

Titulo: La llegada de Comunión y liberación a la Argentina, la lucha contra la secularización y por un catolicismo militante

Autor: Mariano D. Fabris

Titulación académica: Doctor en Historia

Institución: UNMdP/Conicet

Email: marianofabris76@gmail.com

Se acepta su publicación en actas

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 Giussani¹

“(…) aun siendo tan extraños como somos, ninguno de nosotros aquí se siente solo y somos una sola cosa sin habernos hablado nunca”.²

Esta ponencia ofrece un análisis exploratorio del movimiento eclesial italiano *Comunión y Liberación* (en adelante CL) y su arribo a la Argentina durante la década de 1980. Entendemos que es un tema relevante porque, desde el Concilio Vaticano II, los movimientos eclesiales adquirieron una presencia mayor, canalizaron un nuevo protagonismo laical y articularon formas renovadas de pertenencia a la Iglesia ampliando su presencia social.³ CL es uno de los movimientos que más atención recibió de parte de los investigadores. La bibliografía existente, abundante y diversa, permite comprender 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.⁴ Sin embargo, nada sabemos sobre su inserción en la

¹ “Comunión y Liberación”, *Esquiú*, N° 1522, 28/6/1989, p. 9.

² *Comunión y Liberación, Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 24-26 de julio de 1987*, Buenos Aires, Ed. Esquiú, 1987, p. 13.

³ Sobre los movimientos eclesiales ver: Soneira, Jorge, “Catolicismo, movimientos eclesiales y globalización en Latinoamérica” en *Cultura y Religión*, vol. I, N° 1, Universidad Arturo Prat, Chile, 2007, pp. 48-60.

⁴ Bova, Vicenzo, “Un carisma e i suoi seguaci: il cammino di Comunione e Liberazione” en *Religioni e Società*, N°52, 2005, Gervasi, Francesco, “Percorsi di ri-conversione al cattolicesimo; il caso de Comunione e Liberazione” en *Religioni e Società*, N° 58, 2007, pp. 97-

Argentina. Comenzar a reconstruir su historia en nuestro país es, fundamentalmente, un aporte a la comprensión de esa configuración social compleja que constituye el catolicismo argentino en las últimas décadas del siglo XX.

Para explicar el papel que pretendió asumir CL en el contexto político y eclesial argentino de los años '80, se deben considerar sus concepciones sobre el rol que debía asumir 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. La ponencia se aboca a estas cuestiones considerando los años 1987-1989 ya que si bien la presencia de CL puede rastrearse desde 1984, recién en 1987 el movimiento ganó cierta visibilidad pública a partir de la adquisición de la tradicional revista católica *Esquiú*.

Entendemos que la trayectoria de CL en Italia y particularmente, la combinación de su dimensión religiosa con propuestas políticas, emprendimientos económicos o proyectos culturales, nos habla de la permanencia de lo religioso y de su reconfiguración al compás de los cambios sociales. Así se erige como una experiencia que pone en cuestión aquellas concepciones que entendían la modernidad como el “estado de adultez social e intelectual al que toda sociedad debía dirigirse”.⁵ 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”.⁶ En este sentido, el caso de CL coincide con lo sostenido por la Hervieu-Léger sobre los nuevos movimientos en el sentido de que

108; Giorgi A. y Polizzi E. “A Catholic Movement in Politics: the Case of CL”. *6th European Consortium for Political Research, University of Iceland*, 25 al 27 de agosto de 2011. Disponible en: <http://www.ecprnet.eu/MyECPR/proposals/reykjavik/uploads/papers/2440.pdf>; Zadra, Dario “Comunione e Liberazione: a fundamentalist idea of power”, en Scott Appleby y Martin Marty (eds). *Accounting for Fundamentalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

⁵ Martínez, Ana Teresa, “Secularización y Laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas” en *Sociedad y Religión*, N° 36, 2011, p.68.

⁶ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido*. México, Ed. Helénico, 2004, p. 16.

“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”.⁷

De todas formas, la trayectoria de este movimiento no puede escindirse de su lucha contra la secularización. 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. El catolicismo habría sido derrotado en una batalla por la cultura que lo condenó inexorablemente 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 religión en las sociedades de finales del siglo XX.⁸

La particularidad, o no tanto, del caso argentino es que la llegada de CL se da en el momento en que, con el final de la dictadura, el gobierno triunfante en las elecciones de octubre de 1983 y los intelectuales que lo acompañan están 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 puede ser sino incómoda y polémica para un catolicismo interpelado también por un nuevo tiempo político.

La ponencia está organizada en tres apartados. En el primero, 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 el país a partir de 1984 y algunas de las actividades más relevantes que desplegó en el país. Luego, analizamos, a través de los artículos aparecidos en *Esquiú*, las concepciones del movimiento

⁷ Hervieu-Léger, *Danièle*, *Vers un nouveau christianisme?*. París, CERF, 1986, p. 227 citado en Mallimaci, Fortunato, “Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina”, en *Perfiles Latinoamericanos*, N° 2, 1993, pp. 122-123.

⁸ Mallimaci, Fortunato, “El catolicismo latinoamericano a fines del milenio. Incertidumbres desde el Cono Sur” en *Nueva Sociedad*, N° 136, 1995, pp. 164-176.

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.

Comunión y Liberación

La historia de CL 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 para desafiar lo que consideraba una creciente marginación del catolicismo en la vida de los italianos.⁹ Para Giussani el principal desafío era revertir la tendencia de los católicos a aceptar formas de vida secularizadas, en las cuales la fe sólo se expresaba de manera privada.¹⁰ Lo que pretendía era traducir una pertenencia religiosa en un empeño visible y concreto en la sociedad civil.¹¹

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.¹² Bajo el influjo de Giussani, la agrupación desarrolló mayor autonomía dentro de la estructura eclesiástica y se expandió en varias direcciones. Dentro de la propia configuración católica, desarrolló actividades en el ámbito educativo -esfera primera y natural 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.¹³ El carácter distintivo estuvo dado por la figura de Giussani y por la agresividad de un discurso que

⁹ Camisasca Massimo. *Comunión y liberación: los orígenes, 1954-1968*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2002; p. 19.

¹⁰ Zadra Dario. "Comunione e Liberazione ..." p. 129.

¹¹ Abbruzzese, Salvatore, *Comunione e Liberazione. Dalle aule del liceo Berchet al meeting di Rimini: storia e identità di un movimento*. Il Mulino, Bologna, 2010, Ed. e-book, pos.114.

¹² *Ibid.*, pos. 135; Giorgi, Alberta y Polizzi, Emanuele. "A Catholic Movement in Politics...".

¹³ Abbruzzese, Salvatore, *Comunione e Liberazione...*, pos. 282.

pretendía despertar a los estudiantes ofreciendo el compromiso religioso como eje ordenador de sus vidas.¹⁴

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.¹⁵ La reconstitución, bajo el nombre de *Comunión y Liberación*, apostó a una definición más religiosa del movimiento sin que la política desapareciera como un canal a través del cual debía penetrar el ideario católico.¹⁶ 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.¹⁷

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.¹⁸ Fue en esta etapa de la organización cuando CL llegó a la Argentina.

El avance de nuestra investigación aun no nos permite una reconstrucción exhaustiva de su arribo al país. Sin embargo, es posible sugerir algunos recorridos. Los primeros pasos se habrían dado en julio de 1984 cuando, a instancias de Alberto Methol Ferré, un grupo de laicos argentinos encabezados por Aníbal Fornari se encontró con Luigi Giussani en Uruguay.¹⁹

¹⁴ Zadra Dario. "Comunione e Liberazione..." p. 129; Bova Vincenzo. "Un carisma e i suoi seguaci ..." p. 106.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ Giorgi Alberta y Polizzi Emanuele. "A Catholic Movement in Politics..."; Zadra Dario. "Comunione e Liberazione...", p. 135.

¹⁷ 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 Vincenzo. "Un carisma e i suoi seguaci..." p. 110. La traducción es nuestra.

¹⁸ Zadra Dario. "Comunione e Liberazione..." pp. 139-140.

¹⁹ Stoppa, Alessandra "Latido argentino", *Huellas*, Revista Internacional de Comunión y Liberación, N° 9, octubre de 2011, 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,

No menos importante fue la intermediación de Antonio Quarraccino, 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.²⁰ 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.²¹ Zaffanella permaneció en el país hasta 2008 y se convirtió en un referente destacado de CL. Su trayectoria siguió asociada a Quarraccino, 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 2001.²² Su influjo en el Seminario a finales de los '80 fue reconocido por Eduardo Martín, obispo de Río IV, quien señaló a Zaffanella como uno de los responsables de su propia adhesión a CL cuando todavía era sacerdote.²³

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. En este 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 de Francesco Ricci, sacerdote italiano miembro de CL, se le inyectó un nuevo estilo. La publicación de interés general para toda la familia se convirtió rápidamente en una revista de cultura y debate intelectual nutrida de información internacional y con mayor autonomía frente a la CEA.²⁴

22/7/1984, p. 14 y Luzzi, Jacinto. "Semana Social en Mar del Plata". *CIAS*, N° 335, Buenos Aires, agosto de 1984; pp. 57- 64

²⁰ Entrevista a Manuel Abrales, periodista de la revista *Esquiú*, realizada por el autor, enero de 2012. 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, "La gracia de una verdadera fraternidad" *Huellas*, marzo de 2014, edición digital.

²¹ Stoppa, Alessandra, "Una comunión que genera esperanza", *Huellas*, Revista Internacional de Comunión y Liberación, N° 5, mayo de 2012, p. 32, edición digital.

²² *Diario Hoy*, La Plata, jueves 29 de marzo de 2001, p. 21

²³ Giussani, Carmen, "Pertener para abrirse a todos. Entrevista a Eduardo Martín" *Huellas*, N° 7, julio de 2006, p. 56. Edición digital.

²⁴ *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 Abrales*.

Dentro de las iniciativas culturales debemos destacar la vinculación de *Esquiú* con la Fundación Arché presidida por Alberto Fariña Videla, quien solía escribir columnas de opinión en la revista. *Esquiú* respaldó y promocionó cursos, charlas y seminarios, organizados por la Fundación, 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.²⁵

En 1989 CL organizó un acto en el teatro Colón para conmemorar el décimo aniversario de *Redemptor Hominis*, la primera encíclica de Juan Pablo II.²⁶ La principal intervención estuvo a cargo de Francesco Ricci y contó, según los cálculos optimistas de la propia *Esquiú*, con 3 mil 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.²⁷

Junto a estas incitativas culturales, CL le otorgó prioridad a la dimensión comunitaria.²⁸ En CL esta dimensión comunitaria se articula a partir del liderazgo carismático de Giussani y su reproducción ofrece “fuente de consuelo y protección respecto al exterior, la soledad y el caos de la vida”.²⁹ En esta primera etapa que estamos considerando se destacaron los ejercicios espirituales realizados en Córdoba en 1986 y a mediados de 1987 y las vacaciones grupales organizadas meses después en Entre Ríos. Según una

²⁵ Fundación Arché, Folleto “Juan Pablo II: 10 años de magisterio. Ciclo 1989”.

²⁶ 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, “Entrevista a Francisco Delamer”, *Esquiú*, N° 1524, 11/7/1989, pp. 20-22.

²⁷ *Esquiú*, N° 1525, 18/7/1989, pp. 36-37.

²⁸ 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’” Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido...* p. 74.

²⁹ Gervasi, Francesco, “Percorsi di ri-conversione ...” p. 105. La traducción en nuestra.

nota que publicó *Esquiú*, las vacaciones estuvieron supervisadas por Zaffanella y Grasso e incluyeron, además de las actividades específicamente religiosas, la proyección de películas, obras de teatro, canto, paseos y charlas.³⁰ Los testimonios sintetizados en la misma nota articulan un discurso coherente que presenta las vacaciones como una actividad integral que da continuidad a un compromiso comunitario y que no constituyen un simple paréntesis en la vida cotidiana de los participantes. Según uno de los testimonios “fui porque el movimiento tomó toda mi vida”.³¹ Para otro 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”.³²

Otros testimonios exponen la centralidad de una dimensión emocional que opera como bálsamo frente a los desacoples existenciales que provoca una realidad que se asume hostil.³³ 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 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”.³⁴

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 descrece cada vez más,” donde los vínculos entre las personas se rigen “por la ley del

³⁰ Según los testimonios estas vacaciones no eran las primeras que organizaba CL en la Argentina.

³¹ Premmat, Silvia “Vacaciones distintas, encuentro y descanso”, *Esquiú*, N° 1450, 14/2/1988, p. 30.

³² *Esquiú*, N° 1452, 28/2/1988, p. 47.

³³ 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, *El peregrino y el convertido...*, pp. 76-77.

³⁴ Premmat, Silvia “Vacaciones distintas, encuentro y descanso”, *Esquiú*, N° 1450, 14/2/1988, p. 30.

egoísmo, la ley del interés, la instrumentalización mutua”.³⁵ En definitiva, frente a una sociedad en la que el hombre “está sólo de una manera como nunca lo ha estado”.³⁶

Frente a estas perspectivas no podemos dejar de recordar aquella definición 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”.³⁷ 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”.³⁸

Cómo expresiones de estos fenómenos se podrían incluir también los encuentros universitarios y asociados a estos, las llamadas “escuelas de comunidad”, directamente inspiradas en algunas de las iniciativas de Giussani entre el estudiantado italiano. Las escuelas de comunidad consistían en encuentros semanales donde asistían estudiantes, incluían mercado de libros, clases de gimnasia, grabación de clases, carteleras, momentos de oración y análisis de textos bíblicos.³⁹

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 siguientes.

Comunión y Liberación en lucha contra la modernidad secularista

³⁵ Comunión y Liberación, Ejercicios *Espirituales de Comunión y Liberación*, Córdoba 24-26 de julio de 1987... op. cit., p. 8.

³⁶ *Ibíd.*, p. 10.

³⁷ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido...* p. 43.

³⁸ *Ibíd.*, p. 55.

³⁹ *Boletín Aica*, N° 1635, 21/4/1988, p. 8 y *Esquiú*, N° 1481, 18/9/1988, p. 10.

La trayectoria de CL en Italia y el universo inabarcable de movimientos eclesiales que proliferaron en el catolicismo post conciliar 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, de 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 de la religión 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 contra la privatización 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.⁴⁰ Pero la otra lectura implica, ante la tentación 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, sólo a modo de hipótesis, que es el reflejo de la tensión entre las dimensiones ética y comunitaria de la que habla Hervieu-Léger.⁴¹ Sería la manifestación de la tensión entre la "dialéctica de la universalidad y la singularidad":

"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

⁴⁰ Ver para América Latina el trabajo de Ana María Ezcurra *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Buenos Aires, Puntosur, 1988.

⁴¹ Por dimensión ética entiende el conjunto de "valores ligados al mensaje religioso transmitido por una tradición particular" y que tiene, como una de sus características, alcance universal, Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido...* p. 75.

comunidades que hacen de la posesión presente del mensaje, signo de una elección al mismo tiempo que el principio de una separación”.⁴²

Esta tensión no se resuelve y permanece en estado latente atravesando las perspectivas que se comienzan a expresar en los editoriales, entrevistas y columnas de opinión en *Esquiú* tan pronto como CL toma el control de la revista.⁴³ 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”.⁴⁴ De esta forma de articulación serían ejemplos los retiros espirituales y las vacaciones grupales a las que se hizo referencia más arriba. 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”.⁴⁵ Esta dimensión se expresó claramente en las páginas de *Esquiú* y no sólo en la interpelación a los católicos, sino que también pretendió alcanzar a los dirigentes políticos y al gobierno nacional.

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”.⁴⁶ 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”.⁴⁷ Frente a esta situación, destacó a los movimientos eclesiales como los espacios

⁴² Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido...* p. 78.

⁴³ Como recuerda un periodista de *Esquiú*, la llegada de CL implicó un control cuidadoso de la línea editorial. *Entrevista a Manuel Abrales*.

⁴⁴ Hervieu-Léger, Danièle, *El peregrino y el convertido...* p. 87.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 90.

⁴⁶ *Esquiú*, N°1444, 27/12/1987, p.21.

⁴⁷ Buttiglione, Rocco “Identidad y tarea del laico hoy”, *Esquiú*, N° 1446, 17/1/1989, p. 32.

fundantes de una nueva religiosidad, capaces de “hacer presente a Cristo en los distintos ámbitos de la existencia”.⁴⁸

Así, se reclamó un cristiano activo capaz de llevar el mensaje más allá de los estrechos límites que imponía la modernidad. Se defendió el potencial universal de la religión y se lo asoció al concepto de *ethos cultural* que desde entonces pobló los editoriales de la revista para hacer referencia a un núcleo de la cultura fundado sobre la dimensión religiosa que era determinante de todas las demás dimensiones. Sin embargo, la secularización era entendida como un proyecto explícito, pero no como una ofensiva propia de una perspectiva anticlerical agresiva o de los tradicionales “enemigos” de la Iglesia, fácilmente identificables y por esa razón, menos peligrosos. Lo novedoso era 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 de la configuración católica 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 humanismo que intenta reducir la Iglesia y el cristianismo a una inocua moral”.⁴⁹ 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”⁵⁰

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”.⁵¹

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 33.

⁴⁹ Del Noce, Augusto, “El señor del mundo”, *Esquiú*, N° 1458, 10/4/1988, pp. 26-28.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ Giussani, Luigi “La pasión por lo humano”, *Esquiú*, N° 1474, 31/7/1988, pp. 26-27.

Una intervención de Francisco Ricci conjuga estas ideas dándole expresión a 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”

Desde la perspectiva de CL este vaciamiento se extiende también al Papa. Su figura sería también terreno 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.⁵²

CL desplegó una mirada crítica de la actitud de los católicos ya que, al internalizar los valores de la cultura secularizada, 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 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”.⁵³

⁵² Restan, Javier, “Un Papa silenciado”, *Esquiú*, N° 1506, 12/3/1989, p. 30.

⁵³ *Esquiú*, N° 1457, 3/4/1988, p. 3

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”.⁵⁴ 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”.⁵⁵ De todas formas un proyecto de esta índole sería impotente si no asumía primero el desafío de evangelizar “el interior de la misma Iglesia”⁵⁶ 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”⁵⁷

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 el ser católico. Esta lógica guió sus primeros pasos en la Argentina.

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

⁵⁴ Zaffanella, Cesar “Lo que más amamos del cristianismo”, *Esquiú*, N° 1492, 4/12/1988 p. 37.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ “Puebla, diez años después”, *Esquiú*, N° 1497, 8/1/1989 p. 3.

⁵⁷ “Que nazca y renazca la comunión”, *Esquiú*, N° 1528, 9/8/1989, p. 3.

había sido derrotado y que esa derrota se debía a la “inadecuación en la transmisión del mensaje”.⁵⁸ 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 se dirigió a los intelectuales o a los laicos.

La llegada de CL a *Esquiú* coincidió con el Sínodo de Obispos sobre “La vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo” (1987). La asamblea sinodal, en la que participó Luigi Guisani, respaldó la labor de los movimientos eclesiales, aunque no faltaron desconfianzas. La revista cubrió el sínodo e hizo hincapié en aquellas conclusiones que referían a 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, *Esquiú* entrevistó al obispo de San Isidro Jorge Casaretto, presidente del Equipo Episcopal para el Apostolado de los Laicos de la CEA 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” en relación al compromiso de los laicos.⁵⁹

Las crónicas sobre el Sínodo que publicó *Esquiú* no pasaron por alto que, en relación a los movimientos, había en el “aire algo pesado” como si “fueran vistos como aquellos que siempre molestan, que no se encuadran en las estructuras establecidas a la diócesis”.⁶⁰ En la misma línea una intervención de

⁵⁸ *Comunión y Liberación, Ejercicios Espirituales...* p. 39.

⁵⁹ *Esquiú*, N° 1431, 27/9/1987, p. 7.

⁶⁰ Corecco, Eugenio “Lo antiguo y lo nuevo en obediencia y libertad”, *Esquiú*, N° 1437, 8/11/1987, pp. 10 y 11. Corecco era obispo de Lugano, padre sinodal de nombramiento papal. La nota había aparecido en *Il Sabato*. Era además miembro del consejo nacional de CL, Camisasca, Massimo, *Comunión y Liberación/2. La reanudación (1969-1976)*, Ed. Encuentro, Madrid, 2004, p. 208.

Giussani definió tajante: “el fiel debe poder asociarse en la Iglesia, comunicando al obispo una vida que nace, no pidiéndole el permiso”.⁶¹

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”.⁶² Pero además, cuando la mirada se posó sobre el catolicismo argentino la crítica excedió los marcos institucionales y se centró en 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. 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”.⁶³ Agregó que “no existe entre nosotros una 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 católicos 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’”.⁶⁴

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”.⁶⁵ Señaló que la sanción a quien pretenda una visión integral

⁶¹ Farina, Renato “Entrevista a Giussani” *Esquiú*, N° 1437, 8/11/1987, pp. 12 y 13.

⁶² “Los pastores de Belén y los hombres de hoy”, *Esquiú*, N° 1444 27/12/1987, p. 3.

⁶³ Fariña Videla, Alberto J. “Católicos ante la confrontación”, *Esquiú*, N° 1450, 14/2/1988, p. 28.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 29.

⁶⁵ Fariña Videla, Alberto, “Católicos sin ciudadanía cultural”, *Esquiú*, N° 1459, 17/4/1988, p. 36.

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”.⁶⁶

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 modelaban ese catolicismo frente al cual se debía erigir la propuesta de CL. Las misivas señalaban 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, ya no era útil para los grupos de oración o la labor de un catequista. 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 ordenador de la vida de los individuos. 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 porción —lo más angosta y cerrada posible— un rinconcito del mundo en donde grupitos cada

⁶⁶ *Ibid.*, p. 37.

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.”⁶⁷

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”.⁶⁸

La mirada crítica sobre el catolicismo argentino fue acompañada por una similar sobre las jerarquías católicas 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. 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”.⁶⁹

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

⁶⁷ *Esquiú*, N°1466, 5/6/1988, pp.48 y 49.

⁶⁸ “Volver a nuestros orígenes”, *Esquiú*, N° 1474 31/7/1988, p. 3,

⁶⁹ Metalli, Alver “*Pero las ciudades se vuelven paganas*”, *Esquiú*, N° 1498, 15/1/1989, p. 28-33.

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

Esta era “la verdadera 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 eclesiásticas, ha impedido que la Iglesia se colocara en la perspectiva realista que los tiempos exigen.”⁷⁰ 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, referente local de CL, apuntó a lo que Charles Peguy denominó “el 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”⁷¹

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

⁷⁰ Metalli Alver. “Puebla y el partido intelectual”. *Esquiú*, N° 1498, 15/1/1989, p. 32.

⁷¹ Fornari, Anibal, “Por una eclesiología sacramental, es decir, de los movimientos”, *Esquiú*, N° 1501, 5/2/1989, p. 37.

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”⁷²

Reflexiones finales

Cuando CL llegó al país en la década de 1980, la Iglesia argentina vivía un período particularmente complejo. A los cambios sociales que a escala universal redefinían los vínculos entre los fieles y las instituciones religiosas, se agregaba en el caso argentino una tendencia, más coyuntural pero no menos intensa, de crítica a la jerarquía católica por el papel desempeñado durante la última dictadura militar y más genéricamente, por su aporte a la constitución de una cultura autoritaria. Era un contexto donde un discurso democratizador y modernizador interpelaba el lugar histórico que las instituciones eclesíásticas habían disfrutado y reclamaba su adaptación a la etapa que vivía el país. La respuesta de la jerarquía 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. En general se podría reconocer un esfuerzo de adaptación, aunque apareciera como limitado desde las perspectivas más progresistas.⁷³

Frente a este panorama, el discurso de CL se plantea como una voz alternativa que vino a denunciar una traición de los católicos que se amoldaban mansamente a un contexto que los marginaba. No sin conflictos, estos

⁷² Restan, Javier, “Un Papa silenciado”, Esquíú, N° 1506, 12/3/1989, p. 30.

⁷³ Fabris, Mariano, *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina post autoritaria*. Rosario, Prohistoria, 2011.

reclamos por un catolicismo más activo implicaban, 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 absorbía y diluía los valores religiosos. La tensión 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, se puede entender como las etapas del desafío que asume CL. La utopía de un catolicismo integral no es abandonada, pero solo puede ser una posibilidad cierta transformando a la Iglesia.