

- Apellido y nombre: Fabris, Mariano
- Institución de procedencia: UNMDP – CEHis - CONICET
- e-mail: marianofabris76@gmail.com
- Eje temático: 7- Religión, cultura y sociedad
- Título: “Una mirada de la política desde el catolicismo. Comunión y Liberación frente al ocaso del gobierno de Alfonsín”
- Palabras clave: Comunión y Liberación; política; religión; Alfonsín; Democracia

Ponencia

“Una mirada de la política desde el catolicismo. Comunión y Liberación frente al ocaso del gobierno de Alfonsín”

“Una característica de nuestra experiencia que subrayamos especialmente es que la fe debe llegar también a juzgar la realidad temporal y a influir en la vida cultural y social” Luigi Guissani (2008: 171)

“Nosotros queremos combatir contra el poder. No como factor de la vida social, sino como factor de la vida social que no apoya toda su energía sobre el respeto a Dios” Luigi Guissani¹

Introducción

Desde el Concilio Vaticano II, los movimientos eclesiales constituyen actores fundamentales en la proyección social de la Iglesia católica. Han sido los encargados de renovar el compromiso y la participación de los laicos y en cierta medida, reflejan el reacomodamiento de las instituciones religiosas ante los cambios sociales. Esta ponencia propone un análisis enfocado en *Comunión y Liberación* (en adelante CL), uno de los movimientos que tuvo mayor crecimiento a escala internacional desde la década de 1960 cuando surgió en Italia.

¹ *Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 24-26 de julio de 1987*, Editorial Esquiú, p.13.

En contraste con la abundante producción bibliográfica que analizó a CL en Italia, su llegada e inserción en la Argentina en la década de 1980 no fue abordada hasta el momento. Afrontar este desafío nos acercará a un universo católico complejo y dinámico, que busca su lugar en la configuración político-social post dictatorial. El movimiento arribó con posterioridad a la última dictadura militar, con una propuesta religiosa de compromiso activo a través de la que interpeló a los católicos y puso en discusión las formas de religiosidad que expresaban, sus vínculos con las autoridades de la Iglesia, el papel de la jerarquía y sus perspectivas sobre el espacio social de la religión. Sin embargo, el movimiento pretendió que su visibilidad llegara más allá de los límites, siempre difusos, del catolicismo. En esta dirección, con la adquisición en 1987 de la tradicional revista católica *Esquiú* buscó intervenir en los principales debates políticos del momento, cuestionó lo que entendía era una concepción hegemónica de la cultura y ofreció ideas para nutrir un proyecto político alternativo. Sobre estas cuestiones nos detenemos para observar las concepciones de CL sobre el lugar de la religión en las sociedades contemporáneas, su relación con la política y los posicionamientos del movimiento frente a la crisis del gobierno de Raúl Alfonsín, tal como lo expresó desde las páginas de *Esquiú*.

Entendemos que la trayectoria de CL en Italia, donde combinó su dimensión religiosa con propuestas políticas, emprendimientos económicos o proyectos culturales, describe los procesos de reconfiguración de lo religioso que se producen al compás de los cambios sociales. Así se erige como una experiencia que pone en cuestión 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 puede ofrecer 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). En este sentido, el caso de CL coincide con lo sostenido por 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”.²

Los aportes de Hervieu-Léger a la comprensión de las formas en que se expresan las identidades religiosas nos resultan pertinentes para acercarnos a CL. Entendemos que en el caso de este movimiento italiano se da una tensión entre dos formas de articulación identitaria: una comunitario-emotivo que daría lugar a un *cris­tianismo afectivo* “que se constituye, se activa o se reactiva por intensificación emocional del sentimiento de pertenencia comunitaria” y una articulación basada en las dimensiones comunitaria y ética, que conduciría 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: 89-90). Al desenvolvimiento de esta segunda forma tratamos de acercarnos al considerar las perspectivas de CL sobre la política argentina en la década de 1980.

Comunión y Liberación, surgimiento y llegada a la Argentina

Los movimientos eclesiales se han mostrado como objetos esquivos a las definiciones más o menos formales. Desde una aproximación general se los podría caracterizar 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”.³ Jorge Soneira, además de subrayar la dimensión carismática presente, 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); Algunos autores señalan que 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. Algunos autores los señalan como formas de “privatización” de lo religioso. Tienden a ocupar el espacio vacante dejado por

² Hervieu-Léger, *Danièle*, 1986, *Vers un nouveau christianisme?*. París, CERF, p. 227, citado en Mallimaci, 1993, 122-123.

³ Heredia, Carlos, 1994, *La Naturaleza de los Movimientos Eclesiales en el Derecho de la Iglesia*, Educa, Buenos Aires, p. 169, citado en Soneira, 2007:62.

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).

CL surgió en la Italia de finales de los años '60 a partir del carisma del sacerdote Luigi Giussani, quien hasta su muerte, en 2005, fue la figura central del movimiento. Desde sus primeras iniciativas en la década de 1950 Giussani planteó que era necesario que los laicos enfrentaran lo que se consideraba una marginación creciente del catolicismo en la sociedad italiana (Camisasca, 2002: 19). Ello suponía, en primer término, revertir la tendencia de los propios 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).

Si bien la primera referencia en su trayectoria fue *Gioventù Studentesca* (GS), órgano que concentraba a las estudiantes de la Acción Católica, la más exitosa experiencia sería CL (Giorgi y Polizzi, 2011). Tanto GS como CL se caracterizaron por cierta autonomía frente a la jerarquía de la Iglesia y por aspirar a expandirse en un campo amplio de acción que, si bien tenía su centro en el ámbito educativo, incluía también prácticas comunitarias, actividades culturales e iniciativas caritativas (Abbruzzese, 2010). Toda actividad desarrollada por CL se fundaba en el principio de que el compromiso religioso debía ordenar la vida de los participantes (Zadra, 2004: 129; Bova, 2005: 106).

CL había surgido con posterioridad a la ola de activismo estudiantil que recorrió Europa en 1968 y que sedujo a numerosos integrantes de GS, que terminaron por abandonarla a favor de grupos más radicales (Zadra, 2004; Abbruzzese, 2010). Aún cuando en ese contexto CL priorizó su perfil religioso, la política permaneció como un canal a través del cual debía penetrar el ideario católico.⁴

En los años '80 el movimiento experimentó un crecimiento intenso, en parte atribuible a los estrechos lazos que lo unían a Juan Pablo II. Tal crecimiento se manifestó en una

⁴ 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. Un año después, en el marco de CL, se constituyó el Movimento Popolare que buscó estimular la presencia “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.

incursión decidida en el mundo económico-empresarial con la fundación de la *Compagnia delle Opere*, en la vinculación con los partidos políticos y los gobiernos y en un crecimiento de sus actividades culturales y periodísticas (Zadra, 2004: 139-140).

En Argentina CL dio sus primeros pasos en julio de 1984 cuando, a instancias del pensador uruguayo Alberto Methol Ferré, un grupo de laicos encabezados por Aníbal Fornari se encontró con Luigi Giussani en Uruguay.⁵ Poco después arribaron al país los sacerdotes italianos de CL Leonardo Grasso y Cesar Zaffanella en carácter de misioneros solicitados por el entonces obispo de Avellaneda, Antonio Quarraccino.⁶ Grasso fue nombrado en 1987 asesor eclesiástico de CL por el arzobispo de Buenos Aires, Juan Carlos Aramburu.⁷ Zaffanella se destacó como un referente de CL y accedió a posiciones institucionales importantes, fue vicerrector del Seminario de La Plata entre 1988 y 1990, director del Departamento Superior de Teología y Capellán de la Universidad Católica de La Plata desde 2001.⁸

En su primera etapa CL desarrolló numerosas iniciativas culturales, charlas, seminarios y encuentros. Tuvo repercusión un multitudinario acto en el Teatro Colón para conmemorar los 10 años de la primera encíclica de Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, que contó con la participación del nuncio apostólico Calabresi, el arzobispo de Buenos Aires, Juan Carlos Aramburu y el intendente porteño Carlos Grosso.⁹

⁵ Stoppa, Alessandra “Latido argentino”, *Huellas*, Revista Internacional de Comunión y Liberación, N° 9, octubre de 2011, p. 40. Edición digital; *Entrevista a Marta Bendomir*, miembro de CL Argentina, realizada por el autor, agosto de 2014. 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, 22/7/1984, p. 14 y Luzzi, Jacinto. “Semana Social en Mar del Plata”. *CIAS*, N° 335, Buenos Aires, agosto de 1984; pp. 57- 64.

⁶ *Entrevista a Manuel Abraldes*, periodista de la revista *Esquiú*, realizada por el autor, enero de 2012, *Entrevista a Marta Bendomir*. 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.

⁷ En los años '90 se trasladó a Venezuela. Stoppa, Alessandra, “Una comunión que genera esperanza”, *Huellas*, Revista Internacional de Comunión y Liberación, N° 5, mayo de 2012, p. 32, edición digital.

⁸ *Diario Hoy*, La Plata, jueves 29 de marzo de 2001, p. 21. 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, Giussani, Carmen, “Pertenece para abrirse a todos. Entrevista a Eduardo Martín” *Huellas*, N° 7, julio de 2006, p. 56. Edición digital. En la misma dirección se manifestaron los miembros de CL entrevistados para esta investigación, *Entrevista a Marta Bendomir*; *Entrevista a Juan Ignacio Blanco Ilari*, miembro de CL Argentina, realizada por el autor, septiembre de 2014; *Entrevista al Pbro. Oscar Maipah*, referente de CL en Mar del Plata, realizada por el autor, julio de 2014.

⁹ *Esquiú*, N° 1525, 18/7/1989, pp. 36-37.

Junto a estas incitativas, se le otorgó prioridad a la dimensión comunitaria.¹⁰ En CL esta dimensión comunitaria se articula a partir del liderazgo carismático de Giussani y, según se sostuvo, su éxito se debe en buena medida a que ofrece una “fuente de consuelo y protección respecto al exterior, la soledad y el caos de la vida” (Gervasi, 2007: 105).¹¹ Ejercicios espirituales, como los realizados en Córdoba con la presencia de Giussani en 1986 y 1987, las vacaciones grupales, encuentros semanales de discusión, fueron algunas de las actividades a través de las cuales se buscó forjar la pertenencia al grupo.¹²

A fines de 1987 CL se hizo cargo de la revista *Esquiú* y la convirtió en una herramienta a través de la cual dio publicidad a las actividades del movimiento y transmitió sus perspectivas sobre un amplio abanico de temas que podía incluir el acontecer político local e internacional, la situación económica o la cultura. Bajo la supervisión del sacerdote italiano Francesco Ricci, miembro del círculo más cercano a Giussani, la revista adquirió un nuevo estilo.¹³ Con anterioridad a la llegada de CL *Esquiú* era una revista de interés general para toda la familia que incluía un tratamiento abundante de todo lo que tenía que ver con la Iglesia católica. Sin embargo, en muchas de sus notas, particularmente en las que reflexionaba sobre el acontecer político, no se distinguía la especificidad católica de la revista. Con la llegada de CL se produjo un cambio notable en este aspecto, la información de la Iglesia como una sección diferenciada desapareció y una línea editorial propia del movimiento articuló todas las secciones.

Esquiú proyectó una intervención explícita sobre el escenario político que no evadió polémicas y que constituye una característica que distingue a CL en el amplio universo de movimientos eclesiales. No todo lo que apareció publicado en *Esquiú* representó fielmente las posiciones que el movimiento había asumido históricamente. Más bien, puede considerarse a la revista como un espacio de encuentro de diversas tradiciones, particularmente de las diferentes vertientes del nacionalismo. Incluso no parece acertado

¹⁰ 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, 2004, 74.

¹¹ La traducción en nuestra.

¹² En las vacaciones, por ejemplo, además de las actividades específicamente religiosas, la proyección de películas, obras de teatro, canto, paseos y charlas, Premmat, Silvia “Vacaciones distintas, encuentro y descanso”, *Esquiú*, N° 1450, 14/2/1988, p. 30

¹³ *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 Abaldes*.

detener a CL en un momento para describir su perfil ideológico, si algo lo caracteriza son sus variaciones y una dosis de pragmatismo que, en el caso de Italia, los podía llevar a acordar con las más variadas tendencias del arco político si esto les abría espacio para el desarrollo de sus actividades. De todas maneras hay cuestiones que perduran o que pueden ser recuperadas para caracterizar su visión de la política argentina en los años '80, posiciones que no permanecerán inmutables ante los cambios que a finales de esa década se producen en el escenario político local. Sobre estas cuestiones discurren las páginas que siguen.

Las perspectivas políticas de *Comunión y Liberación*

Para comprender las perspectivas políticas de CL es necesario considerar que el movimiento intenta dar forma a una experiencia integral. La propuesta de Giussani se plantea como una ruptura con la lógica que impondría la modernidad en el sentido de reducir el espacio social de la religión y limitar su expresión a la esfera privada de los individuos. Desde esta perspectiva la participación en el debate político constituye una obligación ya que se entiende que “sí algo es humano, el hombre tiene por su naturaleza, que hacer juicio crítico”.¹⁴ CL aspira a la construcción de interpretaciones de la realidad desde la fe.¹⁵

CL busca forjar en el laico un compromiso sólido que sólo sería compatible con otras formas de identificación -por ejemplo política- si estas aceptan que es la religión la que otorga sentido a todas las cuestiones humanas.¹⁶ Para CL si la política se autonomiza de la dimensión religiosa se vuelve incapaz de resolver las contradicciones sociales. Por esta razón, es necesario superar la distinción artificiosa entre lo religioso y lo secular y recuperar para el cristianismo un lugar de preponderancia en las sociedades modernas (Giorgi y Polizzi, 2012: 43). Una definición de Olivier Clément, teólogo de referencia para CL, explicita la perspectiva que asume el movimiento:

“Los cristianos no son los expertos del sector religioso, personas pálidas con cara idiota y ojos levantados al cielo. Por el contrario nosotros afirmamos que

¹⁴ *Entrevista al Pbro. Oscar Maipah.*

¹⁵ *Entrevista a Marta Bendomir.*

¹⁶ Según relata una de las entrevistadas, el grupo de CL en el que participaba se encontraba a reflexionar sobre cuál debería ser el candidato votado por los miembros de CL, *Entrevista a Marta Bendomir.*

todas las realidades, vividas a un cierto nivel de profundidad, tienen una valencia religiosa (...) La tarea más importante que nos espera como cristianos es la de evangelizar todos los ámbitos de la existencia”.¹⁷

La idea de secularización como proceso de declive del espacio social de la religión es aceptada por CL y desde esa certeza se convoca a una experiencia religiosa que lucha por recuperar el espacio supuestamente perdido. No es relevante que a fines del siglo XX el entramado de relaciones que en Italia vincula a CL con la política o el Estado ponga en cuestión aquella certeza en torno a la secularización, lo fundamental es la capacidad de esta idea de un cristianismo derrotado para movilizar a los laicos. Desde la perspectiva de Rocco Buttiglione, filósofo cercano a CL, la modernidad había logrado reconocer y sancionar “la independencia de los ámbitos mundanos de la existencia de lo religioso y de la Iglesia (...) En el interior de cada ámbito de la existencia humana se afirmarían, casi como reglas técnicas de funcionamiento inmanentes a tal ámbito”. En este escenario, la Iglesia se transformaría “en una comunidad de personas que tienen una especial sensibilidad y un especial interés por las ‘cosas religiosas’ (...) la Iglesia se transforma en el club de los ‘maniáticos de la religión’”.¹⁸

CL es en buena medida un producto del Concilio Vaticano II, constituye una forma de asociación a través de la cual la institución eclesial se adapta a los cambios sociales y ofrece una participación inédita a los laicos, pero, al mismo tiempo, articula un discurso que niega cualquier autonomía al mundo secular y postula el retorno a una configuración social ordenada por la religión. CL combatirá la concepción según la cual “se intenta explicar el mundo desde sí mismo, sin necesidad de recurrir a Dios” y denunciará el carácter ilusorio de la autonomía del hombre.¹⁹ La modernidad es entendida como “un desafío radical en cuanto toca la posibilidad de concebir la existencia cristiana”.²⁰ Según Giussani:

“El poder en el acontecer moderno del pensamiento, se ha vuelto contra lo trascendente y se ha afirmado como algo autónomo. Este poder, llegado a un

¹⁷ Clément, Olivier, “Los ídolos del laicismo”, *Esquiú*, N° 1444, 27/12/1987.

¹⁸ Buttiglione, Rocco “Identidad y tarea del laico hoy”, *Esquiú*, N° 1446, 17/1/1989, p. 32.

¹⁹ *Ejercicios espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 20-22 de junio de 1986*, Movimiento de Comunión y Liberación, Santiago de Chile, 1986, p. 79.

²⁰ “Laico, es decir cristiano. Entrevista con Luigi Giussani”, *Quaderni*, N° 11, Litterae Communis, 1988, p. 6.

cierto punto, no ha aceptado un límite último que asegurara el reconocimiento de su dependencia original [a Dios] sino que se ha establecido él mismo como referente” (Giussani, 2008: 12).

El Estado moderno se erige así como la síntesis del desafío que enfrenta la Iglesia. El Estado, situado históricamente y con las características que adquiere en las sociedades contemporáneas, constituye un enemigo desde la perspectiva de Giussani y CL. Volviendo sobre el *Syllabus*, Giussani afirma “el Estado, como fuente y origen de todos los derechos, goza de ese privilegio de tener un derecho sin límites”.²¹ En este escenario se ve en el Estado a un enemigo tan peligroso como lo fue “el Imperio Romano de los primeros siglos”.²² Frente al poder del Estado moderno la religión constituye el único dique de contención verdadero: “si se elimina la relación con la Trascendencia, el hombre pierde su dignidad y el que detenta el poder tiene vía libre para actuar como crea mejor”.²³ Según Giussani:

“Sin religiosidad y sin una educación religiosa, el hombre se hace esclavo de aquellos que están en el poder y está obligado a servirlo. Aún más, a través de los diarios, la radio, la propaganda y la televisión se persuade que son buenas aquellas cosas que en realidad le hacen mal”.²⁴

La cultura dominante que transmite ese Estado a través de los medios de comunicación y el sistema educativo se encargaría de “homologar lo más posible al pueblo a valores y actitudes que le consientan mantener el status quo y perpetuar su dominio”.²⁵ Presentando al Estado como enemigo y al asociacionismo – particularmente el que nace del sentido religioso del hombre- como la principal alternativa al poder, CL reclama “menos Estado, más sociedad” y defiende un principio fundamental de la Iglesia como es el de subsidiariedad (Giussani, 2008, 45-46). Según esta concepción

“El Estado, el poder, debe intervenir allá donde el hombre no llega, donde no consigue construir lo que quiere construir y a lo que tiene derecho porque corresponde a su naturaleza; no allí donde el hombre no consigue hacer lo que se imagina el jefe de gobierno” (Giussani, 2008, 161).

²¹ *Ibid.*, p. 13

²² *Ibid.*, p. 7.

²³ *Ibid.*, p. 17.

²⁴ *Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 24-26 de julio de 1987*, Editorial Esquiú, p. 9

²⁵ “Laico, es decir cristiano. Entrevista con Luigi Giussani”, *Quaderni*, N° 11, *Litterae Communis*, 1988, p. 14.

CL defiende “la primacía de la sociedad como tejido creado por unas relaciones dinámicas entre movimientos que, creando obras y agregando personas, constituyen comunidades intermedias y expresan así la libertad de las personas potenciada por la forma asociativa” (Giusssani, 2008, 155).

Las críticas a la pretendida autonomía de la política y al Estado moderno son acompañadas por una similar a quienes ejercen la actividad política. Los políticos son señalados porque siguiendo “el ejemplo de los intelectuales [son] los peores siervos del poder”.²⁶ Al renegar o ignorar la dimensión religiosa asumen una concepción del hombre “y de su relación con el mundo, inventada por los intelectuales” que conduce a la vida por los caminos de una realidad artificial gobernada por la ideología (Giusssani, 2008: 160). También la democracia cuando rechaza una referencia religiosa “se convierte en una moralidad ilusoria”.²⁷

La propuesta integral de CL, su crítica a los errores de la modernidad, al poder y al Estado conducen a preguntarse cuál es la forma ideal de organización política de las naciones desde la perspectiva del movimiento. Todo pareciera conducir a un Estado confesional. Si bien Giusssani prefiere hablar de un Estado conducido por hombres portadores de un sentido religioso y si bien reconoce la imposibilidad de un retorno a la Cristiandad medieval, alimenta un horizonte anclado en aquel pasado (Giusssani, 2008, 197).

Comunión y Liberación y la situación política argentina

La llegada de CL a la Argentina, como se observó al principio, coincidió con el retorno de la democracia en un escenario político ordenado a partir de la centralidad del gobierno de Alfonsín, triunfante en las elecciones de 1983. Mientras duró “la primavera democrática”, asociada al final de la dictadura y a las expectativas que abrió el nuevo gobierno, se impuso un discurso y una lectura del pasado nacional con una fuerte impronta anti corporativa que incluía una crítica a la Iglesia católica. Sin embargo, cuando CL accedió al control de la revista *Esquiú* e interpeló a través de ella a la política argentina, aquel proyecto había entrado aceleradamente en su recta final. Entre el último trimestre de 1987 y mediados de 1989, el *alfonsinismo* perdió capacidad de dar sentido al proceso de reconstrucción de la

²⁶ *Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 24-26 de julio de 1987*, Editorial Esquiú p. 42

²⁷ “Laico, es decir cristiano. Entrevista con Luigi Giusssani”, *Quaderni*, N° 11, *Litterae Communis*, 1988, p. 15.

democracia y sucumbió sin siquiera poder garantizar una línea sucesoria continuista en el propio partido. Las páginas de la revista *Esquiú* asumieron en ese contexto un carácter opositor al gobierno de Alfonsín.

Si bien en la revista abundaban las críticas a una amplia gama de actores del acontecer nacional, incluyendo a los católicos o a las instituciones religiosas, las que se dedicaban al gobierno de Alfonsín eran sin contemplación y se ubicaban en el terreno de una confrontación mayor. En buena medida la lucha contra la secularización que había sido el *leitmotiv* del movimiento se traducía en el contexto local en la oposición al proyecto *alfonsinista*. Para CL, el retorno de la democracia se había producido en un contexto de crisis que era aprovechado por el *alfonsinismo* como síntesis de diferentes corrientes intelectuales y políticas unidas por su común aversión a las tradiciones populares y favorables a una transformación radical de la cultura. Según esta interpretación, a través del destape, el divorcio, el Congreso Pedagógico Nacional o las políticas de la Secretaría de Cultura de la Nación, tomaba forma un ataque al *ethos* cultural del pueblo en nombre de la modernización.

El lucha por la cultura

La mirada de CL sobre la sociedad y la política argentina de los años '80 y la posición que asumió en ese contexto, se articuló a partir de una concepción de la cultura que ubicaba en su centro la dimensión religiosa. Esa cultura, “cuyo corazón es la fe”, es la que le otorgaba sentido a la nación.²⁸ Esta concepción, lejos de ser una particularidad del movimiento, estaba fuertemente arraigada en el catolicismo y en América Latina había sido una forma de *aggiornar* y matizar las aristas más autoritarias del mito de la nación católica (Fabris, 2011). Los documentos de Puebla (1979) del Concejo Episcopal Latinoamericano e *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) de la CEA, asumieron esta perspectiva que comenzó a llamarse Teología de la Cultura o Teología del Pueblo (Ezcurra, 1988; Scannone, 1997). No es casual que algunos de los referentes de esta corriente como Alberto Methol Ferré o Gerardo Farrell se hayan acercado en algún momento a CL.

²⁸ Buttiglione, Rocco “La Iglesia en el fango de la historia” *Esquiú*, N° 1438, 15/11/1987, p. 50.

Si bien es cierto que en el caso de CL la derivación desde estas concepciones hacia perspectivas nacional-populares, como en fue el caso de Gerardo Farrell, es más confusa porque predomina una mirada universal que desconfía de las soluciones demasiado localistas y porque el movimiento no rompe con su perfil de clase media, las coincidencias permitieron leer en un mismo registro los cambios que atravesaba el país desde 1983. Para esta mirada el país vivía un momento fundamental en el que se intentaba imponer un proyecto cultural que marginaría aquel sustrato cultural de raíz católica. Gerardo Farrel, convocado por la revista, denunció que “están como queriendo cambiar toda una tradición judeocristiana de nuestra cultura por un neopositivismo”.²⁹

La llegada de CL a *Esquiú* prácticamente coincidió con las elecciones de 1987 que determinaron un fuerte revés para el gobierno. El balance que ensayó la revista de ese hecho contiene los trazos fundamentales de su lectura de la realidad argentina. No se trataría simplemente de un cambio político sino de una transformación que debía ser situada en “el marco de la cultura”, ya que “el voto del 6 de septiembre no fue pues solamente acto de censura de la política económica del partido de gobierno; fue más: un acto de censura de su incapacidad de interpretar, asumir, valorizar y promover la cultura nacional.”³⁰ Este desafío se ubicaba en el marco de las disputas propias del proceso secularizador que a escala planetaria desafiaba a la religión:

“El programa de la modernización incluye como condición de desarrollo y de la transición a la Argentina ‘moderna’, la necesidad de un cambio de mentalidad (...) tiene que ser un verdadero cambio de cultura (...) renunciar a vivir en su memoria histórica, en su *ethos* y en su cultura, recibiendo a cambio un pasaje a la modernidad a marcha rápida garantizado por los técnicos del desarrollo”.³¹

El vehículo de la nueva mentalidad eran los medios de comunicación y en especial la televisión, que transmitía “una nueva cultura neoburguesa sin ideales ni sacrificios, modelada en una forma de vida en la que se mezclan los deseos más espontáneos del hombre común a las costumbres más superficialmente emancipadas del burgués”³²

²⁹ “Entre la utopía y la memoria. Habla Gerardo Farrel” *Esquiú*, N° 1440, 29/11/1987 p. 53.

³⁰ “Un verano difícil y la soberanía nacional”, *Esquiú*, N° 1442, 13/12/1987 p. 3.

³¹ “Homologados o evangelizados” *Esquiú*, N° 1470, 3/7/1988, p. 3.

³² “Ibíd.

Las tradiciones políticas que, en tensión, habían forjado a la nación sucumbían también bajo esta nueva hegemonía cultural:

“un juicio realista sobre la sociedad argentina de los años ’80 no puede no reconocer como el fenómeno más impactante el hecho de que se va formando una nueva cultura (...) cuya característica se manifiesta como forma magmática de una homologación cultural, en la que los valores de las dos tradiciones, la nacional popular y la laico-liberal, están desapareciendo. Los reemplazan los llamados ‘nuevos valores’ inoculados en la conciencia individual y colectiva por aquel otro magma de la ideología dominante, en la que se mezclan neoiluminismo, neocapitalismo, neomarxismo”.³³

En la perspectiva de Gerardo Farrell, que en esto se había convertido en una cita habitual para *Esquiú*, el radicalismo yrigoyenista y el peronismo habían sabido interpretar y valorizar las tradiciones del pueblo, sin embargo poco quedaba de esas tradiciones en los partidos políticos que disputaban el poder en la Argentina post dictatorial.

El *alfonsinismo*

Para CL el *alfonsinismo* expresaba a nivel local la ofensiva cultural anticatólica que afectaba la posición social de la Iglesia en numerosos países. Desde la columna política de *Esquiú*, que escribía el periodista Martín Etcheverry y desde las notas editoriales, hubo un esfuerzo por identificar y establecer los contornos de ese enemigo esquivo. No se trataba de la UCR sino de una corriente socialdemócrata que había colonizado al partido para, en palabras de Aníbal Fornari, crear la “Escandinavia Austral”.³⁴ El principal animador del anticlericalismo que expresaba el gobierno sería un grupo de intelectuales cercanos al presidente que a pesar de su escaso arraigo en el partido, ocupaban puestos “estratégicos” en los medios de comunicación, las universidades y las secretarías gubernamentales. Constituirían “la generación de la nueva década del ‘80” que pretendía “la plena autonomía y autosuficiencia del hombre, capaz de construir una civilización buena más allá de cualquier religión.”³⁵

Para *Esquiú* se trataba de “la quintaesencia de esa izquierda burguesa” que había “colonizado culturalmente el viejo Partido Radical” y que concentraba sus energías “en la

³³“Volver a nuestros orígenes” *Esquiú*, N° 1474, 31/7/1988, p. 3.

³⁴ Iribarne, Miguel Ángel, “Sociedad y ‘aparatos’” *Esquiú*, N° 1444, 27/12/1987, pp. 5 y 6.

³⁵ “Entre Revolución y Providencia” *Esquiú*, N° 1449, 7/2/1988, p. 3.

opción invariable y coherente con un perfil cultural neoiluminista y secularizador, que encuentra en la Iglesia, cuando la Iglesia no admite ser ‘privatizada’, su obstáculo más formidable”.³⁶ Este grupo de intelectuales y hombres de cultura se distinguiría por interpretar a la sociedad argentina desde parámetros *gramscianos*, por simpatizar con la socialdemocracia europea y por ensayar una transformación cultural que negaba a la religión el espacio que tradicionalmente había ocupado. En síntesis, representaban una amenaza integral que, de ser exitosa, generaría una transformación cultural sin precedentes. Intentando comprender y poner en discusión este proyecto, *Esquiú* convocó a José Aricó. El diálogo de CL con representantes de otras tradiciones era habitual, tanto como las polémicas que incluía. A Aricó se le reprochó formar parte de una “izquierda moderna” que no tenía base social y que era funcional a un “proceso de concentración de la riqueza [y] del poder sobre la información y la cultura.”³⁷

A pesar de que era considerado un grupo de escaso arraigo social, se entendía que los *gramscianos* al acceder al Estado representaban una amenaza real porque actuaban sobre una sociedad “culturalmente frágil y vulnerable”.³⁸ Serían los intelectuales orgánicos del nuevo poder económico que ante la necesidad de “superar trabas culturales y resistencias sociológicas” atacarían al Ejército, los sindicatos y a la cultura católica como “expresión de una cultura tradicional”.³⁹

El final del gobierno de Alfonsín y el triunfo de Menem

Con anterioridad a la llegada de CL, la revista *Esquiú* había asumido frente al gobierno de Alfonsín posiciones que fluctuaron entre una aprobación expectante al inicio y una crítica creciente a medida que empeoraron las relaciones con la cúpula eclesiástica. El cambio de propietarios llevó a una profundización de esas críticas que se hicieron más explícitas, se asociaron a la confrontación cultural y adquirieron un tono lapidario a la hora de evaluar la gestión de gobierno:

“Un jefe de Estado que, cuando aún le resta un año y medio de mandato, se manifiesta incapaz de asegurar una baja cierta de la tasa de inflación o una

³⁶ Etcheverry, Martín, “Un discurso tan viejo” *Esquiú*, N° 1489, 13/11/1988, p. 9.

³⁷ Iribarne, Miguel Ángel y Restan Javier “Reportaje a José Aricó”. *Esquiú*, N° 1517, 28/5/1989, p. 18.

³⁸ Etcheverry, Martín “La cola del diablo” *Esquiú*, N° 1517, 28/5/1989 pp. 20-21.

³⁹ *Ibíd.*

mejora perceptible del salario real, y que se prodiga en exhortaciones puramente voluntaristas respecto del comportamiento de sus gobernados, es un hombre que nos está diciendo que, cuanto a él respecta, su gobierno ya ha concluido”⁴⁰

Para *Esquiú* no había dudas de que luego de cinco años de gobierno radical, los argentinos estaban “más pobres, más atrasados, más aislados, más abandonados” y que lo único que dejaría el gobierno era “el divorcio, el permisivismo, la televisión estatal y el auge de la droga”⁴¹

En Argentina las posiciones de CL lo acercaban al peronismo. El movimiento creado por Perón sería, desde la perspectiva del movimiento, el que mejor interpretaba un *ethos* cultural arraigado en los sectores populares.⁴² Desde esta perspectiva, la corriente renovadora liderada por Antonio Cafiero era vista como una negación de esa tradición y por esta razón merecía las mismas críticas que el *alfonsinismo*. Dentro de la interna peronista las perspectivas eran indisimuladamente favorables a Carlos Menem. Tanto el gobernador riojano como su compañero en la fórmula presidencial, Eduardo Duhalde, fueron entrevistados por *Esquiú* previamente a las elecciones de mayo de 1989. En la entrevista realizada a Duhalde las intervenciones del periodista no ahorraron elogios hacia quien caracterizaba como un político que daba “la impresión de saber exactamente quién es y donde está”. Duhalde, por su parte, situó sus declaraciones en los parámetros del discurso católico que cultivaba la revista:

“El peronismo no puede desaparecer porque es la única fuerza política que interpreta, realmente, la cultura profunda de nuestro pueblo, una cultura de valores simples, una cultura de raíces cristianas”.⁴³

Más tarde Martín Etcheverry y Alver Mettalli, uno de los referentes italianos de CL, entrevistaron a Carlos Menem y lo consultaron sobre las “amenazas” que se cernían sobre “el sustrato cristiano del pueblo (...) por la acción de determinados instrumentos de política cultural”. Para Menem, el desafío no prosperaría:

⁴⁰ Etcheverry, Martín “Cuando el poder no puede” *Esquiú*, N° 1459, 17/4/1988, p. 6.

⁴¹ “Las tres Argentinas” *Esquiú*, N° 1473, 24/7/1988 p. 3

⁴² Esta orientación se puede rastrear en la revista *Esquiú* pero, además, nos fue señalada como propia de algunos referentes locales de CL, *Entrevista a Marta Bendoricich*.

⁴³ Carrera, Félix, “Del reino consumista a la cultura del trabajo. Entrevista a Eduardo Duhalde” *Esquiú*, N° 1495, 25/12/1988, p. 15.

“debido a que nuestro pueblo es profundamente cristiano, ya que posee la fe de los hombres simples, que es muy difícil de socavar con entelequias de dudoso valor intelectual. La política cultural del actual gobierno no apunta a comprender la realidad argentina, ni a su tradición cultural. Es así que, con una gran dosis de ideologismo se propaga cierto relativismo que pone en duda muchos de los valores esenciales de nuestra comunidad”⁴⁴

A tono con la comunión de pensamiento que se ponía de manifiesto en estas entrevistas, el número correspondiente al triunfo del peronismo combinó las expectativas favorables que generaba el resultado electoral con un balance negativo de la gestión *alfonsinista*. En la tapa de la revista una bandera argentina desgarrada enmarcaba una frase contundente: “Inténtelo Dr. Menem”.

Con respecto al gobierno saliente se afirmaba que el resultado en las elecciones ponía de manifiesto el rechazo a

“una manera jacobina de entender la política. Una mentalidad impregnada de ideología y proclive a la sistemática confrontación con distintos sectores de la sociedad viva. Una concepción por la cual la misión de la política no es tanto proteger a la sociedad y ayudarla a crecer cuanto remodelarla incluyendo el “laicismo que permeó tanto a la política educativa como la familiar y social”

En los números siguientes de la revista se continuó con este balance ahondando la crítica:

“Con esta democracia no se trabaja, no se come, no se cura, no se educa. ¿Significa ello, acaso, que para devolver a la democracia sus cualidades supuestas baste cambiar un partido por otro? Eso sería llevar la ilusión del '83 al cuadrado. Lo que nos hace falta es sustituir una idea de democracia formalista e hiperpolitizada por la realidad de una democracia fundada en la pasión por la gente concreta (...) Es preciso reemplazar la hegemonía de los ‘aparatos’ por la vitalidad de una sociedad que sólo le pide al Estado que la defienda y la promueva, en lugar de pretender modificarla”⁴⁵

Una etapa se cerraba mientras se abrían perspectivas favorables con el triunfo de Menem. De todas formas, a tono con la línea editorial que le imprimió CL, se rechazó la idea de que los cambios profundos que el país requería vinieran de la mano de la política: “es vano suponer que la política es autosuficiente para producir ese cambio”. Obviamente la

⁴⁴ Metalli, Alver y Etcheverry, Martín, “Los católicos interrogan a Menem” *Esquiú*, N° 1510, 9/4/1989 pp. 5-8.

⁴⁵ “Mito revolucionario y realismo cristiano” *Esquiú*, N° 1517, 28/5/1989, p. 3.

“regeneración (...) habrá que buscarla en aquel que da a la realidad su verdadera consistencia y su sentido último”.⁴⁶

Conclusión

Luigi Giussani solía reclamar a sus seguidores que no pasaran desapercibidos en los ámbitos en los que participaban, debían edificar la Iglesia a través de su presencia, y ser presencia significaba en sus propias palabras “estar en modo tal que se la perturbe; de modo que si no estuvieras, todos se darían cuenta”.⁴⁷ Un repaso por la trayectoria del movimiento en Italia, su activismo en los debates del divorcio, en los enfrentamientos político-ideológicos de los años '70, su expansión política y económica desde los años '80, su interpelación a los principales dirigentes, su crítica, incluso, a los propios católicos etc., indican que aquel no fue sólo un *slogan*. Buttiglione hablaba de una Iglesia metida “en el barro de la historia” y ese sería el modelo defendido por CL.

Estas características estuvieron presentes en su llegada a la Argentina. Sin desconocer los riesgos de aventurar un balance demasiado concluyente sobre el “éxito” de esta experiencia religiosa en nuestro país, hay que subrayar que, por lo menos en sus primeros años, activó discusiones hacia el interior del catolicismo y como vimos en esta ponencia, buscó participar de debates más amplios interpelando al poder. Asumió el perfil de un “cristianismo político” que atraviesa los límites entre lo religioso y lo secular e interviene desde su propia identidad católica en diversos ámbitos, busca legitimar sus perspectivas y convertirlas en fuente de inspiración en la construcción del poder. Desde esta lógica el gobierno de Alfonsín se erigió como el principal desafío a ese modelo de catolicismo activo. Se trataba de un proyecto que era cultural antes que político y que consiguientemente pretendía una transformación profunda de la sociedad argentina.

Es posible aseverar que la propuesta de CL no fue cómoda para el catolicismo argentino. La década de 1980 constituyó una etapa compleja para la Iglesia en nuestro país, fue señalada por sus vinculaciones con el régimen militar y fue cuestionada la cultura política que le había reservado un lugar central. En ese contexto, en el que la Iglesia con sus tiempos y

⁴⁶ “Pero la vida es más grande que la política” *Esquiú*, N° 1516, 21/5/1989, p. 3

⁴⁷ “Comunión y Liberación”, *Esquiú*, N° 1522, 28/6/1989, p. 9.

particularidades, busca un lugar en la nueva configuración política social, CL llega al país para denunciar que cualquier claudicación con la sociedad moderna era una traición a una cultura forjada por el cristianismo

Bibliografía

Abelardo, Jorge. (2007). Catolicismo, movimientos eclesiales y globalización en Latinoamérica. En *Cultura y Religión*, N° 1, pp. 61-73, en línea: <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/viewFile/209/198>

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. (2005). Un carisma e i suoi seguaci: il cammino di Comunione e Liberazione. En *Religioni e Società*, N°52, pp. 105-114.

Camisasca Massimo. (2002). *Comunión y liberación: los orígenes, 1954-1968*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Ezcurra, Ana María. (1988). *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.

Fabris, Mariano. (2011). *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina post dictatorial, 1983-1989*. Rosario: Prohistoria.

Gervasi, Francesco. (2007). Percorsi di ri-conversione al cattolicesimo; il caso de Comunione e Liberazione. En *Religioni e Società*, N° 58, pp. 97-108.

Giorgi A. y Polizzi E. (2012). Um movimento católico na política: O caso do Comunhão e Libertação. En *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 97, 41-60.

Giorgi A. y Polizzi E. (2011). A Catholic Movement in Politics: the Case of CL. En *6th European Consortium for Political Research, University of Iceland*. Disponible en: <http://www.ecprnet.eu/MyECPR/proposals/reykjavik/uploads/papers/2440.pdf>

Hervieu-Léger, Danièle. (2004). *El peregrino y el convertido*. México: Helénico.

Mallimaci, Fortunato. (1993). Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina. En *Perfiles Latinoamericanos*, N° 2, 1993, pp. 122-123.

Martinez, Ana Teresa. (2011). Secularización y Laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas, en *Sociedad y Religión*, N° 36.

Scannone, Juan Carlos. (1997). Perspectivas eclesiológicas de la 'teología del pueblo' en la Argentina. En F. Chica, S. Panizzolo y H. Wagner (eds.). *Ecclesia Tertii Millennii*

Advenientis. Omaggio al P. Angel Antón, Casale Monferrato: Piemme, pp. 686-704,
disponibile en

http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_eclesiologicas.htm

Zadra, Dario. (2004). Comunione e Liberazione: a fundamentalist idea of power. En S. Appleby y M. Marty (eds). *Accounting for Fundamentalism*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 124-148.