

Anno xxxii · 85 · Maggio-Agosto 2016

Religioni e Società

Rivista di scienze sociali della religione

Terre di fuoco.
Violenza e religioni



Fabrizio Serra editore
Pisa · Roma

© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Amministrazione ed abbonamenti

Fabrizio Serra editore, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

www.libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's website www.libraweb.net.*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

*

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2016 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,
Edizioni dell'Ateneo, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,
Gruppo editoriale internazionale and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

*

ISSN 0394-9397

ISSN ELETTRONICO 1722-4705

ISBN 978-88-6227-879-9

Sommario

Terre di fuoco. Violenza e religioni

ARNALDO NESTI, <i>Editoriale. Un Grande Santo Sinodo atteso che ha registrato significative assenze</i>	9
---	---

SAGGI

MAURO CASTAGNARO, <i>Oscar Romero, in memoriam</i>	15
MONS. GIAN CARLO PEREGO, <i>L'Europa e l'Italia migrante: oltre la paura e l'indifferenza</i>	26
MAURICE M. ROUMANI, <i>È possibile che l'effetto ISIS ridisegni il Medio Oriente e il conflitto Israele-Palestina?</i>	40
RENZO GUOLO, <i>Religion or Ideology? The Radicalization of European Jihadists</i>	48
GIUSEPPE GIORDAN, <i>Grande e Santo, salvo imprevisti. Il Sinodo panortodosso tra geopolitica e religione</i>	61

NOTE

MATTIA CASULA, <i>Between Continuities and Changes. The Roman Catholic Church and the Italian Mezzogiorno</i>	73
MARIANO DAVID FABRIS, <i>Política y religión en la Argentina reciente: el movimiento eclesial Comunción y Liberación frente a la debacle del gobierno de Raúl Alfonsín y el ascenso de Carlos Menem, 1987-1989</i>	83

DIALOGHI E DOCUMENTI

ENZO PACE, <i>Un sociologo in bicicletta. La scomparsa di Sabino Acquaviva</i>	99
ROBERTO CIPRIANI, <i>Religione e secolarizzazione</i>	102
<i>In ricordo di Pier Giorgio Rauzi, a cura di Gianni Novelli</i>	134

RECENSIONI

VÉRONIQUE ALTGLAS, <i>From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage</i> (Maria Alessandra Bianchi)	141
FABRIZIO M. FERRARI, <i>Religion, Devotion and Medicine in North India. The Healing Power of Śītalā</i> (Stefano Beggiora)	142
MICHELLE VOSS ROBERTS, <i>Tastes of the Divine. Hindu and Christian Theologies of Emotion</i> (M. Caterina Mortillaro)	143
Lesley Hustinx, Johan von Essen, Jacques Haers, Sara Mels (eds), <i>Religion and Volunteering. Complex, Contested and Ambiguous Relationships</i> (Giovanna Rech)	145
STEFANIA PALMISANO, <i>Exploring New Monastic Communities. The (Re)invention of Tradition</i> (Pierluigi Zoccatelli)	146

Hanno collaborato a questo numero:

Mauro Castagnaro (*Giornalista*) · Mattia Casula (*Libera Università Internazionale degli Studi Sociali 'Guido Carli', Roma*) · Roberto Cipriani (*Università Roma Tre*) · Mariano David Fabris (*Universidad Nacional de Mar del Plata, Buenos Aires*) · Giuseppe Giordan (*Università di Padova*) · Renzo Guolo (*Università di Padova*) · Arnaldo Nesti (*Direttore di «Religione e Società»*) · Gianni Novelli (*Comunità San Paolo, Roma*) · Enzo Pace (*Università di Padova*) · Mons. Gian Carlo Perego (*Direttore generale Fondazione Migrantes*) · Maurice M. Roumani (*Università Ben Gurion del Negev, Israele*)

Política y religión en la Argentina reciente: el movimiento eclesial *Comunión y Liberación* frente a la debacle del gobierno de Raúl Alfonsín y el ascenso de Carlos Menem, 1987-1989

Mariano David Fabris

«el cristianismo tiene el deber de combatir (...) para reivindicar su derecho a la existencia y afirmar la utilidad histórica de su presencia, en medio de una realidad que considera a su pretensión absolutamente irrelevante, insignificante».¹

«¿Qué tiene que ver la política con la fe? La política es una expresión de la fe, uno de sus instrumentos, una oración que debe rezarse con cuentas claras en el rosario de los hechos vividos y sentidos a favor de la comunidad»

(Beliz 1990, pp. 16-17).²

INTRODUCCIÓN

EL presente artículo propone, a partir del estudio de un caso particular, explorar puntos de vinculación entre lo religioso y lo político en la Argentina reciente. Teniendo en cuenta que existen estudios que con esta preocupación han analizado a la jerarquía de la Iglesia Católica, consideramos que es necesario seguir profundizando el conocimiento a través de la incorporación de otros actores del catolicismo argentino.³ En este caso, la propuesta es estudiar las perspectivas políticas del movimiento eclesial *Comunión y Liberación* (en adelante CL).

Hay consenso en identificar a los movimientos eclesiales como actores fundamentales en el proceso de recomodamiento de las instituciones religiosas en las sociedades contemporáneas. El surgimiento o la expansión más intensa de estos movimientos se sitúa, generalmente, en los años posteriores al Concilio Vaticano II y se trataría de una respuesta a la crisis o el declive de otras formas de participación y construcción identitaria de los laicos, particularmente el modelo de la Acción Católica o la organización de base territorial con centro en la parroquia. Frente a ellos, los movimientos se destacan por su dinamismo y por su capacidad para generar nuevos vínculos con los creyentes.

Mariano Fabris, Doctor en Historia, Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente en la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP), Argentina. Domicilio Laboral: Centro de Estudios Históricos, Fac. Humanidades, UNMdP, Calle Funes 3250 Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina, marianofabris76@gmail.com

¹ Palabras de Luigi Giussani citado en «Esquiú», 18/07/1989, p. 3.

² Beliz, cercano al Opus Dei y a CL, fue funcionario de Menem.

³ Sobre la jerarquía de la Iglesia católica en Argentina reciente puede consultarse: ESQUIVEL 2004; BONNIN 2012; FABRIS 2011.

Dentro de un universo amplio de movimientos, CL es uno de los que más creció a escala internacional desde la década de 1960, cuando surgió en Italia. CL arribó a la Argentina en forma paralela al retorno de la democracia a finales de 1983 y levantó como bandera la necesidad de revitalizar un catolicismo en crisis subordinando todas las dimensiones de la vida a los principios religiosos. Desde esta perspectiva, en los años siguientes, estableció diálogos con funcionarios, dirigentes políticos y pensadores, discutió con lo que entendía eran concepciones hegemónicas sobre la democracia y ofreció ideas para un proyecto político alternativo.

CL se caracteriza por el desarrollo de una articulación identitaria comunitario-emotiva que, según la conceptualización de Danièle Hervieu-Léger, daría lugar a un *cristianismo afectivo* «que se constituye, se activa o se reactiva por intensificación emocional del sentimiento de pertenencia comunitaria» (Hervieu-Léger 2004, p. 87). Sin embargo, esta faceta que tiende a encerrar al grupo de sacerdotes y laicos en una comunidad reducida, convive – al menos durante la década de 1980 en el contexto argentino – con pretensiones más amplias donde lo comunitario se vincula con lo ético para dar lugar a un *cristianismo político*, que «conlleva una concepción de la intervención activa de la comunidad como tal sobre la escena pública, con vistas a defender, promover y realizar los valores a los que apela» (Hervieu-Léger 2004, p. 90). A la comprensión de esta dimensión nos dedicamos en las páginas que siguen analizando, en primer término, las perspectivas del movimiento sobre la relación religión-política y considerando, luego, de qué manera esas concepciones orientaron las posiciones de CL en el contexto político argentino enmarcado por la debacle del gobierno de Raúl Alfonsín y el ascenso de Carlos Menem.

El análisis que ofrecemos se sustenta sobre diversas fuentes entre las que se destacan los escritos de Luigi Giussani, sacerdote italiano fundador de CL, documentos, crónicas políticas y notas editoriales publicadas en la revista «Esquiú», adquirida por CL en 1987, y entrevistas a referentes locales del movimiento.

COMUNIÓN Y LIBERACIÓN, SURGIMIENTO Y LLEGADA A LA ARGENTINA

Es preciso señalar que bajo el denominador «movimiento eclesial» se esconden realidades diversas.¹ En términos generales se los define como «un conjunto de varios grupos de personas unidos al participar de un mismo carisma fundacional en una única entidad asociativa y con una misma misión».² Se trata de emergentes de procesos de cambio que atraviesan a la sociedad y que suponen una pérdida de capacidad reguladora de las grandes instituciones incluida la Iglesia que ve multiplicarse en su interior «comunidades que, reivindicándose católicas, reclaman espacios de autonomía al interior de la institución» (Giménez Béliveau 2008, p. 142). Esta pluralización es campo fértil para el desarrollo de identidades fuertes, como es el caso de CL, que recrean y reproducen el lazo de los fieles con la Iglesia pero bajo otros términos donde las normas, jerarquías y pautas institucionales son previamente validadas por una organización comunitaria.³ De todas formas, es necesario matizar esta imagen considerando a los movimientos como actores con un relativa autonomía pero siempre insertos en un marco institucional. Como recientemente sostuvo Ana Lourdes Suarez al observar el «gobierno» de los nuevos movimientos ecle-

¹ En un trabajo reciente Ana Lourdes Suarez señaló que el Vaticano ha reconocido 129 movimientos eclesiales (SUAREZ 2014, p. 94).

² HEREDIA CARLOS, *La Naturaleza de los Movimientos Eclesiales en el Derecho de la Iglesia*. Buenos Aires, Educa, 1994, p. 19 (citado en SONEIRA 2007, p. 62).

³ Sobre las características de la validación comunitaria ver HERVIEU-LÉGER 2004.

siales se pone en evidencia «la impronta clerical y patriarcal de su conducción» (Suarez 2014, p. 97).

En cuanto a CL, Fortunato Mallimaci propone identificarlo como un movimiento «neointegralista» en tanto «movimiento de afirmación social, política, cultural, intensiva de la fe» (Mallimaci 1996, p. 88). Mallimaci señala algunas de las características fundamentales de este movimiento:

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

(Mallimaci 1996, p. 89)

CL fue fundado a finales de la década de 1960 por el sacerdote italiano Luigi Giussani, figura carismática que emerge en los relatos y entrevistas como un incansable luchador contra el avance de la secularización y la marginación creciente del catolicismo en la sociedad italiana (Camisasca 2002; *Entrevista a Liliana Ilari* 2014). Desde su prédica, Giussani cuestionó a los propios católicos por aceptar formas de vida secularizadas, en las cuales la fe sólo se expresaba de manera privada (Zadra 2004, p. 129). Esta posición crítica – conflictiva hacia el interior de la Iglesia – era acompañada por una aparente autonomía del movimiento frente a las instituciones eclesiásticas locales. Asimismo, CL demostró tempranamente la intención de expandirse en un campo amplio de acción que, si bien tenía su centro en el ámbito educativo, incluía también prácticas comunitarias, actividades culturales, políticas y económicas 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.

En Argentina CL dio sus primeros pasos en julio de 1984 cuando un grupo de laicos encabezados por Aníbal Fornari se reunió con Luigi Giussani en Uruguay (Stoppa 2011, p. 40; *Entrevista a Marta Bendomir* 2014; *Entrevista a Anibal Fornari* 2014).¹ Poco después arribaron al país Leonardo Grasso y Cesar Zaffanella, dos sacerdotes italianos del movimiento que llegaron por pedido del obispo de Avellaneda, Antonio Quarraccino (*Entrevista a Manuel Abraldes* 2012; *Entrevista a Marta Bendomir* 2014).² Grasso fue nombrado en 1987 asesor eclesiástico de CL por el arzobispo de Buenos Aires, Juan Carlos Aramburu. Zaffanella se destacó como un referente de CL y accedió a posiciones institucionales significativas, 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 («Diario Hoy» 29/03/2001, p. 21; Giussani, Carmen 2006, p. 56).

En su primera etapa, CL desarrolló numerosas actividades culturales, charlas, seminarios y encuentros. Junto a estas incitativas, se le otorgó prioridad a la dimensión comuni-

¹ Anibal Fornari fue responsable de CL en Argentina por más de dos décadas.

² 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 2014).

taria.¹ 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, p. 105).² Ejercicios espirituales, como los realizados en la provincia de Córdoba con la presencia de Giussani en 1986 y 1987, las vacaciones grupales y los encuentros semanales de discusión, fueron algunas de las actividades a través de las cuales se buscó forjar la pertenencia al grupo (Premat 1988, p. 30).

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 (*Entrevista a Marta Noce* 2011; *Entrevista a Manuel Abraldes* 2012).³

COMUNIÓN Y LIBERACIÓN: LA PROYECCIÓN DE UN CRISTIANISMO POLÍTICO

Según señalamos al comienzo remitiendo a Hervieu Léger, se podría considerar a CL como expresión de un cristianismo político dispuesto a intervenir en el espacio público con el fin de defender un conjunto de concepciones a las que concibe como expresión del verdadero cristianismo. En Argentina esta dimensión se expresó, principalmente, a través de la revista «Esquiú» e implicó un intento por asumir y representar una mirada católica de la sociedad y la política argentina de las últimas décadas del siglo xx.

CL sitúa su acción en un escenario social secularizado y confronta con las corrientes de pensamiento que entienden a la religiosidad como una dimensión de la vida privada de las personas, ajena a las cuestiones públicas. Dentro del catolicismo, CL combate la supuesta resignación de los católicos y anima una reacción que se presenta como la propuesta verdaderamente católica capaz de recuperar una identidad arrinconada. Según las concepciones defendidas por el movimiento, los católicos deben participar como tales en todos los ámbitos sociales e intervenir políticamente construyendo interpretaciones de la realidad desde la fe (*Entrevista a Marta Bendomir* 2014). Como sintetiza en pocas palabras un entrevistado, CL no respeta «eso de que la religiosidad es algo de la intimidad» (*Entrevista a Juan Ilari* 2014). Por lo tanto, frente a la política, como a cualquier actividad humana, «el hombre tiene por su naturaleza, que hacer juicio crítico» (*Entrevista al Pbro. Oscar Maipah* 2014).

En la perspectiva de CL, la religión constituye la dimensión determinante en la vida del ser humano mientras que la política es secundaria y subordinada. En consecuencia, CL no se concibe como una alternativa a los partidos políticos sino como una usina de ideas y un espacio de formación compatible con otras fuentes de identificación sólo si éstas aceptan que es la religión la que otorga sentido a todas las cuestiones humanas. No entra en sus concepciones la autonomía de la política y propone, por lo tanto, superar la distinción entre lo religioso y lo secular y recuperar para el cristianismo un lugar de preponderancia en las sociedades modernas (Giorgi y Polizzi 2012, p. 43).

La denuncia de la creciente marginación de los católicos en la sociedad secularizada constituye el combustible que pretende movilizar a los laicos. Desde la perspectiva de

¹ 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, p. 74).

² La traducción en nuestra.

³ El semanario «Esquiú» constituyó, muy probablemente, la publicación católica de interés general más leída entre el laicado desde los años '60. La revista fue fundada por los hermanos Luis y Agustín Luchía Puig en abril de 1960 y se editó en forma ininterrumpida hasta 1993.

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» (Buttiglione 1989, p. 32).

CL combatirá el pensamiento moderno que explica el mundo «desde sí mismo, sin necesidad de recurrir a Dios» y denunciará el carácter ilusorio de la autonomía del hombre (*Ejercicios espirituales de Comunión y Liberación* 1986, p. 79). La modernidad es entendida por Giussani como «un desafío radical en cuanto toca la posibilidad de concebir la existencia cristiana» (Scola 1988, p. 6). Según el referente de CL:

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 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, p. 12)

El Estado moderno se erige como la síntesis del desafío que enfrenta la Iglesia. El Estado, como resultado de un determinado desarrollo histórico 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» (Scola 1988, p. 13). 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» (Scola 1988, p. 17). 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.

(*Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación* 1987, p. 9)

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» (Scola 1988, p. 14). Presenta al Estado como enemigo y al asociacionismo – particularmente el que nace del sentido religioso del hombre – como la principal alternativa al poder. 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» (Giussani 2008, p. 155).

COMUNIÓN Y LIBERACIÓN Y LA SITUACIÓN POLÍTICA ARGENTINA, 1987-1989

El conjunto de perspectivas que acabamos de delinear expresan una concepción del vínculo entre lo religioso y lo político que es común a quienes participan de CL pero de ello no deberíamos extraer como conclusión que existe en cada contexto una afinidad automática con determinadas expresiones político-partidarias. De todas formas, es de esperar que las opciones políticas estén acotadas ya que resulta improbable que un miembro de

CL apoye a partidos con una orientación laicista explícita. Si la propuesta integralista es asumida como tal, las simpatías políticas se dirigirán seguramente a los partidos que incluyan entre sus principios valores católicos o que defiendan los intereses de la Iglesia. Si bien este panorama hace difícil definir políticamente al movimiento, consideramos que el estudio de los medios de comunicación administrados por CL nos puede decir bastante sobre las posiciones que sus sectores dirigentes pretendían construir de cara a la sociedad, a la Iglesia y a la propia comunidad. La revista «Esquiú» fue, en este sentido, un instrumento privilegiado ya que sintetizó el pensamiento de Giussani y lo incorporó a sus análisis de la situación argentina.

La llegada de CL a la Argentina, como se observó al principio, coincidió con la constitución de una configuración política ordenada a partir de la centralidad de la figura del nuevo presidente, el radical Raúl 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» en 1987 e interpeló a través de ella a la política argentina, aquel proyecto había entrado en su recta final aceleradamente. Las páginas de la revista asumieron en ese contexto un decidido carácter opositor al gobierno de Alfonsín.

En buena medida la lucha contra la secularización que había sido el *leitmotiv* del movimiento se traducía en Argentina 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 una común aversión a las tradiciones populares y favorables a una transformación radical de la cultura. Según esta interpretación, a través del «destape» de la cultura, el divorcio o el Congreso Pedagógico Nacional tomaba forma un ataque al «ethos» cultural del pueblo en nombre de la modernización.

La 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», era la que le otorgaba sentido a la nación (Buttiglione 1987, p. 50). 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* el mito de la nación católica. El documento *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (1979) del Concejo Episcopal Latinoamericano e *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) del Episcopado argentino, 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.

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, fue más confusa porque predominó cierta desconfianza hacia las soluciones demasiado localistas y porque el movimiento no trascendió 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 Farrell, convocado por la

revista, denunció que «están como queriendo cambiar toda una tradición judeocristiana de nuestra cultura por un neopositivismo» («Esquiú» 29/11/1987, p. 53).

La adquisición de la revista «Esquiú» prácticamente coincidió con las elecciones de septiembre 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 un 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» («Esquiú» 13/12/1987, p. 3). 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.

(«Esquiú», 03/07/1988, 3)

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» («Esquiú» 03/07/1988, p. 3).

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 socavaba la posición social de la Iglesia en numerosos países. Desde la columna política de «Esquiú» y desde las notas editoriales, hubo un esfuerzo por identificar y establecer los contornos de ese enemigo esquivo. No se trataba de la Unión Cívica Radical sino de una corriente socialdemócrata que había colonizado al partido para, en palabras de Aníbal Fornari, crear la «Escandinavia Austral» (Iribarne 1987, pp. 5 y 6). 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» («Esquiú» 07/02/1988, p. 3).¹ Se trataba de «la quintaesencia de

¹ Entre los católicos, por lo menos entre los más tradicionalistas, fue común esta asociación del gobierno de Raúl Alfonsín con la llamada «Generación del '80» que en las últimas décadas del siglo XIX llevó a cabo reformas liberales que socavaron la posición de la Iglesia. Si bien la bibliografía existente ha matizado tanto la radicalidad del enfrentamiento entre liberales y católicos como la pérdida de presencia social de la Iglesia, la recreación de ese enfrentamiento por parte de un sector del Episcopado en la década de 1980 fue útil en la construcción de consensos para enfrentar las reformas educativas y de la legislación familiar proyectadas (FABRIS 2011).

esa izquierda burguesa» que había «colonizado culturalmente el viejo Partido Radical» y que concentraba sus energías «en la 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» (Etcheverry 1988b, p. 9).

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.

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» (Etcheverry 1989, pp. 20-21). 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» (Etcheverry 1989a, pp. 20-21).

En el marco de esta confrontación planteada en términos de una batalla cultural, las críticas a la gestión del gobierno fueron explícitas y constantes en los casi dos años que separan la adquisición de la revista y el final anticipado del gobierno de Alfonsín. Los balances sobre el primer gobierno post dictatorial adquirieron un tono lapidario:

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 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.

(Etcheverry 1988a, p. 6)

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» («Esquiú» 24/07/1988, p. 3).

La apuesta por Carlos Menem

Las miradas de CL sobre el peronismo se nutrían en general de cierta curiosidad hacia un movimiento de base popular que incorporaba a su ideario principios cristianos. En la década del '70 Giussani y otros referentes de CL visitaron el país para, según el relato de Aníbal Fornari, «ver que era esto del peronismo» (*Entrevista a Aníbal Fornari* 2014). Incluso, a partir de ese viaje, habrían desarrollado un vínculo con Francisco Piñón, uno de los principales dirigentes de la agrupación peronista Guardia de Hierro.

El peronismo – y en particular la corriente liderada por Carlos Menem – aparecía como la fuerza política que mejor interpretaba el «ethos» del pueblo. En este punto nos podemos preguntar qué tan generalizada estaba en CL esta imagen sobre el peronismo. Como señalamos más arriba, en el movimiento convivían y conviven católicos con perspectivas políticas diversas e incluso contrastantes. Como nos han señalado en entrevistas, si bien había muchos peronistas, también había radicales, de otras tendencias, o de ninguna en particular (*Entrevista a Liliana Ilari* 2014). De todas formas, más allá de esta diversidad, en el contexto particular de la década de 1980 existía en Buenos Aires un núcleo de CL muy asociado al peronismo cuya influencia entre los laicos del movimiento se hacía sentir a la hora de discutir las opciones políticas frente a las elecciones (*Entrevista a Marta Bendomir* 2014). A su vez, el grupo que se hizo cargo de «Esquiú», encabezado por Francesco Ricci

y Alver Metalli – a los que se sumaba como colaboradores durante algún tiempo Aníbal Fornari, el español Javier Restan y Miguel Iribarne – representaba aquella mirada que, si bien no se puede definir como peronista, al menos atribuía al movimiento fundado por Perón cierta sensibilidad católica y un esfuerzo por interpretar la cultura del pueblo.

En este marco, CL apostó por un triunfo del justicialismo de cara a las elecciones de 1989 y destacó a la figura de Menem en contraposición con la de Alfonsín y la de Antonio Cafiero dirigente peronista que había desarrollado un diálogo fluido con el gobierno radical. A través de las entrevistas que «Esquiú» realizó a Menem y a Eduardo Duhalde, candidato a vicepresidente, se expresó cierto respaldo a la fórmula peronista. La revista describió a Duhalde como un político que «da la impresión de saber quién es y donde está» (Carrera 1988, pp. 14-15). En esa oportunidad el dirigente bonaerense sostuvo que el peronismo era la única política que interpretaba «la cultura profunda de nuestro pueblo, una cultura de valores simples, una cultura de raíces cristianas» (Carrera 1988, pp. 14-15).

En cuanto a Menem, la entrevista fue realizada por Alver Metalli y Martín Etcheverry. La primera pregunta que le realizaron refleja esa curiosidad que despertaba el peronismo:

Para la nariz de las clases medias europea y norteamericana del justicialismo emana un olor de totalitarismo ¿A usted le parece que sólo depende del su mal olfato o hay algo, en el peronismo, que ofrece el pretexto para esa incomprensión?

Menem respondió con el tono que caracterizaba su campaña:

si hablamos de narices, permítame que le responda con el corazón. Ese corazón no es mío, es el corazón del pueblo argentino, quien con la sola antesala del pecho, de millones de pechos fuertes, pudo fundar un movimiento peronista.

Posteriormente, los entrevistadores lo consultaron por el supuesto socavamiento del «sustrato cristiano del pueblo» llevado a cabo a través de los «instrumentos de política cultural» del gobierno radical. Menem, en sintonía con el discurso de «Esquiú», vaticinó que cualquier intento en ese sentido fracasaría porque «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» (Metalli y Etcheverry 1989, p. 8).

Cuando finalmente las elecciones dieron el triunfo al candidato peronista, la revista no ocultó su satisfacción. La tapa del número siguiente a los comicios tituló con grandes letras «Inténtelo Dr. Menem» y el análisis destacó el final de:

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.

(«Esquiú» 21/05/1989, p. 3)

Este balance negativo de la gestión alfonsinista incorporó dos ejes que articulaban la mirada de CL sobre la política. En primer lugar, una denuncia de la tendencia de algunas fuerzas políticas a caer en el «ideologismo» que implicaba la construcción de concepciones sobre la sociedad artificiales, sin bases reales, destinadas a socavar los verdaderos principios que deberían guiar el acontecer social. En segundo lugar, pero relacionado con lo anterior, una afirmación de la prioridad de la sociedad sobre el Estado y la política. Como vimos, en el pensamiento de Giussani el Estado moderno no actuaba en función del bienestar general, sino que modelaba las conductas sociales en beneficio de quienes lo controlaban. Desde esta perspectiva, la crisis política que puso fin a la dictadura en Argentina habría generado un vacío de poder que fue aprovechado por el alfonsinismo

para poner en marcha un proyecto transformador. Tal proyecto habría sido exitoso en aquellos estratos sociales secularizados pero habría encontrado su límite en la raíz cultural que sobrevivía en el pueblo. El «realismo político» de Menem, que podía «dar lugar a una experiencia política genuinamente original», era interpretado como el reflejo de esos límites impuestos a un proyecto decidido a transformar la identidad de los argentinos (Etcheverry 1989b, p. 5).

Menem, la cuestión del neoliberalismo y la amenaza de una nueva hegemonía

Cuando Menem asumió la presidencia en julio de 1989 la Argentina afrontaba una crisis económica sin precedentes. El nuevo presidente, lejos de la imagen de caudillo nacional popular que había cultivado durante la campaña electoral, produjo un giro y asumió las perspectivas económicas de los conglomerados empresariales más poderosos del país, en particular Bunge & Born, se alineó con los EEUU e incorporó a su gabinete a figuras del liberalismo económico. La reforma del Estado y el proceso privatizador anunciado por el nuevo gobierno fueron apoyados en las páginas de «Esquiú» porque a juicio de la revista revertían la tendencia del Estado a expandirse sobre la sociedad. Se sentaban las bases para una «refundación que, después de muchas décadas de estatismo – ideológico o coyuntural – constituye una real apuesta a favor de la sociedad y de su aptitud productiva» («Esquiú» 26/07/1989, p. 3). Así, las medidas del gobierno se asociaban a los reclamos frecuentes de CL y se descartaba que respondieran al contexto global favorable al pensamiento neoliberal. Este rechazo fue recurrente en los editoriales de «Esquiú» a medida que se consolidó un nuevo escenario internacional con la caída del muro de Berlín y la crisis de la URSS. Para «Esquiú» la asociación del gobierno de Menem con el neoliberalismo mantenía

el debate político en la galaxia ideológica, con la consiguiente mengua de razonabilidad en los planteos y la inevitable conversión de la política en lucha de estereotipos extraños a las necesidades y expectativas concretas de la gente (...) No asistimos al triunfo de la ideología librecambista. Venimos sí de la debacle de la ideología estatista (...) Es el Estado remodelador de la sociedad el que ha quebrado ante nuestros ojos.

(«Esquiú» 30/08/1989, p. 3)

Esta paradoja de apoyar las medidas adoptadas por el gobierno de Menem pero rechazar la evidente vinculación con los reclamos del neoliberalismo autóctono y foráneo no pasó desapercibida para los lectores. Uno de ellos escribió una carta a la revista donde argumentó que las ideologías no habían muerto, como anunciaban las páginas de «Esquiú», «pues en nombre de su defunción hoy se nos intenta someter a una de ellas (muy condenada por la Iglesia): el liberal capitalismo más despiadado y feroz». El lector agregó: «¿No será que las ciertas vinculaciones de «Esquiú» con un movimiento eclesial laical europeo (Comunión y Liberación) le hacen caer en esta miopía propia de la petulancia de la intelectualidad del viejo mundo?» («Esquiú» 13/09/1989, p. 38).

El discurso de la revista siguió transitando este camino. Al mismo tiempo que denunciaba la amenaza de una hegemonía neoliberal y rechazaba la «campaña destinada a la implantación del liberalismo como ortodoxia pública» en Argentina, respaldaba la dirección asumida por el gobierno de Menem («Esquiú» 15/07/1990, p. 3). ¿Cómo explicar esta tensión en los discursos? Se podría conjeturar que se debía a la existencia de cierta diversidad en la redacción de la revista donde los nuevos responsables – los locales y los llegados de Italia – convivían con periodistas que trabajaban en «Esquiú» previamente. Sin embargo, algunos de esos periodistas han señalado que los recién llegados realizaban

un control estricto sobre todas las notas (*Entrevista a Manuel Abalde* 2012). Además, la influencia de la nueva línea editorial se hizo evidente en las posiciones de la revista frente a los más variados temas. Tal vez sería más adecuado matizar aquella aparente contradicción. Por un lado, es necesario recordar que para CL los contenidos específicos de las políticas seguidas por los gobiernos son secundarios mientras se respete la primacía de un marco cultural definido religiosamente. Por otro lado, esta tendencia se debe situar en un contexto particular caracterizado por el avance del pensamiento neoliberal y la amenaza que implicaba el paso de un conjunto de políticas específicas a un pensamiento hegemónico capaz de imponerse como ideología universal. Y es en ese contexto donde Juan Pablo II asume una crítica que CL reproduce. Especial repercusión tuvo en las páginas de la revista la visita del Papa a México en mayo de 1990. En esa ocasión Juan Pablo II realizó una serie de definiciones sobre el neoliberalismo y el nuevo contexto internacional:

Los acontecimientos de la historia reciente han sido interpretados, a veces de modo superficial, como el triunfo o el fracaso de un sistema sobre otro; en definitiva, como el triunfo del sistema capitalista liberal. Determinados intereses quisieran llevar el análisis al extremo de presentar el sistema que consideran vencedor como el único camino para nuestro mundo, basándose en la experiencia de los reveses que ha sufrido el socialismo real, y rehuyendo el juicio crítico necesario sobre los efectos que el capitalismo liberal ha producido, por lo menos hasta el presente, en los países llamados del Tercer Mundo.

(Discurso a los empresarios mexicanos 09/05/1990)

La alocución del Papa recuperaba algunas de las líneas propuestas en la encíclica *Laborem Exercens* (1981), en particular el reclamo por los salarios justos y el rechazo a la absolutización de la propiedad privada destacando su función social y sentaba una posición que un movimiento como CL, tan estrechamente vinculado al sumo pontífice, no podía ignorar. Y en ese posicionamiento, el movimiento eclesial fue consecuente con su concepción de un catolicismo capaz de recuperar una posición de preeminencia en las sociedades de finales del siglo xx. El neoliberalismo, no como conjunto de políticas puntuales sino como proyecto cultural, volvía a erigirse como amenaza para la recristianización.

A MODO DE CIERRE

A través del análisis del movimiento eclesial CL expusimos algunos rasgos de una forma de identificación religiosa sustentada sobre un cristianismo político decidido a defender los valores católicos en un escenario social que se entiende amenazante. Una primera conclusión que emerge es que CL defiende una determinación religiosa de lo político.

Asimismo, consideramos que, por lo menos a priori, la centralidad de la dimensión política y la negación de cualquier autonomía de la esfera secular constituyó un rasgo relativamente singular en el escenario eclesial argentino posterior a 1983. En cierta medida el retorno de la democracia implicó una crítica al entramado de relaciones en el que históricamente habían confluído dirigentes políticos y obispos y a la confusión entre lo religioso y lo secular. Al menos discursivamente el gobierno de Alfonsín planteó las relaciones con los actores de poder desde parámetros diferentes y auspició una reubicación de los partidos en el centro de la configuración política naciente. El mito de la «nación católica» no gozada de popularidad y la autonomía de la política formaba parte del nuevo credo democrático. Si bien no es posible asegurar que la Iglesia en general haya aceptado esos valores, hubo al menos un esfuerzo por mejorar una imagen desgastada luego de la última experiencia dictatorial. En ese escenario CL llegó para anunciar que la autonomía de la política era uno de los principales errores de la sociedad moderna y que el deber de

los católicos era luchar para volver a ubicar a la religión como núcleo fundante de la cultura. De todas formas es necesario señalar que las perspectivas de CL implicaban un matiz en la tradición clericalista que seguía añorando una Iglesia que, encolumnada detrás de su jerarquía, luchara por restaurar la cristiandad. A diferencia de ello, CL reclamaba por una cristianización que tuviera como principal sujeto a los laicos.

Desde estas perspectivas generales CL participó, fundamentalmente a través de la revista «Esquiú», en los debates que acompañaron el final del primer gobierno postdictatorial y el ascenso de Carlos Menem. La denuncia del alfonsinismo como proyecto destinado a transformar la cultura nacional a imagen y semejanza del pensamiento socialdemócrata europeo contrasta con un respaldo, por momentos explícito, al candidato justicialista. Ese respaldo se prolongó luego de la asunción del nuevo gobierno e incluyó la defensa de las nuevas políticas económicas representativas del pensamiento neoliberal. El gobierno de Menem fue ponderado por su «realismo político» y su pragmatismo pero también se encendió una luz de alarma cuando comenzó a ser asociado con la emergencia del pensamiento único ante la crisis del socialismo. No era ya un conjunto de políticas necesarias frente a la crisis económica del país sino el avance de una concepción con pretensiones universales escasamente dispuesta a detenerse ante el cristianismo.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

- ABRUZZESE SALVATORE, *Comunione e Liberazione. Dalle aule del liceo Berchet al meeting di Rimini: storia e identità di un movimento*, Bologna, il Mulino, 2010 (ed. e-book).
- BELZ GUSTAVO, *Política también se escribe con fe*, «Esquiú», 1559, 18/03/1990, pp. 16-17.
- BONNIN JUAN, *Génesis política del discurso religioso. Iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 2012.
- BOVA VICENZO, *Un carisma e i suoi seguaci: il cammino di Comunione e Liberazione*, «Religion e Società», 52, 2005, pp. 105-114.
- BUTTIGLIONE ROCCO, *La Iglesia en el fango de la historia*, «Esquiú», 1438, 15/11/1987, p. 50.
- BUTTIGLIONE ROCCO, *Identidad y tarea del laico hoy*, «Esquiú», 1446, 17/01/1989, p. 32.
- CAMISASCA MASSIMO, *Comunión y liberación: los orígenes, 1954-1968*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002.
- CARRERA FÉLIX, *Del reino consumista a la cultura del trabajo. Entrevista a Eduardo Duhalde*, «Esquiú», 1495, 25/12/1988, pp. 14-15.
- Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 20-22 de junio de 1986*, Santiago de Chile, Movimiento de Comunión y Liberación.
- Ejercicios Espirituales de Comunión y Liberación, Córdoba 24-26 de julio de 1987*, Buenos Aires, Editorial Esquiú.
- Entrevista a Juan Ilari*, miembro de CL Argentina, realizada por el autor, septiembre de 2014.
- Entrevista a Liliana Ilari*, miembro de CL Argentina, realizada por el autor, noviembre de 2014.
- Entrevista a Manuel Abraldes*, periodista de la revista «Esquiú», realizada por el autor, enero de 2012.
- Entrevista a Marta Bendomir*, miembro de CL Argentina, realizada por el autor, agosto de 2014.
- Entrevista a Anibal Fornari*, responsable de CL Argentina, realizada por el autor, noviembre de 2014.
- Entrevista a Marta Noce*, redactora de la revista «Esquiú», realizada por el autor, noviembre de 2011.
- Entrevista al Pbro. Oscar Maipah*, referente de CL en Mar del Plata, realizada por el autor, julio de 2014.
- ESQUIVEL JUAN, *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Berne, UNQui, 2004.
- ETCHEVERRY MARTÍN, *Cuando el poder no puede*, «Esquiú», 1459, 17/04/1988a, p. 6.
- ETCHEVERRY MARTÍN, *Ni ingenuos ni obcegados*, «Esquiú», 1524, 11/07/1989b, p. 5.
- ETCHEVERRY MARTÍN, *La cola del diablo*, «Esquiú», 1517, 28/05/1989a, pp. 20-21.
- ETCHEVERRY MARTÍN, *Un discurso tan viejo*, «Esquiú», 1489, 13/11/1988b, p. 9.

- EZCURRA ANA, *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.
- FABRIS MARIANO, 'Todo era religioso'. Una aproximación a los rasgos identitarios del movimiento eclesial *Comunión y Liberación*, en *Actas IV Jornadas Catolicismo y Sociedad de Masas en la Argentina del siglo XX*, Mar del Plata, 21 y 22 de mayo de 2015.
- FABRIS MARIANO, *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina post dictatorial, 1983-1989*, Rosario, Prohistoria, 2011.
- FABRIS MARIANO, *La llegada de Comunión y liberación a la Argentina, la lucha contra la secularización y por un catolicismo militante*, en *Actas electrónicas del V Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Buenos Aires, 27-29 de agosto de 2014, pp. 100-119.
- FABRIS MARIANO, *Un proyecto integral para el catolicismo derrotado. Esquiú y la llegada de Comunión y Liberación*, «Estudios del Ishir», 5, 2013, pp. 122-135.
- GERVASI FRANCESCO, *Percorsi di ri-conversione al cattolicesimo; il caso de Comunione e Liberazione*, «Religioni e Società», 58, 2007, pp. 97-108.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU VERÓNICA, *Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica*, en Aurelio Alonso Tejada (coord.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 141-161.
- GIORGI ALBERTA y EMANUELE POLIZZI, *Um movimento católico na política: O caso do Comunhão e Libertação*, «Revista Crítica de Ciências Sociais», 97, 2012, pp. 41-60.
- GIUSSANI CARMEN, *Pertenecer para abrirse a todos. Entrevista a Eduardo Martín*, «Huellas. Revista Internacional de Comunión y Liberación», 7, julio de 2006, p. 56. Edición digital.
- GIUSSANI LUIGI, *El yo, el poder y las obras*, Madrid, Ed. Encuentro, 2008.
- GRASSO LEONARDO, *La gracia de una verdadera fraternidad*, «Huellas. Revista Internacional de Comunión y Liberación», marzo de 2014. Edición digital.
- HERVIEU-LÉGER DANIÈLE, *El peregrino y el convertido*, México, Helénico, 2004.
- IRIBARNE MIGUEL, *Sociedad y 'aparatos'*, «Esquiú», 1444, 27/12/1987, pp. 5 y 6.
- JUAN PABLO II, *Discurso a los empresarios mexicanos*, Viaje apostólico a México y Curaçao. Teatro Ricardo Castro de Durango, Miércoles 9 de mayo de 1990.
- JUAN SCANNONE, *Perspectivas eclesiológicas de la 'teología del pueblo' en la Argentina*, en Fernando Chica, Sandro Panizzolo y Harald Wagner (eds), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. Angel Antón*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, pp. 686-704.
- MALLIMACI FORTUNATO, *Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina*, «Sociedad y Religión», 14/15, 1996, pp. 72-99.
- METALLI ALVER y MARTÍN ETCHEVERRY, *Los católicos interrogan a Menem*, «Esquiú», 1510, 09/04/1989, p. 8.
- PREMAT SILVINA, *Vacaciones distintas, encuentro y descanso*, «Esquiú», 1450, 14/02/1988, p. 30.
- SONEIRA JORGE, *Catolicismo, movimientos eclesiales y globalización en Latinoamérica*, «Cultura y Religión», 1, 2007, pp. 48-60.
- SCOLA ANGELO, *Laico, es decir cristiano. Entrevista con Luigi Giussani*, «Quaderni», 11, Litterae Communione, 1988.
- STOPPA ALESSANDRA, *Latido argentino*, «Huellas. Revista Internacional de Comunión y Liberación», 9, octubre de 2011, p. 40. Edición digital.
- SUAREZ ANA LOURDES, *Nuevos movimientos y comunidades eclesiales "católicas" ¿Qué renuevan?*, «Sociedad y Religión», 42, 2014, pp. 92-131.
- 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, pp. 124-148.

© Copyright by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Composto in carattere Serra Dante dalla
Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.
Stampato e rilegato nella
Tipografia di Agnano, Agnano Pisano (Pisa).

★

Agosto 2016

(CZ 2 · FG 13)



© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

© Copyright by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.