adquirieron, a pesar de la producción y circulación artesanal,<sup>4</sup> una extensa visibilidad. La publicación fue una caja de resonancia de los desplazamientos de la trama contestataria a los gobiernos de facto que se extendieron en el país desde 1966 a 1973, en la que confluían trabajadores, estudiantes secundarios y universitarios, católicos laicos y religiosos, e intelectuales. En este sentido, constituyó un ámbito privilegiado para exhibir y configurar la significación de diversas prácticas, entre las cuales la acción violenta resultaba central. De ahí que la importancia del staff de la revista sea menor, desde dos puntos de

---

4 Financiada principalmente por Casiana Ahumada, era repartida por los propios colaboradores en los quioscos de la Capital Federal y del interior del país (Lenci 2003, 3). Se calcula una tirada de 5.000 ejemplares en los diversos números de aparición irregular (Morello 2006, 6).

vista: por un lado, para el analista que busca identificar, antes que las declaraciones de algún enunciador específico, los sentidos socialmente compartidos que circulan en una época determinada; por el otro, para los mismos protagonistas, quienes en contadas excepciones dejaron constancia del equipo editorial. Las distintas firmas que ocasionalmente acompañaron las notas tampoco ilustraron opiniones disímiles. En general, las páginas de la revista articularon una sola voz (Gil 2003, 6).

El presente artículo explorará los sentidos de la violencia trazados en la revista *Cristianismo y Revolución*. Desde luego, dadas las transformaciones ocurridas en la época, esto implicará recorrer las concepciones del peronismo, el marxismo, y el catolicismo. No obstante, se buscará fundamentalmente aprehender la conceptualización de la violencia que atravesó todas estas cuestiones, sin asumir por ello que su significado deba ser necesariamente lineal.<sup>5</sup>

## II. Violencias

Si en los primeros meses la revista insistió enérgicamente sobre la necesidad del compromiso cristiano frente a la pobreza del Tercer Mundo, el correr de las ediciones patentó un progresivo descenso de las preocupaciones católicas para dar lugar a artículos y documentos sobre el peronismo, el sindicalismo, y los grupos armados del país y de América Latina. No obstante, a pesar de los cambios, todas estas problemáticas la atravesaron desde un comienzo y nunca la abandonarían. A lo largo de sus 30 números, fueron permanentes las referencias al régimen de Fidel Castro y a las guerrillas latinoamericanas (el grupo liderado por Ernesto Guevara en Bolivia, el Ejército de Liberación Nacional de Camilo Torres en Colombia, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria en Chile, los Tupamaros en Uruguay, la Acción de Liberación Nacional de Carlos Marighela en Brasil, entre otras), a la guerra de Vietnam, a la Revolución Cultural China, al Mayo Francés, al Mensaje de los 18 Obispos para el Tercer Mundo de 1967,<sup>6</sup> etc. También fueron recurrentes los artículos

5 Es justamente hacia allí que dirigió la mirada Maurice Merleau-Ponty en su trabajo sobre el terrorismo stalinista: el punto de partida de todo análisis de la violencia es la desestimación de la simple oposición entre violencia y no violencia; en la medida en que la violencia es constitutiva de toda comunidad política, el interrogante se dirige necesariamente a la/s forma/s en que es ejercida en una situación determinada (Merleau Ponty 1947).

6 El Mensaje fue firmado en agosto de 1967 por 18 obispos de los cuales 10 eran latinoamericanos. Hizo referencia a la 'opción preferencial por los pobres', al 'colonialismo', y al 'imperialismo del dinero' (Lanusse 2007, 77).

sobre el 'peronismo revolucionario', la Confederación General del Trabajo (CGT) de los Argentinos,<sup>7</sup> el Cordobazo de 1969,<sup>8</sup> el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo,<sup>9</sup> las agrupaciones estudiantiles, las guerrillas peronistas y no peronistas, y la Revolución Argentina.

Ahora bien, la publicación no solo fue un buen catálogo de las acciones de protesta del país y del mundo: configuró, a su vez, una narración que desplazó las tradiciones y discusiones recibidas. Y lo hizo de manera tal que la cuestión de la(s) violencia(s) ocupó un lugar fundamental. Varios fueron sus sentidos, y solo pueden escindirse analíticamente. No dibujan, por otra parte, un panorama articulado: sus tensiones son ciertamente llamativas. Los artículos sobre el compromiso cristiano muestran rápidamente el primer argumento a destacar. Si bien las vertientes europeas y latinoamericanas del catolicismo renovador y muchas voces del Episcopado Argentino habían sido ambiguas respecto de la implementación de la violencia,<sup>10</sup> la revista expresó:

Frente a este desafío continental al que se han rendido sumisamente todos los gobiernos militares como el nuestro, designados por el Pentágono, o todas las

---

7 La CGT de los Argentinos surgió en marzo de 1968, tras el malogrado congreso normalizador de la central sindical CGT. Había dos grupos en pugna: el representado por el líder de los trabajadores metalúrgicos y exponente de un sindicalismo poderoso, Augusto T. Vandor, y el representado por el dirigente de los trabajadores gráficos, Raimundo Ongaro, que propugnaba una línea 'combativa' contra el gobierno de Juan Carlos Onganía. Resultó elegido este último como Secretario General, pero los seguidores de Vandor no reconocieron su liderazgo y formaron con la mayoría de los sindicatos del país una CGT alternativa. Mientras que la primera adquirió el nombre de la CGT de los Argentinos, la segunda pasó a nominarse la CGT Azopardo (James 1990, 292).

8 En mayo de 1969, la ciudad de Córdoba entró en un estado de agitación permanente durante dos días, en los cuales estudiantes y trabajadores ocuparon las instituciones principales del Estado municipal y destruyeron edificios que se consideraban símbolos del 'imperialismo' y del régimen militar (Brennan y Gordillo 2008; Torre 1994, 15-24).

9 El MSTM aunó alrededor de 500 sacerdotes del país que adherían al Mensaje de los 18 Obispos.

10 Por ejemplo: "es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana. Sin embargo, ya se sabe, la insurrección revolucionaria —salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de las personas y damnificase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas", *Populorum Progressio*, Carta Encíclica de S.S. Pablo VI sobre el desarrollo de los pueblos (Gil 2003, 2).

democracias reformistas, como la de Frei, permitidas por el departamento de Estado, y expresado repugnantemente por la OEA, se ha levantado la voz y la acción de los revolucionarios de América Latina a través de la OLAS, señalando claramente *la necesidad de oponer a la violencia reaccionaria la violencia revolucionaria* (editorial de Juan García Elorrio, N°5, noviembre de 1967, p. 2, cursivas en el original).

No deseo la violencia. Se me impone. No hay otra opción. Si opto por la no violencia, soy cómplice de la opresión, elijo la violencia de Estado (nota “Los cristianos y la violencia”, firmada por Jalles Costa, N°16, 2°quincena de mayo de 1969, p. 26).

Los fragmentos son claros. Se trazaba un esquema no demasiado original: la violencia narrada causalmente. Desde esta perspectiva, su razón se situaba en una violencia previa y de sentido contrario. Su aplicación era explicada en términos reactivos y defensivos, como una obligación y no como una decisión, como una necesidad y no como una acción contingente. Esta idea causal no solo frecuentó los artículos sobre el mundo cristiano; las notas de coyuntura exhibieron el mismo argumento. Ya sea frente a la represión de los gobiernos castrenses, frente a sus planes económicos, o incluso frente a las propuestas de salida electoral que los militares esbozaron a comienzos de los setenta, se aseveraba que la revolución violenta era la única respuesta posible. Así, *Cristianismo y Revolución* sostenía el clásico argumento acerca de la violencia y la contra-violencia. Por supuesto, no era la única en la Argentina de dichos años: cabe recordar que las declaraciones de Juan Domingo Perón desde el exilio, dirigidas hacia las distintas corrientes sindicales y hacia crecientes grupos que entendían al peronismo como la expresión nacional del socialismo, también se habían orientado en la misma línea, llamando al ejercicio de 'la más dura violencia' como respuesta a la proscripción electoral.<sup>11</sup>

De todas formas, en la revista esta significación no era exclusiva. En verdad, ¿podría reducirse la representación de la violencia —y las acciones desarrolladas bajo ese horizonte —a un esquema tan simple? En

---

11 “No puede quedar otra solución que prepararse de la mejor manera para derribar semejante estado de cosas aunque para ello deba emplearse la más dura violencia”, mensaje de junio de 1969 (Baschetti 1997, 665); “la Dictadura hará el fraude o tentará perpetuarse mediante la simulación de un golpe de Estado. Frente a eso, solo nos queda el camino de la insurrección para enfrentarla. La salida violenta es, pues, la única salida. Toda acción política es contraproducente y confucionista”, carta de Perón desde Caracas a los 'compañeros peronistas', octubre de 1957, (Baschetti 1997, 126).

definitiva, las contra-violencias podrían ser varias, y de disímil tintura. ¿Qué otros relatos aparecían ligados a la 'violencia revolucionaria'? ¿Qué la distinguía de la 'reaccionaria'?<sup>12</sup> Una noción dual complejizaba la cuestión:

Llamamiento a los que nos hacemos permanente violencia en nuestro corazón para convertirlo en el corazón del hombre nuevo capaz de hacer la nueva humanidad [...] Llamamiento a los que esperamos recibir la muerte —como lo supo hacer el CHE— con un saludo de bienvenida y de esperanza, porque nuestra pequeña y humilde vida quedará incorporada definitivamente en la lucha de la humanidad que ha dicho ¡basta! (nota “Llamamiento”, sin firma, N°6-7, abril de 1968, p. 40, mayúsculas en el original).

Resulta evidente que no se puede descartar la violencia como medio de solucionar las injusticias, ni se la puede contraponer simplemente, sin matices, al cristianismo [...] El amor se opone a la violencia opresora, no a la liberadora. Más aún, *el verdadero amor es una violenta fuerza de liberación* que hace saltar las estructuras que oprimen a las personas e impiden la realización completa del amor que solo puede darse en un mundo de personas liberadas (nota “Reflexiones sobre la violencia”, firmada por Rubén Dri, N° 22, enero de 1970, p. 20, cursivas mías).

Cuando la violencia la tienen que asumir los pobres, los trabajadores, el pueblo como la única vía para hacer valer su condición de hombres y hacer valer su dignidad, entonces esa '*sagrada violencia*' se transforma en 'terrorismo criminal', en 'extremismos sangrientos', en 'órdenes del extranjero' o en cualquiera de estos viejos y estúpidos fantasmas que se convocan para explicar lo que no se quiere comprender: la violencia de los pobres [...] Nuestro pueblo no lucha para destruir, para incendiar, para matar. Lucha para tomar el poder y para liberarse (editorial de Juan García Elorrio, N°20, septiembre-octubre de 1969, p. 3, cursivas mías).

Los párrafos ilustran que la violencia no era entendida como una mera reacción ante un estímulo lógicamente precedente, desligada, como tal, de una dimensión prospectiva. Se la graficaba, asimismo, con un tinte instrumental, asignándole el carácter de un medio en pos de un proyecto. La violencia era también pensada como una vía para subvertir la

---

12 Este es un interrogante que inspiró muchas reflexiones sobre la violencia en el contexto de las revoluciones modernas (por ejemplo, Merleau Ponty 1947). Unas décadas antes, Georges Sorel había distinguido entre la violencia liberadora y la fuerza represora (Sorel 2005). Walter Benjamin plantea un escenario más complejo: a la violencia conservadora de un Estado o fundadora de otro nuevo, opone una violencia divina destructora de derecho y ligada a una justicia indecible para los hombres (Benjamin 1998).

situación existente y modificar las estructuras sociales. Para lograr la 'toma del poder' era necesario, al parecer, transitar por la violencia. Podría decirse, por tanto, que, según esta tesitura, su justificación ya no se circunscribía a un elemento anterior sino que se emplazaba en una instancia futura. Y que sus cualidades remitían al orden de la eficacia y la técnica: debía maximizarse su utilización para alcanzar los objetivos planteados. Sin embargo, los fragmentos tampoco se quedaban ahí. La concepción de la violencia como un medio para un fin extrínseco se completaba con un enfoque sustantivo. Se la describía como un ámbito de realización y formación para los individuos, como una esfera 'sagrada' que trascendía los intereses y las vidas individuales. La 'violencia revolucionaria' era pintada, de este modo, como una instancia constitutiva de la propia dignidad de los individuos; el 'hombre nuevo', la 'nueva humanidad' y el 'amor' no surgían solo *mediante* ella sino *en* ella.

Es interesante destacar que esta dualidad también recuperaba otra voz, la de las tesis de Franz Fanon y Jean Paul Sartre sobre la guerra de Argelia. En el conocido libro *Los condenados de la tierra*, que trasladaba la clásica dicotomía marxista entre clases a un conflicto radical entre metrópoli y colonia, ambos habían insistido en una concepción múltiple de la violencia. En efecto, desde este enfoque, la liberación del hombre colonizado debía realizarse 'en' y 'por' la violencia. Por un lado, esta era el único medio posible para el triunfo del campesinado sobre el ejército de ocupación francés. La violencia era el método para la emancipación nacional; se debía provocar una violencia mayor a la violencia opresora.<sup>13</sup> Sin embargo, había allí algo más. El ejercicio de la violencia aseguraba, por otro lado, no mediata sino inmediatamente, un espacio de desintoxicación, rehabilitación, liberación. Era en dicho ámbito que se podía unificar al 'pueblo'. La violencia se transformaba, de esta manera, en una actividad constitutiva y creativa, configuradora de un sujeto antes inexistente. En otras palabras, la violencia era, simultáneamente, medio y fin. Ambas figuras coexistían en el estudio sobre Argelia desarrollado por Fanon y prologado por Sartre.<sup>14</sup>

13 Esta distinción podría compararse con la separación de Sorel entre la violencia represora —la fuerza— y la violencia liberadora —la violencia propiamente dicha. Pero la comparación no debería ir mucho más allá. Mientras que Sorel pensaba en la huelga general, Fanon propugnaba la eliminación física del colonizador (si bien es cierto que advertía que la brutalidad pura y total no podía sino llevar a la derrota, Fanon 2009, 135). En relación a la comparación entre Sorel, Fanon y Sartre, puede verse Arendt (1973, 119-137).

14 "El hombre colonizado se libera *en* y *por* la violencia. Esta praxis ilumina al agente

Las frecuentes veces que *Cristianismo y Revolución* mencionó al Che Guevara y a Camilo Torres, presentándolos como mártires y héroes (Campos 2007, 40-47),<sup>15</sup> también evocaron una dimensión sustantiva. La derrota de sus experiencias guerrilleras no desestimó la creencia en la estrategia foquista y en la eficacia de un puñado de hombres decididos a realizar una revolución aun sin los recursos y las condiciones objetivas necesarias (Debray 2005 y Guevara 1960). Por el contrario, sus acciones fueron entronizadas y glorificadas como modelos a seguir:

CHE GUEVARA es la conciencia de la Revolución Latinoamericana, y el sacrificio de su vida en los momentos en que más necesaria sentíamos su presencia y jefatura, es el signo de la autenticidad más extraordinaria, ante el cual se inclinan hasta los enemigos más viles del CHE y de las ideas por las que supo morir con tanta dignidad y coraje (nota “Después del Che”, firmada por el Comando Camilo Torres, N°5, noviembre de 1967, suplemento, p. 1, mayúsculas en el original).

Como mártir y signo de esta exigencia de ‘LIBERACIÓN O MUERTE’ hace un año caía Camilo Torres en la guerrilla colombiana. Camilo realizó vertiginosamente su camino personal hacia la Revolución. [...] Resolvió su sed de justicia en la lucha armada cuando comprendió que la oligarquía cierra todos los caminos y enfrenta al pueblo con el último recurso: la violencia. Camilo Torres, silenciado y retaceado por sus propios hermanos cristianos, nos señala el carisma evangélico en la lucha de liberación de nuestros pueblos y su nombre es bandera del movimiento revolucionario latinoamericano (editorial de Juan García Elorrio, N°4, marzo de 1967, p. 3, mayúsculas en el original).

Nótese que la escenificación de sus muertes en términos sacrificiales permitía suturar el relato acerca de una militancia intachable y un compromiso revolucionario sin vacilaciones. De esta forma, se traducían la

---

porque indica los *medios* y el *fin* [...] El desarrollo de la violencia en el seno del pueblo colonizado será proporcional a la violencia ejercida por el régimen colonial impugnado [...] La violencia del colonizado, lo hemos dicho, unifica al pueblo [...] En el plano de los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos” (Fanon 2009, 77, 80 y 86, respectivamente, cursivas mías). Dice Sartre en el prólogo a Fanon: “¿[s]anaremos? Sí. La violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido” (Fanon 2009, 28).

15 Cabe aclarar que los mártires señalados por *Cristianismo y Revolución* no fueron todos guerrilleros; muchas veces se los homologó con los muertos en diversas acciones de protesta. Por ejemplo, el N°16, p. 14, publica un recuadro bajo el título “Mártires”, con los nombres de Santiago Pampillón, Hilda Guerrero de Molina, y Juan José Cabral, asesinados por fuerzas de seguridad en manifestaciones en Córdoba (1966), Tucumán (1967) y Corrientes (1969), respectivamente.

muerte violenta en un acto que evidenciaba la heroicidad y el amor del combatiente. De alguna manera, lo regeneraba: los errores, las dudas y los titubeos que podían surgir en la militancia quedaban depurados. Valga precisar que ello no hacía sino retomar la épica de la 'muerte bella' (Sarlo 1984, 1-4; Vezzetti 2009, 131-171; y Bufano 2005, 22-31) propuesta por el mismo Guevara antes de su asesinato en Bolivia.<sup>16</sup>

En verdad, esta significación de la violencia como un espacio sustantivo para los hombres poco tenía que envidiarle a la trascendencia intrínseca a la gramática religiosa, en la cual se habían formado buena parte de los miembros de *Cristianismo y Revolución*. La vida individual perdía sentido porque era supeditada a una vida colectiva, cuyo valor era inconmensurable. De allí, la figura del sacrificio en pos de una lucha compartida.<sup>17</sup> El exitismo, el convencimiento en el triunfo de la empresa revolucionaria y la anulación de la indeterminación brindaban, a su vez, esa tintura escatológica y mesiánica propia de las narraciones religiosas.<sup>18</sup> Pero también es cierto que esta gravitación de la dimensión trascendente no remitía exclusivamente a una adscripción religiosa: era la 'vida plena' de una 'lucha' comprendida bélicamente, como se verá, la que otorgaba sacralidad al espacio común. Así, el imaginario del combatiente sostenido

16 En la tapa del N°5 aparece la frase de Guevara: “toda nuestra acción es un grito de guerra contra el imperialismo y un clamor por la unidad de los pueblos contra el gran enemigo del género humano: los Estados Unidos de Norteamérica. En cualquier lugar que nos sorprenda la muerte, bienvenida sea, siempre que ese, nuestro grito de guerra, haya llegado hasta un oído receptivo, y otra mano se tienda para empuñar nuestras armas, y otros hombres se apresten a entonar los cantos luctuosos con tableteo de ametralladoras y nuevos gritos de guerra y de victoria”.

17 Según Ciro Bustos, Guevara habría afirmado en su primer encuentro con el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP): “[b]ueno, aquí están; ustedes aceptaron unirse a esto y ahora tenemos que preparar todo; pero a partir de ahora consideren que están muertos. Aquí la única certeza es la muerte; tal vez algunos sobrevivan, pero consideren que a partir de ahora viven de prestado” (Rozitchner 2011, 41-42). Pero no habría que derivar de ahí un ‘culto a la muerte’ a secas: los argumentos de Pablo Giussani acerca de dicho culto acompañado por una utilización cínica del proyecto socialista en Montoneros no advierten que es en el marco del extremo valor dado a la vida colectiva que pierde valor la vida individual y la muerte se ‘embellece’ (Giussani 1984, 97-103).

18 El N°1 transcribe la siguiente frase de Torres: “¡Por la toma del poder para la clase popular hasta la muerte! Hasta la muerte porque estamos decididos a ir hasta el final. Hasta la victoria porque *un pueblo que se entrega hasta la muerte siempre logra su victoria*”, septiembre de 1966, p. 21, cursivas mías. Sobre el imaginario exitista, puede verse Terán (2006, 20-28). Este exitismo no sería exclusivo de los revolucionarios: algo de ese convencimiento sobre la inminencia de la ‘patria socialista’ tendría que haber atravesado la forma siniestra que adoptaría la represión de las FFAA desde 1976 (Vezzetti 2002, 85-86).

en la revista —identificable, indudablemente, en muchos combates de diverso signo y bandera— relegaba la vida individual del 'revolucionario'. No tendría por qué ocurrir nada distinto, desde luego, con la del 'enemigo'.<sup>19</sup>

Ahora bien, no solo se trataba de causalidad, eficacia y realización. Algunos de los fragmentos citados recurrieron a un concepto nada simple. No fueron los únicos:

Avanzamos al costo de la sangre del pueblo. Esa sangre que estos hijos de la violencia comenzaron a derramar desde que llegaron y de la cual tendrán que dar cuentas en *el juicio del pueblo, en el juicio de la historia* [...] Lo que cuenta es la causa a la que se sirve, por la cual se está dispuesto a morir [...] La nuestra es la causa del pueblo vengando, luchando, retomando la larga marcha hacia la liberación (editorial de Juan García Elorrio, "Los hijos de la violencia", N°17, 1°quincena de junio de 1968, p. 26, cursivas mías).

[L]os cristianos que estamos comprometidos definitivamente —por nuestra vocación y nuestra fe— en el servicio a la causa de los Pobres, a la causa de la Revolución, a la causa de la Liberación tenemos que plantearnos las cosas como son; no tenemos que optar por la violencia o contra la violencia; tenemos que elegir por la Justicia o contra la Justicia (editorial de Juan García Elorrio, N°20, septiembre-octubre de 1969, p. 3).

[L]a violencia es engendrada por el régimen y [...] la violencia en manos del pueblo no es violencia, es justicia (artículo sin firma titulado "Tucumán: jardín de la miseria", N°27, enero-febrero de 1971, p. 9).

*Cristianismo y Revolución* establecía una asociación entre justicia y violencia. Su carácter reactivo, instrumental y sustantivo era atravesado por la proyección de una justicia no amparada en las instituciones jurídicas sino en las figuras del pueblo, de un lado, y de la venganza, del otro. Difícil ignorar que los sentidos de la violencia se volvían aún más densos. Los comentarios de Jacques Derrida sobre el trabajo de Walter Benjamin acerca de la violencia pueden ser útiles para vislumbrarlo: como afirma el primero, mientras que el derecho consagra un ordenamiento codificable basado en un conjunto de normas y prescripciones, la justicia lo desborda e inaugura una dimensión incalculable. En efecto, el argumento precedente de Benjamin es por demás relevante: su nominación de la violencia ligada a la justicia como 'divina' (a diferencia de la violencia fundadora o conservadora de derecho)

---

19 Distintos análisis sobre la intensidad de la experiencia revolucionaria del combatiente pueden leerse en Tarcus (1998/9, 22-32), Bufano (2005) y Vezzetti (2009, 131-132).

bien podría sugerir la intrínseca falta de control y certidumbre que conlleva para los hombres (Benjamin 1998; Derrida 2008; y Calveiro 2007, 79-97). Interesa señalar aquí, entonces, que la superposición entre justicia y violencia planteaba, en definitiva, un exceso. ¿Quién decidiría la justicia de las acciones violentas? ¿Bajo qué violencias se saldaría y redimiría la justicia? ¿Cómo se relacionaría con la eficacia e instrumentalización que también convivía en el imaginario sobre la 'violencia revolucionaria'?

### **III. La justicia del pueblo**

Además de relegar las notas sobre el mundo católico, la revista mostró otro desplazamiento. Mientras que los primeros números exhibieron una variedad de repertorios de 'lucha revolucionaria' — huelgas, movilizaciones, 'puebladas', marchas, actos y concentraciones, tomas de facultades y otros edificios públicos y privados, etc. (Gordillo 2003, 329-380)—, la situación fue simplificándose progresivamente. Un campo plural con distintos métodos para arribar a la revolución fue representándose cada vez más linealmente. Si al comienzo se publicaron, a la par de los artículos sobre las guerrillas, notas sobre las redes universitarias, los trabajadores y los sindicatos, el peronismo revolucionario, y los espacios católicos religiosos y laicos, las últimas ediciones versaron casi exclusivamente sobre las primeras. Por supuesto, no solo se trataba de una cuestión cuantitativa:

Estos trece años del peronismo en lucha han resultado lo bastante cargados de experiencias, de fracasos y derrotas, de heroísmo y ejemplos revolucionarios, como para obligar a un serio replanteo de los métodos de lucha, de las exigencias organizativas y del ejercicio de una política con vocación y estrategia de poder. Todos los caminos recorridos por el peronismo vienen a terminar en la afirmación de una sola salida: la revolución popular; de una sola vía: la lucha armada; de una sola respuesta: la violencia revolucionaria. [...] La afirmación de la tendencia del peronismo revolucionario, del peronismo en lucha, del peronismo en guerra, en definitiva, de todos los peronistas y de todo el peronismo, es la tarea fundamental de esta hora para integrar la vanguardia. Si alguna responsabilidad acepta esta generación del peronismo que vivió con rabia la caída; si alguna responsabilidad tienen los que en 1955 fueron, sin saberlo o sin quererlo, aliados de los fusiladores, es la de consolidar la tendencia del peronismo revolucionario. La vanguardia que sea expresión real de las necesidades y aspiraciones del pueblo, la punta de lanza que encabece las luchas de liberación nacional (editorial de Juan García Elorrio, N°10, octubre de 1968, p. 1).

Los grupos armados, cada vez más urbanos y menos rurales (Rot 2003-4, 138-140), fueron ocupando el lugar de la violencia revolucionaria en la revista, subordinando el resto de las 'luchas'. Más todavía, suturaron el sentido de la heterogénea trama contestataria desplegada en tiempos de la Revolución Argentina. Ejemplo de ello fue la cobertura del Cordobazo. En la edición posterior al acontecimiento, entre las 49 páginas de la revista, solo el editorial lo mencionó; los números siguientes tampoco profundizaron en el tema, salvo contadas veces. Lo interesante es que en estos últimos casos dicho evento fue interpretado como una 'violencia popular espontánea' que urgía 'organizar' bajo la 'lucha armada'. Es decir, antes que ser comprendido como un hecho singular que introducía nuevas modalidades de acción —y, por qué no, de organización—, fue inscripto en un esquema preestablecido, según el cual la guerrilla urbana debía ocupar la voz cantante.<sup>20</sup> En el número 27, bajo el título 'La violencia del pueblo', el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL), las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) y los Montoneros fueron catalogados como los “protagonistas más importantes de 1970” (N°27, enero-febrero de 1971, p. 3, sin firma). Siguiendo esta línea, desde el número 28 apareció una sección que notificaba sus intervenciones, denominada “La justicia del pueblo”. Otro tipo de expresiones habían quedado relegadas; para la revista, los grupos armados representaban mejor que nadie el hastío del pueblo.<sup>21</sup> Al respecto, resulta interesante la opinión emitida varios años después por Ignacio Vélez, uno de los fundadores de Montoneros, y distribuidor de

20 María Matilde Ollier analiza la legitimación que la guerrilla hizo de sí misma a partir de una lectura del Cordobazo como 'violencia espontánea' y la necesidad de pasar a una 'violencia organizada' (Ollier 2005, 261-267).

21 Desde el N° 23, el primero dirigido por Ahumada, se realizaron entrevistas a diferentes guerrilleros y se creó la sección 'Comunicados' donde se publicaron muchas declaraciones de las diversas guerrillas del país, peronistas y no peronistas. Por su parte, las muertes de los montoneros Emilio Maza, Fernando Abal Medina y Carlos Ramus fueron presentadas como propias: 'tres hermanos muertos' sentenció el N° 25, septiembre de 1970, p. 1. La sección “Panorama Político” del N°28 explicó: “los trabajadores ya están hablando un lenguaje distinto, violento y liberador, con la mirada puesta en un mundo sin explotados y con justicia social. Para ellos su boleta electoral está *representada por las armas* de los combatientes de los distintos frentes armados”, abril de 1971, p. 1, cursivas mías. El último número titularía su editorial con la frase “Si Evita viviera, sería Montonera”, N° 30, septiembre de 1971, p. 1, y acompañaría ilustraciones de FAR, FAP y Montoneros con el epígrafe “el Pueblo los reconoce y entiende que esa juventud audaz los representa”, p. 33.

### *Cristianismo y Revolución en Córdoba:*

[E]ra una época en donde pasaban muchísimas cosas pero no las veíamos, obsesivamente dedicados a construir el foco armado. La CGT de los Argentinos y el Cordobazo son un ejemplo [...] el Cordobazo nos pasó de lado (Vélez 2005, 8 y 11).

Además, es necesario atender que, junto con este deslizamiento, algo más había entrado en escena: la difusión del asesinato del ex presidente de facto de la Revolución Libertadora Pedro Eugenio Aramburu, perpetrado por Montoneros,<sup>22</sup> mostraba que la violencia revolucionaria asociada a la justicia podía intentar saldar su exceso mediante la muerte, aunque ya no la 'muerte bella' de las huestes propias, sino la de los enemigos. Al respecto, el número 25 presentó la entrevista efectuada —aunque no publicada— por *Panorama* al sacerdote Hernán Benítez, ex confesor de Eva Perón, con motivo del 'ajusticiamiento' de Aramburu. Allí afirmaba: “a quien pretenda justicia, solo le queda la ley de la selva” (nota “Causas y culpables de la ‘ejecución’ de Aramburu. Habla el padre Hernán Benítez”, N°25, septiembre de 1970, p. 6).<sup>23</sup> El resto de las ediciones reivindicaron el asesinato del ex presidente.

Paulatinamente, se desdibujó la multiplicidad de formas contestatarias. Los números finales de *Cristianismo y Revolución* olvidaron la diversidad de 'luchas' posibles, resolviendo tras la figura de la guerrilla las disímiles posibilidades de intervención pública. Eran fundidos, de esta manera, diferentes tipos de prácticas. Para aprehender la operación de la revista y sus posibles implicancias, resulta sugestiva la siguiente distinción analítica de Hannah Arendt: disímil es una intervención violenta inmediata cuyo fin se proyecta a corto plazo de aquélla atravesada por un cálculo estratégico que distancia considerablemente los objetivos de los medios. Dado que la acción nunca puede prever sus

---

22 Los secuestradores de Aramburu se disfrazaron con pelucas y trajes de policía, cura, y militar. El 29 de mayo lo llevaron desde su domicilio hasta una quinta de la localidad bonaerense de Timote. Allí le realizaron un juicio, con causa, tribunal y sentencia. A través de diversos comunicados que tuvieron amplia repercusión pública, informaron su 'ajusticiamiento', pidiendo a dios que se apiadara de su alma (Gillespie 1987; Sarlo 2003; y Lanusse 2007).

23 Aunque evidente, vale mencionar que las muertes de militantes producidas por aplicación de normas de disciplina interna no fueron problematizadas por la revista. Por ejemplo, una nota rechazó la acusación de homicidio a los miembros del EGP presos en Salta, Federico Méndez y Héctor Jouvé, por la muerte de Bernardo Groswald (el 'fusilamiento' de Adolfo Rotblat fue ignorado), N°22, enero de 1970, p. 2.

consecuencias y escapa al control de los actores, a mayor racionalización por parte de estos, a mayor distancia establecida entre los medios y los fines propuestos, menor racionalidad tendrá la violencia —menor racionalidad ya no para el actor que actúa violentamente y racionaliza su acción, sino para el espectador, el historiador, o el analista (Arendt 1973, 111-200).<sup>24</sup> Ciertamente las violencias equiparadas por *Cristianismo y Revolución* no parecen ubicarse en el mismo sitio del arco que podría trazarse con las figuras arendtianas de la violencia como conceptos límites. Amén del carácter más o menos inmediato y espontáneo del Cordobazo y otras 'puebladas', no podría decirse que manifestaron idéntica planificación instrumental que las guerrillas. No obstante, sin apreciarlo, la revista buscó soldarlas. Más aún, derivó de las violencias más 'inmediatas' la necesidad de la 'lucha armada' para lograr la 'toma del poder', la 'liberación', y la 'implantación del socialismo'. Así, racionalizó la violencia armada y la incentivó. En síntesis, le formuló razones. La dinámica del escenario político de comienzos de los setenta y la creciente gravitación de Montoneros en la política nacional patentarian, de hecho, que dicha operación no había sido en vano.

Finalmente, resta un último señalamiento: la reivindicación y racionalización de la violencia armada no supuso la aparición de una gramática antes inexistente, a saber, la de la guerra. Como se vislumbra en los fragmentos citados, dicha alusión pobló, desde el comienzo, las ediciones de la revista:

Hay una lucha, una guerra, declarada a nivel mundial. Los enemigos del género humano son los que en Vietnam asesinan al heroico pueblo que lucha por su liberación [...] Y los cristianos también estamos metidos en esta guerra sucia y definitiva. En esta última violencia en la que el imperialismo yanqui se juega sus últimas cartas. Los cristianos debemos sentirnos solidarios hasta el fin en esta guerra. Y tenemos que elegir el lugar de nuestra lucha (editorial de Juan García Elorrio titulado "La misma guerra", N°6-7, abril de 1968, p. 2).

El peronismo no ha perdido su espíritu combativo, seguirá siendo generoso en el sacrificio como ha sido fiel a su tradición de lucha, pero por sobre todo ha demostrado, y podrá comprobarse ahora, su cohesión en los momentos decisivos. El gobierno nos ha declarado la guerra, y se ha cavado la fosa (nota "Quieren guerra, tendrán guerra", firmada por Jorge Gil Solá, N°15, 1°quincena de mayo de 1969, p. 9).

---

24 Cabe señalar que en numerosos pasajes de dicho texto Arendt refiere a la violencia como una acción que adquiere, a pesar de su dimensión instrumental, las características de irreversibilidad, imprevisibilidad y comienzo (Hilb 2001, 11-44).

Argentina está virtualmente en pie de guerra. Pero no es, como se pretendió, una guerra civil, sino de descolonización. Es una lucha contra la violencia institucionalizada por el sistema neocolonial (editorial sin firma, N°25, septiembre de 1970, p. 2).

Por tanto, sería inexacto sostener que la creciente defensa de los grupos armados empapó con un lenguaje bélico el escenario político, planteando una 'guerra popular y prolongada' de origen maoísta y adscripción guevarista, a la cual se arribaría luego de las primeras intervenciones de la guerrilla. Desde el principio, *Cristianismo y Revolución* fue atravesado por la metáfora de la guerra y por sus símbolos característicos: coraje, heroísmo, virtud, traición, eficacia, técnica e inscripción de los conflictos políticos en un escenario bipolar y rígido. La política fue aprehendida en términos de una guerra, con el consiguiente descarte de las instituciones representativas liberal-republicanas.<sup>25</sup> El propio Perón, por su parte, llamaba desde el exilio a una 'guerra integral', mucho antes de otorgar su bendición a Montoneros como 'formaciones especiales' del Movimiento Peronista (en verdad, mucho antes, incluso, del golpe a su gobierno en 1955).<sup>26</sup>

Recapitulando, entonces, *Cristianismo y Revolución* recuperó parte de las tradiciones que signaron el escenario argentino de la década del sesenta. Desde luego, no sin desplazamientos: las discusiones sobre el catolicismo, el socialismo cubano, la metodología que debería implementarse para la revolución y las banderas peronistas fueron permeadas por una significación particular de la violencia. Más precisamente, por varias significaciones superpuestas, ni armónicas ni lineales. Una lectura reactiva sobre la violencia fue mezclada con una instrumentalización. Asimismo, una dimensión sustantiva y creativa minó la idea de un simple medio. Una pretensión de justicia le añadió un

---

25 María Matilde Ollier analiza el lenguaje bélico de los documentos de las guerrillas publicados en *Cristianismo y Revolución* (Ollier 2005, 303-329). Sin embargo, no es necesario ir a ellos para percibir la aprensión de la política en términos militares. Aun en tiempos en los cuales todavía existían pocas guerrillas en el país y se reivindicaban diferentes tipos de 'luchas', la revista planteó esa gramática. Más aún, como señala Hugo Vezzetti, el imaginario de la guerra atravesó buena parte de las expresiones de la 'nueva izquierda' (Vezzetti 2002, 55-108).

26 "Hay que comenzar la guerra integral por todos los medios, en todo lugar y en todo momento". Carta de Perón del 2 de diciembre de 1964 (Baschetti 1997, 388). Y varios años antes: "hay muchos trabajos míos sobre el conductor y un librito mío que habla mucho sobre la conducción. Es de *carácter militar pero es aplicable a la política*", clase brindada en la Escuela Superior Peronista del 5 de abril de 1951 (Feinmann 1998, 32-33, cursivas mías).

condimento poco calculable. Todo ello fue cruzado, además, por una gramática bélica. Bajo estos sentidos, la heterogénea trama contestataria contra la Revolución Argentina fue reducida progresivamente a la 'lucha armada'. En suma, reacción e imposición, medio y fin, cálculo y realización, justicia y guerra se hibridaron densamente en la acepción de la violencia propuesta en la revista, situando a los grupos armados como voz cantante a la hora de pensar en la revolución.

#### **IV. Palabras finales**

Actualmente, en distintos debates sobre las décadas del sesenta y setenta en Argentina, suele afirmarse que la violencia fue un medio para un fin trascendente, como el socialismo, la revolución o la sociedad igualitaria. Siguiendo esta línea, se comprende la lucha armada como el método elegido para acceder al objetivo pautado, al proyecto que se buscaba implantar. No obstante, en paralelo a este argumento teleológico es frecuente escuchar un esquema inverso: la acción armada fue una respuesta a otra violencia, la del 'poder', la de los militares, o, en fin, la de distintos regímenes represivos que se instalaron en los países de América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Este razonamiento explica, en consecuencia, la lucha armada no tanto por los fines prospectivos sino por las condiciones históricas estructurales (ambas ideas se encuentran, por ejemplo, en Lanusse 2007).

Ahora bien, las páginas precedentes muestran dos cuestiones: por un lado, que estos argumentos reproducen el relato y los mitos fundantes de la época; por el otro, que los reproducen solo en parte, pues la significación de ese entonces era más compleja. Los sentidos instrumental, de un lado, y reactivo, del otro, se conjugaban con atribuciones realizativas, asociadas a la imposición de una justicia y a un lenguaje bélico. En suma, un panorama ciertamente denso que no sería conveniente obviar para comprender los hechos armados y la política de la época. Menos para vislumbrar las dificultades que aparecieron con la apertura electoral y la decisión de varios grupos juveniles de mantener las armas aun en tiempos de los gobiernos constitucionales de la primera mitad de los años setenta (De Riz 1981).

Además, tampoco debería olvidarse que *Cristianismo y Revolución* atravesó buena parte de las redes que luego conformarían y participarían en Montoneros, una de las organizaciones armadas con mayor incidencia en la política del país, que logró participar directa o indirectamente en

gubernaciones, ministerios nacionales y el parlamento nacional durante la breve presidencia de Héctor Cámpora (25 de mayo al 13 de julio de 1973) (Gillespie 1987). En efecto, como se mencionó previamente, los grupos y centros ligados a la dirección de la revista fueron espacios decisivos para los integrantes originarios de Montoneros.<sup>27</sup> De modo que bien vale atender a los sentidos desplegados en la revista para comprender la dinámica política subsiguiente. Los primeros relatos de la organización se gestaron en el marco de los artículos y editoriales de la publicación. No casualmente, unos años después sus miembros intentaron reeditarla como su órgano de prensa oficial (Pittaluga y Rot 2003, 5 y 12). Fue la negativa de la última directora de *Cristianismo y Revolución*, Casiana Ahumada, la que llevó a la creación de una nueva publicación, *El Descamisado*, que llegaría a tener una tirada de más de 100.000 ejemplares durante la llamada 'primavera camporista' (Slipak, 2011 y 2012). Pero esa es ya otra historia.

## V. Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo (2001), *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens.
- Arendt, Hannah (1973) [1970], "Sobre la violencia", *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
- Baschetti, Roberto (1997), *Documentos de la Resistencia Peronista 1955-1970*, La Plata, De La Campana.
- Benjamin, Walter (1998) [1921], *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus.
- Brennan, James y Mónica Gordillo (2008), *Córdoba rebelde. El Cordobazo, el clasismo y la movilización social*, La Plata, De La Campana.
- Bufano, Sergio (2005), "La vida plena", *Lucha Armada en la Argentina*, 1.
- Calveiro, Pilar (2007), "Fuerza de ley y fuera de ley" en AAVV, *Jacques Derrida. Pasiones institucionales*, México, UNAM, volumen 1.
- Campos, Esteban (2007), "Arquetipos del compromiso militante en la

---

27 Vale aclarar que los futuros montoneros comenzaron a alejarse de García Elorrio y el grupo de *Cristianismo y Revolución* en 1968, no tanto por desacuerdos ideológicos sino bajo el reclamo de que aquél no concretaba la construcción de una organización armada. Tras ello, se abocaron a prepararla (entrevista de la autora a un fundador de Montoneros, cuya identidad se prefiere reservar). Como se indicó anteriormente, las ediciones posteriores de la revista publicaron sus comunicados e intervenciones.

- revista Cristianismo y Revolución”, *Lucha Armada en la Argentina*, 9.
- De Riz, Liliana (1981), *Retorno y derrumbe: el último gobierno peronista*, Buenos Aires, Folios.
- Debray, Régis (2005) [1967], “¿Revolución en la Revolución?”, *Lucha Armada en la Argentina*, 1.
- Derrida, Jacques (2008), *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos.
- Fanon, Frantz (2009) [1961], *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Feinmann, José Pablo (1998), *La sangre derramada. Ensayo sobre la violencia política*, Buenos Aires, Planeta.
- Fraschini, Mariano (2008), *El brazo izquierdo de Perón. Ideólogos y actores de la izquierda peronista (1955-1974)*, Buenos Aires, Álvarez Castillo Editor.
- Gil, Germán (2003), “Cristianismo y Revolución. Una voz del jacobinismo de izquierda en los sesenta”, edición digital facsimilar completa de *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, CEDINCI.
- Gillespie, Richard (1987) [1982], *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Buenos Aires, Grijalbo.
- Giussani, Pablo (1984), *Montoneros. La soberbia armada*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Gordillo, Mónica (2003), “Protesta, rebelión y movilización: de la resistencia a la lucha armada, 1955-1973” en Daniel James (dir.), *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Nueva Historia Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, tomo 9.
- Guevara, Ernesto (1960), *La Guerra de guerrillas*, Ediciones la Cueva, disponible en <http://rlp.com.ni/files/doc/1254943533>.
- Hilb, Claudia (2001), “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica*, 47.
- James, Daniel (1990), *Resistencia e integración. El peronismo y la clase obrera, 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Lanusse, Lucas (2007), *Montoneros. El mito de sus 12 fundadores*, Buenos Aires, Vergara.
- Lenci, Laura (1998), “La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, cristianismo y revolución (1966-1971)”, *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, 4.
- (2003), “Cristianismo y Revolución (1966-1971). Una primera mirada”, edición digital facsimilar completa de *Cristianismo y*

*Revolución*, Buenos Aires, CEDINCI.

- Merleau Ponty, Maurice (1947), *Humanisme et terreur: essai sur le problème comuniste*, París, Nagel.
- Morello, Gustavo (2003), *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- (2006), “Apuntes sobre la vida de Juan García Elorrio”, *Lucha Armada en la Argentina*, 7.
- Ollier, María Matilde (2005), *Golpe o revolución. La violencia legitimada, Argentina 1966/1973*, Buenos Aires, Eduntref.
- Pittaluga, Roberto y Gabriel Rot (2003), “Entrevista a Casiana Ahumada del 30/11/2002”, edición digital facsimilar completa de *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, CEDINCI.
- Rot, Gabriel (2003-4), “Las Fuerzas Argentinas de Liberación”, *Políticas de la Memoria*, 4.
- Rozitchner, León (2011), *Acerca de la derrota y de los vencidos*, Buenos Aires, Editorial Quadrata y Biblioteca Nacional.
- Sarlo, Beatriz (1984), “Una alucinación dispersa en agonía”, *Punto de Vista*, 21.
- (2003), *La pasión y la excepción. Eva, Borges y el asesinato de Aramburu*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Slipak, Daniela (2011), “Sobre los otros. Peronismos y alteridades en las revistas de la organización Montoneros (1973-1975)”, *Papeles de Trabajo*, 8.
- (2012) “Sobre los orígenes. Peronismo y tradición en la revista *El Descamisado*”, *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, 29.
- Sorel, Georges (2005) [1906], *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- Tarcus, Horacio (1998/9), “La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad”, *Rodaballo*, 9.
- (2006), “Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco”, *Políticas de la memoria*, 6/7.
- Terán, Oscar (2006), “La década del 70: la violencia de las ideas”, *Lucha Armada en la Argentina*, 5.
- Torre, Juan Carlos (1994), “A partir del Cordobazo”, *Estudios*, 4.
- Vélez, Ignacio (2005), “Montoneros, los grupos originarios”, *Lucha Armada en la Argentina*, 2.

Vezzetti, Hugo (2002), *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI.

— (2009), *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*, Buenos Aires, Siglo XXI.

## **VI. Revistas**

*Cristianismo y Revolución*, números 1 al 30, septiembre de 1966 a septiembre de 1971.

