

Crítica romántica y proyecto mestizo en *Alternativa Latinoamericana*, revista del movimiento ecuménico argentino (1985-1990)

Romantic Critique and Mestizo Project in *Alternativa Latinoamericana*, Magazine of the Argentine Ecumenical Movement (1985-1990)

Guillermo Alejandro Barón*

RESUMEN: El cristianismo liberacionista surgió en los años sesenta, acompañando movimientos revolucionarios y teorías de la dependencia en su crítica al desarrollismo. Las dictaduras de los setenta y los procesos de reconstrucción posdictatorial de los ochenta reformularon los términos de la discusión, particularmente en el cono sur. Ya no se hablaba de revolución, sino de democracia y de nuevos movimientos sociales. El cristianismo liberacionista, analizado aquí en las páginas de la revista *Alternativa Latinoamericana* (1985-1990), tuvo también su participación en este escenario. La peculiaridad del pensamiento cristiano desempeñó un papel singular en el planteamiento de estos debates, al determinar el cuestionamiento a los fines culturales de los procesos modernizadores, la protesta contra la colonización de la vida por el capitalismo y la reivindicación del mestizaje.

PALABRAS CLAVE: Cristianismo; Liberacionismo; Ecumenismo; Romanticismo; Mestizaje.

ABSTRACT: Liberationist Christianity emerged in the sixties, accompanied revolutionary movements and dependency theories in its critique of developmentalism and taking a clear stand in the "liberation or dependence" contradiction. Afterwards, the dictatorships of the seventies and the post-dictatorial reconstruction processes of the eighties reformulated the terms of discussion, particularly in the Southern Cone. There was no longer talk of revolution, but of democracy and new social movements. Liberationist Christianity, analyzed here through the pages of the *Alternativa Latinoamericana* magazine (1985-1990), also engaged in this new scenario. However, the Christian nature of its critique had a role in the way in which these debates were raised, questioning the cultural aims of the modernization processes, the protest against the colonization of life by capitalism and the vindication of miscegenation.

KEY WORDS: Christianity; Liberationism; Ecumenism; Romanticism; Miscegenation.

Recibido: 14 de diciembre de 2017

Aceptado: 6 de abril de 2018

* Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CONICET Mendoza, Argentina (gbaron@mendoza-conicet.gob.ar).

INTRODUCCIÓN: EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO
Y LA REVISTA *ALTERNATIVA LATINOAMERICANA*

Dentro del proceso generalizado de contestación social y radicalización política que caracterizó a la década de los sesenta,¹ los cristianos generarían uno de los movimientos sociales más importantes que viera surgir la historia de América Latina: el cristianismo liberacionista. Este movimiento tiene, con todo, ciertas particularidades que permiten distinguirlo de otras corrientes revolucionarias del periodo. En él, la crítica a la situación de dependencia económica y política del continente, junto con las esperanzas de cambio inminente inspiradas por la Revolución Cubana, se agregaban sobre un fondo de elementos propios de la cultura y el pensamiento cristiano que no sólo cuestionaban *los procesos* propuestos por el desarrollismo, sino también sus metas, principalmente las de una sociedad moderna y secularizada en la cual el desarrollo económico se lograra a costa de la disolución de las relaciones personales y comunitarias. Según Michael Löwy y Robert Sayre:

La teología de la liberación incluye a la vez aspectos románticos y “antimodernistas” —crítica de la modernidad capitalista, nostalgia de la comunidad orgánica— y aspectos utópicos que miran al provenir: la aspiración a una sociedad igualitaria, sin clases ni opresión. Desde ese punto de vista, está próxima al tipo romántico-revolucionario. Su crítica del capitalismo en América latina articula la tradición “anticapitalista romántica” del catolicismo —condena moral y religiosa de la economía mercantil— con el análisis marxista de la explotación imperialista. Esta doble naturaleza, a la vez “progresista” y antimoderna, se vuelve a encontrar en todos los niveles de reflexión de los teólogos de la liberación (Löwy y Sayre 2008: 195).

En el cristianismo liberacionista se manifestaría entonces una cultura hostil al capitalismo de un linaje mucho más antiguo que los modernos movimientos obreros y socialistas.

¹ Retomamos aquí la idea de la década de los sesenta como momento singular de conjunción entre contestación social y radicalización política, planteada por María Cristina Tortti.

Sin embargo, el carácter predominantemente católico de la Teología de la Liberación propuesto por Michael Löwy puede y debe ser puesto en cuestión. Si bien en países como Brasil la Iglesia católica fungió como aglutinadora y articuladora de los movimientos sociales (Evers 1985; Sciarretta 2010: 18), en Argentina podemos decir que quien más cerca estuvo de cumplir este papel fue el Movimiento Ecuménico (ME), dado el carácter profundamente reaccionario de la línea oficial determinada desde la cúpula eclesiástica católica. Es así que, durante la dictadura, el ME terminó cobijando incluso a los sectores liberacionistas del catolicismo.

El ME es un movimiento mundial que surge a partir de la confederación de numerosas Iglesias cristianas, las primeras y la mayoría de ellas protestantes. En América Latina se lo puede vincular, en un primer momento histórico, con el proyecto liberal modernizador. Sin embargo, y tal vez por haber cifrado en él demasiadas expectativas, sufriría fuertemente el desencanto con la promesa desarrollista. La decepción con los resultados de la Alianza para el Progreso de Kennedy marcó profundamente a la generación del protestantismo/ecumenismo de los sesenta, para la cual las ideas de libertad, democracia y desarrollo terminaron siendo términos bastardeados (Míguez 1995).

Con esta nueva generación ecuménica surgirán desde América Latina muchas de las ideas y posiciones que determinarán el “giro a la izquierda” del Movimiento Ecuménico Mundial en los sesenta (Paredes 2010). En relación con ello, es imprescindible mencionar algunas figuras: Richard Shaull, misionero y teólogo presbiteriano de origen norteamericano con una destacada labor en Brasil; Julio de Santa Ana, uruguayo, miembro de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) y director de la revista *Cristianismo y Sociedad* y, finalmente, el argentino Mauricio Amílcar López, secretario adjunto del Departamento de Iglesias y Sociedad del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), quien organizó, junto a Paul Abrecht, la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad de 1966 (ALC). La militancia de los protestantes, ejemplificada en estas tres figuras, no sólo revolucionó el ecumenismo sino que intentó que contribuyera en los procesos revolu-

cionarios y liberadores del Tercer Mundo. José Míguez Bonino nos da un panorama de esta transformación:

[...] la preocupación del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) por “los países en vía de desarrollo” se transforma en “transformación estructural” en la Conferencia de Ginebra de 1966, donde la delegación latinoamericana desempeñó un papel importante, y en América Latina en el movimiento “Iglesia y Sociedad en América Latina” (ISAL) de 1960. El nuevo liderazgo que surge asume esta perspectiva, apoyada en una visión teológica de inspiración barthiana, que busca combinar una teología bíblica de redención en clave histórica y un llamado a la militancia activa en los movimientos sociales y políticos de liberación (Míguez 1995: 29).

No es casual que sea también durante este periodo, caracterizado por el rechazo a lo que José Míguez Bonino ha dado en llamar “el rostro liberal” del protestantismo latinoamericano, que se afianza la relación con los militantes católicos, principalmente con aquellos con los cuales podía forjarse una unidad en la acción. El interlocutor privilegiado del ME dentro del catolicismo argentino fue entonces el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM).

El encuentro entre el ME y el MSTM sería sumamente fecundo para la historia del cristianismo liberacionista en Argentina. Para los protestantes el cultivo de esta relación estaría entre sus objetivos principales. De hecho, el primer estudio sistemático del movimiento católico son los dos tomos escritos por Mauricio Amílcar López, comprometido artífice del vínculo (*Los cristianos y el cambio social en la Argentina*). Rolando Concatti, figura importante del MSTM y autor de uno de sus documentos fundamentales (*Nuestra opción por el peronismo*), ha dejado en claro igualmente cómo la unión en la acción con los protestantes y sus contribuciones intelectuales se reflejaron ampliamente en la militancia de los sacerdotes tercermundistas, y cómo ésta continuó luego, para él y varios de sus compañeros, en los marcos del Movimiento Ecuménico (Concatti 2009).

Con la llegada de la dictadura los contactos y la ayuda del CMI se transformarán en protección, pero también en una referencia intelectual y moral para los católicos tercermundistas. Es en torno al ME e Iglesias pro-

testantes adscritas que se organizan dos de las principales experiencias del movimiento de derechos humanos: el Servicio Paz y Justicia (Serpaj) y el Movimiento Ecuaménico por los Derechos Humanos (MEDH) (Piñero 2012). En Mendoza, la Fundación Ecuaménica (Fec) ya venía desarrollando, desde 1972, importantes tareas de promoción y organización social, como por ejemplo la de poner en marcha la acogida a los exiliados de la dictadura pinochetista (Concatti 2009; Paredes 2012).

Con el final de la dictadura en Argentina (1983), muchos militantes y organizaciones ecuménicas transitarían desde una política revolucionaria hacia el acompañamiento y promoción de nuevos movimientos sociales, fundándose principalmente en la experiencia del movimiento de derechos humanos. En los ochenta, el ME se involucró de lleno en la reconstrucción del tejido social en Argentina: desde el apoyo a un nuevo sindicalismo (Paredes 2014) hasta el impulso dado al movimiento de mujeres (Naciff 2012; Silnik 2015). Esto sin contar la promoción a la educación popular, a novedosas experiencias de trabajo territorial y cultural, o al por entonces naciente (en estas latitudes) movimiento ecológico.

Como una forma de aglutinar todas estas múltiples iniciativas y formas de militancia surge a principios de los ochenta, desde el seno del movimiento, la idea de lanzar una revista que combinara los aportes de intelectuales reconocidos con la reflexión propia de todas las nuevas experiencias organizativas que patrocinaba. *Alternativa Latinoamericana* publicó su primer número en 1985, luego de un trabajo previo de preparación que llevó cerca de dos años. A su vez, el número 11, el último que vio la luz, fue lanzado en 1990. Se trataba de una revista-libro, editada a medias entre las ciudades de Mendoza y Córdoba y distribuida nacional e internacionalmente.

Alternativa no fue, como tantas, una revista de académicos o de intelectuales aislados, sino una revista de un movimiento y de los movimientos que apunta a la reflexión teórica e intelectual sin desprenderse nunca de los determinantes y responsabilidades de la actividad militante. Dada la función de “incubadora” de movimientos sociales que el ecumenismo cumplió en el país, los procesos de reflexión y transformación ideológica

que quedaron plasmados en la revista son antecedente importante de las discusiones y elaboraciones amplificadas luego por las experiencias que el ME impulsó y acompañó.

Nos planteamos en este artículo, en sintonía con el análisis de categorías histórico-sociales propuesto por Arturo Andrés Roig para la historia de las ideas latinoamericana, analizar algunos de los debates y discusiones que aparecen en *Alternativa Latinoamericana* y que plantean complementariamente un diagnóstico de la realidad americana y un proyecto o utopía:

Hay, en efecto, categorías del momento “descriptivo” y las hay del momento “proyectivo” [...] Ahora bien, lo dicho no significa que esas categorías no dependan, en cuanto parejas de contrarios, las unas de las otras. Las “categorías” del momento “descriptivo” se encuentran condicionadas, en todo momento, por las categorías “prospectivas” o “proyectivas”. El proyecto [...] funciona como modelo, que al ser aplicado a la realidad muestra lo que a ésta le falta. Se encuentra en juego aquí una vieja lógica platónica para juzgar las cosas. A su vez, las categorías “descriptivas” son construidas para darle más fuerza al modelo [...] De este modo, las categorías del momento “descriptivo” aparecen condicionando a las del momento “proyectivo” (Roig 1989: 20).

Alternativa construye, planteado en términos roigeanos, oposiciones entre las tradiciones populares y comunitarias (lo premoderno) y los procesos de desarrollo, modernización y secularización, y entre una ética del mestizaje y una ética de la pureza. Tales oposiciones categoriales abonan la hipótesis de Michael Löwy sobre el carácter romántico del cristianismo liberacionista. Para este autor la teología de la liberación sería manifestación de la afinidad electiva *negativa* entre catolicismo y espíritu del capitalismo. La misma hipótesis (el anverso de la clásica formulación weberiana) parece encontrarse también en la forma en la que *Alternativa* (cuyo grupo editorial era mayoritariamente católico) objetiva/categoriza la realidad social.

MODERNIDAD Y MODERNIZACIÓN
EN *ALTERNATIVA LATINOAMERICANA*

La crítica de la modernidad capitalista que aparece formulada en *Alternativa Latinoamericana* no se encuentra en otras publicaciones del periodo que se ocuparon de temáticas similares.² Aun sin tratarse de un pensamiento exclusivamente religioso, la ideología expresada en la revista evidencia su raigambre cristiana y, fundamentalmente, católica.

En el pasaje citado a continuación, que corresponde a un artículo de Rolando Concatti titulado “Los pueblos del sol”, encontramos una diferenciación doble, que se marca tanto en relación con las concepciones liberal-desarrollistas como con las marxista-dependenistas. Frente a las primeras, que remarcaron siempre la incapacidad de América Latina para acoplarse a la modernidad capitalista, y frente a las segundas, que acusaron la incapacidad de esa misma modernidad para incorporar a nuestros países como algo más que simples productores de materias primas, Concatti señalaba que lo determinante habría sido nuestra resistencia para integrarnos a una modernidad que nos era profundamente ajena:

Pero lo que acá nos corresponde, a nuestro juicio, es intentar una mirada más global y más radical; más esencialmente crítica, en el doble [sentido] de esa palabra. Porque si buscamos una alternativa para América latina, obligadamente debemos situarnos más allá de las lecturas habituales, desde afuera de las convenciones, que todo lo explican y todo lo enmascaran.

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

² Hacemos referencia a revistas como *Punto de Vista*, *La Ciudad Futura* o incluso la revista *Unidos*.

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 (Concatti 1985b: 8-9).

La autonomización de lo económico, la espiral del desarrollo como objetivo en sí mismo, son vistos en la revista como el origen de la mayoría, si no de todos, los males de nuestro tiempo. La crítica de la modernidad que la revista vehiculiza es por ello diferente a la de la izquierda socialista tradicional, no se trata de un cuestionamiento al presente en nombre del futuro, o de las promesas incumplidas latentes en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino de una crítica que se sitúa desde los valores de la vida pre-moderna frente al progreso y la modernidad que se impusieron como fuerzas exógenas avasallando esos mismos valores.

Esta impugnación de los fines de la modernidad capitalista lleva a Rolando Concatti a considerar que América Latina debe tomar un camino distinto al de los países del primer mundo, no sólo por su propia particularidad social, histórica y económica, sino, principalmente, porque hasta los mismos países del Primer Mundo han pagado su modernización con una profunda deshumanización:

La experiencia nos prueba que la mera reiteración del modelo de acumulación y desarrollo dominante, impuesto desde los países centrales, no hace sino aumentar la desarticulación social y la polarización de la riqueza. Por el contrario, un modelo de desarrollo original y distinto sólo se puede hacer con objetivos y criterios distintos. Hemos de partir de la pobreza, que es nuestra realidad más evidente, pero no para dirigirnos hacia las formas deslumbrantes de la sociedad de consumo, sino hacia formas de realización social más modestas, pero a la vez más posibles y más extendidas hacia el conjunto de la sociedad.

Lo más audaz y lo más realista en América Latina es proponernos una sociedad austera, una sociedad sin delirios de riqueza material, pero comprometida con la realización de otros valores más humanos. Lo que tantas veces vemos en la vida privada, esa asociación entre una cierta pobreza y una alta dignidad personal, ¿por qué no ha de ser también un objetivo social y colectivamente propuesto? (Concatti 1987: 7-11).

La crítica al concepto de desarrollo y modernidad planteada en *Alternativa Latinoamericana* emerge entonces —a diferencia del quiebre con el desarrollismo que implicó la teoría de la dependencia y los planteamientos de la izquierda revolucionaria de los setenta— como una reactualización de la crítica católica a la modernidad. El progreso y la modernidad, la modernización, son desenmascarados de su pretensión de neutralidad y presentados como ideologías, como significantes místicos que avasallan la vida humana a su paso.

La introducción de la temática ecológica en las páginas de la revista, novedosa para el público argentino del periodo, obedece también a los mismos motivos y engarza en esta tradición previa. En *Alternativa* la discusión aparece a través de la reproducción de dos artículos, cedidos por la revista cristiano-liberacionista brasileña *Tempo e Presença*.

La primera cita corresponde al artículo “Ecología desde la perspectiva de los trabajadores”, del sociólogo y geógrafo Mauricio Waldman; la segunda, al artículo de Paulo Schilling “Agresiones externas al medio ambiente brasileiro”:

La burguesía creó una mística de “progreso material” que resulta ser la precondition para un desastre ecológico de dimensiones incalculables. Romper esta mística y rever los valores que incorporamos consciente o inconscientemente es mucho más que una utopía poética: es una necesidad real (Waldman 1988: 16).

Un senador oficialista, José Sarney, ya anticipó la posición de la dictadura brasilera sobre el asunto: “Que venga la polución, siempre que se transfiera a fábricas”. Una opinión totalmente de acuerdo con la filosofía predominante entre los militares que gobiernan actualmente al Brasil: desarrollo a cualquier precio, sin ninguna consideración de carácter nacional, social o humano (Schilling 1988: 13).

Si bien fue con el capitalismo que por primera vez en la historia la esfera económica se vuelve autónoma y dominante frente al resto de las dimensiones de la vida, y que la ganancia adquirió primacía como móvil de acción, es menester aclarar que la mística del progreso material no es para *Alternativa* un pecado exclusivamente capitalista. El comunismo

soviético sería hijo de la misma concepción. Se trata de la *modernidad*, en todas sus formas, imponiéndose sobre los pueblos con una lógica ciega y autonomizada. El progreso es entonces un ídolo al que se le vienen sacrificando millones de víctimas desde el surgimiento mismo del Occidente, con la conquista y la acumulación originaria.

Es en esa línea que cobra sentido la reproducción del artículo “Etnocidio o etnodesarrollo” del antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen, en el cual se establece la oposición entre el desarrollo como ideología justificadora del etnocidio y la idea de un desarrollo integral que parte desde las particularidades étnicas:

El etnocidio económico está engarzado en la teoría y la práctica del desarrollo. Significa que deben necesariamente desaparecer todas las formas premodernas de organización económica, para dar lugar al capitalismo, privado o multinacional, o al socialismo de planificación estatal, o a una combinación de tales formas. [...] En pocas palabras, el proceso de modernización y secularización (tan caro a los sociólogos desarrollistas de los años cincuenta y sesenta) ha contribuido a un etnocidio irreversible en muchas partes del mundo (Stavenhagen 1988: 30).

Las páginas de *Alternativa Latinoamericana* vehiculizan un tipo particular de crítica a la modernidad, una crítica que, como hemos dicho, no se asienta en aquellas posibilidades irrealizadas por el capitalismo pero que se encuentran latentes en su seno. Se trata, al contrario, de una crítica que parte desde valores e ideales que han sido avasallados o que, de mantenerse al día de hoy, se encuentran amenazados por la modernización y el progreso. Los articulistas, en general, tienen pocas esperanzas depositadas en “el tren de la historia”, tal vez sólo la de bajarse a tiempo.

EL ALMA, LA ÍNDOLE, LA IDIOSINCRASIA

Señalábamos que la crítica a la modernidad movilizada por *Alternativa Latinoamericana* partía de un horizonte de valores premodernos. Ahora

bien, en un juego de equivalencias y oposiciones esos valores son identificados en la revista como el ser mismo de lo latinoamericano, su identidad.

La identidad latinoamericana se va conformando así desde los diversos rasgos *alternativos* del continente: frente a la Conquista, *Alternativa Latinoamericana* reivindica la voz del indio; frente a las ideas blancas, transadas como mercancías desde los puertos, *Alternativa* reivindica a la América mestiza, continental y profunda; frente al imperialismo norteamericano y su ética calvinista, *Alternativa* pone por delante el anti(pre) capitalismo católico.

La identidad de América latina es construida entonces por oposición al “mundo desarrollado”. El *ser* latinoamericano es ser otra cosa, una identidad que se plantea más bien como alteridad, muchas veces en términos de una cierta hostilidad defensiva. Así, la toma de conciencia de los latinoamericanos de ser otros vendría determinada por la resistencia a la invasión y el expansionismo extranjeros.

Esta contradicción se encuentra notoriamente planteada en el artículo del ecuatoriano Jorge Núñez, “El expansionismo norteamericano y la soberanía de los pueblos de América Latina”, en el cual se intenta una historia del expansionismo norteamericano como ideología política, con una marcada resonancia de la crisis centroamericana de los ochenta.

Para Núñez, en la ideología imperialista se encuentra implícito el concepto del “llamamiento” divino levantado por el calvinismo, esto es, la llamada de Dios a sus “elegidos” y el otorgamiento a éstos de la capacidad de comprender e incorporar su palabra, lo cual redundaba en que “los elegidos” sean premiados ya en la misma vida terrenal con triunfos, riqueza y sabiduría, mientras los “réprobos” tienen su infierno en la propia tierra:

A partir de la ideología calvinista, los colonos norteamericanos elaboraron su propia versión histórica del bien y del mal: la posesión de las fértiles tierras de Norteamérica, el rápido crecimiento de su población y el logro temprano de su independencia nacional eran pruebas más que suficientes de que habían recibido el “llamamiento” divino. Paralelamente, los pueblos de América Latina, católicos y mestizos, eran evidentemente “réprobos” del favor de Dios. ¿No habían dicho los grandes líderes calvinistas que el Papa era el anticristo? ¿No era España la potencia que lideraba el

catolicismo —es decir, el mal— en el mundo? ¿No era, pues, evidente que esos católicos pueblos del sur, fundados y dominados por España, habían sido rechazados del “llamamiento” divino? (Núñez 1986: 55).

Para Núñez, la ideología imperialista excluye la ética de la fraternidad al entrar en flagrante contradicción con el igualitarismo cristiano. Es una ideología etnocéntrica y racista, ya que según ella sólo los puros (de raza, de moral, de ideas) pueden acceder al favor de Dios.

Así, el destinatario negativo del discurso plasmado en *Alternativa Latinoamericana* es manifiestamente la América sajona, su espíritu capitalista y su ética protestante. Tratándose de una publicación solventada por fondos provenientes del protestantismo ecuménico de Europa y América del norte, esto no deja de ser llamativo. Creemos que los dos articulistas principales de la revista, sus animadores, Rolando Concatti y Oscar Bracelis, mantienen una muy fuerte perspectiva católica (no en vano se trata de dos antiguos sacerdotes tercermundistas) que no traicionan ni modifican para acomodarse a las circunstancias.

No es raro entonces que Bracelis ensalce *La raza cósmica* de José Vasconcelos como un libro “lleno de intuiciones”, a pesar de reconocer sus limitaciones. La propuesta del autor mexicano de la oposición civilizatoria entre el pueblo latino y el sajón, entre el protestante y el católico, resuena en *Alternativa* mucho más fuerte que la crítica del imperialismo o los análisis político-económicos de la teoría de la dependencia. No quiere decir, sin embargo, que las contribuciones de las ciencias sociales y de política del siglo xx fueran desatendidas, sino que se agregaban sobre el sustrato de una matriz católica. Las categorías que aportaban se superponían como una transparencia sobre otra, engrosando y reforzando la oposición civilizatoria planteada por el catolicismo, pero sin reemplazarla como fundamental clave interpretativa.

Frente al racismo, presentado como el patrimonio del imperialismo anglosajón, se opone en *Alternativa* una América latina, católica y mestiza. Esta oposición alcanza a apreciarse de manera notoria en el último artículo de Oscar Bracelis para la revista, “Somos ya mestizos”, culminación de una serie de tres que había comenzado en el primer número:

...tanto en el aspecto étnico como en el cultural es evidente que los países capitalistas alcanzaron hace tiempo una relativa homogeneidad en ese orden. Casi ante nuestros ojos se han realizado algunos reajustes: la población blanca de los Estados Unidos (diversa, pero de común origen europeo) exterminó a la población aborigen y echó a un lado a la población negra, para darse por encima de divergencias esa homogeneidad, ofreciendo así el modelo coherente que sus discípulos los nazis pretendieron aplicar incluso a otros conglomerados europeos, pecado imperdonable que llevó a algunos burgueses a estigmatizar en Hitler lo que aplaudían como sana diversidad dominical en *Westerns* y películas de Tarzán (Bracelis 1990: 12).

Sin embargo ¿dónde queda, en la apresurada síntesis histórica de Bracelis, el papel histórico del colonialismo español y portugués en el exterminio de los indios y la esclavización de los africanos? ¿cuál el papel de la Iglesia católica en la justificación ideológica de los genocidios? Ni la revista ni el propio Bracelis pretenden ignorar u ocultar esto, pero su condena al mundo calvinista y sajón en contraposición al católico y latino termina teniendo como efecto restar atención sobre el racismo hispano. *Alternativa* se muestra mucho más dispuesta a recordar, como representante del verdadero espíritu del catolicismo, a Bartolomé de las Casas, el defensor de la cualidad humana de los americanos, que a Ginés de Sepúlveda, aquel que manteniéndose ortodoxamente católico justificara el derecho de conquista de los españoles en la intrínseca inferioridad del indio.

LOS PUEBLOS DEL SOL

La contradicción entre la América católica y la América protestante se articula con la contradicción entre la América mestiza y la América racista. En *Alternativa Latinoamericana*, la alternativa a la dominación imperialista, al racismo y al capitalismo, pasa necesariamente por lo latino y lo católico. Es decir, lo mestizo es consustancial con lo católico, ya que sólo la ética del amor al prójimo, implícita en lo católico, favorece el mestizaje, frente a una ética protestante de la pureza, que condenaría cualquier mezcla.

En su artículo del primer número “En América Latina: pasar a la ofensiva”, Rolando Concatti explica claramente cómo se nos ha impuesto a los latinoamericanos, y en particular a los argentinos, un “racismo larvado y profundo” que aceptamos ingenuamente sin advertir la contradicción patente con nuestra identidad mestiza. Y no sólo mestiza por la unión del europeo con el indio y el negro, sino porque los propios pueblos mediterráneos que nos habrían procreado “eran ellos mismos marginales del mundo, mezcla de los de abajo; la escoria sobrante —y en muchos casos rebelde— del capitalismo en expansión”. Para Concatti, estos pueblos traían

el germen de una contracultura, de una semilla distinta. Y por eso se mezclaron y se fundieron. En otras palabras, el argentino es un pueblo mestizo por origen y por historia. Y mestizo de un modo más complejo y raigal, que el que habitualmente se da al término. Emparentado con todos los pueblos mestizos de la tierra, que son inmensa mayoría, pero especialmente con los latinoamericanos. Y por lo tanto [prepar]ado para esa tarea testimonial y exploratoria al que las culturas del Tercer Mundo están hoy desafiadas (Concatti 1985a: 10-11).

En el tan repudiado mestizaje se hallaría para Concatti el origen del pueblo argentino y la marca distintiva de su identidad particular. El pueblo argentino sería, por esencia, un pueblo mezclado, mestizo, y no sólo porque confluyera en él la sangre de tres continentes, sino fundamentalmente gracias a la “semilla distinta”, a la índole heredada de los pueblos sudeuropeos que se encuentran en su origen ancestral, tampoco ellos racistas, sino distintos y alternativos: contraculturales. Es este ser distintos de los pueblos latinos y sudeuropeos lo que para Concatti habría habilitado el mestizaje en primera instancia, su condición de posibilidad: “por eso se mezclaron y se fundieron”. De esta manera, la contradicción entre lo latino-católico frente a lo sajón-protestante adquiere, en general, mucha mayor trascendencia que la oposición de lo americano frente a lo europeo. Contradicción que no deja de tener un uso particular dentro de la argumentación: a la vez que nos separa de la América imperial sajona,

tendría la función de acercarnos a nuestras supuestas raíces latinas y católicas.

Concatti pone en juego, entonces, la metáfora de “pueblos del sol”, en la cual engloba a los pueblos del sur de Europa, junto con los africanos e indoamericanos:

¿qué son “los pueblos del sol”? Son la inmensa mayoría de los pueblos que habitaron la tierra y formaron culturas muy diversas, a veces prodigiosas, en torno a los trópicos; más o menos próximos a la cintura cálida de la tierra; abrigados por el sol y nutridos por él; en una cierta desnudez física y en una manifiesta euforia vital (Concatti 1985b: 10-11).

En la categoría/metáfora de los “pueblos del sol” habita la contraposición con los “pueblos del frío”:

Para decirlo en una forma casi maniquea, pero a nuestro parecer esclarecedora: los pueblos del sol fueron creadores de culturas y expandieron sus formas múltiples por la tierra, hasta el advenimiento del capitalismo industrial, y su expansión unificadora del globo. Este capitalismo se apoyó sobre otras virtudes: la organización y el método; y sobre otros valores (mejor quizás sobre otros hábitos), cultivados largamente en las “culturas del frío”: el valor del ahorro —luego, del capital—, el trabajo como mérito y obligación primera; el sometimiento de la naturaleza. Otras prácticas culturales también referidas al lugar del placer, del cuerpo, del ocio, de las fiestas, del mundo de las relaciones humanas (Concatti 1985b: 12).

Intuimos que al hablar de “los pueblos del sol” y los “pueblos del frío” Concatti no hace más que expresar metafóricamente la contradicción entre las modernidades capitalista y socialista y el tercer mundo periférico. Pero la diferencia no estribaría sólo, ni principalmente, en los distintos niveles de desarrollo o en las desigualdades económicas y las subordinaciones políticas, sino en los fines ético-culturales.

Se trata de mundos diferentes, preexistentes a las circunstancias que los hacen entrar en juego y vincularse entre sí. El conflicto entre los mundos no sería la consecuencia de los procesos de modernización —procesos que desde una perspectiva marxista, por ejemplo, generarían nuevos acto-

res, nuevas relaciones y nuevas potencialidades— sino de la violencia que la modernización implica sobre antiguos sujetos y antiguas formas de vivir y de ser, consideradas más humanas y, por qué no, más viables:

Se trata, sí, de introducirnos audazmente en el corazón del etnocentrismo Nord-atlántico y preguntarle a sus orgullosas certidumbres si es lo mejor de los hombres del norte lo que ha hecho el mundo en que vivimos o si es por el contrario lo oscuro, lo menos humano y lo menos humanizado de su cultura lo que ha sido puesto al servicio y ha dado forma a ese gigante que domina el universo. Y si recíprocamente en la frustración del Sur, en sus impotencias, en la resistencia a la virtual homogenización capitalista, no están sólo nuestros defectos, nuestras incapacidades; sino en gran medida nuestras virtudes, nuestro costado más humano, lo mejor de nuestras nostalgias (Concatti 1985b: 10).

¿Busca el proyecto político esbozado en *Alternativa Latinoamericana* el retorno imposible a un paraíso perdido? No necesariamente. Lo que propone más bien es la búsqueda de una altermodernidad mestiza que logre conjugar ciertos valores premodernos con los triunfos indiscutibles del progreso humano, al mismo tiempo que nos libere de sus fracasos:

Si hemos de acoger el progreso del siglo XX y al mismo tiempo salvar nuestras raíces, necesitamos mucha creatividad. Si hemos de luchar por un desarrollo “con rostro humano” necesitamos sensibilidades. Si, en fin, hemos de luchar contra ataduras sociopolíticas que nos vienen de afuera y de adentro, tendremos que alcanzar la capacidad de afrontar y de romper. Como buenos pueblos del sol, haremos del pasado y del futuro un bello sincretismo (Concatti 1985b: 12).

Se les podría haber preguntado a los autores de *Alternativa* si el mestizaje no era tal vez la forma católica y latina de acabar con las diferencias, absorbiéndolas. Si no se trataba también de otro camino para llegar a las metas modernas de homogeneización.

Si bien la línea central de la revista se asienta fuertemente en el proyecto mestizo, en el siguiente apartado veremos cómo desde los márgenes aparecen distintas voces que lo van impugnando.

OTRAS OPINIONES (Y OPCIONES)
EN RELACIÓN CON EL MESTIZAJE

En *Alternativa Latinoamericana* el mestizaje no es sólo marca distintiva de la identidad argentina y latinoamericana, se trata también de un proyecto histórico inacabado que va desenvolviéndose. Como dijera Vasconcelos (y repitiera Bracelis) la misión de la América Latina sería la de crear una raza “hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica”.

Hemos visto la importancia que se le otorga a la índole latina como condición de posibilidad de este proyecto. Pero, ¿cuál es el papel que este proyecto asigna a cada quien en la construcción del futuro mestizo propuesto por *Alternativa*? ¿Cuál la función de lo africano y lo indoamericano? Si la crítica de la modernidad hace fuerte hincapié en el derecho a la diversidad y en la impugnación a la violenta homogeneización cultural implícita en el progreso, el proyecto de mestizaje que se propone como alternativa envuelve un peligro similar.

El mestizaje no es necesariamente un proyecto compartido por todas las voces que se escuchan en *Alternativa*. Se trata, por lo menos, de una idea en discusión. La revista no rehúye al desafío que plantea este concepto, sino que permite que en sus páginas aparezcan también voces disidentes.

Las colaboraciones que más problematizan y complejizan el concepto llegan desde países en los cuales el indianismo es, ya en esta época, una fuerza poderosa: Bolivia, México, en menor medida Ecuador. En el número 6 se hace presente el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, a través de una reseña que la peruana Magdalena Chocano realizara sobre su libro *Oprimidos pero no vencidos*. Rivera venía, con este libro, de ajustar cuentas con el nacionalismo homogeneizante de la Revolución Boliviana de 1952 y del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), el cual había basado todas sus esperanzas de cambio en el surgimiento de una “burguesía nacional” que, amparada en el intervencionismo estatal, lograrse por fin modernizar la sociedad boliviana, uniendo “lo nacional” con lo “mestizo”:

La propia idea de “mestizaje” propuesta por el MNR —e incuestionada, entonces y ahora, por la izquierda— suponía una adscripción unilateral a los valores, la lengua y los modos de pensamiento occidentales del criollaje y excluía cualquier forma de multiculturalismo o multilingüismo. El proyecto comunitario, en la medida en que implicaba el reforzamiento de las identidades étnicas andinas, estorbaba, pues, al ideal de patria “decente” y mestizo-criolla acariciada por los conductores del partido que habría de ponerse a la cabeza de la insurrección de 1952 (Cusicanqui en Chocano 1987: 23).

Desde la mirada india, el mestizaje es un proyecto asimilacionista hispano-criollo que implica la integración del indio de manera subordinada dentro de la nación moderna. Contrariamente al proyecto de la nación mestiza, el “proyecto comunitario” del katarismo boliviano no pretendería asimilar al blanco, sino el derecho de contar con un lugar bajo el sol en un Estado multicultural que integrara las diferentes expresiones étnicas e identitarias renunciando a los intentos de homogeneización y hegemonización.

Ahora bien ¿la reproducción de textos como el de Chocano sobre Silvia Rivera implica una apropiación cabal de la cuestión india en *Alternativa Latinoamericana*? Sí y no. Creemos que evidencia un intento por ampliar la discusión y al menos una sospecha sobre la justicia del proyecto mestizo, sin embargo, la autopercepción de los pensadores argentinos les hace entender que se trata de realidades diferentes. Parten del mito de una mayor homogeneidad argentina (étnica o cultural) sobre el resto de América Latina y suponen que en su país la racialización de las diferencias sociales es menos patente. Lo que sería diferente, más bien, serían las realidades intelectuales, que llevan aparejada la posibilidad o imposibilidad de ciertas conceptualizaciones.

Así, también hay en la revista artículos que parecen entender al indianismo sólo como una reivindicación cultural, o de justicia histórica, y no como el derecho a la autodeterminación de naciones dentro de la nación. Sobre esto es muy ilustrativa la posición que asume Hugo Chumbita:

A propósito del indigenismo, o indianismo, creo que la reivindicación de los pueblos aborígenes tiene un significado trascendente, aunque resul-

taría engañoso reducir la cuestión latinoamericana a esa perspectiva. El rescate de las culturas amerindias puede ser una fuente inapreciable de inspiración, pero no nos dará una respuesta integral a los desafíos del futuro. Nos ayudará a reconocer una vertiente fundamental de nuestra identidad, *pero no nos dirá toda la verdad a las generaciones actuales que provenimos del mestizaje*³ (Chumbita 1987: 39).

Chumbita relega al indio al pasado. Un pasado que puede ser fuente de inspiración... pero pasado al fin. Lo amerindio constituiría para él, en todo caso, uno de los ingredientes de “nuestra identidad mestiza”, pero según él no deberíamos tomar la parte por el todo.

¿Todas las generaciones actuales provenimos del mestizaje? ¿Todas lo tenemos como horizonte? Tal vez Chumbita se apresure demasiado. El mestizaje no es un proyecto compartido por todos, mucho menos cuando funge como el instrumento de la hegemonía hispano-criolla y latino-católica, es decir, blanca y europea. Y esta sospecha no hace más que acentuarse cuando la parte no-india, la parte blanca, reclama para sí el monopolio del futuro.

Para *Alternativa*, América Latina no es un continente de identidades múltiples (ni del todo europea, ni del todo africana, ni del todo india), sino de una sola identidad que las sintetiza a todas. El mestizaje es, como lo plantea Oscar Bracelis, la propia esencia del continente:

Pero existe en el mundo colonial, en el planeta, un caso especial: una vasta zona para la cual el mestizaje no es el accidente, sino la esencia, la línea central: nosotros, “nuestra América mestiza”. Martí, que tan admirablemente conocía el idioma, empleó este adjetivo preciso como la señal distintiva de nuestra cultura, una cultura de descendientes de aborígenes, de africanos, de europeos —étnica y culturalmente hablando— (Bracelis 1990:12).

Es interesante ir un poco más allá para tratar de entender mejor qué implica esta figura del mestizo. Chumbita lo explica, a través de referencias extraídas de la obra de Rodolfo Kusch, como un compuesto inestable y ambivalente. El mestizaje se entiende entonces como la síntesis de dos

³ Itálicas nuestras.

entidades de índole completamente distinta: una es América, la naturaleza voluptuosa e informe, la otra es Europa, la proporción y la técnica que da forma. El *estar* y el *ser* en palabras de Kusch:

A la acción transformadora europea, a la inteligibilidad del orden ciudadano, se opone una realidad autóctona de “naturaleza demoníaca”, de vitalidad vegetal, resistente a la técnica. Pero entre los extremos, entre el conquistador o el “gringo industrial” y el indio relegado en una profunda pereza fatalista, el protagonista central en América es el mestizo, condenado a la ambivalencia entre la ciudad y la tierra (Chumbita 1987: 39).

Pero existiría, sin embargo, un camino alternativo a la síntesis y a la homogeneización que Chumbita mantiene inexplorado. Esto es, poner la propia dicotomía en cuestión. El mestizaje, como el autor lo plantea, implica la fagocitación de lo no-europeo dentro de lo europeo, ya que mantiene una caracterización dicotómica y la búsqueda de una síntesis que en sí son fundamentalmente europeas.

En *Alternativa* el mestizaje funge por lo tanto como mito y al mismo tiempo como utopía. Como mito, porque se encuentra en el origen del ser latinoamericano, en su esencia. Como utopía porque es también proyecto histórico. Manteniendo el tono moderno y progresista hacia el cual la revista es sensiblemente crítica en otras discusiones, el mestizaje es entendido como el fin de nuestro desarrollo, necesario y al mismo tiempo inevitable.

Al tratarse de un mito y de una utopía cumple una función política, pero se halla intocado, por fuera del alcance de la argumentación o del análisis político. Casi nunca se lo entiende como un proceso que deba comprenderse en su historicidad, ni como resultado y cristalización de relaciones de poder y dominación. No es extraño que los pocos intentos en este sentido provengan de colaboraciones externas, como en el caso del artículo de Imelda Vega-Centeno, aparecido originalmente en la revista peruana *Márgenes*:

... nuestra crisis cultural parte del hecho de no ser hijos de matrimonio, sino de **concubinato**. La violencia, *hybris* que desarrollan los españoles en tierra conquistada, produce en el *debe* millones de indios muertos, y en el *haber*

millones de hijos mestizos bastardos. Es importante ver cómo se modifican los contenidos culturales cuando se produce el choque violento de la dominación: el concepto de **bastardía** no existía en el Tahuantinsuyu, donde los hijos de sucesivas uniones tenían otro valor simbólico, pero a partir de la cópula promiscua y violenta, surge el **mestizo-bastardo**, expresión de la irregularidad y la violencia, sobre quien se descargará la “insolencia y lujuria desenfadada” cual si fuera “burro grande que rebuzna y se encabrita”. Sin embargo, para el blanco esta *hybris* original es contingente a su situación de conquistador, mientras que para *el mestizo es connatural a su ser*: la propia existencia del mestizo es *hybris*, nacido y crecido fuera del orden cultural. Este conflicto original ha sido tratado de resolver tradicionalmente por la identificación con el más fuerte, el padre blanco, reproduciendo la *hybris* de éste, pero ya no en tierra sojuzgada, sino con la madre-india, con la madre-tierra. Comportamientos “*típicamente latinoamericanos*” como el machismo —al cual no son ajenos los jóvenes— tendrían, en esta perspectiva, un análisis cultural de largo aliento (Vega Centeno 1988: 21).⁴

Lejos de ser el proyecto u horizonte deseado del devenir latinoamericano que fructificará en “la raza final, la raza cósmica”, el mestizaje es entendido en este artículo como un trauma. El mestizo no es la síntesis armónica o en proceso de armonización, sino la encarnación de la violencia conquistadora del hombre blanco, cuyas consecuencias no desaparecen, sino que se multiplican amenazantes a futuro.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Las categorías expresadas en *Alternativa Latinoamericana* que hemos analizado aquí, esto es, la oposición de las tradiciones populares premodernas de “los pueblos del Sol” frente a la modernidad occidental y, por otro lado, de una ética del mestizaje frente a una ética de la pureza, abonan la hipótesis de Michael Löwy sobre la existencia de aspectos románticos y “antimodernistas” consustanciales a la teología de la liberación.

⁴ Negritas en el original.

En *Alternativa* las posiciones y la identidad liberacionista no son construidas a partir de la imagen de un futuro luminoso que debe ser conquistado —como en el caso de la izquierda marxista y de los movimientos revolucionarios de los setenta— sino como una protesta desde ese mundo (todavía) no colonizado por la racionalidad instrumental y por las relaciones despersonalizadas del capitalismo, de ese mundo en el cual la ética de la fraternidad tendría todavía valor y sentido. De ahí la promoción, entre otros, de los movimientos en defensa de la naturaleza y de los pueblos americanos, entendidos en todo caso como “reservas” (morales, de saberes, de sentidos).

Por otra parte, la ética de la fraternidad es presentada en *Alternativa* como parte del núcleo de la cultura católica y latinoamericana, en oposición a la ética de la pureza, la cual sería propia del puritanismo anglosajón.⁵ La ética de la fraternidad se encontraría en la base del proyecto mestizo. Es

⁵ La afinidad entre la ética del puritanismo calvinista y el espíritu del capitalismo radicaría en que “como religión de virtuosos, el puritanismo abandonó el universalismo del amor” (Weber 1978: 70). El catolicismo, por el contrario, se encontraría atrapado en una tensión entre religión y mundo económico, ya que “cuanto más se acomoda el mundo de la economía capitalista a sus propias leyes internas tanto más dificulta toda posible relación con una ética religiosa de la fraternidad” (Weber 1978: 68). De allí que Löwy concluya en la existencia de “un evidente ‘subtexto’, un contraargumento no escrito integrado en la estructura misma de la ética protestante: la Iglesia católica es un entorno mucho menos favorable —si no es que francamente hostil— para el desarrollo del capitalismo que las sectas calvinista o metodista” (Löwy, 1999: 31). Como clave interpretativa la hipótesis de Löwy no deja de implicar ciertos inconvenientes, pues si bien este supuesto anticapitalismo católico sí nos sirve para explicar la particularidad de la teología de la liberación católica y muchas de sus características, empieza a fallar si intentamos entender el porqué de sectas católicas hiper adaptadas al espíritu de empresa y sus exigencias —como, por ejemplo, el Opus Dei— o, principalmente, la Teología de la Liberación de cuño protestante. Puede además malinterpretarse fácilmente o de manera esencialista. En Argentina, la idea de un catolicismo antiliberal y (potencialmente) anticapitalista frente a un protestantismo liberal y desarrollista formó parte de cierto sentido común, un “weberianismo popular”, expresado largamente por corrientes que al desprenderse del nacionalismo católico se hallaron en tránsito hacia posiciones de antimperialismo revolucionario. Creemos que las categorizaciones expresadas en *Alternativa* no están del todo libres de ese prejuicio.

decir, lo mestizo sería consustancial con lo católico, ya que sólo la ética del amor al prójimo, implícita en lo católico, favorecería el mestizaje.

Sin embargo, y a pesar de construirse como *mito* desde una perspectiva romántica, el proyecto mestizo conserva un sesgo progresista y moderno en la reivindicación del ideal de homogeneidad nacional y de vínculo con el futuro. Como dijimos, el mestizaje funciona en relación con el mito de una realidad antecapitalista más que anticapitalista, en el cual la ética cristiana del amor fraternal servía como la argamasa que mantenía unida a la comunidad y posibilitaba la mixtura cultural y racial. Pero también funciona como proyecto, como alternativa (como el mismo nombre de la revista lo indica) ante el racismo de la modernidad occidental.

¿Cuánto de racismo opera todavía implícitamente en el proyecto mestizo? *Alternativa* no se plantea abiertamente esa pregunta, pero tampoco obstaculiza una discusión en ciernes sobre el tema. Muchos de los debates que despuntan en la revista —que, como dijimos, aparece después de un largo periodo de silencio en Argentina— se desarrollarán luego con mayor profundidad, pero tal vez no hubieran sido posibles sin estos primeros intentos y aproximaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- CONCATTI, ROLANDO. *Nuestra opción por el peronismo*. Mendoza: Sacerdotes para el Tercer Mundo, 1972.
- . *Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas. El movimiento ecuménico en Mendoza 1963-1983*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra, 2009.
- EVERS, TILMAN. “Identidad: la faz oculta de los nuevos movimientos sociales”. *Punto de Vista* 25 (1985): 31-41.
- LÓPEZ, MAURICIO AMÍLCAR. *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Análisis de documentos*. Vol. 2. Mendoza: Acción Popular Ecu-ménica/Fundación Ecu-ménica de Cuyo, 1992.

- . *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Panorama histórico social 1965 - 1975*. Mendoza: Acción Popular Ecu­mérica - Fundación Ecu­mérica de Cuyo, 1989.
- LÖWY, MICHAEL. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- y ROBERT SAYRE. *Rebelión y melancolía: el Romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Vi­sión, 2008.
- MÍGUEZ BONINO, JOSÉ. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.
- NACIFF, NATALIA. “El Diario de las Chicas: publicación feminista mendocina”. *Actas del II Congreso Interdisciplinario sobre Género y Sociedad: “Lo personal es político”*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades-UNC, 2012.
- PAREDES, ALEJANDRO. “La organización de los refugiados políticos chilenos asistidos por el Comité Ecu­mérico de Acción Social (Mendoza-Ar­gentina) y la huelga de hambre de julio de 1976”. *Anos 90* 19.35 (2012): 191-208.
- . “Los escritos de Mauricio López en el extranjero (1955 y 1969)”. *Fundamentos en Humanidades* XI.1 (2010): 101-120.
- PAREDES, MARCELO. *Un cauce: orígenes de ANUSANTE*. Buenos Aires: CTA Edi­ciones, 2014.
- PIÑERO, MARÍA TERESA. “Iglesias protestantes y terrorismo de Estado”. *Jor­nadas de trabajo. Exilios políticos del cono sur en el siglo XX*. La Plata: FAHCE-UNLP, 2012.
- ROIG, ARTURO ANDRÉS. “Barbarie y feudalismo en las páginas del Facundo”. *Cuadernos de la Comuna* 16 (1989): 5-23.
- SCIARRETTA, MASSIMO. “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*. Río de Janeiro: UNIRIO, 2010.

- SILNIK, MARÍA ALEJANDRA. "Alieda Verhoeven: la razón de su vida". *Millcayac - Revista Digital de Ciencias Sociales* II. 2 (2015): 15-35.
- TORTTI, MARÍA CRISTINA. "Protesta social y 'nueva izquierda' en la Argentina del Gran Acuerdo Nacional". Alfredo Pucciarelli (ed.). *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN.* . Buenos Aires: Eudeba, 1999. 205-230.
- WEBER, MAX. *Sociología de la religión*. Buenos Aires: La Pléyade, 1978.

ARTÍCULOS DE ALTERNATIVA LATINOAMERICANA CITADOS

- BRACELIS, OSCAR. "Somos ya mestizos/III". *Alternativa Latinoamericana* 10 (1990): 08-13.
- CHOCANO, MAGDALENA. "La memoria aymara y la lucha por la descolonización". *Alternativa Latinoamericana* 6 (1987): 21-34.
- CHUMBITA, HUGO. "Latinoamericanidad: la apertura a lo imaginario". *Alternativa Latinoamericana* 6 (1987): 35-41.
- CONCATTI, ROLANDO. "En América Latina: pasar a la ofensiva". *Alternativa Latinoamericana* 1 (1985a): 7-11.
- . "Los pueblos del sol." *Alternativa Latinoamericana* 2-3 (1985b): 7-12.
- . "La audacia de lo necesario". *Alternativa Latinoamericana* 5 (1987): 7-11.
- NÚÑEZ, JORGE. "El expansionismo norteamericano y la soberanía de los pueblos de América Latina". *Alternativa Latinoamericana* 4 (1986): 52-58.
- SCHILLING, PAULO. "Agresiones externas al medio ambiente brasileiro". *Alternativa Latinoamericana* 8 (1988): 11-13.
- STAVENHAGEN, RODOLFO. "Etnocidio o etnodesarrollo: el nuevo desafío". *Alternativa Latinoamericana* 8 (1988): 29-35.
- VEGA CENTENO, IMELDA. "Ser joven y mestizo. Crisis social y cultural". *Alternativa Latinoamericana* 8 (1988): 17-23.
- WALDMAN, MAURICIO. "Ecología desde la perspectiva de los trabajadores". *Alternativa Latinoamericana* 8 (1988): 14-16.