

El movimiento eclesial *Comunión y Liberación* en la Argentina de la década de 1980. Su lucha contra la secularización y su apuesta por un catolicismo militante.¹

The ecclesial movement *Communion and Liberation* in the Argentina of the 1980s. His fight against secularization and by a militant Catholicism

Mariano Fabris²

Universidad Nacional de La Plata, Argentina
marianofabris76@gmail.com

Resumen

Este artículo reconstruye la inserción en la Argentina de la década de 1980 de *Comunión y Liberación*, uno de los movimientos eclesiales que mayor crecimiento evidencia desde los años 60'. Se considera que la trayectoria de este movimiento en Italia y, particularmente, la combinación de su dimensión religiosa con propuestas políticas, emprendimientos económicos o proyectos culturales, pone de manifiesto la permanencia de lo religioso y su reconfiguración al compás de los cambios sociales. Partiendo de esta consideración se sintetiza la trayectoria de CL en Italia, se describen sus iniciativas más importantes y los fundamentos de su compromiso religioso y se analizan las concepciones del movimiento sobre la secularización, el papel de los cristianos en las sociedades contemporáneas y los diagnósticos del movimiento sobre el catolicismo argentino. Del análisis realizado se desprende que el movimiento se presentó como una voz de denuncia de la "traición" de los católicos que se amoldaban "mansamente" a un contexto que marginaba su religiosidad. Sus reclamos por un catolicismo más activo implicaban la definición de la identidad de los católicos y del modelo de Iglesia frente a una cultura moderna que absorbía y diluía los valores religiosos.

Palabras claves: *Comunión y Liberación*, Movimientos Eclesiales, Secularización, Catolicismo

Abstract

This article reconstructs the inclusion in the Argentina of the 1980s of *Communion and Liberation*, one of the ecclesial movements with stronger evidence of growth since the 60's. It is considered that the trajectory of this movement in Italy, and particularly the combination of its religious dimension with policy proposals, economic enterprises and cultural projects, highlights the permanence of religion and its reconfiguration in step with social changes. Starting from this consideration the history of CL in Italy is synthesized, its

¹ Este trabajo se realizó en el marco de un proyecto dentro de la carrera de Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, República Argentina.

² Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) donde se desempeña como docente en la asignatura Historia Social General. Es Investigador Asistente del CONICET y miembro del Comité editorial de Pasado Abierto, UNMdP.

most important initiatives and the foundations of their religious commitment are described and conceptions of the movement about the secularization, the role of Christians in contemporary societies and diagnostics of the movement about the Argentine Catholicism are analyzed. The analysis shows that the movement has presented himself as a voice of complaint, denouncing the "betrayal" of Catholics who meekly conformed to a context that marginalized their religiosity. Their demands for a more active Catholicism involved the definition of the identity of the Catholics and the model of Church against a modern culture that absorbed and diluted religious values.

Keywords: Communion and Liberation, Ecclesial Movements, Secularization, Catholicism

Introducción

“(...) edificamos la Iglesia a través de nuestra presencia (...) Ser presencia en una situación, quiere decir estar en modo tal que se la perturbe; de modo que si no estuvieras, todos se darían cuenta” Luigi Giussani.³

“(...) aun siendo tan extraños como somos, ninguno de nosotros aquí se siente solo y somos una sola cosa sin habernos hablado nunca” Luigi Giussani.⁴

Desde el Concilio Vaticano II (1962-1965) los movimientos eclesiales renovaron la identificación de los laicos católicos con la Iglesia y canalizaron nuevas formas de protagonismo en las sociedades contemporáneas. Al mismo tiempo, reflejaron cambios en las relaciones de poder al interior de la institución eclesiástica en dirección a una mayor autonomía de los individuos y los grupos frente al poder de la jerarquía. En este artículo reconstruimos la inserción en la Argentina de la década de 1980 del movimiento *Comunión y Liberación* (en adelante CL), surgido en Italia y uno de los que mayor crecimiento evidencia desde los años ‘60.

Sobre CL existe una abundante bibliografía que indaga en su trayectoria dentro del catolicismo italiano, sus vínculos con Juan Pablo II, la diversidad de actividades que sostienen su presencia, sus relaciones con los partidos políticos, sus emprendimientos económicos y sus iniciativas culturales (Giorgi y Polizzi 2012; Gervasi 2007; Bova 2005; Zadra 2004). Sin embargo, aún es necesario reconstruir sus intervenciones en escenarios

³ “Comunión y Liberación”, *Esquiú*, N° 1522, 28 de junio de 1989, p. 9.

⁴ *Comunión y Liberación*. 1987. *Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 24-26 de julio de 1987*, Buenos Aires, Ed. Esquiú, p. 13.

locales, los discursos a través de los cuales se proyectó en nuevos espacios y a través de los cuales buscó dar visibilidad a su propuesta. Recuperar esta experiencia constituye un aporte a la comprensión de la configuración social compleja que constituye el catolicismo en diferentes espacios geográficos en las últimas décadas del siglo XX. Con este objetivo analizamos el papel que pretendió asumir CL en el contexto político y eclesial argentino de los años '80, considerando sus concepciones sobre el rol que debía ocupar la Iglesia en ese escenario, sus diagnósticos sobre el catolicismo argentino y los trazos fundamentales de la propuesta con la que interpeló a obispos, intelectuales y laicos en general.

Consideramos que la trayectoria de CL en Italia y, particularmente, la combinación de su dimensión religiosa con propuestas políticas, emprendimientos económicos o proyectos culturales, pone de manifiesto la permanencia de lo religioso y su reconfiguración al compás de los cambios sociales. Así se erige como una experiencia que cuestiona las concepciones que entendían la modernidad como el “estado de adultez social e intelectual al que toda sociedad debía dirigirse” (Martínez 2011: 68). El estudio de CL ofrece evidencias para relativizar el modelo de secularización lineal entendido “como proceso de reducción racional del espacio social de la religión y como proceso de reducción individualista de las opciones religiosas” (Hervieu-Léger 2004: 16). El caso de CL coincide con lo sostenido por la Hervieu-Léger sobre los nuevos movimientos en el sentido de que

(...) manifiestan que la secularización no es la desaparición de la religión confrontada con la modernidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo (Hervieu-Léger 2004: 122-123)

Ahora bien, esa misma concepción de la secularización que la trayectoria de CL cuestiona tiene una importancia capital para el movimiento porque constituye el combustible que moviliza sus esfuerzos. CL argumenta que la desaparición de la religión de la escena pública y su confinamiento en la esfera privada de los individuos es un dato de la realidad contra el cual el católico está obligado a luchar. El catolicismo habría sido derrotado en una batalla por la cultura que lo condenó a convertirse en una experiencia sin trascendencia social y este diagnóstico fundamenta su propuesta de compromiso laical y reclama legitimidad para las prácticas que la articulan. Consecuentemente, la secularización debe ser considerada una idea fuerza a través de la que se interpela e intenta movilizar a los católicos detrás de un proyecto que revive muchas de las concepciones del catolicismo integral pero que refleja también las transformaciones en las formas de vivir la religiosidad en las sociedades de finales del siglo XX (Mallimaci 1995).

La particularidad, o no tanto, del caso argentino es que la llegada de CL se dio en el momento en que, con el final de la dictadura, el gobierno radical de Raúl Alfonsín (1983-1989), triunfante en las elecciones de octubre de 1983, y los intelectuales que lo acompañaban se mostraron decididos a poner al país a tono con las naciones “modernas”, cuestionando así el modelo de catolicismo integral. Por esta razón, la propuesta de CL no fue sino incómoda y polémica para un catolicismo interpelado también por un nuevo tiempo político.

El artículo está organizado en tres apartados. En el primero, definimos a los movimientos eclesiales y sintetizamos la trayectoria de CL en Italia, sus iniciativas más importantes y los fundamentos de su compromiso religioso. En este mismo apartado

hacemos referencia a los primeros pasos dados por CL en Argentina a partir de 1984 y a las actividades más relevantes que desplegó. Luego, analizamos, a través de los artículos aparecidos en la revista católica *Esquiú*, adquirida por CL en 1987, las concepciones del movimiento en torno a la secularización y el papel de los cristianos en las sociedades contemporáneas. Finalmente, indagamos en los diagnósticos del movimiento sobre el catolicismo argentino.

1.Movimientos eclesiales, el caso de Comunión y Liberación

Los movimientos eclesiales constituyen realidades sumamente diversas.⁵ En términos generales se los define como “un conjunto de varios grupos de personas unidos al participar de un mismo carisma fundacional en una única entidad asociativa y con una misma misión”.⁶ Jorge Soneira, además de subrayar esta dimensión carismática constitutiva de los movimientos, ofreció una serie de rasgos típicos ideales que pueden resultar útiles para comprender mejor estas formas de organización:

Exceden el marco organizativo territorial de la iglesia (diócesis, parroquia), y aún el funcional (inserción por sectores especializados) (...) Tienden a constituirse en ámbitos de las clases medias de las grandes urbes, hondamente impregnadas por la cultura global, convirtiéndose así en grupos con características elitistas, alejados de los problemas de los sectores populares. Surgen como expresión de un cierto grado de insatisfacción respecto del contexto socio-cultural de inserción y del modelo eclesial vigente. Tienden a constituir ‘comunidades de sentido’ con una fuerte identidad grupal y pertenencia religiosa. [Se los] señala como formas de “privatización” de lo religioso. Tienden a ocupar el espacio vacante dejado por las antiguas formas de organización del laicado (tipo Acción Católica) y por las órdenes y congregaciones religiosas. Su nacimiento, o por lo menos su crecimiento, se ubica generalmente en Europa, en la década del ‘60 e inspirados en la enseñanzas del Concilio Vaticano II (Soneira 2007: 62).

Se trata entonces de emergentes de procesos de cambio que atraviesan a la sociedad y que suponen una pérdida de capacidad reguladora de las grandes instituciones incluida la Iglesia, que ve multiplicarse en su interior “comunidades que, reivindicándose católicas, reclaman espacios de autonomía” (Giménez Béliveau 2008: 142). Esta pluralización es campo fértil para el desarrollo de identidades fuertes, como es el caso de CL, que recrean y reproducen el lazo de los fieles con la Iglesia pero bajo otros términos donde las normas, jerarquías y pautas institucionales son previamente validadas por una organización comunitaria.⁷

De todas formas, es necesario matizar esta imagen considerando a los movimientos como actores con una relativa autonomía pero siempre insertos en un marco institucional. Como recientemente sostuvo Ana Lourdes Suárez, al observar el “gobierno” de los nuevos

⁵ En un trabajo reciente Ana Lourdes Suárez consigna que el Vaticano ha reconocido 129 movimientos eclesiales (2014: 94).

⁶ Heredia, C. 1994. *La Naturaleza de los Movimientos Eclesiales en el Derecho de la Iglesia*: 169. Buenos Aires: Educa (citado en Soneira 2007: 62).

⁷ Sobre las características de la validación comunitaria ver Hervieu-Léger 2004.

movimientos eclesiales se pone en evidencia “la impronta clerical y patriarcal de su conducción” (2014: 97). En definitiva, son “organizaciones laicas ‘acompañadas’ y controladas por el clero” que, desde la perspectiva del Vaticano, reflejan “una Iglesia que se abre a la renovación, tanto en su misión como en sus estructuras. Sin embargo, se trata de una renovación moldeada, supervisada y monitoreada desde la cúpula de la Iglesia” (Suárez 2014: 101). Suárez elaboró una tipología para identificar a los movimientos eclesiales que surge de considerar dos dimensiones fundamentales, la del carisma y la del grupo social – sectorial o profesional- al que dirige su convocatoria. En cuanto a la primera, identifica tres categorías, la que incluiría movimientos no asociados a un carisma particular, la de movimientos asociados a “viejos” carismas y, por último, la de aquellos asociados a un “nuevo” carisma. En cuanto a la dimensión sectorial/profesional identifica movimientos dirigidos a un sector particular –profesional, sociodemográfico- y movimientos que apuntan a una “membresía amplia” (2014: 13-14). En el caso de CL se trataría de un movimiento “multiabarcativo” que combina una aparición reciente a partir de un “nuevo carisma” y la búsqueda de una inserción social diversificada.⁸ Igualmente, es necesario señalar que CL nació en Italia asociado al estudiantado y a los jóvenes y sólo más tarde desbordó esos sectores. Inversamente, es posible que en Argentina -si bien primó una convocatoria amplia- el mayor éxito se haya logrado entre los universitarios y los sectores de clase media.

Entre las características que Suárez atribuye a este tipo de movimientos queremos resaltar una que nos parece fundamental para entender el impacto inicial que tuvo la llegada de CL a la Argentina. Según la autora, a partir del carácter novedoso de su carisma, estos movimientos “se asumen como la ‘la’ renovación de la Iglesia” (2014: 119) y agrega:

Se presentan así como contestatarios ante una religión que consideran incapaz ya de tener incidencia en el mundo moderno. Este convencimiento los lleva al desarrollo de múltiples estrategias para crecer ya que deben demostrarse a sí mismos, a la Iglesia y a la sociedad en general, que efectivamente tienen éxito (2014: 119).

Fortunato Mallimaci, por su parte, define a CL como un movimiento “neointegralista” en tanto “movimiento de afirmación social, política, cultural, intensiva de la fe” (Mallimaci 1996: 88). El mismo autor resume algunas de sus características más importantes:

Aprovecha la retirada del estado a nivel social para crear sus propias obras: cooperativas, comedores y otras obras de intervención social; [tiene] fuerte presencia cultural con sus publicaciones, revistas y ediciones en todo el país; su crecimiento se debe tanto a sus acciones sociales como al hecho de dar sentido a jóvenes en búsqueda del mismo en momentos de crisis de la modernidad y en la creación de numerosas experiencias comunitarias de fuerte intensidad religiosa; como todo movimiento de compromiso intensivo, para su crecimiento debió contar con el apoyo eclesiástico (en especial de Juan Pablo II) en un momento donde desde esas esferas se es favorable a todas las iniciativas de afirmación pública de un catolicismo de certezas; al igual que sus ancestros integralistas, el compromiso de los miembros de CyL lleva a la inserción en partidos políticos de inspiración cristiana, dado que la concepción que se tiene del catolicismo lleva necesariamente a la “transformación del mundo” (Mallimaci 1996: 89).

⁸ Para una descripción de todas las tipologías remitimos al trabajo de Suárez (2014: 114-116)

Como se aprecia, CL constituye un objeto de estudio complejo cuyo abordaje permite acercarse a algunas de las transformaciones más significativas del catolicismo en las últimas décadas del siglo XX. Su historia está ligada a la figura del sacerdote italiano Luigi Giussani, quien desde mediados de la década de 1950, dedicó sus esfuerzos a la formación de grupos religiosos cuyo objetivo era desafiar lo que consideraba una creciente marginación del catolicismo en la vida de los italianos (Camisasca 2002: 19). Para Giussani el esfuerzo debía dirigirse a la reversión de la tendencia, extendida entre católicos, a aceptar formas de vida secularizadas, en las cuales la fe sólo se expresaba de manera privada (Zadra 2004: 129). Lo que pretendía era traducir una pertenencia religiosa en un empeño visible y concreto en la sociedad civil (Abbruzzese 2010: pos. 114).

Estas perspectivas fueron canalizadas a través de Gioventù Studentesca (GS) primero y CL después. A mediados de los '50 Giussani se convirtió en referente de GS, órgano que concentraba a las estudiantes de la Acción Católica (Abbruzzese 2010; Giorgi y Polizzi 2012). Bajo el influjo de Giussani, la agrupación desarrolló una singular autonomía frente a la estructura eclesial y se expandió en varias direcciones. Dentro de la propia configuración católica, desarrolló actividades en el ámbito educativo -esfera primera de acción- pero también prácticas comunitarias, incluyendo retiros espirituales y encuentros destinados al refuerzo de la pertenencia grupal. Hacia el exterior de la configuración católica, GS buscó garantizar que su presencia social no pasara desapercibida a través de actividades culturales y caritativas (Abbruzzese 2010: pos. 282). El carácter distintivo estuvo dado por la figura de Giussani y por la agresividad de un discurso que pretendía despertar a los estudiantes ofreciendo el compromiso religioso como eje ordenador de sus vidas (Bova 2005: 106; Zadra 2004: 129).

CL apareció con posterioridad a la crisis que atravesó GS en 1968. El grupo inspirado en Giussani había perdido, en el contexto de las protestas estudiantiles, a sus militantes en forma masiva seducidos por opciones identitarias más radicales (Bova 2005: 106). La reconstitución, bajo el nombre de *Comunión y Liberación*, apostó a una definición más religiosa del movimiento si bien la política siguió constituyendo un canal a través del cual debía penetrar el ideario católico (Zadra 2004: 135). CL aprovechó la discusión del divorcio en 1974 para ganar presencia pública en Italia y para convertirse en eje articulador de la defensa de los principios católicos.⁹ En la década de 1980 el movimiento inició un crecimiento sostenido, se expandió geográficamente y amplió sus actividades incursionando en emprendimientos económicos y en la formación de profesionales de diferentes áreas: editorial, periodística y referentes de asociaciones culturales (Zadra 2004: 139-140). El respaldo que le otorgaron Juan Pablo II y el cardenal Joseph Ratzinger al movimiento explica, al menos en parte, la intensidad de ese crecimiento.

En el marco de esa expansión, CL llegó a la Argentina. En Brasil un grupo de misioneros de GS tenía cierta presencia desde principios de los años '60,¹⁰ sin embargo, los

⁹ Un año después, en el marco de CL, se constituyó el Movimento Popolare que buscó estimular la presencia en “en el lugar de trabajo o durante el tiempo libre, en la escuela, en la universidad, en los barrios, en los hospitales, en los centros elaboradores de cultura, de difusión de las opiniones, de programación de la economía” *Tesi per il Movimento Popolare*. Milano, 1975 (citado en Bova 2005: 110). La traducción es nuestra.

¹⁰ La llegada a Brasil en los primeros años '60 fue resultado de una búsqueda misionera donde se intentó recrear, en palabras de Abbruzzese, “la naturaleza primigenia de la Iglesia” en contextos de emergencia social (2010: pos. 598, la traducción en nuestra). Sin embargo, a partir de las protestas sociales de 1968 todos los

intentos por establecer contactos en Argentina fueron infructuosos hasta principios de los '80.¹¹ Si bien es difícil explicar porque la llegada finalmente se dio en ese momento, se debe tener en cuenta que el contexto de apertura política y movilización social, combinado con la emergencia de una mirada crítica sobre el papel de la jerarquía católica durante los años de la dictadura, abrió mayores posibilidades para una propuesta dirigida a laicos descreídos de las estructuras institucionales. Que CL se beneficiara de este contexto no fue óbice para la articulación de una profunda crítica al proyecto político que hegemonizaba la apertura democrática tras la figura del presidente Raúl Alfonsín.

Fue en julio de 1984 cuando, a instancias del intelectual uruguayo Alberto Methol Ferré, un grupo de laicos argentinos encabezados por Aníbal Fornari se encontró con Luigi Giussani en Uruguay.¹² En estos primeros pasos fue importante el respaldo de Antonio Quarracino, obispo de Avellaneda, quien solicitó la llegada de los sacerdotes italianos de CL Leonardo Grasso y Cesar Zaffanella en calidad de *Fidei Donum*, o sea como misioneros solicitados por un obispo diocesano.¹³ En 1987 Grasso fue nombrado asesor eclesiástico de CL por el arzobispo de Buenos Aires Juan Carlos Aramburu y en los '90 continuó su tarea pastoral en Venezuela.¹⁴ Zaffanella permaneció en Argentina hasta el 2008 y se convirtió en un referente destacado de CL. Su trayectoria siguió asociada a Quarracino, a quien acompañó a la Arquidiócesis de La Plata cuando aquel se convirtió en su Arzobispo. Allí, Zaffanella fue vicerrector del Seminario entre 1988 y 1990, director del Departamento Superior de Teología y Capellán de la Universidad Católica de La Plata desde 2001.¹⁵ Su influjo en el Seminario a finales de los '80 fue reconocido por Eduardo Martín, actual arzobispo de Rosario, quien señaló a Zaffanella como uno de los responsables de su propia adhesión a CL cuando todavía era sacerdote.¹⁶

A fines de 1987 la adquisición de la revista *Esquiú* constituyó una apuesta mayor que buscó poner a CL en diálogo con el catolicismo y la sociedad argentina.¹⁷ En este

integrantes de la misión, con la excepción de su fundador Pigi Bernareggi, abandonaron GS y se acercaron a grupos de izquierda (Abbruzzese 2010: pos. 763). En cierta medida la crisis en Brasil anticipó -con un carácter más social dado el impacto que habrían provocado en los misioneros las situaciones de pobreza propias del Tercer Mundo- lo que ocurrió luego con GS en Italia (Giussani 1994: 303-304).

¹¹ Entrevista a Anibal Fornari, responsable de *Comunión y Liberación* en Argentina, realizada por el autor, noviembre de 2014.

¹² Entrevista a Anibal Fornari, responsable de *Comunión y Liberación* en Argentina, realizada por el autor, noviembre de 2014; Stoppa, Alessandra. 2011. "Latido argentino", *Huellas*, Revista Internacional de Comunión y Liberación, N° 9, octubre, p. 40. Edición digital. Por la misma época, Rocco Butiglioni, filósofo italiano miembro de CL, fue invitado a exponer en las Jornadas Sociales organizadas por el Equipo de Pastoral Social del Episcopado en Mar del Plata. Se trató de un evento de gran repercusión en el que participaron funcionarios gubernamentales, legisladores nacionales, dirigentes sindicales y delegaciones de numerosas diócesis del país. *Esquiú*, N°1265, 22 de julio de 1984, p. 14 y Luzzi 1984: 57-64.

¹³ Entrevista a Manuel Abraldes, periodista de la revista *Esquiú*, realizada por el autor, enero de 2012; Entrevista a Marta Bedomir, realizada por el autor, agosto de 2014. Grasso, con 24 años, llegó al país en octubre de 1984 mientras que Zaffanella, con algo más de 40 años, lo hizo meses después, Grasso, Leonardo. 2014. "La gracia de una verdadera fraternidad." *Huellas*, marzo, edición digital.

¹⁴ Stoppa, Alessandra. 2012. "Una comunión que genera esperanza." *Huellas*, Revista Internacional de Comunión y Liberación, N° 5, mayo, p. 32, edición digital.

¹⁵ *Diario Hoy*. 29 de marzo de 2001, p. 21.

¹⁶ Giussani, Carmen. 2006. "Pertener para abrirse a todos. Entrevista a Eduardo Martín." *Huellas*, N° 7, julio, p. 56. Edición digital.

¹⁷ El semanario *Esquiú* constituyó, probablemente, la publicación católica de interés general más leída entre el laicado desde los años '60. La revista fue fundada por los hermanos Luis y Agustín Luchía Puig en abril de

sentido, la revista se constituyó en una herramienta privilegiada a través de la cual se dio publicidad a las actividades del movimiento y se transmitieron sus perspectivas. Bajo la supervisión del sacerdote Francesco Ricci y del periodista Alver Metalli, ambos dirigentes italianos de CL, se le inyectó un nuevo estilo. La antigua publicación de interés general para toda la familia se convirtió rápidamente en una revista de cultura y debate intelectual nutrida de información internacional y dispuesta a posicionarse frente a una diversidad de cuestiones manteniendo una considerable autonomía con respecto a la jerarquía católica.¹⁸

En esta misma etapa, CL desarrolló actividades culturales, promocionó cursos, charlas y seminarios. En 1989 organizó un acto en el teatro Colón para conmemorar el décimo aniversario de *Redemptor Hominis*, la primera encíclica de Juan Pablo II.¹⁹ La principal intervención estuvo a cargo de Francesco Ricci y contó, según los cálculos optimistas de la propia *Esquiú*, con 3.000 asistentes. La presencia del nuncio apostólico Ubaldo Calabresi, del arzobispo de Buenos Aires, Juan Carlos Aramburu y de los obispos Arnaldo Canale y Desiderio Collino y del intendente de Capital Federal, Carlos Groso, sugiere que se trató de un acto importante.²⁰

Junto a estas incitativas culturales, CL le otorgó prioridad a la dimensión comunitaria.²¹ En el movimiento esta dimensión comunitaria se articula a partir del liderazgo carismático de Giussani y su reproducción ofrece, según se señaló para el caso italiano, una “fuente de consuelo y protección respecto al exterior, la soledad y el caos de la vida” (Gervasi 2007: 105).²² En esta primera etapa que estamos considerando se destacaron los ejercicios espirituales, como los realizados en Córdoba en 1986 y 1987, y las vacaciones grupales. Según una nota que publicó *Esquiú* sobre las vacaciones llevadas a cabo en el verano de 1988, la supervisión estaba a cargo de Zaffanella y Grasso e incluían, además de las actividades específicamente religiosas, la proyección de películas, obras de teatro, canto, paseos y charlas. Algunos testimonios articulan un discurso que presenta a las

1960 y se editó en forma ininterrumpida hasta 1993. A través de las secciones de política nacional e internacional, economía, espectáculos, deportes, los contenidos dedicados a la mujer y a los niños y el uso de un vocabulario directo, *Esquiú* pretendió llegar a toda la familia con un discurso católico siempre atento a los posicionamientos de la jerarquía eclesiástica. Durante sus primeros años tuvo cierto éxito -considerando las estadísticas de circulación- al aprovechar la demanda de un público ávido de información sobre el Concilio Vaticano II. En el año 1962, por ejemplo, promedió 74.500 ejemplares por edición. El promedio se mantuvo en niveles similares hasta el final de la década del ‘60 para comenzar a descender luego. En 1974 y 1975 se llegó a los índices de circulación más bajos. Durante los primeros tres años de la dictadura militar se produjo un repunte notable, sin embargo, a partir de 1980 las ventas volvieron a caer. En vísperas del retorno democrático el nivel de circulación había descendido a 27.000 ejemplares. En este contexto crítico, a fines de 1987 la revista fue adquirida por CL (Fabris 2013)

¹⁸ *Entrevista a Luis Eduardo Luchia Puig*, director de la revista *Esquiú*, realizada por el autor, julio de 2011; *Entrevista a Marta Noce*, redactora de la revista *Esquiú*, realizada por el autor, noviembre de 2011; *Entrevista a Manuel Abraldes*, periodista de la revista *Esquiú*, realizada por el autor, enero de 2012.

¹⁹ Es sintomática en este sentido una pregunta que en la propia revista se le hace al sacerdote Francisco Delamaer, responsable del movimiento en Argentina: “¿Puede decirse que el encuentro del 15 de julio [el del homenaje a *Redemptor Hominis*] es una suerte de presentación en sociedad y de propuesta de diálogo de CL a los otros sujetos culturales de la Argentina?” Iribarne, Miguel Angel. 1989. “Entrevista a Francisco Delamer.” *Esquiú*, N° 1524, 11 de julio, pp. 20-22.

²⁰ *Esquiú*, N° 1525, 18 de julio de 1989, pp. 36-37.

²¹ Siguiendo a Hervieu-Léger, entendemos la dimensión comunitaria -elemento central de la identificación- como el “conjunto de las señales sociales y simbólicas que definen las fronteras del grupo religioso y permiten distinguir entre ‘los que son de ahí’ y ‘los que no son de ahí’” (2004: 74).

²² La traducción en nuestra.

vacaciones como una actividad integral que da continuidad a un compromiso social y que no constituyen un simple paréntesis en la vida cotidiana de los participantes:

... no se trataron de unas meras vacaciones de un grupo juvenil, de gente buena, que pasó lindos días (...) Nuestra primera misión es anunciar a Cristo Resucitado en todos los ambientes, por eso nuestras vacaciones continúan nuestro estilo de vida, continúa en el trabajo, en casa, en nuestros encuentros, en la universidad, en la villa o en el cottolengo donde compartimos nuestra vida con muchos, porque sin duda el cristianismo no es un refugio en donde protegernos del mal del mundo, sino una actualización permanente de la Encarnación.²³

Otros testimonios dan cuenta de una dimensión diferente, centrada en lo emocional, que opera como bálsamo frente a los desacoples existenciales que provoca una realidad que se asume hostil.²⁴ En este sentido, los participantes expresaron que se trataba de “vacaciones plenas, con gente que lo quiere de verdad”, que “dentro del movimiento hay gente con la que uno se encuentra mejor” o que lo que atraía era “encontrarme con la otra persona, darle y recibir de ella”. En síntesis, según un participante, “Vivo en un medio tan canibalesco, tanto en el trabajo como en la universidad, que creo intuir en esta gente una humanidad mejor (...) Me fui dando cuenta de cómo el hombre puede hacerse en la comunidad”.²⁵

Estas expresiones coinciden con las intervenciones del propio Giussani, quien en los ejercicios espirituales de los meses previos había presentado su propuesta como una alternativa a “un mundo en el que la humanidad descrea cada vez más,” donde los vínculos entre las personas se rigen “por la ley del egoísmo, la ley del interés, la instrumentalización mutua”.²⁶ En definitiva, frente a una sociedad en la que el hombre “está sólo de una manera como nunca lo ha estado”.²⁷

Ante estas definiciones, no podemos dejar de recordar aquella conceptualización de secularización como procesos de reacomodo de las creencias “cuyo motor es la insaciabilidad de las expectativas que suscita [la modernidad] y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas” (Hervieu-Léger 2004: 43). Sobre el terreno de la “afectividad”, la vida comunitaria reemplaza a “comunidades naturales” como la familia o el oficio en las que “antaño se construía un imaginario compartido” (Hervieu-Léger 2004: 55).

Como expresión de estos fenómenos se deben incluir la “escuela de comunidad” y la “caritativa”. En cuanto a la primera, constituye un espacio de encuentro semanal donde los miembros de CL se reúnen a discutir un texto –generalmente de Giussani- previamente seleccionado. No requiere de un mínimo de participantes y la puede conformar una única persona aunque no es lo habitual. Según destacan los entrevistados, esta práctica en tanto

²³ *Esquiú*, N° 1452, 28 de febrero de 1988, p. 47.

²⁴ Hervieu-Léger refiere con dimensión emocional a la “experiencia afectiva asociada a la identificación”. O sea el sentimiento de “fusión de las conciencias” o “la emoción de las profundidades” siguiendo a Durkheim (2004: 76-77).

²⁵ Premat, Silvina. 1988. “Vacaciones distintas, encuentro y descanso.” *Esquiú*, N° 1450, 14 de febrero de 1988, p. 30.

²⁶ *Comunión y Liberación*. 1987. *Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 24-26 de julio de 1987*, Buenos Aires, Ed. Esquiú, p. 8.

²⁷ *Comunión y Liberación*. 1987. *Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 24-26 de julio de 1987*, Buenos Aires, Ed. Esquiú, p. 10.

“matriz educativa del movimiento”,²⁸ se funda sobre experiencias concretas de vida y la primera y más importante es la de Giussani.²⁹ La “caritativa”, por su parte, implica la realización de acciones de ayuda social en comedores o barrios carenciados. A diferencia del trabajo social de otros comunitarismos católicos, que como el liberacionismo tercermundista implicaba una decidida opción por los pobres y una crítica a la sociedad capitalista, las actividades de CL se enmarcaban en iniciativas de asistencia focalizadas. Incluso, según el relato de una entrevistada, ese tipo de asistencia podía ser abandonada para dar prioridad a otras actividades como, por ejemplo, la formación de un coro musical.³⁰

La dimensión que adquirió CL en Argentina no puede equipararse a su par italiano e incluso en esta etapa inicial que estamos considerando aún no habían aparecido algunas de sus iniciativas más significativas, como el Centro Cultural Charles Peguy o la Compañía de Obras que replicarían experiencias de otras latitudes. Sin embargo, desde un primer momento se trató de una presencia que no pasó desapercibida y en no poca medida eso se debió al discurso que articuló para interpelar a los católicos argentinos. Sobre esto discurren las páginas que siguen.

2.Comunión y Liberación en lucha contra la modernidad secularista

La trayectoria de CL en Italia y el universo inabarcable de movimientos eclesiales que proliferaron en el catolicismo posconciliar pusieron a prueba las certezas en torno a la secularización y la inevitable privatización de lo religioso. Sin embargo, el argumento y fundamentalmente la imagen de una Iglesia derrotada, siguió teniendo para CL potencial movilizador y se lo invocó para despertar un compromiso militante en el laicado.

Consideramos que la lectura que realiza CL sobre el espacio social de la religión en las sociedades contemporáneas descansa sobre dos pilares que, en cierta forma, pueden entrar en tensión. Por un lado, denuncia al secularismo como corriente ideológica que impulsa una declinación de la presencia de la religión. Por otro lado, alerta sobre la reducción del cristianismo a una serie de principios morales que diluyen su especificidad y se convierten en un bien de toda la humanidad. Las respuestas a estos desafíos son diferentes. Para hacer frente a la primera cuestión, los católicos deberían llevar su compromiso a la calle y luchar por la desprivatización de la experiencia religiosa recuperando el espacio público. Una posible vertiente sería la convocatoria a la evangelización de la cultura que, según los documentos de la Iglesia en los años ‘70 y ‘80, debía guiar los esfuerzos pastorales dilatando los límites de lo religioso hasta constituir un eje articulador de todas las dimensiones de la vida.³¹ Pero la otra lectura implica, ante la tendencia a homologar los principios, un esfuerzo de definición identitaria que explicita una diferenciación externa y una enunciación más estrecha de los límites del catolicismo. Se podría sostener que es el reflejo de la tensión entre las dimensiones ética y comunitaria de la que habla Hervieu-Léger, una tensión entre la “dialéctica de la universalidad y la singularidad”:

²⁸ *Entrevista a Marta Bendomir*, realizada por el autor, agosto de 2014.

²⁹ *Entrevista a Marta Bendomir*, realizada por el autor, agosto de 2014; *Boletín Aica*, N° 1635, 21 de abril de 1988, p. 8 y *Esquiú*, N° 1481, 18 de septiembre de 1988, p. 10.

³⁰ *Entrevista a Marta Bendomir*, realizada por el autor, agosto de 2014

³¹ Para América Latina ver: Ezcurra 1988.

Por un lado, las grandes religiones universales se ostentan como detentadoras de un mensaje cuyo alcance ético concierne, al menos potencialmente, a la humanidad entera y a cada hombre en particular. Pero por el otro, reúnen a sus fieles en comunidades que hacen de la posesión presente del mensaje, signo de una elección al mismo tiempo que el principio de una separación (Hervieu-Léger 2004: 78).

Esta tensión –que como vimos arriba se expresaba también a la hora de evaluar el sentido de las vacaciones grupales- no se resuelve y permanece en estado latente atravesando las perspectivas que se comienzan a expresar en los editoriales, entrevistas y columnas de opinión publicados en *Esquiú* tan pronto como CL toma el control de la revista.³² Consideramos que esa tensión deriva en la convivencia de dos formas de articulación identitaria en el movimiento. Por un lado, la dimensión de tipo comunitario-emotivo, un *cristianismo afectivo* “que se constituye, se activa o se reactiva por intensificación emocional del sentimiento de pertenencia comunitaria” (Hervieu-Léger 2004: 87). Por otro lado, una articulación basada en las dimensiones comunitaria y ética, que da lugar a un *cristianismo político*, que “conlleva una concepción de la intervención activa de la comunidad como tal sobre la escena pública, con vistas a defender, promover y realizar los valores a los que apela” (Hervieu-Léger 2004: 90).

Las columnas en *Esquiú* firmadas por pensadores, periodistas o teólogos vinculados al movimiento condensaron estas perspectivas. Entre los últimos, Olivier Clement reclamó una reacción frente a “una mentalidad que querría impedir a los creyentes expresarse en el campo político, económico y social” y anunció como tarea impostergable la evangelización de “todos los ámbitos de la existencia”.³³ En la misma dirección se pronunció Rocco Buttiglione, para quien la modernidad había logrado reconocer y sancionar “la independencia de los ámbitos mundanos de la existencia de lo religioso y de la Iglesia”.³⁴ Frente a esta situación, destacó a los movimientos eclesiales como los espacios fundantes de una nueva religiosidad, capaces de “hacer presente a Cristo en los distintos ámbitos de la existencia”.³⁵

Así se reclamó al cristiano un rol activo para llevar el mensaje más allá de los estrechos límites que imponía la modernidad y se defendió el potencial universal de la religión, principal componente del *ethos* fundante de la cultura. La secularización fue entendida como un proyecto explícito, pero no como la ofensiva de un anticlericalismo agresivo o de los tradicionales “enemigos” de la Iglesia, fácilmente identificables y por esa razón, menos peligrosos. Lo novedoso sería una secularización que aceptaba los valores del catolicismo, los vaciaba de su contenido específicamente religioso y los homologaba a otros valores. Este fenómeno legitimaba entonces una redefinición más estrecha pero más activa de lo que debía ser el cristiano. Además, suponía la existencia de una actitud cómplice en el interior del catolicismo que era necesario denunciar. Una intervención de Augusto del Noce, filósofo italiano cercano a CL, sobre un antiguo libro de Robert Hugh Benson reflejó esta perspectiva al recrear la lucha del protagonista de la historia “contra un

³² Como recuerda un periodista de *Esquiú*, la llegada de CL implicó un control cuidadoso de la línea editorial. *Entrevista a Manuel Abraldes*, periodista de la revista *Esquiú*, realizada por el autor, enero de 2012.

³³ *Esquiú*, N°1444, 27 de diciembre de 1987, p.21.

³⁴ Buttiglione, Rocco. 1989. “Identidad y tarea del laico hoy.” *Esquiú*, N° 1446, 17 de enero de 1989, p. 32.

³⁵ Buttiglione, Rocco. 1989. “Identidad y tarea del laico hoy.” *Esquiú*, N° 1446, 17 de enero de 1989, p. 33.

humanismo que intenta reducir la Iglesia y el cristianismo a una inocua moral”.³⁶ La lucha contra el catolicismo se cumpliría

Enarbolando la bandera del humanitarismo (...) Esta moral universal es tolerante: admite que alguien (el católico) pueda llegar a concebir una esperanza ultramundana, específicamente religiosa en sentido trascendente (...) Ser católico para los humanitarios representa sólo esto. Pero se le pone una condición a los católicos: reconocer que su fe y su esperanza son un ‘agregado’. Así pues, la ética y la política prescinden de cualquier profesión religiosa.³⁷

Según Giussani lo característico de la época era que “la insistencia en los valores comunes” constituye “un juego para rebajar, un intento de homologación que tiende a anular y a invalidar las diferencias incómodas y por lo tanto, en última instancia, las identidades reales”.³⁸

Una intervención de Francisco Ricci expresa una síntesis clara de la perspectiva de CL:

la tendencia de la mutación cultural que se está produciendo no es de un conflicto entre valores y disvalores, sino más bien aquella, difundida en el mundo occidental, de los llamados ‘valores comunes’, que no son ni ateos ni religiosos, ni cristianos ni anticristianos, sino más bien neutros y que pueden ser compartidos por todos o que, como suele decirse, son transversales respecto de las identidades y de las pertenencias. Se trata de un proceso de secularización muy suave, que aparentemente no persigue a la fe ni a la Iglesia, sino que por el contrario invita a los creyentes a tomar parte junto con todos los otros hombres en la construcción de un mundo más humano, pero que en realidad representa una amenaza mortal para la fe y para la Iglesia porque vacía de significado y de valor a la identidad en sus mismas raíces y a la pertenencia en su misma razón de ser.³⁹

Desde la perspectiva de CL este vaciamiento se extiende también al Papa. Su figura sería objeto de una disputa:

Se intenta reducir la figura del Papa a una imagen, a un símbolo abstracto. Juan Pablo II sería el signo de los valores comunes a todos los hombres: solidaridad, justicia, igualdad, vaciando absolutamente de su contenido el mensaje estrictamente eclesial y las ‘furias de la inteligencia laicista’ se dirigen a Ratzinger (...) El resultado de esta operación sería el aislamiento de la figura del Papa respecto de aquellos que hacen efectiva su palabra y su magisterio (...) la reducción del Papa a pura imagen no es exclusiva del mundo laicista.⁴⁰

CL desplegó una mirada crítica de la actitud de los católicos ya que, entendía, internalizaban los valores de la cultura secularizada y minaban la posición de la Iglesia en el mundo. Al arribar a esta conclusión, el movimiento proyectó como primera tarea la reconstrucción identitaria y entabló para ello una disputa hacia el interior del catolicismo. Según definió una editorial de *Esquiú* de abril de 1988 citando a Pablo VI, lo que impresionaba era que “en el interior del catolicismo parece a veces predominar un

³⁶ Del Noce, Augusto. 1988. “El señor del mundo.” *Esquiú*, N° 1458, 10 de abril de 1988, pp. 26-28.

³⁷ Del Noce, Augusto. 1988. “El señor del mundo.” *Esquiú*, N° 1458, 10 de abril de 1988, pp. 26-28..

³⁸ Giussani, Luigi. 1988. “La pasión por lo humano.” *Esquiú*, N° 1474, 31 de julio de 1988, pp. 26-27.

³⁹ *Esquiú*, N° 1499, 22 de enero de 1989, p.9.

⁴⁰ Restan, Javier. 1989. “Un Papa silenciado.” *Esquiú*, N° 1506, 12 de marzo de 1989, p. 30.

pensamiento de tipo no católico”. Se entendía que diez años después esas palabras se han hecho

(...) vigentes y dramáticas, pues, aquel pensamiento de tipo no católico en el interior del catolicismo ha ido tomando forma y definición, al mismo tiempo haciéndose más fuerte, y hoy de hecho predomina (...) Penetró también entre los católicos el pensamiento de una ética y de una cultura de todos y para todos, siendo la fe nada más que una opinión de algunos, respetada sí por tolerancia, pero peligrosa en cuanto causa división y discriminación.⁴¹

Este acento en las debilidades del propio catolicismo también se aprecia en una intervención de Zaffanella quien, siguiendo a Giussani, habló de un cristianismo “que salía de la escena. Y salía espontáneamente. Ya no había necesidad de echarlo, pues se iba de por sí”.⁴² Según el sacerdote italiano, la sociedad, “de la cual los cristianos se fueron auto-eliminando”, se muestra “generosa con ellos y ha comenzado a ofrecerles la posibilidad de ‘volver a entrar’ en el mundo y de volver a tener un rol en la vida cultural, social, política del Estado”. La condición sería que sepan “renunciar a construir la experiencia cristiana dentro de la sociedad”. Para Zaffanella el catolicismo debía ser el “agua que penetra y empapa la tierra árida y quemada del barrio, de la fábrica, de la facultad, del hospital”.⁴³ De todas formas un proyecto de esta índole sería impotente si no asumía primero el desafío de evangelizar “el interior de la misma Iglesia”⁴⁴ ya que

(...) abundan los cristianos que no pueden no decirse secularizados. En ellos, la fe no genera cultura, porque ni el rito ni la moralidad resultan expresión de una vida nueva (...) Que los cristianos se junten por millares o por millones en circunstancias espectaculares de poco sirve si luego no se juntan ni de a dos para encarnar esa vida nueva, en su escuela, o su oficina, su fábrica o su universidad”.⁴⁵

En consecuencia, aquella tensión entre lo universal y lo particular que predomina en los discursos de CL puede ser comprendida en función de una interpretación que, sin renunciar a la “restauración de todo en Cristo”, asume que el primer paso debe ser una redefinición de la identidad católica en el interior de la Iglesia. Así se hace explícita la concepción del catolicismo como un campo de disputas, como una configuración social donde se define, en primer término, qué es “ser católico”. Esta fue la lógica que guió sus primeros pasos en la Argentina.

3.Una mirada crítica sobre el catolicismo argentino

Armados con este discurso beligerante los miembros de CL llegaron a la Argentina dispuestos a no pasar desapercibidos y a anunciar que el catolicismo había sido derrotado y

⁴¹ *Esquiú*, N° 1457, 3 de abril de 1988, p. 3.

⁴² Zaffanella, Cesar. 1988. “Lo que más amamos del cristianismo.” *Esquiú*, N° 1492, 4 de diciembre de 1988 p. 37.

⁴³ Zaffanella, Cesar. 1988. “Lo que más amamos del cristianismo.” *Esquiú*, N° 1492, 4 de diciembre de 1988 p. 37.

⁴⁴ “Puebla, diez años después.” *Esquiú*, N° 1497, 8 de enero de 1989 p. 3.

⁴⁵ “Que nazca y renazca la comunión.” *Esquiú*, N° 1528, 9 de agosto de 1989, p. 3.

que esa derrota se debía a la “inadecuación en la transmisión del mensaje”.⁴⁶ Con una mirada del catolicismo argentino entre crítica y despectiva dirigieron sus cañones en varias direcciones. La crítica solapada a la jerarquía se hizo más explícita cuando los destinatarios fueron los intelectuales o los laicos en general.

Al mismo tiempo que en Argentina CL se hacía con el control de la revista *Esquiú*, en el Vaticano se desarrollaba el Sínodo de Obispos sobre “La vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo” (1987). Si bien la asamblea sinodal respaldó la labor de los movimientos eclesiales, algunas voces críticas subrayaron que estos no se encuadraban en las estructuras establecidas de las diócesis. Diferenciándose claramente Giussani -quien también participó del Sínodo- subrayó: “el fiel debe poder asociarse en la Iglesia, comunicando al obispo una vida que nace, no pidiéndole el permiso”.⁴⁷ *Esquiú* cubrió el Sínodo e hizo hincapié en las conclusiones que revalorizaban la experiencia de los movimientos en la Iglesia. Así, las notas publicadas se constituyeron como un primer canal de interpelación a los católicos argentinos y en particular a su jerarquía. Considerando que una de las principales polémicas giraba en torno a la relación de los movimientos y los laicos con los obispos y los sacerdotes diocesanos, *Esquiú* entrevistó al obispo de San Isidro, Jorge Casaretto, presidente del Equipo Episcopal para el Apostolado de los Laicos y le preguntó, en tono inquisitorial, si los sacerdotes entendían el papel que debían tener los laicos. Incluso le transmitieron críticas de dirigentes juveniles que hacían referencia a una supuesta “indiferencia y falta de apoyo de los sacerdotes”.⁴⁸ Estas ideas cobraron fuerza cuando se conjugaron con editoriales que criticaban la perspectiva que asumían las instituciones católicas porque “no ofrecían la posibilidad del encuentro”.⁴⁹

La crítica excedió los marcos institucionales y alcanzó a los católicos mismos. En este sentido dos intervenciones de Alberto Fariña Videla expusieron en forma contundente una interpretación que se volvió dominante en las páginas de la revista.⁵⁰ En primer término, señaló que los católicos estaban “intelectualmente desarmados para entender los verdaderos términos en que se presenta la lucha cultural” y que no habían “tomado plena conciencia de los alcances reales de esta lucha”.⁵¹ Agregó que “no existe entre nosotros una

⁴⁶ Comunión y Liberación. 1987. *Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 24-26 de julio de 1987*, Buenos Aires, Ed. Esquiú, p. 39.

⁴⁷ Farina, Renato. 1987. “Entrevista a Giussani.” *Esquiú*, N° 1437, 8 de noviembre de 1987, pp. 12 y 13.

⁴⁸ *Esquiú*, N° 1431, 27 de septiembre de 1987, p. 7.

⁴⁹ “Los pastores de Belén y los hombres de hoy.” *Esquiú*, N° 1444, 27 de diciembre de 1987, p. 3.

⁵⁰ El psicólogo nacionalista Alberto Juan Fariña Videla cuenta con una extensa trayectoria en el ámbito educativo universitario. Fue docente en las universidades de Buenos Aires, del Salvador, Católica Argentina, de Belgrano, de La Plata y de Morón. Fue también Investigador Principal del CONICET y Director del Programa de Investigación Realista de la Subjetividad (CONICET-ARCHE). <http://www.arche.org.ar/interna.php?id=32&cat=20>. Durante la última dictadura militar fue miembro del Consejo de Redacción de la revista *Verbo* perteneciente al grupo nacionalista “Ciudad Católica” (Rodríguez 2012a: 153-154) y responsable de la revista *Psicologica*, editada por la Fundación Arché fundada por Fariña Videla en 1976 (Rodríguez 2012b). Cuando CL adquirió *Esquiú*, Fariña Videla encontró un espacio para dar a conocer sus perspectivas. Además, la revista respaldó y promocionó cursos, charlas y seminarios, organizados por la Fundación Arché, en los que expusieron algunas figuras de peso del catolicismo argentino como los obispos Antonio Quarraccino, Italo Di Stefano, Eduardo Miras o Emilio Ogñenovich, los presbíteros Antonio Marino y Alfredo Zecca, más tarde obispo de Mar del Plata y arzobispo de Tucumán respectivamente, o el intelectual uruguayo Alberto Methol Ferré (Fundación Arché, Folleto “Juan Pablo II: 10 años de magisterio. Ciclo 1989”).

⁵¹ Fariña Videla, Alberto. 1988. “Católicos ante la confrontación.” *Esquiú*, N° 1450, 14 de febrero, p. 28.

vigorosa, actualizada y operante vida cultural que merezca caracterizarse a sí misma como auténticamente católica” y que, en consecuencia, “lo de la argentina católica [era] un mito que hay que denunciar”. Si bien el deber de los católicos era reconstruir la cultura católica, desde la perspectiva del articulista, para muchos esta pretensión era un “desatino” que no “debería plantearse (...) en esta era de secularización y pluralismo democrático”. En síntesis, estos católicos ya habían perdido la lucha cultural “por haber hecho propias las banderas del adversario”. Fariña Videla los retrató como “una mayoría de ciegos y practicones, o de miopes y meros ‘tácticos’”.⁵²

Más tarde, Fariña Videla retornó su crítica para hacer referencia a la “baja autoestima cultural” que era consecuencia de una supuesta pérdida de la “identidad como católicos”. En definitiva, no era posible “instaurar todo en Cristo si antes no asumimos plenamente lo que implica nuestra identidad cultural católica”.⁵³ Señaló que la sanción a quien pretenda una visión integral del catolicismo, no sólo se dará en los ambientes secularizados, sino también en “la mayoría de los grupos e instituciones católicas de todos los niveles, aduciendo aquí además y con llamativa frecuencia, que tal marginación se hace por la necesidad de adaptarse a lo que sucede en el mundo”.⁵⁴

A través de este tipo de intervenciones se delineó la imagen del “católico argentino” que, por contraste, debía reforzar la propia identidad del movimiento. En esta dirección, la revista publicó, bajo el título “El ‘Esquiú’ politizado y los corderos mansos”, una serie de cartas de lectores que alimentaban ese catolicismo frente al cual se debía erigir la propuesta de CL. Las misivas reprochaban un descuido de los aspectos religiosos por parte de los nuevos dueños de la revista, afirmaban que había dejado de ser “una revista católica con comentarios y notas sobre la Iglesia Católica”, que estaba muy politizada, que ya no era “un remanso para el espíritu” y que, en conclusión, dejaba de ser útil para los grupos de oración o para los catequistas. En general, las cartas concluían anunciando la interrupción de las suscripciones porque la información que traía *Esquiú* podía encontrarse en cualquier diario o revista. En conjunto retrataban a un laico católico de misa dominical, piadoso pero incapaz de asumir la religiosidad como fenómeno integral. Frente a ese perfil modelado emergía una crítica sin contemplación:

¿Qué es la Iglesia? Ojalá pudiéramos responder con la imagen de un rebaño de corderos mansos que parece inspirar el lamento de nuestra lectora de Campana. No, señora, la Iglesia es una comunidad de personas de carne y hueso, que viven una existencia concreta y real en este mundo concreto y real, y la viven en la fe en Jesucristo, el Señor de la vida y de la historia (...) La fe no se vive en los “remansos”, sino en la vida. Y la vida está hecha de trabajo, luchas, dolores, guerras, violencias, y también de elecciones, paros, crisis económicas, conflictos políticos, y también de deportes, cine, tevé, libros, y miles más de cosas de las que la fe no puede quedar afuera, como algo extraño y ajeno (...) Por eso, nos preocupa —y por supuesto debería preocupar a los pastores de la Iglesia— el hecho de que haya todavía católicos que a la realidad del mundo en que viven la miren con los ojos ‘de cualquier diario, revista o la televisión’, como confiesan nuestras lectoras de Rafaela y Campana. ¿Hablar con fe o sin fe de lo que hace a la vida humana sería lo mismo? Y entonces, ¿para qué sirve la fe? ¿Quizás para quedarse tranquilo en su propio “remanso”? (...) La paradoja de nuestro tiempo es que lo que quiere decir universal y total se volcó a definir algo particular, una

⁵² Fariña Videla, Alberto. 1988. “Católicos ante la confrontación.” *Esquiú*, N° 1450, 14 de febrero, p. 29.

⁵³ Fariña Videla, Alberto. 1988. “Católicos sin ciudadanía cultural”, *Esquiú*, N° 1459, 17 de abril, p. 36.

⁵⁴ Fariña Videla, Alberto. 1988. “Católicos sin ciudadanía cultural”, *Esquiú*, N° 1459, 17 de abril, p. 37.

porción —lo más angosta y cerrada posible— un rinconcito del mundo en donde grupitos cada vez más chicos de autoexiliados de la sociedad y de la historia imaginan a un Dios que no es por cierto el que se hizo hombre en Cristo y redimió la historia humana (...) si no hay cambios en lo que se debe y puede cambiar, el futuro que espera al catolicismo argentino será el de la derrota. Una Iglesia marginada, encarcelada en sus “remansos”, que no tiene nada que decir al hombre y nada que oponer al poder.⁵⁵

Lejos de los “remansos” se reclamaba para la iglesia una función regeneradora de la comunidad poniendo nuevamente de manifiesto la “dialéctica entre lo universal y lo particular”:

Frente al peligro de perder nuestra soberanía cultural hay que buscar algo más radical que las formas en las que se manifestó en ciertas épocas y coyunturas históricas: hay que buscar en las raíces, en los que fueron los orígenes de nuestra cultura y civilización. En lo constituyente de nuestro ser, como hombres y como pueblo. En nuestros orígenes, lo único que se encuentra como principio (...) es el acontecimiento de la primera evangelización, es decir la Iglesia (...) la única realidad social que tiene en sí misma las energías necesarias para cumplir las tareas del amparo de la soberanía cultural de la Nación, principio y fundamento de la soberanía política y de la independencia nacional, es la Iglesia.⁵⁶

La mirada crítica sobre el catolicismo argentino fue acompañada por una similar sobre la jerarquía católica y los intelectuales. Las tensiones se pusieron de manifiesto cuando desde *Esquiú* se convocó a un debate en torno a los diez años del documento de Puebla.⁵⁷ En la introducción al debate, Alver Metalli, referente de CL, sostuvo que el programa de Puebla de evangelización de la cultura se basaba en dos premisas: que el sustrato de América Latina era todavía profundamente católico y que existía una religiosidad popular difusa y vital. Luego se preguntó si no eran “premisas demasiado ingenuas y optimistas”.⁵⁸ El mismo Metalli ensayó una respuesta. Sostuvo que los medios de comunicación alimentaban la imagen de una “Iglesia en crecimiento, no sólo en cuanto a la religiosidad de la gente sino también en cuanto a la influencia en la vida pública”. Luego agregó que, aparentemente, este fenómeno “hechiza también a la burocracia eclesiástica”. Desde esta perspectiva entendió que si bien Puebla había corregido la desviación liberacionista y había propuesto como alternativa la “evangelización de la cultura”, sus logros fueron modestos. El argumento de Metalli giraba en torno a una supuesta complicidad entre la Iglesia y los intelectuales católicos resignados a sobrevivir en los espacios que les asignaba la cultura moderna:

(...) no nos dejemos engañar por las apariencias. Hoy se nota a nivel mundial una nueva estrategia laicista. A diferencia de los años setenta, los intelectuales católicos, incluso los ‘ortodoxos’, o sea los que tienen una identidad bien definida, son bien recibidos en los salones de la burguesía iluminista. Sus ‘ideas’ no producen miedo porque no remiten ya a ninguna realidad (...) Los intelectuales conceden a la burocracia eclesiástica la ilusión de ser una fuerza

⁵⁵ *Esquiú*, N°1466, 5 de junio de 1988, pp.48 y 49.

⁵⁶ “Volver a nuestros orígenes.” *Esquiú*, N° 1474, 31 de julio de 1988, p. 3,

⁵⁷ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 1979. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla*. Buenos Aires: CEA.

⁵⁸ Metalli, Alver. 1989. “Pero las ciudades se vuelven paganas.” *Esquiú*, N° 1498, 15 de enero, p. 28-33.

social, porque sus intervenciones en calidad de ‘expertos’ hallan un eco creciente y a veces son valorados, artificiosamente, por los medios de comunicación.

En síntesis, esta era la “traición de los clérigos” ya que el “partido de los intelectuales sin apostatar, pero de manera paradójica a causa de su misma participación en las estructuras eclesísticas, ha impedido que la Iglesia se colocara en la perspectiva realista que los tiempos exigen.”⁵⁹ Para CL si el principal desafío que aguardaba a los católicos eran las relaciones que se habían establecido con el mundo moderno, primero se debía revisar el modelo de la Iglesia que las había hecho posible.

En el mismo tono Aníbal Fornari apuntó al “partido intelectual” y sentenció que dentro del catolicismo argentino no había “un decidido acontecer laical de la experiencia cristiana, con peso cultural y social, en el ambiente de la vida cotidiana de los hombres.” Lo que sobresalía era una diáspora diluida hacia el mundo político, tratando de llevar consigo el personal testimonio moral e intelectual. Sólo se hace presente la voz del magisterio en medio del crecer de la secularización, las sectas, la reducción privatista y ritual de la fe y, en muchos casos, su desaparición”⁶⁰

Javier Restan, otro referente de CL, retomó este conjunto de ideas pero centrándose en la figura de Juan Pablo II, “un Papa silenciado”, sostuvo que sus documentos eran ignorados y que esto no se debía tanto “a un ataque de los enemigos de la Iglesia, como a la inconsistencia del pueblo católico”. Entendió que

el motivo último de la falta de eco entre los cristianos de la propuesta de Juan Pablo II es la disgregación del mismo pueblo cristiano que vive en la ‘tranquilidad’ incuestionada de una supuesta pertenencia a la Iglesia, que sin embargo en la realidad concreta y vivida cada día deja a la persona a merced de una mentalidad extraña a esa catolicidad [En síntesis] el quietismo de los fieles puede resultar más dañino que el ánimo inquieto de los críticos a ultranza”.⁶¹

Este discurso crítico que CL transmitía a través de *Esquiú* perdió visibilidad con la desaparición de la revista a principios de la década de 1990. Se podría argumentar, de todas formas, que *Esquiú*, siendo la revista católica más leída por el laicado, reforzó y apuntaló la presencia del movimiento en el catolicismo argentino. Desde entonces, CL se ha concentrado en su vertiente comunitaria intensificando una identidad que se presenta como una experiencia distintiva en el panorama religioso de las últimas décadas (Fabris 2015).

Conclusiones

Cuando CL llegó a la Argentina en la década de 1980, la Iglesia local vivía un período particularmente complejo. A los cambios sociales que a escala universal favorecían la individualización de las creencias, redefinían las relaciones de poder al interior del catolicismo y reducían el peso de las instituciones religiosas en la sociedad, se agregaba en el caso argentino una crítica a la jerarquía católica por el papel desempeñado durante la última dictadura militar y por su aporte a la constitución de una cultura autoritaria. Era un

⁵⁹ Metalli Alver. 1989. “Puebla y el partido intelectual.” *Esquiú*, N° 1498, 15 de enero, p. 32.

⁶⁰ Fornari, Anibal. 1989. “Por una eclesiología sacramental, es decir, de los movimientos.” *Esquiú*, N° 1501, 5 de febrero, p. 37.

⁶¹ Restan, Javier. 1989. “Un Papa silenciado”, *Esquiú*, N° 1506, 12 de marzo, p. 30.

contexto donde el discurso democratizador y modernizador que acompañaba al gobierno de Raúl Alfonsín interpelaba el lugar histórico que las instituciones eclesíásticas habían disfrutado y reclamaba su adaptación a la etapa que vivía el país. La respuesta no fue unívoca y combinó avances y retrocesos como resultado de las tensiones propias de la configuración católica, el contraste entre diferentes concepciones teológicas y eclesiales y las cambiantes relaciones con otros actores sociales y políticos. Por aquellos años los documentos episcopales revalorizaron la democracia y aceptaron cierto pluralismo como puntos centrales de una mirada más tolerante hacia la modernidad. Este *aggiornamento*, que podía ser considerado insuficiente por sectores progresistas, fue interpretado como una claudicación por otros, entre ellos CL.

La llegada de CL a la Argentina coincidió con el inicio de este proceso y el lugar que el movimiento buscó ocupar fue el de una voz de denuncia de la “traición” de los propios católicos que se amoldaban “mansamente” a un contexto que obstaculizaba la expresión pública de su pertenencia religiosa. Para CL, esta disociación en la que vivían los católicos entre una experiencia privada de la fe y una vida social sin lugar para identidades religiosas fuertes evidenciaba la internalización de una mentalidad secularizada. Las páginas de la revista *Esquiú* fueron el canal de transmisión privilegiado del discurso crítico que no hizo sino confirmar en el catolicismo local la imagen conflictiva que acompañaba al movimiento desde su surgimiento en Italia. No es para nada casual que en todas las entrevistas realizadas para nuestra investigación a miembros de CL hayan surgido evaluaciones sumamente negativas de la Iglesia y de los espacios de socialización religiosa tradicionales. Era en la vida parroquial o en los grupos tradicionales donde se comenzaba a forjar la “derrota”.

El reclamo por un catolicismo más activo, que era un rasgo distintivo de CL en aquel contexto, implicaba, en primer término, un reclamo por la definición de la identidad de los católicos y, en última instancia, del modelo de Iglesia frente a una cultura moderna que amenazaba con absorber y diluir los valores religiosos. La experiencia de CL en estos primeros años en Argentina parece tensionada entre lo universal y lo particular, entre un cristianismo político que pretende reconquistar un sitio del que fue desplazado y la recreación de una comunidad de fronteras estrechas que promete rehacer una identidad en crisis. Tal vez haya que insistir en este segundo sentido a la hora de explicar el rol que cumplen los movimientos, aun con su crítica, en el interior de la Iglesia. Sin dudas reflejan los cambios por los que atravesó la Iglesia desde los años ‘60, son un emergente de la crisis del modelo eclesial cuestionado –particularmente– por el Concilio Vaticano II y en el contexto de modernidad religiosa constituyen una mediación necesaria en la reconstitución del lazo de los laicos con la Iglesia. No hay que pasar por alto que, en el caso de CL, la autonomía frente a la organización diocesana y el perfil contestatario que cultivaba convivía con un fuerte respaldo de figuras encumbradas en la estructura institucional, empezando por Juan Pablo II o el cardenal Ratzinger a nivel universal o por Antonio Quarracino en Argentina.

Bibliografía

Abbruzzese, Salvatore. 2010. *Comunione e Liberazione. Dalle aule del liceo Berchet al meeting di Rimini: storia e identità di un movimento*. Bologna: Il Mulino [Ed. e-book]

- Bova, Vicenzo, “Un carisma e i suoi seguaci: il cammino di Comunione e Liberazione” en *Religioni e Società*, N°52, 2005
- Camisasca, Massimo. 2002. *Comunión y liberación: los orígenes, 1954-1968*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- _____.2004. *Comunión y Liberación/2. La reanudación 1969-1976*. Madrid: Ed. Encuentro.
- Ezcurra Ana María. 1988. *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Fabris, Mariano. 2015. “Todo era religioso’ Una aproximación a los rasgos identitarios del movimiento eclesial Comunión y Liberación”. En *Actas de las IV Jornadas Catolicismo y sociedad de masas en la Argentina del siglo XX*. Mar del Plata: UNMdP.
- . 2013. “Un proyecto integral para el catolicismo “derrotado”. *Esquiú y la llegada de Comunión y Liberación” Estudios del Ishir* 5: 122-135.
- . 2011. *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina post autoritaria*. Rosario: Prohistoria.
- Gervasi, Francesco. 2007. “Percorsi di ri-conversione al cattolicesimo; il caso de Comunione e Liberazione”. *Religioni e Società* 58: 97-108.
- Giménez Béliveau, Verónica. 2008. “Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica”. Pp. 141-161 en *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, coordinado por en A. Alonso Tejada. Buenos Aires: CLACSO.
- Giorgi Alberta y Polizzi Emanuele.2012. “Um movimento católico na política: O caso do Comunhão e Libertação”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 97: 41-60. Consultado 20 de junio de 2015 (<http://rccs.revues.org/pdf/4912>)
- Giussani, Luigi. 1994. *Opere, 1966-1992*, Vol. 2. Milan: Jaca Book.
- Heredia, Carlos. 1994. *La Naturaleza de los Movimientos Eclesiales en el Derecho de la Iglesia*. Buenos Aires: Educa.
- Hervieu-Léger, Daniéle. 2004. *El peregrino y el convertido*. México: Ed. Helénico.
- Luzzi, Jacinto. 1984. “Semana Social en Mar del Plata”. *CIAS* 335: 57- 64.
- Mallimaci, Fortunato. 1996. “Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina”. *Sociedad y Religión* 14/15: 72-99.
- Mallimaci, Fortunato. 1995. “El catolicismo latinoamericano a fines del milenio. Incertidumbres desde el Cono Sur”. *Nueva Sociedad* 136: 164-176.
- Martinez, Ana Teresa. 2011. “Secularización y Laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas”. *Sociedad y Religión* 36: 66-88.
- Rodríguez, Laura, 2012a. “El ‘marxismo’ y la universidad en la revista *Mikael* (1973-1984)”. *Ciencia, docencia y Tecnología* 45: 147 – 162.
- . 2012b. “La derecha católica y la educación durante la última dictadura. Cuestiones en torno al problema de las fuentes y de la clasificación del mundo católico”. En *Las*

Derechas en el Conos Sur, Siglo XX. Actas del Segundo Taller de Discusión compilado por E. Bohoslavsky y O. Echeverría. Tandil: Secretaria de Investigación FCH-IEHS/UNICEN.

Soneira, Jorge. 2007. “Catolicismo, movimientos eclesiales y globalización en Latinoamérica”. *Cultura y Religión* 1: 48-60. Consultado 20 de junio de 2015 (<http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/209>)

Suárez, Ana. 2014. “Nuevos movimientos y comunidades eclesiales "católicas" ¿Qué renuevan?”. *Sociedad y Religión* 42: 92-131.

Zadra, Dario.2004. “Comunione e Liberazione: a fundamentalist idea of power”. Pp. 124-148 en *Accounting for Fundamentalism*, editado por Scott Appleby y Martin Marty. Chicago: University of Chicago Press.